



LUNDS UNIVERSITET
Humanistiska och teologiska fakulteterna

En obegripelig Religions-ifver

*Värderingar rörande religion i svenska
reseskildringar om osmanska riket 1657-1780*

Måns Ahlstedt Åberg

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

[RHIK03] [Religionshistoria: Kandidatkurs] 30 hp

Handledare: Olle Qvarnström

Examinator: Martin Gansten

Termin: HT 2016



Abstract

In the 17th and 18th century, travel and exploration outside Europe became more frequent, as did written accounts of travellers' exploits. Travel writing was an immensely popular literary genre at the time, since it was one of few ways of gaining knowledge about peoples and cultures outside of Europe. In this paper, five such pieces of travel writing – written by Swedes who had travelled in the Ottoman Empire between 1657 and 1779 – are examined, with the aim of gaining insight into attitudes towards the religions native to the region: Islam, Judaism and different Christian denominations. During this period, Lutheranism was the only accepted religion in Sweden (with a few exceptions), while the Ottoman Empire, even if its Turkish elite was Muslim, by contrast was religiously very heterogenous. By analysing what five different Swedish travellers – the diplomat Claes Brorsson Rålamb (1622-1698), the ministers Sven Agrell (1685-1713) and Michael Eneman (1676-1714), the botanist Fredric Hasselquist (1722-1752), and the travel writer Jacob Jonas Björnståhl (1731-1779) – wrote about the various, non-Lutheran religions they came into contact with, knowledge might be gained about the world views of Swedes at the time; how their common Lutheran background – as well as the new ideas of the Enlightenment – made them react towards religious rituals and ideas alien to them.

The conclusion of the paper shows how criticism based on Lutheran ideas is discernible throughout the period, even though it become less frequent towards the end of the 18th century. Ideas of the Enlightenment and Lutheran ideas are evenly matched in the travel account of Hasselquist, while the former kind of ideas are in majority in that of Björnståhl. Another conclusion is that the critical remarks in the travel accounts undergo a significant change during the period, from being mainly directed against *external religion* – mostly different kinds of rituals – towards being directed against *religious ideas* – such as fatalism; a process that, most likely, corresponds with the historical change from a world view based solely on Lutheranism towards one based mainly (though not exclusively) on ideas of the Enlightenment.

Keywords: travel writing, Swedish, Sweden, Ottoman Empire, 17th century, 18th century, Islam, Christianity, Judaism, Lutheranism, Enlightenment.

Innehållsförteckning

Inledning.....	4
Syfte och frågeställning.....	6
Bakgrund.....	7
Resenärerna.....	7
Claes Brorsson Rålamb.....	7
Sven Agrell.....	8
Michael Eneman.....	9
Fredric Hasselquist.....	10
Jacob Jonas Björnståhl.....	12
Osmanska riket under 1600- och 1700-talet.....	13
Politiska förhållanden.....	13
Religiösa förhållanden.....	14
Religiösa förhållanden i Sverige under 1600- och 1700-talet.....	15
Material.....	18
Metod.....	24
Teori.....	27
Forskningsläge.....	31
Analys.....	35
Rålamb.....	35
Agrell.....	39
Eneman.....	43
Hasselquist.....	54
Björnståhl.....	62
Slutsats.....	70
Käll- och litteraturförteckning.....	74
Källor.....	74
Litteratur.....	74

Inledning

*Men trägne Pelegrim, hvart hastar Tu så brått?
Berätta för oss först utaf then långa färden,
Hur Tu har genomrest tre delar utaf verlden:
Hur Tu hos Turk och Grek, Egypt, Arab har mått.*

Olof Kolmodin d.ä., ur ett sorgedikt över Michael Eneman

”Den, som nyss är ankommen i ett främmande land,” skrev en gång en ung svensk botanist,

är nyfiken på att se dess sedvänjor. De, som angå Gudstjensten äro artige, och en resande, som antingen för sit nöje, eller i någon nyttig afsigt, vil närvarande göra sig underrättad om alla Religioners Ceremonier, som gjordt mästa väsende af sig, bör begifva sig til någon viss stad i Levanten, där kan han se alla, Afgudadyrkan undantagen.¹

Året var 1749 och den unge mannens namn var Fredric Hasselquist, lärjunge till Carl Linnaeus (sedermera adlad von Linné) och av denne utsänd för att undersöka flora och fauna i östra medelhavsområdet. Hela detta område utgjorde vid tiden en del av det väldiga osmanska riket och styrdes av den turkiske sultanen i Konstantinopel. Som framgår av citatet var dock det som utmärkte riket mest i den unge svenskens ögon, inte dess storlek utan dess religiösa pluralism. Alla religioner ”som gjordt mästa väsende af sig”, vilket enligt Hasselquist var de abrahamitiska religionerna – islam, judendom och kristendom –, samexisterade i nära nog varje del av riket, i varje stad, om man får tro Hasselquist. Detta torde ha stått i skarp kontrast till de religiösa förhållandena i det samtida Sverige, som den unge botanisten hade avrest från ett par månader tidigare. Hans hemland präglades nämligen av raka motsatsen, religiös enhetlighet, med mycket få (och tidvis förföljda) religiösa minoriteter. Att plötsligt finna sig vara omgiven av människor av andra trosbekännelser än honom själv måste således ha varit en ny och omvälvande upplevelse. Det är därför bara naturligt att lät fästa några av sina intryck av denna religiösa mosaik på papper, trots att hans anteckningar egentligen syftade till att ackumulera biologiska och zoologiska fakta. Nyfikenheten tycks ha tagit överhanden.

Hasselquist var inte ensam om dessa sina erfarenheter av en främmande religiös miljö. Under 1600- och 1700-talet, i synnerhet under och efter Karl XII mångåriga vistelse i Bender, kom allt fler svenskar att av olika anledningar färdas till och runt om i osmanska riket – i egenskap av präster,

¹ Hasselquist, Fredric, *Iter Palaestinum eller Resa til Heliga Landet, förrättad ifrån år 1749 til 1752*, utgiven av Carl Linnaeus 1757, Stockholm, faksimil (1969), Stockholm: Rediviva, s. 23.

språkvetare, pilgrimer eller vetgiriga privatresenärer. Gemensamt för dem alla var dock att de möttes av ett religiöst landskap som knappast kunde varit mer annorlunda än det de hade lämnat bakom sig; ett religiöst landskap som de alla var tvungna att förhålla sig till och bilda sig uppfattningar om, var och en på sitt eget sätt. En annan gemensam nämnare var att de gärna lät dokumentera det de såg i reseskildringar – böcker som genom skiftande öden har bevarats åt eftervärlden. Resenärerna själva är för länge sedan borta – i många fall kom de aldrig hem till Sverige igen –, osmanska riket har upphört att existera och Sverige har utvecklats till ett i allra högsta grad mångreligiöst samhälle; endast reseskildringarna finns kvar. De är därför på mer än ett sätt relikter från en svunnen tid: de har i sig fångat världar som inte längre finns och på samma gång enskilda människors tidsbundna uppfattningar av dessa. En gång erbjöd de sina läsare en resa genom rum; nu erbjuder de en resa i tiden.

Syfte och frågeställning

Syftet med uppsatsen är att undersöka vad som kännetecknar beskrivningarna av islam, judendom och diverse kristna kyrkor i ett antal svenska reseskildringar om osmanska riket från perioden 1657-1780. De svenskar som av olika anledningar reste till och vistades i detta rike under tidsperioden möttes av ett religiöst landskap präglad av en mångfald som stod i skarp kontrast till det samtida, religiöst enhetliga Sverige. Det som resenärerna nedtecknade om dessa religioner kan sålunda endast förstås mot bakgrund av den religiösa och kulturella kontext som de hade lämnat bakom sig, och som de också planerade att återvända till med sina respektive skrifter. En ingående analys av dessa beskrivningar bör därför kunna ge viktiga insikter om resenärernas tids- och platsbundna föreställningar kring och attityder till religion i allmänhet och främmande (d.v.s. icke-lutherska) religioner i synnerhet. I genomförandet av denna analys kommer jag att utgå från följande frågeställning:

Vad kännetecknar de passager, rörande islam, judendom och olika kristna kyrkor, i vilka personliga värderingar kan utläsas, i fem svenska reseskildringar om osmanska riket från perioden 1657-1780?

Bakgrund

Turkiet [...] var inte längre tillfullo den fruktansvärda makt såsom vilken det ännu ganska nyligen kunnat uppträda; men trots en redan mycket tydlig förfallsprocess besatt detta rike alltjämt aktningvärda resurser, jämte en god del av sitt gamla rykte hos grannar vilkas skräck det länge varit.

Frans G. Bengtsson, *Karl XII:s levnad*

Resenärerna

Claes Brorsson Rålamb

Rålamb föddes den 8 maj 1622² i en lågadlig familj; hans föräldrar var landshövdingen Bror Andersson Rålamb och Anna Thott. Sexton år gammal skrevs han 1638 in vid Uppsala universitet, varpå han mellan 1642 och 1644 företog en bildningsresa i Europa, under vilken han fick tillfälle att studera vid universitetet i Leiden, samt i Paris och Saumur. Dessa studier gav honom smak för och grundläggande färdigheter i det kunskapsfält som livet igenom skulle vara hans hjärteämne: rättsvetenskap.

Efter att under en tioårsperiod företrädesvis ha vistats på de gods han ägde, kom Rålamb i trettioårsåldern att fara till Polen för att som hov- och krigsråd tjänstgöra under Karl X Gustav, vilken vid den tiden förde krig där. Det var också av denne som han hösten 1656 tilldelades uppdraget som diplomat hos sultanen i Konstantinopel (dagens Istanbul) – en potentat som kungen hoppades kunna alliera sig med mot polackerna.³ Från Polen färdades Rålamb ned över Balkan och ankom den 14 maj 1657 till den osmanska huvudstaden, i vilken och vars omgivning han kom att stanna till i slutet av januari följande år.⁴ Efter en långsam återfärd genom Europa nådde han i slutet av maj Sverige, där han avlade rapport hos kungen i Göteborg den 29.⁵

Under återstoden av sitt liv innehade Rålamb en rad höga ämbeten, däribland landshövding i Uppland, hovrättsråd i Åbo, överståthållare i Stockholm och president i Göta hovrätt. 1682, vid sextio års ålder, drog han sig slutligen tillbaka från offentligt liv och levde av sina egendomar fram till sin död, den 14 mars 1698.⁶

Bland de många nya bekantskaper han gjorde under sin diplomattjänstgöring var en

²Notera gärna att alla angivna datum som förekommer i reseskildringarna från Rålamb t.o.m. Hasselquist är skrivna i enlighet med den julianska kalendern. I Sverige infördes den gregorianska kalendern först år 1753.

³Rålamb, Claes Brorsson, *Diarium under resa till Konstantinopel 1657-1658*, utgiven av Kungl. samfundet för utgivande av handskrifter rörande Skandinaviens historia genom Christian Callmer (1963), Historiska handlingar del 37:3, Stockholm: kungl. boktryckeriet P.A. Norstedt & söner, s. 5-6.

⁴Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 97-98, 174-178.

⁵Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 211.

⁶Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 5-6.

märkvärdig man som ömsom gick under benämningen Ali Ufki, ömsom Albertus Bobovius, eller, vilket var hans ursprungliga namn, Wojciech Bobowski (ca 1610-1675).⁷ Denne var en s.k. renegat, en västerlänning som hade flyttat till osmanska riket, antagit ett turkiskt namn och konverterat till islam – en, som Rålamb beskriver honom, ”Turck Natione Polonus”, en till nationen polsk turk!⁸ Bobowski (som för övrigt var bekant med en annan samtida västerländsk resident i Konstantinopel, fransmannen Antoine Galland, den förste som översatte *Tusen och en natt* till ett europeiskt språk⁹) tycks ha fungerat som Rålamb huvudsakliga källa till de kunskaper om islam som han förvärvade under tiden i Konstantinopel – Bobowski köpte bl.a. en koran till Rålamb för dennes räkning –, och vilka han också såg till att nedteckna i sitt diarium (se *Material*).¹⁰

Sven Agrell

Agrell hade fötts 1685 och var son till en kyrkoherde i en halländsk församling. Som sådan var han förutbestämd att själv bli präst, för vilket syfte han 1702 kom till universitetet i Lund för att studera.¹¹ Det är inte känt när han avslutade sina studier, men nästa gång han dyker upp i källorna, 1707, var han tydligen kvalificerad att ansöka om och erhålla tjänsten som fältpräst i Östgöta regemente. I egenskap av detta följde han därpå den karolinska armén på dess fälttåg mot Ryssland, ända fram till nederlaget vid Poltava och kapitulationen vid Perevolotjna 1709. Agrell undgick dock rysk fångenskap och kom att ingå i den lilla skara svenskar som, tillsammans med Karl XII, lyckades rädda sig in på osmanska rikets territorium och slutligen hamnade i Bender.¹²

Efter ett kort uppehåll i det svenska högkvarteret utanför staden fick Agrell i uppdrag att resa vidare till Konstantinopel, för att där tjänstgöra vid svenska legationen. I början av november 1709 utsågs han officiellt till andre legationspredikant och anträdde resan den 28. Med honom på färden var en annan f.d. fältpräst, nämligen förste legationspredikant Michael Eneman (se nedan), som hade utsetts till uppdraget samtidigt. Omkring tre veckor senare, den 16 december, nådde dessa två den osmanska huvudstaden och kunde påbörja sina respektive tjänstgöringar.¹³

Agrells dagliga gärning, som han fr.o.m. Enemans avresa i augusti 1711 var tvungen att sköta helt på egen hand, bestod främst i att sörja för det andliga livet vid legationen. Han delade ut

⁷ Faroqhi, Suraiya (2009), translated by Shelley Frisch, *The Ottoman Empire: a short history*, Princeton: Markus Wiener Publishers, s. 98-99; Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 148, 168, 175.

⁸ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 168.

⁹ Faroqhi (2009), s. 99.

¹⁰ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 168, 175.

¹¹ Agrell, Sven, ”Sven Agrells dagbok 1707-1713”, ingår i *Karolinska krigare berättar* (1988), faksimil av en utgåva från 1912, utgiven av August Quennerstedt, Stockholm: Rediviva, s. XII-XIII. (Som kuriosita kan nämnas att han på modernet var släkt med den 1708 födde Olof Dalin, sedermera känd författare och 1751 adlad von Dalin; Agrells moder Gunilla var Dalins moster.)

¹² Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 7-8.

¹³ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 50-57.

nattvarden, förrättade sista smörjelsen för döende och höll regelbundna predikningar, både på svenska och tyska. Vid sidan av detta hade han även tid att göra utflykter i Konstantinopel och dess omgivningar, under vilka han samlade på sig mängder med religiösa, politiska, historiska och etnografiska fakta som han skrev ned både i sin dagbok och i sin brevkorrespondens med släkt och vänner i Sverige.

I efterdyningarna av kalabaliken i Bender den 1 februari 1713 hamnade svenska legationen i en svår situation. De allvarligt försämrade relationer med den osmanska statsmakten som denna innebar, fick till följd att huvuddelen av dess personal, däribland Agrell, tvångsförflyttades från Konstantinopel till Adrianopel (dagens Edirne i Turkiet). Det är i denna stad som Agrell förekommer en sista gång i bevarade historiska handlingar, nämligen i ett av honom skrivet brev daterat den 23 mars 1713. Efter detta tycks han ha avlidit, troligtvis i pesten eller någon annan epidemi, endast 28 år gammal. Detta anges i en okänd persons marginalanteckning i dagboken, i den för övrigt helt blanka månaden mars. Det är känt att han begravdes i Adrianopel, men den exakta platsen för hans grav är än idag okänd och kommer förmodligen aldrig att uppdagas.¹⁴

Michael Eneman

Eneman kom, liksom Agrell, från en prästsläkt men var något äldre än denne. Han föddes den 12 februari 1676 i Enköping (därav efternamnet) och skrevs 1695 in vid Uppsala universitet, där han studerade teologi och orientaliska språk – ett ämne som han visade stora färdigheter i. Efter omkring tio år i universitetsstaden utsågs han till fältpräst i svenska armén och lämnade Sverige i juni 1706. Han reste dock inte direkt till den väntande tjänsten utan först till universitetet i Greifswald, där han studerade i ytterligare några månader. Först 1707 var han på plats i armén, vilken han därefter kom att följa under två år, fram till dess slutgiltiga undergång vid Perevolotjna.¹⁵

I likhet med Agrell hörde Eneman till det fåtal svenskar som lyckades undgå att hamna i rysk fångenskap och istället följa Karl XII till Bender. Eneman och Agrell kom, som omnämns ovan, efter en kort tid i staden att utses till förste respektive andre legationspredikant vid svenska legationen i Konstantinopel, vartill de tillsammans avreste och ankom i mitten av december 1709. Förutom själasörjandet vid legationen hade Eneman fått i uppdrag att leta reda på, och om möjligt friköpa, svenska undersåtar som hade tillfångatagits av ryssarna och hamnat på de turkiska slavmarknaderna. Vidare skulle han ansamla information om de olika religionerna i Konstantinopel, samt fördjupa sina kunskaper i orientaliska språk, främst turkiska och arabiska, vilka där kunde

¹⁴ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 9-12, I-XIII, 340-341.

¹⁵ Callmer, Christian (1985), *In Orientem: Svenscars färder och forskningar i den europeiska och asiatiska Orienten under 1700-talet*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, s. 23-24.

studeras på plats.¹⁶

Eneman förblev dock inte särskilt länge i den osmanska huvudstaden. I slutet av augusti 1711 gav han sig nämligen, på kungligt uppdrag, ut på en expedition, vars främsta syfte var att inventera bibliska platser och monument i Heliga Landet, men även att samla sällsynta manuskript och undersöka möjligheterna till svensk handel med östra medelhavsområdet. Detta företag hade inspirerats av en tidigare expedition 1710-1711 som Karl XII hade låtit sända till Syrien, Palestina och Egypten, och vilken hade företagits av de tre officerarna Cornelius Loos, Hans Gyllenskiöpp och Conrad Sparre. Expeditionen hade lyckats så väl att kungen bestämde sig för att låta bekosta ytterligare en, vilken sågs som en lämplig uppgift för den språkbegåvade Eneman.¹⁷

Enemans resa kom att vara i nästan två år, från den 23 augusti 1711 till den 20 juni 1713, då han återkom till Konstantinopel. Under denna tid hade han genomrest bl.a. Mindre Asien, Egypten och Heliga Landet, och samlat på sig en stor mängd kunskaper om de religiösa, politiska, demografiska och ekonomiska förhållandena i dessa områden. Uppgifterna hade han nedtecknat i en innehållsrik resedagbok som han planerade att bearbeta vid hemkomsten (se *Material*). Han samlade dock inte enbart på sig kunskaper, utan även sjukdomar, vilka allvarligt försvagade hans hälsa under resans gång och från vilka han aldrig helt återhämtade sig.¹⁸

Resan var dock inte slut i och med att han hade nått Konstantinopel; endast en vecka senare kallades han till kungen, som då uppehöll sig på slottet Timurtasch (dagens Demirtas) i Adrianopel, för att avlägga rapport. Efter ett par månaders vistelse hos denne gavs han tillåtelse att resa hem till Sverige, för att där tillträda en utlovad professur i österländska språk vid Uppsala universitet. Han avreste från Timurtasch i slutet av oktober 1713 och satte sin fot på svensk mark i början av augusti 1714, efter en åtta år lång vistelse utomlands. Den 26 september var han på plats i Uppsala och mottog sin professur, men fick inte tid att njuta av den särskilt länge. Hans hälsa hade, som redan nämnts, brutits ned under resans strapatser och endast ett par dagar efter professorsinstallationen blev den hastigt sämre. Den 5 oktober tog sjukdomen överhanden och den nyligen hemkomne Eneman gav upp andan, endast 38 år gammal.¹⁹

Fredric Hasselquist

Hasselquist föddes i Törnevalla, Östergötland den 3 januari 1722. I likhet med både Agrell och Eneman var han av prästsläkt och utbildad vid universitet, i hans fall i Uppsala mellan 1741 och

¹⁶ Callmer (1985), s. 24-25.

¹⁷ Callmer (1985), s. 25-26.

¹⁸ Callmer (1985), s. 26-29.

¹⁹ Callmer (1985), s. 29-30.

1749. Till skillnad från dessa två var det dock inte teologi och språk som upptog hans intresse, utan naturalhistoria, vilket var en dåtida samlingsbenämning för olika naturvetenskaper, t.ex. zoologi och botanik. Som lärare i dessa ämnen hade Hasselquist den redan då världsberömde Carl Linnaeus, som 1757 skulle erhålla adelskap och ändra sitt efternamn till *von Linné*. Det var under denne som Hasselquist skrev sin medicine doktorsavhandling och dessutom fick idén om en vetenskaplig expedition till Heliga Landet (omfattar grovt sett dagens Israel och Palestina). Linnaeus hade redan sänt ett flertal av sina mest lovande studenter – hans s.k. ”apostlar” – till fjärran länder och kontinenter för att kartlägga den lokala floran och faunan, men östra medelhavsområdet var ännu en vit fläck i hans *systema naturae*. Den ambitiöse Hasselquist erbjöd sig, trots lärarens betänkligheter över risker och kostnader, att genomföra resan och – i sann upplysningsanda – fylla ut denna kunskapslucka. Detta kom att realiseras i början av augusti 1749, då han avreste från Stockholm på ett skepp med Smyrna (dagens Izmir i Turkiet) som destination.²⁰

Omkring tre månader senare, i slutet av november, anlöpte skeppet till Smyrna och Hasselquist påbörjade sitt observerande och systematiserande så snart han kommit iland. Det övergripande målet med resan var visserligen att kartlägga flora och fauna i Heliga Landet, men det hindrade honom inte från att göra utförliga anteckningar rörande de övriga områden han genomreste på sin väg dit, såsom Mindre Asien och Egypten. Anteckningarna blev efter hand vidlyftiga, med observationer av alltifrån antika monument och stadsbilder till religiösa processioner och folkstro (se *Material*).²¹

Hasselquist lämnade Smyrna på våren 1750 och begav sig nedåt Egypten, där han stannade i nästan ett år och t.ex. besökte Alexandria, Kairo och pyramiderna. I april 1751 anlände han dock slutligen till Heliga Landet och kunde påbörja det som var resans egentliga syfte – kartläggandet av detta områdes flora och fauna. Vid sidan av det botaniska och zoologiska klassificerandet rörde sig Hasselquist även mellan de viktigaste heliga orterna, och besåg med intresse både religiösa relikier och rituella bruk som omgärdade dessa. I slutet av april seglade han norrut och besökte Syrien under större delen av påföljande månad, varpå han över bl.a. Cypern och Rhodos återvände till sin utgångspunkt i Smyrna; han nådde staden i augusti 1751.²²

Väl på plats i Smyrna blev det tydligt för Hasselquist att han inte kunde ta sig vidare. Han hade samlat på sig allt vetenskapligt material från Heliga Landet han behövde – anteckningar, manuskript, torkade växter – men saknade de ekonomiska tillgångarna för hemresan. Trots enträgna böner om nya lån i sin brevkorrespondens med Sverige kom inga pengar och han förblev fast i staden i åtskilliga månader. Inte gjordes saken bättre av att hans hälsa, som hade utsatts för stora

²⁰ Callmer (1985), s. 56-57.

²¹ Callmer (1985), s. 57.

²² Callmer (1985), s. 57-59.

påfrestningar under resans gång, under denna tid blev allt sämre. Hans tillstånd förvärrades efter nyåret 1752 och ett par månader senare, den 9 februari, avled han i en liten by utanför staden, endast trettio år gammal. Hans anteckningar och botaniska samlingar skickades efterhand hem till Sverige, men själv blev han kvar i Smyrna, begravnen någonstans på stadens engelska kyrkogård.²³

Jacob Jonas Björnståhl

Björnståhl föddes den 23 januari 1731 som son till en medellös fänrik i Södermanland. Trots denna sin fattigdom kom han, som den utpräglade studiebegåvning han tidigt visade sig vara, att med tiden hamna vid Uppsala universitet. Efter att där ha bedrivit framgångsrika studier, bl.a. av orientaliska språk, åren 1754-1765 började Björnståhl arbeta som informator (privatlärare) åt barnen i en rad rika adelsfamiljer. Det var i egenskap av detta som han 1767 kom iväg på den resa som skulle komma att vara under resten av hans liv. Detta år bestämdes det nämligen att han skulle följa sina dåvarande elever, bröderna Adolf Fredrik och Carl Fredrik Rudbeck, på en europeisk bildningsresa – den s.k. *grand tour* som under 1600- och 1700-talet hade blivit ett i det närmaste obligatoriskt inslag i välbeställda unga mäns utbildning.²⁴

Bildningsresan kom att sträcka sig över flera år, under vilka Björnståhl och hans elever besökte större städer och kulturcentra över hela Europa, från Rom och Paris till Oxford och Leiden, samt träffade ett flertal av tidens stora berömdheter, som påve Clemens XIV och den då ålderstigne Voltaire. Det var om dylika händelser som Björnståhl skrev i sina brev hem, främst de som gick till vännen Carl Christoffer Gjörwell (1731-1811), publicist och bibliotekarie vid kungliga biblioteket. Gjörwell var inte bara hans vän, utan även hans förläggare, vilken i samförstånd med honom lät trycka och publicera innehållet i breven i ett antal tidningar, samt som planerade att sammanställa dessa brev i bokform. Allt eftersom han fortskred blev skrivandet av brev och resejournal en allt viktigare sysselsättning för Björnståhl, som själv började nära ambitionen att ge ut en reseskildring någon gång i framtiden (se vidare *Material*).²⁵

1776 inträffade två viktiga saker i Björnståhls liv: för det första återvände den siste av hans elever, Carl Fredrik Rudbeck, till Sverige och satte därmed punkt för en omkring nio år lång bildningsresa; för det andra utsågs han i januari till e.o. professor i orientaliska språk vid Lunds universitet. Med denna titel i ryggen beslutade han sig för att avsluta sin karriär som informator och istället fortsätta resandet på egen hand. I mars 1776 avseglade han således från England, där han vid tiden uppehöll sig, till Konstantinopel, med planer på att dels fördjupa sina kunskaper i de

²³ Callmer (1985), s. 59.

²⁴ Callmer (1985), s. 61-63.

²⁵ Christensson, Jakob (2001), *Konsten att resa: Essäer om lärda svenska resenärer*, Stockholm: Atlantis, s. 107-127.

orientaliska språken där de talades, dels samla sällsynta manuskript att skicka hem till universitetet.²⁶

Björnståhl anlände till Konstantinopel i maj och kom att stanna i staden och dess närmaste omgivningar i omkring två år. Under denna tid fortsatte han att skicka hem rikt detaljerade brev till Gjørwell – planerna på att ge ut en reseskildring var nu långt gångna och Gjørwell hade redan skaffat en mängd intresserade prenumeranter på den kommande bokserien.²⁷ Han gjorde samtidigt upp planer på att fortsätta resan i östra medelhavsområdet och längs den nordafrikanska kusten, i sällskap med en annan resande akademiker vid namn Matthias Norberg. Denne tog dock tid på sig att sluta upp med Björnståhl i Konstantinopel, vilken därför bestämde sig för att under tiden besöka Grekland, som på den tiden var en del av osmanska riket.²⁸

Resan till Grekland, den som det skulle visa sig sista etappen av hans långa resa, anträdde i januari 1779. Efter en kortare sjöresa ankom han till landskapet Thessalien, vilket han därpå under ett halvårs tid grundligt genomreste, i jakt på främst antika lämningar och sällsynta manuskript undangömda i klosterbibliotek. I slutet av juni började han dock ansättas av febersjukdom, vilken under två veckors tid blev gradvis svårare och gjordes värre av plötsligt uppkommen dysenteri. Björnståhl avled i sviterna av dessa på morgonen den 12 juli 1779 i Saloniki (dagens Thessaloniki), 48 år gammal. Han begravdes öster om staden, men liksom är fallet med Agrell och Hasselquist, är den exakta platsen för hans grav idag okänd.²⁹

Osmanska riket under 1600- och 1700-talet

Politiska förhållanden

Ännu vid den tid då Rålamb vistades i Konstantinopel var osmanska riket (vilket av dåtida svenskar så gott som undantagslöst benämndes Turkiet) ett av världens rikaste och mäktigaste imperier. Sin absoluta höjdpunkt hade det visserligen nått och passerat omkring hundra år tidigare, under sultanens Süleyman den store framgångsrika regering 1520-1566, men besatt vid mitten av 1600-talet alltjämt ekonomiska och militära resurser nog att utgöra ett allvarligt hot för sina europeiska grannar i Medelhavsområdet och på Balkanhalvön.³⁰ Störst territoriell utbredning nådde riket 1672 i och med erövringen av den polska fästningen Kamenets-Podolsk, men började kort därpå att uppvisa tecken på militär utmattning.³¹

²⁶ Callmer (1985), s. 81-82.

²⁷ Christensson (2001), s. 114-118.

²⁸ Callmer (1985), s. 82-90.

²⁹ Callmer (1985), s. 90-114.

³⁰ Shaw, Stanford J. (1976), *History of the Ottoman empire and modern Turkey, vol. 1, Empire of the Gazis: the rise and decline of the Ottoman empire, 1280-1808*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 87, 207-215.

³¹ Faroqhi (2009), s. 88; Shaw (1976), s. 213.

I september 1683 led en osmansk armé ett svårt nederlag utanför det belägrade Wien, vilket följdes av flera år av motgångar på flera fronter och som avslutades i och med freden i Karlowitz 1699. Detta fredsfördrag innebar bl.a. avträdande av ett flertal provinser norr om Donau till den österrikiske kejsaren och andra europeiska härskare, och brukar anses markera början på osmanska rikets tillbakagång. En följd av detta var att den i Europa tidigare spridda rädslan för ”turken” så sakteliga började försvinna; för européerna var osmanska riket inte längre ett reellt hot.³² Trots detta bevarade riket genom hela 1700-talet sin status som stormakt och omfattade under denna period större delen av Balkanhalvön, de områden som idag utgör de moderna staterna Turkiet, Libanon, Syrien, Israel, Palestina, Jordanien, Irak, Kuwait och Egypten, samt kustnära delar av dagens Algeriet, Tunisien, Libyen, Saudiarabien, Ukraina och Ryssland.³³

Under hela den period uppsatsen omfattar upprätthöll Sverige goda diplomatiska kontakter med sultanen i Konstantinopel. Den främsta orsaken till detta var att de bägge rikena, trots stort geografiskt och kulturellt avstånd, delade gränser med gemensamma fiendemakter: under 1600-talet Polen och påföljande sekel Ryssland. Kontakterna blev särskilt livliga efter Karl XII:s nederlag vid Poltava 1709 och därav följande exil på turkiskt territorium, i Bender och Demotika, fram till 1714. Vid sidan av de maktpolitiska kontakterna var 1700-talet också ett århundrade då Sverige upprättade betydande handelsförbindelser med av muslimer behärskade stater och städer i Medelhavsområdet, främst genom det 1738 grundade Levantinska kompaniet.³⁴

Religiösa förhållanden

Osmanska riket hade alltsedan dess grundande i slutet av 1200-talet präglats av religiös pluralism. Även fast sultanen och majoriteten av dennes turkiska undersåtar bekände sig till sunniislam, ledde den militära expansionen kring Medelhavet till att dessa kom att behärska folk av en mängd olika trosinriktningar.³⁵ Till skillnad från härskarna i det samtida Europa eftersträvade dock sultanerna inte religiös konformism i sina välden, utan var nöjda med att – enligt gammal praxis i den islamiska världen – erbjuda ickemuslimska grupperingar status som s.k. *dhimmis* (arab.)/*zimmis* (turk.), vilket ungefär betyder ”skyddsfolk”. I utbyte mot en särskild skatt, *jizya* (arab.)/*cizye* (turk.), kunde de få fortsätta utöva sina respektive religioner på alla sätt som inte störde allmän ordning

³² Shaw (1976), s. 214-225.

³³ Ochsenwald, William & Fisher, Sydney Nettleton (2011), *The Middle East: A History*, seventh edition, New York: McGraw Hill, s. 235.

³⁴ Arne, Ture J. (1952), *Svenskarna och Österlandet*, Stockholm: Natur och Kultur, s. 65-92; Ådahl, Karin, Sörling, Suzanne Unge & Wessel, Viveca [red.] (2002), *Sverige och den islamiska världen – ett svenskt kulturarv*, Stockholm: Wahlström & Widstrand, s. 20-28.

³⁵ Faroqhi (2009), s. 71-74.

eller öppet utmanade centralmakten.³⁶ En särställning hade också de som enligt muslimsk tradition klassades som ”bokens folk”, vilket främst avsåg kristna och judar, då dessa delade vissa grundläggande trosföreställningar med muslimerna, såsom tron på en enda gud.³⁷

Trots denna relativa tolerans var det dock aldrig fråga om något helt jämlikt förhållande mellan religionerna. Ickemuslimer hade t.ex. inte tillåtelse att bära vapen eller anlägga nya kyrkor eller synagogor, de kunde inte bära vittnesmål mot muslimer i en rättegång och var utestängda från vissa högre ämbeten. Även fast turkarna aldrig försökte tvångskonvertera eller utrota övriga trosinriktningar rådde det således aldrig något tvivel om vilken som stod högst i hierarkin.³⁸

I äldre forskning brukar detta förhållningssätt till olika religioner kallas för *milletsystemet* och avser då ickemuslimska grupperingars relativa autonomi under sina religiösa ledare, vilka hade rätt att styra över de enskilda församlingarnas inre angelägenheter.³⁹ Denna förklaringsmodell har under senare år börjat kritiseras av forskare som Suraiya Faroqhi, vilken menar att de religiösa ledarnas auktoritet i praktiken skulle ha varit tämligen begränsad under medeltid och tidigmodern tid.⁴⁰ Milletsystemet skulle enligt denna nya forskning ha uppstått till följd av osmanska reformer under 1800-talet och först då ha fått den mer hierarkiska utformning som omnämns ovan.⁴¹

Religiösa förhållanden i Sverige under 1600- och 1700-talet

I början av den period som uppsatsen avser kunde kontrasten mellan de religiösa förhållandena i Sverige och de i osmanska riket knappast ha varit tydligare. Om det senare kännetecknades av religiös pluralism, var det som utmärkte Sverige under denna tid enhet och ortodoxi. Alltsedan Uppsala möte 1593, då det efter årtionden av oenighet fastslogs att kyrkan skulle vara evangelisk-luthersk, hade Sverige endast haft en religion som var tillåten att utöva.⁴² Alla rikets undersåtar var per automatik medlemmar i denna kyrka, och att tillhöra ett annat religiöst samfund (främst avsågs katolicismen) blev i och med Örebro stadga 1617 olagligt och straffbelagt.⁴³ Lutherdomens totala hegemoni över det svenska samhället befästes därefter under 1600-talet genom en rad reformer, kyrkolagar och påbud, såsom husförhör och undervisning i katekesen.⁴⁴

Som allra mest livskraftig var denna lutherska ortodoxi under det s.k. karolinska enväldet,

³⁶ Schroeter, Daniel J. (2002), ”The Changing Relationship between the Jews of the Arab Middle East and the Ottoman State in the Nineteenth Century”, ingår i Levy, Avigdor (ed.), *Jews, Turks Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, s. 89-91.

³⁷ Shaw (1976), s. 19.

³⁸ Faroqhi (2009), s. 74-75.

³⁹ Shaw (1976), s. 58-59.

⁴⁰ Faroqhi (2009), s. 74.

⁴¹ Schroeter (2002), ingår i Levy (ed.), s. 88-91.

⁴² Montgomery, Ingun (2002), *Sveriges kyrkohistoria 4: Enhetskyrkans tid*, Stockholm: Verbum, s. 16.

⁴³ Montgomery (2002), s. 70-71.

⁴⁴ Montgomery (2002), s. 134-145.

vilket grovt sett sammanfaller med Karl XI:s och Karl XII:s respektive regeringar (1672-1697 och 1697-1718). Under denna epok var kyrkans ställning visserligen stark, men den var fördenskull inte självständig. Tvärtemot fungerade den som ett lydigt redskap för kungen, som genom den både kunde legitimera sin enväldiga makt och nå ut med nyheter och påbud till folket runtom i riket.⁴⁵

Under 1700-talet inträffade i Sverige, liksom i övriga Europa, ett omvälvande mentalitetshistoriskt skifte. Detta var den filosofiska strömning som brukar kallas *upplysningen*, med dess uppvärdering av det mänskliga rationella förnuftet och de nya vetenskaperna, samt kritiska inställning till religiös intolerans och fundamentalism. Framför allt bland högutbildade svenskar började föregående århundrades lutherska renlärighet att ersättas av en världsåskådning som enklast kan beskrivas som *upplyst deism*. Denna innebar inte ett förnekande av Guds existens (uttalade ateister var ännu under 1700-talet försvinnande få) utan en övertygelse om att denne verkligen hade skapat världen och naturlagarna, men därefter dragit sig tillbaka och låtit skapelsen utvecklas på egen hand. Överallt i naturen fanns bevis på gudomlig ändamålsenlighet och det var bara upp till människorna att uppdaga dessa och på så sätt öka sina kunskaper om världen – en inställning som var särskilt vanlig bland naturvetenskapsmän som Carl von Linné och dennes lärjungar. Däremot brännmärktes allt som ansågs strida mot de gudomliga naturlagarna som ”vidskepelse”, t.ex. tro på guldmakeri eller gudomliga mirakler.⁴⁶

Vid sidan av detta var 1700-talet också ett århundrade då Sverige började gå i riktning mot religiös pluralism, om än långsamt och i blygsam omfattning. Den luthersk-evangeliska statskyrkan var fortfarande en inflytelserik institution, som alla infödda svenska undersåtar förutsattes tillhöra, men den fick, framför allt mot slutet av 1700-talet, dela utrymmet med andra trossamfund. Redan 1741 hade reformerta kristna tillerkänts frihet att utöva sin religion, vilket även kom katoliker till del genom *toleransediktet* 1781 och judar genom *judereglementet* påföljande år.⁴⁷

Mot slutet av den period som uppsatsen omfattar hade således de religiösa förhållandena i Sverige genomgått viktiga förändringar och på så sätt kommit att bli mer lika de i osmanska riket. Riket hade gått från intolerant luthersk ortodoxi till viss religionsfrihet, om än med stora inskränkningar och fortfarande med majoritetsreligionen som oomstridd statsreligion. Samtidigt hade en upplyst, rationalistisk deism blivit vanlig bland universitetsutbildade individer i de övre samhällsskikten. Dessa gav inte sällan uttryck för sin skepticism i syfte att profilera sig mot både (som de ansåg) mindre upplysta människor av den egna religionen, och andra religioner som enligt dem inte hade ”uppnått” samma grad av upplysning som europeisk kristen (främst protestantisk)

⁴⁵ Montgomery (2002), s. 146-166.

⁴⁶ Lenhammar, Harry (2000), *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid*, Stockholm: Verbum, s. 94-106.

⁴⁷ Lenhammar (2000), s. 107-109, 145-152.

deism.

Material

Jag bör icke öka deras antal, som är stort nog förut, vilka, då de fylla papperet med ofullständiga och oriktiga berättelser samt med all den löshet, varav de själva äro uppfyllde, likafullt hava det läckra nöjet att sätta i företalet, att man med all tillförsikt kan förklara allt det för falskt, som skulle strida med deras berättelser, och hava även det stolta hjältemod, att säga sig vela med liv och blod försvara allt vad de skrivit.

Jacob Jonas Björnståhl, *Resa til Frankrike, Italien, Sweitz, Tyskland, Holland, Ängland, Turkiet och Grekland*

Mitt källmaterial består av fem svenskars skildringar av resor till och /eller längre vistelser i utlandet, tillkomna mellan 1657 och 1780. Trots denna minsta gemensamma nämnare uppvisar de i övrigt stora skiljaktigheter sinsemellan, främst vad gäller syfte, utformning och tilltänkt publik. Upphovsmännen kom från vitt skilda miljöer, hade olika samhällsställningar, utbildningar och yrken, och framför allt olika anledningar till att genomföra sina respektive resor – faktorer som kom att påverka de texter som de skrev i samband med resorna.

Den äldsta av reseskildringarna är adelsmannens Claes Brorsson Rålamb (1622-1698) *Diarium under resa till Konstantinopel 1657-1658*, vilken är en redogörelse för dennes tid som Karl X Gustavs sändebud hos sultan Mehmed IV. Diariet är en transkriberad och tryckt version, utgiven 1963 av historikern Christian Callmer, och i sin tur är baserad på en avskrift av den ursprungliga (och nu förkomna) dagbok som Rålamb förde under diplomattjänstgöringen. Avskriften, *Diarium eller Rese Book Innehållande alt det som märckvärdigt förlupit är på den Constantinopolitaniske resan etc.*, som gjordes på sonens Gustaf Rålamb initiativ någon gång mellan 1698 och 1709, ska vara utförligare än den tryckta versionen och innehålla t.ex. fler detaljer rörande resan hem. Den senare, som omfattar ca 200 trycksidor, behandlar dock största delen av tiden Rålamb tillbringade i och omkring den osmanska huvudstaden, under vilken han gjorde en mängd noteringar om främst det politiska livet – vilka legat till grund för de rapporter han skulle avlägga vid hemkomsten –, men också sådana av mer etnografisk art.⁴⁸

En senare dagboksförfattare i Konstantinopel var prästen Sven Agrell (1685-1713), som tjänstgjorde som andre legationspredikant i staden på uppdrag av den då i Bender varande Karl XII. Agrells dagbok för åren 1707-1713 finns utgiven i transkriberad och tryckt form i boken *Karolinska krigare berättar* från 1988, vilken är en faksimilutgåva av en del av bokserien *Karolinska krigares dagböcker*, som ursprungligen gavs ut 1912. Dagboken, som i sina tryckta form är omkring 350

⁴⁸ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 6-8.

sidor lång, sträcker sig från det misslyckade fälttåget mot Ryssland (i vilket han deltog som fältpräst) fram till Agrells död i Konstantinopel sex år senare, kretsar i huvudsak kring dennes dagliga syssla som predikant på svenska legationen, men innehåller allt ifrån brevkorrespondens med släkt och vänner i Sverige till nyheter om stora nordiska krigets utveckling. Förutom detta gjorde han även rikligt med observationer av det omgivande, främmande samhället och dess människor, som han inte underlät att nedteckna.⁴⁹

Samtida och tillika kollega med Agrell var förste legationspredikanten i Konstantinopel, Michael Eneman (1676-1714), som även han lämnat efter sig en innehållsrik redogörelse för sin utlandsvistelse. Enemans alster är dock en mer renodlad reseskildring, då den inte enbart behandlar Konstantinopel med omnejd utan fastmer skildrar den forskningsresa i östra medelhavsområdet som han företog mellan 1711 och 1713. Denna syftade främst till att inventera bemärkta bibliska platser och monument, men även till att undersöka möjligheterna till framtida svenska handelsprojekt.

Anteckningarna från resan – som innehåller noggranna uppgifter om sådana vitt skilda ämnen som Nilens vattenstånd och antika inskrifter på grekiska – hann aldrig bearbetas av Eneman innan han, kort tid efter hemkomsten till Sverige, avled endast 38 år gammal.⁵⁰ De gavs följaktligen aldrig ut under dennes livstid och inte heller postumt nära inpå hans död; detta skedde först 1889, då de i transkriberad och tryckt form utgavs av K.U. Nylander under titeln *Resa i Orienten 1711-1712*.⁵¹ Reseskildringen hade då dessutom kortats ned något, till något mer än 500 trycksidor i två delar: redogörelsen för färden från Karl XII:s högkvarter i Bender till Konstantinopel är helt utelämnad och en del av själva forskningsresan, från Jerusalem till Smyrna (dagens Izmir i Turkiet), förekommer endast i ett sammandrag skrivet av Nylander själv.⁵²

Ett par decennier efter att Eneman hade företagit sin resa följde en annan lärd och samvetsgrant antecknande skribent i hans fotspår. Detta var Fredric Hasselquist (1722-1752), Uppsalautbildad botaniker och lärjunge till Carl Linnaeus (sedermera adlad *von Linné*), som tidigt i augusti 1749 anträdde en resa vars syfte var att på läromästarens uppdrag kartlägga florans och faunan i det som ännu på den tiden kallades ”Heliga Landet”. Resan gick inte direkt till detta område, utan tog Hasselquist först till Mindre Asien och därefter Egypten, alltmedan han på ”linneanskt” vis gjorde noteringar om allt möjligt – dock med viss tonvikt på det som främst

⁴⁹ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 7-12.

⁵⁰ Callmer (1985), s. 7-31.

⁵¹ Eneman, Michael, *Resa i Orienten 1711-1712*, 1-2, utgiven av K.U. Nylander (1889), Uppsala. (Då detta verk består av två delar, kommer hänvisningarna till detsamma vara utformade på så sätt, att om det t.ex. står s. 1.10 rör det sig om sidan 10 i första bandet och på motsvarande sätt sidan 10 i andra bandet om det står s. 2.10.)

⁵² Gren, Erik (1945), ”Bidrag till Michael Enemans biografi. Studier och bokförvärv”, ingår i *Donum Grapeanum: festskrift tillägnad överbibliotekarien Anders Grape på sextiofemårsdagen den 7 mars 1945 / med bidrag av forna och nuvarande tjänstemän vid Uppsala universitetsbibliotek*, Uppsala: Almqvist & Wiksells boktryckeri aktiebolag, s. 445-446, n.3.

intresserade honom, nämligen växter och djur. Efter att på så sätt ha tillbringat omkring två och ett halvt år på sin forskningsresa insjuknade han dock i Smyrna och avled i februari 1752, vid endast 30 års ålder.⁵³

De anteckningar han hade samlat på sig togs tillvara och skickades hem till Sverige, där Linnaeus ett antal år senare, 1757, gav ut dem i bokform under titeln *Iter Palaestinum eller Resa til Heliga Landet* etc. Boken, som 1969 utgavs i faksimil av förlaget Rediviva, är uppdelad i tre separata delar: först ca 180 sidors redogörelse för själva resan, därefter ett par hundra sidor där han (företrädesvis på latin) vetenskapligt beskriver och klassificerar påträffade djur, växter, mineraler o.d., och slutligen ett urval av de brev han skickade till Linnaeus under resans gång, vilka sammanlagt omfattar omkring 50 trycksidor.⁵⁴ Denna uppdelning gör detta källmaterial särskilt variationsrikt och intressant, då det i praktiken består av tre reseskildringar istället för en. Det belyser resan ur tre olika synvinklar: resenärens, vetenskapsmannens och människans; alla vilka bidrar med sina egna intresseområden och tolkningsmönster, sympatier och antipatier.

En annan resenär som såg sin resa ur ett brett perspektiv och inte kom hem till Sverige igen var Jacob Jonas Björnståhl (1731-1779). Denne hade med framgång studerat bl.a. orientaliska språk i Uppsala och därefter arbetat som informator (privatlärare) i diverse adelsfamiljer. Det var också som sådan han 1767 gavs uppgiften att följa med två unga män ur en dylik familj, Adolf Fredrik och Carl Fredrik Rudbeck, på en bildningsresa genom ett flertal europeiska länder. Resan kom att vara under resten av Björnståhls liv, även efter det att bröderna Rudbeck återvänt till Sverige 1776; han blev detta år i sin frånvaro utnämnd till e.o. professor i orientaliska språk i Lund och bestämde sig för att i egenskap av detta fara till osmanska riket. Syftet med detta var att dels bättra på sina kunskaper i dessa språk, dels samla på sig sällsynta manuskript som kunde sändas tillbaka till universitetsbiblioteken i Sverige. På genomresa i det av turkarna kontrollerade Grekland, efter att under tre års tid ha besökt såväl Konstantinopel som delar av Mindre Asien, mötte han dock samma öde som Agrell och Hasselquist: insjuknade hastigt och avled.⁵⁵

Björnståhls resa är känd för eftervärlden genom den omfattande reseskildring, *Resa til Frankrike, Italien, Sweitz, Tyskland, Holland, Ängland, Turkiet och Grekland*, som åren 1780-1784 gavs ut i sex band av publicisten och bibliotekarien vid kungliga biblioteket Carl Christoffer Gjörwell (1731-1811). Redan under Björnståhls levnad hade dessa två brevväxlat livligt om företrädesvis litterära och lärda ämnen som den förstnämnde kom i kontakt med på kontinenten; brev som Gjörwell i många fall redigerade och lät publicera i diverse tidningar, t.ex. *Tidningar om Lärda Saker* och *Allmänna Tidningar*. Detta är inte så märkligt och oförskämt som det för en

⁵³ Callmer (1985), s. 56-60.

⁵⁴ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969].

⁵⁵ Callmer (1985), s. 61-116.

modern läsare kan framstå. Brev var under 1700-talet en omtyckt litterär genre och skrevs inte sällan med en bredare publik i åtanke. De planerade även att sammanställa breven med den resejournal Björnståhl förde i en större reseskildring – en plan som dock inte kom att realiseras förrän efter dennes död.⁵⁶

Jag kommer i den här uppsatsen att fokusera på det tredje bandet i serien, då detta behandlar resorna i osmanska riket 1776-1779 och därför sammanfaller med det undersökningsområde som intresserar mig. Närmare bestämt ska jag fokusera på den andra delen av detta band, vilket ungefär omfattar sidorna 300-600. Bandet finns i inskannad och digitaliserad form, och har därför inte genomgått några förändringar eller redigeringar sedan det trycktes 1780.⁵⁷ Dock måste man vara medveten om att de ingrepp som Gjørwell eventuellt gjorde i texten innan utgivningen kan ha varit omfattande; han var inte känd för att vara en passiv publicist utan var fastmer omvitnat ”klåfingrig i redaktörsrollen.”⁵⁸

De presenterade källorna uppvisar således, som inledningsvis anmärktes, stora skiljaktigheter sinsemellan. De tillkom till följd av olika omständigheter, under olika långa tidsperioder, inom ramen för olika sorters texter, för olika syften och med olika läsekretsar i åtanke. Trots detta har de, som även det redan anmärkts, en minsta gemensam nämnare: de är alla *reseskildringar*. Detta är ingen obetydlig detalj, metodologiskt sett, då en reseskildring under den tid som uppsatsen omfattar inte var vilken skriftlig redogörelse för en resa som helst. Tvärtemot var reseskildringar under 1600- och 1700-talet en etablerad *litterär genre* och därtill en enormt populär sådan. En brittisk forskare på området, Carl Thompson, kallar perioden 1660-1837 för ”the Long Eighteenth Century” och argumenterar för att den utgjorde en guldålder både för författarna och läsarna av reseskildringar. Detta ”långa 1700-tal” var nämligen, enligt Thompson, ”an era of ever-increasing mobility”; utanför Europa byggdes kolonialimperier och handelsstationer upp, samtidigt som vetenskapliga expeditioner genomfördes i upplysningens anda och en s.k. *grand tour* blev ett i det närmaste obligatoriskt inslag i varje välbärgad ynglings utbildning. Européer började sålunda vid denna tid ”upptäcka världen” och på samma gång skriva ned sina erfarenheter för en i allt större utsträckning läskunnig och bildad allmänhet på hemmaplan.⁵⁹

Trots att reseskildringen under denna tid florerade (eller kanske just därför) var de resande författarnas handlingsutrymme påfallande snävt. Reseskildring var, som redan omnämnts, en litterär genre och som alla sådana var den omgärdad av en mängd stilistiska regler och konventioner. Den som ville få sin bok tagen på allvar var helt enkelt tvungen att utforma den på ett visst sätt och efter

⁵⁶ Christensson (2001), s. 114-119.

⁵⁷ Björnståhl, Jacob Jonas, *Resa til Frankrike, Italien, Sweitz, Tyskland, Holland, Ängland, Turkiet och Grekland*, volym 2-3, utgiven av Carl Christoffer Gjørwell (1780), Stockholm.

⁵⁸ Christensson (2001), 118.

⁵⁹ Thompson, Carl (2011), *Travel writing*, London/New York: Routledge, s. 44-52.

förmåga inordna sina erfarenheter från resan i de givna ramarna.

Ett av de enskilt viktigaste målen för en reseskildrare under 1600- och 1700-talet var, för att citera Thompson, ”gaining the readers trust” – detta för att profilera sig mot den uppsjö av mer eller mindre fantasifulla reseberättelser som fyllde bokmarknaden. Ett sätt att göra detta var genom att visa sig påläst, d.v.s. hänvisa till sina föregångares reseskildringar från samma område, oavsett om de härrörde från antiken eller var av nyare slag. Ett annat sätt, vilket blev allt vanligare i takt med att upptäckterna under ”det långa 1700-talet” fortskred, var att ägna sig åt det som Thompson kallar ”objektivism”. Enklast kan detta beskrivas som ett oavlåtligt och minutiöst insamlande av allehanda fakta om den miljö resenären befinner sig i, gärna med hjälp av olika former av mätinstrument (måttband, termometrar, sextanter etc.). Metoden speglar väl den mentalitet som sakta hade formats i bildade kretsar i Europa till följd av 1600-talets ”vetenskapliga revolution” och 1700-talets upplysning – kunskap om omvärlden kunde nås och den säkraste vägen gick via empiriska observationer.⁶⁰

Informationssamlande är över huvud taget mycket utmärkande för 1600- och 1700-talsreseskildringar. Resor skulle idealt sett inte företas för nöjes skull utan först och främst för att inhämta någon form av samhällsnyttig upplysning, om det så det rörde sig om handel och naturresurser eller filologi och fornvvetenskap. Resorna finansierades ofta av organisationer som universitet, lärda sällskap och handelskompanier, och dessa var mycket noga med att den stipendierade resenären återkom med något användbart och på så sätt gav dem valuta för pengarna.⁶¹

Ett annat drag som utmärker reseskildringar från denna period är de *praktiska reseråd* som författarna frikostigt delar med sig av. ”The clear distinction”, skriver Thompson, ”between travel book and guide book [...] often breaks down in travel accounts published before 1800”. Det sågs som i det närmaste självklart att resenären inte enbart skulle komma med information som kunde vara nyttig på hemmaplan, utan också med sådan som kunde underlätta andra människors framtida resor i samma område. Vare sig det rörde sig om varningar för att ta vissa särskilt riskabla rutter eller om redogörelser för det rådande prisläget i riddjursuthyrning, var dylika prosaiska men nödvändiga upplysningar ett stående inslag.⁶²

Reseskildringar är som källmaterial vidhäftade med en mängd metodologiska problem. ”[T]ravel writing”, som Thompson skriver, ”presents its readers with distinctive challenges that are broadly speaking epistemological in nature.”⁶³ Den ”verklighet” som möter läsaren i texten har först

⁶⁰ Thompson (2011), s. 72-81.

⁶¹ Thompson (2011), s. 45-47, 104.

⁶² Thompson (2011), s. 19-20.

⁶³ Thompson (2011), s. 63.

och främst observerats och tolkats av resenären (med allt vad det innebär i fråga om förförståelse och kulturella tolkningsmönster), därefter sällats och skrivits ned i dennes anteckningar (vilka i sig kan ha gjorts långt i efterhand) och slutligen bearbetats för att passa in i den ganska så snäva mall som reseskildringsgenren vid tiden var. ”Like a lens, therefore, travel writing necessarily distorts the world even as it brings it into view.”⁶⁴

Det hela kompliceras ytterligare av det faktum att reseskildringar inte enbart handlar om ”the world”, alltså om de främmande miljöer som författaren hade färdats genom. Som Thompson skriver har nämligen alla former av reseskildringar

a two-fold aspect. It is most obviously, of course, a report on the wider world, an account of an unfamiliar people or place. Yet it is also revelatory to a greater or lesser degree of the traveller who produced that report, and of his or her values, preoccupations and assumptions. And, by extension, it also reveals something of the culture from which that writer emerged, and/or the culture for which their text is intended.⁶⁵

Lika viktiga som frågan ”*vartill?*” är således de besläktade frågorna ”*vem?*”, ”*varifrån?*” och ”*varför?*”. För att tillämpa god källkritik på en reseskildring är det nödvändigt att veta *vem* författaren var, vilken sorts kulturmiljö denne *kom från*, vad för slags kulturmiljö denne *kom till* och *varför* denne företog resan. Vilka implikationer detta får för behandlingen av källmaterialet kommer att diskuteras utförligare under ”Metod”.

⁶⁴ Thompson (2011), s. 62.

⁶⁵ Thompson (2011), s. 10.

Metod

Metoden jag har valt att tillämpa på mitt källmaterial i syfte att besvara frågeställningen är en *kvalitativ textanalys*. Orsaken till detta är att frågeställningen kretsar kring vad som kännetecknar de passager i vilka personliga värderingar rörande främmande religion kommer till uttryck. För att kunna besvara detta är det nödvändigt att analysera all de olika aspekter som kan ha varit av betydelse för vad resenärerna skrev om religionerna de kom i kontakt med. Analysen kommer följaktligen att kräva *empatisk läsning* av de passager där religion omnämns, i syfte att uttolka vilka faktorer som kan ligga bakom ordval, liknelser, värderingsladdningar etc. Denna empatiska läsning kommer utgöra del av ett mer övergripande *hermeneutiskt förhållningssätt* till materialet, enligt vilket det är viktigt att ständigt röra sig fram och tillbaka mellan delen och helheten, det specifika och det allmänna. Genom att ömsom analysera passager ord för ord, ömsom lyfta blicken och förhålla dessa till reseskildringen i sin helhet, samt till den historiska och kulturella kontexten, hoppas jag kunna nå en bredare och djupare förståelse för det som där finns skrivet om religion.

Jag inledde denna analys med att göra en översiktlig genomläsning av samtliga föreliggande resebeskrivningar, under vilken jag förde anteckningar över på vilka sidor det förekom beskrivningar av religion. Därefter gjorde jag en andra genomläsning av dessa markerade sidor, i syfte att sälla ut de passager där det gick att utläsa personlig värdering från författarens sida, såväl positiva som negativa. De många objektiva redogörelserna för t.ex. religiösa grupperingars namn och särdrag eller moskéers ut- och invändiga utseende skulle nämligen inte vara intressanta för den aktuella frågeställningen. Nästa steg var att göra en tredje genomläsning av de passager som återstod, för att på så sätt försöka inordna dessa i olika övergripande kategorier; en kategori för alla de värderande kommentarer resenären fällde över relikter, en för alla kommentarer rörande gudstjänstformen o.s.v.

Trots denna tematiska indelning på personnivå – d.v.s. att varje resenärs omdömen om religion inordnades i olika kategorier – bestämde jag mig för att källmaterialet i stort skulle underställas en kronologisk undersökning, snarare än en tematisk. Detta innebär att jag placerade analyserna av de olika reseskildringarna i kronologisk ordning, med utgångspunkt i de respektive författarnas/resenärernas dödsår, så att analysdelen inleddes med den tidigaste, vid mitten av 1600-talet, och avslutades med den senaste, under andra halvan av 1700-talet. Den främsta orsaken till detta var att uppsatsen syftar till att klarlägga värderingar kring främmande religion i historisk tid, vilka förvisso framfördes av enskilda individer, men som ändå bör ses som uttryck för de mentalitetshistoriska strömningar som var förhärskande under dessa individers respektive levnad.

En människa är alltid en produkt av sin tid och därför är det viktigt att inte bedöma människor

ur olika epoker med samma måttstock. Även om två personer från olika tidsepoker skriver om ett och samma religiösa fenomen, hade det varit ett metodologiskt misstag att placera dessa i samma tematiska kategori. Inte ens om de använde samma ord i sina beskrivningar av detta fenomen – vidskepelse, för att ta ett exempel – hade det varit särskilt välbetänkt att placera dem i samma kategori. Orsaken till detta är (vilket problematiseras djupare i *Bakgrund*) att människors förståelse av och förhållande till religioner genomgick stora förändringar under den period uppsatsen omfattar, 1600- och 1700-talet. När en person vid 1700-talets början kallade ett visst religiöst fenomen för vidskepelse är det inte alls säkert att denne menade detsamma som en person som gav någonting samma namn vid slutet av 1700-talet – därtill var deras respektive världsåskådningar helt enkelt alltför olika. Med en kronologisk undersökning blev det enklare att lyfta in denna tidsaspekt i analysen och därför kunna bedöma varje resenär utefter dennes tidsbundna förutsättningar.

Efter denna inledande operationalisering av källmaterialet övergick jag till en närmare, kvalitativ granskning av de passager som hade utkristalliserat sig. Denna bestod företrädesvis av en noggrann närläsning av de olika passagerna, varvat med ständiga återblickar på författarens bakgrund och den mentalitetshistoriska kontext i vilken dennes verklighetsförståelse hade formats – en i stora drag hermeneutisk process. I praktiken innebar detta att jag, när jag stötte på värderande kommentarer om religiösa fenomen, fick undersöka detsamma i två steg. För det första fick jag läsa och uppteckna det som faktiskt stod i den aktuella passagen – vilket sorts fenomen det rörde sig om, vilka ord och uttryck författaren använde sig av och huruvida dessa kunde tolkas som positiva eller negativa.

Nästa steg var att lyfta blicken från texten och försöka sätta in det observerade i ett större sammanhang; uttolka varför denne uppfattade och omskrev fenomenet i fråga på det sätt som hade gjorts. Detta gjorde jag genom att förhålla fenomenet till dess motsvarigheter, sådana de kunde ha tagit sig i uttryck i den berörda författarens samtid. Om det t.ex. gavs ett negativt omdöme om en gudstjänst försökte jag kontrastera det och dess innehåll mot vedertagen kunskap om hur gudstjänster såg ut – eller i varje fall hur det ansågs att de borde ha sett ut – under den tidsperiod som författaren levde. Således var analysen mer inriktad på att undersöka vilken religio-kulturell kontext författarna kom *ifrån*, snarare än vilken de kom *till* – mer om vad som pågick i deras huvuden än vad som pågick utanför dem i den främmande miljön.

De problem som har uppkommit under arbetets gång har främst varit av semantisk natur. Då min analys i någon mening syftar till att försöka klarlägga vad skriftliga omdömen om främmande religioner kan säga om historiska personers verklighetsförståelse och värderingar, har de enskilda orden och deras betydelse varit av yttersta vikt. Det grundläggande problemet är att ord kan betyda så många olika saker, beroende på den historiska och kulturella kontexten – ett svåröverkomligt

hinder i alla former av historiska undersökningar, men särskilt vanskligt då källmaterialet sträcker sig över en längre tidsperiod, och då i synnerhet en tidsperiod under vilken det är känt att stora mentalitetshistoriska förändringar skedde. Vad en historisk person, som underlät att ge en utförligare förklaring till sina skriftliga omdömen om främmande religioner (vilket så gott som undantagslöst är fallet i källorna), egentligen menade med sina ordval och formuleringar kan en sentida betraktare aldrig veta med säkerhet, utan är alltid hänvisad till att göra mer eller mindre välunderbyggda antaganden. För att återvända till det tidigare exemplet: när en person i början av 1700-talet klassar ett religiöst fenomen som vidskepelse är det rimligt att anta att denne gör det utifrån en luthersk världsbild, då den evangelisk-lutherska kristendomen var den obestridda samhällsideologin i dåtidens Sverige. Om en helt annan person gör detsamma under den senare hälften av 1700-talet, blir det genast svårare att dra en slutsats; vid tiden hade nämligen upplysningsidéer börjat sprida sig och samexistera med den traditionella, lutherskt kristna världsbilden. Huruvida det var en luthersk eller en upplyst övertygelse som fick personen att yttra sig kritiskt om fenomenet kan i ett sådant läge vara mycket svårt att avgöra.

Antagandena grundar sig på historiska förkunskaper – om personen, tidsperioden och dess huvudsakliga idéhistoriska strömningar –, förtrogenhet med källorna i deras helhet samt något så synbart godtyckligt, men i sammanhanget outhärligt, som sunt förnuft; ingenting mindre än förmågan att, utifrån nämnda förkunskaper, resonera sig fram till vad som rimligtvis kunde ha legat bakom den enskilda individernas respektive inställningar till religion. Det är denna tolkningsprocess som utgör själva kärnan i såväl den empatiska läsningen som den kvalitativa analysen i stort. Att den är problematisk och sällan kan ge en gång för alla giltiga svar är självskrivet, men detta är också ett orsaksförhållande som är vidhäftat så gott som alla former av humanistisk textanalys. Med bästa vilja i världen kan vi inte förändra denna omständighet, men vi kan – och *bör* – sträva efter att hålla oss medvetna om den.

Teori

Om man läser en bok som hävdar att lejon är farliga och sedan möter ett farligt lejon [...] finns det stora möjligheter att man uppmuntras att läsa fler böcker av samma författare och tro på det som står i dem.

Edward W. Said, *Orientalism*

Den teoribildning jag kommer att utgå från i den här uppsatsen är den postkoloniala teorin, sådan den lades fram i Edward W. Suids inflytelserika monografi *Orientalism* från 1978.⁶⁶ Suids teori kan mycket förenklat sägas koka ned till två sammanhängande, grundläggande teser: (1) genom att på stereotypa sätt skildra ”orientalen” och positionera sig mot denne skapar och befäster västerlänningen indirekt en förhärliagd självbild; och (2) detta bidrar till att upprätthålla en ojämlik maktposition mellan de två.

De stereotypa skildringarna målar så gott som undantagslöst upp en bild av ”orientalen” som ett i bästa fall bohemiskt, passionerat och sensuellt naturbarn, och i värsta fall som en vidskeplig, grym och våldsam fanatiker – i bägge fallen en människa som är styrd av sina känslor snarare än ”manligt” rationellt förnuft. Orientaliska samhällen framställs som antingen romantiska, oförstörda idyller eller stagnerade skräckvälden som ständigt pendlar mellan despotiskt förtryck och blodig anarki – i bägge fallen samhällen som står still, inte utvecklas vidare och som (vilket är viktigast) inte heller kan göra det på egen hand. ”Orienten”, som i Suids teori inte enbart omfattar Mellanöstern och Nordafrika utan också andra delar av Asien, såsom Indien och Kina, blir på så sätt en motbild till ”västerlandet” (Europa och Nordamerika) – en motpol som visserligen kan beundras för sina estetiska och livsbejakande kvaliteter, men som realpolitiskt sett måste kontrolleras och ”läras upp” av väst.⁶⁷

”Kunskapen om Orienten *skapar*,” skriver Said, ”på grund av att den härrör ur en styrkeposition, på sätt och vis Orienten, orientalen och dennes värld.”⁶⁸ Orsaken till att orientalismen som idé blivit så livskraftig i det västerländska medvetandet skulle, enligt Said, bero på just denna styrkeposition. Det stora teknologiska och organisatoriska övertag som västerländska stater hade över flertalet asiatiska samhällen under 1800- och 1900-talet, vilket tillät de förstnämnda att utbreda sitt inflytande över de senare, ledde till uppkomsten av en föreställning om asiatiska samhällen som svaga. Att detta koloniala övertag också sammanföll med en markant ökning av kontakterna mellan Orienten och västerlandet bidrog följdriktigt till att föreställningen befästes. Om ett folk ständigt är det starkare i sina mellanhavanden med ett annat, är det bara naturligt att detta

⁶⁶ Said, Edward W. (1993), *Orientalism*, Stockholm: Ordfront.

⁶⁷ Said (1993), s. 3-30.

⁶⁸ Said (1993), s. 42. (Kursiv i original)

folk snart bildar sig en uppfattning om det andra folket som inneboende svagt – det känner ju inte till något annat! – och att varje nytt uttryck för svaghet blir en sorts självuppfyllande profetia.

På det sätt som exemplet anger skulle också ”orientalens” relativa underlägsenhet ha befästs genom orientalismens diskurs; i praktiken ett sorts cirkelresonemang som går ut på att denne är svag till följd av sitt främlingskap och främmande till följd av sin svaghet. I slutändan går allt tillbaka till den grundläggande dikotomin mellan öst och väst – att ”orientalen” är allt det som västerlänningen *inte* är eller önskar vara – och dess implikationer: västerlänningen känner sin upplevda styrka först när den ställs mot ”orientalens” föreställda svaghet.⁶⁹

Saids version av den postkoloniala teorin är särskilt intressant för den som studerar innehållet i reseskildringar, då en icke obetydlig del av dennes källmaterial vid skrivandet av *Orientalism* utgjordes av just sådana. Ett av orientalismens mest grundläggande drag är nämligen, enligt honom, att det rör sig om subjektiva intryck av och föreställningar om främmande länder och kulturer, vilka huvudsakligen reproduceras i textform och därefter sprids bland läsare i västerlandet. Läsarna låter i sin tur texterna prägla deras förståelse av de beskrivna länderna och kulturerna, vilket i längden får konsekvenser för hur somliga av läsarna uppfattar dessa när de själva kommer i kontakt med dem i verkligheten.

Said talar om hur orientalismen på detta sätt bidrar till att skapa en ”textuell (bokstavstrogen) inställning” till främmande kulturer.⁷⁰ Detta kan mycket förenklat kan sägas vara en uppfattning om att komplexa fenomen i första hand kan och bör förstås genom vad som finns skrivet om dem i texter. En sådan uppfattning är, enligt Said, särskilt vanlig bland människor som antingen (1) konfronteras med något som är dem tidigare *okänt* eller (2) erfar någonting som *omnämns* i studerade texter. I det förstnämnda fallet handlar det om att genom kunskaper från någon text om det nya, okända (eller besläktade fenomen som liknar detta) söka bevara lugn och en känsla av trygghet. I det senare fallet är det snarare fråga om en form av *bekräftelse*: att en person har läst en text om ett visst fenomen och därefter upplever detta på just det sätt som texten skildrade. Personen kommer då sannolikt att ta det som står i texten (och för den delen, i andra texter av samme författare eller sådana av samma genre) för sanning och sätta stor lit till att det övriga innehållet också stämmer överens med verkliga förhållanden. Det säger nästan sig självt att bägge dessa situationerna genom historien har varit särskilt vanliga bland resenärer i främmande länder och att texterna i fråga har varit just deras föregångares reseskildringar.⁷¹

Ytterligare en aspekt av orientalismteorin som är tillämpbar reseskildringsgenren, är dess fokus på hur orientalistiska texter av det slag som omnämnts ovan både gör anspråk på sanning och

⁶⁹ Said (1993), s. 3-30.

⁷⁰ Said (1993), s. 93. (Kursiv i original)

⁷¹ Said (1993), s. 94-95.

har fler ”dimensioner” än en. Varje gång en text skrivs om en främmande kultur, gör författaren sig skyldig till en form av maktutövning över densamma, eftersom denne i och med sin handling implicit menar sig besitta minst lika goda (eller *bättre*) kunskaper om kulturen än vad dess egna medlemmar gör. Detta underförstådda anspråk på att kunna ”förklara” en mänsklig kultur leder därför inte sällan till, som Said skriver, ”att boken (eller texten) får en större auktoritet än till och med den verklighet som den beskriver.”⁷²

Inte heller är texten ”endimensionell”, i bemärkelsen att den enbart kanaliserar denna maktutövning mot den beskrivna kulturen; som alla former av texter med sanningsanspråk (och då inte minst reseskildringar) spiller tvärtemot denna över på såväl det egna författarjaget som på den tilltänkta publiken. ”Orientalismen”, skriver Said sammanfattande,

är en disciplin som företräder den institutionaliserade västerländska kunskapen om Orienten och i denna egenskap utövar den således sin makt åt tre olika håll: mot Orienten, mot orientalisterna och mot den västerländske ”konsumenten” av orientalism.⁷³

Med detta sagt, bör det inte glömmas bort att Suids teori också kan vara problematisk och svår att tillämpa på det ämne som uppsatsen omfattar, vilket främst beror på en detalj: *tidsaspekten*. Han är nämligen mycket tydlig med att hans teori tar avstamp i Napoleons invasion och kortvariga ockupation av Egypten 1798, som vid sidan av de rent militära aktionerna även innebar omfattande efterforskningar inom t.ex. etnografi, arkeologi och zoologi. Said menar att invasionen kan ses som det första orientalistiska projektet i större skala, då det för första gången rörde sig om en välförberedd militärteknologiskt och organisatoriskt överlägsen västerländsk expedition som satte sig i rörelse österut, med det uttalade målet att militärt underkuva och vetenskapligt beskriva ett främmande område i ”Orientens”.⁷⁴

Med denna kronologiska utgångspunkt i åtanke kan det följaktligen vara på sin plats att ifrågasätta om Suids teori verkligen går att tillämpa på det föreliggande källmaterialet – den gör helt enkelt inte anspråk på att kunna förklara västerländska mellanhavanden med ”Orientens” före 1798. Detta är 18 år efter att Björnståhls reseskildring gavs ut i Sverige och, i andra änden av skalan, ca 140 år efter att Rålamb's tillkom. Dessa två, och övriga resenärer som behandlas i uppsatsen, befann sig heller aldrig i något kolonialt överläge gentemot de folk som de beskriver – osmanska riket var, i jämförelse det samtida Sverige och övriga Europa, ännu under 1600- och 1700-talet en stormakt att räkna med (se *Bakgrund*).

⁷² Said (1993), s. 94.

⁷³ Said (1993), s. 68.

⁷⁴ Said (1993), s. 44-45, 80-89.

En annan bevekelsegrund för Said att sätta startpunkten år 1798 – och som gör hans teori särskilt problematisk för den här uppsatsämnet – har att göra med just religion och den västerländska inställningen till detta fenomen. Han talar om en betydelsefull mentalitetshistorisk förändring i Europa under de sista trettio åren av 1700-talet, vilken hade sin upprinnelse i, som han skriver, ”vissa sekulariserande element i den europeiska sjuttonhundratalskulturen.” Dessa element bidrog till att lösgöra ”Orientens i allmänhet och islam i synnerhet från den strikt religiösa granskning som därtills hade tillämpats i det kristna Västerlandets studier (och bedömning) av dessa företeelser.” Religion började förlora sin sakrala status och bli ett ämne bland andra som kunde studeras vetenskapligt, samtidigt som främmande folk började beskrivas och klassificeras utifrån andra kriterier än religiösa: ”Ras, färg, ursprung, temperament, karaktär och typ ersatte uppdelningen mellan de kristna och alla andra.”⁷⁵

Sammanfattningsvis kan det fastslås att Saids version av den postkoloniala teorin kan vara högst tillämpbar på föreliggande källmaterial (reseskildringar) och övergripande ämnesområde (västerländska beskrivningar av ”Orientens”), med förbehåll för den problematiska tidsaspekten. Det är alltid förenat med vissa metodologiska risker att tillämpa en teori om ett fenomen i den moderna världen – och Said är mycket noga med att påpeka att det han teoretiserar kring är det han kallar ”den moderna orientalismen”⁷⁶ – på ett förmodernt problemområde. De historiska förutsättningarna för att ge teorin fotfäste kanske helt och hållet saknas (hur gör man t.ex. en postkolonial studie på en förkolonial värld?), och om det mot förmodan skulle finnas någon enskild aspekt att hänga upp den vid, finns risken för att det som då görs är en anakronistisk tolkning utan större vetenskapligt värde. Likt själva den orientalistiska diskursen Said beskriver, riskerar teorin då att bli sig själv nog och helt förlora kontakten med den empiriska verkligheten som den gör anspråk på att kunna förklara.

⁷⁵ Said (1993), s. 122-123.

⁷⁶ Said (1993), s. 24.

Forskningsläge

Inom svensk historieforskning finns mycket skrivet om de resor som namnkunniga svenskar företog i östra medelhavsområdet under 1600- och 1700-talet. Däremot finns det i denna forskning tydliga luckor vad gäller religion och resenärernas syn på denna.

Rörande *Claes Brorsson Rålamb* är exempelvis det enda som finns en kortare anmärkning i Ture J. Arnes översiktsverk *Svenskarna och Österlandet*, vilken sakligt upplyser om att han ”redogör ganska ingående för [...] den muhammedanska religionens grundvalar.”⁷⁷

Sven Agrell har inte heller varit föremål för en särskilt djupgående religionshistorisk analys, även om Åsa Karlsson har ägnat honom visst intresse i kapitlet *Främling eller vän?* i antologin *Främlingar – ett historiskt perspektiv*. ”De olika religionerna i Konstantinopel intresserade honom mycket”, noterar hon och belyser hans för sin tid fördomsfria inställning till olika religiösa bruk han kom i kontakt med, där det enda undantaget var en enskild ritual utförd av turkiska dervischer. En viktig poäng Karlsson gör är dock att Agrell lyfter fram dervischerna som ett sorts undantag som bekräftar regeln; gör tydlig åtskillnad mellan dessa och ”dhe förståndigare Turkarna”, vilka enligt honom håller ritualen för att vara ”narrerij”.⁷⁸

Michael Eneman och hans resa har studerats ingående i en mängd studier och följdriktigt har mer skrivits om dennes utlåtanden kring religion, även om det totalt sett inte rör sig om särskilt mycket. Historikern Christian Callmer nämner i sin bok *In Orientem* helt kort att Eneman inte endast var

en lärd man utan också en mycket from man i äkta luthersk anda. Som protestant upprördes han av den myckna vidskepelse, som i olika form mötte honom kring de heliga platserna, men han kan också skänka erkännande, när han finner något gott hos andra trosbekännare.⁷⁹

Åsa Karlsson gör en delvis överensstämmande anmärkning i kapitlet *Den kända och okända Orienten* i en annan antologi hon medverkat i, *Från Karakorum till Siljan*. Hon skriver att Eneman var ”en mycket kritisk turist” när han deltog i den s.k. ”Jerusalem turismen” vid sitt besök i staden. Detta vill hon förklara med att han var ”en välskolad svensk präst med stark konfessionell förankring, som levde under den karolinska tiden när den lutherska renlärigheten stod på sin absoluta höjdpunkt i Sverige.” Hon pekar i detta sammanhang på passager i hans reseskildring där han ”noggrant värderar det som berättas för honom och framhåller hur viktigt det är att skilja ut

⁷⁷ Arne (1952), s. 70.

⁷⁸ Karlsson, Åsa, ”Främling eller vän? Svenskar i Turkiet på 1700-talet”, ingår i Florén, Anders & Karlsson, Åsa [red.] (1998), *Främlingar – ett historiskt perspektiv*, Uppsala: Historiska institutionen, Univ. [distributör], s. 77-78.

⁷⁹ Callmer (1985), s. 28.

vilka som är de *rätta* platserna” och beklagar sig ”över att man vördar platser som är tvivelaktiga”. Hans lutherska identitet skulle också vara förklaringen till det ogillande han uttrycker över Mariakult som han kommer i kontakt med.⁸⁰

Karlssons slutsatser rörande Eneman har mycket gemensamt med de som Robert Murray drar i boken *Till Jorsala*. ”För de religiösa förhållandena hade Eneman självfallet ett särskilt intresse”, skriver Murray och fortsätter med att hävda att han trots de stora skillnaderna mellan den egna formen av kristendom och den hos de österländska kyrkorna, ”betraktade många av dessa för honom främmande kyrkomän med sympati och humor.” ”Det är egentligen endast på en punkt,” fortsätter han,

som hans ton blir sträv och en smula arrogant; det gäller alla dessa mirakelberättelser och förment heliga minnesplatser, på vilka bibelns länder är så rika. Där kan man inte ta fel på hans lutherska rättrogenhet.⁸¹

”Det avgörande för Eneman var alltid, om en uppgift kunde beläggas i Guds ord”, förklarar Murray och tar som exempel att Eneman förhöll sig mycket skeptisk till ”mer eller mindre folkliga gudstjänstformer” som inte hade sin upprinnelse i dessa.⁸²

Denna bild kompliceras ytterligare av vad Erik Gren skriver i uppsatsen *Bidrag till Michael Enemans biografi* i festskriften *Donum Grapeanum*. Han vill nämligen framhålla Enemans stora fördomsfrihet gentemot alla de religioner som han konfronterades med, såväl katolsk och ortodox kristendom som olika former av judendom.⁸³ Allt sammantaget pekar den tidigare forskningen på att Eneman skulle varit en sammansatt människa som visserligen kunde tolerera främmande religioner, men för vilken det var av yttersta vikt att religiösa bruk grundade sig i heliga skrifter och den bibliska historien.

Fredric Hasselquists inställning till religion tar inte särskilt stort utrymme hos Callmer; denne omnämner endast att Hasselquist, då han vid ett tillfälle i Egypten bevittnade en stor mängd långväga pilgrimer i en karavan med Mecka som destination, uttrycker sin förundran över en sådan ”obegriplig religionsifver”.⁸⁴

Denna episod återkommer också hos Murray, som dessutom framhåller att Hasselquist, i

⁸⁰ Karlsson, Åsa, ”Den kända och okända Orienten: Svenska resenärer i Osmanska riket under 1700-talet”, ingår i Hodacs, Hanna & Karlsson, Åsa [red.] (2000), *Från Karakorum till Siljan: Resor under sju sekler*, Lund: Historiska Media, s. 207. (Kursiv i original)

⁸¹ Murray, Robert (1969), *Till Jorsala: Svenska färder under tusen år*, andra upplagan, Stockholm: Verbum: Studiebokförl., s. 119.

⁸² Murray (1969), s. 123-126.

⁸³ Gren (1945), ingår i *Donum Grapeanum*, s. 458-466, 473-474.

⁸⁴ Callmer (1985), s. 58.

likhet med Eneman, skulle ha ställt sig oförstående till visa folkliga religiösa bruk som han bevittnade, t.ex. hanterandet av den ”heliga elden” i Jerusalem. I övrigt ska hans förhållande till religionerna han kom i kontakt med ha kännetecknats av välvilligt intresse; Murray skriver att ”de religiösa förhållandena i hög grad fängslade honom” och att han förefaller i synnerhet ”ha fäst sig vid den grekiska kyrkan”.⁸⁵

Den som har behandlat Hasselquists inställning till religion utförligast är dock Thord Silverbark i boken *Doktor Hasselquists resa*. ”Som prästson”, skriver han,

hade han sina fäders religion med sig i bagaget och använde den som en norm varje gång han närmade sig främmande trosformer och kultbruk. Men det fanns hos honom också någonting som påminner mer om en deistisk upplysningstro än om en svensk kyrkofromhet.⁸⁶

Denna upplysta deism ska, enligt Silverbark, ha manifesterat sig i en i många avseenden fördomsfri hållning gentemot de religioner han kom i kontakt med, ”bara inte utövarna fäste för stort avseende vid de övernaturliga inslagen.”⁸⁷ För Hasselquist var naturen och dess lagbundenhet beviset på Guds storhet, och han ansåg följaktligen att de som lade tonvikt vid mirakler och annat som stred mot dess observerbara lagar var de vars religiösa föreställningar var värda kritik och klander.⁸⁸ Ett exempel på detta, som även Murray omnämnt, var den ”heliga eld” i Jerusalem som anhängare av olika kristna kyrkor menade tändes och hölls brinnande av människors religiösa hängivenhet.⁸⁹ ”Det han kritiserade och kallade vidskepelse”, skriver Silverbark sammanfattande, ”var en tro som hade behov av underverk och mirakler. Och denna kritik gällde oavsett vilken religion det handlade om.”⁹⁰

Vad gäller *Jacob Jonas Björnståhl* är det religionshistoriska forskningsläget inte särdeles innehållsrikt, utan mer likt det kring Rålamb och Agrell. Callmer ger i ett fåtal anekdoter en ganska balanserad bild: Björnståhl ska t.ex. förklenande ha kallat den nio månader långa pilgrimsfärden till Mecka för ”helig lättja”; det grekisk-ortodoxa påskfirandet ska ha ”gjort ett starkt intryck på den protestantiske betraktaren”; den fatalism som majoriteten av befolkningen uppvisade vid ett pestutbrott i Konstantinopel ska ha förundrat honom; slutligen ska de kloster han besökte under sin resa i Grekland överlag ha gjort ett gott intryck på honom.⁹¹

⁸⁵ Murray (1969), s. 149-155.

⁸⁶ Silverbark, Thord (2008), *Doktor Hasselquists resa: Linnélärjungen i Mellersta Östern 1749-1752*, Stockholm: Alhambra, s. 75.

⁸⁷ Silverbark (2008), s. 75.

⁸⁸ Silverbark (2008), s. 122, 128-129, 146-147.

⁸⁹ Silverbark (2008), s. 156-159.

⁹⁰ Silverbark (2008), s. 147.

⁹¹ Callmer (1985), s. 83-87, 97-107.

En ännu mer sparsmakad analys gör Jakob Christensson i essän *I öster- och västerled* i boken *Konsten att resa*. Denne skriver kortfattat att Björnståhls ”i lutheransk fromhet grundade Gudsförtröstan” inte tycks ha bidragit till att göra honom trångsynt – ”Europas mångfald av stater och kristendomens stridiga trosuppfattningar har han inga svårigheter att se i ett försonande harmoniskt ljus.”⁹² Den religiösa vidsyntheten ska dock främst ha omfattat Europa, då Christensson ett par sidor senare tillägger: ”Annorlunda förhåller det sig när Björnståhl kommer till Turkiet. Skildringen blir då på ett helt annat sätt än tidigare kritiskt färgad.”⁹³

I ett av de allra senaste tillskotten till forskningen kring Björnståhl, Catharina Raudveres artikel *The Pedagogical Virtues of Comparison* från 2014, får religionerna han stötte på under sin vistelse i Konstantinopel ett visst men likväl begränsat utrymme. Raudvere gör bl.a. den anmärkningen att Björnståhl är mer noggrann och nyanserad i sina redogörelser för olika kristna och judiska samfund än i de för muslimer. Som artikelns titel anger skulle också de jämförelser denne gjorde mellan iakttagelserna i den osmanska huvudstaden och sina tidigare erfarenheter vara intressanta, inte minst i fråga om religion. ”Björnståhls method of making sense of the differences he presents is through direct comparisons, or overt cultural translations”, skriver Raudvere och ger som exempel: ”the imam becomes the vicar of the Turks, the mosque the church of the Turks”.⁹⁴

Benägenheten att göra jämförelser är också intressanta, menar Raudvere, då den kan ses som ett tecken på ett kunskapsteoretiskt paradigmskifte som Björnståhl levde mitt i och var en del av. Mot slutet av 1700-talet började nämligen ett renodlat humanistiskt studium av (företrädesvis främmande) religioner att lösgöras ur den traditionella teologin – akademiska discipliner att bildas ur en tidigare allomfattande, holistisk lärdom. ”Contextualization, comparison, and textual criticism”, skriver hon, ”opened up for process related perspectives on cultural change, and not the least on religion.”⁹⁵

⁹² Christensson (2001), s. 123.

⁹³ Christensson (2001), s. 127.

⁹⁴ Raudvere, Catharina (2014), ”The Pedagogical Virtues of Comparison: Jacob Jonas Björnståhl in Constantinople 1776-79”, ingår i Friis, Ib, Harbsmeier, Michael och Bæk Simonsen, Jørgen (eds.), *Early Scientific Expeditions and Local Encounters. New Perspectives on Carsten Niebuhr and 'The Arabian Journey': Proceedings of a Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Expedition to Arabia Felix*, Scientia Danica, series H, Humanistica, 4, vol. 2, Det kongelige danske videnskabernes selskab, s. 157.

⁹⁵ Raudvere (2014), ingår i Friis, Harbsmeier och Bæk Simonsen (eds.), s. 158.

Analys

Rålamb

De anteckningar rörande främmande religioner som Rålamb gör i sitt diarium kan grovt sett delas in i två kategorier som sinsemellan skiljer sig åt ganska markant. Den första kategorin är hans ”ganska ingående” redogörelser för islams grundpelare, som har uppmärksammats i den till omfattningen ganska blygsamma tidigare forskningen.⁹⁶ Den andra, i kontrast till denna, utgörs av strödda och ofta tämligen ytliga observationer som Rålamb gjorde i och omkring Konstantinopel på lediga stunder då han inte var inbegripen i sitt diplomatiska arbete. Anteckningarna som dessa observationer gav upphov till har inte heller analyserats i någon tidigare forskning, vilket troligtvis beror på att de är jämförelsevis få och inte särskilt innehållsrika.

Den sistnämnda kategorin består i huvudsak av observationer av ortodox kristna greker och sunnimuslimska turkar; observationer av religionsyttringar som tycks ha intresserat Rålamb antingen såsom kuriositeter eller som intryck vilka för en nyfiken främling torde ha varit svåra att ignorera. En form av intryck som han ofta återkommer till är *ljud*, främst i form den högljuddhet som han tycker utmärker turkarnas religionsutövande. Redan första gången han kommer i kontakt med muslimer inbegripna i dyrkan, under ett besök i ”Sultan Achmets Kyrcka” (ibland även kallad ”Blå moskén”, uppförd av Ahmed I åren 1609-1617) i Konstantinopel, är bland det första han anmärker att det i det heliga rummet ”sittia alltid några som mumla och gnola utur deras Alcoran”.⁹⁷

Denna första, relativt lågmälda och stillsamma, bild av muslimsk religiös praktik får dock senare i diariet lämna plats för det som gör starkast och bestående intryck på honom: det främmande oväsendet. Den 9 juli 1657 skriver han t.ex. om hur en stor mängd turkar höll ”en Gudz tienst” på en öppen plats utanför staden. Under denna ska en närvarande ”biskop” ha uttryckt sin förhoppning om att de församlade måtte be om undergång för venetianarna (som turkarna vid det tillfället befann sig i konflikt med), varpå folkmassan ”sårade” och ”swarade till hwar önskning med en mun Amin [amen]”.⁹⁸ En liknande offentlig ”Devotion” hölls fyra dagar senare och omskrevs även den av Rålamb. Även denna varade till långt in på småtimmarna och utmärks i diariet främst av hörselintryck, hur alla församlade ”på samma sätt siungo”:

Nembl:n en Mässade någre få ord, der på ropade hela hoopen Amin, och när det war skiedt någre

⁹⁶ Arne (1952), s. 70.

⁹⁷ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 126.

⁹⁸ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 131.

gångor effter war andre, så ropade åter heela hoopen Ola, Ola till 6 gångor, der på slöte de med Hu [Allahu], sedan begynte de på nytt samma wijsa.⁹⁹

Ungefär en månad senare, den 6 augusti, omnämner han ytterligare en ”stoor Devotion” på samma plats, under vilken turkarna ”höllo ett osäjeligit roop och skråål” från klockan två till åtta på morgonen.¹⁰⁰ Ett liknande intryck gjorde de mer religiösa inslagen i det militära uttåg som den osmanske sultanen gjorde ur sin huvudstad den 24 september. I detta ingick nämligen en procession bestående av araber ”af deras Sanctis” (d.v.s. dervischer), vilka enligt Rålamb ”ropade alle i sänder gräsligen och utan återwändo Hu Hu etc.”.¹⁰¹

En annan sorts muslimsk procession – även denna högljudd – besåg Rålamb i början av januari 1658. Det var då fråga om mellan 20 och 30 turkiska pojkar som skulle omskåras rituellt och därför gick främst i en offentlig parad till den moské där omskårelsen skulle förrättas. Han skildrar hur pojkarna sjöng religiösa sånger där de gick längs med gatan, men också att det ”war lijkare ett skråål än sång”.¹⁰² Detta är nästan exakt samma omdöme som det han ger om en muslimsk bönedag ett antal månader senare, den 8 april. Han skriver (inte utan en viss resignation i tonfallet) hur en stor mängd turkar denna dag hade samlats och ”ropade Alla med wanligit skråål.”¹⁰³

Från de ovanstående exemplen, vilka inte behandlats i någon tidigare forskning, går det att utläsa ett tydligt mönster i Rålambs beskrivningar av främmande religioner. Det som främst utmärker hans beskrivningar av (sunnitisk) islam som han själv hade observerat, är att religionsutövningen tar sig livliga och framför allt högljudda uttryck, och att utövarna deltar mycket aktivt i densamma. De ord han använder sig av för att beskriva aktiviteterna – ”osäjeligit”, ”rop”, ”skråål” o.d. – är kraftfulla och väl främst avsedda att göra intryck på läsaren, men att det skulle ligga en viss värdering i dem kan inte uteslutas.

En annan aspekt av Rålambs personliga observationer, och som inte heller har berörts i tidigare forskning, är det intresse han ägnar vissa fenomen som enklast kan beskrivas som olika former av folketro. Han skildrar t.ex. hur han och några följeslagare den 18 juli 1657 företog en längre ritt i Konstantinopels omgivning och under denna bl.a. besåg en bland kristna greker helig källa, ”Wårfrus kiälla” eller Panagiakällan. Rålamb berättar att källan bland dessa har rykte om sig att kunna bota alla sjukdomar hos den som tvättar sig i dess vatten, vilket han i en tydligt värderande kommentar kallar ”stoor wijdskieppelse”.¹⁰⁴ En liknande plats omnämner han ett antal

⁹⁹ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 132-133.

¹⁰⁰ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 147.

¹⁰¹ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 156-158.

¹⁰² Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 175.

¹⁰³ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 200.

¹⁰⁴ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 136.

månader senare, den 23 januari 1658, då han utanför den lilla staden Bujuk Mese (dagens Büyük Cekmedze i Turkiet) besökte en helig damm som en grekisk präst hade låtit gräva. Denna damm innehöll en viss sorts ålar, vilkas huvuden saltades in och såldes som en sorts magisk medicin mot huvudvärk. Rålamb avhåller sig från att kommentera vad han själv anser om detta bruk, utan nöjer sig med att konstatera att det är den märkvärdigaste sevärdheten på orten.¹⁰⁵

Den förstnämnda kategorin skiljer sig, som redan omtalats, ganska markant åt från dessa strödda anteckningar. Denna består nämligen av en lång, sammanhängande och för sin tid och kontext anmärkningsvärt saklig och objektiv beskrivning av islams grundpelare, eller, som Rålamb själv formulerar det, ”Turckarnes Religion och tro hwar utj hon förnembligast består”.¹⁰⁶ Beskrivningen, som sträcker sig över hela 17 trycksidor, är i stort sett helt skild från och oberoende av det övriga diariet och är fogad till detta efter slutet som en sorts bilaga.¹⁰⁷ Den består i huvudsak av en redogörelse för islams trosföreskrifter – tron på Gud, änglarna, de heliga böckerna, profeterna, försynen och den yttersta dagen –, samt de fem grundpelarna – trosbekännelsen, bönen, allmosan, fastan och vallfärden. Invävt i och mellan dessa redogörelser finns även små anmärkningar om angränsande ämnen, t.ex. hur en rituell omskärelse går till och vad muezzinerna ropar då de kallar till bön.¹⁰⁸

Ställd emot Rålamb's övriga betraktelser över de religionsföreteelser han kommit i kontakt med är denna beskrivning intressant, då den till skillnad från dessa är i stort sett helt befriad från personliga omdömen och värdeladdade ord. Endast i två skilda meningar skiner något igenom som skulle kunna kallas för en kritisk hållning; den ena en kommentar kring recitation av korancitat, vilka enligt Rålamb görs ”med sådan widskeppeligheet, at hwar bookstaaf, accent och mening upprepas, ehuruwäl mycket få dem förstå.”¹⁰⁹

Vid sidan av denna är den andra meningen desto mer intressant, då den till skillnad från den ovannämnda, för den genomsnittlige läsaren, torde framstå som i sammanhanget malplacerad och onaturlig. Det rör sig nämligen om den allra sista meningen i religionsbeskrivningen, som tydligen är avsedd att fungera som en sorts sammanfattande avrundning av all den information som nyss givits. Meningen följer på ett långt stycke, i vilket Rålamb samvetsgrant och i detalj går igenom eskatologiska föreställningar och dessas implikationer för muslimska begravningsskick. Stycket avslutas med en tämligen poetisk mening som omtalar hur profeten Muhammeds själ på den yttersta dagen skall ”föllja alle de andre Musulmens Siälar effter såsom en leedswän och wägwijsare till den himmelske Glädien.” Den påföljande (och sista) meningen bryter därefter tvärt av mot denna

¹⁰⁵ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 178.

¹⁰⁶ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 171.

¹⁰⁷ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 212-229.

¹⁰⁸ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 219-220.

¹⁰⁹ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 213.

förstående och lyriska stämning, då den kort meddelar: ”Utaf sådan Galenskap består Turckarnas Religion.”¹¹⁰

Denna plötsliga vändning är något av ett mysterium och har aldrig undersökts närmare i vare sig tidigare forskning – förutom Ture J. Arnes kortfattade bidrag saknas ju sådan helt – eller någon analytiskt sinnad textutgivares kommenterande fotnot. Kompositionsmässigt skulle denna mening knappast kunna ha placerats på en mer kontrasterande plats, eller för den delen i en mer kontrasterande text. Efter att på närapå 20 sidor ha redogjort sakligt och utan personliga, värderande anmärkningar, gör dessa sex ord ett så främmande intryck att det ligger nära till hands att tro att någon annan än den angivne författaren har skrivit dem. Med tanke på att föreliggande källa är en avskrift av det ursprungliga diariet, vilket gjordes efter Rålamb's död på sonens initiativ (se *Material*), kan möjligheten att ett sådant tillägg har gjorts i texten inte uteslutas. När Gustaf Rålamb bestämde sig för att göra diariet tillgängligt för allmänheten är det inte otänkbar att han valde att lämna ute ett och lägga till annat – allt i syfte att faderns postuma rykte inte skulle kunna nedsvärtas.

Trots detta håller jag det för troligare att denna mening verkligen har skrivits av Rålamb, men snarare som en sorts brasklapp – ett pliktskyldigt tillägg som han ansåg sig tvungen att göra för att inte få framtida problem. En ambitiös adelsman med en karriär som hög ämbetsman i sikte kunde inte gärna, under den lutherska ortodoxins tidevarv, i sitt namn publicera en bok som innehöll beskrivningar av främmande religioner och saknade ett tydligt avståndstagande från dessa. Ett sakligt beskrivande av sådana hade kunnat tolkas som en jämförelse med – och i förlängningen, ett *relativiserande* av – den egna, föregivet sanna, religionen. För att inga av dessa saker skulle kunna hållas emot honom, och för att boken över huvud taget skulle bli tagen på allvar, bör följaktligen ett sådant tillägg ha ansetts vara ett billigt pris att betala.

En sista viktig aspekt av denna religionsbeskrivning som bör nämnas i sammanhanget, är källan till de kunskaper Rålamb framlägger. Som omnämndes i *Material* var nämligen dennes huvudsakliga informant rörande islam och dess grundvalar en muslimsk konvertit från Polen, Wojciech Bobowski (Ali Ufki), vilken av honom beskrivs som ”en wäl Studerad man.”¹¹¹ Denna omständighet skulle mycket väl kunna förklara den stora diskrepans som stundtals råder mellan Rålamb's förhållandevis sakliga rundmålning av islam (den första kategorin) och personliga observationer av främmande religion (den andra). I det ena fallet fick han sina kunskaper direkt från en person med stor inblick i ämnet, och som dessutom stod med fötterna i två olika kultursfärer; i det andra hade han gjort egna iakttagelser och därefter tolkat det han sett utefter sina egna kulturella

¹¹⁰ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 229.

¹¹¹ Rålamb, *Diarium*, Callmer (1963), s. 168, not 58.

referensramar. Att han i det ena fallet uppvisar stor objektivitet och i det andra stundom faller värderande kommentarer borde i detta sammanhang inte vara så svårförenligt som det inledningsvis kunde verka. Skillnaden skulle helt enkelt bero på hur nära och i hur stor detalj Rålamb hade möjlighet att studera de skildrade företeelserna – i det ena fallet, som Arne skriver, ”ganska ingående”, i det andra inte särdeles.

Agrell

Sven Agrells inställning till främmande religioner är, som noterats av Åsa Karlsson, för sin tid påfallande fördomsfri.¹¹² För att vara en präst under det karolinska enväldet – handplockad för legationstjänsten av kungen personligen –, vilket markerar höjdpunkten för den lutherska ortodoxin i svensk historia, är han i sina talrika anmärkningar om religion överlag saklig och faller inga värderande kommentarer. Det kan röra sig om allt ifrån beskrivningar av grekisk-ortodoxa begravningsceremonier och judiskt nyårsfirande till redogörelser för besök i moskéer och muslimska minneshögtider för avlidna släktingar.¹¹³

Med detta sagt är det viktigt att framhålla att denna till synes toleranta inställning inte genomsyrar allt Agrell skriver om religion. Detta delvis anmärkts av Karlsson i den tidigare forskningen, då hon i kapitlet *Främling eller vän?* nämner att han vid ett tillfälle skriver något förklenande om en bevittnad ritual, utförd av dervischer.¹¹⁴ Denna episod är dock den enda av sitt slag som hon anför, och tycks i och med detta vilja framhålla den som ett undantag som bekräftar den generella regeln. ”Regeln” är i det här fallet hennes egen tes om att svenskars syn på främmande folk (och i förlängningen deras religioner) var mer tolerant och mindre fördomsfull under det tidiga 1700-talet än den kom att bli senare under samma århundrade.¹¹⁵

Agrell för ingen regelrätt polemik mot någon för honom främmande religion, utan låter sina egna religiösa värderingar skina igenom på andra sätt, oftast genom något enstaka värdeladdat ord eller uttryck.¹¹⁶ Huvudsakligen rör det sig om kritik som, i någon bredare bemärkelse, kan klassas som luthersk. Denna hållning – som ligger helt i linje med Agrells bakgrund, utbildning och yrke – inbegriper en skeptisk inställning till yttre religion (främst i form av utstuderade, visuella ritualer), bristande fokus på studium av religiösa texter, samt vissa trosföreskrifter som anses överflödiga. Ett ord som förekommer särskilt ofta i dessa sammanhang är s.k. vidskepelse, bakom vilket kan dölja

¹¹² Karlsson (1998), ingår i Florén och Karlsson (red.), s. 77-78.

¹¹³ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 45-46, 56, 75-76, 149-151.

¹¹⁴ Karlsson (1998), ingår i Florén och Karlsson (red.), s. 77-78.

¹¹⁵ Karlsson (1998), ingår i Florén och Karlsson (red.).

¹¹⁶ Ett exempel på detta är när han i sin beskrivning av Hagia Sophia i Konstantinopel skriver att byggnaden är ”nu så jämmerligen blefwen till een turkisk mosche”, och sedan inte berör denna sin åsikt vidare (*Dagbok* [1912/1988], s. 75).

sig allt ifrån fastställda religiösa dogmer och praktiker till olika slags bruk som idag förmodligen skulle klassas som synkretistisk folkreligion.

Vidskepelse omtalas av Agrell i fyra skilda passager i dagboken, i en av vilka han beskriver kristna greker och i de övriga sunnimuslimska turkar. Den förstnämnda skildrar ett besök i den grekisk-ortodoxa S:t Georgskyrkan i stadsdelen Fanar, som han och ett antal bekanta företog den 11 januari 1710. Agrell skriver om hur de närvarande grekiska prästerna ”wåre så wijdskepelige att dhe intet wille låta oss see inuti böckerna, som lågo på altaret”, förrän den medföljande tolken berättade att Agrell och hans sällskap också var kristna.¹¹⁷

De tre anmärkningarna om muslimsk vidskepelse är, vid sidan av denna episod, av ganska annorlunda art. Första gången handlar det om den oro som ovanliga fenomen på himlen orsakar bland, som han skriver, ”dhe giemeena Turkarna”. Agrell skriver i mitten av oktober 1710 om hur en i samband med ramadan siktad meteor och ett antal samtidigt slocknade stjärnor uppväckte ”skräck och undran” hos turkarna, ”som af naturen elliest äro mycket wijdskepelige”.¹¹⁸ Han skriver vidare hur löjeväckande allt detta framstår för honom:

och måtte man skratta sigh fördärwad, när man hörde dheras åtskillige omdömme, huru dhetta sedt uth och hwad diur och foglar dhet repraesenteradt, och hwad sådant månne betyda.¹¹⁹

Andra gången turkisk vidskepelse nämns av Agrell är det snarare fråga om kosmologiska föreställningar, än, som ovan, om divination. Det är dock fortfarande det ”gemehna folket” som står i fokus, människor som, ur luthersk synvinkel, måste undervisas av välutbildade religiösa experter för att inte hemfalla åt vantro. Agrell skriver nämligen om vissa föreställningar kopplade till livet efter döden – om hur de dödas själar måste passera över en renande eldström för att komma in i paradiset – och kallar dessa för vidskepelse. Felet ligger dock, enligt honom, inte hos folket utan hos de ”lärde Turkarna”, vilka ”plåga med sådanne fabler öf:rsörja alla sina andeliga saker, på det att de olärda desto bättre måge begripa de samma”. Den beklagliga följden av denna tivelaktiga pedagogik blir, enligt Agrell, att ”den giemehna” lägger för stor tonvikt vid ”fabeln” och försummar att begrunda det bakomliggande budskapet.¹²⁰

Tredje och sista gången någonting klassas som vidskepelse bland turkarna är i mars 1711, då Agrell skriver om att muslimer som gör anspråk på härstamning från profeten Muhammed har rätt att bära gröna turbaner. ”Härmed”, skriver han, ”hafwa Turkarna den wijdskepelsen, liksom skulle

¹¹⁷ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 69.

¹¹⁸ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 161.

¹¹⁹ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 161.

¹²⁰ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s.199-200.

deras prophet sielf befrämja deras förehafwande.”¹²¹ För honom, en evangelisk-luthersk präst, bör rimligtvis denna föreställning med vidhängande bruk har framstått som just den sortens överflödiga innehåll som utmärkte ickereformerade religioner; föreställningar och bruk som inte har med den rena tron på Gud att göra och som därför är betydelselösa för människans frälsning.

I samband med det ovannämnda besöket i S:t Georgskyrkan kommenterar Agrell även de misstänksamma prästernas, enligt honom, bristande bildningsnivå, då han beskriver dem som ”fåkunnige” och nämner att han och hans klassiskt bildade sällskap borde kunna förstå de ovannämnda böckerna ”så wäll om icke bättre än dhe”. Orsaken till detta, anger han, är att det bland sådana präster ”äro mycket få som förstå Graecam literalem utan allenast vulgarem”, d.v.s. inte klassisk grekiska utan endast den nygrekiska som talades och skrevs under 1700-talet.¹²² Detta kan ses som ett ganska typiskt lutherskt omdöme – ett framhävande av heliga skrifers betydelse, samt mild kritik av religiösa experter som (till skillnad från honom själv, får man förmoda) inte besitter grundliga kunskaper om dessa och deras innehåll.

Endast vid ett tillfälle under sin fleråriga vistelse i Konstantinopel blir Agrell i dagboken öppet fientlig mot människor av en annan trosbekännelse. Detta är i slutet av maj 1711, då han i ett längre stycke uttrycker sin indignation över att några medlemmar av jesuitorden har försökt förmå en ungersk kvinna, vars namn är okänt, att på dödsbädden övergå till katolicismen. Den döende kvinnan, som var ”af vår religion”, hade enligt Agrell gång på gång försökt kalla på honom för att få mottaga en sista nattvard, men ständigt hindrats av jesuiterna. Dessa hade istället försökt övertala henne att, i brist på en protestantisk präst, bli katolik och som sådan kunna få sista smörjelsen av dem. I slutändan var det dock en annan katolik, ”en ährlig karl, ehuruwäll een papist”, som lyckades undgå att infångas av jesuiterna och informera Agrell om sakernas tillstånd. Denne begav sig då till kvinnans dödsbädd och gav henne nattvarden, så att hon, ”beständig i sin troo”, kunde avlida i stillhet den 24 maj 1711. Trots detta gjorde jesuiternas tilltag Agrell mycket uppbragt, så till den milda grad att han i dagboken skriver om hur dessa hade försökt få till stånd en ”conversion, eller rättare perversion”.¹²³

En sista passage som är intressant för frågeställningen är den tidigare nämnda episoden med dervischerna, vilken även har behandlats i den tidigare forskningen. Denna hade sin upprinnelse i att Agrell den 20 maj 1710, som han själv skriver, ”tog [...] mig första gången dhen tijden, att besee Turkarnas gudztienst”. Redogörelsen för denna inleds med ungefär en sidas jämförelsevis sakliga beskrivningar av de församlade, hur de var klädda och hur de satt, samt av deras förrättande av

¹²¹ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 226.

¹²² Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 69.

¹²³ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 245-246.

bönen.¹²⁴ Därefter skriver Agrell om hur musik började spela och ett antal i moskén närvarande dervischer (av honom kallade ”präster”) började röra sig till denna på ett sätt, som han beskriver i detalj och synbart med största intresse:

Härmed stego prästerna upp och dhe som till vänster stodo begynte först röra sig, gingo till dhen förnämsta, kyste och slogo pannan på hans hand, och så snart een kom förbij, begynte han löpa rundt om kring dhet fortaste som någon sin mögeligt war, att kiortelen stod som een klåcka och armarna utsträckte, avancherades uti swingandet sackta om kring kyrkian.¹²⁵

Efter att på detta sätt ha beskrivit ritualen vidare på omkring två tredjedelars trycksida förklarar Agrell detta ”kringlöpande”, som han kallar det, med att det ”skier till dhen ändan, att dhe skola komma lijksom uti extäsi och så få uppenbarelsen”. Som ett avslutande omdöme om det skildrade skriver han, liksom urskuldande: ”och hålla äfwenwähl dhe förständigare Turkarna dhetta för narrerij.”¹²⁶

Denna sista mening, som är ett tydligt ställningstagande, innehåller åtminstone två viktiga aspekter, vilka kan härledas till Agrells kulturella bakgrund och yrke som luthersk präst. Den ena är en inneboende skepticism gentemot ritualer, vilka i protestantiskt tankegods anses oviktiga för människans frälsning och personliga tro på Gud. Den andra är den åtskillnad Agrell gör mellan ”förständigare” turkar och sådana som, till skillnad från dessa förståndiga, utövar dylika ritualer – ett förhållande som har noterats av Karlsson i *Främling eller vän?*¹²⁷

Även detta kan sägas vara en typiskt luthersk ståndpunkt, nämligen en tydlig uppdelning mellan människor vars religion präglas av enkelhet och reflektion – *tron allena* – och människor som hänger sig åt religiösa ritualer; sådana är, enligt detta synsätt, yttre åthävor som inte har någonting med tro att göra. Den som besitter religiös kunskap är ur protestantisk synvinkel helt enkelt en person som lägger tonvikt vid det *inre* religiösa livet snarare än det *yttre* – en omständighet som gäller för alla religioner, för islam såväl som för kristendomen. En förständig turk (läs: muslim) är således för Agrell en turk som är innerlig i sin tro och inte låter sig förledas av yttre ritualer – en protestantisk turk, på samma sätt som det finns protestantiska kristna.

Skiljelinjen tycks för Agrell inte gå *mellan* olika religioner, såsom kristendom kontra islam, utan mellan människor *inom* varje religion: förståndiga kristna och förståndiga muslimer kontra vidskepliga kristna och vidskepliga muslimer. Denna uppdelning har till viss del berörts av Karlsson i den tidigare forskningen, men av henne inte tillämpats på något annat fall än det med

¹²⁴ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 104-105.

¹²⁵ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 105.

¹²⁶ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 106.

¹²⁷ Karlsson (1998), ingår i Florén och Karlsson (red.), s. 77-78.

dervischerna.¹²⁸ De grekiska prästernas främsta fel är t.ex. enligt Agrell att de är ”fåkunnige” och otillräckligt utbildade; vidskeplighet hos turkarna beror på att de ”lärde Turkarna” undervisar det ”gemehna folcket” om religiösa ting på fel sätt; en katolik som går emot jesuiters försök till konvertering med ojusta medel kan mycket väl vara en ”en ährlig karl”; turkar som förhåller sig skeptiska till dervischritualer kan klassas som tillhörande den ”förståndigare” sorten.¹²⁹ Något tillspetsat skulle man därför avslutningsvis kunna säga att den bild av främmande religioner som framkommer i Sven Agrells dagbok är *horisontellt* indelad och inte *vertikalt*.

Eneman

Enemans reseskildring har något av en särställning bland de källor som ingår i uppsatsen. Orsaken till detta är det jämförelsevis stora utrymme som religion och religiösa företeelser har i texten, vilket i sin tur beror på den skildrade resans syfte. Enemans uppdrag, liksom hans föregångares Loos, Sparre och Gyllenskiepp, var som bekant att inventera heliga eller bibelhistoriskt bemärkta orter och monument i Heliga Landet och angränsande områden. Att dessa heliga platser, samt olika religiösa samfunds föreställningar och rituella bruk kring dessa, upptar en mycket större del av texten än i de andra måste i detta sammanhang ses som ganska självklart. Det blotta antalet passager som kommer att behandlas nedan bör därför inte ses som ett bevis på att Eneman skulle ha varit mer religiöst intresserad, eller mer kritiskt lagd, än övriga nämnda resenärer – därom kan vi inte veta med säkerhet. Religion får stort utrymme i reseskildringen helt enkelt därför att det var fördjupade kunskaper om religiösa fenomen som var målet med resan.

Eftersom främmande religioner, och då framför allt dessas monument och relikier, upptar en så stor del av Enemans text är det bara logiskt att de passager där en kritisk hållning till dessa kan observeras är relativt många. Heliga platser och den vördnad som visas dessa är också den ojämförligt största kategorin bland de religiösa företeelser som i reseskildringen blir föremål för Enemans kritik. Denna kategori kommer på grund av utrymmesskäl inte att kunna redogöras för uttömmande inom ramen för den här uppsatsen. Istället kommer nedslag att göras i de mer åskådliggörande fallen, vilka jag menar kan ses som representativa för kategorin i dess helhet.

Eneman tycks ha varit en tålmodig person, som inte lät sig uppröras i första taget men som efter hand, i takt med att observationerna av relikdyrkan hopade sig i hans text, blev alltmer fördömande och polemisk. Det är nämligen anmärkningsvärt att första gången han i reseskildringen omnämner en främmande trosinriktning – i det fallet munkarna i ett grekisk-ortodoxt kloster på Sinaihalvön – föreställningar kring en helig plats, präglas hans kommentar av overseende och en

¹²⁸ Karlsson (1998), ingår i Florén och Karlsson (red.), s. 77-78.

¹²⁹ Agrell, *Dagbok*, Quennerstedt (1912) [1988], s. 69, 104-106, 199-200, 245-246.

närpå medlidsam förståelse. Platsen i fråga var ett svart streck som löpte utmed en bergssida som munkarna sade honom var ett spår efter en port till helvetet, av vilken ett antal bibliska personligheter skulle ha uppslukats.¹³⁰ Efter denna redogörelse gör Eneman en längre, reflekterande kommentar vars ton är närpå urskuldande:

De goda munkarne kunna fuller intet hafva så ond mening med denna sägnen och några andra dylika, dem jag fullt och fast tror härröra af en deras enfaldiga nit att draga hit flera märkvärdiga händelser utan att veta rätta sammanhanget af dem eller bry sig särdeles om att leta därefter¹³¹.

Det som genomsyrar detta stycke är inte så mycket en fördömande hållning som en nedlåtande sådan. Eneman framhåller att munkarna nog är uppriktiga i sin tro, men *inte vet bättre* än att sätta sin lit till berättelser som inte kan verifieras i vare sig heliga skrifter eller i bibelhistorien. Även fast detta vid första anblick kan förefalla storsint och tolerant, implicerar det ett tydligt ställningstagande från dennes sida. Att ursäkta en religiös grupperings handlingar med okunskap innebär ju indirekt klander; ett medgivande av att de besitter ett fel, men inte ens är medvetna om det. Denna uppenbart lutherska inställning, särskilt vad gäller betydelsen av att kunna förankra påståenden om religiösa platser i auktoritativa texter, har noterats av ett flertal tidigare forskare, t.ex. Åsa Karlsson och Robert Murray.¹³²

På motsatt sätt blir tonen en helt annan när han, lite längre fram i reseskildringen, når Jerusalem och observationerna rörande heliga platser följaktligen blir såväl utförligare som fler till antalet. Då är den överseende och förstående Eneman som bortblåst, vilket illustreras ganska väl av de kommentarer denne fäller i samband med ett besök i en grekisk-ortodox kyrka på berget Calvaria i staden. Det han vid detta tillfälle kritiserar är i stora drag det han kritiserade hos munkarna på Sinaihalvön, nämligen ogrundade påståenden om olika föremåls och platsers helighet. Han skriver då om att det utanför kyrkan står ett träd, vilket enligt grekerna skulle växa i ditfraktad jord, som ursprungligen närde rötterna till en buske som en vädur, ett Abrahams offerdjur, hade haft sina horn intrasslade i. ”Så noga”, skriver Eneman därpå, ”äro Grekerne om att söka igen af de gamla Skriftenes historier, men mycket oläruga uti deras föreställande”.¹³³ I en fotnot till detta stycke fortsätter han sedan:

Jag kan snart säga: öfver allt skall knapt finnas någon helig historie eller ort af dem förestäld, som de icke hafva inflickat något orimligt och käringvidskepelse vid, allt efter som någon oförfaren

¹³⁰ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.36-37.

¹³¹ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.37.

¹³² Karlsson (2000), ingår i Hodacs & Karlsson [red.], s. 207; Murray (1969), s. 119-126.

¹³³ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.159.

har kunnat tala för dem till, och de ståtelligen taga emot och gifva ut det igen, utan att hafva den eftertanken och mödan till att läsa Skriften och lära det rätta sammanhanget.¹³⁴

Den huvudsakliga poängen från det första blockcitatet – att det inte anstår religiösa människor att okritiskt godta platsers och relikers påstådda helighet – finns med, men här uttryckt på ett mer skarpt och polemiskt sätt. Mötena med detta bruk, främst bland olika kristna trosinriktningar¹³⁵, tycks ha varit så många, att Eneman kände sig tvungen att i en fotnot i reseskildringen göra sin lutherska ståndpunkt tydlig, om för läsarens skull eller sin egen är oklart. ”[F]ör det öfriga”, skriver han då, ”bryr jag mig intet om mullen eller stenen, utan om sjelfva saken och nåden, [...] efter detta är kärnan och varelsen, men det andra skalet och tecknet.”¹³⁶

Eneman återanvänder den senare liknelsen i ett annat sammanhang, något längre fram i reseskildringen, när han, återigen apropå Calvaria kyrka, kallar ogrundad relikdyrkan att ”taga skalet för kärnan”. Han är vidare inte skonsam i sin kritik, då han utan omsvep kallar kristna trosinriktningar som på detta sätt ”förvilla och utvidga historien med en hop orimmeligheter och vidskepelser” för ”en mycket slätt och förfallen kristendom”.¹³⁷ Ett liknande, tydligt lutherskt, negativt omdöme kan observeras i hans kommentar kring kulten av Maria, eller närmare bestämt det faktum att hennes grav har fler fromma besökare än platsen för Jesus död på Golgata. Han skriver att han ”icke utan rörelse och grämelse” ser hur främmande kristna lägger mindre fokus på Jesusfromheten i förmån för, som han skriver, ”fåfång helgonens bön och dyrkan.”¹³⁸ Denna kritik av Mariakulten och dess koppling till Enemans lutherska bakgrund och identitet, har i tidigare forskning främst uppmärksamats av Karlsson.¹³⁹

En liknande negativ inställning, grundad i hans lutherska världsförståelse, uppvisar Eneman gentemot de religiösa bruk som omgärdar platser vilkas helighet verkligen kan beläggas. Eneman förnekar nämligen inte att det skulle finnas platser där bibelhistoriska händelser hade inträffat, eller att det för en from människa skulle finnas ett visst värde i att befinna sig vid dem; däremot är han mycket noggrann med att skilja mellan dyrkan *på* en plats och dyrkan *av* en plats.¹⁴⁰ ”Ty det är vackert”, skriver han,

¹³⁴ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.159, not ***.

¹³⁵ I majoriteten av fallen rör det sig om ortodoxt kristna greker eller katoliker, vilka Eneman apropå relikdyrkan vid ett tillfälle hånfullt kallar ”de mull- och stengirige Påfviske” (*Resa i Orienten*, [1889], s. 2.145).

¹³⁶ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.144-145, not †.

¹³⁷ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.160.

¹³⁸ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.174-175.

¹³⁹ Karlsson (2000), ingår i Hodacs & Karlsson [red.], s. 207.

¹⁴⁰ ”[T]y annat”, skriver han vid ett tillfälle, ”är att inviga ett rum Herranom att dyrka och vörda Gud därutaf och annat att vörda eller dyrka rummet. Detta senare är en afgudadyrkan, men det förra är en Christelig och af Gud befald sak.” (*Resa i Orienten*, [1889], s. 2.208, not *).

både gjort och skrivet att göra sin andakt och tillbedja Gud och Jesum på det rummet, som han för till himla från, men helt annat är att tillbedja rummet, kyssa mullen och spåren med mera.¹⁴¹

Han redogör för hur pilgrimer från olika kristna trosinriktningar – ortodoxa greker, kopter och armenier – flockas kring de heliga platserna, ”i den tanken att vinna af rummen någon helighet”.¹⁴² När han själv, som en av antagligen ganska få på plats, avstod från att ”kyssa korsen eller benen eller stenarna” var det enligt honom vissa som ”togo [...] illa upp och höllo mig intet för en Christen”. Eneman var dock inte sen att försvara sina handlingar (eller brist därpå), då han sade sig ”i anledning af Guds ord och de h. Apostlarnas lära samt de första Christnas manér tillbedja och falla nider för den korsfäste Jesum, [...] men intet kunna eller vilja falla nid för trädet”.¹⁴³

Ett närliggande bruk, som han under flera trycksidor kritiserar främst katoliker för, är det att i samband med besök på de heliga platserna vidröra desamma med någon form av ”beläte”, t.ex. ett radband eller krucifix, för att s.a.s. utvinna helig kraft.¹⁴⁴ Detta var enligt honom så vanligt att se (och framför allt *höra*) på sådana platser att han ”ibland måste le, ibland harmas öfver deras buller och vidskepelse.”¹⁴⁵ Allt detta kan sättas i relation till och bekräfta det som i den tidigare forskningen, framför allt hos Karlsson och Murray, har sagts om den kritik av religion som kommer sig av Enemans lutherska världsbild. Ogrundad tro på helgedomar, helgondyrkan och fokus på yttre, visuella ritualer tilltalade honom följdriktigt inte.¹⁴⁶

Följande nära inpå kategorin relikdyrkan i storlek, och inte alltid helt lätt att skilja från denna, är den kategori som jag vill kalla *okunskap*. Gemensamt för de många fall som ingår i denna är en tankegång, som enklast kan beskrivas som protestantisk, nämligen att auktoritativa texter och grundlig kunskap i dessa är av största vikt. En central luthersk tes är att bibeln ska vara det enda rättesnöret för den enskilde i trosfrågor, vilket förutsätter att denna studeras. Särskilt viktigt är detta för religiösa experter, då det är upp till de att undervisa och vara ett föredöme för allmänheten. Då Eneman var bådadera, såväl lutheran som religiös expert, är det följaktligen inte konstigt att kommentarer kring utbildning och religiös lärdom så ofta görs i reseskildringen. Denna tankegång har påvisats i reseskildringen av flertalet tidigare forskare, t.ex. Karlsson, Murray och även Christian Callmer.¹⁴⁷

Redan under sin vistelse i Egypten beklagade han sig vid ett tillfälle över det faktum att landets ortodoxt kristna grekiska befolkning i det förflutna hade frambragt ”stora ljus och lärare,

¹⁴¹ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.178, not **.

¹⁴² Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.192.

¹⁴³ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.194. (Kursiv i original)

¹⁴⁴ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.186-193.

¹⁴⁵ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.186.

¹⁴⁶ Karlsson (2000), ingår i Hodacs & Karlsson [red.], s. 207; Murray (1969), s. 119-126.

¹⁴⁷ Karlsson (2000), ingår i Hodacs & Karlsson [red.], s. 207; Murray (1969), s. 119-126; Callmer (1985), s. 28.

såsom Athanasius, Macarius m. fl.”, och att ”i gamla tider bokliga konster hafva haft ett godt säte här”, men att denna lärda kultur kommit att stagnera.¹⁴⁸ Hans uppskattning av den höga utbildningsnivå som ska ha rått i framför allt antikens Alexandria, och hur denna uppenbarligen kontrasterar de samtida förhållandena, fick honom vid ett tillfälle att gå så långt som till att beklaga att många av dessa ”lärde och förnuftige människors, änskönt hedningars, skrifter” förstördes av de första kristna. Orsaken till denna ståndpunkt är att dessa alster, enligt honom, ofta ”skämma ut många Christnas otuktiga skrifter och, snart sagdt, oförnuftiga leverne.”¹⁴⁹ Hellre en lärd och förnuftig hedning än en olärd och vidskeplig kristen, för att hårdra hans resonemang något.

Inte bara de ortodoxa grekerna utan även kopterna fick genomgå Enemans kritiska granskning, och då alldeles särskilt deras religiösa experter och ledare. I samband med ett besök hos en av deras patriarker gjorde han i reseskildringen t.ex. den anmärkningen, att i bostaden ”voro väggarne rena för böcker”, och framförde också sitt tvivel på att denne ”slår på mycket böcker och skrifning.”¹⁵⁰ Även deras prästerskap, sådant han kom i kontakt med det, hade ”ringa ärfarenhet och lärdom” som främsta särdrag, vilket han ville förklara med att prästkandidater inte hämtades ”ifrån Scholar och Academier, utan af hopen”.¹⁵¹ Inte heller imponerades Eneman av de ringa meriter som krävdes för att bli präst hos kopterna – enligt honom inskränkte dessa sig till att ”kunna skrifva och läsa något, samt synas stilla och frommare ibland andra”.¹⁵² ”Detta”, fortsätter han,

gifver nog tydeligen att sluta om dessas lärdom och ärfarenhet samt lära: att de måste mer gissa till, hvad deras tro är, än säga skäl därtill och veta grunden däraf. Och ingen råkar värre på, än den, som af deras utsago vill döma om deras tro och bekännelse. De stycker allenast, som för ögon äro, och man se kan, dem kan man vara viss på, men deras utsago vid trosbekännelsen är intet att bygga på.¹⁵³

Liknande kritik riktas även mot grekiska religiösa experter, närmare bestämt de munkar på Sinaihalvön som tidigare omnämnts. I anslutning till den kommentar han gjorde rörande deras delvis ogrundade relikdyrkan, finns nämligen en utvikning om bristande religiös lärdom – företeelser som för Eneman tycks ha varit två sidor av samma mynt. Det förut anförda stycket innehåller som bekant ett påpekande av vikten av att ”veta rätta sammanhanget”, vilket han därpå utvecklar i följande mening. ”[D]ock gjorde de bättre,” skriver han,

¹⁴⁸ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.233.

¹⁴⁹ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.140.

¹⁵⁰ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.245, not *.

¹⁵¹ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.239.

¹⁵² Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.239.

¹⁵³ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.240.

om de litet mer eller något åtminstone bemödade sig om att läsa Guds ord och göra sig rätt hemma i historiska sakerna, som intet äre så svåra för hufvudet, så skulle det stå dem bättre an, och de enfaldige främmande hafva renare uppbyggelse vid deras besökningar af en eller annan trovärdig sak till att rätteligen lära betrakta och drifva sig vid den, än att öfverhopas med en hop ovissheter, samt dem skuggvis öfverfara allenast.¹⁵⁴

Som om inte detta vore nog, bidrar dessutom detta bristande fokus på textstudier bland religiösa experter, enligt Eneman, till att förstärka en annan form av villfarelse: kunskaper som inhämtas och förs vidare via *mundlig tradition*. Detta bruk och hans åsikter om detsamma kommer i fokus då han, stadd i rundvandring mellan Jerusalems många relikier och bemärkta platser, av några munkar (oklart av vilken orden eller kyrka) blir förevisad en sten som ska bära spår av Jesu arm, armbågar och fötter. ”En sådan berättelse göra munkarne härvid,” skriver han, ”och så gifva de ut det, men då man frågar efter bevis härpå, så svaras, att andra hafva sagt så för dem”.¹⁵⁵ Eneman fortsätter därefter med att nämna sin egna kritiska granskning av påståendet, hur han ”med flit sökt efter något de gamlas [skriftliga] vittnesmål härvid, men finner alldeles intet.”¹⁵⁶

En sista aspekt av kategorin *okunskap*, som förtjänar att omnämnas, är den åtskillnad som Eneman gör mellan *läsning* och *uttolkning* av auktoritativa texter. För honom är det två helt olika saker att läsa en text och faktiskt förstå vad det är man läser, och han är noggrann med att understryka, att läsning utan förståelse kan vara minst lika skadlig för en religiös människa, som att inte läsa alls – ibland t.o.m. värre. Ett bra exempel på detta är återigen Enemans utlåtanden kring kyrkoreliken på berget Calvaria, vilka har berörts tidigare i analysen. I dessa ingår en passage där han beklagar sig över att de kristna grekerna är noggranna med att ”söka igen rummen af de gamla Skriftenes historier, men mycket oläruga uti deras föreställande”.¹⁵⁷ Detta kan sättas i relation till den förut citerade mening, i vilken han uttrycker sin övertygelse om att ogrundad tro på relikier har sin upprinnelse i att religiösa människor inte ”hafva den eftertanken och mödan till att läsa Skriften och lära det rätta sammanhanget.”¹⁵⁸

Formuleringarna ”det rätta sammanhanget” och ”skrifternas föreställande” är intressanta, då de bägge två, fast på olika sätt, uttrycker det som är Enemans poäng: att läsning av auktoritativa texter och heliga skrifter inte är någon garanti för ett förnuftigt (d.v.s. protestantiskt) förhållningssätt till religion. Tvärtemot kan läsningen, om den görs på fel sätt – utan, som han skriver, ”eftertanken och mödan” – bidra till att befästa och fördjupa okunskapen.¹⁵⁹ Värre än att

¹⁵⁴ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.37.

¹⁵⁵ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.180-181.

¹⁵⁶ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.181.

¹⁵⁷ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.159.

¹⁵⁸ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.159, not ***.

¹⁵⁹ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.159, not ***.

framhärda i vidskeplig okunskap var tydligen, från hans lutherska synvinkel, att ”förvilla och utvidga historien med en hop orimligheter och vidskepelser”, alltså att läsa texten men misstolka eller förvränga budskapet.¹⁶⁰

Kategorin *okunskap* omfattar således uteslutande andra kristna trosinriktningar, och då i huvudsak sådana som var inhemska för osmanska riket, såsom ortodoxa greker och kopter; i mindre utsträckning inflyttade katoliker. I majoriteten av fallen rör det sig också om kritik som riktar sig mot olika former av religiösa experter, främst präster och munkar – personer som enligt luthersk ståndpunkt borde vara väl förtrogna med de auktoritativa bibelhistoriska texterna (t.ex. kyrkofäderna) och heliga skrifterna. Ytterligare en aspekt av denna hållning är kritik av främmande kristna, lekmän som experter, vilka läser texterna men underlåter att tolka dem. Dessa personer kan mycket väl ha tillbringat lika många timmar över böckerna som den mest lärde protestant, men till skillnad från denne inte analyserat och i grunden förstått vad de läst. För Eneman är det centrala att en from människa hämtar stöd för sin tro i genom textstudier bevisbara resonemang, vilka förutsätter en förmåga att se bortom den innantill lästa texten och på allvar förstå det bakomliggande budskapet – det ”rätta sammanhanget”, som han så ofta återkommer till.¹⁶¹

En annan intressant aspekt av Enemans förhållningssätt till främmande religioner – som på ett sätt knyter samman de två ovannämnda kategorierna, relikdyrkan och okunskap – är den utförliga kritik han i andra bandet riktar mot den italienske franciskanermunken och teologen Franciscus Quaresmius (1583-1650) och en av dennes skrifter. Quaresmius, en mycket lärd man som även hade varit orientalist och filosof, hade nämligen på sin tid författat ett verk, vars främsta syfte var att finna historiska och bibliska belägg för den relikdyrkan som hade kommit att florerat bland katoliker i Heliga Landet.¹⁶² Verket, och den form av religionsutövning som detta stod för, tycks ha retat Eneman så till den grad, att han fann det vara nödvändigt att i reseskildringen göra en längre utvikning från själva narrativet för att vederlägga dess huvudsakliga teser. Denna utvikning antar efter hand formen av en mindre teologisk uppsats, då den kommer att sträcka sig över ca 20 trycksidor och innehålla varje tänkbar lärd invändning mot Quaresmius' argument.¹⁶³

Orsaken till denna fräna polemik, som vittnar om stort känslomässigt engagemang från Enemans sida¹⁶⁴, kan troligtvis härledas till det faktum att Quaresmius i sin bok på samma gång berör kärnan i kategorin relikdyrkan och den i okunskap. Quaresmius argumenterar nämligen för att relikert förtjänar att vördas för deras egen skull – inte för att de på olika sätt skulle förknippas med

¹⁶⁰ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.160. (Min kursivering)

¹⁶¹ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.37, 2.159.

¹⁶² Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.194-195.

¹⁶³ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.194-214.

¹⁶⁴ ”Min Gud!”, utbrister han exempelvis vid ett tillfälle, ”hvad för orimligheter här varda byggde vidskeppelsebyggnader på af de Romersk Catholske!” (*Resa i Orienten*, [1889], s. 2.207-208).

historiska eller bibliska händelser, utan för att de till följd av dessa händelser hade bestrukits med gudomlig kraft, vilken i sin tur kunde s.a.s. utvinnas av pilgrimer och besökare.¹⁶⁵

Dessa argument grundar han på en djup lärdom och grundlig förtrogenhet med såväl de heliga skrifterna som med kyrkofäderna, vilket är en omständighet som Eneman särskilt uppehåller sig vid. För Eneman var ju, som har klarlagts ovan, läsning av auktoritativa texter det centrala i ett religiöst liv; samtidigt fanns det en risk med denna läsning, om den inte förenades med reflektion och uttolkning av budskapet. Quaresmius var i detta sammanhang en särdeles tvivelaktig figur, då han i sitt verk förenade religiös lärdom och reflektion, men använde de för att plädera för riktigheten i dyrkan av relikier och heliga platser.¹⁶⁶ Han borde följaktligen, ur Enemans synvinkel, ha varit väl medveten om vad han gjorde – han besatt kunskapen men valde att bruka den för vidskepliga syften. ”[H]vad skall man säga”, frågar han retoriskt, ”om sådana förklaringar eller rättare sagdt förvändningar, dem Quaresmius och de Påfviske taga upp för goda och bygga de h. orternas dyrkan på.”¹⁶⁷ Värre än vanliga lekmän som läste och *omedvetet misstolkade* budskapet, var således religiösa experter som läste och *medvetet förvrängde* detsamma. ”Genom detta manér äro alla vidskepelse inslunkne i den förfallne Christendomen.”¹⁶⁸

Utöver dessa två kategorier och kritiken av Quaresmius, vilka alla förenas av att de går emot ett antal grundläggande övertygelser hos Eneman, är de kritiska kommentarerna rörande religiösa ting få och tämligen sporadiska. I likhet med dessa riktar också de sig mot andra kristna trosinriktningar och kan sägas ha sin grund i det lutherska tankegods som rimligtvis bör ha genomsyrat hans bakgrund, utbildning och yrkesidentitet. De har hittills inte blivit föremål för någon särskilt djupgående analys i den tidigare forskningen, men kan dock sättas i relation till de övergripande slutsatser som denna innehåller. Precis som Callmer, Karlsson och Murray har kommit fram till, är det mest centrala draget hos Eneman visavi främmande religioner en förbehållsam inställning gentemot vissa föreställningar och yttre åthävor, i synnerhet sådana som saknade grund i auktoritativa texter och heliga skrifter.¹⁶⁹

Ett exempel på yttre omständigheter som Eneman reagerar på och återkommer till vid ett par tillfällen, är oregerliga gudstjänster. I det ena fallet rörde det sig om en grekisk-ortodox nattvardsgång han observerade under sin vistelse på Chios, om vilken han anmärkte att den trots goda föresatser hos prästerna inte kunde ”aflöpa utan buller, rop och väsende”.¹⁷⁰ Det andra fallet

¹⁶⁵ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.194.

¹⁶⁶ I samband med redogörelsen för ytterligare ett av Quaresmius' exempel på sina teser, är Enemans irritation inte att ta miste på. Han inflickar då syrligt att allt i exemplet är ”af samma hans gamla surdeg, som allt lika illa gäser och luktar.” (*Resa i Orienten*, [1889], s. 2.208).

¹⁶⁷ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.207.

¹⁶⁸ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.205, not *.

¹⁶⁹ Karlsson (2000), ingår i Hodacs & Karlsson [red.], s. 207; Murray (1969), s. 119-126; Callmer (1985), s. 28.

¹⁷⁰ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.97.

var ett kommentar om koptisk kyrkoordning (eller brist därpå) som han fällde i samband med en rundmålning han gjorde över de olika befolkningselementen i det samtida Egypten:

Kyrkor hafva de många och stora, men hafva föga ordning och rykt med dem; äro mycket vårdslösa och kallsinniga och bullersamma vid deras Gudstjenst, en sak, som de göra liksom mer af vana, än af plikt emot Gud och för en själens rykt.¹⁷¹

Dessa två fall torde ha stått i skarp kontrast till det lutherska ideal Eneman utgick ifrån då han bedömde religiösa företeelser som han kom i kontakt med. Enligt detta skulle gudstjänster präglas av tystnad och andakt, och fungera som undervisningstillfällen i religiös kunskap, vilken kunde bidra till att befästa och fördjupa den enskilde församlingsmedlemmens tro på Gud.

Ett annat grekisk-ortodoxt bruk han kritiserar, vilket han observerade på Mindre Asiens västkust under ett uppehåll i sjöresan till Egypten, kan enklast beskrivas som en form av avlatshandel. Han noterade nämligen att prästerna på orten, en liten stad vid namn Scala Nova, var tvungna att utkräva avgifter av sina församlingsmedlemmar för att utföra sina tjänster som själasörjare; detta för att deras metropolit i sin tur hade tilldelat dem stiftet ”på hyra och ocker” och därför krävde återbetalning. Till följd av detta förekom det en, enligt Eneman, ”mycket svår och orimelig, sällsam och åfta ganska ochristelig handel, att Prästerna stegra syndaförlåtelsen för de arma Christna ut och opp för penningar”.¹⁷² Att detta bruk var svårt att fördrå för en luthersk präst är självskrivet, då själva reformationen utbröt delvis till följd av något liknande. För Eneman och dennes tilltänkta läsekrets torde anspelningen på denna religionshistoriska händelse ha varit uppenbar.

Ett annat historiskt fenomen som Eneman finner för gott att kritisera är något redan på hans tid så antikverat som korstågsidén, eller åtminstone det relaterade bruket med s.k. svärdsmission. Även fast dessa idéer och bruk inte längre var i ropet i början av 1700-talet, fick ändå en kort vistelse på Rhodos, på vägen till Egypten, honom att i en fotnot reflektera över den katolska johanniterorden. Denna gamla orden, som hade grundats av kristna riddare i Heliga Landet, hade nämligen haft ett viktigt fäste på ön fram tills att den osmanske sultanen erövrade den 1523. Enligt en sägen som Eneman återger skulle erövringen ha underlättats av att en missnöjd jude, vilken hade tvångsdöpts av johanniterna, visade turkarna en väg in i fästningen.¹⁷³ Kontentan av denna berättelse, som Eneman ser det, redogör han därefter för på följande sätt:

¹⁷¹ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.241.

¹⁷² Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.123.

¹⁷³ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.133, not *.

Si, så gjorde de gode herrarne ris för sig sjelfva och Gudi ingen tjenst, ty om Gud hade velat med våld och makt utsprida Christna namnet, hade han väl kunnat utrusta så goda änglar och starka riddare, som Johanniterna; och blifver alltid sant och bäst, att tjena Gud med nit efter Guds sinne, och icke som menniskor tyckes och likar sig att godt vara.¹⁷⁴

En sista aspekt av Enemans kritiska inställning till främmande religiösa föreställningar och bruk som förtjänar att omnämnas, är hans djupa misstro gentemot mirakler och underverk. Denna misstro kan även den klassas som en typisk luthersk ståndpunkt, då en central lärosats i lutherdomen (och protestantismen i stort) är att tron på Gud står i centrum och att sökande efter andra tecken på dennes makt är överflödigt och vidskepligt. Ett åskådliggörande exempel är berättelsen om S:a Catharinas ben, vilka 200 år efter hennes martyrdöd skulle ha återfunnits på ett berg på Sinaihalvön av kristna munkar. Enligt legenden skulle änglar ha förflyttat hennes kropp dit från Alexandria, varpå munkarna efter att de hade funnit denna förde kvarlevorna till Sinai kloster, där de gravsattes. Platsen för fyndet markerades av ”ett märke eller opphöjning på berget”, vilket av munkarna förevisades för Eneman, som noggrant mätte och beskrev det.¹⁷⁵ ”Synes svårt och tvunget”, skriver han dock efter sina mätningar, ”att vilja så uträkna något Guds underverk.”¹⁷⁶ ”Snarare att säja,” utvecklar han det i en fotnot,

om man må så tala, måste det hafva varit och velat vara ett Guds undervärk, om små lätta ben skulle hafva kunnat ligga i ro hela 200:de åren bårtåt förskräckeligen högt opp i vädret, och hålla sig emot alla väder på runda kullen, därest ett stycke bly skall hafva svårt före att ligga stilla.¹⁷⁷

Samma slags raljanta skepticism utmärker hans omdöme kring den s.k. *heliga elden* i Jerusalem, vilken till skillnad från bergsformationer och berättelser kring dessa var ett regelbundet återkommande och s.a.s. levande mirakel. Bland olika kristna trosinriktningar, i Enemans redogörelse greker och armenier, fanns nämligen traditionen att på långfredagsnatten samlas vid den heliga graven och där bevittna hur en eldslåga, ”en eld af Guds besynnerliga kraft”, till följd av deras ”bön och åkallan” på denna plats tändes, och varpå de med denna tände medhavda ljus och lampor.¹⁷⁸ ”Härmed apas de ännu i ynkelig måtto”, skriver Eneman utan omsvep, och beskriver vidare hur närvarande greker ”som gastar” springer omkring i heliga gravens kyrka, ”liksom på ett gyckelhus, krog eller källare med gapning, buller, stim och oerhördt oväsande, väntande på

¹⁷⁴ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 1.133, not *.

¹⁷⁵ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.28-31.

¹⁷⁶ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.31.

¹⁷⁷ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.31, not *.

¹⁷⁸ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.149.

elden.”¹⁷⁹

Trots att greker, som Eneman tog tillfället i akt att tala med om detta bruk, på förfrågan uppgav att ”det intet nu mera vara som förr, eller att denna elden komme af någon öfvernaturlig skickelse, utan att de allenast hålla den gamla vanan vid makt vid makt, så godt som de kunna”, får det av honom ändå en stämpel som ”vidskepelse”.¹⁸⁰ En sådan vidmakthållen mirakelberättelse, samt ett sådant oregerligt vanvördigt uppträdande i heliga gravens kyrka, tycks inte på något sätt ha tilltalat hans lutherska sinne – ett orsaksförhållande som i tidigare forskning främst har påvisats av Callmer och Murray.¹⁸¹

En i sammanhanget ganska intressant omständighet, som kan bidra till att ge en sentida läsare perspektiv, är det faktum att det inte bara var Eneman som närde denna uppfattning om föreställningarna och ritualerna som omgärdade den heliga elden. Efter sitt eget kritiska omdöme om dessa, omnämner han nämligen att Jerusalems franciskanermunkar, vilka själva inte hänger sig åt något liknande, brukar, som han skriver, ”dundra löst på Greker och Armener, skällandes dem för vidskepelige och jag vet icke allt, hvad för ord de icke häfva på dem”.¹⁸² Uppenbarligen vill Eneman med detta för läsaren tydliggöra det, ur hans synvinkel, ironiska i att katolska munkar – av alla människor! – kritiserar vidskepelse. Han skriver, inte utan ett visst märkbart löje, att franciskanerna ägnar mycket tid och energi åt att ”nagelfara och utropa denna vidskepelsen; förgätandes just sig själva” och ”intet se felet eller bjelken af hos sig, men efter lod och qvintin uträkna på Grekerna.”¹⁸³ På detta sätt positionerar han sig mot bägge trosinriktningar, genom att framhäva deras ömsesidiga vidskepelse och sin egen lutherska lärda distans till densamma.

Enemans skriftliga omdömen om främmande religioner kan sammanfattningsvis sägas vara övermåttan innehållsrika – i denna analys har blott en bråkdel av det relevanta materialet berörts – men, trots detta, jämförelsevis konsekventa i fråga om de åsikter som framförs. Det som kännetecknar dessa är en djup övertygelse, som enklast kan beskrivas som luthersk, om att fokus i alla religioner – men i synnerhet i olika kristna trosinriktningar – bör ligga på tro snarare än yttre åthävor; en tro som tar sig i uttryck i stilla andakt, framför allt under gudstjänster, samt grundar sig på kunskap som den enskilde har tillgodogjort sig genom egna studier av auktoritativa texter eller religiösa experters undervisning.

All form av religiös vidskepelse – därom är Eneman helt övertygad – har sin upprinnelse i bristande fokus på budskapet i sådana texter, eller, vilket kanske är viktigare, i religiösa experters okunskap om eller *medvetna förvrängning* av detsamma – det sistnämnda något som inte har belysts

¹⁷⁹ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.149-150.

¹⁸⁰ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.151.

¹⁸¹ Murray (1969), s. 119; Callmer (1985), s. 28.

¹⁸² Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.151.

¹⁸³ Eneman, *Resa i Orienten*, Nylander (1889), s. 2.151-152.

i tidigare forskning. I ett lutherskt idealsamfund är de religiösa experternas uppgift att delge lekmännen kunskaper, på det att de inte ska förfalla till vidskepelse – varför en person som Quaresmius, som medvetet undanhåller dem denna kunskap och istället delger ett förvrängt budskap, utsätts för hård kritik. Med religiös kunskap kommer ett ansvar för mindre vetande människors frälsning, och den som med avsikt gick i motsatt riktning kunde Eneman uppenbarligen inte förlåta.

Hasselquist

Hasselquist är en person vars åsikter om främmande religiösa bruk ofta har sagts förebåda en ny tid och ett nytt sätt att förhålla sig till religion. Till skillnad från tidigare svenska resenärer i osmanska riket ska dennes livsåskådning nämligen ha präglats mer av upplysningens skeptiska och rationalistiska deism, än den lutherska ortodoxins stränga teism. Att denna upplysningsanda skulle ha medfört en mer tolerant och nyfiken inställning till främmande religioner är någonting som har framhävts i all tidigare forskning, antingen direkt, som av Thord Silverbark, eller indirekt, som hos Callmer och Murray. På samma gång ska denna anda ha bidragit till kritiska reflektioner över sådana religiösa föreställningar och bruk som ansågs strida mot det sunnda förnuftet. Även fast Hasselquist, som Silverbark skriver, ”hade [...] sina fäders religion med sig i bagaget och använde den som en norm”, var det således främst på upplyst, rationalistisk grund som han, enligt dessa forskare, skulle ha formulerat sin kritik – inte luthersk, som t.ex. Agrell och Eneman.¹⁸⁴

Denna tes synes mig vara, om inte felaktig, så i varje fall starkt förenklad och därför problematisk. Den främsta orsaken till detta – vilket ska påvisas i den följande analysen – är svårigheterna med att dra en skarp och tydlig gräns mellan lutherska och föregivet upplysta kritiska omdömen. Bägge idéströmningarna har nämligen, som centrala tankegångar, en långt gången skepticism gentemot religiösa bruk som inte kan motiveras med hänvisning till någon auktoritet, samt föreställningar som anses strida mot vedertagen kunskap om världen. Den springande punkten är *vilka auktoriteter* och *vilken kunskap* den kritiskt lagde personen utgår ifrån, och om denne uppger det. För den lutherske kritikern är det främst texter – t.ex. bibeln, katekesen och kyrkofäderna – som utgör rättesnöret, medan den upplyste skeptikern vänder sig till de empiriskt påvisbara naturlagarna, samt en vidhängande, praktisk nyttofilosofi. Bägge två kan följaktligen kritisera ett och samma fenomen, i ungefär samma ordalag, även fast de utgår från helt olika världsåskådningar.

Problem uppstår först när dessa två personer underlåter att, i samband med religionskritik,

¹⁸⁴ Silverbark (2008), s. 75; Callmer (1985), s. 58; Murray (1969), s. 149-155.

hänvisa till dessa respektive världsåskådningar – troligtvis för att de ansåg att denna skulle vara underförstådd, vilken den för deras publik kanske också var. Följdriktigt kan både person X och person Y fälla kommentaren: ”Mirakler är ingenting annat än vidskepelse”, även fast de bakomliggande föreställningarna skiljer sig åt markant. Det person X menar är kanske ”Mirakler är ingenting annat än vidskepelse [för dessa står det inte skrivet någonting om i katekesen]”, medan person Y vidhåller att ”Mirakler är ingenting annat än vidskepelse [därför att sådana fenomen strider mot bevisbara naturlagar och kan således inte inträffa i realiteten]”. Vi kan därför aldrig, utifrån ett sådant ofullständigt uttalande, med säkerhet dra en slutsats om vilka föreställningar som ligger bakom. Snarare måste varje enskilt fall bedömas för sig och inga alltför långtgående slutsatser dras från några enstaka omständigheter, vilket jag menar att tidigare forskare hittills har gjort i sina bedömningar av Hasselquist.

De värderande kommentarer Hasselquist faller om främmande religioner i sin *Iter Palaestinum* är förhållandevis få och ganska svåra att inordna i större, övergripande kategorier. Ingen av dessa kategorier omfattar fler än en handfull fall respektive, och oftast måste fallen bedömas var för sig, i brist på gemensamma nämnare med andra. Det fåtal som trots detta har utkristalliserat sig motsvarar i stor utsträckning sådant som t.ex. Eneman har riktat kritik mot: *oregerliga gudstjänster*, *relikdyrkan*, samt bruk och föreställningar som inordnas under (det synnerligen plastiska) begreppet *vidskepelse*.

Den förstnämnda kategorin omfattar ett par korta meningar som ingår i redogörelserna för ett par kristna trosinriktningars gudstjänster, vilka han bevittnade i april 1750, under sin första vistelse i Smyrna. Den ena var en gudstjänst med nattvard, som hölls av ortodoxa greker, och under vilken församlingen, enligt Hasselquist, sjöng ”chor-vis fina hymnos: men med sin Graekiska Melodie, hvilken väl är den ömkeligaste, som en ovan någonsin kan höra.”¹⁸⁵ ”Buller och oljud,” fortsätter han, ”som äfven gick til örfilars utdelande, feltes icke medan detta påstod.”¹⁸⁶ Oordning präglade också själva nattvardsgången, vilken skedde i all hast medan församlingsmedlemmarna var på väg ut ut byggnaden. Brödet och vinet delades således ut ”i det samma, som folket stormade aldramäst utur kyrkan, och hade just sin väg förbi”, vilket enligt Hasselquist ”icke just tyktes vara den bästa inrättning vid et så viktigt verk.”¹⁸⁷

I övrigt anmärker han att det faktum, att det ortodoxa kyrkorummet saknar bänkar att sitta på¹⁸⁸, starkt bidrar till att kyrkobesökarna under gudstjänsten mer än något annat ägnar sig åt ritualiserade handlingar. ”[E]medan de måste stå, och vara i en ständig rörelse med korsande och

¹⁸⁵ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 50.

¹⁸⁶ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 50.

¹⁸⁷ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 51.

¹⁸⁸ En omständighet som hindrar kyrkobesökarna från att sittande falla i sömn under gudstjänsten – något som ”ofta plägar ske i andra vissa Religioners kyrkor” (*Iter Palaestinum*, [1969], s. 50).

bugande”, skriver Hasselquist, blir dock följden att ”[...] de falla i det stället på den andra extremiteten, at vara för mycket vakande.”¹⁸⁹ Istället för att sitta helt passiva eller, än värre, falla i sömn, hänger de sig i alltför hög grad åt yttre åthävor och går på så sätt miste om det som, ur en strikt luthersk synvinkel, är det centrala i en gudstjänst, nämligen den religiösa kunskap som förmedlas i prästens predikan.

Inte förhöll det sig bättre hos armenierna, vilka var den andra kristna trosinriktningen han besökte – om något togs ”[o]rdning och skickelighet [...] mindre i akt här, än hos de förra.”¹⁹⁰ ”Hvilken, som först kom åt,” fortsätter han, ”begynte att sjunga, och vid alt, som som skulle göras med Prästernas af- och påklädande, ljusens upptänning m. m. märktes den ena springa kors om den andra.”¹⁹¹ Dessa omdömen kan sägas återspegla en tydligt luthersk ståndpunkt hos Hasselquist, nämligen att gudstjänster bör präglas av stilla andakt och begrundande av den predikande prästens ord. En dylik ståndpunkt har i denna uppsats påvisats hos en så tydlig företrädare för den lutherska ortodoxin som Eneman, där den dock rimligtvis kunde tänkas förekomma. Hos botanisten Hasselquist har den däremot inte belysts i tidigare forskning, så när som på Silverbarks ovan citerade ord.¹⁹²

En annan aspekt av Hasselquists syn på religiösa företeelser, som minner om Eneman, är hans förbehållsamma inställning till den relikdyrkan som han stundtals konfronteras med. Liksom Eneman ger han nämligen ofta uttryck för sitt tvivel på riktigheten i de berättelser om platserna som hans informanter (ofta munkar) delger honom, men är till skillnad från denne inte lika polemisk och fördömande. För Hasselquist tyck det inte ha varit själva bruket eller föreställningarna som stod i centrum, utan snarare den otillräckligt kritiska hållningen bland munkar och pilgrimer. En kritiskt sinnad människa bör veta att inte sätta sin lit till muntliga berättelser, utan kunna skilja mellan de platser som verkligen har en plats i bibelhistorien och de som inte har det – därom tycks han och Eneman ha varit helt överens.

Till skillnad från Eneman var Hasselquist, som omnämnts, dock mindre uttalad i sin kritik; snarare än att, som denne, ge sig in i långa, raljanta och argumenterade haranger, valde han att göra sin ståndpunkt tydlig genom enstaka ord och meningar. Det rör sig i majoriteten av fallen om jämförelsevis oansenliga, inflickade ord, med vilka Hasselquist markerar att han bevarar sin kritiska distans till det som berättas för honom. Ett par åskådliggörande exempel står att finna i hans redogörelse för ”några märkvärdiga ställen” i Jerusalem, tillhöriga armeniska kristna, som han besökte den 8 april 1751. Det ena var ett olivträd, vilket ”[d]e *föregiva*, at Frälsaren blifvit bunden

¹⁸⁹ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 50.

¹⁹⁰ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 52.

¹⁹¹ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 52.

¹⁹² Silverbark (2008), s. 75.

vid”, och det andra en sten, som utgjorde altare i Caipha kyrka, ”hvilken *sades vara* den, som blifvit lagd öfver CHRISTI Graf”.¹⁹³ Något mindre än en månad senare, den 2 maj, då han befann sig i Nasaret, omnämde han på liknande sätt en helt annan sten, ”som Munkarne *gåfvo ut för* CHRISTI bord, där Han åtskillige gångor spisat med sina Lärjungar.”¹⁹⁴

Dessa kursiverade ord är viktiga att lägga märke till, då han använder sig av liknande uttryck ganska sparsamt i övrigt, när han beskriver relikier och andra heliga platser. Samma dag som han besåg stenen i Nasaret, skriver han t.ex. om hur han besökte ”det rum där *Bebodelsen* skedde”, utan att i samband med denna skildring ge uttryck för några tvivel på denna plats autenticitet.¹⁹⁵ Ett annat exempel är hans korta notis om när han, i slutet av april 1751, i Betlehem blev visad ”det rum, där Propheten *Habacuc* blef tagen af Ängelen”.¹⁹⁶ Inte heller då uttrycker han tvivel på att det faktiskt skulle röra sig om den plats, som finns omnämnd i bibeln. Hasselquist tycks således inte ha ansett att det inte fanns platser och relikier som förtjänade att beses och vördas (om än inte dyrkas), men däremot att det var viktigt att vara källkritisk och endast vörda de plaster som verkligen kunde beläggas – och dessutom att göra detta kritiska förhållningssätt tydligt för sina läsare.

Enda gången Hasselquist utvecklar sin kritiska hållning gentemot vissa heliga platser, sker också i samband med detta besök i Betlehem. Direkt efter notisen om Habacuc fortsätter han nämligen med att beskriva hur han under samma rundvandring förevisades en annan plats, ”några ruiner av en bygnad, hvaräst min vägvisare ville låta mig veta, att Patriarchen *Jacob* haft sit hus.”¹⁹⁷ Denna uppgift fick dock Hasselquist att göra en källkritisk reflektion: ”Om denna Patriarchens palats varit sådant, som de mäst brukelige i Palaestina än idag [är], et tält af Get-ragg, så bära väl desse ruiner en oförtjänt ära af hans namn.”¹⁹⁸ Meningen är intressant, då den indikerar en kritisk hållning som skiljer sig ganska markant åt från t.ex. Enemans – snarare än att vederlägga en misstänkt oriktig relik med hänvisning till någon auktoritativ text, stöder han resonemanget på sitt eget *förnuft*. Uppgiften kan inte vara riktig, tycks han mena, inte för att det saknas belägg för den i någon text, utan för att den helt enkelt inte är rimlig – medlemmar av ett nomadiserande herdefolk, inte ens dess patriarker, bör rimligtvis inte ha bött i fasta stenbyggnader. Denna inställning, med dess drag av upplyst rationalism, korresponderar väl mot slutsatserna i den tidigare forskningen, framför allt hos Silverbark.¹⁹⁹

Den tredje större kategorin, *vidskepelse*, är till skillnad från de två andra långt mindre

¹⁹³ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 130. (Min kursivering)

¹⁹⁴ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 161. (Min kursivering)

¹⁹⁵ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 161. (Kursiv i original)

¹⁹⁶ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 156. (Kursiv i original)

¹⁹⁷ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 156. (Kursiv i original)

¹⁹⁸ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 156.

¹⁹⁹ Silverbark (2008), s. 75.

enhetlig. I praktiken innehåller den ett par underkategorier, vilka har föga mer gemensamt än själva begreppet vidskepelse. Så inbördes disparata företeelser som vallfart och egyptisk folktro får alla denna stämpel i hans behandling, och följaktligen är någon tydlig linje svår att urskilja i hans tankar kring begreppet och dess användande.

Vallfarten – muslimsk såväl som kristen och judisk – omnämns av Hasselquist i samband med kommentarer han gör om de ekonomiska intressen som omgärdar denna. I april 1751, nyligen anländ till Heliga Landet via Jaffa, hade han redan gjort sig tillräckligt väl underrättad om dessa för att påpeka det, enligt honom, komiska i att de pengar turkarna tjänade på kristna och judiska pilgrimer, till stor del gick till underhåll av de heliga orterna i Mecka. ”En spitsfundig hushållning,” skriver han, ”at de medel, som komma in genom en vidskepelse, gå ut till att underhålla en annan.”²⁰⁰ En liknande kommentar faller han ett par dagar senare i Jerusalem, då han noterar att landets turkiska styresmän ”draga den bästa musten” ur de inkomster som genereras av de avgifter kristna och judiska pilgrimer måste betala, ”om de eljest vilja i ro få kyssa sina helgedomar.”²⁰¹

Även fast han i detta senare stycke inte använder sig av ordet vidskepelse, finns det ändå ett tydligt samband mellan dem: att lägga alltför mycket tid och pengar på vallfart, d.v.s. på att ägna heliga platser och relikier ritualiserad vördnad, är enligt Hasselquist liktydigt med att kasta bort dem på vidskepelse. Över huvud taget tycks han ha förundrats mycket över detta religiösa bruk, vilket hans ofta citerade ord om ”en obegripelig Religions-ifver” är ett bra exempel på. Detta omdöme gav han som bekant om de muslimska pilgrimer som ingick i en karavan på väg till Mecka, och som han bevittnade under sin vistelse i Kairo i september 1750. Det aktuella stycket, som i tidigare forskning sällan citerats i sin helhet, lyder:

Den, som vil tänka efter hvad väg detta folket gör, at komma från yttersta kusten af Africa, väster ut, ända til Arabien, och genom hvad länder de måste resa, då de komma landvägen, som icke äro annat, än obobodde ödemarker, af brännande sand, han lærer finna, at knapt något annat, än en obegripelig Religions-ifver kan vara i stånd, at förmå et folk til en dylik resas företagande.²⁰²

Ett annat bruk som Hasselquist bevittnade i Egypten, vilket han tycks ha haft svårt att klassa som någonting annat än vidskepelse, var det av folklore omgärdade ormtjusandet. ”Som folket är övermåttan vidskepligt,” skriver han, ”så tros allmänt, att detta sker af någon öfvernaturlig konst, hvilken de [ormtjusarna] äga af något osynligt väsende.”²⁰³ ”Jag vet icke,” fortsätter han, ”antingen det är en ond eller god uphofsman de tillskrifva denna sin kraft; men det vet jag, at de, til at företaga

²⁰⁰ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 126.

²⁰¹ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 132.

²⁰² Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 90.

²⁰³ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 68.

detta sit göromål, bruka en hop vidskepelse.²⁰⁴ Ett antal sidor senare utvecklar han detta sitt resonemang, då han redogör för hur aspirerande ormtjusare ansågs erhålla sin förmåga att hantera ormar utan risk för att bli bitna. Till att börja med var det en kraft som ansågs vara särskilt stark hos vissa familjer och gå i arv inom dessa, från generation till generation; en förlösande faktor för kraften troddes dock vara att äta en speciell sorts soppa, kokad på orm, och därefter mottaga en välsignelse från en shejk (en religiös ledargestalt).²⁰⁵ Detta, skriver Hasselquist, ”är en ren vidskepelse, och gör visserligen icke det ringaste til kraften, at tjusa ormar; men de tro dock, eller vilja åtminstone, at andre skola tro, at hela kraften härrörer därifrån.”²⁰⁶ ”Man ser härutaf,” fortsätter han,

huru de veta at betjäna sig af samma grep, som undertiden ses hos andra folkslag, nämligen, at skyla, under en vidskepelig Religions mantel, det, som verkligen bör och kan naturligen förklaras, helst när de antingen icke vilja eller kunna yppa och förklara den naturliga orsaken. Jag skulle tro, at alt det man talt fordom, och än idag talar, om hexeri och trulldom bör komma under samma Artikel, med det Aegyptiska ormtjusandet.²⁰⁷

Om denna naturliga orsak bara uppdagades, menade Hasselquist, skulle konsten att tjusa ormar kunna utövas av vem som helst – även av dem ”som icke undfått den samma af någon helig Scheks hand”.²⁰⁸ Denna uppfattning är intressant, då den kan sägas bekräfta de slutsatser som Silverbark har dragit, nämligen att Hasselquists inställning till främmande religiösa bruk till stor del präglades av upplysningens rationalism.²⁰⁹ Trots detta är det, som har noterats ovan, svårt att dra en tydlig gräns mellan dessa tydliga upplysningssidéer och sådana som snarare kan kallas lutherska – och sättas i relation till Hasselquists bakgrund som prästson –, t.ex. hans förbehållsamma inställning till pilgrimer som ”vilja i ro få kyssa sina helgedomar”.²¹⁰ Detta citat, liksom Hasselquists inställning till vidskepelse i stort, skulle precis lika gärna kunna sägas vara anstruket av luthersk kritik som av upplyst sådan. Det bör således inte glömmas bort, vilket de flesta tidigare forskare, med undantag för Silverbark²¹¹, tycks ha gjort, att det hos Hasselquist rimligtvis borde ha funnits utrymme för bägge dessa idéströmningar, och att de ibland kan ha överlappat på sätt som han inte ens själv var medveten om.

Vid sidan av dessa tre kategorier har Hasselquists värderande kommentarer rörande

²⁰⁴ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 68.

²⁰⁵ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 71-72.

²⁰⁶ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 72.

²⁰⁷ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 72.

²⁰⁸ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 72.

²⁰⁹ Silverbark (2008), s. 75.

²¹⁰ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 132.

²¹¹ Silverbark (2008), s. 75.

främmande religioner mycket lite gemensamt, i synnerhet vad gäller de ämnen som de behandlar. I stora drag rör det sig om olika ritualer och institutioner, både kristna och muslimska, t.ex. religiösa processioner och det kristna munkväsendet. Sättet de bedöms på är inte heller enhetligt, utan visar snarare på den sammansatta personlighet som Hasselquist kunde visa sig vara i religiösa frågor – lika delar renlärig lutheran och upplyst vetenskapsman, och stundom ett slags mellanting mellan dessa två ytterligheter.

Det livaktiga munkväsendet i Heliga Landet fick exempelvis inget gott omdöme i *Iter Palaestinum* – tvärtemot får det mottaga ganska så skarp kritik, vilken kan sägas grunda sig på både lutherska och upplysta idéer. Det var i april 1751, på plats i Jerusalem, där så många olika munkordnar var förefintliga, som han kom att göra en reflektion över dessas uppehälle, som till stor del grundade sig på allmosor från katoliker i Europa. Han skriver kritiskt om det absurda i att ”en så anseelig summa” som det rörde sig om insamlades och skickades till Heliga Landet, där den inte tjänade till något annat än att försörja munkar, vilka han utan omsvep kallar ”onyttige invånare i Europa, och onödige i Jerusalem”. Orsaken till detta var att deras tillvaro i staden inte gjorde, som han skriver, ”Christenheten en styfvers gagn, om en ej vil tro, at deras andäktiga sten-kyssande har någon förborgad verkan.” Han noterar också att Spanien och Portugal är de katolska länder som bidrar mest till dessa allmosor, medan Frankrike, upplysningsfilosofins högborg, ”ger något litet.” ”Ett folk, som lärdt att tänka,” skriver han förklarande, ”kommer småningom ifrån et orimligt bruk; men öfvergifver det ej hufvudstupa, att ej ådraga sig olägenheter.”²¹² I dessa omdömen förekommer således både tydliga upplysningsidéer – att upplysta människor med tiden kommer att överge förlegade religiösa bruk – och lutherska dito – den kritiska hållningen gentemot munkarnas rituella kyssande av heliga stenar.

Liknande spridda omdömen, vilkas bakomliggande mening ibland kan vara svår att utröna, återfinns hos Hasselquist när han skildrar olika former av religiösa ritualer. De kan vara positiva, som när han kontrasterar muslimers omskäreelse mot judars och kallar de förstnämnda ”klokare, som uppskjuta denna nyttiga Religions act, til dess deras söner hint till åttonde året.” Judisk omskäreelse, som sker endast åtta dagar efter barnets födelse, tycks däremot Hasselquist vara ”en hård och äfventyrlig operation, för en så späd kropp.”²¹³ Sådana stycken är intressanta, då de vittnar om en upplyst rationalistisk ståndpunkt, nämligen att religiösa bruk kan och bör vara underställda nytta och förnuft. Omskäreelsen kan, tycks Hasselquist mena, motiveras medicinskt och därför klassas som nyttig, förutsatt att den utförs under säkra omständigheter.

Omdömena kan även vara negativa, som när han i Egypten bevittnade en religiös procession

²¹² Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 146.

²¹³ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 558.

utförd av dervischer, som han ansåg var oregerlig och excentrisk. ”De upptog [upptåg], som detta folket hade för sig, under sin marche,” skriver han, ”voro oräknelige, och alle löjelige, samt gofvo dem mer anseende af folk, som hade mist sit förstånd, än af förnuftiga människor.”²¹⁴ Han skildrar vidare hur de ”skriade med hög röst”, ”flängde ständigt hufvudet fram och tillbaka” och till största delen var halvnakna och illa tilltygade. Allt sammantaget fanns det, enligt honom, ”ingen ting bland dem, som syntes artigt at åskåda, utan tvärtom mera ohyggeligt, och tokugt.”²¹⁵

Slutligen finns det stycken, som varken kan sägas vara entydigt positiva eller negativa, men vilka innehåller betraktelser från Hasselquists sida, som kan tolkas som värderande. Ett sådant exempel är hans beskrivning av en annan sorts ritual, som han bevittnade i Smyrna på eftermiddagen den 13 april 1750. Det rörde sig då om ett iscensättande av Jesus begravning, utfört av staden kristna grekiska befolkning, i vilket det bl.a. ingick en mängd kvinnor som agerade gråterskor.²¹⁶ På Hasselquist gjorde ceremonin inget särdeles gott intryck; han talar om hur ”[s]kränet gaf osmak på långt håll”, men gör också en annan reflektion som bör belysas: ”Huru mycket gick af hjärtat vet jag icke. Jag skulle tro at detta, som alt annat, var gjordt högtiden till prydnad.”²¹⁷ Kommentaren är intressant, då den lyfter fram *intentionen* som central för alla former av troshandlingar – Hasselquist undrar över hur innerliga gråterskornas känslouttryck är och ger uttryck för sin misstanke om att det främst rör sig om en yttre åthävor, en ritual som utförs mest för syns skull och som inte grundar sig på de enskilda utövarnas tro. Denna synpunkt kan utan tvekan klassas som luthersk och sägas bekräfta Silverbarks tes om att Hasselquist, trots sin bana som vetenskapsman, livet igenom behöll en sådan ådra från uppväxten i prästhemmet levande i sig.²¹⁸

Sammanfattningsvis kan det fastslås, som formulerades i början av denna analys, nämligen att den bild av Hasselquists inställning till främmande religioner som har målats upp i tidigare forskning är kraftigt förenklad, om än inte felaktig. Flertalet forskare, särskilt Callmer och Murray men även Silverbark, har velat framhålla att denna främst präglades av den upplysta rationalism som han fått sig till livs under sina naturvetenskapliga studier under Linnaeus.²¹⁹ Den analys jag har genomfört vederlägger inte denna tes – tvärtemot bekräftar den många gånger densamma – utan kompletterar den. Snarare än att ersätta den vedertagna bilden av Hasselquist, den som upplyst vetenskapsman, med en ny, en som utmålar honom som en renlärig lutheran i Enemans anda, visar den på att bägge bilderna är lika tillämpliga och inte nödvändigtvis måste utesluta varandra. Hasselquist var ingen endimensionell personlighet, utan tycks ha kunnat förena dessa till synes

²¹⁴ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 87-88.

²¹⁵ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 88.

²¹⁶ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 52-53.

²¹⁷ Hasselquist, *Iter Palaestinum*, Linnaeus (1757) [1969], s. 53.

²¹⁸ Silverbark (2008), s. 75.

²¹⁹ Silverbark (2008), s. 75; Callmer (1985), s. 58; Murray (1969), s. 149-155.

oförenliga ståndpunkter i en och samma världsbild. Han var, hur märkligt det än kan låta, en upplyst lutheran, en karolinskt ortodox naturvetare – en linnean.

Björnståhl

Björnståhls intryck av osmanska riket, och de spår som dessa lämnade i hans reseskildring, har alltsedan de först blev föremål för akademisk forskning betraktats som representativa för en ny tidsanda, ett helt nytt paradigm i den europeiska synen på utomeuropeiska kulturer. Hans skriftliga framställning av det samhälle och de människor som möter honom skulle nämligen präglas av en tydlig dikotomi mellan öst och väst, eller, vilket skulle vara mycket utmärkande för det nya paradigmet, mellan Europa och Asien – de sistnämnda begrepp som tidigare hade varit mycket sällsynta i västerländska reseskildringar. Före den senare hälften av 1700-talet hade nämligen religion varit den viktigaste identitetsmarkören för europeiska resenärer; de erfor att de befann sig i ett främmande land när de begrundade det faktum att människorna bekände sig till en annan religion än deras egen. En fransman, engelsman eller, för den delen, svensk som befann sig i osmanska riket tänkte vanligtvis på sig själv som en kristen bland muslimer, snarare än som en europé bland asiater/orientaler.²²⁰

Björnståhl, har denna forskning velat framhålla, kan däremot ses som en representant för ett nytt sätt att se på utomeuropeiska kulturer och därför, i förlängningen, på den egna, europeiska, kultursfären.²²¹ För honom skulle den viktigaste skiljelinjen inte ha varit religion utan nation; han såg inte i första rummet sig själv som en kristen bland muslimer utan som just en europé bland orientaler, eller en svensk bland turkar. I ett ofta anfört stycke omtalar han till och med osmanska riket som ett ”*Europe renversée*”, ett bakvänt eller uppochnedvänt Europa, varpå han kontrasterar en mängd turkiska seder och bruk mot sina motsvarigheter i flertalet europeiska länder vid tiden, t.ex. att turkiska kläder är vida medan europeiska är åtsittande.²²² Denna inställning – att Asien eller Orienten i allt väsentligt är Europas motsats, och att det är just detta som skulle göra distinktionerna dem emellan tillämpbara – skulle, enligt den tidigare forskningen, förebåda den koloniala dikotomi som kom att präglade flertalet européers syn på utomeuropeiska kulturer under 1800- och 1900-talet.²²³ Det är detta skifte som Edward Said talar om, när han i sin bok *Orientalism* vill argumentera för att synen på folk och kulturer i Asien under 1700-talets sista tre decennier kom att lösgrävas från ”den strikt religiösa granskning som dittills hade tillämpats i det kristna Västerlandets studier”.²²⁴

²²⁰ Said (1993), s. 122-124.

²²¹ Karlsson (1998), ingår i Florén och Karlsson (red.); Karlsson (2000), ingår i Hodacs & Karlsson [red.].

²²² Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 60-66. (Kursiv i original)

²²³ Karlsson (1998), ingår i Florén och Karlsson (red.); Karlsson (2000), ingår i Hodacs & Karlsson [red.].

²²⁴ Said (1993), s. 122-123.

Turkarna skulle således, i Björnståhls ögon, inte ha varit annorlunda för att de var muslimer och han var kristen, utan för att han var europé och de var orientaler.

Om denna tes är tillämpbar på materialet i dess helhet eller inte ska jag låta vara osagt, då det inte är min avsikt att vare sig bekräfta eller vederlägga densamma. Min undersökning syftar till att analysera de värderingar som kan utläsas i samband med skildringar av religion och inte kultur eller etnicitet, även fast det ännu under det sena 1700-talet kan vara vanskligt att dra någon tydlig gräns mellan dessa begrepp – vid den tiden var dessa fortfarande tätt sammanvävda i de flesta mänskliga samhällen. Närmast till hands ligger det nog att, som fallet var med Hasselquist, fastslå att denna tes är förenklad snarare än felaktig, tillämpbar på vissa aspekter av källmaterialet, men inte alla. Den kan stämma bra överens med det Björnståhl skriver om t.ex. matvanor, statsskick och klädedräkt hos turkarna, men inte nödvändigtvis med det han skriver om dessas (och andra folks i osmanska riket) religiösa föreställningar och bruk – detta vet vi inte i nuläget, helt enkelt eftersom källmaterialet aldrig har underställts en renodlat religionshistorisk undersökning och anmärkningarna om religion i tidigare forskning är jämförelsevis få och knappa.

De värdeladdade kommentarer om främmande religioner som Björnståhl gör i det tredje bandet av sin reseskildring omfattar främst islam; d.v.s. sunniislam, vilken var den religion som osmanska rikets turkiska majoritetsbefolkning bekände sig till. Till skillnad från de tidigare reseskildringar som har undersökts i den här uppsatsen, får de många olika kristna trosinriktningar (samt judar) som fanns representerade i Konstantinopel vid tiden ett jämförelsevis litet utrymme. Även fast de i övrigt omnämns och beskrivs av Björnståhl i ungefär samma utsträckning som muslimerna, är de tydligt värderande omdömena försvinnande få och alltid sammanhängande med sådana som i första hand riktas mot de sistnämnda. Björnståhls sakliga intresse för de olika religionerna var således relativt jämnt fördelat, medan hans antipatier (mycket sällan sympatier) nästan uteslutande var riktade mot islam. Liksom hos Hasselquist tycks också hans bevekelsegrunder för denna kritiska inställning ha varierat, beroende på vilket religiöst fenomen han behandlade – lutherska och upplysta ståndpunkter framkommer om varandra, synbart utan något inre sammanhang. I likhet med föregångaren Hasselquist ger han snarast intryck av att ha varit en sammansatt personlighet, hos vilken det fanns utrymme för både traditionella lutherska övertygelser och för den upplysta rationalism, som under andra halvan av 1700-talet var fast förankrad bland bildade européer.

Det religiösa fenomen som Björnståhl riktar den ojämförligt största delen av sin kritik emot – mer än mot alla andra fenomen sammantaget! – är *fatalism*. Kritiken riktar sig i huvudsak mot muslimska turkar, hos vilka han menar att denna övertygelse är särskilt stark, men även mot judar

och olika sorters kristna.²²⁵ Upprinnelsen till dessa hans kritiska betraktelser var den stora pestepidemi som drabbade Konstantinopel sommaren 1778, då han själv befann sig i staden. Det han förundras över och kritiskt kommenterar är det för honom märkliga faktum att det dagliga livet i staden fortgår som om ingenting hade hänt. Stadens invånare fortsätter att röra sig obekymrat på gatorna och undviker inte alls kontakt med varandra; inte heller ombesörjer stadens styresmän en karantän för dem som insjuknat. Obegripligt nog, menar Björnståhl, tycks alla invånare, muslimer såväl som judar och kristna, vara inställda på att låta pesten ha sin gång, utan att vidta några som helst åtgärder för att minska dess framfart eller skydda liv och hälsa. De enda som håller sig undan de pestsmittade är inflyttade européer, som honom själv, vilka i självvald husarrest försöker vänta ut epidemin, även fast förhållandet, enligt honom, rätteligen borde vara det omvända.²²⁶ ”Vi som äre friske,” skriver han,

måste sitta inne, och rundt omkring äre vi inspärrade af ett folk, som håller oss för dårar, för det vi vele akta oss för smittan, liksom icke Gud skulle kunna råka på oss likafult, säga de. Vi åter anse dem för dårar, just för det de icke akta sig. De skratta åt oss; vi åter skratta åt dem: det kommer nu derpå an, hvilken får skratta eller ock gråta sist. Man säger i almänhet, at verlden är et dårhus; men i Turkiet får man erfara det mer än annorstädes.²²⁷

Detta stycke är bara ett av otaliga liknande i vilka Björnståhl ger exempel på hur religiös fatalism – i huvudsak hos muslimer, men även hos judar och kristna armenier – får Konstantinopels invånare att utan minsta eftertanke riskera liv och hälsa. Han skildrar t.ex. hur dessa tre religiösa grupperingar ”taga kläderne af den, som dödt i pesten, och sätta dem straxt på sig, utan at det ringaste vädra eller tvätta dem förut”, samt hur dem, som inte själva nyttjar klädesplaggen, samlar ihop dessa för att sälja på gatorna.²²⁸ Just armenierna tycks i Björnståhls ögon ha framstått som särskilt fatalistiska, då det var denna folkgrupp som främst skötte ”Pest-Hospitalen” i staden, samt utövade gatuyrken, såsom skraddare, ”utan minsta farhoga”.²²⁹ Vid sidan av turkarna får följaktligen armenierna i hans reseskildring stämpeln som ”de mäst resignerade människor man någonsin vil se: alltid nöjde med hvad Gud vil och gör: knorra aldrig, när de blifva hemsökte med olyckor, brand, sjukdom, de sinas död m. m.”²³⁰

Björnståhls kritik av fatalism kan främst sägas stå på upplyst rationalistisk grund, vilket framgår tydligt av ett längre stycke i ett brev han författade i mitten av augusti 1778, då han nyligen

²²⁵ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 103.

²²⁶ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 97-109.

²²⁷ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 98.

²²⁸ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 103.

²²⁹ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 103, 160-161.

²³⁰ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 161.

hade mottagit nyheter om att pesten skulle ha ebbat ut. Stycket – som förtjänar att citeras i sin helhet – är en i mångt och mycket raljant tirad som dryper av ironi, vilken förmodligen syftade till att framhäva det egna upplysta förnuftet:

Ära vare Gud, som hörer och hjälper sina! det är Hans mäktiga Hand, och inge människo-anstalter, som synbart tager bort riset; och här på stället finner man i denne puncten et, torde hända, det starkaste skäl at öfvertygas om Guds Försyn, och at han allena styrer verlden efter sit Vålbehag och sin Vishet; kan detta ej blifva et nytt skäl, at refutera Deisterna med? Ty huru skulle *en almän* smitta eljest kunna stadna, då ingen anstalt, hvarken med människor eller plagg, sker til deras förvarande och bevarande? Det är en högre Magt, som visar sig, och räddar människor ifrån en total undergång. Ho är, som icke här måste tilstå, at detta är Guds finger? Äro icke desse vackre betraktelser på en Söndag i Turkiet?²³¹

Förutom vid pestutbrottet reflekterar Björnståhl över muslimsk fatalism även under de strapatser han och hans medpassagerare erfor under en sjöresa på väg från Konstantinopel. Det som föranledde betraktelsen var att skeppet de färdades på hade förlorat sitt ankare i hårt väder, varpå en turk ombord menade att man borde tacka Gud för att just detta hade skett. ”Jag anförer detta”, skriver då Björnståhl förklarande,

för at visa Turkarnes tankesätt: jag har set dem ofta blifva glade, då Caffé-koppar slagits sönder händelse-vis, eller något annat: ty de anse et sådant för et ödets skott, som bör nödvändigt träffa någon eller något, och räkna för en Guds nåd, när slaget blir lindrigt, och träffar något af det de äga, i stället för en person.²³²

Dessa exempel belyser de huvudsakliga dragen i Björnståhls kritiska inställning till religiös fatalism – vilken har uppmärksamrats tidigare av Callmer.²³³ Det Björnståhl reagerar på är religiösa föreställningar som strider mot upplyst, rationalistiskt förnuft; föreställningar som bidrar till att människor drabbas av olyckor som hade kunnat förebyggas eller helt och hållet avvärjas.

En omständighet som är intressant i sammanhanget är dock att han själv – stick i stäv mot denna kritik – gärna talar om Guds försyn och tillskriver denna såväl goda som onda saker som inträffar i hans tillvaro. Ett exempel på detta är en mening han skrev då han redogjorde för den strapatsrika sjöresan som omnämns ovan – närmare bestämt efter ett kraftigt oväder som skeppet hade klarat sig oskatt igenom: ”Vi vördade Försynens vägar, och tackade Gud, som så underligen

²³¹ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjörwell (1780), s. 136-137. (Kursiv i original)

²³² Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjörwell (1780), s. 245-246.

²³³ Callmer (1985), s. 86-87.

bevarat oss uti sådane svåra anfall, som hela Naturen gjorde emot oss, och at han låtit oss ligga torre på den brusande böljan!”²³⁴

Hur denna traditionellt lutherska, förtröstansfulla inställning går ihop med hans skarpa kritik av fatalism är för en sentida betraktare inte helt lätt att förstå, men för Björnståhl själv tycks det inte ha vållat några som helst inre slitningar. I en annan passage i reseskildringen redogör han nämligen för det som han menar är *skillnaden mellan tro på försynen och på fatalism*. Han kontrasterar då, som han skriver, ”det Österländska Folkets tankesätt”, vilket ”tilskrifva Gud alt hvad som händer”, mot den egna, lutherska förklaringen: ”Articlen om Guds Försyn”.²³⁵ Vad denna innebär går han dock inte djupare in på, utan tycks förutsätta att adressaten Gjørwell, liksom den tilltänkta läsekreten, visste vad han anspelade på – vilket de säkerligen också gjorde. Oavsett betydelsen åskådliggör dessa bägge meningar en viktig poäng rörande Björnståhls inställning till religion, nämligen att han, liksom Hasselquist, verkar ha präglats av både upplyst rationalism och luthersk kristendom. Således går det att, åtminstone till viss del, bekräfta det som Christensson skriver om dennes inställning till religion – att den kännetecknades av hans ”i lutheransk fromhet grundade Gudsförtröstan”.²³⁶

En sista viktig aspekt av Björnståhls kritik av religiös fatalism är hans kommentarer rörande ett bruk som vid tiden var utbrett bland turkarna, och som tidigare omskrivits av Agrell: *astrologi*. Han skriver förklarande att turkarna ”äro innerligen öfvertygade derom, at den enda nyttan, man kan hafva af Stjern-Vetenskapen, är at veta deras influence på Människornas gerningar, Staters öden och Regenters lycka eller olycka” och annat liknande.²³⁷ Själve sultanen, skriver han, ”är begifven på sådane Drömar och sätter tro dertil”, trots att ”Astrologien är stridande mot Musulmanska Religionen” och ”des förnämsta Principe, at alt både godt och ondt kommer ifrån Gud sjelf”.²³⁸ I likhet med sin föregångare Agrell är han dock i detta sammanhang noggrann med att göra tydlig åtskillnad mellan ”[d]e rättsinte”, som inte sätter sin lit till astrologi och ”de olärde och simple”, som gör det. ”De rättsinte tro ock icke sådane griller; men det är underligt, at en publique sysla [astrolog] skal finnas, som är uppenbart och snörrätt stridande mot Religionen”. Självpapper Björnståhl att, då han i samtal med ”visse lärde Turkar”, pekat på en hadith som uttryckligen förbjuder astrologi, ”hafva de sagt, at jag hade rätt.”²³⁹ För Björnståhl, liksom för Agrell, tycks en viktig skiljelinje ha gått mellan människor som besatt religiös kunskap och dem som inte gjorde det, och som följaktligen hade lättare för att hemfalla åt vantro och vidskepelse. Återigen skulle det

²³⁴ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 241.

²³⁵ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 192.

²³⁶ Christensson (2001), s. 123.

²³⁷ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 190.

²³⁸ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 191-192.

²³⁹ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 192-193.

alltså ha rört sig om en horisontell indelning, snarare än en vertikal, av människor av främmande trosbekännelse – mellan lärda och olärda istället för mellan kristna och muslimer –; en omständighet som skulle tala emot orientalismteorins tillämplighet på Björnståhls reseskildring, då denna bygger på den vertikala indelningens fullständiga hegemoni.

Utöver kritiken av fatalism är Björnståhls värderande kommentarer rörande religion förhållandevis få och inte särskilt innehållsrika. De enda undantagen är två eller tre längre reflektioner över så vitt skilda saker som *ramadan*, *reliker* och *religiöst motiverade lagar*, vilka visar på såväl upplyst rationalism som på lutherdom.

Reflektionen över ramadan är ett tydligt exempel på den förstnämnda idéströmningen, då den i stora drag går ut på att Björnståhl, baserat på fastemånadens regler om ätande efter mörkrets inbrott, resonerar sig fram till att dessa, och islam i dess helhet, inte kan vara gudomliga skapelser. Han gör detta genom att anföra som exempel att det utökade antalet soltimmar under sommarhalvåret i länder närmre polerna – han tycks ha midnattssol i åtanke –, skulle omöjliggöra ätande över huvud taget.²⁴⁰ Av detta faktum vill han dra slutsatsen att ”denna Religion icke är eller kan blifva Universel för hela Mennisko-släktet, och således kan den ej vara gifven af Gud såsom sådan.” ”Således”, fortsätter han, ”äro de af Muhamedanerne så kallade otrogne med rätta sådane: emedan de hafva så goda, så bindande, ja så oöfvervinnerliga skäl på sin sida.”²⁴¹

Ett liknande resonemang för han i samband med en kort utveckling om turkiska lagar och deras ursprung, vilken han gör apropå en längre utläggning om de många regler som omgärdar fastan under ramadan. Efter att på ett flertal sidor i detalj ha redogjort för saker som fastans början och dess brytande, måncykler och implikationerna för överträdelser, hejdar han sig plötsligt och gör följande personliga reflektion:

Jag har observerat, at flere Lagar hos Turkarne äro grundade på sådane gamle bruk, som förskrifva sig ifrån deras Okunnighets-tid, och voro då nödvändiga, men blifvit sedan igenom tidernas ändring orimlige, åtminstone onödige, och sådane, at man til dem, utom denna, eljest icke kan finna någon annan förnuftig orsak.²⁴²

Dessa två resonemang är intressanta, då de utgör tydliga exempel på teser som framlagts av såväl Raudvere som Said. De genomsyras nämligen av en i det närmaste religionsvetenskaplig inställning, vilken inte bedömer främmande religioner efter en kristen (inomreligiös) måttstock, utan ser dessa som mänskliga skapelser vilka är (eller borde vara) underställda historisk utveckling.

²⁴⁰ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 183.

²⁴¹ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 184.

²⁴² Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 188-189.

En sådan inställning korresponderar väl med både det som Raudvere har skrivit om framväxten av ett humanistiskt studium av religion, lösgjort från teologin, och Saids argument för att den moderna orientalismen var en produkt av ”vissa sekulariserande element i den europeiska sjuttonhundratalskulturen.”²⁴³ Allt sammantaget skulle det kunna ses som bevis på den upplysta, rationalistiska ådran var stark i Björnståhl, åtminstone vad gäller hans inställning till främmande religion.

I skarp kontrast till detta, pekar hans kommentarer kring den muslimska inställningen till religiösa relikier i en helt annan riktning, mot lutherskt tankegods som snarast liknar det hos föregångare som t.ex. Agrell och Eneman. Det rör sig om två olika passager, av vilka den ena, i underförstått gillande ordalag, framhåller att muslimer inte nyttjar relikier, medan den andra, paradoxalt nog, är en kritik över sådan relikdyrkan som faktiskt förekommer. I den förstnämnda omtalar Björnståhl ett besök av ett par ”lärde Turkar” i kapellet på svenska legationen i Konstantinopel. Turkarna, skriver han, skulle ha haft svårt att tro svenskarna verkligen var kristna, då kyrkorummet saknade utsmyckningar – ”Målningar och Beläten” –, vilket var så utmärkande för de kristna trosinriktningar som dem var bekanta med, såsom den grekisk-ortodoxa kyrkan.²⁴⁴ Det osmyckade kapellet tycks i deras ögon ha påmint mer om en moské än en kristen kyrka och de var därför, skriver Björnståhl, ”nöjde at finna alt vara riktigt, och började tro, at vi voro äkta Muselmaner och Rättrogne, tils de saknade Alcoran på Altaret.”²⁴⁵

I den senare passagen omskriver han hur turkarna, när ramadan hade varat i femton dagar, genom en religiös ritual, under vilken ett klädesplagg som sades ha tillhört profeten Muhammed doppades i vatten, helgade detsamma och använde det som en sorts vigvatten. Detta vatten inmundigades sedan ”med mycken devotion” av dem som lyckades komma över en flaska, eftersom de trodde att detta skulle ”räknas dem till stor förtjenst hos Gud.” ”Somlige säga,” fortsätter han, ”at äfven en tand af Mahomet lemnas at kyssas vid detta tilfalle, lika som reliquier hos Catholikerne”, även fast han genast tillägger att han rörande denna uppgift ”ej ännu kunnat få någon säker underrättelse.”²⁴⁶

De två styckena visar således på en ståndpunkt som kan sägas vila på luthersk grund: att bilder och relikier är överflödiga detaljer som inte bör tillmätas för stort värde av fromma människor, oavsett vilken religion de bekänner sig till. I det ena fallet framkommer denna ståndpunkt genom det faktum att det svenska, lutherska heliga rummet påminner om sin muslimska motsvarighet; islam överensstämmer på denna punkt med luthersk kristendom, vilket Björnståhl

²⁴³ Raudvere (2014), ingår i Friis, Harbsmeier och Bæk Simonsen (eds.), s. 158; Said (1993), s. 122-123.

²⁴⁴ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 166-167.

²⁴⁵ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 168.

²⁴⁶ Björnståhl, *Resa*, volym 3, Gjørwell (1780), s. 206.

påpekar, inte utan en viss gillande underton. I det andra fallet förhåller det sig på rakt motsatt sätt: muslimerna betar sig då, verkar Björnståhl kritiskt mena, som katoliker, i sin vördnad för helgade föremål och ämnen. Han uttrycker således förståelse för islam på de punkter där religionsutövningen motsvarar den egna, lutherska kristendomen, men ställer sig oförstående då denna påminner alltför mycket om den katolska.

Sammanfattningsvis går det att slå fast att de värdeladdade kommentarer rörande främmande religion som förekommer i Björnståhls reseskildring i huvudsak baseras på en upplyst, rationalistisk världsbild. På samma gång förekommer det tydliga exempel på den sorts lutherska kritik, som var vanlig hos föregångare som prästerna Agrell och Eneman. Liksom hos en annan föregångare, Hasselquist, tycks dessa två idéströmningar ha kunnat samexistera inom Björnståhl, om än den förstnämnda var mest tongivande – d.v.s. den gav upphov till flest antal kritiska reflektioner.

Det är nämligen den upplysta kritiken av religiös fatalism som är mest utmärkande för Björnståhl – att Konstantinopels befolkning inte vidtog några som helst åtgärder för att stävja pestepidemin, utan menade att liv och hälsa låg i Guds händer. Han kontrasterade i detta sammanhang osmanska rikets befolkning mot samtida européer, vilka enligt honom skulle ha vidtagit dessa åtgärder; en omständighet som till viss del kan sägas bekräfta Saids teorier. Att Björnståhl jämför förhållanden i Asien med sådana i Europa, samt att han i en annan passage granskar religiösa förhållanden utifrån en i det närmaste sekulär synvinkel, överensstämmer väl med orientalismteorin.

Det måste dock i detta sammanhang framhållas att Saids teori inte räcker som förklaring till Björnståhls inställning till religion, vilken är långt mer sammansatt än denna vill göra gällande. Även fast han uppvisar tendenser som pekar i riktning mot 1800- och 1900-talets orientalism, med dess fokus på motsättningen mellan den irrationella Orienten och det rationella västerlandet, finns det ännu hos honom drag som minner om föregångarnas inomreligiösa granskning av religiösa fenomen. Således skulle jag vilja argumentera för att Björnståhl, i sitt förhållande till främmande religioner, snarare representerar en pågående process än ett färdigt tillstånd – en person av vilken religion kunde bedömas *både* på religiös och vetenskaplig grund. Den lutherska ortodoxin låg bara omkring femtio till sextio år bakom honom och hade ännu inte helt slutat att prägla hans (och andra svenskars) världsbild. I mångt och mycket var han en person som, mer än linneanen Hasselquist, stod med fötterna i två olika epoker; en produkt av både kontinuitet och förändring.

Slutsats

[J]ag går förbi en omständelig berättelse, för at undvika vidlöftighet, och nöjer mig med at hafva anmärkt sjelfva saken i Sammandrag, och så mycket deraf, som hör til mit ämne.

Jacob Jonas Björnståhl, *Resa til Frankrike, Italien, Sweitz, Tyskland, Holland, Ängland, Turkiet och Grekland*

De personliga värderingar rörande främmande religioner – islam, judendom och olika kristna kyrkor – som förekommer i de fem reseskildringar som har undersökts, uppvisar stor variationsrikedom sinsemellan. Detta kan troligtvis förklaras av det faktum att de svenska resenärer som författade dessa, var präglade av sina respektive bakgrunder, yrken och verklighetsförståelser. De kom från olika samhällsstånd, hade genomgått olika utbildningar och hamnat i olika yrken; de kom ut på sina resor av olika anledningar och med olika syften; de skrev olika sorters texter, för olika sorters läsekretsar, eller kanske inte för någon läsekrets alls; och kanske viktigast av allt – de var födda vid olika tidpunkter i historien och präglade av dessa tiders idéströmningar. Även fast det fanns gemensamma nämnare – t.ex. prästycket hos Agrell och Eneman – var således ingen av resenärerna den andre lik, och detta fick konsekvenser för vad de skrev om de främmande religioner som dem kom i kontakt med.

Diplomaten *Rålamb*s anmärkningar om religion tycks ha präglats av vilka källor han hade till sin kunskap om de religiösa fenomenen. I de fall då han endast skaffade sig kunskaperna genom egen observation är hans omdömen ofta negativa: han kan då avfärda olika sorters religionsutövning som vidskepelse eller, vilket är vanligare, oljud – hörselintrycken är mycket närvarande i hans diarium, särskilt vad gäller islam. På motsatt sätt kan han vara mycket nyanserad och objektiv i de fall då han hade tillgodogjort sig kunskaperna genom samtal med personer som hade verklig inblick i ämnet, såsom den muslimske konvertiten Wojciech Bobowski. Hans ingående redogörelse för islams grundvalar i slutet av sitt diarium var så till den grad nyanserad att han tycks ha känt sig tvungen att tillfoga en kritisk, värdeladdad kommentar mot slutet, troligtvis för att ingen i Sverige skulle kunna ifrågasätta hans kristna renlärighet.

Legationspredikanten *Agrell*s värderande kommentarer riktar sig i huvudsak mot andra kristna kyrkor, främst ortodoxa greker och katoliker. Hans kritik har en tydligt luthersk anstrykning, vilket skulle ligga helt i linje med hans klerikala bakgrund och yrke; det han reagerar mot är främst yttre rituella bruk och föreställningar som inte har sin grund i auktoritativa texter. Det grundläggande problemet, menar han, är att människor, oavsett vilken religion det rör sig om, gärna hemfaller åt vantrö och vidskepelse om de inte erhåller god undervisning av sina religiösa experter – antingen de sistnämnda själva saknar dessa kunskaper eller väljer att förvränga dem på olika sätt. I *Agrell*s

världsbild delas religion således in horisontellt snarare än vertikalt – det rör sig inte om någon inneboende motsättning *mellan* olika religioner, såsom kristendom kontra islam, utan mellan människor *inom* varje religion. Denna omständighet har till viss del berörts i tidigare forskning, av Karlsson, även fast hon enbart gav ett enstaka exempel och inte belyste det faktum att samma ståndpunkt skiner igenom i ett flertal andra passager i dagboken, såsom har påvisats i analysen.²⁴⁷

Liknande ståndpunkter går att utläsa hos *Eneman*, om än i skarpare ordalag och rörande ett större antal exempel, inhämtade genom observationer i ett mer vidsträckt område. I och med att denne, till skillnad från sin yngre kollega, företog en längre resa i osmanska riket och därför kom i kontakt med fler religiösa miljöer, upptar kommentarerna – i synnerhet de kritiska – kring dessa ett mycket större utrymme i dennes reseskildring än i Agrells dagbok. I likhet med Agrell är dock hans kritik främst riktad mot olika kristna trosinriktningar – ortodoxa greker, kopter, katoliker och armenier – och grundad i tydligt lutherska övertygelser. Under sin inventering av heliga platser och monument i framför allt Jerusalem, kom han nämligen i kontakt med mängder av kristna pilgrimer som både besökte platser vars helighet inte kunde beläggas i auktoritativa texter, och dessutom – vilket han reagerade särskilt starkt emot – ägnade dessa platser religiös dyrkan. För *Eneman* var det av yttersta vikt att skilja mellan dyrkan *på* en plats och dyrkan *av* en plats – det första var enligt honom en troshandling, det andra avgudadyrkan.

Liksom Agrell var *Eneman* också övertygad om att detta okritiska förhållningssätt till föregivet heliga platser, samt fokus på yttre ritualer och åsidosättande av innerlig tro, var ett resultat av okunskap – bristande studium av bibeln och andra auktoritativa texter. Han uttrycker vid ett flertal tillfällen sin övertygelse om att de kristna pilgrimerna säkerligen skulle upphöra med dylika bruk om de bara läste texterna och skaffade sig dessa kunskaper, eller om deras religiösa experter såg till att dela med sig av desamma. *Enemans* kritik blir särskilt skarp då han föresätter sig att vederlägga en traktat av en sådan expert, den katolske teologen Franciscus Quaresmius, vilken han menar besitter den religiösa kunskapen men väljer att medvetet förvränga denna, i syfte att försvara katolsk religionsutövning. Allt sammantaget kan *Enemans* kritik liknas vid en rundmålning av protestantismen: religion går ut på tro, vilken bör grunda sig i bibelstudier och ta sig i uttryck i stilla andakt, inte i yttre ritualer, dyrkan av relikier och helgon, samt ett okritiskt förhållningssätt gentemot muntlig tradition. Denna övergripande inställning har noterats i tidigare forskning, företrädesvis av Karlsson, Murray och Callmer, trots att ingen av dem har vare sig omnämnt eller fördjupat sig i polemiken mot Quaresmius och dess implikationer.²⁴⁸

Botanisten *Hasselquists* värdeladdade anmärkningar rörande religion är mindre enhetliga än

²⁴⁷ Karlsson (1998), ingår i Florén och Karlsson (red.), s. 77-78.

²⁴⁸ Karlsson (2000), ingår i Hodacs & Karlsson [red.], s. 207; Murray (1969), s. 119-126; Callmer (1985), s. 28.

Agrells och Enemans, då de inte enbart grundar sig på lutherska idéer, utan också på den skeptiska rationalism som var en central del av upplysningen. Hasselquist, som i egenskap av naturvetare ofta har ansetts utgöra en representant för detta nya kunskapsteoretiska paradig, kan därför, paradoxalt nog, både uppvisa tydligt lutherska ståndpunkter, såsom en kritisk inställning till relikdyrkan, och upplysta dito, som då han kallar omskärelseakten nyttig, d.v.s. menar att den kan motiveras medicinskt. Var gränsen går mellan dessa bägge idéströmningar är inte alltid lätt att avgöra, då han sällan utvecklar sina resonemang, och då kritiken oftast hade kunnat framföras på basis av endera idéströmningen. Det intressanta är dock att den lutherska ådran är så pass stark som den är hos Hasselquist; en omständighet som troligtvis kan tillskrivas hans uppväxt i en prästfamilj. Även fast han således var en företrädare för ett nytt, vetenskapligt sätt att se på världen, fanns det hos honom en luthersk grundsyn som tävlade om utrymme med den skeptiska rationalismen. Denna slutsats är ett viktigt komplement till den tidigare forskningen rörande Hasselquist, vilken främst har velat göra gällande att dennes syn på religion präglades av ett upplyst och vetenskapligt förhållningssätt.²⁴⁹ Den ende som i någon mån belyst den grundläggande lutherska ådran hos Hasselquist är Silverbark, om än i förbigående och utan att tillämpa påståendet på materialet i övrigt.²⁵⁰

Samma tvetydighet präglar de kritiska kommentarer som *Björnståhl* fäller i sin reseskildring, om än med tydlig tonvikt på den upplysta rationalistiska linjen. Det som överväger hos honom är nämligen en kritisk och oförstående inställning till den religiösa fatalism som han tyckte sig se hos muslimer, men även hos judar och olika kristna kyrkor, i samband med ett utbrott av pesten i Konstantinopel sommaren 1778 – i förbigående omnämnd i Callmers forskning.²⁵¹ Han kontrasterar i detta sammanhang den passiva, religiösa fatalism som han anser präglar stadens befolkning, mot det aktiva, upplysta förnuft som han menar skulle ha präglat valfritt europeiskt folk i en liknande situation – en omständighet som korresponderar väl med den dikotomi Said målar upp i sin orientalismteori.²⁵² Det faktum att han inte riktar in sig på någon särskild religiös gruppering, utan bedömer alla som fanns representerade i staden efter samma måttstock, är en tungt argument i detta sammanhang – fatalismen skulle inte vara ett specifikt muslimskt eller judiskt fenomen, utan vara nedlagd i själva den österländska folksjälen.

Trots detta finns det hos också hos *Björnståhl* en tydlig luthersk ådra, noterad i tidigare forskning av Christensson, vilken tar sig i uttryck i bl.a. en kritisk hållning gentemot religiösa relikier och en uttalad tro på den kristna försynen.²⁵³ Ännu mer intressant är hans inställning till

²⁴⁹ Silverbark (2008), s. 75; Callmer (1985), s. 58; Murray (1969), s. 149-155.

²⁵⁰ Silverbark (2008), s. 75.

²⁵¹ Callmer (1985), s. 86-87.

²⁵² Said (1993), s. 3-30.

²⁵³ Christensson (2001), s. 123.

astrologi, som var vanligt förekommande bland dåtidens muslimska turkar. Rörande detta bruk uttalar han sig på sätt som påminner om Enemans och framför allt Agrells åsikter: han gör åtskillnad mellan sådana turkar som besitter religiös kunskap och därför inte utövar astrologi, och sådana som tvärtemot saknar liknande lärdom och därför ofta hemfaller åt dylika bruk.

Han gör således en horisontell indelning av religion – utmärkande för en luthersk världsbild – snarare än en vertikal – utmärkande för en upplyst dito. Det är då inte fråga om någon motsättning mellan ett österländskt och ett västerländskt förhållningssätt till religion, utan om en mellan lärda och olärda människor inom varje religion. Denna omständighet skulle tala emot tillämpligheten av Suids teori, eftersom denna bygger på just en vertikal åtskillnad mellan öst och väst, samt på ett sekulärt förhållningssätt till religion i stort; inomreligiösa granskningar skulle enligt honom tillhöra ett tidigare mentalitetshistoriskt skede.²⁵⁴ Baserat på dessa två till synes motsägelsefulla inställningar, vill jag argumentera för att Björnståhl bör betraktas som en länk mellan två mentalitetshistoriska paradig, snarare än som en renodlad representant för ett enda. Han var ingen modern orientalist, men heller ingen tidigmodern upptäcktsresande – han var både och.

²⁵⁴ Said (1993), s. 122-123.

Käll- och litteraturförteckning

Källor

Agrell, Sven, ”Sven Agrells dagbok 1707-1713”, ingår i *Karolinska krigare berättar* (1988), faksimil av en utgåva från 1912, utgiven av August Quennerstedt, Stockholm: Rediviva.

Björnståhl, Jacob Jonas, *Resa til Frankrike, Italien, Sweitz, Tyskland, Holland, Ängland, Turkiet och Grekland*, volym 2-3, utgiven av Carl Christoffer Gjörwell (1780), Stockholm.

Eneman, Michael, *Resa i Orienten 1711-1712*, 1-2, utgiven av K.U. Nylander (1889), Uppsala.

Hasselquist, Fredric, *Iter Palaestinum eller Resa til Heliga Landet, förrättad ifrån år 1749 til 1752*, utgiven av Carl Linnaeus 1757, Stockholm, faksimil (1969), Stockholm: Rediviva.

Rålamb, Claes Brorsson, *Diarium under resa till Konstantinopel 1657-1658*, utgiven av Kungl. samfundet för utgifvande av handskrifter rörande Skandinaviens historia genom Christian Callmer (1963), Historiska handlingar del 37:3, Stockholm: kungl. boktryckeriet P.A. Norstedt & söner.

Litteratur

Arne, Ture J. (1952), *Svenskarna och Österlandet*, Stockholm: Natur och Kultur.

Callmer, Christian (1985), *In Orientem: Svenskars färder och forskningar i den europeiska och asiatiska Orienten under 1700-talet*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Christensson, Jakob (2001), *Konsten att resa: Essäer om lärda svenska resenärer*, Stockholm: Atlantis.

Faroqhi, Suraiya (2009), translated by Shelley Frisch, *The Ottoman Empire: a short history*, Princeton: Markus Wiener Publishers.

Florén, Anders & Karlsson, Åsa [red.] (1998), *Främlingar – ett historiskt perspektiv*, Uppsala: Historiska institutionen, Univ. [distributör].

Gren, Erik (1945), ”Bidrag till Michael Enemans biografi. Studier och bokförvärv”, ingår i *Donum Grapeanum: festskrift tillägnad överbibliotekarien Anders Grape på sextiofemårsdagen den 7 mars 1945 / med bidrag av forna och nuvarande tjänstemän vid Uppsala universitetsbibliotek*, Uppsala: Almqvist & Wiksells boktryckeri aktiebolag.

Hodacs, Hanna & Karlsson, Åsa [red.] (2000), *Från Karakorum till Siljan: Resor under sju sekler*, Lund: Historiska Media.

Lenhammar, Harry (2000), *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid*, Stockholm: Verbum.

Levy, Avigdor [ed.] (2002), *Jews, Turks Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Montgomery, Ingun (2002), *Sveriges kyrkohistoria 4: Enhetskyrkans tid*, Stockholm: Verbum.

Murray, Robert (1969), *Till Jorsala: Svenska färder under tusen år*, andra upplagan, Stockholm: Verbum: Studiebokförl.

Ochsenwald, William & Fisher, Sydney Nettleton (2011), *The Middle East: A History*, seventh edition, New York: McGraw Hill.

Raudvere, Catharina (2014), ”The Pedagogical Virtues of Comparison: Jacob Jonas Björnståhl in Constantinople 1776-79”, ingår i Friis, Ib, Harbsmeier, Michael och Bæk Simonsen, Jørgen (eds.), *Early Scientific Expeditions and Local Encounters. New Perspectives on Carsten Niebuhr and 'The Arabian Journey': Proceedings of a Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Expedition to Arabia Felix*, Scientia Danica, series H, Humanistica, 4, vol. 2, Det kongelige danske videnskabernes selskab.

Said, Edward W. (1993), *Orientalism*, Stockholm: Ordfront.

Shaw, Stanford J. (1976), *History of the Ottoman empire and modern Turkey, vol. 1, Empire of the Gazis: the rise and decline of the Ottoman empire, 1280-1808*, Cambridge: Cambridge University

Press.

Silverbark, Thord (2008), *Doktor Hasselquists resa: Linnélärjungen i Mellersta Östern 1749-1752*, Stockholm: Alhambra.

Thompson, Carl (2011), *Travel writing*, London/New York: Routledge.

Ådahl, Karin, Sörling, Suzanne Unge & Wessel, Viveca [red.] (2002), *Sverige och den islamiska världen – ett svenskt kulturarv*, Stockholm: Wahlström & Widstrand.