LUND UNIVERSITY

Psychê : själens antropologi i det antika Grekland

Törngren, Anna

2008

Link to publication

Citation for published version (APA):
Törngren, A. (2008). *Psychê : själens antropologi i det antika Grekland*. [Doctoral Thesis (monograph), Centre for Theology and Religious Studies]. CTR.

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Download date: 17. Jun. 2026

Psychê

Själens antropologi i det antika Grekland

Anna Törngren

Psychê
Själens antropologi i det antika Grekland

LUND STUDIES IN HISTORY OF RELIGIONS
General Editor
Tord Olsson

Volume 24

Department of History and Anthropology of Religons
Lund University
Lund, Sweden

COPYRIGHT ©
Anna Törngren

TRYCKNING
Media-Tryck, Sociologen
Lunds Universitet, Lund 2008
OMSLAG
Elisabeth Lindstedt

ISBN 978-91-977212-4-0
ISSN 1103-4882

Till minnet av min mamma Gunnel Törngren f. Uhr
1899-1994

Företal

Som ung student började jag mina akademiska studier med att läsa filosofi. Jag läste teoretisk och praktisk filosofi, filosofins historia, logik och etik. Efter en tid fann jag att något saknades; jag fann inte det jag sökte. Det var en manlig värld, avskild från vardagliga sammanhang. Och där fanns på något sätt inga människor. Även tingens existens förnekades, eller de var i sig oåtkomliga. Mänskliga möten var en illusion, envar levde i sin ensamhet. Handlingar var omöjliga; vare sig man gjorde si eller så, skulle man komma att ångra sig.

Någon berättade för mig om ämnet Religionshistoria – en avsides liten verksamhet. Studier där skulle aldrig kunna ge mig vare sig bröd eller berömmelse, men kanske något av det jag saknade. Så jag sökte mig dit och jag ångrade mig aldrig. Under professor Erland Ehnmarks textanalyser framträdde nämligen människor, långt bortifrån i tid och rum, men djupt mänskliga. De hade något att berätta och Erland Ehnmark kunde konsten att få dem att tala.

Det märkliga var att dessa mycket fjärran eller längesedan döda människor tycktes stå mig närmare än de flesta av mina dagliga kontakter i den akademiska världen. Ehnmarks lilla bok *Världreligionernas urkunder* blev nött och tummad – en valfrändskap bland de lyriker som följt mig genom livet.

En scen i de antika texter som vi studerade under Ehnmarks ledning fascinerade mig djupt och kom att dröja sig kvar. Jag citerar den scenen återkommande i min avhandling; det är när den döde Patroklos *psychê* besöker sin vän och vapenbroder Achilles i Iliadens 23dje sång:

Trädde till honom då fram den arme Patroklos vålnad (*psychê*)
alldeles lik honom själv till storlek och strålande ögon
och till stämma jämväl och klädd i hans vanliga kläder.
Stilla vid huvudgärden den stod och talte till honom:
”Sover du Peleus son, och mig har du redan förgätit?
Aldrig du glömde mig under mitt liv, men den döde du glömmer.
Skynda att jorda mitt lik, jag vill in genom porten till Hades.
Räck mig nu handen jämväl i min jämmer, ty aldrig jag mera
kommer från Hades igen, så snart ni förunnat mig bålet.
Aldrig mera vi två skola levande sitta och rådslå…..

Liksom detta är ett möte mellan Achilles och själen av hans älskade vapenbroder, så blev scenen för mig ett möte med dessa längesedan döda människor, som levde i en mycket annorlunda värld än vår. Jag visste inte då att denna skildring fått sin tyngd av att ha formulerats och slipats från röst till röst under långa tider och det skulle dröja innan jag kunde läsa den grekiska texten. Men dessa mångtusenåriga kondenserade rader förenar det mänskligt lätt igenkännliga vid en närståendes död med uttrycket för det djupt gåtfulla i föreställningen *psychê.* De blev utgångspunkten för mitt val av forskningsområde. Jag ville veta vad det var för värld som doldes bakom orden. (Inom parentes sagt utgör detta också en förklaring till att jag i min avhandling hållit fast vid Lagerlöfs gamla översättning, trots att mycket talat för ett val av Björkesons).

Det skulle emellertid dröja innan jag på allvar kunde ge mig i kast med forskningen. Likt Odysseus hindrades jag på min resa (faktiskt mer än tio år). Skolämnet kristendom blev religionskunskap och blivande lärare strömmade till ämnet. Jag blev universitetslärare på grundnivå, vilket för mig var djupt lärorikt och innebar många berikande kontakter med elever.

När jag kunde ta upp min forskningsplan igen väntade två nya uppgifter: Jag skulle läsa in den legendariskt omfattande läskursen för lic-examen och dessutom 3 betyg (60 p) i klassisk grekiska. När allt var klart blev jag tvungen att lämna akademin. Efter 60-talets upproriska och blommande period kom en frostig tid av stridigheter och maktkamp. Jag lämnade Lund och flyttade med mina små barn och deras far likt Almqvist ut i skogen, närmare bestämt Bergslagsskogarna.

Det är detta jag i min avhandling refererar till som en erfarenhetsantropologisk lärdom. Då var det för att barnen skulle få leva med djur och natur och få erfara var maten kommer ifrån. Det blev ett långt och ganska arbetsamt äventyr från torp till lantbruk. Efter EU-inträdet blev det svårt att fortsätta med sådan relativt småskalig verksamhet.

Att efter mer än 20 år återvända till akademin i Lund var en stor upplevelse. Jag välkomnades tillbaka av Tord Olsson, som just påbörjat sin forskarkarriär när jag lämnade, och som nu till min glädje blivit professor. Jag återsåg gamla vänner och fick nya. Jag lyckades med viss möda rensa bort det ogräs, som övervuxit mina gamla kunskaper i religionshistoria och grekiska. Fantastiskt var att återse mina forna elever – Ylva Vramming och Peter Bryder.

Jag minns upplevelsen av intellektuell berusning att komma tillbaka till seminariesalarna och de teoretiska diskussionerna. Den slags diskussioner som jag och mina kamrater i min ungdom fick bedriva utanför lärosalarna, hade nu vunnit insteg.

En mycket stor glädje var även att återse min vän Jesper Svenbro, med vilken jag i ungdomen förde många diskussioner om möjligheten av en annan sorts forskning, förankrad i mänsklig verksamhet. Också han hade blivit tvungen att lämna akademin i Lund, men funnit en väg fortsätta sin inriktning. Som etablerad forskare i Paris har han under senare år besökt Lund och hans vänskap och intellektuella stöd har varit av avgörande betydelse för min tilltro till mitt forskningsprojekt. Han uppmuntrade mina trevande försök att tillämpa den moderna mytforskningen för att beskriva *psychê* och han har genom åren välvilligt ställt material till mitt förfogande. Som framgår av min avhandling har jag också haft stor nytta av hans teoretiska verk (delvis också av de poetiska). Hans på en gång skarpsinniga, humoristiska och fantastiska framställningar är otroligt tankeväckande och stimulerande. Jag vill därför här först vända mig till Jesper med ett mycket varmt tack för allt han betytt för mig.

Jag vill också tacka Ylva Vramming, men av helt andra skäl. Utan Ylvas självklara handfasta och djupa medmänsklighet hade den här avhandlingen inte kunnat skrivas. Genom sina insatser gav hon mig flera år av arbetsro och min dotter ett hem. Tack också för alla år av vänskap och samarbete kring hundar och annat. (Min avhandling har vi däremot aldrig diskuterat).

Min handledare professor Tord Olsson vill jag tacka först och främst för att han så väl har förvaltat ämnet religionshistoria genom den inriktning han givit ämnet och det innehåll han genom sina forskningsseminarier fyllt det med. Det har varit mycket berikande att ta del av Tords berättelser om sina vistelser hos sina vänner i Mali, berättelser som samtidigt inneburit stimulerande nya infallsvinklar även för mitt område. Jag är också både tacksam för och imponerad av det intresse Tord har uppbådat för min forskning. Tord är en ovärderligt god lyssnare och hans kommentarer ofta överraskande och belysande. Tack också för det fina mottagandet då jag kom tillbaka till ämnet!

Ett speciellt tack till Catharina Raudvere, som tidigare medarbetare vid institutionen. Catharina tog mig genast under sina vingars skugga, tipsade mig om litteratur och intresserade sig för mitt arbete. Vänligt och bestämt lotsade hon mig in i den nyare forskningen och gav mig på så sätt en fastare grund att stå på och vidare utblickar.
Ett tack också till Olle Qvarnström för hans alltid vänliga och öppna bemötande.

Forskningsseminarierna i religionshistoria har genom åren varit en källa till stimulans och nya utblickar. Alla dessa berättelser om möten med människor på platser runtom i världen har varit mycket givande att få ta del av och de teoretiska diskussionerna om andras och mina egna arbeten både uppiggande och utvecklande. Jag har också uppskattat den anda av gemenskap och lojalitet som präglat våra sammankomster. Jag tackar alla dem som deltagit och vill särskilt nämna Ann-Christine Hornborg, Åsa Trulsson, Åse Piltz, Andreas Lundin, Lars Steen Larsen, Kerstin Honeth, Pierre Wiktorin, Torsten Jansson, Kristina Hellner Taylor, Kristina Myrvold och Frida Mebius Önnerfors.

Jag vill också särskilt tacka Leif Lindin för all hjälp med mina antika skrifter och annan udda litteratur och hans alltid vänliga och trevliga sätt. Likaså Ann-Louise Svensson, som alltid haft ett vänligt ord, goda råd och en avkopplande pratstund att erbjuda. Ett tack också till Ingvar Bolmsten för all hjälp med tryckning av seminariepapers, alltid lika fermt och snyggt levererat. Förre prefekten Walter Überlacker vill jag tacka särskilt för den perfekta arbetsplats han ordnade för mig som ny doktorand, med de antika texterna strax utanför dörren.

Ett tack till Craafordska stiftelsen som beviljade medel till det viktigaste av allt – mitt arbetsredskap och min vän; min bärbara dator.

Slutligen mina närmaste och vänner, som på olika sätt stått mig bi och uppmuntrat mig. Ett varmt tack till min son Isak Törngren, som hjälpt mig med alla mina datorproblem, tagit hand om mina texter, så att de inte skulle komma bort. Tack även till min dotter Elin för att hon berikat mitt liv och stått ut med mitt ihärdiga avhandlingsarbete. Tack också min kära syster Eva Lindstedt, som med entusiasm läst mina texter och berömt och kritiserat med värdefulla synpunkter. Tack också till min systerdotter Elisabeth Lindstedt som designat det vackra omslaget till min bok. Tack alla övriga i min över landet utspridda familj.
Av alla mina underbara vänner nämner jag här endast Agneta Pleijel, med tack för vår mångåriga vänskap genom det skiftande livet.

Innehåll

I. INTRODUKTION 17

Mytforskning som teori och metod. 17
Problem 17
Mythos 20
Metod 23
Analys 30
Teori 35
”Le mythe luimême” 38

Mytiska kopplingar kring *Psychê*. 43
Död 43
I Hades 45
Begravning 49
Minne 51

II. ATT SPÅRA PSYCHÊ I DEN HOMERISKA LIVSVÄRLDEN 55
Inledning 55
Den homeriska livsvärlden som ett erfarenhetsantropologiskt projekt 58
Redfields "reconstruction" 62
En besynnerlig sysselsättning 65
Evolutionismens förbannelse 66
Vår like Xenophanes? 69

Teoretikernas föreställningar om själen 73
Rohdes dubbelgångare 73
Dodds schamanistiska resa 82
Snells upptäckt 87

Fränkels homeriska människa ... 91
Claus semantik ... 95
Bremmers primitiva fri-själ ... 101

III. TEXTEN ... 107
Inledning ... 107
Sångaren Homeros ... 109
Hur skulle Homeros nu läsas? ... 112
Musans sociala kontroll ... 115
Den långa vägen mot Iliaden och Odysséen ... 118
Näktergalssången och den döda skriften ... 120
Nagy's "evolutionary model" och rhapsoderna ... 127
Kleos ... 132
Den bäste av achajerna ... 140

IV. PSYCHÊ'S MYTISKA KOPPLINGAR ... 149
Inledning ... 149
Livet ... 153
Döden ... 160
Hades ... 163
Begravning ... 172
Elden ... 184

V. VÄGAR TILL ODÖDLIGHET ... 189
Formulan ... 192
Myten ... 197
Dödens boningar ... 204
Nostos ... 208
Paradis ... 213
Odödlighetens strukturer ... 218
Psychê och odödligheten ... 226

VI. SPÅR PÅ VÄGEN FRÅN HESIODOS TILL PLATON ... 229
Inledning ... 229
Hesiodos ... 238

Myternas möjligheter **243**
Brytningstid **250**
Minnets makt **254**
Till sista andetaget **262**

ENGLISH SUMMARY **271**

REFERENSER **279**

TEXTER **285**

Kapitel I

Introduktion

Mytforskning som teori och metod.

Problem

Det problem som denna avhandling behandlar kan illustreras med följande citat:

> Sjung, o gudinna, om vreden, som brann hos Peliden Akilles
> olycksdiger, till tusende kval för akajernas söner,
> och som till Hades en mängd av tappra (*iphthimous)* krigares själar (*psychas*)[1]
> störtade ned, men lät dem själva (*autous*) för hundar och fåglar
> ligga på marken till rov - Zeus vilja var det som skedde -,[2]

Och så här ter sig den själ *psychê,* som ”störtat ned till Hades” när Achilles får besök av sin döde vän Patroklos själ.
Det är Achilles som talar:

> ”- träd närmare hit, så att vi få famna varandra,
> om det blir aldrig så kort, och lätta vårt hjärta med klagan.”
> Längtande talte han så och framsträckte armarna ivrigt,
> intet han famnade dock - som en dröm sjönk skuggan i jorden
> ner med ett visslande ljud, och häpen Akilles for upp, slog

[1] *Iphtimous,* tappra, bestämmer egentligen själar, *psychas,* inte krigare.
[2] Iliaden I:1-5. Lagerlöfs översättning. Jag citerar Iliaden med versaler och Odysséen med gemener för de romerska siffrorna.

händerna samman och talade klagande orden:
”Gudar, så finnes i sanning ju än därnere i Hades
dock ett slags själ och gestalt[3], men de sakna det verkliga livet (*phrenes)*.
Natten igenom här stod den arma Patroklos vålnad (*psychê*)
tätt vid min sida och sörjde och grät med klagande stämma,
mycket mig föreskrev och förunderligt liknade honom (*autô)*.”[4]

De som ligger på marken i det första citatet är krigarna själva, *autous.* Den som Patroklos själ liknar är honom själv, *autô*, dvs. den levande Patroklos.

Om vi nu lämnar dessa scener och förflyttar oss några århundraden[5] framåt i tiden till Sokrates och Platon finner vi rollerna i en mening ombytta.
Så här säger Sokrates om sin förestående död:

> – jag är den Sokrates som samtalar med er här och nu och ordnar upp argumenten. (Men Kriton) tror att jag är den Sokrates som han ska få se om en stund, alltså liket (*nekros)*, så därför frågar han hur han ska begrava mig! Allt det som jag hållit på att tala om så länge - att jag inte längre är kvar hos er när jag druckit giftet, utan att jag ger mig iväg till fröjder för lycksaliga - allt det tror jag är tomma ord för honom som jag har sagt bara för att trösta både er och mig.[6]

På frågan hur de skulle begrava honom svarade han gäckande: ”Hur ni vill - om ni får tag i mig och jag inte undflyr er!” Något liknande har Achilles en gång sagt:

> – en människas själ (*psychê)*, den fångar och griper man inte,
> så att den vänder igen, när den flytt över tändernas stängsel.[7]

---

[3] Den grekiska texten har *eidolon,* bild, avbild.
[4] XXIII:97-107. Vers 100 har varken ord som betyder ”dröm” eller ”skugga” utan *psychê* och *kapnos* – rök. *Psychê* sjunker ner i jorden som en rök.
[5] Dvs från det att den homeriska texten skrevs ned. De scener som omtalas ligger i ”den mytiska forntiden” (jfr nedan s 59)
[6] Platon Faidon 115 c-d. Jan Stolpes översättning.
[7] IX: 408-409

För Achilles innebär detta döden och att han själv inte längre finns. Hans själv är knutet till kroppen, även när den ligger död på slagfältet. För honom är frågan hur han ska begravas helt adekvat. Rollerna är ombytta på så sätt att i den homeriska kontexten är människan själv identisk med hennes kroppsliga liv i så hög grad att kroppen representerar henne även efter döden. Den själ som lämnar henne i dödsögonblicket framställs som en kraftlös avbild. För Sokrates är hans identitet inte knuten till kroppen och när han är död är kroppen ett livlöst ting, som han lämnat efter sig. Även i livet ska man sträva efter att lösgöra själen från kroppen och rentav åt en ”övning i att dö” (*melete thanathou):*

> Att man avskiljer själen så mycket som möjligt från kroppen och vänjer den vid att förtäta sig och samla ihop sig själv från alla delar av kroppen och leva på det sättet så mycket den kan, ensam för sig själv (*monên kath' hautên)*[8]
> – vilket är detsamma som att själen bedriver filosofi på det rätta sättet och verkligen övar sig att dö utan att göra svårigheter. Detta är väl att öva sig för döden?[9]

I det senare verket Lagarna säger Platon uttryckligen om död och begravning:

> Vidare måste man tro på lagstiftaren, framför allt när han säger att själen är fullständigt överlägsen kroppen; att det som gör var och en av oss till det vi är, inte är något annat än själen (*psychê)*; att kroppen bara är en yttre avspegling som åtföljer var och en av oss; att det är rätt att säga att de döda kropparna är bilder (*eidôla*) av de avlidna; att det som verkligen är var och en av oss, är det som kallas den odödliga själen, vilken ger sig iväg för att avlägga räkenskap inför andra gudar såsom vår fäderneärvda lag säger - [10]

Här har kroppen blivit det som själen förut - hos Homeros - sades vara; nämligen endast en avbild, *eidôlon,* av den levande människan. Och

---

[8] Platon Faidon 67 c-d
[9] Faidon 80e-81a
[10] Lagarna 12: 959 a-b. Jan Stolpes översättning. (Ingår i Bok 5 av Platon Skrifter, som utkommer hösten 2008. Ett tack till Jan Stolpe som förmedlat denna översättning till mig.)

själen är nu människan själv, det själv som förut var knutet till kroppen även efter döden.

Men Sokrates ser ingen motsättning i detta, som för oss ter sig som en revolution i tänkandet. Mitt i sin utläggning om själens natur citerar han obekymrat Homeros, som han säger har beskrivit något liknande (att själen bestämmer över handlingarna) – när han låter Odysseus säga:

> Dock han slog sig på bröstet och talade strängt till sitt hjärta:
> ”Stilla då, hjärta (*kradiê)*! Du har ju en gång fördragit än värre.”[11]

Och Sokrates tillägger att han inte vill bli oenig med ”den gudomlige diktaren Homeros”, lika lite som med sig själv.[12]

Platon talar i dessa citat genomgående om *psychê,* när han talar om själen. Men Homeros använder aldrig den termen om den levande människans själsliv. I stället används termer som *phrenes, thymos, kradie,* med betydelser knutna till mellangärdet, bröstet, hjärtat. *Psychê* använder Homeros om den själ som finns efter döden, och som sådan uppträder den i en rad skiftande sammanhang.

Trots att rollerna synes ombytta, rör sig *psychê* obesvärat i spänningsfältet mellan liv och död, mellan kroppen och jaget – självet. Hur kan *psychê* framträda med så olika innebörd? Är det densamma eller en annan?

Mythos

Jag menar att *psychê* måste betraktas som en mytisk föreställning och det innebär att den inte har en entydig innebörd, som med hjälp av en textkritisk analys kan fastställas.[13] Lika lite som Achilles tror jag mig kunna ”lägga vantarna på”[14] *psychê,* men jag kan följa dess spår i mänskligt religiöst liv. Föreställningen *psychê* ingår i ett mytiskt sammanhang, jag

---

[11] Faidon 94 e. Odysséen xx:17-18
[12] Faidon 95 a
[13] Det finns många förslag, av Rohde, Onians, Fränkel, Snell, Claus; se nedan kapitel II avsnittet Teoretikernas föreställningar om själen.
[14] Så kan man också översätta det uttryck som Lagerlöf i citatet ovan återger med ”fångar och griper” (*leïstê – 'eletê)*.

skulle också kunna säga att föreställningen i sig är en myt.[15] Jag använder då inte ordet myt liktydigt med berättelse. En myt ger upphov till berättelser, men manifesteras även i riter och bilder. Som myt har den präglats av de berättelser, bilder och riter där den ingår. Detta innebär också att den har kopplats till andra företeelser, som bidrar till dess religiösa värde eller speciella kraft. Dessa sammanhang ligger långt tillbaka i tiden (den mytiska forntiden) och kopplingarna kommer att utgöra ett omgivande nätverk. *Psychê* har därför inte en utan flera, ibland t.o.m. motstridiga betydelser, som ofta inte kan särskiljas utan hänger ihop och påverkar föreställningens utformning.[16] Det går alltså inte att fånga in *psychê* i en ”egentlig” eller grundbetydelse såsom andedräkt, dubbelgångare, livsprincip, frisjäl eller förebilden till den odödliga själen. Varje sådant försök leder in i motsägelser och förluster av den rika kontext som den mytiska verkligheten utgör.

Psychê motsätter sig helt enkelt entydiga och regelmässiga definitioner. Jag menar att detta måste vara utgångspunkten, och jag kommer att utgå från de mytiska sammanhang där *psychê förekommer*. Men jag har inte för avsikt att bidra till de generella mytteoriernas långa historia.[17] Det handlar snarare om en arbetsmetod för att studera företeelser som ingår i mytiska sammanhang i det antika Greklands religionshistoria. Jag stöder mig på en forskningstradition, som jag strax kommer att presentera närmare.

Myt är ett grekiskt ord, *mythos,* som i sig uppvisar samma mångtydighet som jag menar utmärker mytiska företeelser. Från början hade det ungefär samma betydelse som ordet logos *senare* kom att få - ord, tal, berättelse, även ämnet för en berättelse.[18] *Mythos* betecknar tal om gudomliga ting och hade en gudomlig auktoritet. *Mythos* benämndes också mänskligt auktoritativt tal och proklamationer. *Logos* däremot användes om vänligt och tröstande men också ibland insmickrande,

[15] Den teoretiska bakgrunden till detta sätt att betrakta myt och mytiska berättelser kommer att redovisas nedan

[16] För en analys av det ”mytiska tänkesättet”, se Detienne 1994 (1967): 45-47 med noter.

[17] Jfr Lincoln *Theorizing Myth* 1999 för en uttömmande översikt.

[18] LSJ *mythos.*

bedrägligt och falskt tal. Det var vanligare bland människor, särskilt kvinnor, men tillskrevs även gudar.[19] Men det rådde inte någon motsatsställning mellan de två beteckningarna. Det var inte så att *mythos* stod för sanning och *logos* för lögn. Motsatsen till sanning *alêtheia* var *lêthe* glömska.[20] Sanningen var nämligen knuten till minnet, som stod för uppenbarandet och vidmakthållandet, särskilt av det gudomliga och starka *mythos,* men även av *logos.*[21] Längre fram i tiden, i och med den sekulariseringsprocess som den grekiska religionen genomgår, ställs *mythos* och *logos* mot varandra och *logos* betecknar då verkliga händelser och rationellt tänkande, medan *mythos* hänför sig just till de gamla myterna.[22] I och med framväxten av ett filosofiskt rationellt tänkande genomgår alltså *mythos* en likartad omkastning i betydelse som *psychê.*

I modernt språkbruk har ju myt också flera betydelser, men teoretiskt betecknar det mestadels den mytiska berättelsen. Men detta språkbruk ger berättelsen en överhöghet över riter och bilder och ansluter till en viss teoribildning.[23] Detta undviks om man ser myt som en icke narrativ företeelse[24], vilken ger upphov till (genererar[25]) berättelser, bilder och riter. Myten utgör ett särskilt ”språk”[26] av företeelser och föreställningar som kopplas samman i återkommande teman och mönster. Sammankopplingarna får ett eget liv och uppträder som ett slags aggregat i nya berättelser och sammanhang och hålls ihop av en religiös kraft och ursprunglighet, som ger upphov till mytiska berättelser. Den religiösa kraften kan ha skiftande grund. Den kan härröra från ett föremål skänkt eller tillverkat av en gud, en färdighet uppfunnen av gudarna, något som är förbundet med orakel eller det hinsides.

---

[19] Lincoln 1999: 6ff

[20] Detienne 1994 (1967): 65f framhåller att motsatsen till denna sanning var glömskan. Det var genom gudaingivelse som berättelserna bevarades i minnet.

[21] Hesiodos Theogoni 26-28. Kontra Lincoln 1999: 3f Jfr Svenbro 1976: 46-73 och nedan sista kapitlet.

[22] Detienne 1986

[23] Såsom den funktionalistiska enligt vilken myten utgör grunden för riten. Lincoln 1999: 71f, 144

[24] Svenbro 2001: 81.

[25] Scheid – Svenbro 1994: 9

[26] Gernet 1968 (1948): 100 varom mera nedan.

Sådana mytiska företeelser är exempelvis värdeföremål som Polykrates ring eller Det gyllene skinnet och andra liknande föremål, som förbinds med kungamakt, rikedom och orakel analyserade i Gernets epokgörande artikel om *agalma,* värdeföremål.[27]

Tiden och minnet är mytiska uppfattningar, som Vernant analyserat; särskilt innebar hans analys av Hesiodos myt om det fem tidsåldrarnas släkten en helt ny förståelse.[28] Marcel Detienne's studie av *daimon*föreställningen visar hur den hänger ihop med de eskatologiska föreställningarna och själsuppfattningen.[29] Att vävning och väv med fördel kan betraktas som myt demonstreras i titeln på John Scheids och Jesper Svenbros arbete om vävningens mytiska kopplingar i grekisk och romersk mytologi.[30] Till dessa exempel vill jag alltså foga föreställningen *psychê,* som i berättelser, bilder och riter är förbunden med livet, döden och eskatologiska föreställningar. Den är nära förbunden med *daimon* och starkt påverkad av den.[31] En mytisk koppling finns också mellan *psychê,* andedräkt och sperma.[32]

Metod

Detta sätt att arbeta med myter har likheter med Claude Lévi-Strauss strukturalism, men det är inte där dess bakgrund finns. Bakgrunden är i stället gemensam med den tanketradition som inspirerat Lévi-Strauss; i Annales-skolan där man främst kan peka på Marcel Mauss arbete om den struktur som omger gåvoinstitutionen.[33] När Louis Gernet 1948 skriver sin essä om den mytiska uppfattningen av värde i Grekland är det sju år innan Lévi-Strauss övergår från sina släktskapsstudier till att tillämpa det strukturella tänkandet på myter.[34] Varken Gernet eller de forskare som följt i hans spår har emellertid utarbetat ett teoribygge med så generella anspråk som Lévi-Strauss. Forskarna i Gernets efterföljd har inriktat sitt

[27] Gernet 1968: 93ff
[28] Vernant 1985 (1959,1960)
[29] Detienne 1963
[30] Scheid - Svenbro 1994
[31] Detienne 1963 passim spec. 60ff
[32] Barra 2002
[33] I *L'Année Sociologique* 1923-24. Senare utgiven i Mauss: *Sociologie et anthropologie* 1950. Artikeln heter *Essai sur le don*. Denna senare utgåva av Mauss innehåller en lång introduktion av Levi-Strauss.
[34] Gernet 1968 och Levi-Strauss 1955 (1958)

studium på det antika Grekland.[35] Även om det finns beröringspunkter kan man inte tala om samma skola. Det verkar som om det i huvudsak handlar om vissa gemensamma utgångspunkter, om idéer som ”låg i tiden” och om att man helt enkelt sett likartade saker i sin mytforskning.

Gernet ägnade sina studier till en början huvudsakligen åt utvecklingen av uppfattningen av rätt i det antika Grekland i dess religiösa, ekonomiska och politiska aspekter.[36] Naturligtvis har han i dessa forskningar även behandlat mytiskt material. Det finns också ett par tidigare artiklar där ordet *legende* förekommer i titeln.[37] Men med essän *La notion mythique de la valeur en Grèce,* (Den mytiska uppfattningen av värde i Grekland) som publicerades 1948 i Journal de psychologie[38] är det första gången som ordet *mythe* förkommer i en titel och utgör arbetets huvudföremål. Inledningen ger också intryck av att detta är något nytt och jungfruligt.

Det finns ingen ”metod” för att analysera det mytiska materialet, säger han.[39] Men han inleder med ett påpekande att värde liksom rätt historiskt sett utgör mentala funktioner och inte objektiva företeelser oberoende av mänskliga förhållanden. Historikerns uppgift måste därför inriktas på en undersökning av dessa mänskliga skapelser och att återställa de förhållanden, där de kan uppfattas och har sin förklaring. Detta är huvudsakligen ett psykologiskt[40] arbete och det gäller i synnerhet uppfattningen av värde.

---

[35] Vernant 1985 har undertiteln *Essai d'analyse structurale* till sin essä *Le mythe hèsiodique des races,* utan hänvisning till Levi-Strauss. Detienne 1994 (1972): 147 hänvisar till Levi-Strauss för den metod han använder för att tolka myterna om kryddor i arbetet om Adonis och lika explicit i *Dionysos mis à mort* 1977.

[36] Gernet 1968: 175ff

[37] Gernet 1968: 99f, 431 Bibliographie.

[38] Journal de psychologie normale et pathologique. XLI 1948: 415-462. Gernet 1968 93ff

[39] Gernet 1968 (1948): 99.

[40] Idag skulle vi kalla det antropologiskt. De tidigaste arbetena med denna inriktning betecknades som psykologisk teori och mentalitetshistoria. Det banbrytande arbetet var I. Meyerson *Les fonctions psychologiques et les oeuvres* 1948.

I det moderna samhället framstår värde som något abstrakt, medan det i äldre eller ”primitiva”[41] samhällen inte alls förhåller sig på det viset. Uppfattningen av värde är i dessa sammanhang dominerad av en mångfald av känslor, idéer, associationer och speciella förbindelser. Det handlar om respekt och vördnad, högmod, stolthet och beundran. Dessa komplex innefattar såväl mentala som kroppsliga attityder och till själva idén om värde knyts en nimbus av farlighet på en gång tilldragande och frånstötande. Kring värdeföremålen uppstår liksom beträffande det ömsesidiga gåvoutbytet regler för uppförande som i sin tur ytterligare upphöjer deras betydelse. Affektionen till värdet ledsagas av bilder och ett studium av dessa bilders karaktär avslöjar de för ett samhälle allmängiltiga framställningar, som bidrar till att definiera detta samhälle och utgör den nödvändiga ramen för varje tanke. Häri ligger, framhåller Gernet, förutsättningen för att genom ett studium av värdets psykologiska former kunna avslöja en mycket gammal tradition.[42] Historiskt konkreta former av premonetärt värde på grekiskt område var t.ex. de priser som delades ut vid olika tävlingar. Homeros berättar ingående om spelen vid Patroklos begravning. Alla som ställer upp i tävlingar får pris, men det finns en gradering efter prestation. De trefötter, kittlar och andra värdeföremål som delas ut vid offentliga spel blir på så sätt en slags värdemätare. De förbinds också med rätt och normer för rättvisa. En annan social funktion, som den här typen av tillverkade värdeföremål har, är som bytesobjekt inom adeln (*commerce noble*). Det finns dock andra föremål som utgör en strikt personlig egendom. De byts inte bort och ärvs inte heller utan följer sin ägare i graven.[43]

De tillverkade föremål som fungerar som värdemätare representerar emellertid inte ett generellt, abstrakt värde. Gemensamt för dem är att utgöra ett värde, men som konkreta föremål har de olika konkreta samband och förekommer på olika plan i den sociala psykologin. Denna särprägel framträder genast i språkbruket (dvs. på det lingvistiska planet).

[41] Citattecknen är mina. Gernet modifierar uttrycket:”vaille que vaille”. (1948) På 40-talet satt evolutionismen i högsätet, den var en del av det nätverk av föreställningar som strukturerar ett samhälle.

[42] Gernet 1968: 93-94.

[43] Gernet 1968: 96

Ordet *agalma* har i sina äldsta användningar en innebörd av värde. Ordet kan hänföras till alla möjliga olika saker och t.o.m. till människor, då i egenskap av särskilt värdefulla i något hänseende. Det hör ihop med rikedom och spelar en huvudroll i många berättelser. Det har sin grund i verbet *agallein,* som har en gammal innebörd av både avvärja[44] och hedra. I en annan form *agallesthai* (medium) kan det betyda känna stolt glädje över.[45] I sina olika skepnader är *agalma* alltid något extraordinärt. När det utgör något tillverkat är det fråga om en säregen lyxtillverkning. Det kan komma från gudarna och också givas till gudarna, dvs. som offer. Det har därmed del i det sakrala och kan inte hanteras hur som helst.[46]

I och med detta förs undersökningen över till mytens område. Det är i mytiska berättelser som dessa värdeföremål, *agalmata,* spelar en huvudroll, eftersom de ständigt besitter en egen kraft. Detta förhållande är inte speciellt för Grekland. Men Gernet framhåller det remarkabla i att just det förmonetära värdet är knutet till den mytiska föreställningen, eftersom det så nära i tiden sker en övergång till bruk av såväl pengar som abstrakt tänkande.[47] Detta förhållande har troligen en särskild betydelse; i varje fall finns här ett material att analysera, framhåller Gernet.

Det finns emellertid inte någon ”metod” för att analysera det mytiska begreppet värde. Man får helt enkelt läsa berättelserna.[48] Men han skisserar ändå, i denna essä och i efterlämnade anteckningar,[49] ett synsätt och en metodisk vägledning för denna läsning.

---

[44] Detta är värt att lägga på minnet. Gernet skriver ”parer”, som kan ges samma innebörd som eng. ”obviate”, vilket återkommer i karakteriseringen av myter.

[45] Chantraine 1968-1980 citerad av Svenbro 2001: 81.

[46] Gernet 1968: 98-99. Tilläggas kan att *agalma* i senare grekiskt språkbruk kommer att hänföra sig till gudastatyn eller offer till densamma.

[47] Jag försöker följa Gernets tankegång noggrant, eftersom det är intressant vad han menar med myt. Som framgått resonerar han inte i termer av abstrakta definitioner, men han väljer sina ord med omsorg.

[48] ”Il faut lire des histoires, simplement.” Detta är en grundsats som i vart fall på mig gjort starkt intryck. Mången mytforskare tycks för länge sedan ha lämnat berättelsernas fantastiska värld för de rätlinjiga abstraktionernas ordning (se t.ex. John Lindows artikel i SRÅ 2000). Även för den gode mytläsaren Levi-Strauss tycktes till sist endast denna ordnings tunna luft återstå.

[49] Di Donato 2001 *Polyvalence des Images. Notes de Louis Gernet*. Paper presenterat vid ett seminarium vid EHSS. Personlig förmedling av Jesper Svenbro.

Man bör ge akt på vissa saker, såsom en särskild attityd eller hållning som människor förutsätts eller ger intryck av att ha. Vidare förekommer att en berättelse drar med sig en annan och att det finns likheter som man inte bör förbigå. I grunden är förutsättningen endast att man går med på att en mytologi är ett slags språk (”une espèce de langage”).
Om man sålunda låter sig inspireras av lingvisternas modell för hur det betecknande (”signifiants”) fungerar i ett språk, så lär den oss att räkna med å ena sidan förbindelser mellan delar och händelser inom en berättelse, och å den andra associationer som utgår från en episod, ett motiv, eller en bild och som framkallar en liknande serie. Dessa förbindelser och associationer underlättar förståelsen i viss mån.[50]

Även i efterlämnade anteckningar har Gernet skissat på en metod för myttolkningen, som låter oss följa hans tankegång.[51] Här följer ett sammandrag av dessa sidor och det får samtidigt sägas vara en tolkning.

Han utgår även här från en parallell mellan lingvistik och mytologi, vilken inte får hårddras men som kan vara fruktbar. Inom lingvistiken skiljer man mellan å ena sidan det talande subjektet och å den andra språket som ett objektivt faktum. På samma sätt kan man skilja mellan den subjektiva (kollektiva eller individuella) mytiska innovationen och de vid en tidpunkt förekommande samlade myterna som objektivt faktum. Parallellen innebär att den mytiska innovationen kan sägas vara bestämd av de vid ett tillfälle samlade myterna, dvs. av den föreställningsvärld i form av bilder, associationer och händelser som de samlade myterna tillhandahåller. Om man utgår från denna jämförelse visar det sig emellertid att mytforskningen i allmänhet börjar i fel ände. Ty enligt lingvistiken har det talande subjektet företräde framför det lyssnande objektet i form av språket som socialt faktum. Men mytforskaren har ofta inte intagit platsen av ett lyssnande objekt utan satt sig på subjektets plats genom att tillskriva den mytiska innovationen den ena och den andra avsikten efter mytforskarens eget godtycke och historiska rekonstruktioner. De kan vara mer eller mindre sannolika, mestadels

[50] Gernet 1968: 99-100. Gernet hänvisar till Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique generale*: 170ff (”rapports syntagmastiques et rapports associatifs”).
[51] Di Donato 2001 (jfr not 46)

självuppfyllande. Själva myten har dock därmed inte förklarats. (*Le mythe lui-même n'est pas éclairé pour autant.*)[52] Man bör inte avhända sig fördelarna av en undersökning som kan kallas historisk och det innebär då ett helt annat slags arbete, säger Gernet. Att börja i rätt ände innebär att utgå från de vid ett tillfälle samlade myterna, eftersom det är detta objektiva faktum, som bestämmer den mytiska innovationen. En mytisk berättelse kan aldrig studeras isolerat utan måste ses i sitt sammanhang med hela mytologin. Det är viktigt att lägga märke till likheter och att jämföra olika berättelser. Även i detta arbete kan man kan man få värdefulla uppslag av lingvistikens resultat.

Det finns något som Gernet kallar *polyvalence des images* (ung. bilders mångtydighet)[53] och som är ett fenomen i det kollektiva minnet. ”Polyvalencen” består i att vissa bilder eller framställningar, som kunnat utgöra attraktionspoler, också har motsvarat diverse objekt med stor betydelse i flera varandra följande historiska miljöer. Man anar att de traditionella bilderna är något kvarlevande eller obligatoriska attribut i berättelserna, - de kan ge intryck av främmande element. Det förekommer också att den mytiska bilden, eftersom en del av mytologin är ikonografisk, kommit in från annat håll eller ärvts från mycket äldre samhällen. I sådana fall kan den ha tolkats slumpartat och givit upphov till nya myter. I ett antal fall rör det sig om rena omplaceringar och den mytiska bildens betydelse är till sist helt annorlunda än den ursprungliga, medan dess värde under tiden kan variera men ändå i grund och botten består.

Gernet tar återigen upp lingvistiken. Där betraktar man ett språk antingen som ett system vid en viss given tidpunkt eller utifrån den utveckling som det undergått från en tid till en annan. De Saussure talar om hur ett visst ord (del av ord) radikalt kan förändras till sin funktion eller, vilket främst intresserar Gernet, till sitt värde.

---

[52] Om man tänker efter är detta en slående karakteristik av mången myttolkningsmetod. Ett exempel som jag tar upp i ett annat sammanhang är den metod som Bruce Lincoln lancerar i Lincoln 1999. Kapitel VI nedan.

[53] Uttrycket är svårt att översätta, det innebär ju snarare ett flerfaldigt värde än mångtydighet.

Det historiska perspektivet innebär emellertid oöverstigliga svårigheter när det gäller den grekiska mytologin. Tidsspannet handlar om millennier och det går inte att upprätta ens en ungefärlig kronologi. Vi får nöja oss med att ibland av en händelse stöta på olika sociala sammanhang, som ger stöd för en kronologisk anknytning.
Det innebär inte att den mänskliga verklighet, som myten utgör en projektion av, alltid ligger långt tillbaka i tiden. Den historiska tidens adel har sina förelöpare i de mytiska berättelsernas religiösa klaner. Dessa klaners verksamhetsområde var fruktbarhet, väderförhållanden, sjukdomsbot och spådomar. Många berättelser kretsar kring detta sociala element, och dessa klaners betydelse måste ha varit enorm. I detta sammanhang uppfattas värde på en och samma gång och oskiljbart som religiöst, estetiskt, ekonomiskt och som juridiskt. Man kan säga att den ”mytiska åldern” slutar när dessa psykologiska funktioner börjar skiljas åt genom en ”mental arbetsdelning.” Det är i den processen som ordet *agalma* förändras till sin innebörd. Det förlorar sina religiösa konnotationer och betecknar något rent estetiskt som en konstprodukt som kan föreställa en gud, men inte är en. *Agalma* betecknar inte längre något mytiskt.[54]

Här slutar sammandraget av Gernets efterlämnade tankar kring myttolkningen. De har aldrig publicerats.[55] Inte heller inledningen till essän om värdets mytiska uttryck, som jag refererat ovan, utgör någon utarbetad mytteori. Ändå har Gernet haft en mycket stor betydelse för den efterföljande forskningstraditionen. Det är i hans myttolkningar och andra essäer om det antika Greklands religion som hans forskningsinriktning får sitt tydligaste uttryck. Detsamma kan sägas om efterföljande forskare. De ägnar sig inte åt långa teoretiska utläggningar utan demonstrerar sin metod i konkreta analyser. Jag ska därför ta upp några exempel på myttolkningar inom denna tradition. Jag börjar med några referenser ur Gernets essä om den mytiska uppfattningen av värde.

[54] Di Donato 2001: 1-3
[55] Troligen kommer dock detta att ske. En grupp under ledning av di Donato arbetar med Gernets alla efterlämnade papper.

Analys

Efter den inledande teoretiska skissen övergår Gernet till läsningen av de historier där värdets mytiska betydelse framträder. Det handlar om De sju vises trefot, Erifyles halsband, Polykrates ring och Det gyllene skinnet. Och det är i denna konkreta och detaljerade läsning, som Gernets myttolkning framträder till fullo. Men här finns inte utrymme att följa den i detalj utan jag stannar vid några iakttagelser, som tycks mig betydelsefulla. Gernet använder mestadels adjektivet mytisk och han kallar oftast inte en enstaka berättelse för en myt. Han talar om berättelser, legender, historier och han säger i en not att man inte ska bråka om termen.[56]

Om den första berättelsen, De sju vises trefot, säger han att den ju handlar om historiska personer och knappt kan kallas legend en gång. Men det som trots allt gör den till en sådan är vissa traditionella uppfattningar och bilder och den mytiska fond som är nödvändig för det poetiska eller känslomässiga intresse legenden uppväcker. I det här fallet är det knutet till trefoten. Jag tror man kan säga att det är trefoten som här är myten genom de förbindelser och associationer, som den för med sig.

Den trefot som i berättelsen ska tillfalla den visaste i en slags tävling har någon form av religiöst ursprung. Den vandrar från den ene till den andre kandidaten och helgas slutligen åt Apollon. I dess historia ingår också att den varit föremål för tvist, förorsakat krig och att ett orakel föreskrivit vad som skulle göras med den (att tillfalla den visaste). Allt detta är ingredienser som går igen i berättelserna om mytiska värdefulla föremål. De har förbindelser med det hinsides, de kan medföra makt och ära, men också olycka och undergång. De kastas i havet, men kommer tillbaka, som exempelvis Polykrates ring. Föremålen synes besitta en inherent och ambivalent kraft, som också är den som utvecklar berättelsen vidare. Och det är kopplingarna till kungamakt, rikedom, spådomar och det hinsides som präglar händelseutvecklingen. Återkommande drag är också föremålens enastående karaktär; dyrbara metaller, röd färg och konstfärdig tillverkning. Detta mönster framträder

[56] Gernet 1968: 99 n. 15: ”on ne chicanera pas sur le mot,”

genom Gernets konkreta analys, som består i associativa jämförelser mellan likartade motiv i olika berättelser samtidigt som han spårar motivens anknytning till en social verklighet.[57]

Utifrån samma grundsyn har Jean-Pierre Vernant bland annat[58] analyserat de ”stora” myterna i Hesiodos Theogoni samt Verk och Dagar. I flera essäer har han klarlagt innebörden i läran om de fem tidsåldrarnas släkten och i de på olika ställen återkommande berättelserna om Prometheus och Pandora.

Essän om Hesiodos myt om släktena publicerades ursprungligen 1960 och återfinns i samlingsvolymen *Mythe et pensée chez les Grecs*[59]. Detta verk har undertiteln *Ètudes de psychologique historique* och är tillägnat mentalitetshistorikern I. Meyerson, vilket vittnar om den stora betydelse denne forskare haft för Vernant.[60] Essän om släktena, *Le mythe hésiodique des races,* har undertiteln *Essai d'analyse structurale*.[61]

Det är också genom en analys av mytens struktur Vernant förklarar hur myten är uppbyggd och vad den har för innebörd. Jag har valt just den här essän för att den visar hur Vernants tolkningsmetod löser svårigheter och undanröjer tidigare felaktiga läsningar.

Myten om de fem tidsåldrarna återfinns i Verk och Dagar.[62] Tidsåldrarnas namn efter metaller går tillbaka på ett mycket gammalt mytiskt material. Hos Hesiodos har det fått en utformning som infogar myten i ett genomgående tema om rätt, övermod och strid (*Dike, Hybris* och *Eris).* Berättelsen är förbunden med myten om Prometheus och Pandora, som har samma grundtema och som föregår myten om tidsåldrarna.

---

[57] Gernet 1968: 100ff
[58] Jag tar upp ett par exempel ur Vernants rika produktion. Förutom denna även Oidipusmyten nedan s 36
[59] Vernant 1996 (1965, 1971)
[60] Vernant 1996: 9, 14. samt Vernant 1992: 273
[61] Vernant 1996: 19
[62] Hesiodos Verk och dagar 106-201

Hos Hesiodos omfattar berättelsen fem perioder eller släkten, vilka samtidigt beskriver en genealogi och kosmos struktur. Det handlar alltså inte om en lineär, kronologisk utveckling mot det sämre så som myten har tolkats.[63] Den mytiska genealogin utgör samtidigt en förklaring av en struktur. ”Den mytiska forntiden” är inte en förfluten historisk tid i modern mening, den beskriver någonting närvarande med ursprung i det förgångna.

De fem tidsåldrarna utgörs av guldåldern, silveråldern, bronsåldern, heroernas ålder och järnåldern. Det kan se ut som en successiv försämring även om heroernas ålder eller släkte tycks lite godtyckligt instoppad. Hesiodos själv lever i järnåldern, en svår tid men tydligen inte den sista. Hesiodos klagar nämligen över sitt olycksöde att inte ha dött tidigare eller fötts senare, vilket varit bättre.

Den enda förklaringen till denna önskan är att tidsåldersläran inte beskriver en lineär tid utan en cyklisk. Det visar sig också att relationen mellan åldrarna inte entydigt går från det bättre till det sämre. Den inbördes ordningen mellan tidsåldrarna är ingalunda godtycklig. De står i ett strukturellt förhållande till varandra med detaljerade inbördes korrespondenser så att de bildar tre par samhörande nivåer. Varje släktes tidsålder struktureras efter sitt förhållande till *Dike* och *Hybris*, vilket också ger de olika släktena ett skiftande öde efter sin tid på jorden. Under guldåldern lever rättrådiga kungar som står över den efterföljande silverålderns kungar, ty dessa sätter sig upp mot Zeus och betygar honom inte sin vördnad. Men därefter kommer bronsålderns krigare som genom sin omåttlighet är sämre än heroerna (däremot sägs de inte vara sämre än den föregående silveråldern, endast ”helt annorlunda”). Dessa par korresponderar även med varandra och det som bestämmer denna struktur är förhållandet till *Dike* och *Hybris,* vilkendera som överväger i varje släktes livsföring. Under järnåldern, den innevarande tiden då människorna måste bruka jorden för att skaffa sig föda, står det och väger och det är detta som är Hesiodos budskap. Än finns möjlighet att följa *Dike* och gudarna. Om inte förutser han en tid av total anarki, där allt är

[63] T.ex. Nilsson som tillskriver Hesiodos en pessimistisk historiefilosofi. (*Geschichte der griechischen Religion* 1955 I 622 not 1.)

omvänt. Endast den råa styrkan råder, släktskap räknas inte och människorna föds gamla och vithåriga. Även järnåldern innefattar sålunda två korresponderande delar, vilket fullbordar symmetrin.[64]

Hesiodos berättelse om de släkten som föregått den innevarande tidsåldern blir också en maning till ett gudfruktigt liv. En sådan maning skulle vara meningslös om Hesiodos velat skildra en fortgående utveckling mot det allt sämre. Berättelsen om de olika släktena, som ett efter ett uppträder på jorden för att sedan försvinna, beskriver inte något oåterkallerligt förflutet utan den livssituation som människan befinner sig i.

De föregående släktenas öde, sedan de lämnat jorden, strukturerar samtidigt den värld av väsenden som står över människan. Efter sitt jordeliv går vart släkte olika öden till mötes och härigenom bestämmes även det hinsides. De väsen som står över människan är gudar, demoner och heroer. Demonerna är ambivalenta; de goda demonerna är de som varit guldålderns goda och visa kungar. De finns i ett lyckorike och säges vara människornas väktare, som vill människorna väl, men de kan straffa försyndelser, då de vakar över rätten. Även de demoner som silverålderns släkte givit upphov till kan ingripa i människornas värld. Men dessa vistas under jorden och de är inte entydigt välvilliga. Bägge slagen av demoner erhåller kult.[65] Kopparålderns krigiska och övermodiga släkte däremot blir utan kult och försvinner i Hades mörka anonymitet. Detsamma gäller heroernas släkte utom ett fåtal av dem, som kommer till de saligas öar. De uppgår inte i anonymiteten utan deras namn bevaras i mänskornas minne, även om de inte sägs erhålla någon kult.

Demonerna som mellanväsen mellan gudar och människor får stor betydelse i den senare utvecklingen inte minst för *psychê* -föreställningen. Med skildringen av det lyckorike som följer på guldåldern öppnas ett eskatologiskt perspektiv, som genom de goda demonerna även kan bli en mänsklig möjlighet liksom de utvalda heroernas tillvaro efter döden.[66]

---

[64] Vernant 1992: 19-26.
[65] Vernant 1992: 29
[66] Detienne har följt denna senare utveckling i *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien,* som jag kommer att återkomma till i sista kapitlet.

Vernants detaljerade analys av Hesiodos mytiska framställning bekräftar och preciserar på alla punkter den struktur som var utgångspunkten. Myten handlar inte om fem kronologiska tidsåldrar med en fortgående försämring. I stället utgör den en konstruktion på tre nivåer, var och en uppdelad i två motsatta aspekter. Denna arkitektur gäller också det mänskliga samhället och den gudomliga världen. De olika släktena formar en mytisk representation av människans åldrar, vissa blir aldrig vuxna, andra aldrig gamla. Det som vid en ytlig läsning utgör det förflutnas perioder strukturerar i själva verket en modell av en tidlös hierarki av funktioner och värden.[67]

Tilläggas kan att Vernant längre fram i essän tar upp denna arkitekturs likheter med Dumezils system av en funktionell tredelning (de två första släktena är kungar, de två andra är krigare, den sista tidsåldern domineras av jordbruket). Dumezil har enligt en not läst Vernants essä i manus och funnit att den bekräftar hans teori. Vernant lämnar dock öppet om det rör sig om en härledning[68] eller en oberoende uppfinning (*une filiation ou une invention independante)*. Han framhåller också att Hesiodos myt uppvisar en mångfaldig struktur i ett mönster av mytiska bilder, som med svårighet låter sig beskrivas i ett begreppsligt språk.[69]

Den bild Vernant ger av Hesiodos myt framstår som en flerdimensionell arkitektur i flera plan, med flera ingångar (och utgångar) och med ett mönster av förbindelser mellan sina olika nivåer, grundad i tiden, i den gudomliga världen och i det mänskliga samhället. Analysen är väl förankrad i Hesiodos text. Bland Vernants kritiker läste man emellertid inte på det sättet. I stället skulle Vernant ha våldfört sig på Hesiodos text för att pressa in myten i Dumezils schema över de indoeuropeiska funktionerna.[70] Den hänvisning till Dumezil som jag refererat ovan är den enda i Vernants essä. Mest var dock kritiken intresserad av att rädda den kronologiska läsningen.

---

[67] Vernant 1996: 40

[68] Dvs ur ett ”indo-europeiskt” gemensamt arv i enlighet med Dumezil 1955. Vernant 1996: 43 n. 103.

[69] Vernant 1996: 42f och not 103.

[70] Defradas 1965 *Le mythe hesiodique des races. Essai de mise au point.* Bemött av Vernant 1996 (1965, 1971): 49-85.

Teori

Kan man finna ett samband mellan Vernants tolkningsmetod och Gernets? Jag menar att man kan det. Vernant läser myten som ett eget språk, med speciella samband och associationer. Han visar hur myten fungerar i två tidsplan, både en utveckling och en samtidighet. Det visar sig också att detta utgör nyckeln till vissa gåtfulla passager (att vilja ha dött tidigare eller vara född senare). Och det som i Vernants myttolkning motsvarar *agalma* i Gernets analys av den mytiska värdeuppfattningen, det är det bruk Hesiodos gör av den mytiska kopplingen mellan *Dike, Hybris* och *Eris,* som utgör den centrala myten. Det är genomgående förhållandet till *Dike* och *Hybris* som karakteriserar de olika släktena och deras inbördes samband. Det är också detta förhållande som bestämmer de olika nivåerna i det hinsides och det är i striden mellan dessa krafter som den nutida människan i Hesiodos egen verklighet befinner sig.[71] Därmed är *Eris,* tvedräkten, framför allt den kärna i detta nätverk, som håller berättelsen igång.

Det är den mytiska oppositionen mellan *Dike* och *Hybris* som strukturerar berättelsen och *Eris* är det som, på samma sätt som Gernet säger om *agalma,* sätter den mytiska fantasin i rörelse (”mettre en branle l’ imagination légendaire”*).*[72]

Naturligtvis kom Claude Lévi-Strauss strukturalistiska teori[73] att sedermera både influera och inspirera den franska myttolkningstradition, som redan hade tagit sin början med Louis Gernet i slutet på fyrtiotalet. Det finns en gemensam bakgrund och även inbördes likheter mellan dessa metoder. Men antikforskarna i Gernets efterföljd utvecklar aldrig ett så generellt och abstrakt teoribygge som Lévi-Strauss. De lämnar inte den konkreta analysen av den mytiska verkligheten.

Vad som i detta sammanhang är influenser och vad som är en följd av ett tänkande som ”låg i tiden” och ett likartat forskningsmaterial är svårt att

[71] Vernant 1996: 24-25
[72] Gernet 1968: 99f, 104
[73] Lévi-Strauss första artikel *The Structural Study of Myth* publicerades på engelska 1955 och återfinns i det större verket *Anthropologie structurale* 1958.

avgöra. I anslutning till Vernants analys av Hesiodos myt om tidsåldrar och släkten skulle jag vilja peka på några likheter som slog mig när jag läste Lévi-Strauss *La geste d'Asdiwal.* [74]

Inledningsvis talar Lévi-Strauss om att ett syfte är ”att isolera och jämföra de skilda nivåer på vilka myten utvecklar sig, den geografiska, den ekonomiska, den sociologiska, den kosmologiska”.[75] Vidare säger Levi-Strauss att den hungersnöd som berättelsen handlar om är det ”som sätter igång” berättelsen och den är också ”ett kosmologiskt tema”, den ”uppfattas som skapelsens primus motor”.[76] Längre fram i berättelsen har hjälten i sin jakt på föda råkat in i en återvändsgränd, som emellertid löses genom att det ”sker en omvändning som åter sätter igång mytens maskineri”.[77]

Det finns också direkta beröringspunkter mellan de olika forskningsinriktningarna. Marcel Detienne använder uttryckligen Lévi-Strauss metod i *Mythologiques,* när han analyserar kryddornas mytologi i *Les jardins d'Adonis* och även i *Dionysos mis a morte*.[78] I analysen av Oidipusmyten möts Lévi-Strauss och Vernant.[79] I en av de essäer som Vernant ägnat åt Oidipusmyten utgår han från Lévi-Strauss tolkning av samma myt. Han kan emellertid inte acceptera Lévi-Strauss resultat, nämligen att mytens grundläggande problem skulle vara motsättningen mellan att vara jordfödd (autokton) eller född av människor och att denna motsättning yttrar sig i den hälta som utgör ett genomgående tema i myten. Ett sådant samband finns i Lévi-Strauss indianska material,[80] men inte i grekisk mytologi. Ingenstans finner man några problem med gången i samband med jordföddhet. Men han tar fasta på Lévi-Strauss upptäckt att olika slag av hälta faktiskt utgör ett

[74] Lévi-Strauss 1958-59 i Annuarie de l'Ecole des Hautes Etudes.
[75] Lévi-Strauss i en svensk översättning utgiven av Zenit (Bo Cavefors) 1969: 47
[76] Lévi-Strauss 1958: 63.
[77] Lévi-Strauss 1958: 66
[78] Detienne 1972. Engelsk översättning 1977 *The Gardens of Adonis*
[79] Lévi-Strauss tolkning finns i *Anthropologie structurale.* 1958: 239ff. Vernant har skrivit flera essäer om myten. Han tar upp Lévi-Strauss tolkning i *Le tyran Boiteux* i Vernant - Vidal-Naquet 1986: 45-69.
[80] I rättvisans namn ser ju Lévi-Strauss ingen myttolkning som definitiv och han betecknar sin tolkning här som ”à l'américaine”. 1958: 239.

genomgående problem i Oidipus hela familjehistoria och återkommer på olika sätt i myten. Hans farfar hette Labdakos, den halte, hans far Laïos, den vänstre[81], själv är han Oidipus, svullenfot (av *oideô* svälla). Men Oidipus är också den som ”vet om (av *oida*, veta) foten” och därför kan lösa Sfinxens gåta. De mytologiska jämförelserna visar ett klart samband mellan hälta och oregelmässigheter i härstamningen.

Berättelsen om Oidipus visar sig i Vernants analys ha många lager och förgreningar. Hälta i sig uppvisar mytens ambivalens; att halta är inte entydigt negativt. Den haltande gången avviker från det ensidigt räta, den ger en särställning åt den haltande, det linkande cirklande spåret anknyter till cirkelns fulländning.[82] Hephaistos är en halt gud, den gudomlige smeden, vars gång alltid beskrivs av Homeros:

Guden hon linkande fann kring bälgarna svettig och ivrig.
-
Sade och reste sig pustande upp från städet så bålstor
haltande guden och rörde så brått på de spinkiga benen.[83]

Hephaistos hälta är visserligen ett lyte (Hera ville gömma barnet för Zeus på grund av detta), men ingenting man generellt döljer. Tvärtom är den gudens signalement, den framhävs så snart han omtalas och ingår i hans särställning som konstfärdig smed. I Oidipus släkt är hältan emellertid ett genomgående tema förbundet med släktskapsförhållanden som ständigt går snett. Redan farfadern Labdakos var halt och han dör då hans son Laïos är ett år. Tronen ockuperas av en främling och sonen återtar den efter en period i landsflykt. Under landsflykten utvecklar han i sin ungdom en överdriven och aggressiv homosexualitet och våldtar värdens son, som begår självmord. Laïos –den vänstre- varnas av ett orakel att skaffa barn. Som kung gifter han sig, men försöker undvika barnalstring genom att ligga med sin hustru på homosexuellt vis. Detta misslyckas dock en gång och Oidipus föds. Eftersom oraklet sagt att sonen kommer

[81] Till mytens nätverk fogar sig också den inneboende motsättningen mellan höger och vänster, den ”bra” och den ”dåliga” sidan. Höger som riktig, rät och vänster som krökt, oriktig (t.ex. härstamning).
[82] En viss tröst för mig som tillbringat många år av mitt liv på haltande fot.
[83] XVIII:372, 410-411

att döda sin far, blir han utsatt i vildmarken med genomborrade fötter (det finns andra förklaringar till hans namn ”svullenfot”). Oidipus söner kommer senare att döda varandra.

Sfinxens gåta, som Oidipus är väl skickad att lösa, sammanfattar det hela: ”Vem är det som går på fyra ben, på två ben, på tre ben?” Namnet Oidipus kan inte bara uttydas ”Svullenfot” utan också som den som ”Vet om foten”.[84]

Men att bara svara ”människan” är lite platt. Sfinxens gåta handlar även den om gången, men den gången leder längre än Lévi-Strauss tror, anmärker Vernant.[85] Gåtan, som finns även på andra håll, kan visserligen besvaras med människan, men den handlar här också om Oidipus själv. Han representerar i sin person alla tre stadierna på en och samma gång. Som sin moders make är han också hennes lilla barn, som tronföljare är han i sin mannaålder, men han har usurperat sin gamle far och är därmed en gubbe.

Men därmed är inte myten uttömd. I förlängningen handlar den om identiteten – det gåtfulla i att en och samma person passerar så skilda stadier i sitt liv. Hur kan vi säga att det lilla barnet är samma person som den gamla, ungdomen som den vuxna? Temat med hältan finns också avknoppat i andra berättelser om halta tyranner och bristfälliga relationer. Vernant har gång på gång återvänt till denna myt, som synes närmast outtömlig.

”Le mythe luimême”

Jag lämnar den här. Men vad är det då som är myten i berättelsen om Oidipus? I en tidigare essä framhåller Vernant Oidipus tvetydiga namn: ”Oidipus hela tragedi tycks innesluten i den ordlek som hans namns gåta lånar sig till.”[86] Man kan som Jesper Svenbro tänka sig att detta tvetydiga

---

[84] *oideô* - svälla och *oida* - veta

[85] Vernant 1986: 53

[86] I essän *Ambiguïté et renversement* (Tvetydighet och omkastning) som ingår i *Mythe et tragedie.*1. Översättningen av citatet är Jesper Svenbros i en svensk översättning av *Sylosons Cloak* i des Bouvries (ed) *Myth and Symbol* 2001. Svenbro 2007:141

namn i någon mening föregår berättelsen. Det är inte lätt att veta, vad som föregår vad, i en berättelse som handlar om att vara far till sina syskon och barn till sin hustru, samt begå de grövsta brott just i sin strävan att undvika dem.

Svenbro menar utifrån Vernants analyser att det är den mytiska kopplingen mellan hälta och störningar i härstamningen som genererat berättelsen.[87] Här föreligger en betydelsefull skillnad. Enligt Lévi-Strauss är en mytisk berättelse (ett försök till) en lösning av en grundläggande (olöslig) motsättning (*obviation)*. I fråga om Oidipusmyten skulle det vara motsägelsen i att tro att människan är jordfödd och insikten att människor föds av sina föräldrar. I Gernets och de efterföljande franska forskarnas perspektiv är det inte en motsättning som orsakar berättelsen och det är inte själva berättelsen som är myten. Berättelsen genereras utifrån en mytisk företeelse, som kan vara ett objekt, en verksamhet, en färdighet, ett naturfenomen, psykologiska eller abstrakta begrepp såsom minne, sanning, rättvisa, vilken genom sitt nätverk av kopplingar utgör den myt som håller berättelsen igång.[88] Detta nätverk av tydliga och åtskilda betydelser bildar en slags mötesplatser eller skärningspunkter. Från dem härrör de stora mytiska manifestationerna med sitt spel av likheter och motsatser. Men myten tillskrivs inte någon avsikt, den lever i ett spänningsfält av motsättningar och besitter en inherent ambivalens, på en gång farlig och tilldragande (Gernet). Vernant hänvisar i detta sammanhang även till John Scheids och Jesper Svenbros arbete om vävning och väv i grekisk och romersk mytologi. Utgångspunkten för deras studie är just detta sätt att betrakta en företeelse eller t.o.m. ett objekt som det mytiska eller myten, oavsett om den uppträder i en berättelse, en bild eller en rit. I anslutning till Gernets essä kan man på detta sätt frikoppla myt från att identifieras med berättelse och spåra dess karaktär och dess förbindelser.[89]

---

[87] Svenbro Res Publica nr 51 2001: 81

[88] Vernant *Frontières du mythe* 39 (i Georgoudi - Vernant 1996 *Mythes grecs au figuré de l'antiquité au baroque.)* Översatt till svenska i Res Publica nr 51 2001 med titeln Mytens gränser,

[89] Ibidem och Scheid - Svenbro 1994 Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu.

I en senare artikel tar Jesper Svenbro ingressen till detta verk som utgångspunkt för ett resonemang om den mytforskning som tog sin början med Louis Gernets artikel om den mytiska uppfattningen av värde i Grekland. Jag kommer att citera ur den svenska översättningen av denna artikel, som har den lätt utmanande titeln ”Sylosons mantel och andra grekiska myter.”[90]

Han beskriver inledningsvis i denna artikel hur han och John Scheid försökte lösa vissa problem som mytstudiet ställt dem inför. I samband med detta fann de att några av de analysprinciper de kommit fram till ”redan hade getts en diskret formulering av Louis Gernet och Jean-Pierre Vernant.” Innan han går in på dessa principer vill han dock ha sagt att det inte handlar om en ”allmän mytteori” utan snarare en lokal ”mytens poetik”.[91] Svenbro påvisar hur Gernet i sin artikel om *agalma* i sina inledande antydningar faktiskt föregriper den revolution inom mytforskningen som i synnerhet Claude Lévi-Strauss arbeten skulle medföra. Man ska emellertid inte överdriva Gernets betydelse menar Svenbro. ”Gernet utvecklade helt enkelt aldrig sin lingvistiska intuition i full skala.”[92]

Det Svenbro främst tar fasta på hos Gernet är den generativa aspekten. Det finns något som berättelsen utvecklas ur, något som driver den vidare och som genererar nya berättelser. Detta innebär att myt kan ses som ett objekt, som ett ickenarrativt fenomen. Myten kan manifesteras i berättelser, bilder och riter. I inledningen till sitt arbete om vävning skriver författarna:

”Det var när vi diskuterade dessa svårigheter som vi började tänka oss myten mindre som en berättelse än som ett aggregat eller *en sammankoppling* av kategorier, vilken gör det möjligt att i en viss kultur generera mytiska berättelser, bilder och riter. Om vi ser saken på det sättet hamnar berättelse, bild och rit på samma jämlika plan, och den

[90] Res Publica nr 51 2001: 82 (Scheid – Svenbro 1994: 9-10) Svenbro 2007:138ff
[91] Svenbro 2001: 80 Svenbro 2007:138
[92] Svenbro 2001: 82. Svenbro 2007:139 Här vill jag göra en liten reservation. Gernet utvecklar inte sina utgångspunkter i en teori, men väl i sina myttolkningar, vilket jag påpekat ovan.

likhet de uppvisar behöver inte längre fattas som en spegling utan som en släktskap, som åt olika dokument förlänar ett 'släkttycke', vars ursprung alltså är den sammankoppling av kategorier som vi kallar myt. I en given kultur tenderar en sådan myt att bli relativt stabil, och denna stabilitet är särskilt påfallande om den är av språklig natur."[93] Artikeln innehåller sedan några konkreta illustrationer av denna form av myttolkning. Först Oidipus namn i Vernants analys (som jag refererat till ovan), därefter ett par "snabbanalyser" av Orfeus-myten och myten om den röda manteln i berättelsen om Syloson och den persiske kungen Darius.

Senare har Edoarda Barra i sin avhandling kallat sambandet mellan andedräkt - själ - sperma för en mytisk koppling, en myt med hänvisning till Scheid - Svenbro. Hon visar hur det alltifrån den homeriska framställningen och genom tiden över de hippokratiska skrifterna till de grekiska influenserna på det kristna tänkandet finns ett nätverk av föreställningar återkommande i skilda berättelser, som sammanbinder *psychê* med andedräkt, luft, tanke och sperma.[94] Den sammankopplingen illustreras i avhandlingens avslutande citat från den kristna teologen Lactantius som likställer hur vissa djur blivit dräktiga av luft och vind med jungfru Marias befruktning genom den Helige Ande (Guds Andedräkt).[95]

När jag själv följt den tanketradition på mytforskningens område som startar med Louis Gernet och som jag nu själv sällat mig till, har jag en smula oroats av en avsaknad av något (som påminner om den Helige Ande). Det finns en skillnad mellan Gernet och hans efterföljare, någonting tycks ha kommit bort på vägen. Det handlar om vad det är, som håller ett mytiskt nätverk av kopplingar samman och håller det vid liv genom tiderna.

[93] Vernant 1996: 83 och Scheid - Svenbro 1994: 10 Svenbro 2007:140
[94] Barra 2002: Âmes, souffles et humeurs d'Homere à Hippocrate. Conclusion.
[95] I Iliaden XX:223 omtalas hur Nordanvinden befruktar tolv ston. Inte undra på att den Helige Ande kan befrukta en jungfru. Mellan *logos, pneuma, sperma* och *psychê* råder en intim förbindelse.

I den grundläggande essän om den mytiska uppfattningen av värde demonstrerar Gernet sin metod.[96] Han betonar där just den kraft[97] som håller den mytiska föreställningen samman. Det som berättelsen handlar om, här värdeföremålet, besitter en magisk kraft,[98] som det fått genom en anknytning till det gudomliga eller hinsides. Det religiösa värdet förökas genom att föremålet cirkulerar i berättelsen.[99] Det kommer att laddas med efficacitet genom sin inneboende ambivalens, som gör det på en gång frånstötande och tilldragande och skänker det en nimbus av farlighet. Det omges av en sfär av mänskliga attityder, såsom vördnad, fruktan, åtrå, mod och rädsla. Det är denna ambivalenta mänskliga sfär kring mytens nätverk, som sätter igång den berättande fantasin och som i sin tur förökar mytens inneboende kraft. Det är den här irrationella och supranormala karaktären och dess avspegling i mänskliga känslor och attityder som jag saknar. Den har på något sätt trätt tillbaka till förmån för en betoning på det mytiska nätverket, som i sig genererar berättelser. Det som saknas är det som den gamle religionshistorikern kallade ”mysterium tremendum et fascinosum”.[100]

Härmed är jag beredd att testa det här sättet att arbeta på föreställningen *psychê* och jag börjar med några bilder av de mer framträdande dragen, vilka samtidigt motiverar den mytiska läsningen.

[96] Det förhåller sig egentligen tvärtom; det är undersökningen som motiverar metoden och inte tvärtom.
[97] Gernet 1968: 99
[98] Gernet 1968: 102 ”efficacitè magique”
[99] Gernet 1968: 101
[100] Otto 1919 *Das Heilige.* (Förfärande och fascinerande mysterium).

Mytiska kopplingar kring *Psychê.*

Död

Psychê uppträder i en rad olika mytiska sammanhang, som visar dess mångskiftande karaktär.

I de homeriska berättelserna möter man oftast *psychê* i samma stund som den försvinner. Redan i Iliadens tredje rad omtalas krigarnas tappra *psychai* som försvunnit till Hades.[101] Krigarna själva ligger kvar på marken.

Denna beskrivning av hur *psychê* ger sig av upprepas i Iliadens många dödsscener, såsom här:

> Medan han talade så, kom slutet och skymmande döden.
> Själen (*psychê*) ur lemmarna flög och till Hades boningar nedfor,
> sörjande över sin lott att skiljas från käckhet och ungdom.[102]

Så beskrivs Patroklos död och även Hektors.[103] Uttrycket är en stående formulering som återkommer när en stor hjälte möter döden. Det finns andra beskrivningar av dödens inträde, ibland nämns inte ens *psychê*, men när den gör det är det för att genast försvinna:

> Och Menelaos därnäst på en krigarekung Hyperenor
> rände i livet sin lans, så att tarmarna revos av udden
> söndertrasade ut, och hans själ *(psychê*) genom gapande såret
> ilande flydde sin kos, och natt omhöljde hans ögon.[104]

> Medan han talade så, kom döden och höljde på honom
> ögon och näsa och mun, och Patroklos satte på bröstet
> hälen och ryckte sin lans ur hans liv, och dess inälvor följde,
> och som han udden drog ut, rev han ut hans själ (*psychê)* med detsamma.[105]

---

[101] Citerad ovan s. 1
[102] XVI:855-857
[103] XXII:361
[104] XIV:516-519
[105] XVI:502-505

Psychê lämnar kroppen sånär direkt genom det dödande såret i de två senaste citaten. Det är kroppen som lämnas och det framstår som en direkt följd av de dödliga skador den tillfogats. Ändå tillskrivs inte *psychê* någon verksamhet hos den levande människan. De psykiska funktionerna i form av känslor, tänkande och andra sinnesförmögenheter hos människan i livet går under en rad olika beteckningar såsom *thymos, noos, menos, phrenes,* m.fl. Dessa funktioner framstår som knutna till kroppen och förgängliga med den.[106]

När *psychê* omtalas hos levande människor, handlar det om att riskera sitt liv eller vara nära att mista det:

> Vännerna lade då ner den gudalike Sarpedon
> under den lummiga ek, som var helgad åt Zeus med egiden.
> Pelagon, krigaren stark, Sarpedons älskade stridsbror,
> drog nu äntligen ut ur hans lår det väldiga spjutet.
> Därvid han svimmade av (*ton d'elipe psychê*),[107] och på ögonen lade sig mörker,
> sansen dock återkom (*ampnunte),* och den runtom fläktande Nordan
> livade hjälten igen, som var färdig att uppgiva andan (*thymon)*.[108]

När Andromake från stadsmuren ser den döde Hektor släpas bort faller hon i vanmakt:

> Strax av mörkaste natt omhöljdes Andromakes ögon,
> Bakåt hon segnade ned och förlorade själen i vanmakt (*psychên ekapysse)*.[109]

> Många svägerskor flockades nu kring henne och fränkor,
> Som togo upp i sin famn den arma, till döden förskrämda.
> Men när hon kommit ånyo till sans (*empnuto)* och andades åter (*es phrena thymos agerthê)*,
> då med suckar och gråt bland troernas kvinnor hon talte:[110]

---

[106] Törngren 1999: 89f samt nedan s **xx**
[107] *psychê* lämnade honom
[108] V:692-698
[109] XXII:466-467 *psychên ekapysse* – andades ut sin själ
[110] XXII:473-476 *es phrena thymos agerthe* - själen återvänt till mellangärdet

I båda dessa fall är det *psychê* som säges lämna människan, men när hon återhämtar sig är det *thymos,* som ju också lämnat henne, som återvänder. Om *psychê*'s återvändande sägs ingenting. Homeros är konsekvent på den punkten.[111] I vissa avseenden i samband med döden framstår *psychê* och *thymos* som ekvivalenta. Än är det *psychê*, som förloras, än är det *thymos*. Skillnaden är att *psychê* har en form av existens efter döden, medan *thymos* far bort eller på något sätt förintas. Medan båda förloras i döden eller nära döden, så är det endast *thymos* som sägs återvända vid ett återuppvaknande. Det som förenar dessa båda är den nära anknytningen till anda och luft, som framgår av de senaste citaten. Sambandet gäller inte bara *thymos* utan även de andra psykiska funktionerna, vilka alla präglas av en förbindelse med andningen. [112]
Dessa, inklusive *thymos,* har sin funktion hos den levande människan, men det har inte *psychê.* Det närmaste man kommer till att finna *psychê* hos människan i livet, är att den kan förloras. Achilles säger:

> Ingenting värda mot livet (*psychês*) för mig äro alla de skatter,
> vilka man säger att Ilion ägt, den blomstrande staden[113]
>
> intet jag har i behållning för allt vad mitt hjärta (*thymô)* fått utstå,
> medan jag vågade ständigt mitt liv (*psychên)* för att kämpa och strida.[114]
>
> skaffa sig kan man den vackraste häst och den skönaste trefot,
> ja, men en människas själ (*psychê*), den griper och fångar man inte,
> så att den vänder igen, när den flytt över tändernas stängsel.[115]

I Hades

Efter döden är människan i en mening två- den döda kroppen och hennes *psychê*. [116] *Psychê* är bestämd för Hades och dit kommer den

---

[111] Eller dess återvändande uttrycks endast som den återvunna andningen. I båda dessa skildringar av nära döden-händelser är förbindelsen mellan *psychê* och *thymos* och andningen framträdande.
[112] Barra 2002: Chap.I
[113] IX:401
[114] IX:321-322
[115] IX:408-409
[116] Rohde 1925 I: 5f. Enligt homerisk uppfattning är människan när hon dör ”zweimal da”. Rohde menar dock att detta förhållande råder även i livet. *Psychê* är en dubbelgångare. Nedan kapitel II avsnittet Rohdes dubbelgångare.

genom begravningen. Den döda kroppen är människan själv. Dubbelheten är tydligast fram till begravningen och under denna mellantid kan den dödes *psychê* besöka de efterlevande, såsom Patroklos *psychê* kommer till Achilles, medan hans kropp ligger i väntan på begravningen. Likaså påträffar Odysseus vid sitt besök i underjorden sin döde roddare Elpenors *psychê* irrande utanför Hades, då hans döda kropp (han själv) ännu ligger kvar obegravd vid Kirkes palats.

> Den som där först av de döda kom fram var kamraten Elpenor (*psychê Elpênoros)*
> Han var ej ännu begravd i den vittkringbanande jorden,
> ty vi ju lämnade kvar den döde (*sôma)* i slottet hos Kirke,
> obegråten och obegravd för den trängande brådskan,[117]

Psychê i Hades eller som gengångare är inte människan själv och benämns sällan med enbart den dödes namn. I de inledande raderna av Iliaden syftar ”de själva” (*autous*) på de fallnas döda kroppar[118] och de döda Patroklos, Hektors och Elpenors kroppar är de själva och benämns med deras namn. Dock ser *psychê* ut som den döde gjorde i livet. Det är en dubbelgångare eller en avbild till förväxling lik den en gång levande. Det är en *eidôlon,* en gäckande bild, vars brist är just avsaknaden av kroppslighet.

Den döde Patroklos *psychê* besöker Achilles om natten och ber att få bli begravd. Achilles vill omfamna vännen:

> Längtande talte han så och framsträckte armarna ivrigt
> intet han famnade dock – som en dröm (*kapnos*-rök) sjönk skuggan (*psychê*) i jorden
> ner med ett visslande ljud, och häpen Akilles for upp, slog
> händerna samman och talade så de klagande orden:

[117] xi:51-54 Det är Elpenors *psychê*, som kommer fram, men han (själv) är inte begravd.

[118] Den döda kroppen betecknas hos Homeros med ordet *nekros* eller *sôma* . Senare kommer *sôma* ju att betyda kropp rätt och slätt eller kropp i motsats till själ. Men då befinner vi oss i en annan tankevärld. Kropp, eng. body, är aldrig i religionshistoriska sammanhang ett oproblematiskt begrepp. Jfr Tylor 1998 (1881): 36ff och nedan s 50

”Gudar, så finnes i sanning ju än därnere i Hades
dock ett slags själ (*psychê*) och gestalt (*eidôlon*) men de sakna det verkliga livet (*phrenes)*
Natten igenom här stod den arme Patroklos vålnad *(psychê)*
tätt vid min sida och sörjde och grät med klagande stämma
mycket mig föreskrev och förunderligt liknade honom (*autô*)”[119]

Samma misslyckande drabbar Odysseus när han vill omfamna sin moders *psychê* vid sitt besök i underjorden:

Så hon sade, men jag försökte med klappande hjärta
famna gestalten (*psychê*) så kär av min hädansomnade moder.
Trenne gånger jag störtade fram, betagen av längtan,
trenne gånger tillbaka hon vek som en dröm (*oneiros*) eller skugga (*skiê)*
undan min famn och än bittrare då mig sargade sorgen,
och med bevingade ord jag talte till henne och sade:
”Mor, varför stannar du ej, då så ivrigt jag söker dig hinna,
så att vi kunde i Hades ännu med varandra i famnen
bägge tillsammans mätta vår själ med den isande sorgen?
Är du en skenbild (*eidôlon)* blott, som den höga Persefone sänder,
för att av desto svårare kval mitt hjärta skall våndas?”
Så jag sade. Då svarade strax min vördade moder :
”Ack mitt älskade barn, osällast av människor alla,
ej dig med gyckelspel Zeusdottern Persefone dårar.
Detta är alla de dödligas lott, när de hamnat i döden.
icke finns mera då kött eller ben eller senornas bindslen,
utan när livets kraft (*thymos*) ur de vita knotorna svunnit,
ödelägges det allt av bålets förtärande låga,
under det själen (*psychê)* flyr bort som en dröm (*oneiros*) på ilande vingar.”[120]

Här återkommer beteckningen *eidôlon,* alltså att den dödes själ ter sig som en bild. Men *psychê* är något mer, inte bara en avbild av den döde, utan ett väsen som en gång lämnat den levande människan. Före begravningen kan den som Patroklos *psychê* besöka de levande och tala med dem. Men när kremeringen ägt rum, finns ingen väg tillbaka och själen i Hades rike har varken medvetande eller minne. Detta poängteras

[119] XXIII:99-107
[120] xi:204-222 *oneiros* betyder dröm och *skiê* betyder skugga, alltså som det står i översättningen.

när Odysseus besöker underjorden för att i enlighet med Kirkes anvisningar rådfråga siaren Teiresias själ;

> Den blinde tebanske
> siarens, fråga om råd, ty hans ande (*phrenes*) är kraftig som fordom.
> Honom allena Persefone gav att ännu i döden
> ha sitt förstånd (*noos*) i behåll, då de övriga fladdra som skuggor (*skiai*)."[121]

Odysseus följer Kirkes beskrivning och når underjordens ingång där han gör i ordning ett offer till de döda och låter blodet från ett svart får rinna ned i gropen. När han gjort så strömmar de dödas själar till, lockade av blodet, under ett förfärande gny. Odysseus håller dem undan med sitt svärd, tills han fått tala med Teiresias. Därefter frågar han Teiresias hur han ska få kontakt med sin moders själ, som inte tycks känna igen honom.

> –----han mig svarade genast och sade:
> "Lätt är den saken, och detta blott må du lägga på hjärtat:
> vem du än tillåter nu av de hädansomnade döda
> träda till blodet fram, skall han strax dig sanningen säga;
> vem du det åter förmenar, han strax skall vika tillbaka,"[122]

Genom att dricka av offerblodet får själarna i Hades ett kort ögonblick medvetande och minne. Odysseus mors *psychê* känner då igen honom och minns också hur hon levat och dött. Men precis som Patroklos i citatet ovan, som inte är där, fast han synes vara det, så viker gestalten av Odysseus mor undan, som ett intet. Det finns en gäckande dubbeltydighet hos *psychê* uttryckt i beteckningen *eidôlon*, som betyder bild och har en speciell mytisk laddning.[123]

Även om den dödes *psychê* inte är människan själv, har det betydelse att den ser ut alldeles som den döde i livet. Här finns en tvetydig identitet, på en gång närvaro och frånvaro. Det är den döde, men är det inte.

---

[121] x:492-495
[122] xi:145-149
[123] Vernant 1996: 330f.

Begravning

Psychê lämnar kroppen i dödsögonblicket, men det är begravningen med kremeringen som förpassar *psychê* till dödsriket. Både Elpenor och Patroklos ber enträget att få bli begravda:

> ”Låt mig ej obegråten och obegravd där lämnas,
> när du far bort, att jag ej må vålla dig gudarnas vrede,
> utan bränn mig på bål med alla de vapen jag hade,
> kasta en hög på min grav vid stranden av skummiga havet,
> så att de kommande släktena än måtte minnas en osäll.”[124]

Så ber Elpenor, som just mist sitt liv då han i sin förvirring fallit ned från taket till Kirkes palats. Och Patroklos ärende när hans *psychê* visar sig för Achilles gäller begravningen:

> ” Sover du, Peleus son? Och mig har du redan förgätit?
> Aldrig du glömde mig under mitt liv, men den döde du glömmer.
> Skynda att jorda mitt lik (*me* – mig), jag vill in genom porten i Hades!
> Andarna *(psychai*) driva mig bort, de hädansomnades skuggor (*eidôla*)
> och de låta mig ej över floden sälla mig till dem,
> utan jag irrar omkring vid den väldiga porten i Hades.[125]

Stor vikt läggs vid begravningen av de hjältar som faller i striden. Den första omsorgen gäller att förhindra det som omtalas i Iliadens första rader, nämligen att den döda kroppen, hjälten själv, ska bli ett rov för hundar och fåglar. Fiendens önskan att skända kroppen och kasta den för hundarna, är lika stor som kamraternas iver att ta hand om och tvätta och iordningställa kroppen till den skönhet den hade i livet. Hela den sjuttonde sången i Iliaden handlar om kampen om den fallna Patroklos nakna kropp. Döden är en starkt rituellt präglad händelse från omsorgerna om den döda kroppen till likbränningen och gravhögen. Patroklos begravning omfattar även människooffer och kämpaspel.

Men sedan? Den gravkult, som arkeologin vittnar om alltsedan mykensk tid, är i stort sett helt frånvarande hos Homeros. Erwin Rohde är i sitt

[124] xi:72-78
[125] XXIII:69-76

stora grundläggande verk om själsföreställningarnas utveckling i det antika Grekland mycket förbryllad över detta faktum.[126] För Rohde finns ett självklart samband mellan begravningskick, gravkult och själsföreställningar. Jag återkommer till den teoretiska diskussionen kring detta. I det här (mytiska) sammanhanget är det värt att notera motsägelsen mellan de omfattande begravningsriterna och *psychê*'s intiga lott efter döden. Däremot korresponderar denna intighet med frånvaron av gravkult. Om *psychê* är helt avskiljd i dödsriket, kan den inte nås med gravoffer, kan man tycka. Man bör dock vara försiktig med alltför logiska resonemang i de här sammanhangen.

I stället vill jag framhålla att *psychê*'s intighet måste ses i relation till den homeriska uppfattningen av kroppen. Den unge krigarens kropp är starkt glorifierad. Hjälten i full krigsmundering är lik en gud, där han stormar fram i striden.[127] Även den dödes sargade kropp väcker beundran:

> Sade (Akilles) och ryckte så ut sin kopparlans ur den döde (Hektor),
> lade den undan och började strax hans blodiga rustning
> draga från skuldrorna av. Men från alla sidor akajer
> strömmade till, som Hektors gestalt och hans härliga anlet
> sågo med häpnad och icke var en som ej sårade liket.[128]

Begravningsriterna fokuserar i hög grad på den döda kroppen, som tvättas och smörjs. Även gudarna kan vara behjälpliga med att bevara kroppens skönhet. Begravningsbålet öppnar inte bara Hades portar för den dödes *psychê.* Genom döden har den unge krigaren undgått ålderdomens förstörelse av kroppen och likbålet bevarar honom evigt ung.[129] *Psychê*'s intighet betingas delvis av denna dyrkan av kroppen. Dess brist är bristen på kroppslighet. Därför hyser Hektor inför döden inte omsorg om sin själ utan om sin kropp:

---

[126] Rohde 1925 I: 37 ff.
[127] *daimoni isos*
[128] XXII:367-371
[129] Vernant 1992: 63.

Maktlös svarade då den hjälmomstrålade Hektor :
”Vid dina knän jag dig ber, vid ditt liv (*psychês)* och vid dina föräldrar,
låt icke hundarna äta mitt lik vid akajernas fartyg,
utan tag mot den rika föräring av guld och av koppar,
vilken skall bjudas åt dig av min fader och vördade moder.
Återlämna till hemmet mitt lik, att på flammande bålet
brännas jag må såsom död av troer och troiska kvinnor.”[130]

Minne

Detta ber han, döende - förgäves - Achilles om. Men till gudarna bad han, när han förstod att han inte skulle undkomma Achilles:

”Nu är mig nära helt visst, och ej fjärran, den rysliga döden.
Räddning finnes ej mer. Ack, i forna dagar den gärna
gavs mig av Zeus och Apollon, hans son, som bägge bevågna
alltid mig skyddade förr; nu åter har skickelsen nått mig.
Dock skall åtminstone ej utan strid eller ära jag falla,
Men med en lysande bragd, som skall spörjas till kommande släkten!”[131]

Samma uttryck använde den döde Elpenors *psychê* om den gravhög han bad Odysseus kasta upp åt honom. Den var till för att han skulle ihågkommas av dem som kom efter (*essomenoisi puthesthai*). Döden innebär inte endast att kroppen begravs och att *psychê* kommer till Hades rike. Döden i strid kan skänka hjälten ett rykte, som överlever det jordiska livet. I Iliadens nionde sång, som jag citerade ur ovan, talar Achilles om sin död, som enligt hans mor, gudinnan Thetis, innebär två möjligheter:

Stannar jag kvar för att kämpa här än kring Ilions murar,
då blir om intet min hemkomstdag (*nostos*), men min ära ovansklig (*kleos aphthiton*),
vänder jag däremot hem till den älskade fädernejorden,
då är min ära förspilld, men länge jag kommer att leva
och ej snart skall randas den dag då jag hinnes av döden[132]

[130] XXII: 337-341.
[131] XXII:300-305
[132] IX:412-416

Den hembygd Achilles talar om heter *Phthia* av *phthiein* som betyder vissna bort, gå under, försvinna. Han skulle där få ett långt liv på jorden, men han skulle bli glömd. Alternativet är det odödliga rykte - *kleos aphthiton* -, som han kommer att vinna, om han stannar och strider, ett rykte som inte vissnar och försvinner, men till priset av ett kort liv.

Kleos aphthiton utgör i en mening *psychê*'s motsats. *Psychê*'s destination är Hades rike och en tillvaro utan minne och medvetande bland namnlösa skuggor. I den homeriska eskatologin innebär bilden av *psychê* i dödsriket en utmaning som *kleos aphthiton* svarar mot. Endast gudarna är odödliga, men hjälten kan uppnå ett odödligt rykte. De levande, de som kommer efter, förvaltar detta rykte i de sånger, som berättar om de forntida hjältarnas ärofulla bragder. Mot glömskan i Hades står det gudomliga minnet, förmedlat till barden av den Musa som anropas i Iliadens första rad:

> Sjung, o gudinna, om vreden, som brann hos Peliden Akilles

Och återigen i den andra sången:

> Sångmör, säg mig nu ni, som bor i olympiska salar,
> ni som odödliga äro och skåda och erfara allting,
> medan till oss blott ett rykte (*kleos*) når fram och vi ingenting veta,[133]

Det som barden förmedlar är den gudomligt uppenbarade sanningen - *alêtheia* - den negerade glömskan - *lêthe*. Minnet har i detta sammanhang inte innebörden av att rekapitulera det förflutna, utan en gudomlig inspiration som förmedlar sanningen.

Psychê visar här återigen sin tvetydighet i förhållande till minnet och glömskan. Å ena sidan är den minnesbilden av den döde, den ser alldeles ut som man minns honom/henne. Å andra sidan saknar den egen kraft, den förlorar själv sina minnen och är dömd att uppgå i glömskan.

[133] II:484-486.

Minnet kommer att spela en avgörande roll i *psychê*'s odödliggörande hos pythagoréerna och hos Platon.[134] Hos Homeros har minnet funktionen av ett odödliggörande genom själva berättelsen, som åt hjältarna förlänar ett rykte som övervinner glömskan. För att uppnå detta måste hjälten dö. Det finns en stark betoning på människans dödlighet i Iliaden, som avslutas med först Patroklos och sedan Hektors begravning. Men den gravkult, som inte får något utrymme i Iliadens och Odysséens berättelser, synes ersatt av den minneskult, som till kommande släkten förmedlar hjältarnas rykte.

Min avsikt med alla dessa citat är att förmedla en bild av *psychê*'s mytiska karaktär. Som föreställning är den motsägelsefull och mångtydig, den står i förbindelse med uppfattningen av döden och dödsriket, med minne och glömska, identiteten och kroppen, luft och andedräkt, odödlighet och gudomlighet, liv och kunskap. Att förlora sin *psychê*, är att förlora det käraste man har, sitt liv. Men i dödsriket inger den fasa och sorg.

Psychê manifesteras i berättelser, riter och bilder, där dess skiftande betydelser förbinder den med ett nätverk av föreställningar, vilka trots att de kan vara inbördes motsägande framstår som oskiljaktiga. Det är genom dessa sina förbindelser och på grund av sin gränsöverskridande karaktär, som *psychê* genomgår sina omvandlingar och besitter sin stora potential av betydelser.

Psychê, den "griper och fångar man inte" säger Achilles i Lagerlöfs översättning. Det gäller också varje försök att bestämma dess innebörd i entydiga, positiva termer. Rätt snart finner man sig tvungen att anta sådant, som inte står i texten, utelämna annat eller t.o.m. föreslå ändringar. Detta visar sig även i det faktum att det grekiska ordet *psychê* måste översättas med en rad olika ord och omskrivningar för att skapa en sammanhängande text. Och inte nog med det; bakom den översatta texten döljer sig en rad ord och uttryck, som också hänför sig till själslivet, men där står inte *psychê.* Ty då det gäller den levande människan har ju *psychê* inte någon annan funktion än att den kan förloras.

[134] Se nedan (sista kapitlet)

Kapitel II

Att spåra psychê i den homeriska livsvärlden

Inledning

Erwin Rohdes monumentala verk *PSYCHE* bär underrubriken *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* och omfattar två (sammanbundna) delar. Dess inledande kapitel behandlar *Seelenglaube und Seelencult in dem homerischen Gedichten,* medan odödlighetstron behandlas främst i andra bandets fokus på senare tider. I mina återkommande studier av detta rika verk har jag med tiden blivit allt mer förbryllad över ordet Seelencult dels i underrubriken till hela verket, men främst dess förekomst i rubriken till det första kapitlet. Det förekommer ju praktiskt taget ingen gravkult i de homeriska verken. Det konstaterar också Rohde, även han förbryllad[1] och hans titel har nog sin grund i en grundläggande religionshistorisk uppfattning att själstro och gravkult hör samman och att den därför borde funnits där.

Föreliggande studie har långtifrån samma ambitioner och omfattning som Rohdes verk. Jag kommer att hålla mig till att försöka fånga bilden av den mångtydiga *psychê,* i första hand som den framstår i de homeriska verken och med en utblick mot den gestalt som Platon ger den. Även i ett par andra avseenden avviker jag från Rohde. Dels går jag på ett annat

[1] Rohde 1925: 10 f.

sätt än Rohde till den livsvärld som format *psychê* för att kunna teckna denna bild. Dels, och som en följd av detta, har jag funnit ett slags svar på den förbryllande frågan. Det finns någonting i stället för gravkulten, ett annat sätt att hylla de döda. Därmed finns också någonting som förbinder *psychê* med odödlighet.

Jag har i det introducerande avsnittet påvisat att *psychê* som föreställning ingår i ett mytiskt sammanhang, som förbinder den med uppfattningar om död, liv, anda, minne, glömska, identitet, bild, sanning och odödlighet. Jag har också redovisat en metod för en tolkning av sådana mytiska sammanhang. Trots sin undflyende, luftiga och rentav intiga karaktär, framstår *psychê* i mina citat som fast förankrad i en levd erfarenhet med en uttalat existentiell problematik. Mot den bakgrunden finner jag det adekvat att lyfta fram den genomgående odödlighetssträvan, som de homeriska eposen manifesterar.

Psychê' s karaktär av myt fordrar alltså en tolkningsmetod, som förmår följa de speciella nät av kopplingar och motsättningar, som bestämmer föreställningarna kring den. Men den erbjuder också en annan svårighet, som jag betecknat som ett översättningsproblem,[2] men som i själva verket är ett mer grundläggande teoretiskt och metodiskt problem.

För att illustrera detta problem kan man utgå från en jämförelse mellan den homeriska, grekiska texten och en översättning till ett modernt språk. Där den moderna texten har olika ord som hänför sig till psykisk och tankemässig verksamhet, har även den homeriska texten en rad olika ord. Men det finns ingen överensstämmelse. Det går inte att översätta ett av dessa grekiska ord - låt oss säga *thymos* - på samma sätt, med samma franska eller engelska, tyska eller svenska ord i alla sammanhang, utan man är tvungen att välja olika översättningar av *thymos* beroende på kontexten. Och tvärtom där man till ett modernt språk översätter med ordet själ, finns i den grekiska texten en rad olika ord, som inte är inbördes synonyma. Där står inte alls alltid *psychê* och *psychê* kan i sin tur inte alltid översättas med själ. Det är inte bara fråga om att hitta lämpliga idiomatiska uttryck, utan skillnaden sträcker sig längre än så. En annan

[2] Törngren 1999: 70-103

föreställningsvärld döljer sig bakom orden. Översättningen är dubbel, vi översätter också till vårt sätt att tänka.

I slutet av förra avsnittet citerade jag Hektors bön till Achilles, innan denne dödar honom:

Maktlös svarade då den hjälmomstrålade Hektor:
Vid dina knän jag dig ber, vid ditt liv (*psychê)* och vid dina föräldrar, etc.[3]

Här är *psychê* översatt med liv, liksom även den engelska översättningens (Murray) life. Det innebär dock inte att *psychê* betyder liv. Jag har inledningsvis visat att *psychê* har skiftande betydelser och följaktligen inte någon essentiell, utan det är i spänningsfältet mellan de olika betydelserna, som *psychè*'s innebörd kan sökas. I det här citatet har ordet ungefär samma innebörd som i de tidigare återgivna scenerna där Sarpedon respektive Andromake svimmar eller är nära att dö. *Ton d'elipe psychên; psychê* lämnade honom sägs det om Sarpedon och Andromake andades ut sin *psychê; psychên ekapusse*. I båda dessa fall översätter Murray *psychê* med spirit, medan den svenska översättningen säger att Sarpedon ”svimmade” och Andromake ”andades ut sin själ.[4] Ingen av dem förlorar sitt liv och därför passar det inte att översätta med liv, även om den underliggande meningen är att de varit nära att mista livet.

Men den *psychê* som döden skiljt från människan, såsom Patroklos' *psychê* när den visar sig för Achilles, eller Hades alla *psychai,* som fyller Odysseus med blek förfäran, kan inte påföras någon betydelse av liv. Den grundläggande frågan är hur vi ska förhålla oss till dessa olika “betydelser“. Till detta kommer alla de andra ord i den homeriska texten, som vi översätter med själ, spirit, âme eller Seele. Hur ska vi förhålla oss till dem? Om alla kan översättas med själ, innebär det då att den homeriska människan (vem det nu var) hade flera själar?[5]

[3] XXII:337.
[4] Citaten i sin helhet ovan s 44
[5] Den slutsatsen drar bl.a. Snell och Barra.

Det handlar i grunden om hur vi ska förhålla oss till den homeriska livsvärlden. Den homeriska livsvärlden är emellertid inte en tidsbestämd förgången kultur. Den är en episk skapelse, som i första hand vände sig till människor i en förgången kultur. Som sådan framställer den en sammanhängande livsvärld med en inneboende mening, vilken de som lyssnade till berättelsen förstod.[6] Den meningen är inte något speciellt budskap utan utgörs av själva berättelsen. Förståelsen utgår från de villkor berättelsen framställer och de ramar inom vilka den utspelar sig. Vi måste tränga innanför dessa ramar och acceptera villkoren. Vår uppgift blir därigenom att frigöra oss från ingrodda attityder och förväntningar, grundade i vår (moderna) människouppfattning och vår syn på berättande framställning. Om vi lyckas med denna frigörelse, genomgår vi förmodligen en upplevelse av desorientering, men finner en ny enhetlighet och mening. Samma desorientering och påföljande upptäckt är en välkänd erfarenhet i "cross-cultural studies" säger James Redfield, som jag i stora drag refererat här.[7]

Den homeriska livsvärlden som ett erfarenhetsantropologiskt projekt

Att utgå från upplevelsen av desorientering är avgörande för Redfields projekt att, som han säger, läsa Iliaden på dess egna villkor ("To read the Iliad in its own terms").[8] Han ser Iliadens värld som en egen kultur, i avgörande och omfattande avseenden annorlunda än hans (vår) egen. När han jämför med studier av andra kulturer i allmänhet, avser Redfield uppenbarligen etnografi och antropologi. Jag vill precisera den jämförelsen, eftersom det är först på senare tid, som upplevelsen av desorientering på allvar antagits som en utmaning inom dessa discipliner. Forskaren har av hävd hellre värnat om sitt objektiva utanförskap och lagt ett filter av teoretiska modeller och indelningar över de studerade förhållandena. Härvidlag finns inga avgörande skillnader mellan studiet av äldre kulturer och religioner å ena sidan och nutida å den andra. Föremål, texter och insamlade data har behandlats med likartade teoretiska utgångspunkter och i grunden likartade metoder.

[6] Redfield 1975: 23. Nagy 1999: 16f.
[7] Redfield 1975: 23-24
[8] Redfield 1975:24

För den som finner att inlevelse i de studerade förhållandena utgör en förutsättning för förståelsen, ställer det sig rent praktiskt på olika sätt. Inom det som går under beteckningen erfarenhetsantropologi, har studiet sin förutsättning i ett deltagande i ett så långt som möjligt jämlikt förhållande med de människor, vilkas levnadsförhållanden man vill studera. Man vill "ställa sig i den andres skor".[9]

Vad gäller historiskt avlägsna och främmande förhållanden blir det en annan sak.[10] Vi kan inte snöra på oss sandalerna och bege oss till den homeriska livsvärlden. För det första existerar den inte längre. För det andra har den egentligen aldrig existerat. De homeriska eposen är tillkomna under mycket lång tid. De avspeglar flera olika historiska tidsskeden och kan inte identifieras med något särskilt.[11] Förutom av det förgångna, under en period av kanske bortåt 1000 år, är de präglade av den tid då de skrevs ned. Detta förhållande hindrar emellertid inte att de utgör ett sammanhängande helt och ett inom sig konsekvent system, alltså något man kan kalla en livsvärld.[12] Men denna livsvärld utgör ett längesedan, då allt var annorlunda än i den berättande nutiden. Då fanns det människor som var större och starkare, de hade gudar till bundsförvanter och föräldrar och de ägde själva gudomliga förmågor och tillhörigheter.[13] Det är en mytisk tid. Även om vi lekte med tanken att bege oss dit, så skulle denna forntid alltid undfly oss, det som hände där är alltid förgånget.[14] Men den föreligger i form av minnen, av sånger, av en text. Dessa sånger är till "för att de kommande släktena än måtte minnas (få veta)"[15] och till dem skulle vi i förlängningen kunna räkna oss själva.

---

[9] Jfr not 23

[10] Se Peter Heike 2005: Götter auf Erden. Hethitische Rituale aus Sicht historischer Religionsanthropologie.

[11] Nagy 1999: 15

[12] Inom forskningen har man länge ansett att Iliaden är äldre än Odysséen. Jag menar att Nagy har visat att så inte kan vara fallet utan att de båda eposen tillkommit i medvetande om varandra. Nagy 1999: 20f

[13] Enligt Vernant uppfattningen av ”den mytiska forntiden”. Vernant 1996: 40.

[14] Utom för muserna, som bevarar allt i ett tidlöst nu, eftersom de var där. (Iliaden II:484ff)

[15] *essomenoisi puthesthai* se t.ex. XXII:305 och xi:76

Men det är inte så enkelt att lyssna, för det är en annorlunda värld än vår som talar. Dessa sånger är inte skapade för oss, utan för ett auditorium, som egentligen var medskapande.[16] För det auditoriet hade sångerna en omedelbar mening, som ingick i deras livsvärld. Vi saknar denna omedelbarhet och den första förutsättningen för förståelse är, att vi inte kan vänta oss den slags skildring, som en modern berättelse utgör. Här står vi inför ett likartat problem som den postmoderna erfarenhetsantropologin menar endast kan lösas genom medlevande. Om denna väg alltså inte står till buds rent praktiskt och metodiskt[17], så är dock samma teoretiska utgångspunkter i flera avseenden tillämpliga även på den i det förgångna fjärran livsvärlden.

"Homer does not speak to us", framhåller Redfield inledningsvis, "when we assign our meanings to his words or when we allow ourselves to be guided by our immediate response to his scenes. --- Culture is, like language, a 'system of differences.' --- No element of culture has meaning except in contrast to the other elements which might have become actual in that place. Therefore no part can be interpreted without some reference to the whole system. We understand Homer's meaning only when we interpret him in relation to the whole system of potential meanings he presumes. Thus is defined for us - to follow the analogy with language - the task of *translation* (min kursivering); we must know

[16] Lord 1960: 19, 102. Nagy 1999: 16

[17] Vissa möjligheter till praktisk kunskap finns dock. En av medförfattarna till boken The cuisine of sacrifice, Durand, berättar hur han vistades i en nordafrikansk by för att lära sig slakta. Ylva Vramming, som forskat på manikeismen, levde ett helt år på manikeisk kost, för att själv uppleva dess fysiska och mentala följder. Det har länge påpekats, förr kanske mest som kuriosa, att Martin P. Nilssons skånska bondebakgrund haft betydelse för hans förståelse av den antika grekiska folkliga religionen. (Själv har jag upplevt hur min tid som småbrukare med självhushåll samt som lantbrukare varit en användbar erfarenhet i mina klassiska studier. Jag kan t.ex. identifiera styckningsdetaljerna på en grekisk vasmålning utan lärdomar från Nordafrika, eftersom jag själv slaktat och styckat).

Grunden till förståelsen av de homeriska verken lades av Parry och Lord genom deras upptecknings och studier av jugoslaviska sångare, ett levande laboratorium för muntlig tradition (Lord).

the culture in order to interpret the story, just as we must know the language to translate the text."[18]

Redfields grundläggande ståndpunkt överensstämmer i det väsentliga med den metod för myttolkning, som jag redovisat i inledningen och med Jean-Paul Vernants teoretiska utgångspunkter.[19] Men den överensstämmer även i flera, påfallande avseenden med antropologers[20] som Paul Riesman, Paul Stoller och Michael Jackson. Så här säger Redfield om epiken – med stöd av ett citat från Aristoteles – den är, liksom tragedin "the imitation, not of human beings, but of action and life", samt att handling inte nödvändigtvis föregås av tänkande.[21] Vidare att epiken rör sig inom vissa förutsättningar, som har sin grund dels i dess ämne - den heroiska världen - dels i den kulturella värld som är dess auditoriums. Dessa kulturella förutsättningar utgör därför inte något problem för auditoriet "but" säger Redfield "if we come from far off, we shall have to do some reconstructions."[22] Det är i en liknande situation som Riesman talar om att "ställa sig i andra människors skor".[23]

Jackson talar om den konkreta livsvärlden, som kan förstås med utgångspunkt i att varje form av fakta, åsikt eller konfession är förankrad i sociala intressen, kulturella vanor, personliga övertygelser; i olika sätt att skapa, förstå, strida om och erfara världen.[24] Det är vidare i det framträdande och dramatiska som en kultur röjer sitt särskilda betydelseregister.[25] Människor kroppsliggör aktivt sin värld, de lever fram den. I skriftlösa samhällen är förståelsen vanligtvis inbäddad i praktik och

---

[18] Redfield 1975: x (Preface)

[19] Vernant passim och för en teoretisk deklaration t.ex hans installationsföreläsning från 1975 i Vernant 1992: 269 ff.

[20] De s.k. erfarenhetsantropologerna har en viss likhet med många mystiker. Mystiker har en benägenhet till självmotsägelse i det att de talar mycket om det, som enligt dem, är outsägligt, omöjligt att beskriva. På ett likartat sätt har erfarenhetsantropologerna en benägenhet att teoretisera om erfarenhetens betydelse framför teorin, så att detta teoretiserande överväger erfarandet. Van Maanen 1983.

[21] Redfield 1975: 25

[22] Redfield 1975: 73.

[23] Riesman 1977 och 1992 citerad av Barnekow 2003: 154

[24] Barnekow 2003: 161 citerar Jackson 1996

[25] Hastrup 1992a: 32.

handling, snarare än uttalad i abstrakta idéer. Därför blir antropologens deltagande en grund för förståelse av de människor han studerar. Det är också en väg till jämställdhet och respekt. Forskaren blir en lärling och här ser jag en likhet med den "reconstruction" som Redfield talar om. Den väg till förståelse som Jackson och Hastrup beskriver stämmer överens med det sätt varpå man måste betrakta den homeriska livsvärlden.

När Redfield vill förstå Achilles' motiv i Iliaden undersöker han inte främst och inte bara hans utsagor utan hans handlingar i varje situation.[26]

Redfields "reconstruction"

Den episka berättelsen framställer förhållandet mellan handlingen och de förutsättningar som bestämmer den. Dessa förutsättningar utgörs av de normer och värderingar som kulturen föreskriver. För oss förklarar dessa normer och värderingar människornas handlingar. Men så är det inte för berättelsens människor; för dem utgör normer och värderingar incitamentet för deras handlingar. Dessa utgör därmed inte ett tvång utan en grund för handling och legitimerar den därmed. Om vi missar detta förhållande, vilket i synnerhet kan hända i de fall normerna och värderingarna krockar med våra egna, så ser vi dem inte som legitimerande utan bara som förklaring. Men då ser vi inte den mening handlingen har för den som utför den. Vi ser inte handlingen som fri utan bestämd ("determined").[27]

En kultur innefattar både en uppsättning sociala institutioner och en naturuppfattning i vid mening, och båda delarna måste rekonstrueras, om vi ska kunna förstå kulturens diktning. Redfield tar som exempel ett uttryck som översatt säger att "Zeus hos någon lagt ett gott förstånd i bröstet".[28] För att förstå detta som ett naturligt uttryck krävs att vi känner till att tänkande i det homeriska sammanhanget var förlagt till

[26] Redfield 1975: 3-21 i opposition mot att se Achilles som en existentiell outsider (Whitman) eller en syndare som lär av sina synders straff (Bowra). (Jfr Kallifatides framställning av Herakles som får honom att framstå som en psykopat. Kallifatides *Herakles, en roman.* 2007).

[27] Redfield 1975: 70

[28] XII:732 *"en stêthessi tithei noon euruopa Zeus esthlon"*

bröstkorgen. Och han förtydligar; det duger inte att säga att de trodde att tänkandet skedde i bröstkorgen. Utan det förhöll sig så att de homeriska grekerna tänkte med det inre av bröstkorgen.[29]

Den homeriska epiken förutsätter en normal värld, som inte är vår normala värld. När vi rekonstruerar den homeriska världen, så innebär det att vi rekonstruerar deras värld, för vilka den var oproblematisk, nämligen dessa sångers auditorium. Endast i den meningen kan den homeriska epiken (Redfield inskränker sig till Iliaden) sägas vara en källa till sin egen historiska period.[30] Poesin ger en sann bild av kulturen genom att beskriva den som en väv av tvetydigheter (ambiguities), spänningar och problem. Den bilden är realistisk, eftersom en kultur inte fungerar i enlighet med sina normer och värderingar utan dessa utgör i stället utgör en ram för handling. Etnologens[31] bild av en kultur är idealistisk, eftersom den framställer kulturen som ett resultat av normer och värderingar. Etnologen beskriver en främmande kultur och försöker då beskriva dess dominerande samhällsmönster som ett fungerande system. Medan poesin (Redfield talar om "the poet as student of his own culture") riktar sig till sin egen kultur och undersöker dess normer och värderingar i situationer där normen inte fungerar. Det vill säga när normen inte förmår föreskriva den riktiga handlingen och de nödvändiga medlen för att lösa situationen.[32]

---

[29] Redfield 1975: 74

[30] Redfield 1975: 74 och 79

[31] Det bör tilläggas att Redfield naturligtvis talar om den etnologi som i början av sjuttiotalet var förhärskande. En av erfarenhetsantropologins främsta ambitioner är att komma ifrån denna idealistiska, determinerande kulturbeskrivning. Jfr Barnekow 2003 speciellt 171 och 175. Man skulle kunna säga att dessa antropologer även ställt sig i poetens skor.

[32] Redfield 1975: 78 och 82. T.ex. konflikten mellan Agamemnon och Achilles. I enlighet med gällande normer har krigsbyte fördelats. Men det visar sig att Agamemnon tilldelats en dotter till en Apollon-präst och hon måste återlämnas. Såsom högst i rang kan inte Agamemnon vara utan äregåva. Han tar den flicka som tilldelats Achilles. Det finns ingen norm för att lösa den uppkomna situationen. Och berättelsen rullar igång: ”Sjung, o gudinna, om vreden som brann hos Peliden Achilles”. Obegripligt för en nutida västerlänning – bråka om en flicka och sätta hela kriget på spel!

Kulturen är ett resultat av människans bemästrande av sin situation. Men detta sker aldrig fullständigt, det ursprungliga kaos, motsatsen till tillvarons ordning, finns ständigt kvar. En olycklig omständighet kan inträffa, oavsiktliga misstag begås, vilka sedan leder till serier av nya händelser.[33] I dessa situationer prövas kulturens villkor.[34] Heroen skapar sin historia genom sina handlingar. Men det är genom att denna historia berättas, som den får mening.[35]

Jag har gjort en jämförelse mellan villkoren för en undersökning av den homeriska livsvärlden och erfarenhetsantropologins metoder. Jag har tagit fram flera likheter i de teoretiska utgångspunkterna och i synen på studiet av "främmande kulturer". Det vill säga främmande i den meningen att de utgör en livsvärld helt annorlunda än vår. Beträffande metoderna finns avgörande praktiska skillnader mellan studiet av i tiden avlägsna kulturer och de som (endast) är geografiskt avlägsna.[36] Dessa olika studier kräver skilda vägar. Eller olika resor; å ena sidan en metodisk resa[37] som börjar i en bevarad text, å den andra en resa i geografin till en annan kultur och andra livsvillkor. De är emellertid i båda fallen strapatsrika, eftersom de kräver en djupgående inlevelse och ett ifrågasättande av den egna subjektiva tillvaron och dess normer och värderingar. Det är nödvändigt att acceptera att det kan vara normalt att

[33] Redfield kallar inte den homeriska berättelsen för mytisk. Men här och på andra ställen beskriver han berättelsens karaktär på liknande sätt som Gernet beskrev myt.
[34] Redfield 1975: 87, 84
[35] Redfield 1975: 65, 101
[36] Jfr Peter 2005: 26f
[37] I upprinnelsen till Redfields bok befann han sig i en situation som har vissa likheter med en utrest antropologs. Han berättar hur han under en period gjorde jury-tjänst, vilket innebar att hela dagarna vara instängd tillsammans med andra män i samma situation, i tystnad och med ingenting att göra. Hänvisad till sig själv tog han var dag med en bit av Iliaden och läste och begrundade främst Hektors historia, som ett från början mycket personligt företag. Utifrån denna läsning växte boken fram, dels som en bild av Iliaden som ett sammanhängande verk, dels som en bild av det homeriska samhället som ett fungerande kulturellt system. Redfield 1975 Preface: ix-x.

tänka med bröstkorgen eller att använda häxkraft i sin dagliga livsföring.[38]

En besynnerlig sysselsättning

Trosföreställningar har inte någon verklighet åtskild från de människor som gör bruk av dem, och det som har betydelse är vad folk gör med sina föreställningar i mötet med livets krav, framhåller Michael Jackson.[39] Det finns ingen konstant innebörd som föregår en handling i sig; det finns ingen permanent struktur; inget bestående system av principer, som existerar utanför, bortom eller på något sätt före manifestationerna, utan innebörd är alltid något som blir till.[40]

"Att utforska trosföreställningar eller trossystem för sig, avskilda från en konkret mänsklig aktivitet är en besynnerlig sysselsättning" säger Jackson. I sammanhanget avser han med mänsklig aktivitet främst den religiösa praktiken i form av ritualer och vardagligt religiöst handlande.[41] Teorin tillåts emellertid inom forskningen ha en överhöghet över empirin, för att konstruera kulturmönster och trossystem. Människor, handlingar, trosföreställningar och miljöer ställs inte i centrum utan reduceras till symboler och data. Materialet avkontextualiseras för att fungera som näring åt teorin.[42] Denna kritik riktar sig främst mot traditionell antropologi, men är också tillämplig på det mesta inom traditionell religionshistorisk forskning.[43]

Den "besynnerliga sysselsättning" som Jackson talar om, nämligen att utforska trosföreställningar avskilda från sitt sammanhang av mänsklig aktivitet, har präglat mycket av forskningen om det antika Greklands religion. Gudavärlden har behandlats för sig, kosmogonin och mytologin för sig, medan själsföreställningarna får en egen avdelning. Kulten har

---

[38] Barnekow 2003 : 187. Jag vill påpeka att jämförelsen haltar i det avseendet att den utreste antropologen ofta har att utstå betydande fysiska, ibland även psykiska påfrestningar, vilket inte drabbar tidsresenären.
[39] Citerad i Barnekow 2003: 163
[40] Hastrup 1995: 28ff och 91 citerad i Barnekow 2003: 212
[41] Jackson 1989: 85
[42] van Maanen 1988: 130f
[43] Barnekow 2003: 177 not 8. Olsson 2001: 10-12

fått uppmärksamhet främst som ett kalendarium av festligheter.[44] De politiska, sociala och ekonomiska förhållandena har i stort sett betraktats som irrelevanta. Denna bild är förstås hårddragen och därför lite orättvis, det finns betydelsefulla undantag.[45] Inte heller vill jag förringa den betydande, främst filologiska lärdom och forskning, som ligger bakom dessa verk och som utgör den grund som all senare forskning vilar på. Men framställningen ger ofta ett splittrat, osammanhängande intryck, något som förstärks av det ivriga letandet efter och påvisandet av lånegods.[46] Jean-Pierre Vernant kritiserar Martin P. Nilsson för hans sätt att beskriva den grekiska religionen med syftet "to reveal the fundamentally composite, syncretic, heterogenous nature of classical religion, which is regarded not as an organized whole, but as a collection of gods associated together more as a result of historical chance than through an internal logic."[47]

Evolutionismens förbannelse

Nilssons framställning är enligt Vernant grundad i hans historisk-positivistiska grundsyn. Här betonas uppräknade "fakta" och de mänskliga sammanhangen prioriteras bort. Men framställningen i äldre religionshistorisk litteratur präglas också av en ideologisk fond, mot vilken allt utspelar sig. Det är det evolutionistiska teoribygget, som genom sin inre logik, tilltalande etnocentrism och metodologiska användbarhet utgjort en seglivad bastion. Långt efter det att den upphört att vara rumsren, fortsätter den att diskret göra sig påmind genom att sätta sina ramar för forskningen. Det var dessa ramar som länge hindrade möjligheten att som James Redfield läsa Homeros utifrån verkets egna villkor. "We shall attempt here to read the Iliad in its own terms."[48]

Inom den evolutionistiska teorin intar kristendomen en särställning. Den är inte bara religionsevolutionens höjdpunkt, den står också utanför och

[44] Det som beskrivs blir en teologi i st.f. antropologii, särskilt tydligt hos Martin P Nilsson, som framställer t.ex. Apollon som historiens verkande aktör i Grekisk religiositet 1949: 21 och 41ff

[45] Såsom Jane Harrisons Prolegomena 1908 och Themis 1912.

[46] Burkert 1983 5ff jämför t.ex. det grekiska slaktoffret med jaktritualer från paleolotisk tid eller nutida jagande folk. Jfr Vernant 1992: 279

[47] Vernant 1990: 231

[48] Redfield 1975: 24

över alla andra religioner, som norm och värdemätare.[49] Även detta präglade uppfattningen av andra religioners gudavärld, kultiska bruk och föreställningar om själslivet. Beträffande den antika grekiska religionen kompliceras situationen av att den tilhör vårt kulturarv. Det blir lätt att känna sig mer hemmastadd, än det finns grund för. Man gör kulturen till sin egen, men jämförelsen dras för långt och det man ser visar sig ofta tillhöra vår samtida och inte den antika grekiska kulturen. För att ta ett exempel som tillhör mitt studium, så ser man ofta Platons själsbegrepp som överensstämmande med det moderna. Men då har man hoppat över en lång utveckling med framför allt Descartes, som var den som gav själsbegreppet dess moderna innebörd. Dessutom uppmärksammas inte särdragen i Platons uppfattning, såsom sambandet mellan läran om själen och läran om formerna (idéläran).

Den antika kulturens föreställningsvärld betraktas ur ett baklängesperspektiv; idéer och föreställningar ses utifrån vad de ska komma att utvecklas till. De ses inte för vad de är, som delar i en strukturerad och sammanhållen gudavärld förbunden med kult och mytologi och förankrad i samhälleliga institutioner, utan framstår som en splittrad samling av gudar, som inte ännu blivit en och en lika splittrad samling av själar med brist på enhet och psykologi.[50] "A scattered and heterogeneous pantheon, a mythology of bits and pieces: if this was the polytheism of the Greeks, how could these men, whose exacting rigor in the realms of intellectual consistency is extolled, have lived their religious life in a kind of chaos?"[51] Gudar och myter blir endast namn och yttre kännetecken med en kort levnadshistoria tillfogad. Nilsson påstår rentav att det var så grekerna upplevde sin värld, eftersom deras inre var så organiserat; "man projects his own conscious and volitional ego into the

[49] Evolutionismen i denna form omfattas ju inte längre i explicita termer. Men som en kuriositet kan nämnas att då den gamla institutionsindelningen vid Lunds universitet skulle ändras till en sammanslagning till olika centra, blev det omöjligt att skapa ett centrum för religionsvetenskap. Det fick i stället bli ett Centrum för teologi och religionsvetenskap, just på grund av denna teologernas uppfattning att kristendomen står över andra religioner.

[50] Perspektivet avspeglas i boktitlar som *Die Entdeckung des Geistes*. (Snell) och *Toward the Soul*. (Claus).

[51] Vernant 1992: 273f

world around him".[52] Ursprungligen har endast funnits obestämt uppfattade makter och ur dem har gudarna framträtt med namn och hemvist, och först då är de verkligen gudar.[53] Denna bild av det grekiska panteon tycks leda till en sammanblandning, påpekar Erland Ehnmark i sin doktorsavhandling, av det sätt på vilket gudarna omtalas och de namn man ger dem, med de uppfattningar människor verkligen gör sig av dem.[54] Det finns flera exempel på att man talar obestämt om en gudomlighet, där det uppenbarligen inte innebär att man syftar på en namnlös och opersonlig makt, utan man vet helt enkelt inte vilken gud det kan vara. Man kan jämföra med epiken där det ofta förekommer att berättaren vet vilken gud som griper in, men de uppträdande talar endast om en gud, eller bara anar vem det är.[55] Detta förhållande är även Nilsson medveten om, men han sammanställer det inte med sin teori om ursprungliga opersonliga gudar.[56]

Den homeriska livsvärlden drabbades av de här tolkningarna i särskilt hög grad. Enligt evolutionistiskt mönster betraktades den som primitiv och jämfördes med diverse nutida kulturer, vilka såsom primitiva sågs som livs levande representanter för vårt eget dunkla förflutna. Den evolutionistiska ramen medför att man ständigt försöker finna utvecklingslinjer och bakgrunder och s.k. "survivals" från tidigare epoker. Vernant invänder mot denna traditionella religionshistoria, att religionen inte utgör en särskild sfär, utan har sina rötter i sina utövares sociala förhållanden och psykologi. Det finns egentligen ingen egen inneboende kontinuitet i de religiösa fenomenen, förändringar orsakas av omvälvningar, yttre händelser och vändpunkter i ett större sammanhang än religionens.[57]

I ljuset av kulturarvet från den klassiska tidens grekiska kultur framstod flera drag i de homeriska berättelserna som bristfälliga. Här kunde man dessutom göra gemensam sak med den kritik som grekerna själva riktade

[52] Nilsson 1949: 112
[53] Nilsson 1949: 105
[54] Ehnmark 1935: 61
[55] Xix: 33-43, Olsson 1999: 90-92
[56] Nilsson1960 (1946): 58
[57] Vernant 1992: 272f

mot Homeros. Den kritiken utvecklas i samband med den omvälvning inom religion, filosofi och politik, som inleder den klassiska perioden. Det är en revolution som drivs fram, både genom en omfattande kritik av den föregående tidens tänkande och av ett sökande efter nya tankebanor, varvid man ser det föregående i ljuset av det nya. Denna revolution innebär även en sekulariseringsprocess, som i grunden förändrar synen på religion och de religiösa uppfattningarna.[58] Häri kan man se vissa likheter med den europeiska moderniteten, och många forskare har känt en stor själsfrändskap med den andliga utvecklingen under klassisk tid. Man har därvid mer eller mindre medvetet identifierat sig med den klassiska tidens syn på sig själv och sitt förflutna.[59]

Vår like Xenophanes?

Ett tydligt exempel på detta perspektiv är hur man i nutiden sett på de homeriska gudarnas karaktär. Med den nutida måttstocken har de befunnits så bristfälliga att det utgjort ett problem.[60] Men det är i den felsynen problemet har sin förklaring, (dvs den nutida måttstocken). Man sluter filosofen Xenophanes till sitt bröst och fördömer såväl den homeriska s.k. antropomorfismen som gudarnas uppträdande mot varandra. Vem har inte serverats följande citat som prov på de gamla grekernas framsynthet?:

> Både Homeros och Hesiodos har tillskrivit gudarna allt möjligt, som av människor anses skamligt och klandervärt: tjuvnad, hor och bedrägerier mot varandra.
> De har berättat alla tänkbara galna historier om gudarna, tjuvnad, horeri och bedrägerier mot varandra.
> Men människorna tror att gudarna föds, bär kläder som de själva och har röst och kropp likaså.
> Men om oxar (och hästar) hade händer eller kunde skapa konst sådan som människor gör, då skulle hästar framställa bilder av gudar lika hästar och oxar gudar lika oxar och deras gudars kroppar skulle se ut som var och ens egen art.[61]

---

[58] Detienne 1994: 132ff
[59] Havelock 1963: 290f
[60] Redfield 1975: 75f
[61] Diels, Xenophanes fragm. B11,12, 14, 15. Min översättning från Freeman 1952 liksom följande.

Den senare delen av detta citat har bevarats av kyrkofadern Clemens Alexandrinus. Han läser det med belåtenhet som ett argument mot falska hedniska gudar och idolatri. Men Xenophanes är inte en hedning som icke haver lagen[62], han kritiserar Homeros framställning av gudarna utifrån sin egen gudsuppfattning. Han säger varken att gudarna inte finns eller att de inte har någon form av kropp. Dessutom säger han att den homeriska framställningen av gudarnas moral inte stämmer överens med hans egen tids.[63] Men den moderna forskare - t.ex. Ronny Ambjörnsson - som rakt av citerar Xenophanes utan hänsyn till det kulturella sammanhanget, han tillämpar sin egen tids begrepp på Homeros och Xenophanes. Därför tror Ambjörnsson att Xenophanes i fragment 16 ger uttryck för en skepticism beträffande gudarnas existens. Men de grekiska gudarna var inte föremål för tro utan för kult. Xenophanes är inte vår like, han tillhör det historiskt främmande och kan inte tolkas med spekulationer utifrån nutida uppfattning.

Hans namn kan här fungera som ett varnande finger: *Xenos* betyder främmande och *phainein* synas, visa sig, visa på.[64] Xenophanes visar på det främmande i själva sitt namn.

Som jag tidigare framhållit är kropp ett problematiskt, kulturbundet begrepp. Homeros och Xenophanes menar inte detsamma som vi, varken med kropp eller med moral. Ingen av dem menar heller detsamma som Ronny Ambjörnsson, dvs den moderne forskaren i det här exemplet.[65] I den homeriska kontexten finns inte någon term som motsvarar den moderna beteckningen kropp.[66] Själslivet är intimt förbundet med kroppen och det finns ingen aspekt av det som har en oberoende, självständig existens och människan utgör i den meningen en helhet. Endast i döden avskiljs *psychê,* som vi översätter med själ, men det är ofta

[62] NT Rom 2:14
[63] Vernant 1992: 27
[64] Jesper Svenbro föreslår en provisorisk exeges: ”Den som uppenbarar det okända”. Svenbro i Rosengren – Sigurdson 2003: 85. Nu i Svenbro 2007: 50f
[65] Ambjörnsson 1997 I: 47-48. Ronny Ambjörnssons produktion har många förtjänster. Men att som här skriva om det antika Greklands världsbild, utan att ha satt sig in i den moderna religionsantropologiska forskningen med Jean-Pierre Vernant som främsta namn, är en blunder.
[66] *Sôma* betecknar i senare grekiska kropp, men hos Homeros avses liket.

den dödes kropp som kallas han själv. Människans gestalt, särskilt den unge krigarens glorifieras, den är gudomlig. Det är egentligen inte gudarna som är lika människan, utan tvärtom.[67] Och inte heller för Xenophanes utgör kropp och själ åtskilda enheter, som kan ses oberoende av varandra. Han opponerar mot den långtgående antropomorfismen hos Homeros och tänker sig en gudomlighet som står över de mänskliga sinnesfunktionerna:

> Det finns en gud, bland gudar och människor den störste, alls inte lik de dödliga vare sig till kropp eller sinne. Han ser som en helhet, hör som en helhet och tänker som en helhet.
> Men utan möda sätter han allt i rörelse, genom sitt sinnes (*phrenes)* tanke (*nous*).[68]

Med moralen förhåller det sig på samma sätt. Xenophanes levde i ett radikalt annorlunda samhälle än det homeriska.[69] Det var en brytningstid i en övergång till ett civilt samhälles förstatligade och individualiserade moral. Det homeriska samhället däremot är en krigargemenskap med stöld, kvinnorov och försåt som accepterade beteenden. Moralen är grundad i den mytiska gudavärlden. Om man utgår från den klassiska tidens kritik[70] kommer man att förbise den kosmiska och mänskliga moral, som faktiskt genomsyrar de homeriska verken. Gudarna upprätthåller en kosmisk ordning, där överträdelser mot den rätta ordningen, *dike*, straffas som *hybris.*[71] De mellanmänskliga förhållandena regleras av normer för uppförande, sedvänjor och sociala och religiösa institutioner. Människans villkor bestäms av hennes relation till gudarna och av de levnadsideal som för henne utgör livets mening. I de homeriska verken illustreras, framhålles och upprepas den gudomliga och

---

[67] Vernant 1992: 35f Gudarna har en ”superbody” de åldras inte, behöver ingen föda, har ingen möda. Människans kropp är lik gudarnas, men förgänglig, kräver föda och rör sig och föder sig med möda.
[68] Diels Xenophanes fragm B 23, 24 och 25.
[69] Jfr diskussionen ovan om den homeriska livsvärldens historiska förankring.
[70] Xenophanes var ingalunda ensam. Från de försokratiska filosoferna och framåt fälls kritiska kommentarer. Men Platons kritik är genomgripande. Havelock 1963.
[71] Ehnmark 1935: 93ff

samhälleliga moralen i en sådan omfattning att dess upprätthållande i själva verket tillhör dessa sångers inneboende mening.[72]

Det är en kosmologiskt utformad moral, som utgör en grund för händelseutvecklingen i såväl Iliaden som Odysséen. Den har sina rötter långt tillbaka i tiden och återfinns genomgående i Hesiodos verk. Men det är också en moral och en gudsbild, som var förankrad i det jag kallar den homeriska livsvärlden och Xenophanes' kritik är ett uttryck för att den blivit otidsenlig. I övergången till nya politiska maktstrukturer och ändrade sociala förhållanden bryter ett nytt tänkande igenom. Inte som blixt från en klar himmel, utan som en omstrukturering av det gamla. De försokratiska s.k. naturfilosoferna utgår från den mytiska kosmologin i sin omformulering av svaren på den gamla frågan hur den ordnade världen uppstått ur kaos.[73] Förutsättningarna för utbytet av de mytiska individuella gudarna till ett material för den filosofiska reflektionen sammanhänger med omorganiseringen av den samhälleliga maktstrukturen.[74]

Genom den sekulariseringsprocess, som det här är fråga om, framträder efterhand en ny kultur skild från den homeriska. Omvälvningen i tänkesätt blir så genomgripande att den för flera av nutidens forskare framstod som oförklarlig. Det nya kom att ses som en ren "uppfinning" av grekerna, utan grund i det föregående, t.o.m. som en händelse utanför historien, vilken gav grekerna en särställning gentemot andra folk.[75] Denna syn grundades i en övertolkning av den tidiga filosofins vetenskapliga karaktär, baserad på senare källor. Man såg den i ljuset av den filosofi som senare utvecklades och även utifrån den europeiska tankeutvecklingen.[76]

---

[72] Havelock 1963: 61ff

[73] Vernant 1983: 374f bygger på Cornford 1952

[74] Vernant 1983: 379f se även föreliggande arbetes sista kapitel.

[75] Burnet 1920: 20

[76] Havelock 1963: viii betecknar detta som "an elaborate structure, which had enjoyed prestige in modern scholarship at least since the first appearance of Zellers magistral history of ancient philosophy," och vilken senare genom källkritiken "fell to the ground in pieces."

Den kritik som filosofer som Herakleitos och Xenophon riktar mot Homeros har sin grund i de framväxande tänkesätten, men inte i att Homeros sågs som "föråldrad" i någon mening. Platons kritik av Homeros vittnar om den stora betydelse de homeriska verken hade alltjämt under hans tid. Det gamla lever kvar i det nya i en process, där betydelseförskjutningarna först i efterhand visar sig som revolutionerande. Det är inte förrän dessa förändringar etablerats, som det är möjligt att se skillnaden mellan det gamla och det nya. Det är många gånger svårt att urskilja några trösklar mellan olika historiska epoker, samtidigt är det lätt att snubbla.

Teoretikernas föreställningar om själen

> I shall have to traverse ground which has been churned to deep and slippery mud by the heavy feet of contending scholars; ground, also, where those in a hurry are liable to trip over the partially decayed remains of dead theories that have not yet been decently deterred.
>
> E.R.Dodds[77]

Rohdes dubbelgångare

Erwin Rohdes verk *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* utkom i sin första upplaga 1893. De nionde och tionde upplagorna, som också är översatta till engelska och franska, kom 1925. Rohdes verk är grundat i den evolutionistiska teorin, som på kulturens och religionens område utarbetades först av samhällsfilosofen Herbert Spencer.[78] Rohdes arbete är emellertid främst ett verk som med bredd och noggrannhet går igenom och redovisar källmaterialet till föreställningar, myter och riter som rör själ, död, gravskick och eskatologi. Han är en skarpsynt och samvetsgrann iakttagare och även om hans framställning är klädd i omoderna kläder, så vilar den på en gedigen grund. Den som vill ägna sig åt den antika grekiska religionens själsföreställningar kan inte att förbigå Rohde. Den efterföljande litteraturen på området står på olika sätt i relation till hans verk. Det förekommer i arbeten om själsföreställningar, att Rohde inledningsvis

[77] Dodds 1955: 136
[78] Spencer 1862-1869 se nedan not 89 0ch 90

avfärdas med en pliktskyldig kommentar.[79] Andra betygar sin tacksamhetsskuld, såsom E.R. Dodds som säger sig "be standing, as we all do, on the shoulders of Rohde".[80] Gregory Nagy kallar Rohdes verk "irreplaceable"[81] och har ett flertal hänvisningar. Även Vernant använder Rohde på samma sätt; som en källa till källorna och för hans skarpsynta iakttagelser.[82]

Rohde ser *psychê* hos Homeros som en dubbelgångare till den levande människan. *Psychê* är inte verksam så länge människan lever, men den finns där enligt Rohde. Han ser inget problem med de olika ord Homeros använder för den levande människans själsfunktioner, utan konstaterar att dessa funktioner är begränsade till den levande människan och försvinner när hon dör.[83] Människan utgör därför en gåtfull förening av en levande kropp och dess avbild. På frågan om vad som är människan själv ger Homeros motstridiga svar, noterar Rohde. Enligt homerisk uppfattning är människan "zweimal da". Hon är två och den andre är den osynliga *psychê*, som blir fri och framträder när människan dör.[84] För existensen av den osynliga *psychê* hos den levande människan har Rohde föga stöd i texten, men hänvisar till föreställningar om ”ett andra jag” hos "Naturvölkern" över hela jorden.

Psychê's karaktär av dubbelgångare är obestridlig,[85] men det gäller den *psychê,* som framträder efter döden. Rohdes misstag är att han ser den luftiga, kraftlösa avbild, som representerar människan efter döden, som *psychês* enda och egentliga karaktär. Sen resonerar han logiskt;[86] eftersom

---

[79] Claus 1981: 1 kallar Rohdes verk "a masterpiece", men hans semantiska analys av "*psychê,* however, left much to be desired".

[80] Dodds 1951: 65

[81] Nagy 1999: 203. Nagy syftar här på Rohde's analys av de underjordiska s.k. ”Höhlengötter”, gudomligheter som har sitt ursprung i människor som inte dött i vanlig bemärkelse, utan blivit levande bortryckta. Just detta avfärdar Ekroth (1999: 8) eftersom hon anser att det inte spelar någon roll hur en person slutat sitt liv om han ska räknas som hero eller inte. Jfr nedan kapitel 5.

[82] Vernant 1996

[83] Rohde 1925 I: 4

[84] Rohde 1925 I: 5 och 6 not 2.

[85] Bestrids dock av Claus: 2-3, som därefter inte behandlar den karaktären av *psyché.*

[86] Han kallar själv denna tanke ett resultat av ”einer phantastischen Logik”. Rohde 1925 I: 6

psychê förloras i döden och vid medvetslöshet, så måste den ju finnas där, hos den levande människan. Men ingenting i texten tyder på att den uppfattas som en, visserligen osynlig, dubbelgångare före döden, som ett andra jag. Det är endast efter döden som människan är två; den döda kroppen, som många gånger kallas människan själv och *psychê* som igenkänns som människans identitet. Men för Rohde finns den *psychê,* som går till Hades, redan hos den levande människan fast osynlig och den levande människan är denna osynliga *psychê*'s synliga dubbelgångare. Efter döden framträder den tidigare osynliga *psychê* som den skugglika avbild som går till Hades , sedan bålet förintat kroppen dvs *psychês* tidigare synliga kamrat (einst sichtbaren Genossen).[87] Inte undra på att Rohde finner denna förening av två dubbelgångare gåtfull!

Rohdes teori om det osynliga andra jaget, med en hänvisning - utan källa - till naturfolk över hela jorden, kan därför inte accepteras.[88] Som stöd för denna vitt utbredda själsföreställning hänvisar Rodhe till Herbert Spencer, som konstruerade en sociologisk utvecklingslära inspirerad av Darwins arbete om arternas uppkomst. Spencer fastslår där med inträngande skärpa denna ursprungliga själstro, som återfinns hos nutida naturfolk.[89] Den som sedan i linje med Spencer utformade den evolutionistiska läran särskilt på religionens område var E.B. Tylor i det omfattande verket Primitive Culture.[90] Enligt Tylors teori utgör själstron religionens ursprung och dess primitiva form är dualistisk; en gengångare efter döden och ett andra jag hos den levande människan, en s.k. frisjäl. Just en sådan föreställning har inte påvisats någonstans - den utgör en generalisering utifrån ett blandat material från folktro, olika kulturers äldre historia och samtida, skriftlösa kulturer (vilkas bärare betecknas som primitiva eller lägre raser). Denna ursprungliga själstro menar man har sitt ursprung i animismen, föreställningen att allt är besjälat, även

[87] Rohde 1925 I: 10-11
[88] Samma resonemang återkommer märkligt nog hos Bremmer, jfr nedan
[89] Rohde 1925 I: 6. Den närmare hänvisningen till Spencer saknas. UB's katalog upptar 43 poster.
[90] Tylor 1871-73 och möjligen inte tillgänglig för Rohde när han utarbetade sin syn på *psychê*.

detta en teori som bygger på generaliseringar utifån ett stort material hämtat från skilda håll.[91]

Tylors teori tillhör religionshistoriens barndom, den är död och begraven men, liksom fallet är med *psychê*, händer det att den går igen. Rohde hänvisar inte till Tylor utan till Spencer[92], som var Tylors föregångare och den som först tillämpade Darwins utvecklingslära på hela samhälls- och historiesynen, men inte hade religionens utveckling i fokus. Spencer lägger emellertid fram en teori om en ursprunglig och generell tro på ett andra jag inom människan, vilket efter döden uppträder som den dödes ande. Härpå stöder Rohde sitt antagande av en osynlig närvaro av *psychê* hos den levande människan – ett andra jag. Detta antagande medför att Rohde aldrig betraktar de olika själsfunktioner hos den levande människan, som hos Homeros benämns olika såsom *thymos, phrenes, hetor, menos, noos, kêr, kradiê,* som en pluralitet av själar. I stället säger han att detta är olika funktioner av det vi kallar "själen", vilkas verksamhet är möjlig endast så länge människan lever.[93] Deras verksamhet är inte alls knuten till dubbeljaget, som i stället hör samman med drömupplevelser, vanmakt och extas. Rohdes stöder detta antagande även på ett Pindaros-fragment:[94]

> ……en salig lott har de som genomgått riten som befriar från mödor.[95]
> Var människas kropp (*soma*) går under i döden.
> Men levande förblir en gestalt av liv (*aiônos eidôlon*).
> Ty endast den kommer från gudarna.
> Den sover när lemmarna är vakna,
> Men till dem som sover bringar den i mängder av syner
> Underbara och olycksdigra framtidsöden (*krisin* – eg. ”domar”). [96]

Rohde tar här fasta på de sista raderna om den själ (som Pindaros dock kallar *eidôlon*), som sover, när lemmarna är aktiva, men som är verksam och uppenbarar en mängd syner för de sovande. Man kanske kan säga att

---

[91] Tylor 1958 (1871 – 73) II: 12ff och Törngren 1963: 1-3
[92] Spencer 1862-1869
[93] Rohde 1925 I: 4
[94] Rohde 1925 I: 6
[95] ”Riten som befriar från mödor” är de eleusinska mysterierna
[96] Pindaros fragm 131 a-b. Min översättning från Loebutgåvan. Sir John Sandys.

detta Pindaros-citat realiserar en potentiell möjlighet hos den homeriska *psychê,* men i den homeriska kontexten är den möjligheten inte förhanden. Tanken att denna bild (*eidôlon)* har kommit från gudarna är definitivt o-homerisk och Pindaros själv tillhör en annan tid och en annan livsvärld än den homeriska.[97] I den scen, där den döde Patroklos *psychê* besöker Achilles, som lagt sig att sova på stranden, har den levande Achilles' *psychê* ingenting med saken att göra. Kontexten är en drömsituation, även om den inte beskrivs på det sätt Homeros vanligen omtalar drömmar. Man kan uppfatta det som en dröm, eftersom Achilles har lagt sig att vila, men det är han själv som drömmer inte hans *psychê.*[98]

Uppfattningen av själ efter döden är för Rohde intimt förbunden med gravkulten. I det homeriska sammanhanget är frånvaron av gravkult ett problem, som han inte kan lämna något entydigt svar på. Enligt arkeologiska vittnesbörd[99] förekom gravkult före den homeriska tiden och efter den sker en uppblomstring av såväl kulten av de döda som av heroerna. Avsaknaden av anfäderskult och av rädsla för de dödas andar framstår som enastående i jämförelse med andra folk.[100] Rohde är noga med att inte primitivisera Homeros. Det är för honom uppenbart att en lång utveckling föregått de homeriska eposen. Han kan därför inte acceptera de åsikter som framförts att gravkulten skulle ha uppkommit först efter Homeros. Den bör ha existerat tidigare och källan till denna äldre tid är främst de homeriska verken själva.[101] I enlighet med sin evolutionistiska grundtanke söker och finner han hos Homeros "Rudiment" (survivals) av en äldre tids gravkult såsom Patroklos begravning och Odysseus offer till de dödas *psychai.*

---

[97] Vilket medges av Rohde, som dock här tar fasta på möjligheten av en verksamhet i drömmar.

[98] XXIII :65-107, citerad ovan s 46. En drömsituation beskrivs som ett nattligt besök av den personifierade Drömmen, som ställer sig vid den sovandes huvudgärd och bringar sitt budskap, men inte heller då är den sovandes *psychê* involverad (II:6ff.) Det är däremot homeriskt att *psychê* kan profetera men det är de dödas *psychai,* som kan göra det (xi:146).

[99] På Rohdes tid inte så kända. Han nämner Mykene, men man visste inte då att den mykenska kulturen var grekisk i den meningen att språket senare visat sig vara en form av grekiska.

[100] Rohde 1925 I: 10f

[101] Rohde 1925 I: 14f

I den dominerande framställningen hos Homeros ser han en överensstämmelse mellan *psychês* intiga karaktär och dödsrikets tomhet och avskildhet från de levande. De döda kan helt enkelt inte nås av några offer och man behöver inte frukta dem.[102] Själva detta förhållande är emellertid ett kvarstående problem för Rohde. Tänkbara förklaringar kan vara att de homeriska berättelserna huvudsakligen utspelar sig långt hemifrån, samt att de olympiska gudarna hos Homeros dominerar även över andra former av lokala kulter.[103]

Rohdes resonemang här kan förenas med den modell av skilda riuella fält inom en sammanhållen kultur, som Tord Olsson lagt fram.[104] Förhållandet med det homeriska gravskickets specifika drag kan ses som ett ”rituellt fält” tillhörande den homeriska livsvärlden med dess villkor till skillnad från hemlandets lokala kulter – ett annat rituellt fält. Hemlandets gravkult är en anfäderskult, men i fält finns inte barn och inte fäder och bara i undantagsfall andra nära släktingar. Endast Sarpedon får ynnesten att jordas i sitt hemland då hans döda kropp genom gudomligt ingripande förs hem av Hypnos och Thanatos.[105] Märkligt nog nämner inte Rohde Sarpedons hemförande för att begravas av bröder och släkt i detta sammanhang.

Det är Rohdes bestämda uppfattning att den grekiska kultur- och religionshistorien inte undergår någon form av språng eller brott i sin utveckling. Varje form av ensidighet och fanatism är den grekiska kulturen främmande. Genom sin egenart (som för Rohde höjer den över andra kulturer) och mångsidighet har den upptagit och omvandlat varje form av inflytande. Undanträngandet av den homeriska etiken och

[102] Rohde 1925 I: 27. Rohde anför att Patroklos *psychê* försäkrar att den efter begravningen aldrig kommer att återvända till de levande.
[103] Rohde 1925 I: 38-40, Rohde kommer här nära den moderna uppfattningen. Nagy 1999: 7 och 115f.
[104] Olsson 2000. Jag återkommer till denna tilltalande tanke.
[105] XVI:453-457

religionen från dess förhärskande ställning försiggick omärkligt och aldrig slets några band på ett våldsamt sätt.[106]

Denna något förvånande inställning har sin grund, dels i den dåvarande tyska humanismens starka uppskattning av antiken, dels i Rohdes nära vänskap med filosofen och filologen Friedrich Nietzsche. Från honom har Rohde övertagit uppdelningen av den grekiska religionen i två sidor - en dominerande apollinsk och en utifrån kommande dionysisk. Härigenom får Rohde en möjlighet att förklara hur någonting nytt - mystiken och odödlighetstron - kan uppträda i grekisk religion. Dionysoskulten är ursprungligen, menar Rohde, någonting främmande, rentav hotfullt med vilda, orgiastiska riter, extas och besatthet. Den blir emellertid tämjd och harmoniserad av - den ursprungliga - Apollonreligionen.[107] Vinsten med denna process är att det skapas ett utrymme för en odödlighetstro och för tanken på något gudomligt inom människan, en föreställning som man såg som främmande för den ursprungliga, grekiska religionen.[108]

Detta är en tankekonstruktion som mer eller mindre framtvingades av den äldre forskningens oförmåga att uppfatta och hantera det motsägelsefulla, ambivalenta och spänningsfulla i religionen. Allt är inordnat i sitt fack och har sina bestämda egenskaper. Det blir då svårt att se hur motsatserna ständigt strävar att förenas, inte som en "harmonisering" utan i ett spänningsfyllt förhållande.[109] Dionysoskulten är gränsöverskridande i flera avseenden; liv - död, gudomligt - mänskligt – djuriskt, natur - kultur osv. Den ingår i den grekiska religionen, men inte i den bild man gjort sig av den. I stället placeras extasen, mystiken,

---

[106] Rohde 1925 I: 111f. Den som läst Platons vredgade polemik mot poesin och Havelocks analys måste här höja på ögonbrynen. Jfr även Lincoln 1999 spec. 38ff.

[107] Enligt Martin P Nilsson, som delar Rohdes grundsyn, är det Apollon själv som ombesörjer denna kulturgärning. Nilsson 1960: 40

[108] Här har dessutom skett en förväxling mellan gudomens karaktär och kultens och föreställningens historia. Dionysos är inte en från början o-grekisk och ”främmande” gud. Men han representerar det främmande och vilda som fenomen. Detienne 1979:68.

[109] Eller som Redfield uttrycker det: Culture is a system of differences. Redfield 1975: x (Preface)

de vilda riterna, "das Wahnsinn" i extrema former i en egen fåra. Den fåran tillhör - den förmodat invandrade - Dionysoskulten och en slags egen religion i form av orficismen.[110]

De konstruktioner och antaganden man inom den äldre forskningen tvingades till, beror också på att man främst såg religionen som ett trossystem, präglad som man var av den protestantiska kristendomen. Man hade uppfattningen att de olika bevarade texterna avspeglade de religiösa föreställningarna. Forskningen var ett textstudium. En text som de homeriska eposen avspeglar därför den äldsta grekiska religionen, låt vara den äldsta åtkomliga religionen. Men det homogena mönster man därigenom skapar sig, har aldrig existerat i verkligheten. Genom fokuseringen på trosföreställningar förbiser man det religiösa liv som yttrar sig i sedvänjor och ritualer vid måltider, rådslag, spådomar, död och begravning. Men det är i detta praktiska liv som religionens betydelse ligger.[111] Därför har religionshistorikerna haft mycket att lära av fältantropologerna, när dessa funnit att de människor de besöker inte uttrycker sin religion som tro utan i verksamhet. Den religiösa verksamheten är en del av det sociala livet och grunden för samhörighet ligger i detta samspel.[112]

Det är betecknande att den dionysiska religiositeten främst manifesterar sig i avvikande kultiska bruk och riter. Men Rohdes grundsyn dominerar hans framställning och han ser därför inte det dialektiska sambandet med den officiella religionsutövningens centrala rit - det blodiga slaktoffret. Dionysoskulten bryter mot statskultens ordning och tabun, liksom den ställer den vilda naturen mot stadens kultur. På samma sätt framstår den orfiska riktningen för Rohde som en egen religion med en utarbetad teologi, vilket till stor del är en teoretisk tankekonstruktion.

---

[110] Rohde 1925 II: 4-5

[111] Jag glömmer aldrig min häpnad när jag som ung student läste Homeros och upptäckte att varje måltid var en offermåltid. Det stod inte i några böcker, däremot uppräknades de tolv olympiska gudarnas specialiteter, som ett yrkesregister.

[112] Jag stöder detta resonemang på Tord Olssons artikel ”De rituella fälten i Gwanyebugu”. Olsson 2000.

Det bestående värdet är dock en oskattbar genomgång av källorna, där han redovisar varje form av anknytning till dessa former av religionsutövning och de föreställningar, som förknippas med den. Deras betydelse för själsuppfattningen ligger, menar han, i att den extatiska kulten förstärker föreställningen om en inre själ och skänker en upplevelse av förening med det gudomliga och därmed en förhoppning om odödlighet. Rohde betonar därmed den religiösa erfarenhetens betydelse för uppkomsten av dessa föreställningar.[113]

Konstruktionen av en orfisk sekt med en egen teologi knyts till de här företeelserna. Källorna är spridda och osäkra och teorin om orficismen tjänar som ett område för föreställningar och bruk som inte får plats i den bild man gjort sig av den grekiska religionen.[114] Denna konstruktion kom att bli föremål för en vetenskaplig dispyt om den orfiska religionens vara eller icke vara. En kritisk genomgång av källorna ledde till att hela teoribygget om den orfiska religionen visade sig sakna grund. Linforth som stod för denna radikala ”sågning” följdes av Dodds, men tomrummet blev så stort att den senare måste finna en ny hjälpteori, nämligen ”den grekiska schamanismen”.[115] Svårigheterna här har sin grund i att man ser religion som trossystem och förbiser föreställningarnas kultiska och sociala grund. Man efterfrågar en enhetlighet som inte finns och uppfattar inte den religiösa praktikens variationsrikedom.

Det är först genom antropologiskt inriktade forskare som Vernant och Detienne som avvikande riktningar som dionysoskulten, orficismen, cyniker och pythagoréer satts in i sitt sammanhang. De ingår alla i en strömning som utgör en proteströrelse mot den centrala officiella riten – det blodiga slaktoffret. De utmärks av avvikande dietiska bruk, som vägran att äta kött (pythagoréer och orfiker), att äta det rått (dionysoskulten) eller rent av kannibaliska bruk (cynikerna). Motsatsställningen handlar om slaktoffrets betoning av människans dödlighet. Vägran att delta i detta är ett led i en tankeströmning med

[113] Rohde 1925 II: 27-28 och 33 m.fl.
[114] Linforth 1941
[115] Dodds 1951

egna praktiska bruk som öppnar möjligheter för en uppfattning av odödlighet.[116] Häri hade Rohde dock rätt.

Dodds schamanistiska resa

Incitamentet till E.R. Dodds' klassiska bok *The Greeks and the Irrational* kom, som han själv inledningsvis berättar, från ett yttrande av en student - "this Greek stuff doesn't move me a bit." Dodds fann detta mycket intressant och frågade om han kunde säga varför. Varvid studenten tillfogade att det var så förfärligt rationellt alltihop.[117] Det var denna lilla konversation som fick Dodds att tänka, lite grann som den desorientering som Redfield talar om. Dodds blev härigenom en av banbrytarna i en ny syn på den antika grekiska religionen, även om han inte tillhör dem som tar till stora kritiska ord. Han är mest känd för att ha "kommit dragande med schamanismen" för att uttrycka det lite vardagligt. Men hans verkliga förtjänst är att han sätter kofoten i grunden för det bygge som gjort den grekiska religionen till ett tempel för "ädel enkelhet och stilla ro".[118] Liksom tidens tand skalat av gudabilder, statyer och tempel all den färg de från början hade, så hade man kommit att skala bort alla magiska, mytiska, dunkla inslag och man hade börjat med Homeros. Där sådant alldeles uppenbart förekommer i texten hade det förklarats vara "litterära omskrivningar" eller rentav "främmande inskott". Följden blev att den homeriska texten inte framstod som religiös överhuvudtaget.[119] Homeros blir en rationalist, innan rationalismen ens har uppstått.[120]

I detta klara ljus lästes Homeros och på samma sätt framställdes den förhärskande religionen med sina tolv gudar, och det blev naturligtvis för ett oförvillat öga en smula tråkigt. Dodds plockar fram den religiösa innebörden i de s.k. litterära omskrivningarna. Han förklarar den handfast antropomorfa framställningen av gudarna med att den passar för poesins bildlika språk och påpekar, med en hänvisning till Ehnmark,

---

[116] Detienne 1979 (1977): 57-67. Se även sista kapitlet här nedan.
[117] Dodds 1951: 1
[118] Den tyska humanismens ”Edle Einfalt und stille Grösse” (Winckelmann. Jfr Gerö 2008).
[119] Filologerna Mazon och Murray citerade av Dodds 1951:2
[120] Se främst Detienne 1963: Chap V.

att berättelsens människor oftast talar obestämt om gudarna,.[121] Gudarnas ständiga ingripaden i handlingen utgör en ”psychic intervention”, som bör ges en psykologisk förklaring. Det är ett sätt att uttrycka en upplevelse av påverkan som Dodds sätter i samband med det episka språket. Han ställer sig dock en smula tveksam till Nilssons påstående att de homeriska människorna var psykiskt instabila.[122]
"It is surely odd to find this belief, this sense of constant daily dependence on the supernatural firmly embedded in poems supposedly so 'irreligious' as the Iliad and the Odyssey." Dessa betydelsefulla iakttagelser är emellertid hos Dodds ”embedded” i evolutionismens ramar och han tillfogar genast att vi måste fråga oss hur det kommer sig att "these links with Borneo and the primitive past" inte har rensats bort av de klartänkta jonierna. [123] Detta innebär dock inte att hans iakttagelser blir mindre betydelsefulla. Kvar står att Dodds gör sina iakttagelser och ställer sina frågor.

Till hans förtjänster hör också hans avståndstagande från den orfiska konstruktionen. Det fanns en tid, säger Dodds, när även han ansåg att det funnits en betydelsefull riktning med läror, myter och riter benämnd orficismen. Så är inte längre fallet, han har förlorat sin övertygelse. Den med mycken lärdom på ovissa grunder resta konstruktionen framstår som "a house of dreams", en omedveten projektion på den antika scenen av en otillfredsställd religiös längtan från det sena 1800-talet. En rad kritiker,[124] som ingående granskat de förmenta källorna till orficismen, har påvisat att "drömhuset" var byggt på lösan sand. De grundläggande dragen som tillskrivits den orfiska läran såsom kroppen som ett själens fängelse, vegetarianism, rituella reningar och troligen själavandring hör lika väl hemma hos pythagoréerna.[125]

Den otillfredsställda religiösa längtan, som Dodds talar om, kan emellertid inte ensam vara orsak till det orfiska teoribygget. Det motiverades också av behovet av att finna en förklaring till vad man

[121] Dodds 1951: 12, Ehnmark 1935: Chap v.
[122] Dodds 1951: 14f och Nilsson 1924
[123] Dodds 1951: 13
[124] Wilamowitz, Festugière och Linforth
[125] Dodds 1951: 147-149

upplevde som en svårförståelig, främmande idéströmning inom den grekiska religionen. Rohde kallade den en droppe främmande blod i de grekiska blodådrorna och angav dess ursprung som "urfremd".[126] Men medan Rohde närmast förskräckt talar om "das religiöse Wahnsinn" har Dodds kapitelrubriken "The Blessings of Madness". Dodds har visserligen inte själv hittat på uttrycket - det kommer från Platon[127]- men Dodds anför här sin gravaste kritik av Rohde. Enligt denne förekommer det inte någon form av extatisk och "irrationell" religiositet före inbrottet av den dionysiska religionen. Det här, säger Dodds, har Rohde fått från vännen Nietzsche och det är fel. Platon har rätt i att det delfiska Apollonoraklet var en form av extatiskt profeterande, vilket Rohde faktiskt förnekade. "I think that Rohde was wrong."[128] Uppdelningen av den grekiska religionen i en apollinsk och en dionysisk sida är konstlad, vilket ju om inte annat visar sig, när en forskare ser sig nödsakad att gå till rätta med källorna.

Men det är inte bara Nietzsches inflytande som ligger till grund för Rohdes resonemang. För honom är det ett vetenskapligt problem att förklara uppkomsten av tron på en odödlig själ. Han ser tydligt denna tros samband med gudomlig inspiration, extatisk upplevelse av kontakt med det gudomliga och strävan att rena de själsliga upplevelserna från kroppens inflytande.[129] Men han ser ingen grogrund för detta i den homeriska religionen. Den orfiska riktning, som man konstruerar i anknytning till dionysoskulten, blir ett svar på frågan var ursprunget till den förändrade själsuppfattningen var att söka. I botten ligger problemet att förklara en historisk förändring.[130] Det är enklast att söka något utifrån kommande, eftersom det är svårt att se var det nya börjar i den etablerade religionsformen. Detsamma gäller för Dodds, som även han söker förklaringen någon annanstans.

---

[126] Rohde 1925:
[127] Platon, Faidros 244A
[128] Dodds 1951: 68f
[129] Rohde 1925 II: 3ff
[130] Svårigheten är mest påtaglig i den positivistiska historiesynen. Samhällssynen är där platt och determinerad och varje yttring som är motsatt de rådande förhållandena dyker upp som en överraskning. Jfr Vernant 1990: 291 och Redfield 1975: x (preface).

Dodds lösning är alltså schamanismen. Liksom Rohde menar Dodds att den första ansatsen till den odödliga själen står att finna hos Pindaros.[131] Förmågan att vara verksam när kroppen sover, gör denna själ till ett ockult jag ("occult self"), den psykiska och den fysiska aktiviteten alternerar. Just en sådan tro står att finna som - "an essential element of the shamanistic culture which still exists in Siberia, and has left traces of its past existence over a very wide area, extending in a huge arc from Scandinavia across the Eurasian land-mass as far as Indonesia; the vast extent of its diffusion is evidence of its high antiquity. A shaman may be described as a psychically unstable person who has received a call to the religious life. As a result of his call he undergoes a rigorous training, which commonly involves solitude and fasting, and may involve a psychological change of sex."[132] Vidare besitter schamanen förmågan "of passing at will into a state of mental dissociation - his own soul is thought to leave its body and travel to distant parts, most often to the spirit world. - From these experiences, narrated by him in extempore song, he derives the skill in divination, religious poetry, and magical medicine which makes him socially important."

Jag låter detta stå som det är. Med denna vittomspännande religionsform ska grekerna ha kommit i kontakt via skyterna och Trakien. Dodds stöder sig här på Karl Meuli[133], som påvisat likheter mellan den religionsform som man kallar schamanism och vissa företeelser inom grekisk religion under arkaisk tid. Det har säkert varit spännande att göra dessa jämförelser.[134] Frågan är om det ger mer än Rohdes orfiska konstruktion. Det som finns är en rad spridda likheter[135] knutna till mer eller mindre mytiska personer och utan närmare samröre med varandra. Det finns ingen helhet, inget sammanhang, inte en enda schamanistisk

---

[131] Citat ovan s 76

[132] Dodds 1951: 140. Dodds huvudkälla är Meuli, han anför ett flertal andra, dock avvisar han Ohlmarks "arktiska hysteri".

[133] Hermes 70 1935: 137ff

[134] Vernant kritiserar - med hänvisning till Meuli och Burkert - i sin installationsföreläsning den här typen av komparationer utan hänsyn till sammanhanget av mening, värden och funktion för de människor som utövar religionen. Vernant 1992 (1975): 279

[135] Dodds 1951: 161 not 32.

sammanslutning och ingen grekisk schaman, som uppfyller Dodds egna, ovan återgivna, kriterier.[136]

Den grekiska schamanismen är liksom orficismen en konstruktion utifrån spridda och och osäkra indicier. Den här typen av hjälpteorier fyller inte någon annan funktion än att som Dodds själv säger om orficismen "push the question one step further back".[137] De vittberesta grekerna har naturligtvis varit i kontakt med de nordliga folken, men det krävs mer för att hävda en import av schamanism. Det är med idéer som med handelsvaror; det måste finnas en marknad. Därmed är vi tillbaka vid att förklara förutsättningarna för framväxten av den centrala idéströmning, som ligger till grund för Platons lära om den odödliga själen.

Dessa förutsättningar ligger i det som Dodds i titeln på sin bok kallar "the Irrational". Han använder även Gilbert Murray's term "The Inherited Conglomerate".[138] Den pythagoreiska läran om en gudomlig själ, som på grund av synd straffas med det kroppsliga livet kallar han för "all this wickedness".[139] Det är naturligtvis svårt att se utvecklingen och sammanhangen i en religiös värld som man betraktar på det sättet. Det som ligger bakom den här synen är den gamla uppfattningen av den grekiska kulturen som upphöjd och rationell. Det som inte ryms inom den ramen är - irrationellt, ett konglomerat, ”wickedness”. Men detta var innan Louis Gernet, Jean-Paul Vernant och Marcel Detienne utarbetat sin metod att analysera den grekiska mytologin, gudavärlden och kulten utifrån de människor som gjort bruk av dem. Som föregångare till den utvecklingen har Dodds bok ett odiskutabelt värde.

---

[136] Ironiskt nog är den bästa grekiska schaman som Dodds kan peka på - den mytiske Orfeus. Även Pythagoras får naturligtvis denna titel. Dodds 1951: 147 och 143. Jag återkommer till ”den grekiska schamanismen” och till dessa undermän i det sista kapitlet nedan. Även den vittomfattande erroasiatiska schamanismen framstår vid närmare granskning som en teoretisk konstruktion.

[137] Dodds 1951: 143

[138] Murray: 66f och Dodds 1951: 178

[139] Dodds 1951: 155

Snells upptäckt

Dodds verk och Bruno Snells *Die Entdeckung des Geistes*[140] tillhör samma tid och samma tanketradition, de hänvisar artigt till varandra. Snells verk tillhör klassikerna inom forskningen på själsföreställningarnas område, det citeras ofta och är rätt nyligen (1994) översatt till franska. Dodds och Snells utgångspunkter och ambitioner är emellertid olika. Medan Dodds föresätter sig attt lyfta fram den försummade religiösa "irrationella" sidan i den grekiska kulturen, så är Snells uttalade syfte att förklara hur grekerna kom att "upptäcka" människans ande (eller intellekt) och själ[141] och därmed lägga grunden för det europeiska tänkandet.[142] Snells huvudintresse är därför utvecklingen under övergången från arkaisk till klassisk tid, som jag kallat sekulariseringprocessen.

Snells originella perspektiv att betrakta denna förändring som en upptäckt bestämmer hans syn på själsföreställningarna. Hans beskrivning av den homeriska människans själsuppfattningar har haft stort inflytande och det är främst den jag tar upp här. Den homeriska själsuppfattningen ligger i tiden före "upptäckten" och därmed tillhör den ett äldre stadium i utvecklingen enligt Snell.

Snells betydelse har sin grund i att han, jämte Hermann Fränkel,[143] framhöll och försökte beskriva det särpräglade i den homeriska människouppfattningen gentemot den äldre forskningens framställning. Man har, säger Snell, bortsett från att det rationella tänkandet uppstår hos grekerna och inte återfinns i de äldsta grekiska källorna. Man har läst Homeros utan att inse hur radikalt annorlunda allt där är mot det vi är vana vid ("wie grundverschieden von dem uns Gewohnte bei Homer alles ist").[144] Främst framhåller Snell att de homeriska människorna varken hade ande eller själ i vår mening. För att förstå detta gäller det att läsa Homeros egna ord, utan att översätta till vårt tänkande. Det vill säga

---

[140] Snell 1955 3e Auflage

[141] ”Geist und Seele”, vilket är svåröversatt. Lärdomshistoria heter ”Geistesgeschichte”, vilket säger något om den vidare innebörden av ”Geist”. ”Geist” är för Snell en förutsättning för tänkande.

[142] Snell 1955: 7f

[143] Fränkel 1962

[144] Snell 1955: 7

att förklara Homeros utifrån honom själv ("aus ihm selbst erklären") varvid diktningen också kommer att framstå mer levande och ursprungligare.[145]

Det homeriska språket, inleder Snell, är fattigt på abstraktioner och rikt på verb. 'Att se' betecknas t.ex. med flera olika verb beroende på kontexten, men det finns inget allmänt begrepp för seende. De flesta av alla dessa verb för seende försvinner i senare grekiska, men där finns emellertid det abstrakta 'att se´ *theôrein,* som kan modifieras med hjälp av adverb. Detta är inte en begränsat språklig företeelse utan grundat i ett speciellt tänkande och en speciell människouppfattning, som tar sig uttryck i språket. Här utgår Snell från beteckningarna för människans kropp. Även här finns flera olika ord såsom *demas* - gestalt, *guîa* - lemmar (med leder), *melea* - lemmar (med muskler), *chros*- kroppsytan (men inte begränsat hud). Däremot inte något ord som betecknar kropp i största allmänhet. *Sôma* har den betydelsen i senare grekiska men betyder hos Homeros lik; det betecknar den döda kroppen. Alltså, säger Snell, uppfattas inte den mänskliga kroppen som en enhet utan som en flerhet (*guîa* och *melea* är pluralformer). Denna syn avspeglas även i konsten, som i äldsta tid återger en figur sammansatt av delar, jämfört med en barnteckning, som ritar en cirkel i mitten med påsatta armar, ben och huvud.[146]

Härefter övergår Snell till själsuppfattningen. Eftersom det inte finns en uppfattning av kropp, säger det sig själv, att det inte kan finnas en uppfattning av själ i motsats till kropp. De termer som hos Homeros motsvarar vad vi kallar själ eller själsliga funktioner är tre; *psychê, thymos, noos*.[147] Om *psychê* säger Snell att Homeros endast säger att den lämnar människan när hon dör, han tillskriver den ingen annan roll hos den levande människan än att besjäla henne, dvs att hon är vid liv. De två andra termerna använder Homeros om människans själsverksamhet och de har olika funktioner: *Thymos* utgör grund för rörelse såväl i betydelsen

[145] Snell 1955: 17
[146] Snell 1955:18-23 (teckningen på s 23)
[147] Snell inskränker sig - utan förklaring - till dessa tre. Jfr ovan (avsnittet om Rohde) samt nedan (avsnittet om Claus)

känslor som handlingsimpulser och kroppslig rörelse, medan *noos* är det man tänker och förstår med. Dessa två motsvarar för Snell inte själ i vår mening, utan är en form av själsliga organ. Liksom kroppen uppfattas som delar och inte som en helhet, så är också själslivet delat i olika funktioner och någon uppfattning av (en) själ finns inte. *Thymos* och *noos* är nämligen en form av kroppsliga organ. Det är också därför de går under med kroppen.[148] Det är sålunda ingen skillnad om man talar om ett upprört hjärta eller sin upprörda *thymos*, det handlar i båda fallen om kroppsliga organ för upprördhet (och andra känslor). *Thymos* och *noos* skiljer sig principiellt inte från andra kroppsliga organ.[149]

Man kan tala med sitt hjärta eller sin *thymos*, men detta är människan (sic!) som talar till sitt organ. Den homeriska människan har därför inte något inre själsliv, som kan fördjupas eller förhöjas eller överlägga med sig själv, menar Snell. Alla förändringar sker utifrån genom krafter från gudarna. Gudarnas ingripande är inget övernaturligt utan det nödvändiga komplementet i avsaknad av en mänsklig själ och ande. Därför har Homeros också en mängd olika ord, som vi översätter med kraft.[150] Snell betonar också att de olika själsliga organen har sina bestämda funktioner. I vissa sammanhang använder Homeros emellertid *psychê* och *thymos* till synes synonymt. I samband med att en människa dör, kan det heta än att *psychê* lämnade honom, än att *thymos* lämnade honom, lemmarna eller benen. Detta förklarar Snell med att *psychê* ju går till Hades och *thymos* som säte för själslig och kroppslig rörelse också naturligen lämnar människan när hon dör. Värre är det när i Iliadens sjunde sång, vers 131 säges att *thymos* går till Hades boningar. Detta misstag, som Snell ser det, måste på något sätt rättas till. Snell ändrar genom att byta ut den halva versrad, som låter *thymos* gå till Hades, mot en med den passande termen *psychê*, men i övrigt likalydande. Och därmed låter sig det hela lätt ställas till rätta ("alles leicht in Ordnung bringen").[151]

---

[148] Snell 1955: 25-27
[149] Snell 1955: 103
[150] Snell 1955: 39-40
[151] Snell 1956: 29f Jfr Barra 2002 Chap I.

Det står naturligtvis inte rätt till, när texten måste ändras för att passa teorin. Snells slutsatser angående den homeriska människans psyke är ju också en smula märkliga, men i förhållande till hans utgångspunkter är de följdriktiga. Snell avvisar tanken att de homeriska själstermerna skulle utgöra en parallell till de delar av själen som Platon talar om. Detta skulle just förutsätta den själens enhet som Homeros inte känner till. Det enda gemensamma är själva orden (*thymos* och *noos*), men för Homeros handlar det om organ, medan Platon talar om funktioner. En funktionell själsuppfattning har Homeros ännu inte ("noch nicht).[152] Just ”ännu inte” upprepar Snell på flera ställen. Det utgör för honom kärnan i det annorlunda i den homeriska människouppfattningen. Hos Homeros finns ännu inte en uppfattning om själ och ande ("Geist und Seele"). Och detta som inte finns utgör luckor ("Lücken") vilka framstår som en systematisk enhet. Först efter hand, i tiden efter Homeros, fylls dessa luckor i tänkandet ut steg för steg. Slutmålet är det europeiska tänkandets uppfattning av ande (intellekt) och själ. Samtidigt innebär detta förutsättningen för den europeiska filosofin, vetenskapen, moralen och längre fram religionen.[153]

Det är den här grundsynen som Snell har för ögonen när han läser Homeros egna ord ("eigene Wörte"). Jämförelsen och utvecklingstänkandet snedvrider hans framställning. Han kommer aldrig från orden till kontexten. Men hans egen analys passar egentligen väl in i den homeriska kontexten. Den homeriska kroppsbilden är en bild av en kropp i rörelse, med smidiga lemmar och kraftiga muskler (*guia* och *melea*) samt ett för slag, hugg, pilar och stötar utsatt yttre (*chroos*). Den passar väl in i en berättelse som beskriver "action and life".[154] Detsamma gäller själslivet hos människor i situationer som kräver ständigt nya beslut, strategier och strid. (Att Snell anser att detta sker med själsliga organ och inte funktioner anser jag får tillskrivas hans filosofiskt-metafysiska själsbegrepp.) På detta sätt har Snell med filologisk stringens och lärdom beskrivit något han inte själv ser. Nämligen att den människotyp han beskriver fullkomligt harmonierar med den livsvärld

[152] Snell 1955: 33-35.
[153] Snell 1955: 12.
[154] Redfield och Aristoteles, ovan s 61

där den hör hemma. I stället jämför han ständigt med en senare tid och ser idel brist och luckor.

Inte heller ser han att när människan dör, så råder inte längre den brist på enhet, som han ser som en konsekvens av en lucka i tänkandet. Då ligger kroppen, *sôma,* i sin helhet på marken och inte en samling lemmar, leder och muskler. Ett ord - *sôma* -betecknar den döda kroppen, som t.o.m. är människan själv. Det är själen, *psychê,* som går till Hades, inte en uppdelning av olika organ för impulser och tänkande, eftersom ju dessa funktioner har upphört. Kvar finns *psychê,* som obestridligen är en, även om den naturligtvis inte motsvarar Snells uppfattning av själen. Men den är en enhetlig dubbelgångare till den levande människan; ett minne av en identitet. Att dessa båda, *sôma* och *psychê*, uppfattas som enhetliga och helheter, ser inte Snell eftersom han har siktet inställt på något som ännu inte ("noch nicht") föreligger. Det är ett slående exempel på hur utvecklingstänkandet förvrider den vetenskapliga framställningen. I den homeriska livsvärlden finns inte något "noch nicht" och inga luckor. Den utgör ett sammanhängande system där senare tiders och andra kulturers uppfattningar inte passar in.

Fränkels homeriska människa

Snells landsman och samtida Hermann Fränkel, även han filolog, vänder på flera av Snells problem. Att fråga efter den homeriska människans själsliga struktur är att ställa frågan fel. Sådana utgångspunkter har lett till beskrivningar som att den människa Homeros beskriver skulle vara naiv, naturlig, förvirrad eller dum. Den homeriska människans struktur är annorlunda än vår nutida och kan inte beskrivas med olika predikat. Homeros har helt enkelt inget ord för den levande människan själ. Därför finns heller inget ord för kropp (och inte tvärtom). Först i döden sönderfaller ("fiel auseinander") människan i kropp och själ men under livstiden känner hon sig inte som en uppdelad tvåhet utan som ett enhetligt själv. Hon är alltså ett enhetligt jag och detta beror ingalunda på någon brist i uppfattning eller urskillning. Den homeriska människan hade verkligen inte någon "själ" i vår mening.[155]

[155] Fränkel 1962: 84-85. Fränkel hänvisar inte, men den uppmärksamme läsaren igenkänner de avvisade påståendena.

Följaktligen utgör människan en helhet och inte en summa av delar. Hennes verksamhet utgår från olika delar i denna helhet, såväl kroppsligt som uttryck för känslor och förnuft. Varje handling eller upplevelse engagerar hela människan och i de språkliga uttrycken skiljs inte mellan vad vi kallar kroppsligt och själsligt, som t.ex. när Poseidon med sin stav rört vid de båda Ajanterna och fyllt dem med mod och styrka. Den ene säger då till den andre:

> "- på mig själv jag märker nu också, hur hjärtat i bröstet
> grips av en starkare lust än förut att kämpa och strida,
> och i fötter och armar på mig det spritter av iver."
> Honom svarade Telamons son, den väldige Ajas:
> "Likaså även på mig mina väldiga händer kring lansen
> spritta, och väckt är mitt mod, och fötterna bägge därnere
> vilja ej längre stå still, och jag längtar att öga mot öga
> kämpa mot Priamos son, den vilt framstormande Hektor."[156]

Det kroppsliga och det själsliga står på samma nivå och hänför sig i lika grad till jaget. Människan uppfattas som dynamiskt handlande och inte som varande. Fränkel beskriver den själsliga verksamheten i analogi med den kroppsliga. Såväl den själsliga som den kroppsliga utgår från olika organ. Därför är de olika ord Homeros använder för psykisk och intellektuell verksamhet beteckningar på olika organ; det gäller alltså *thymos, phrenes, noos, kradie* osv. Fränkel jämför dem med moderna beteckningar som "Gemüt", "mind", sinne, känsla, förnuft, förstånd, men han hävdar att dessa för modernt tänkande själsliga uttryck i homerisk uppfattning är organ i likhet med andra kroppsliga organ. De har olika, delvis överlappande funktioner, men gemensamt är att de uttrycker en enhet mellan känsla, tanke och handling. Så betyder också t.ex. ordet *phobos* både rädsla och flykt. Jaget eller självet utgör en helhet som aldrig förlorar sin enhetlighet. Lika väl som man kan tala till delar av sin kropp, kan man tala till sin *thymos* eller sitt hjärta, men det innebär inte att man känner sig delad. Den homeriska människan framstår på ett underbart sätt såsom enkel och hel ("in einer wunderbaren Weise einfach und geschlossen").[157]

---

[156] XIII: 73-80. Fränkel 1962 s 85
[157] Fränkel 1962: 86f.

Den här människouppfattningen har en rad psykosociala implikationer. Den homeriska människan framstår såsom helt inordnad i sin värld. Hans handligar och medvetande är bestämda av de sociala krafter som påverkar honom. Han är aldrig motsatt sitt samhälle, inte fri att acceptera eller förkasta dess värderingar och normer. Han har ingen annan referenspunkt än det samhälle utifrån vilket han ser sig själv. Hans känslor och tankar är vända utåt inte inåt, mot de yttre förhållanden som initierar dem. Han är därför helt öppen för påverkan av olika krafter. Liksom det inte finns några gränser mellan känsla, tanke och handling, finns det inte någon klar gräns mellan jaget och den andre. Den homeriska människan upplever sig inte som ett resultat av sin historia utan som ett med sin historia. Den utgör hans identitet. I den här meningen kan man tillspetsat säga att den homeriska människan inte har något "inre".[158]

Men vem är den homeriska människan? För Snell och även för Fränkel är det en människa som beskrivs av Homeros, eventuellt beskriver "den gamle poeten"[159] sin egen uppfattning. Det antagandet har vi emellertid inte någon grund för. Snell och Fränkel skriver inom den tyska "Geistesgeschichte", som handlar om en utveckling. Det homeriska representerar ett tidigt stadium i den historien. Vi, säger Redfield, som delvis utgår från Fränkels analys, måste reservera oss mot den synen. Möjligen har en sådan här människouppfattning skapat den homeriska berättelsens framställning. Men det kan likaväl vara tvärtom så att den episka berättelsen format den.[160] Vi kan bara läsa texten från ytan och nedåt; från de sociala relationerna till de individuella handlingar som de bestämmer, från sociala situationer till den individuella medvetenhet som de inverkar på.[161]

---

[158] Fränkel 1962: 88f och Redfield 1975 s 20 f. Redfield accepterar delvis denna "tillspetsade" syn. Jag tror att tillspetsningen har sin grund i den moderna människans ovana vid ett kollektivistiskt samhälle. Etnologen Siv Ehn beskriver likartade sociala förhållanden i en jugoslavisk landsortsby, samt att hon under sin vistelse där aldrig någonsin var ensam. Ehn 1983.

[159] Snell 1955: 17.

[160] Redfield 1975: 22.

[161] Redfield 1975: 20.

Fränkels analys av den människa som i första hand Iliaden beskriver, är emellertid ett resultat av en känslig och öppen avlyssning av texten. Det är svårt, för att inte säga omöjligt[162] att i en vetenskaplig kontext analysera en diskurs, som i stort sett saknar abstraktioner och logiska resonemang, höjda över den konkreta verkligheten. Sålunda talar Fränkel, och än mer Snell, om de olika "organ", som utgör centra för kroppslig, psykisk och intellektuell verksamhet. Homeros talar ju aldrig om några som helst organ, han talar om människans olika verksamheter i ett rikt och nyanserat språk. "Organ" är en alltför kroppslig term, för att stämma överens med en uppfattning som ser människan som en helhet av det, som för Platon utgör en förening av kropp och själ. Fränkel ser ju inte som Snell denna helhetssyn som en följd av en lucka i tänkandet. Men när han kallar de homeriska beteckningarna för tankeverksamhet, förstånd och känsloliv för organ, leder det tanken närmast till vissa drag i modern läkarvetenskap. Och de slutsatser han drar, att den homeriska mäniskan skulle sakna ett "inre", ett "djup" eller förmåga till personlig förändring, samt ständigt utsatt för yttre påverkan, har sin grund i en felaktig frågeställning. Iliaden har inte sin mening i att teckna en bild av sin tids människa. Vi kan få veta en hel del om människosynen, men vi kan inte dra vidlyftiga slutsatser om sådant som inte nämns.

Fränkel kontrasterar Iliadens människa med den som framträder i Odysséen. Där finns såväl ett inre, som djup, man döljer sina tankar och funderar över sig själv. Detta innebär för Fränkel att Odysséen är ett yngre verk; det har skett en utveckling.[163] Men Odysséens tema är helt annorlunda: den berättar om en ensam man, som i farofyllda och utsatta förhållanden strävar efter att återvända till sin hembygd. Det vore mer egendomligt om precis samma människotyp tecknades i de båda verken. Det står alltmera klart hur rik och mångfacetterad den muntliga traditionen var. Det vi har kvar är en liten del och vi kan inte göra anspråk på att fullständigt förstå ens den.[164]

---

[162] Att jämföra med den av Almqvist och Ekelöf omvittnade svårigheten att skriva strunt: "Det är svårt, det är otroligt och obeskrifligt svårt, det öfverstiger nästan mänskliga krafter, att skrifva strunt. Ekeföf 1955.

[163] Fränkel 1962: 100ff.

[164] Jämför Nagy 1999: 15.

Claus semantik

David B. Claus verk om *psychê* från 1981 synes redan genom sin titel, *Toward the Soul,* inordna sig i raden av forskare som studerat själsföreställningarna med utvecklingens röda tråd för ögonen. Han är emellertid i flera avseenden kritisk till den föregående forskningen. Hans egen inriktning är att följa förändringarna i *psychê*'s betydelser med hjälp av en semantisk analys av de termer i den homeriska texten, som kan sättas i samband med den moderna innebörden av själ, psykisk och intellektuell verksamhet. Han avser inte att sätta *psychê*'s betydelser i relation till utvecklingen av kunskapsteoretiska idéer, inte heller att göra antropologiska eller sociologiska jämförelser, eller att diskutera religionsfrågor slutligen inte heller gå in på semantisk teori.[165] Härmed skiljer sig Claus sätt att behandla problemet *psychê* i grunden från mitt. Hans tydliga avgränsning innebär att det är onödigt att diskutera varför det ena eller andra inte finns med. Det intressanta är hur han går till väga och vad han kommer fram till.

Hans frågeställning är densamma som den Burnet ställde 1916 och som också inleder min avhandling: Hur kom det sig att *psychê* hos Platon betecknar människans medvetna, rationella själv. Finns det en gradvis utveckling och i så fall vilken från den homeriska bilden av *psychê.* Enligt Claus var Burnets slutsats att ingen sådan betydelse tillskrivs *psychê* före Platon och att *psychê* som självet "came into being ex nihilo from the brain of Socrates".[166] Denna uppfinningstanke får stå för Burnet och hans tid menar Claus, det väsentliga är frågan om det sker en gradvis förändring av uppfattningen av självet och hur överenstämmer den i så fall med de belägg vi har av bruket av *psychê* efter Homeros.

Om Claus fråga alltså i viss mån överenstämmer med min, så är våra sätt att försöka besvara den emellertid mycket olika. Jag ska dock göra mitt bästa att presentera Claus teori, trots vissa svårigheter att tolka den, och trots ett gnagande tvivel på att den homeriska texten lämpar sig för en semantisk analys av det här slaget och i synnerhet på ett så subtilt område.

[165] Claus 1981: 6.
[166] Burnet 1916. Citatet är emellertid formulerat av Claus 1981: 6.

I korthet går metoden ut på att kategorisera och diskutera alla viktiga förekomster av *psychê* från Homeros till Platons tidiga dialoger. Vidare att jämföra *psychê* med de andra sju ord som därjämte betecknar mänsklig psykologisk verksamhet av något slag; dvs *thymos, menos, êtor, kêr, kradiê, phrên/phrenes* och *noos* och försöka konstruera en generell modell av ett gemensamt mönster mot vilket *psychê*'s mening kan analyseras. Dessa jämförelser har medfört att Claus kommit att förkasta den ortodoxa analysen av de här orden utifrån etymologi och identifikation med speciella fysiska organ. Han betvivlar därmed även den utbredda tolkningen av den homeriska människan som ett fält där olika fysiska och mentala organ så att säga tävlar med varandra.[167]

Inledningsvis framhåller Claus också att de homeriska "själs"orden är idiosynkratiska och inte kan förstås utanför sitt historiska sammanhang. De motsätter sig en exakt översättning och är skapade av underförstådda attityder och idéer, som vi inte helt kan känna till. Den ”organiska” modellen för att förstå och tolka dessa ord förutsätter begrepp som inte finns hos Homeros och den framställer en splittrad personlighet. Ingen allvarlig kritik av denna fysiskt-organiska förklaring av den homeriska människans känslo och tankeliv har lagts fram. Claus ser emellertid inga skäl att acceptera teorin.[168]

I stället vill Claus göra en så empirisk studie som möjligt, för att vaska fram vilka idéer som bäst förklarar dessa ord, så som de används av Homeros. I motsats till den "organiska" modellen avser han att visa att alla "själs"orden utom *psychê* och *kradiê* betecknar ettdera av följande:

1. en konkret, kontextuellt bestämd tanke eller tankar
2. en kraft eller energi av vilken människans liv beror
3. personifieringar av (1) och (2).[169]

---

[167] Claus 1981: 7 där han hänvisar till Snell, Dodds, Harrison, Fränkel. Här saknas Onians, R.B. *The Origin of European Thought about the Body, the Soul, the World, Time and Fate*. Onians är den mest utpräglade 'organteoretikern'. Men man måste sätta ett frågetecken för hänvisningen till Fränkel, som här enligt min mening felaktigt buntas ihop med Snell och Dodds.

[168] Claus 1981: 13-14. I noter hänvisar Claus till Böhme, Onians och Snell, vilken dock säges ha en modifierad syn. Men Snell förutsätter det själsbegrepp, som han anser fattas hos Homeros.

[169] Claus 1981: 15. Jag har förenklat uppställningen en smula.

I enlighet med denna plan "processar" Claus den homeriska texten och tittar på de olika ordens omedelbara kontext. De förekommer i icke psykologiska och i psykologiska kontexter. Genomgående gendriver Claus teorin att de skulle kunna återföras på en fysiskt-organisk betydelse. De termer som har en kroppsligt organisk grundbetydelse eller bakgrund, har inte en sådan användning kontextuellt. Men han hävdar också att orden förenas av en underliggande betydelse som han betecknar som livskraft - "life-force" och för de intellektuellt orienterade termerna tanke - "thought". Även det mer problematiska *kradiê* kan kontextuellt anknytas till det andra orden och därmed till betydelsen "life-force". Han sammanfattar att det som bestämmer dessa ord är idiosynkratiska språkmönster och underliggande kulturbundna föreställningar. De kan endast kan undersökas empiriskt och inte genom etymologiska hänvisningar eller antaganden om primitiv logik. De förenas i stället i ett grundläggande mönster, som Claus valt att kalla "thought" och "life-force", vilket kanske inte är helt adekvata termer, det viktiga är att det finns ett mönster.[170]

Psychê behandlas för sig och Claus konstaterar, att trots omfattande debatt om dess innebörd hos Homeros, har inga andra betydelser än skugga "shade" och det liv som förloras när människan dör, kunnat påvisas. *Psychê* tillskrivs dessutom nästan uteslutande människor, med enstaka undantag djur. Den *psychê* som förloras när man dör upplevs objektivt, inte som något abstrakt (alltså inte ”liv” i abstrakt mening). Med "shade" menar Claus *psychê* i Hades rike. Efter detta konstaterande övergår Claus till senare användning av *psychê* mot bakgrund av dess homeriska betydelse. Även i den senare utvecklingen kan "life-force" knytas till *psychê*.[171]

Efter Homeros och före Platon finner man *psychê* i varierande grad i olika genrer använt i psykologisk mening, något som ju inte förekommer hos

---

[170] Claus 1981: 46.

[171] Claus 1981: 61f och 92 med not 1. Claus kallar *psychê* för "shade" för att han avvisar Rohdes "Doppelgänger". I den homeriska texten kan *psychê* någon gång liknas vid en skugga, men den är inte en. Föga synes vara vunnet genom byte av beteckning, däremot förloras den mångtydighet och motsägelsefullhet som utmärker *psychê.*

Homeros. Claus har en utförlig diskussion av hur denna utvecklig kan ha gått till, men han håller sig till själva termens utveckling och den betydelse som framgår av den omedelbara kontexten. Den ena av *psychês* betydelser hos Homeros kan knytas till det Claus benämner "life-force". Därmed står termen i paritet med de ord Homeros använder för den levande människans psykiska och intellektuella funktioner. I grunden för dessa ligger enligt Claus' analys också betydelsen "life-force". *Psychê* kan därför sägas ha en naturlig möjlighet att verka som en psykologisk kraft ("a natural ability to act as a psychological agent") i likhet med de de andra orden.[172] I fortsättningen kommer termen att överta de psykologiska funktioner som ord som *thymos* har hos Homeros. Claus framhåller emellertid att detta inte är en direkt association (i vissa homeriska sammanhang används *psychê* och *thymos* närmast utbytbart - vilket som bekant föranledde Snell att byta tillbaka -) utan betydelseförändringen går över den gemensamma underliggande betydelsen av "life-force".[173]

Frågan blir ju då varför den homeriska texten så konsekvent undviker att tillskriva *psychê* någon som helst psykisk funktion hos den levande människan. Svaret ligger enligt Claus i den dominerande bild som Homeros ger av *psychê* efter döden och i dödsriket. I senare litteratur - närmast den äldsta lyriken - talas mycket sparsamt om *psychê* efter döden. Samtidigt är det i den litteraturen *psychê* har en aktiv roll hos den levande människan.

De psykologiska sammanhang det handlar om rör erotik och passion, vilket Claus knyter till sin "life-force" teori. Men han betraktar det som en hypotes, att det är den försvagade homeriska bilden av *psychê* i dödsriket, som banar väg för det nya språkbruket. Samt att han finner det vara en bättre teori än andra antaganden om en intellektuell utveckling eller en anslutning till bruket av *thymos*.[174]

---

[172] Jag citerar Claus ordval på grund av att mitt intryck är att även människorna försvunnit med den vidare kontexten. Det är själva orden som fungerar som självständiga agenter.

[173] Claus 1981: 97.

[174] Claus 1981: 98f. Claus stöder sig på en artikel av A. Nehring 1947.

I den fortsatta genomgången av "*psychê*'s utveckling" fram till Platon håller sig Claus genomgående till språkbrukets förändringar. Claus betonar redan inledningsvis att det homeriska språkbruket, i synnerhet orden för 'själ' i vår mening, är idiosynkratiskt och måste förstås i sitt historiska sammanhang ("historical setting"). Under läsningen av hans bok har jag många gånger undrat vart det historiska sammanhanget tagit vägen. Uppenbarligen bör hans eget verk ses i *sitt* historiska sammanhang, dvs de vetenskapsteoretiska inriktningar som influerat honom. Hans studie är inriktad på orden och språket, ”så empirisk som möjlgt[175] och utan historiska och sociala utblickar.[176] Framställningen ger vid handen att det idiosynkratiska och historiska inskränker sig till ordens omedelbara kontext.

Metoden är enligt min mening olämplig på ett mytiskt förankrat material. I det mytiska tänkandet formas företeelser och föreställningar i relation till varandra och till sina motsatser. De omges av ett nät av associationer och spänningar och blir därigenom mångtydiga och ambivalenta.[177] När Claus analyserar de homeriska 'själs'orden för att finna en gemensam grundbetydelse, avskalas innebörder som har något att berätta om de mänskliga liv som format dem.

Vad är det egentligen Claus kommer fram till? Att alla de ord som hör samman med den levande människans 'själs'liv; hennes psykiska och intellektuella förmåga och verksamhet, är förbundna med "life-force". Det framstår som något av ett cirkelresonemang eller en översättning till ett mer abstraherande språk.

Redan Rohde var av den meningen att alla funktioner av det vi kallar ”själ”, för vilka Homeros har en rad olika benämningar, är möjliga och verksamma endast så länge människan lever.[178] Han kallade dem varken flera ”själar”, "organ" eller "lifeforce" och ägnade dem inte heller någon större uppmärksamhet eftersom hans huvudsakliga intresse gällde *psychê.*

[175] Claus 1981:15.
[176] Claus 1981: 6.
[177] Jfr Inledningen ovan.
[178] Rohde I 1925 I: 4.

Beskrivningen av *psychê* i dödsriket fann han för Homeros enastående och knöt den till den förbryllande frånvaron av gravkult.[179]

Claus semantiska analys utgör en värdefull genomgång av textställen och han avfärdar "organ"-teoretikernas argument på ett övertygande sätt. ”Organ”-teorins främsta förespråkare var Onians[180] och med en viss modifiering Snell och en vederläggning är värdefull eftersom dennes framställning fortfarande i stor utsträckning accepteras.[181] Däremot är det inte riktigt och vittnar om en ytlig läsning att placera Fränkel som en "organ"-teoretiker. Fränkel kallar visserligen själsförmögenheterna för organ, men skiljer dem noga från kroppsliga organ. Dessutom betonar han jagets och självets enhet i homerisk framställning och avvisar de uppfattningar som lätt kan spåras till Onians och Snell.[182]

Claus inskränkning till den omedelbara kontexten är en genomgående svaghet, eftersom föreställningarna om jaget, om psykiska och intellektuella funktioner samt om döden så nära sammanhänger med uppfattningen av människan och hennes livsvärld. Det är bara i samband med kritiken av "organ"-teorin som han berör människosynen. I övrigt är människorna och än mer gudarna egendomligt frånvarande i framställningen. Den dödes *psychê* ägnas ringa intresse och det är endast i resonemanget om den posthomeriska användningen av *psychê* som dess homeriska karaktär berörs. Claus kallar dessutom den dödes *psychê* för "shade", vilket som ovan påpekats inte överensstämmer med texten. Även beteckningen "life-force" är missvisande, eftersom det här rör sig om ett abstrakt begrepp, främmande för det homeriska tänkandet. Claus tycks anta att liv är ett tidlöst och kulturellt obundet begrepp.

Det är inte heller nödvändigt att tillgripa en abstraktion för att finna något som är gemensamt för alla de skilda beteckningarna för s.k. själsliga funktioner som Homeros använder. En sådan gemensam och sammanbindande faktor finns nämligen i uppfattningen av andedräkten.

---

[179] Rohde 1925 I: 10.
[180] Onians 1954
[181] Barra 2002: 19f (i manus).
[182] Fränkel 1962: 84-85.

Edoarda Barra har i sin avhandling påvisat andedräktens grundläggande och genomgående roll för föreställningarna om själ, tänkande och kroppsliga funktioner. När grekerna talade om andedräkt satte de den i samband med luftrörelser i vid mening; fläktar, blåst och gudarnas anda. Den var också vital för kroppens alla funktioner, i synnerhet de mest vitala såsom blod och sperma. De kände inte till blodomloppet som central livuppehållande funktion, utan för dem är det i stället andningen som fyller detta ändamål och som därför genomströmmar hela kroppen.[183] Jag kommer att återvända till dessa sammanhang längre fram. Jag nämner det här, för att ställa detta mot Claus föreställning om "life-force". Naturligtvis kan man säga att han är sammanhanget på spåren, eftersom andedräkten onekligen är och uppfattas som en "life-force". Men Claus förkastar att *psychê* skulle ha innebörden andedräkt, eftersom hans semantiska metod medför en bokstavlig tolkning av innebörder och därmed nödvändigör det mer allmänna ”life-force”. *Psychê* lämnar ju inte alltid människan som andedräkt utan ibland med blodet eller genom ett öppet sår.[184] Men här kan man i stället se ett homeriskt vittnesbörd om *psychê*s nära förbindelse med blodet. Om man inte utgår från det historiska sammanhanget och den vidare kontexten, blir bilden splittrad i detaljer och man vilseleds av sitt eget historiska sammanhang.

Bremmers primitiva fri-själ

Med Jan N. Bremmers *The Early Greek Concept of th Soul* 1983 är vi tillbaka vid utgångspunkten. Likt en vålnad träder den gamla evolutionismen en till mötes redan på inte den första men väl den femte sidan. Här får vi veta att detta handlar om "primeval man", ehuru de ursprungliga erfarenheterna är svåra att rekonstruera, liksom "primeval mans” tankar. Evolutionismen är utan tvekan av gammalt (hederligt) slag, men något har hänt eftersom beteckningen primitiv har försetts med s.k. eller citattecken, som om någon annan borde skyllas för så fula ord. Tyvärr är andemeningen densamma.

Här är det varken tal om att hålla sig till texten, än mindre om att ställa sig i någon annans skor. Bremmer har funnit en modell för en

[183] Barra 2002 passim och speciellt Chap. I och IV.
[184] Claus 1981: 95f.

"systematisk undersökning som samlar alla element och tar i beräkningen alla faktorer för de olika delarna av vad vi vanligen associerar med själ."[185] Det synes liksom vara universalskor, som med lite jämkande kan passa överallt och till alla.

Modellen har utarbetats av Ernst Arbman, sanskritolog och svensk professor i religionshistoria, och den har tillämpats och vidareutvecklats av hans elever Åke Hultkrantz och Ivar Paulsson. Arbmans *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien* publicerades i *Le Monde Oriental* 1926 och 1927.[186] I analysen av den vediska själstron finner Arbman att den enhetliga själen föregås av en dualitet, där själens eskatologiska och dess psykologiska attribut ännu inte förenats. I det kristna Skandinavien och det klassiska Grekland rådde samma förhållande. Han undersökte sedan "primitiva"[187] kulturer och fann samma dualitet. Den vittomfattande dualiteten består å ena sidan av en fri-själ, som representerar personligheten och å den andra kropps-själar, som ger kroppen liv och medvetande. Fri-själen är aktiv när människan inte är medveten och passiv när hon är det, då den ersätts av kropps-själarna. Fri-själen är en, medan kropps-själen ofta är uppdelad på flera (delar), vanligen en livs-själ associerad med andedräkten och en jag-själ. På det vediska området utgör på det tidigaste stadiet av utvecklingen fri-själen och kropps-själarna ännu inte (not yet) en enhet. Senare inkorporerar fri-själen kropps-själarnas psykologiska attribut, en utveckling som inträffar bland ett antal folk (a number of peoples).[188]

Arbmans teori har vidareutvecklats och tillämpats av hans elever och accepterats inom en vid krets av antropologer. Bremmer avser att tillämpa den på det grekiska området som en komparativ analys med början i den episka traditionen fram till dess själen blir föremål för en systematisk reflektion av Platon och andra filosofer.[189]

---

[185] Bremmer 1993: 8f.
[186] I Törngren 1963 finns en diskussion av Arbmans teori.
[187] Bremmers cit-tecken. Arbman skrymtade inte.
[188] Bremmer 1993: 9f.
[189] Bremmer : 10 not 14 upptar verk från 1958 (Hultkrantz *Conceptions of the Soul among North American Indians*) till 1976.

Inte oväntat finner Bremmer att den arbmanska modellen stämmer ganska bra på Homeros' själsuppfattningar. Homeros skiljer mellan en fri-själ, dvs *psychê* och kropps-själar, dvs *thymos, menos, noos.* Ett element i definitionen av frisjälen saknas emellertid hos Homeros, nämligen dess aktivitet i trance och drömmar, det återfinns först senare i den arkaiska tiden. Men att som Dodds påstå att denna föreställning kom någon annanstans ifrån (schamanistiskt inflytande) är helt fel, ty den utgjorde en integrerande del av den dualistiska grekiska själstron. Förekomsten av denna dualism hos Homeros tyder på att den fanns även under tidigare stadier. I båda dessa perioder saknar den psykologiska attribut.[190] Men ordet *psychê*'s etymologi (*psychê* kan etymologiskt sättas i samband med andedräkt) antyder att fri-själen redan under homerisk tid börjat utvecklas till Arbmans "unitary soul".[191] Dess verksamhet är emellertid uteslutande eskatologisk, hos levande människor sägs den endast försvinna i samband med död och i ett par fall svimningar. Frånvaron av verksamhet i drömmar och trance är därför påfallande ("conspicious"). Detta får emellertid inte leda till slutsatsen att en sådan roll för *psychê* inte existerade på Homeros tid. En sådan slutsats som var grund till W.F. Ottos kritik av Rohde innebär en komplett förvridning av materialet ("completly misconstrues the evidence"). Homeros beskriver nämligen inte den typ av drömmar där fri-själen kan uppträda. Homeros drömmar är alltför litterära. Inte heller i dag finner vi fantastiska berättelser om själens äventyr i fin-litteratur. På ett flertal andra punkter överensstämmer *psychê* så väl med Arbmans fri-själ att vi kan konstatera förekomsten av en fri-själ hos Homeros. Därtill kommer det faktum att ett sådant begrepp tycks ha förekommit vid någon tid i det närmaste överallt ("seems to have existed at one time nearly everywhere").[192] I posthomerisk tid finns ett flertal belägg för *psychê* som frisjäl med alla de nödvändiga attributen. Bremmer går därefter in på en utförlig beskrivning av några fall, återberättade av Herodotos, om personer vilkas själ varit ute på resor medan kroppen låg som död. Det handlar om

[190] Med båda dessa perioder menar Bremmer synbarligen den för-homeriska och den homeriska. Den förra är för oss andra endast känd genom arkeologiska vittnesbörd.
[191] Bremmer 1993 : 13ff.
[192] Bremmer 1993: 19-21.

exceptionella figurer några hundra år efter "Homeros tid", samma som dem Dodds kallar schamaner.[193]

Av Arbmans kropps-själar känner Homeros bara till jag-själen ("Homer knows only the ego-soul")[194], men hans framställning av människans inre liv är rikare varierad än vad Arbmans definition ger vid handen. Dessutom tillskriver Homeros vissa organ såsom lungor och hjärta psykologiska attribut.[195] De huvudsakliga delarna av den homeriska jag-själen var alltså *thymos, menos* och *noos.* Deras olika verksamheter och Homeros varierande språkbruk stämmer inte så bra med Arbmans definition, men bättre med Hultkrantz uppfattning av jag-själen. Inte heller den ger en uppfattning av rikedomen och variationerna i det grekiska materialet. Men, tillfogar Bremmer, Hultkrantz beskrivning stämmer inte heller med hans eget material, eftersom den uppenbarligen är en abstraktion som inte kan påträffas någonstans i verkligheten ("is evidently an abstraktion nowhere encountered in reality").[196] Ett ytterligare problem som emellertid vänds till något positivt är frånvaron av en livs-själ bland kropps-själarna, vilket ju ingick i Arbmans modell. "Livs-principen" återfinns hos Homeros i förbindelse med fri-själen, med dess etymologiska anknytning till andedräkten, men det är s.a.s. fel sida i den grundläggande dualismen. Lösningen på detta utgör den ovan nämnda förklaringen att fri-själen redan hos Homeros påbörjat sin utveckling till den enhetliga själen. Den kommer då att bevara vissa primitiva element , vilka tar sig uttryck i schamanistiska föreställningar och bruk.[197]

---

[193] Bremmer 1993: 24ff.

[194] Jag tycker inte att detta uttryckssätt kan accepteras som ”a matter of convenience". Orden lurar tanken; här har själarna helt lämnat de människor som hyser dem och tillskrivs nu Arbman och Homeros! Man kan verkligen tala om fri-själar!

[195] Bremmer 1993: 13 (Det vore intressant med en religionspsykologisk undersökning av dessa lärda män som förlorar allt vanligt förnuft när de resonerar om de homeriska - och andra - beskrivningarna av psykologiska och intellektuella förhållanden. Jag har inte ens tagit upp spekulationerna om var alla 'själarna' var lokaliserade.)

[196] Bremmer 1993: 54-61.

[197] Bremmer 1993: 21ff.

Slutligen något om Bremmers slutsatser: Grekerna, liksom många andra folk, ansåg att de dödas själar var en fortsättning av de levandes fri-själar. *Psychê* var emellertid inte den enda manifestationen av den avlidne. Individen kunde också representeras som själva kroppen, som en *eidôlon,* orm och kanske en fjäril.[198] Den levande människans själ uppfattades dualistiskt; som fri-själen och kropps-själar, vilka tillsammans utgör den moderna själsuppfattningen, i huvudsak i överensstämmelse med Arbman. Arbmans dualism innebär emellertid en begränsning och den grekiska själstron karakteriseras bäst som flerfaldig (multiple). Man måste dock, contra Snell, tillerkänna även de tidigaste grekerna ett om än ofullständigt begrepp om personlighetens enhet ("an imperfect notion of the unity of the personality").[199]

Jag har följt och återgivit Bremmers egen framställning och avstår från ytterligare kommentarer.[200] Lika lite som Rohde lyckas Bremmer visa att *psychê* är den levande människans andra jag eller fri-själ hos Homeros. Liksom Snell genomgående talar om vad som " ännu inte" - "noch nicht" förefanns hos Homeros, använder Bremmer ofta uttrycket "not yet" i sin karakterisering av själsföreställningarna. Ett framträdande drag hos dessa teoretiker är att de ser en egen inneboende utvecklingspotential hos själsuppfattningarna, rentav hos *psychê,* oberoende av de människor som hyser dem och av kulturella förändringar och sammanhang. Tanken att själen, eller för den delen religionen, skulle ha en egen historia tillhör evolutionismen och den äldre, idealistiska lärdomshistorien.

Föreställningen *psychê,* som den framträder i de homeriska verken, är emellertid präglad av den text där den ingår. Nästa kapitel handlar därför om denna texts historia och karaktär.

---

[198] Bremmer 1993: 123f.

[199] Bremmer 1993: 66f. Här slår primitiviseringen av Homeros igenom som ett skrällande tramp i klaveret! Hur kan man anse att en så helgjuten beskrivning som den av t.ex. Hektor är baserad i en ”imperfect notion of the unity of the personality”?

[200] Jag har i en äldre, opublicerad uppsats behandlat Arbmans och hans efterträdares teori om ett "primitivt själsbegrepp". Törngren 1963.

Kapitel III

Texten[1]

> The referring to something as a 'text' needs to be the start
> of detailed investigation rather than the end of the matter.
> Ruth Finnegan[2]

Inledning

Projektet att levandegöra den homeriska livsvärlden i en erfarenhetsantropologisk mening, tar nödvändigtvis sin början i texten. Ett deltagande i förhållandena på ort och ställe är en omöjighet. Inte heller den skald som framträder i texten har några anspråk på att ha gjort det. Endast de gudomliga muserna eller musan har varit där:

> Sångmör (*mousai*), säg mig nu ni, som bor i olympiska salar,
> ni som odödliga äro och skåda och erfara allting
> medan till oss blott ett rykte (*kleos*) når fram och vi ingenting veta,
> vilka som ledde danaerna där som kungar och furstar.[3]

---

[1] Iliaden och Odysséen föreligger för oss som en skriven text under Homeros namn. Som framgår av nedanstående är dessa verk emellertid inte skapade som skriven text och inte av en författare, utan tillkomna i en oral tradition över lång tid. Texten kan därför inte utan vidare betraktas som text. Den skald som framträder i verken är inte upphovsman. Copyright'en tillhör de gudomliga muserna. Text däremot implicerar något tillverkat, med mänskligt ursprung. Jfr nedan avsnittet "Näktergalssången och den döda skriften", samt Svenbro 1976, Finnegan 1992, Scheid-Svenbro 1994, Nagy 2000.

[2] Finnegan 1992:20

[3] II:484-487.

Vi måste, som James Redfield säger, gå från texten till de sociala förhållandena. Förutsättningen är att vi avstår från våra egna värderingar, normer och begrepp, så att vi kan uppfatta den värld som skildras, som en sammanhängande struktur. För att levandegöra denna som en erfarenhet, krävs vissa rekonstruktioner av levnadsförhållanden och tänkesätt.[4] Men det är texten som är grunden och det är textens livsvärld det handlar om. Det rör sig sålunda inte om en rekonstruktion av ett historiskt samhälle. Det förtjänar att upprepas att den homeriska livsvärlden inte kan identifieras med någon bestämd historisk epok.[5] Den utgör ett kulturellt system i sin egen rätt och skildrar i den meningen en mänsklig verklighet.

Det är således av stor betydelse vad det är för text; Iliaden och Odysséen under Homeros namn. Vad har den för bakgrund, hur har den tillkommit, när skrevs den ner och hur kan vi idag ha den i vår hand? Hur är texten uppbyggd och hur förklara dess mycket speciella karaktär? Det är också betydelsefullt vad verken haft för funktion socialt, religiöst och politiskt. Uppfattningen av det sjungna ordet, av dess tillkomst och tradering, utgör samtidigt en integrerad del av berättelsens mening. Detta förhållande kommer också att prägla uppfattningen av den i skrift fixerade texten. Och det visar sig att dessa uppfattningar på ett intrikat sätt hänger samman med föreställningen *psychê.*

Grekerna ansåg att Iliaden och Odysséen författats av Homeros och höll honom för en så stor diktare att han kallades Poeten[6] rätt och slätt. Det fanns berättelser och utsagor om honom. Han beundrades och kritiserades. Framför allt läste eller rättare sagt lyssnade man till hans verk.[7] De utgjorde genom hela antiken en i hög grad levande litteratur.

---

[4] Redfield 1975: 73

[5] Finley 1956: 15ff och contra Nilsson 1955 I: 329ff med hänvisningar.

[6] Därmed gjorde de honom orätt även i den bemärkelsen att de homeriska verkens skald inte betecknar sig som upphovsman. Poet kommer av verbet *poein* – göra förfärdiga. Att kalla sig poet, dvs sångens tillverkare, vore i den homeriska kontexten en blasfemi. Svenbro 1976: 211-212

[7] Textens ”läsare” i vår mening var dess lyssnare – de hörde den. För att läsa används det talande verbet *ananemesthai* att distribuera – till de lyssnande, eller *legein* - tala . Det finns fler verb för att läsa se Svenbro 1993 50-52

Länge betraktade även forskningen Homeros som verkens, visserligen historiskt svårbestämde, men dock författare. I forskningslitteratur talar man om vad Homeros menat, hans geniala snille, hans ”rationalism” och hans olika små misstag och oegentligheter. På detta sätt blev Homeros en verklig person och konstnärskapet och genialiteten i verken hade sitt upphov i *en* mans snille, även om det kunde antagas att det före honom funnits muntliga traditioner, som han hade bearbetat. I stort sett betraktade man Homeros på samma sätt som man såg på en samtida, västerländsk författare.[8]

Sångaren Homeros

När Milman Parry började sin undersökning av den homeriska poesin för att finna spåren av den antagna muntliga traditionen,[9] skulle detta medföra en omvälvning i synen på såväl Homeros som på de homeriska verken Iliaden och Odysséen.

De upptäckter Parry gjort genom analys av textens struktur, medför i själva verket att det unika, personliga mästerskapet avskaffas. Mästerskapet ligger i traditionen och varje sångare genom tiderna – även den som kan ha hetat Homeros – är ett led i traditionen. Varje sångare är också skapare och kompositör. Framförande (performance) och komposition är ett, vilket förutsätter ett auditorium som en del av framförandet.

Parry börjar med den homeriska textens upprepade ordsammanställningar och fraser och finner att de följer ett genomgående mönster. De förekommer ofta och de är många. De fyller en bestämd metrisk funktion och har en i sammanhanget bestämd mening. Det är återkommande uttryck som ”skarornas drott Agamemnon”, ”snabbfotade hjälten Achilleus”, ”mångförslagne Odysseus” ”en omätlig lösen”, ”när i gryningen sken den rosenfingrade Eos”, ”vad var det för ord som slapp ut över tändernas stängsel”,”och talte bevingade orden”,”när de stillat sin lust att äta och dricka”, ”ligga på marken till rov för hundar och fåglar” och ”medan han talade så, kom slutet och skymmande döden. Själen ur

[8] Jag bortser i det här sammanhanget från den moderna problematiseringen av författare.

[9] Parry 1971 The making of Homeric verse.

lemmarna flög och till Hades boningar nedfor, sörjande över sin lott att skiljas från käckhet och ungdom". Parrys definition av formula lyder: "a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea."[10] På detta sätt betecknas det som tidigare mer vagt kallats än för stående epitet, upprepningar eller bara speciell episk stil. Användningen av formulae är vad Parry kallar "thrifty", dvs i ett givet sammanhang passar och används endast en, eller så gott som endast en bestämd formula, vilken där har sin givna mening. Det är denna ekonomiska princip som styr användningen av formula och det är den som ger texten dess karaktär. Och denna karaktär utvisar att det är en muntligt traderad text. Formulae är inte till för auditoriet, som förmodats utan deras funktion är att stödja sångarens framförande.[11] Sångernas innehåll, liksom användningen av formula, bestäms övergripande av genomgående, återkommande och växlande teman "themes", enligt Parry "a group of ideas.[12]

Milman Parry och hans assistent, elev och den som kom att fullfölja hans arbete, Albert Lord, verifierade faktiskt de upptäckter Parry gjort beträffande den homeriska texten med regelrätt fältforskning. De slog därmed en bro mellan den klassiska filologin och det handfasta fältarbetet, vilket rimligen borde vara till glädje för båda dessa discipliner. Ingendera sidans företrädare visade emellertid någon större glädje. Filologerna ville inte se sina kära greker och i synnerhet inte Homeros jämförda med nutida illitterata slaver, sjungandes på kaféer i bergsbyar. Och den intima kopplingen mellan Parry – Lords teori om den orala traditionen och de homeriska verken medförde att fältarbetande antropologer inte var benägna att acceptera dess anspråk på universell giltighet. I takt med den allt mer omfattande fältforskningen om muntliga traditioner, som underlättades av kolonialism och modern teknik, uppstod konflikter mellan skolorna.

[10] Parry 1971: 272

[11] Än mindre är de till för den sentida läsaren. Men enligt min erfarenhet är de till god hjälp, när man läser texten på grekiska

[12] Lord 2000 (1960): 30f.

En auktoritet som Ruth Finnegan framhåller å ena sidan den orala teorins avgörande betydelse för ifrågasättandet av text som ett givet objekt med en författare. Text har visat sig vara resultatet av en process, framförandet (performance) kan vara ett led i tillkomsten och innehållet kan variera i relation till tillfälle och auditorium.[13] Å andra sidan ställer hon sig kritisk till den ”orala teorins” dominans. All muntlig tradition passar inte in i teorins mönster, som tenderar att bli tekniskt och schematiskt och leda till att man bortser från performance-situationens speciella historiska och sociala kontext. Framför allt vänder hon sig mot uppfattningen av ”oral-formula” modellen som en generell förutsättning för muntliga traditioner. Här visar hon också en viss oförståelse för formulaes funktion och karaktär.[14] Uppenbarligen har forskarkonflikter bidragit till att åsikterna hårddragits och i viss mån påverkats av revirtänkande.[15]

Parrys studier av de sydslaviska, ännu mestadels illitterata sångarna på 1930-talet kom att utgöra ”ett levande laboratorium”, som Lord uttryckte det, för studiet av oral tradition. Genom en stor mängd inspelningar lärde Parry och Lord känna en hel kultur av verksamma sångare, en kultur som snart skulle sopas undan av krig, utveckling och framsteg. Förutom det värde i sig som denna dokumentation innebar, så fick man ett jämförelsematerial till den homeriska diktningen. Därmed tillfördes ett synkroniskt perspektiv till det diakroniska, vilket kom att revolutionera förståelsen av Homeros. I de slaviska sångarnas sånger återfinns samma struktur av tema och formula som i den homeriska poesin, medan meter, motiv osv förstås är olika. Den sång som en sångare framför är unik, skapad vid just detta tillfälle. Den upprepas

[13] Finnegan 1992: 42f

[14] Finnegan 1992: 41 beskriver formulae så här ”Some formulae were (enligt Lord) short phrases fitting in a given metrical position, but longer formulaic expressions included runs of several lines, themes, topics and narrative plots.”

[15] Finnegans framställning av Parry – Lords teori motiveras av dess, som hon säger, ”enormous influence”. Finnegan 1992: 42, 119f. Själv menar hon att dess relevans inskränker sig till Homeros och det sydslaviska området, utan att finna sammanträffandet märkligt. Märkligt är emellertid att hennes omfattande bibliografi utesluter Gregory Nagy. Nagy avvisar Finnegans anspråk att ersätta Lords teori om den muntliga traitionens karaktär, trots den beundrandsvärda bredden i hennes forskning. (Nagy 1999: 15 not 2).

aldrig exakt lika, varken av honom själv eller någon annan. Sångaren återger inte heller någon annans sång. Han komponerar sin sång inför sin publik, men innehållet, storyn och dess teman har han lärt genom traditionen. För att kunna komponera i snabb takt inför auditoriet har han till sitt förfogande de traditionella berättelserna, återkommande teman och arsenalen av formulae. Han anser sig återge precis den berättelse han själv har hört, men sångens utformning varierar från tillfälle till tillfälle, från sångare till sångare.[16]

I det diakroniska perspektivet vidareförs och utvecklas sången på detta sätt i samspel med auditoriets förväntan, utan att den enskilde sångaren ser den som föränderlig. Men mediet, den muntliga traditionen, är mångformigt och flytande. Med tiden utvecklas och finslipas temata och ordval och varje scen i det ständiga återskapandet i framförandet inför auditoriet, varje uttryck kommer att alltmer laddas med mening.[17]

Hur skulle Homeros nu läsas?

När denna teori och dess empiriska underlag tillämpades på Homeros uppstod problem. Inte *en* sångare utan flera, ingen fast sammanhållning utan ett flytande kontinuum. Vart tog Homeros vägen, hur skulle man kunna förklara verkens genialitet och konstfullhet och hur kan så omfattande verk vara skapade genom muntlig tradition? Visserligen hade den äldre synen på Homeros inte kunnat lösa alla problem man fann i texten, men det nya perspektivet krävde en radikal omställning. Det tog lång tid att försöka besvara dessa frågor som Parry – Lord's teori banat vägen för och därmed kunna skörda frukterna i form av en djupare förståelse för verkens uppbyggnad och mening. De forskare som först upptog Parrys resultat i synen på Homeros var Albert Lord själv, Jean-Pierre Vernant 1959, Eric A Havelock (1963), Marcel Detienne (1963) och Jesper Svenbro (1976).

Det stora genomslaget för en analys av de homeriska verken i konsekvens med Parry's och Lords resultat kom med Gregory Nagy's *The Best of the*

[16] Lord 2000 (1960): 99ff. En illiterat person uppfattar inte ord på samma sätt som en läsande och har inte uppfattningen "ordagrant". Lord 2000: 25

[17] Lord 2000: 148

Achaeans 1979.[18] Albert Lords förord till *The Singer of Tales* inleds med orden: ”This is a book about Homer.” Nagy fastslår i sitt förord till 1999 års utgåva: ”This book is about how to read Homer.” För Lord står sångaren i centrum, för Nagy är det traditionen.

Påståendet att den homeriska poesin inte bara bygger på, utan är skapad av, oral tradition, var för många mycket utmanande. Muntlig tradition var något folkligt, enkelt och föga konstnärligt. Följaktligen krävdes en Författare för att skapa verk av sådan enhetlighet, konstnärlighet och genialitet som Iliaden och Odysséen. Nagy menar att det förhåller sig precis tvärtom. Endast den långa muntliga traditionen kan förklara den homeriska poesins karaktär. Homeros är en eponym för en mer än tusenårig tradition av sångare, som i framföranden återskapat och skapat de sånger som slutligen givit eftervärlden Iliaden och Odysséen och den äldsta arkaiska poesin.[19]

Den äldsta grekiska diktningen är traditionell både till sin form – diction – och till sitt innehåll – theme-. Formen är det mest passande uttrycket för innehållet. (”The diction is the most accurate expression of the theme.”) Med diction förstås metern – versmåttet – och den ekonomiskt reglerade användningen av formulae. Det är emellertid temat som bestämmer formen, dvs såväl metern som formulae har historiskt sett utbildats för att uttrycka vissa teman. Vid varje framförande råder samma förhållande och ytterst är därför diktningen traditionell. Den avsikt, mening och konstfullhet i uttrycket, man velat tillskriva en genial diktare, ligger i traditionen.[20]

Man har menat att det närmast mekaniska formulasystemet utesluter en konstnärlig frihet, sångaren kan inte uttrycka sin mening. Det sångaren gör och vill är emellertid att återge och vidareföra traditionen. Traditionen i sig är mångformig – i nuet - och föränderlig – över tid - och påverkas av växlande sociala och historiska förhållanden. Men det

[18] Nagy 1999 var det verk som åstadkom den största skrällen i forskarvärlden. Se Nagy’s Preface 1999. ”Why - has this book made some critics so angry?”

[19] Hit räknar Nagy förutom Iliaden och Odysséen, de homeriska hymnerna, Hesiodos och Pindaros verk. Nagy 1999 (1979): 4-5

[20] Nagy 1999 (1979): 1-3

sker inte på enskilda sångares initiativ, utan som ett växlande val bland traditionens temata och över lång tid. Sångaren har ingen avsikt att uttrycka något annat än traditionen, säger Nagy.[21]

Denna starka betoning av traditionens makt överensstämmer med epikens egen bild av sångarens roll. I citatet ovan där sångaren åkallar muserna, tillskrivs de gudomliga muserna all kunskap om det som hänt. Sångaren är endast ett redskap, han hör ryktet och återger det. Det är endast detta återgivande som står i sångarens makt. Den gudomliga musan och traditionen synes vara ett och detsamma, vilket framstår som en garanti för sångens sanning och oföränderlighet. Skalden är inspirerad eller besatt av musan som ger honom de rätta orden. Muserna är minnets – Mnemosynes – döttrar, *mousa* är också det sjungna ordet. Sångens sanning *alêtheia* har sin grund i de religiösa makterna Mnemosyne och Mousa – minnet och sången.[22] Det är ett minne som religiöst inspirerat utgör sångarens privilegium och sången är det ärofulla rykte *kleos,* som är heroernas privilegium. Marcel Detienne har visat att det är detta mytiska samband mellan minnet och sanningen som ger *alêtheia* dess innebörd att vara motsats till glömskan *lêthe.* [23]

Det finns emellertid en tredje part i konstellationen sångaren – musan / traditionen och det är auditoriet. I en rituell situation återskapas och komponeras sången under framförande inför ett auditorium. Auditoriet är därigenom medskapande i sångens utformning och tradering. Det lyssnande auditoriets förväntningar och lokala förhållanden utgör den sociala kontext, som präglar traditionens utformning och spridning. Men detta inflytande sker i musans namn och det sångaren gör är skiftande val i sin stora, mångformiga, traditionella repertoar av teman. Med tiden utvecklas poesin mot allt större fulländning såväl konstnärligt som socialt.[24] Det är den mångskiftande traditionen som övergripande princip, som inom poesin uttrycks religiöst som Musans inspiration av

[21] Nagy 2000: 3-4
[22] Detienne 1994: 49f. Även Vernant: 1996 (1959) 109 ff
[23] Detienne 1994: 66f
[24] Nagy 1999: 3 §6 n och s 9

sångaren. Sångaren är inte personligt ansvarig, eftersom sången kommer från Musan.

Musans sociala kontroll

När Parry valde det sydslaviska området för sina studier av levande oral tradition var det emellertid inte det bästa nutida jämförelsematerialet i socialt och politiskt hänseende. Ett område med en social struktur jämförlig med den homeriska livsvärlden och där den muntliga traditionen var levande, hade emellertid den tyske forskaren Wilhelm Radloff studerat i slutet av 1800-talet hos kirgizerna i Ukraina.[25] Hos dem fanns en politisk struktur med lokala härskare över mindre områden i likhet med de förhållanden som Homeros beskriver. Av nutida politiska skäl var dock kirgizernas område stängt för Parry på 1930-talet och de sydslaviska sångarna blev hans studiematerial. Därigenom blev det hans resultat på detta område, som präglade utformningen av teorin om det homeriska eposens tillkomst. Den politiska och sociala verkligheten kom därmed inte i fokus, vilket ju också överensstämde med forskningstraditionens tendens. Och i sångens syn på sig själv ligger legitimiteten av en gudomligt uppenbarad sanning.

Ändå kan man inom poesin finna spår av påverkan av rådande sociala förhållanden. Det finns undertryckta motiv, hänsyftningar på en anpassning av sångens innehåll och en problematisering av sanningen. Det handlar i dessa fall om maktfrågor, skiftande lokala traditioner och politiska tendenser. Olika forskare har varierande förklaringar. En klargörande analys av sångarens sociala kontext och sångens historiska föränderlighet finns i Jesper Svenbros doktorsavhandling ”La parole et le marbre” 1976. Genom att undersöka vad som sägs om de olika sångare, som förutom Homeros framträder i epiken, uppenbarar Svenbro sångarens ekonomiska beroende av den makt som försörjde honom.[26]

Auditoriets förväntningar styr valet av de sånger sångaren framför. I Odysséens första sång skildras hur friarna till Odysseus maka Penelope håller gille i den frånvarande Odysseus’ hus. Skalden Phemios

[25] Radloff 1885, citerad av Svenbro: 1976: 11, 17
[26] Svenbro 1976: 16-49

underhåller dem med sånger om de olycksöden som drabbat de från Troja hemvändande hjältarna.[27] Penelope ber gråtande om en annan sång, men får av sin son svaret:

> ”Varför, o moder, skall så du förmena den älsklige skalden
> att oss förnöja helt fritt, som han känner sig manad av hågen?
> Icke är skalden den skyldige alls, utan Zeus har det vållat,
> vilken beskär, vad han vill, åt envar bland de strävande mänskor.
> Ingen förtycka det må, att han sjunger om grekernas ofärd;
> Städse den sången blir hållen för bäst och av människor prisad,
> som med den nyaste klang uppfyller de lyssnandes öron.”[28]

Men i den tjugotredje sången tar den hemkomne Odysseus en gruvlig hämnd på friarna, samtliga mördas, även det husfolk som betjänat dem. Skalden Phemios ber dock för sitt liv:

> ”Vid dina knän jag ber dig, Odysseus: Förbarma dig! Skona!
> Själv ska du efteråt ångra ditt dåd och dig gräma däröver,
> om du nu mördar en skald, som sjunger för gudar och mänskor.
> Konsten jag lärde mig själv, och en gud mångfaldiga sånger
> ingav mig i min själ, och jag borde få sjunga dem för dig,
> som för en gud. Låt ditt giriga svärd ej meja mitt huvud!
> Också din älskade son Telemachos vet och kan vittna,
> att jag ej sökte ditt hus av mig själv och icke av lystnad
> gick att höja min sång vid friarnas festliga gillen,
> utan de tvungo mig hit, då de voro så många och starka.”[29]

Phemios har sjungit av nödtvång och tvånget är konkretiserat: ”de voro så många och starka”. Sången är gudomligt ingiven, men anpassad till situationen; när han sjunger vid friarnas gillen i Odysseus hus, sjunger han om hjältarna som går miste om sin hemkomst (*nostos)* från Troja. Ur den mångformiga traditionen väljer han ett tema som passar; *kata moiran* med de riktiga orden. Det är det uttryck Odysseus använder när han prisar skalden på fajakernas ö, när denne sjungit om Odysseus list med trähästen, som gjorde det möjligt att intaga Troja.[30]

---

[27] i:325-327
[28] i: 346-352
[29] xxiii 344-353
[30] viii:496

Det är denna samverkan mellan skaldens sång och auditoriet, som kännetecknar den gudaingivna sången. Om den bryts kan det gå illa för skalden: Agamemnons skald, som fortsätter att sjunga hans lov sedan Aigistos tagit över hans hus och hans maka, blir förvisad till en öde ö, där han dör. Musan, sångens religiösa legitimitet, representerar också den sociala kontrollen.[31] Auditoriet bestämmer inte vad sångaren ska sjunga på ett direkt sätt. Men han är beroende av auditoriets acceptans, att han sjunger ”med de riktiga orden” *kata moiran. Moira* har en starkare innebörd än ”riktig”; det är ”det tilldelade” av gudarna eller ödet och därför också ”det rätta och passande”. Det är vad Odysseus säger om Demodokos’ sång på fajakernas ö. Men att sjunga om Odysseus’ hjältebragder för de usurperande friarna på Ithaka, hade inte varit *kata moiran.* Det inser Odysseus och det är bara Telemachos’ ingripande som kan rädda skalden. Phemios försäkrar ju också att han för Odysseus skulle sjunga av de ”mångfaldiga sånger” som ”en gud ingivit i hans själ” (rad 347-348 i citatet ovan). Varje sångare var i besittning av mångfaldiga sånger och kunde välja ur sitt register. Minnesförmågan var kopplad till sanningen – eller Musan om man så vill. Sanningens motsats är glömskan.

Phemios tvingades av friarna, som var ”många och starka”, han sökte sig inte dit själv ”av lystnad” översätter Lagerlöf. I texten står *meta daitan,* dvs han kom inte för måltiders skull. Phemios har alltså inte kommit frivilligt, men det är en regel att skalden sjunger för mat och husrum. Hos fajakerna sjunger Demodokos vid en festmåltid för Odysseus och blir även han förplägad. Men Agamemnons skald förvisas och svälter ihjäl.

Traditionen, den stora skatten av teman och formulae som generationer av sångare för vidare, lever genom sin mångformighet. Den har sin legitimitet av gudarna, men utformas i en social verklighet där muntligheten utgör en förutsättning lika mycket som förplägnaden av sångarna. I det muntliga framförandet är varje sång unik, begränsad till plats och tid. Mångformigheten är en mångformighet i tiden, diakroniskt – två versioner på samma tema uppträder aldrig samtidigt. För ett synkroniskt sammanträffande krävs en fixering i skrift. Därmed skulle

[31] Svenbro 1976: 16-35

sångens förutsättningar radikalt förändras och Phemios situation bleve omöjlig.[32]

Det muntliga framförandet och bevarandet är sålunda inte något man klarar sig med i brist på tillgång till skrift, som beskäftiga missionärer och andra utresta blekansikten haft en benägenhet att föreställa sig.[33] Vad man däremot haft svårt att föreställa sig, är det muntliga mediets mångformiga möjligheter och innebörder. Det behöver ingen skrift, nedskrivning medför i själva verket dess död. Men dess liv är den ljudande sången.

Skalden och hans sång är perfekt anpassade till den kultur där de verkar. Det är en mångformig kultur med lokala småkungar, lokala kulter och lokala traditioner. Här utgör sångaren en sammanhållande kraft genom att vidareföra det historiska arvet, legitimera härskaren och knyta an till en högre och vidare verklighet.[34] Samma relation mellan sångaren och den politisk – sociala situationen återfinns i Radloffs material från kirgizerna. Här finns, i motsats till förhållandena i den sydslaviska kulturen, en social struktur likartad med den som framträder i den homeriska poesin. Ett flertal små sultanat med begränsad lokal räckvidd och Radloff noterar hur sångarna anpassar sin repertoar efter var de befinner sig. Han märker t.o.m. hur de försöker utröna vad forskaren kan ha för preferenser och vilka sånger han vill höra.[35]

Den långa vägen mot Iliaden och Odysséen

Förändringar i den sociala strukturen politiskt och ekonomiskt medför över tiden också förändringar i traditionen och även av sångarens villkor. En mer än tusenårig tradtion av muntligt bevarade och vidareförda sånger utgör bakgrunden till Iliaden och Odysséen. Den process, som leder fram till nedskrivandet av de homeriska verken, innebär samtidigt

[32] Svenbro 1976: 37-38. Min framställning av den muntliga traditionens villkor bygger väsentligen på Jesper Svenbros analys i avsnitten ”La multiformité du chant” och ”La Muse comme representation du contrôle social”. Det är en oöverträffad kombination av filologisk och social (antropologisk) analys, som ger den muntliga traditionen en konkret innebörd.

[33] Jfr Detienne 1986: 28-30

[34] Havelock 1963: 36-60

[35] Radloff 1885: xix citerad av Svenbro 1976: 17

en profilering av de muntliga traditioner som föregår dem. Nedskriften är alltså inte en omedelbar följd av skrivkonstens tillgänglighet, utan både ett resultat av och ett led i en omfattande omvälvning i de ekonomiska, sociala och politiska förhållandena i det arkaiska Grekland.[36] Spåren av och källorna till denna process utgörs främst av de arkeologiska fynden.

Under en kort period kring 700-talet fvt sker omfattande förändringar. Kunskapen om denna utvecklig har sin grund i en förändring av den arkeologiska forskningens inriktning och arbetssätt. Från att främst söka och ta vara på märkvärdiga föremål, övergår man till att söka spåren av den kultur dessa fynd och då även de mindre märkvärdiga vittnar om. Fokus flyttas från själva fynden till den sociala och ekonomiska strukturen. Därmed kom den arkaiska perioden i den grekiska historien och dess betydelse för den senare utvecklingen att framträda i ett nytt ljus.[37]

Bakgrunden till de omfattande omvälvningarna under det åttonde århundradet fvt framstår även den som dramatisk. Denna period efter den mykenska högkulturens undergång – ”The dark ages” – kallas så på grund av knappheten och torftigheten av de arkeologiska fynden. Enligt arkeologen Anthony Snodgrass uppvisar perioden en märklig demografisk utveckling, som sannolikt lägger grunden till den efterföljande omvälvningen. Under de s.k. dark ages inträffar en kraftig avfolkning i hela det grekiska området; befolkningen minskar till en bråkdel av den tidigare. Fynden tyder på att man höll främst smådjur som tamboskap och troligen inte odlade säd. Få bosättningar och framför allt fåtaliga gravar ligger till grund för antagandet av en avfolkning.[38] En spridd och fåtalig befolkning, en herdekultur med vidsträckta betesmarker, få och små städer. Det är en värld som avspeglas i de mytiska berättelserna om små kungadömen, rika släkter, inbördes konflikter, jakter och krig.[39]

[36] Nagy 1999 (1979): 6
[37] Snodgrass 1980: 12-14
[38] Snodgrass 1980: 20 -22
[39] Gernet 1968 (1948): 93-100 et passim.

I slutet av perioden inträffar under kort tid en häftig förändring. Antalet gravar ökar dramatiskt, vilket tyder på en brant stigande befolkningskurva efter en lång period av oförändrat fåtalig befolkning. Den på kort tid mångfaldigade befolkningen medför en rad förändringar från början av det åttonde århundradet. Fler och större bosättningar och som bakomliggande orsak en övergång (eller återgång; odling av säd t.ex. var inte nytt på grekiskt område) från extensiv boskapsskötsel till mer intensivt jordbruk, främst sädesodling. Framträdande i de ekonomiska förändringarna är en kraftig uppgång i metallhanteringen – såväl brons som järn. Det innebär också att handeln ökar.[40]

Dessa revolutionerande förändringar i början av det åttonde århundradet påverkar även den muntliga traditionen. Dominerande drag i den ekonomiska, politiska och sociala utveckling, dit även religionen hör, sätter efter hand sin prägel på de sånger som kommer att samlas till Iliaden och Odysséen. Det är en svårfångad och utdragen process. Dess enskildheter kan bara vara föremål för antaganden, och olika forskare antar naturligtvis olika saker.

Men resultaten av den processen kan spåras i utformningen av Iliaden och Odysséen. 700-talet domineras av två motsatta tendenser. Å ena sidan den lokalt orienterade vars främsta uttryck är skapandet av stadsstaten *polis* och i anknytning till den lokala traditioner och institutioner. Å den andra den övergripande panhellenska rörelsen, som skapar institutioner som de olympiska spelen, Apollons tempel och orakel i Delfi och de tolv Olympiska gudarna. Dessa institutioner är inte bundna av lokala begränsningar utan står öppna för och kan omfattas av alla greker. De organiserade koloniseringarna och spridningen av alfabetet hör också hit liksom utformningen och spridningen av de homeriska verken Iliaden och Odysséen.[41]

Näktergalssången och den döda skriften

I Odysséens nittonde sång berättar Penelope om sin sorg och saknad efter sin försvunne make:

---

[40] Snodgrass 1980: 23f och 49ff
[41] Nagy 1999 (1979): 6-7

När det är dag, har jag alltid en tröst i min klagan och jämmer
av att i huset se till mina egna och kvinnornas sysslor,
men när natten går in och alla försjunka i sömnen,
ligger jag sträckt på min bädd, och en här av naggande sorger
oroa ständigt min själ och unna ej vila från smärtan.
Som när brunfjädrade näktergalen, Pandareos' dotter,
sjunger sin ljuvliga sång, när våren har kommit tillbaka,
där den sitter bland grenarna gömd i det tätaste lövet,
och med sin klangrika röst i oändligt skiftande toner
(he te thama trôpôsa cheei polyechea /polydeukea/ phonen)
utgjuter vilt sin sorg över Itylos, sonen, som själv hon
vådaförgjorde med svärd, den gosse hon födde kung Zetos;
så i mitt innersta rör sig en mängd av skiftande tankar.[42]

Penelope beskriver här sin sorg efter Odysseus i en liknelse med näktergalens sång.[43] Klagosånger var en del av den muntliga sångtraditionen. I sin karakteristik av näktergalens sång beskriver hon eller skalden samtidigt den muntliga traditionens sång, som är lik näktergalens inte bara i fråga om skönhet utan till sin karaktär.[44] Vers 521 beskriver näktergalens sång med orden *trôpôsa* – vändande runt, vridande, växlande och *polyêchea*– mångtonande. Den alternativa läsningen *polydeukea* är en synonym till *polyêchea* men har också betydelsen efterbildande, oupphörlig och mångformig. Enligt Gregory Nagy, som utförligt utrett dessa betydelsevarianter, används här näktergalens sång som liknelse på ett sätt som beskriver den muntligt traderade sångens dimensioner med dess på en gång upprepande, omformande och växlande karaktär.[45] Inom den muntliga traditionens

[42] xix: 513-524

[43] Märk väl att det handlar om den sydliga näktergalen Luscinia megarynchos, som har en vekare (Rosenberg), fyllig, klar och melodisk sång med ett strålande crescendo (Peterson, Mountfort, Hollom). Den skiljer sig alltså från "vår" nordliga näktergal Luscinia luscinia, vars sång karakteriseras som ojämförligt stark, klingande, med sköna flöjttoner med föga plats för infall och omtolkningar (Rosenberg) ännu fylligare än den sydliges, men utan crescendo (Peterson m.fl.). Dessa skillnader är väsentliga för förståelsen av den homeriska liknelsen. "Vår" näktergal låter knappast klagande och hans sång utmärks inte av variationer.

[44] Även inom den franska, muntliga troubadour-traditionen liknas sången vid näktergalens sång. Nagy 1996a: 7ff och spec 15

[45] Nagy 1996a: Chap 2

ram upprepar sig sången aldrig likadant, medan dess former och berättelser är desamma. Den är bunden till nuet och förankrad i forntiden.

Liksom två näktergalar på skilda lokaler sjunger på olika sätt, så har också den muntliga traditionen förekommit i flera variationer samtidigt (men inte på samma plats). Dessutom tillkommer det diakroniska perspektivet med föränderligheten över tid och det levande minnets hänsyftningar till äldre sammanhang och versioner. I detta medverkar det närvarande auditoriets minne av alla dessa sammanhang. Den muntligt traderade sången är därför en i bokstavlig mening svårgripbar verklighet och att fånga den i döda bokstäver var ingen enkel process.[46]

Hur de homeriska verken fick sin form i Iliaden och Odysséen och blev nedskrivna, råder det inte enighet om. Det förefaller säkert att de inte dikterades av en blind sångare, Homeros, så snart skrivkonsten blivit känd. Den eventuelle Homeros är i stort sett okänd, men som alla myter har säkert även denna en kärna av sanning. Om Homeros levde vid den tid som traditionen säger var han en sångare. Han har inte ”författat” verken och inte ombesörjt en nedskrift.För att framföra de h omeriska sångerna, behövdes inte omvägen över en skrift. Motivet för att fixera dessa sånger i skrift var kanske just själva fixeringen som ett led i den panhellenska strävan att skapa institutioner, som stod över alla lokala variationer.[47]

Dessförinnan genomgick eposen en strömlinjeformning, i vilken lokala versioner togs upp och anpassades till en helhet. Verken fick på så sätt den genomgående enhetlighet och konstfullhet, som gjort dem odödliga. De är resultatet av om och om igen upprepade framföranden, ständigt nyskapade inför otaliga auditorier.
Kärnan i denna utveckling är framförandet – performance – då den inspirerade poeten återskapar och skapar sina sånger inför auditoriet.[48]

[46] Jesper Svenbro beskriver i essän ”Cikadan och myrorna” de fabler, dikter, gravskrifter och liknelser där skriften uppfattas som den levande röstens död. (Svenbro 1999: 52 ff)
[47] Jfr Svenbros resonemang om Hesiodos Erga 1976
[48] Lord 2000 : 28, Nagy 1999: 15 ff, Nagy 1996a: 16-17

Ett sådant framförande beskrivs utförligt i Odysséen, då Demodokos vid fajakernas kungahov sjunger för den skeppsbrutne (men anonyme) Odysseus:

> Slottets pelarhallar och gård och rymliga salar
> fylldes med folk, och ett vimmel där var av unga och gamla,
> kungen lät slakta två oxar med släpande fötter
> sex par får och fyra par svin med glänsande betar;
> Dessa de flådde och lagade flinkt en lysande måltid (*dais).*
> Härolden trädde nu in med den älsklige skalden vid handen.
> Sångmöns (*mousa)* älskling han var, men hon ont med gott honom givit,
> rövat hans ögons ljus, men skänkt honom ljuvliga sången.
> Och av Pontonoos genast en stol, som var silverbeslagen,
> ställdes åt honom i gästernas mitt och mot pelaren stöddes,
> upp på knappen han hängde därnäst den klingande lyran
> över hans huvud och ledde hans hand, att han kunde den finna,
> satte framför honom sedan en korg och ett glänsande matbord
> jämte en bägare vin att dricka, närhelst han så ville.
> Därpå de grepo sig an med de färdiga väntande rätter.
> Men när de hade stillat sin lust att äta och dricka,
> manade sångmön skalden till sång om hjältebedrifter, (*klea andrôn*),
> och ur det kväde, som då var beryktat (*kleos*) ända till himlen,
> sjöng han om konung Odysseus kiv med Peliden Akilles, [49]

Scenen upprepas längre fram i sången (v 470f); skalden deltar i ett gemensamt gille, förplägas och sjunger till lyran. Varje fest eller gille *dais* är samtidigt en offerritual och i grunden en gemensam måltid med gudarna. Den styrs av principen om fördelning, rättvisa portioner *moira,* mellan gudar och människor och mellan människorna inbördes. Vid festen hos fajakerna förekommer också kämpaspel:

> ”Hör nu alla mitt ord, fajakiska furstar och äldste!
> Nu, då vi alla vårt sinne förnöjt av den ymniga måltid,
> därtill av lyrans klang, som är festliga gillenas följe,
> låt oss nu träda ut för att allsköns tävlingar pröva,
> så att vår främmande gäst, när han återkommer till hemmet,
> kan sina vänner förtälja, hur högt över alla vi äro
> både i brottning och knytnävskamp och i språng och i löpning.”[50]

[49] viii:57-75

Så talar kung Alkinoos och alla beger sig till tävlingsplatsen, även skalden leds dit, och sjunger där till ungdomarnas dans. Slutligen utväxlas gåvor, Odysseus blir vid hemkomsten till palatset badad och smord samt en ny fest med skaldesång vidtar.

Jag har återgivit partier av den åttonde sången så utförligt, därför att här kan Homeros sägas skildra "sin egen" verksamhet. Demodokos är liksom Homeros blind.[51] Här uppträder en sångare inom den homeriska kontexten. I motsats till Phemios' situation är den här beskrivna harmonisk – det finns ingenting av tvång och konflikter.[52] Det är en ideal framställning av traditionens skald.

Men traditionen är inte oföränderlig, utan tillhör den föränderliga historien. De homeriska verken vittnar om detta med sin blandning av minnen från den mykenska kulturen, en betydligt enklare herdekultur, urgamla myter och en betydande samhällsomvälvning, för att bara nämna något av den mångfald som smälts samman till en helhet i Iliaden och Odysséen. Fajakernas lyckliga ö tillhör den mytiska forntiden och nya sociala och politiska förhållanden kommer att förpassa den än längre bort. Därmed påverkas såväl sångarens position som traditionens utformning. Iliaden och Odysséen i den form vi har dem är en produkt av sin egen tid, den tid som föregår nedskriften. Det är en process som inleds under det åttonde århundradet, en på alla plan omvälvande period i den grekiska historien. Det är tiden för den panhellenska strävan till en social, politisk och religiös sammansmältning av tidigare skilda, lokalt förankrade traditioner och institutioner. De homeriska verkens utformning är en del av den här utvecklingen. Spåren finns i själva texten, den text som alltså utgör produkten av den här processen. Dessförinnan hade sångerna spridits över hela det grekiska området med dess stadsstater.[53] Själva denna spridning – diffusion – har en avgörande inverkan på verken. Det handlar inte längre, som i Phemios fall, om skaldens anpassning av sin repertoar till olika lokala kungahov. Den

[50] viii:97-103
[51] Homeros – jag använder namnet som eponym för traditionens otaliga sångare.
[52] Svenbro använder karakteriseringen "un équilibre social disparu", Svenbro 1976: 36.
[53] Nagy 1999: 7

panhellenska tendensen medförde i stället en sammanjämkning och en utjämning mellan olika lokala särarter. En sådan utveckling genomgår också alfabetet, som till en början fanns i en mängd olika lokala varianter, samtidigt som det spreds över större områden.[54]

Enligt detta sätt att se har de homeriska verken sin grund i muntliga traditioner, som skapats och traderats genom otaliga sångares komposition under framförande – composition in performance – som ju samtidigt utgör ett återskapande – recomposition – av de nedärvda sångerna. Men just Iliaden och Odysséen blir allgrekiska kompositioner genom att spridas över hela det grekiska området. Spridningen medför att lokala särarter och lokalt bundna företeelser inom sångerna undertrycks, till förmån för det som kan omfattas av alla greker. Det råder, som en följd av denna utveckling, en motsägelsefylld spänning inom de homeriska verken. Tydligast kommer den till uttryck i behandlingen av kulten av heroerna. Å ena sidan är heroiseringen av Iliadens hjältar och av Odysseus det helt dominerande temat. Å den andra är herokulten, som ju är lokalt bunden, undertryckt.[55] Erwin Rohde såg klart detta problem, men hade inte förutsättningar för annat än framsynta gissningar.[56]

Tiden för spridningsprocessen är den panhellenska rörelsens genomslagstid från mitten av det åttonde århundradet till mitten av det sjätte. Det är då de homeriska verken når sin slutliga form. Under denna period är det inte rimligt att räkna med en nedskriven text av de homeriska verken.[57] Visserligen sprids också det grekiska alfabetet under denna period, men de äldsta bevarade inskrifterna talar direkt emot möjligheten av en sådan nedskrivning. Jesper Svenbros analys av de äldsta texterna – inskrifter på sten och föremål – utvisar en speciell uppfattning av den skrivna texten, som motsäger dess användning för att skriva ned de sånger som framfördes. Skriften på stenen låter stenen framföra sitt budskap i jagform: ”jag är minnesstenen *mnema* över

[54] Snodgrass 1980: 80
[55] Nagy 1999: 7-9 och 1996b: 48-49
[56] Rohde 1925 I: 18-20
[57] Nagy 1996b: 42

Glaukos". Detta är inte en nedskrift av en muntlig utsaga. Den som skrivit har förutsett sin egen frånvaro och en framtida läsare, som genom att läsa – högt - ger stenen röst. Skriften gör det möjligt för objekt med inskrifter att beteckna sig själva i jagform, trots att de är just objekt och inte levande, tänkande varelser med egen röst. Alla de äldsta gravskrifterna är på detta sätt egocentriska, mer eller mindre explicit. Ingen refererar till sig själv i tredje person. Svenbro visar att denna konsekventa uttrycksform har sin förklaring i den äldsta uppfattningen av skrift och läsning. Han kan därmed avvisa tolkningar som att detta skulle vara ett uttryck för "animism", att det skulle finnas en ande i stenen.[58]

Den tidiga uppfattningen av skrift – läsning motsäger en tidig nedskrift av de homeriska verken, eftersom skriften inte används för att skriva ned något. Det finns inte någon performance som föregår skriften. Tvärtom är skriften själv en performance, när den läses högt. Det stenen framför är den dödes *kleos;* läsningen låter hans namn ljuda. Detsamma effektuerar sångaren när han framför de homeriska sångerna; han låter hjältarnas namn och deras bedrifter ljuda med ett *kleos* som når ända till himlen.[59] Efter c.a 550 fvt har en förändring inträffat så att inskriften refererar till det föremål den är skriven på i tredje person: "Detta är Archias' minnesstod *sêma*". Härmed antar den karaktären av någonting nedskrivet. Den som skrivit är frånvarande, även han eller hon omtalad i tredje person, men texten är alltjämt avsedd att läsas högt. Läsaren ger emellertid inte röst direkt åt stenen i jag-form utan läser ut "för dem som går förbi" det som står skrivet. Här finns med andra ord möjligheten att använda skrift för att nedteckna något talat eller sjunget.[60]

[58] Svenbro 1993 (1988): 30-31 Citat-tecknen är mina. "Animismen" är en omhuldad pryl i religionshistoriens skräpkammare, mest dock av vissa sociologer, antropologer eller filologer. (Till detta missbruk räknar jag inte Tord Olssons sagesmän, vilka gjort de andras pejorativa term (fetishister) till sin egen med stolthet anförda beteckning. Olsson 2001, muntlig förmedling.)

[59] Nagy 1996: 36f, Svenbro1993 (1988): 40f och Odysséen viii:74

[60] Svenbro: 1993 (1988): 40 och 46f

Nagy's "evolutionary model" och rhapsoderna

I Iliadens och Odysséens utveckling kan man antaga åtminstone delvisa men inte fullständiga nedteckningar från slutet av 500-talet. Denna utveckling, som Gregory Nagy tänker sig den, fortgår i flera faser, där den "definitiva" nedskriften inte föreligger förrän någon gång i mitten av det andra århundradet fvt.[61]

Med sin "evolutionary model"; teorin att de homeriska verken formats genom en historisk utvecklig, tar Nagy avstånd från teorin att verken på ett tidigt stadium, eventuellt av en Homeros själv, dikterats för en skrivare. Detta är bland andra Albert Lords teori, fast den medförde flera problem om varför och hur det kunde ha gått till.[62] Nagys mening är alltså att det inte kunde ha gått till så och han stöder sig främst på Svenbros analyser av den tidiga skriftens utveckling. Den historiska kontexten talar också för att de homeriska verken under 700-talet utformades under inflytande av den panhellenska rörelsen, av vilken de är en del. Nagy stöder också sin utvecklingsteori på komparationer med andra nedtecknade epos, med muntligt ursprung. Från mitten av det sjätte århundradet förekommer nedskrifter, men troligen inte fullständiga. Härigenom kommer verken att alltmer standardiseras och få en fixerad lydelse.

Forum för de homeriska verkens utformning mot allt större enhetlighet, fasthet (fixity) och omfattning är inte längre småkungars hov, utan de uppblomstrande städerna och sångartävlingar i anslutning till årligen återkommande festivaler. Den som kom att få störst betydelse var Athens festspel – Panathenéerna där sångarnas framföranden (performance) stod under politiskt inflytande av styrande grupper. Det finns en rad olika berättelser om hur denna utveckling gick till. Från att ursprungligen ha hängt samman som Homeros' verk, hade eposen skingrats som spridda delar. Äran av att ha återsamlat dessa och återställt den ursprungliga enheten tillkom en speciell klan – Peisistratiderna i Athen. Eftersom detta överensstämde med tanken på en dikterande Homeros, har berättelserna länge godtagits av forskningen, som tänkte i termer av

[61] Nagy 1990b: Chap 1, 1990a: 21-25, 52-81, 1996b: 42 och 1996 a: Chap 3
[62] Lord: 2000 (1960): 153f och Nagy 1996b: 31f med referenser

papper, texter och redaktion. Men Nagy menar att det gått till precis tvärtom och han kan också visa att den här typen av berättelse rör sig kring en vanlig myt om texters uppkomst.[63] De första nedteckningarna skedde sannolikt inte heller med syfte att samla, utan syftet var politiskt. Man vet att tyrannerna i Athen förvarade nedtecknade orakelsvar, som en besittning.[64]

Sammanställningen av verkens sånger och utformningen har inte skett synkroniskt utan diakroniskt. Det har inte varit en ursprunglig enhet, utan den har efterhand i flera generationer av sångare skapats som ett svar på politiska och sociala behov. Vid varje sångartävling framträdde flera sångare, som sjöng olika delar av sångerna om trojanska kriget och om Odysseus' äventyr. Efterhand anpassades de i sammanhängande sekvenser, varje sångare fick ett bestämt avsnitt och de efterträdde varandra, så att de efterhand tillsammans fogade ihop verken till en enhet. Sångarna kallades rhapsoder *rhapsoidoi* -av *rhaptô* sy samman och *aoidê* sång. Det utfärdades bestämmelser att varje sång skulle ha likartad längd och att alla sångerna skulle sjungas i följd. Dessa bestämmelser tillskrevs olika härskare och även Athens lagstiftare Solon. Principen var dels att fördela sångerna i jämna avsnitt mellan olika rhapsoder, dels att framföra verken i sin helhet och i en bestämd ordning. Härigenom får de homeriska verken alltmer en fast form, vilket i berättelserna om processen ses som ett återskapande av en ursprunglig enhet, som blivit skingrad.[65] Rhapsoderna (av *rhapsôidos* – den som syr samman sången) har sin beteckning efter denna kulturella verksamhet.[66]

Metaforen att sy samman betecknar såväl en enhet, som att denna består av skilda delar. Nagy ser den som en övergripande princip för de homeriska verken. Den låter sig också förenas med en annan metafor för sång, nämligen att väva sång(er). Det finns berättelser som tillskriver Homeros verksamheten att sy samman sången. Pindaros förbinder såväl

[63] Nagy 1996b: 71-75
[64] Nagy 1996b: 65f
[65] Nagy 1996b: 65 – 90. Detta är ett sammandrag av en lång argumentation. Den intresserade hänvisas till Nagy 1996b och 1996a Chap 3 med referenser.
[66] Nagy 1996b: 83

Homeros som Hesiodos med sömnad av sånger.[67] Nu är vävning en metafor som är ännu äldre än metaforen för sömnad – den är t.o.m. av ”Indo-European linguistic provenience”.[68] På detta sätt förlägger Nagy uppfattningen av sången som vävnad – textil – text bakåt i tiden ända till den mytiske förste sångaren Homeros. Även han var därmed en rhapsod i den långa raden av rhapsoder som i sina framföranden ständigt sytt samman traditionens sånger. Varje rhapsod återskapar den förste – Homeros. Övergången från muntligt traderad till skriftligt fixerad text försiggår nästan omärkligt, genom en tilltagande strävan till fasthet och ”fixity” i de framförda sångerna.[69]

Nagy’s ”evolutionary model” argumenterar för en strömlinjeformning av verken i en historisk utveckling. Själva den historiska utvecklingen kommer emellertid att framstå som alltför jämnt strömlinjeformad utan avbrott eller omvälvningar. Till slut kommer Nagy fram till att textens skald väsentligen är densamme som den klassiska tidens rhapsoder. Homeros själv var en rhapsod. I sina filologiska analyser och indoeuropeiska komparationer bortser Nagy emellertid från den sociala och politiska verklighetens konkreta villkor. Det finns människor bakom förändringarna inom den panhellenska tendensen och de människor, som framför sångerna, behöver även i de nya förhållandena ett uppehälle.

Den skald som på några ställen framträder i de homeriska verken lever i en helt annan verklighet än den arkaiska och klassiska tidens. Han har också en bestämd uppfattning av sin sång. Han återger sin sång genom en religiös inspiration eller entusiasm av musan. Han varken syr eller väver.[70] Jesper Svenbro framhåller att sångaren ingenstans betecknar sin verksamhet som sömnad och ingenstans förekommer metaforen vävnad för den homeriska sången. Båda dessa metaforer är dock kända hos Homeros, men i begränsade sammanhang – såväl gudar som människor väver illasinnade komplotter mot sin motståndare och syr samman deras olyckor. Att väva samman ord är alltså en välkänd metafor, liksom

[67] Nagy 1996b: 86, 88 (Pindaros enl schol. till Nemeiska odet 2. 1)
[68] Nagy 1996b: 86, med hänvisningar.
[69] Nagy 1996b: 92-93
[70] Se sid 1 ovan

vävning av tyger förekommer i flera berömda sammanhang i de homeriska verken. Det finns därför goda skäl till att skalden inte säger att han väver sången. Iliadens andra sång berättar om Thamyris, som skröt att han kunde sjunga bättre än muserna:[71]

> -han förmäten skröt, att han priset i sång skulle vinna,
> sjönge ock muserna själva, de döttrar av Zeus med egiden.
> Harmsna gjorde de sångaren stum och berövade honom
> himmelska sången och ävenså konsten att stränga sin lyra.[72]

Skalden är inte sångens upphovsman; han står i ett religiöst beroendeförhållande till muserna. De första, som använder vävande som beteckning för sin sång, är körlyrikerna och metaforen är sedan ofta använd i den grekiska diktningen. Denna skillnad mellan Homeros och den senare diktningen kan inte reduceras och jämnas ut i språkliga analyser och komparationer, som tenderar att utplåna de speciella kännemärkena för en kultur och dess historia till abstrakta synteser ”high up in the Indo-European sky”.[73] Det ligger en omfattande historisk omvälvning mellan Homeros och de skalder som kallar sin sång en vävnad. Detsamma gäller benämningen rhapsoder, för dem framför de homeriska sångerna. Det äldsta belägg för metaforen att sy sångerna, som Nagy anför, är hos Pindaros[74]. Att Pindaros där talar om Homeros innebär inte att ”Homeros själv” skulle använt metaforen för sin verksamhet. I Iliaden och Odysséen förekommer inte beteckningen rhapsod; där kallas skalden *aoidos* sångare.[75]

Den homeriske skalden ingår i ett småskaligt socialt sammanhang, där hans funktion även är att med sin sång befästa och föra vidare de rådande värderingarna. Det åttonde århundradets omvälvningar förändrar även

---

[71] Scheid – Svenbro 1996: 112-117
[72] II:597-600
[73] Scheid – Svenbro 1996: 121
[74] Ovan not 67
[75] Nagy förklarar sig oenig med Scheid – Svenbro i att beteckningarna rhapsod och vävnad inte kan föras tillbaka till Homeros, dock utan att ta upp Svenbros analys (1976) av förändringen i sångarens sociala situation. I stället menar han att den begränsade användningen av dessa metaforer utgör en survival av en förhomerisk vidare användning. Nagy 1996a: 64 not 23, 1996b: 89.

sångarens villkor och auditoriets förväntningar. Sångaren uppträder nu i de nya städerna vid religiösa fester och tävlingar. Där han kan vinna pris för sin sång. Det är inte längre de ”många och starka” (Phemios ovan) som råder över honom och som han kan ty sig till. Det är stadens publik som utgör en socialt och politiskt heterogen samling människor. Därmed, säger Jesper Svenbro, gör sångaren det enda möjliga valet – han blir en artist, som kan tillfredställa de olika intressenas gemensamma förväntningar, det vill säga den formellt väl framförda sången.[76] I dessa förväntningar ligger också den panhellenska tendensen att forma sångerna till att passa överallt i en frigörelse från lokal bundenhet. Sångaren har nu också blivit rörlig, han vandrar från festspel till festspel och han medverkar vid olika kultmanifestationer. I dialogen Ion beskriver Platon en sådan rhapsod, som ser sig som en Homeros uttolkare och vars konst består i att få publiken att leva sig in i de skildrade händelserna. Men han säger också att

> Uppifrån estraden ser jag ständigt hur de (åskådarna) gråter, stirrar hemskt och förfäras över berättelsen. Jag måste nämligen iakttaga dem mycket noga, för om jag får dem att gråta kommer jag själv att skratta när jag får pengarna, men om jag får dem att skratta får jag själv gråta när jag går miste om pengarna![77]

Det är i denna utveckling sångerna får en fastare form, genom att sångaren får anledning att hålla sig till tidigare, lyckade framföranden. På detta sätt uppkommer något Svenbro kallar en ”för-text” (”pre-ecrit”) med en term lånad från Bourdieu. Man kan också säga att de uppnår en textualitet; den böljande mångformigheten i den muntliga traditionen försvinner efterhand. Sångaren har blivit en rhapsod och i uttrycket ligger inte endast tanken att det är vävnad som sys samman, utan också att det är något som redan föreligger, som fogas samman. Första gången rhapsoder omtalas är hos Herodotos, som nämner dem i skildringen av en episod från strax efter 600 fvt.[78]

[76] Svenbro 1976: 42
[77] Platon Ion 535e. Jan Stolpes översättning. Svenbro 1976: 79-80
[78] Svenbro 1976: 43-44, Herodotos V. 67

När den grekiska uppfattningen av skrift utvecklats så att den används för att skriva ned en föregående utsaga, förekommer sannolikt de första nedskrifterna av de homeriska sångerna. Då föreligger de redan i en fastare form, tack vare rhapsodernas verksamhet. De har en textualitet, vilket innebär att de närmat sig skriftens egenhet att ”upprepa ett och detsamma”.[79] Den nedskrivna texten var inte nödvändig för framförandet av sångerna, men bidrog till fixeringen av verken. Muntliga variationer förekom säkerligen länge i rhapsodernas framföranden. Men den rika mångformighet som gav framförandet likheten med näktergalens sång har mist sina förutsättningar. I sin nya form får verken i synnerhet i Athen en officiell och monumental betydelse. Men som skriven text kan de också bli föremål för en kritisk granskning, vilket de också blir – av t.ex. Xenophanes och Platon.[80]

I Svenbros framställning i doktorsavhandlingen 1976 får de homeriska verkens utveckling från den muntliga traditionen till den nedskrivna texten en historisk social förankring, som saknas i Nagys på omfattande språkliga analyser och jämförelser grundade ”evolutionary model”. När ord, begrepp och text tar överhanden, förloras kontakten med de människor som gjorde bruk av dem och bar upp den livsvärld där de hördes. Svenbros och Nagys framställning är till en del samstämmiga, men hos Nagy nivelleras skillnaden mellan muntlig tradition och skriven text och mellan den homeriske, innovative skalden och den yrkesmässige rhapsoden. I de homeriska verkens fortsatta existens i den sekulariserade stadens värld består emellertid deras utsprungliga syfte, nämligen att låta ryktet om heroernas hjältedåd ljuda. Trots att orden fixerats i döda bokstäver, framför rhapsoderna Achilles’ odödliga rykte, det *kleos aphthiton* som han en gång dog för. Och om vi får tro Platons Ion, gör de det så väl att åhörarna gråter över hans öde.

Kleos

Den främsta lärdomen av de homeriska verkens långa väg till text är, för att uttrycka det drastiskt, att det inte är en text. Eller rättare den är en slags självmotsägelse – som text är den något, den aldrig varit avsedd att

[79] Platon Faidros 275d. Svenbro1993: 29
[80] Svenbro 1976: 77-83 avsnittet ”Homére dans la Cité ou le métier de rhapsode.”

vara. De homeriska sångerna var det levande, sjungna ordet, direkt nedkallat av skalden inför sitt auditorium. Denna orala situation sammanfaller med sångernas mening, som är att återge och föra vidare ryktet om hjältarnas krigiska stordåd.[81] Den verkliga kunskapen finns hos muserna, som uppenbarar den för skalden och han hör ryktet och för det vidare i sången. Muserna är en gudomlig representation av det sjungna ordet och skalden står i en innerlig relation till dem. De delger honom sin kunskap, som liksom siarens är en gudomligt inspirerad kunskap om det som har varit, som är och det kommande.[82] De är minnets döttrar och minnet Mnemosyne är liksom en rad andra gudomligheter en religiös representation av en mänsklig förmåga. Därmed betraktas inte minnet som en mänsklig psykologisk verksamhet utan som en gudomlig makt. I en oral kultur har minnet en central funktion med en mytisk sakrosankt position. I skaldernas brödraskap förekom speciell minnesträning och dyrkan av Mnemosyne.[83]

Minnet står för sanningen *alêtheia,* ljuset och äran och motsatsen blir glömskan *lêthe,* mörker och vanära. Skalden har privilegiet att kunna höra ryktet om det som varit och förmedla det till det varande och till framtiden. Med sin sång skapar han hjältarnas ära på jorden bland människorna, så att den förs från mun till mun vidare till dem som ska komma. På så vis kan hjälten förlänas en ära som inte förgår – *kleos aphthiton.* Denna *kleos* kan ”nå ända till himlen”, men den kommer inte därifrån. Den skapas genom hjältens handlingar, besjungna av skalden. De traderas genom tiderna inte med hjälp av formulae, meter och teman, utan tack vare muserna, minnets döttrar. Så ser de homeriska, liksom övrig muntlig poesi på sig själv, sitt uppdrag och sitt berättigande.[84] Skalden talar själv om det rykte han för vidare i inledningen till skeppskatalogen i Iliadens andra sång:

> Sångmör *mousai,* säg mig nu ni, som bor i olympiska salar,
> ni som odödliga äro och skåda och erfara allting,
> medan till oss blott ett rykte (*kleos)* når fram och vi ingenting veta,

[81] Jfr Nagy 1999 Chap 12
[82] Detienne 1994: 49f
[83] Vernant 1996: 109f
[84] Detienne 1994: 50-56 och 65f

vilka som ledde danaerna där som kungar och furstar.
Meniga männen att tälja vid namn jag ej skulle mäkta,
även om tio tungor och tio munnar jag ägde,
outtröttlig stämma och lungor som hårdaste bronsen.
Blott ni själva, olympiska barn av Zeus med egiden,
mäkta att komma dem alla ihåg, som till Ilion drogo.
Skeppens hövdingar dock ska jag nämna och samtliga skeppen.[85]

”Blott ett rykte når fram och vi ingenting veta….”. Skalden återger endast vad de allvetande muserna inger honom, det är det *kleos* som han för vidare. Men förbindelsen med muserna är hans privilegium. Som Jesper Svenbro påpekat handlar åkallan av muserna här inte så mycket om hjälp att minnas, som om den legitimitet musan skänker. Skeppskatalogen omfattar vers 494-760 och består av en uppräkning av namn och orter. Det är av mycket stor betydelse för kommande tider vilka som omnämns. Sångerna sjungs för dem som räknar sig som efterlevande till de hjältar som drog till Troja och därför har orden social och politisk betydelse. Det är musan som är ansvarig och skalden återger ”blott ett rykte”. Uttrycket förringar inte ryktet utan ger det gudomlig legitimitet och fritar skalden från ansvar.[86]

I Odysséens åttonde sång introduceras skalden Demodokos;

Sångmöns älskling han var, men hon ont med gott honom givit,
rövat hans ögons ljus, men skänkt honom ljuvliga sången.[87]

Skalden behöver inte se; besatt av musan kan han återge sångerna om det som varit. Utan syn förstärks det inre skådandet. Det är ett tydligt uttryck för den muntliga traditionen.

Men när de hade stillat sin lust att äta och dricka
manade sångmön skalden till sång om hjältebedrifter (*klea andrôn),*
och ur det kväde (*kleos)*, som då var beryktat (*kleos)* ända till himlen,
sjöng han om konung Odysseus kiv med Peliden Akilles,[88]

[85] II:484-493
[86] Svenbro1976: 16
[87] viii:63-64
[88] viii:72-75

Nej *kleos* förekommer inte två gånger i rad 74, översättaren har tvingats skriva om uttrycken, eftersom det inte finns något ord på svenska som täcker innebörden i *kleos. Kleos* betyder såväl sång som hjältedåd som den ära som sången förmedlar. Skalden sjunger det *kleos* som når ända till himlen. Sång om hjältebedrifter täcks av uttrycket *klea andrôn.*

I Iliadens nionde sång säger Achilles att om han lämnar kriget och återvänder hem till sin fädernebygd Phthia, så kommer han att få leva länge på jorden. Om han stannar kommer han att dö ung och aldrig återse sin hembygd, men hans ära *kleos* blir odödlig *aphthiton* – kommer aldrig att vissna, mer ordagrant.[89] Det är en ära värd att dö för, i själva verket är den för tidiga döden i strid en del av heroens *kleos.* I den tillspetsade motsättningen mellan ett långt, men obesjunget liv och döden i strid, ligger också den religiösa dimensionen av heroens *kleos.* Genom döden uppnår han sin status som föremål för kult och det *kleos* som övervinner döden.[90]

När Hektor hoppas kunna döda en av akajernas främste i envig, tänker han på hur den fallnes grav ska skänka honom själv ära:

> Men om han faller för mig, och Apollon förunnar mig heder (*euchos)*,
> då skall jag bringa hans rustning som rov till det heliga Troja
> och hänga upp den som skänk i templet hos Foibos Apollon,
> men honom själv däremot skall jag sända till toftade skeppen,
> att han må läggas i jord av akajernas lockiga söner
> och de må resa åt honom en gravhög (*sêma)* vid bred Hellespontos.
> Då skall det sägas av seglaren så intill senaste tider,
> när över blånande djupet han far på det toftade skeppet:
> 'Under den högen, där står, där vilar en kämpe från fordom,
> vilken på bragdernas bana blev fälld av den strålande Hektor.'
> Så skall av mången bli sagt, och mitt rykte (*kleos)* skall aldrig förklinga *(oleitai* = gå under*).*[91]

[89] Det ligger en innehållsrik betydelse i namnet på Achilles' hembygd. *Phthiô* betyder försvagas, tyna bort, Phthia kallas "det bördiga". Jfr Nagy 1999: 185
[90] Nagy 1999: 9 och 174ff
[91] VII:81-91

Det Apollon tänkes skänka honom är bönhörelse och Apollon lovas ju också den fallnes rustning som votivgåva. Det är inte gudarna som skänker *kleos,* den ära gudarna ger är *kudos* och den kan inte människorna påverka. *Kleos* däremot skänkes genom sången, som i sig är *kleos.* Märk väl att seglaren inte stiger iland för att eventuellt läsa på gravhögen – han vet att den döde har stupat för Hektor, eftersom han har hört ryktet dvs *kleos*. Gravhögen (*sêma)* är det tecken som påminner honom om Hektors *kleos,* och seglaren i framtiden låter än en gång Hektors namn ljuda.[92]

Nu blir det inte så; enviget blir inte av. Hektor kommer själv att kämpa sin sista strid mot Achilles och när han inser att han kommer att stupa säger han:

> ”ve mig, till döden förvisso nu kalla mig himmelens gudar,
> jag som trodde så fast, att Deïfobos stod vid min sida,
> men han är kvar på muren, och mig har Atena bedragit.
> Nu är mig nära helt visst, och ej fjärran, den rysliga döden,
> räddning finnes ej mer. Ack, i forna dagar den gärna
> gavs mig av Zeus och Apollon, hans son, som bägge bevågna
> alltid mig skyddade förr; nu åter har skickelsen nått mig.
> Dock skall åtminstone ej utan strid eller ära (*akleiôs)* jag falla,
> Men med en lysande bragd, som skall spörjas till kommande släkten!”[93]

Hektor dör, men han vet att hans namn och hans krigsbedrifter kommer att besjungas i sångerna om striden vid Troja. Genom sin död i strid med achajernas främste har han för alltid del i den ära som sången ger.

Även andra kan få del i denna ära. Den elfte sången skildrar Agamemnons hjältebragder (*aristeia)* på slagfältet, där man efter man dödas av honom. Några rader skildrar Iphidamas’ öde:

> Sångmör, säg mig nu ni, som bor i olympiska salar,
> vem den förste där var, som trädde emot Agamemnon
> av trojanernas män och deras frejdade hjälpfolk.

[92] Svenbro 1993: 16, som också påpekar att gravstenen *sêma* framkallar tal på samma sätt som skrift.
[93] XXII:297-305

Hjälten Iphidamas, reslig och skön, en son av Antenor,
fostrad av Trakiens härliga bygd, fårhjordarnas amma.
Där blev i konungaborgen som barn han av Kisseus, sin morfar,
fostrad, som fader var till fagerkindad Teano,
men när han så hade nått den härliga ynglingaåldern,
höll honom Kisseus kvar och förmälde med honom sin dotter.
Nyförmäld han vid ryktet, som ljöd om akajernas anfall,
drog från brudgemaket till krig. Tolv skepp honom följde,
men i Perkote han lämnade kvar jämngående skeppen
och till lands kom han tågande fram till det heliga Troja.
Denne nu alltså det var, som trädde emot Agamemnon.
När de så stormade fram och voro varandra helt nära,
fel gick Atridens kast – förbi for lansen åt sidan –
medan Iphidamas åter nedom brynjan vid gördeln
stötte och tryckte den in i förlitan på väldiga näven,
skimrande gördeln han bräckte dock ej, utan långt dessförinnan
krökte sig udden som bly mot de mötande silverbeslagen.
Genast grep tag i hans spjut vitt härskande kung Agamemnon
och drog det till sig med lejonets kraft och det ryckte ur handen
och med sitt svärd över halsen högg till och förgjorde hans anda.
Så den arme där sjönk i den kopparhårdaste dvala,
fallen i strid för sitt folk, så fjärran från älskade bruden.[94]

Det här är Iphidamas *kleos.* Han kommer till kriget och faller för Agamemnon, men inte heller hans död är anonym eller *akleos,* som det heter i Iliadens diction. Jag har inte återgivit detta för att hedra Iphidamas, även om det ju faktiskt blir en effekt, utan för att texten här belyser och uttrycker sin egen mening.

Återigen åkallas musan, när skalden här ska skildra dem som stupar för Agamemnon, vars hjältebrager sången handlar om. Iphidamas presenteras; hans härkomst, hans hembygd, hur han kommit till Troja, hans sista strid och hans död. Den konkreta, bildrika skildringen låter honom framträda; sångaren frammanar honom med sin röst och sin sång. Det är *kleos* och det var också Iphidamas' motiv för att bege sig till Troja, nyförmäld som han var. På denna punkt är översättningen missvisande. "Nyförmäld han vid ryktet, som ljöd om akajernas anfall, drog från brudgemaket till krig." I den grekiska texten står det: *gêmas d'ek*

[94] XI:218-242

thalamoio meta kleos hiket' Achaiôv ”nygift gick han direkt från brudkammaren (på jakt) efter akajernas rykte”. Jag har infogat ”på jakt” för att förtydliga det ”efter” *meta* som följer. Det handlar om att få del av det *kleos* som achajerna har. Liksom för Achilles betyder det ärorika ryktet mer än hembygd och giftermål för Iphidamas. Han är värd en rättvisande översättning.[95]

I Odysséens sista sång talas om hur Agamemnon gått miste om sin *kleos* på grund av sin nesliga hemkomst, då han mördades av sin hustru, som tagit en älskare.

> ”Atreus' son, vi trodde att framför hjältarna alla
> ljungaren Zeus hade utkorat dig till sin älskling för evigt,
> då du var härskande drott över hela den modiga hären
> fjärran i troernas land, där akajerna ledo så mycket.
> Sålunda skulle då även för dig inbryta i förtid
> ödesdagen, då ingen kan fly, som föddes till världen.
> Ack, att dig hade beskärts att i glansen av härskareäran
> drabbas i troernas land av döden och hinna ditt öde!
> Då hade hela akajernas här rest en hög på din aska,
> medan du lämnat din ära (*mega kleos)* i arv åt den älskade sonen.
> Nu i en ömklig död du snärjdes av olycksödet.”[96]

Agamemnon dör en ärelös för tidig död, medan den som dör ung i strid får ett *kleos* som väger upp sorgen *penthos* över hjältens död. I flera sammanhang ställs *kleos* mot *penthos,* ett spänningsförhållande som även kommer till uttryck i hero-kulten med sorgesånger över hjältens död.[97] Förbindelsen mellan ära *kleos* och lidande *algea* anslås i Iliadens första rader:

> Sjung, o gudinna, om vreden, som brann hos Peliden Akilles,
> olycksdiger, till tusende kval för akajernas söner…

[95] Lagerlöfs översättning ger snarast intrycket att Iphidamas rycker ut till trojanernas undsättning. Så var det inte.
[96] xxiv:24-34
[97] Nagy 1999: 94 ff

Det som bringar hjältarna ära medför lidande för folket. Enligt Gregory Nagy finns detta tema i Achilles namn: av *akhos* plåga och *laos* folk.[98]

Det märkliga är att detta *kleos,* som genomsyrar den homeriska poesin och spelar en dominerande roll i senare grekiskt tänkande, länge var osynligt för dem som i modern tid läste Homeros. Det vill säga det var osynligt, för att det var ohörbart.
Så länge Homeros lästes - dessutom tyst – som litterära verk tillskrivna en konstnärligt genial och upphöjd författare (han ansågs ofta stå över sina skildrade människor och t.o.m. gudar), så länge hördes inte budskapet om hjältens odödliga rykte. För att budskapet skulle höras, krävdes upptäckten och insikten, att det som för oss föreligger som text, ursprungligen skapats som muntligt traderad sång. Det krävdes Milman Parrys analyser av texten och de chockerande jämförelserna med de sydslaviska då nutida sångarna. Han var ”a brave man”, som Albert Lord uttryckte det, eftersom de homeriska verken då var så grundligt utforskade, som man kunde tänka sig.[99] Parrys analys av verkens struktur öppnade på ett sätt ett nytt forskningsfält. Erwin Rohde har inte med *kleos* i sitt utförliga register till det omfattande verket om *Psychê.*[100] Ändå har *kleos* stor betydelse just för föreställningarna kring *psychê;* i det mytiska kraftfält som omger *psychê* spelar *kleos* en roll som motpol. *Psychê* är bundet till Hades och glömskan medan *kleos* är bundet till minnet och odödlighet.[101] Men det finns också något som förenar *kleos* och *psychê* i denna mytiskt motsägelsefulla värld. *Psychê* är bärare av identiteten och *kleos* är den enskilde individens rykte.
Det är i själva verket svårt att förstå den homeriska livsvärlden om man inte tar hänsyn till *kleos.* Achilles vrede blir ett gräl om en flicka, hjältarnas glorifierade död på slagfältet står i bjärt kontrast till den dystra bilden av *psychê*'s tillvaro efter döden och Odysseus långa irrfärder på väg hem till Ithaka får drag av äventyrsresa. *Kleos* är en nyckel till de homeriska verkens underliggande mönster av mening.

---

[98] Nagy 1999: 69ff
[99] Lord 2000. Tanken att eposen hade muntlig bakgrund hade framkastats tidigare, t.ex. av Wilhelm Radloff, utan att vinna gehör(!).
[100] Rohde 1925 I Jämför ovan s XX
[101] Detienne 1994: 55-62

Den bäste av achajerna

Agamemnon är achajernas anförare, Achilles är den främste krigaren. När hären skiftat ett krigsbyte, vilket är en socialt noggrant reglerad procedur, har de tilldelats var sin flicka i enlighet med sin ställning. Agamemnon nödgas emellertid lämna tillbaka sin, eftersom hon var dotter till en Apollonpräst. En obalans uppstår, Agamemnon kan inte vara utan tilldelning, och han tar Achilles flicka. Detta innebär ett hot mot grundvalen för Achilles position inom hären och främst mot hans möjlighet att vinna ära i strid. I den nionde sången utrycker han sin konflikt:

> Ingenting värda mot livet (*psychê)* för mig äro alla de skatter,
> vilka man säger att Ilion ägt, den blomstrande staden,
> fordom i fredens tid, innan ännu akajerna kommo,
> eller den rikedom all, som tillhör Foibos Apollon,
> innanför tempeltröskeln av sten i det klippiga Pyto.
> Taga sig kan man med svärd både oxar och yppersta fårhjord,
> skaffa sig kan man den vackraste häst och den skönaste trefot,
> ja, men en människas själ (*psychê),* den fångar och griper man inte,
> så att den vänder igen, när den flytt över tändernas stängsel.
> Mig har min moder förtalt, den silverfotade Tetis,
> att tvåfaldig den skickelse är, som för mig till döden;
> stannar jag kvar för att kämpa här än kring Ilions murar,
> då blir om intet min hemkomstdag (*nostos),* men min ära ovansklig (*kleos aphthiton),*
> vänder jag däremot hem till den älskade fädernejorden,
> då är min ära (*kleos)* förspilld, men länge jag kommer att leva,
> och ej snart skall då randas den dag, då jag hinnes av döden.[102]

Mot hemkomsten (*nostos)* till det bördiga Phthia och ett långt liv står för Achilles att riskera sitt liv i strid och vinna en odödlig ära *kleos aphthiton*. Utsatt för en skymflig behandling av Agamemnon kan han emellertid inte vinna det *kleos*, som är meningen med hans liv. Ingenting av Agamemnons förslag till försoning kan ändra denna situation.

[102] IX:401-416 *aphthiton* betyder som inte vissnar. Achilles hembygd heter Phthia (IX:395).

Konflikten kan bara lösas genom en händelse oberoende av relationen till Agamemnon, som att flytta en schackpjäs, i det här fallet Patroklos, Achilles vapenbroder. Han blir Achilles ställföreträdare (*therapon*) med en underliggande rituell mening, då han iförd Achilles' rustning deltar i striden.[103] Han lyckas vända krigslyckan, men blir själv dödad av Hektor. Därmed kan Achilles återvända till striden, för att hämnas Patroklos' död genom att döda Hektor. Vågskålen har vägt över och nu väger livet (*psychê)* lätt. Inte bara för hämndens skull utan för *kleos.* Achilles vet att han kommer att dö vid Troja om han väljer striden. Men han kan därigenom vinna odödlighet och det är helt klart hans ambition, en ambition som lyser igenom i citatet ovan.

Achajerna strider inte bara mot trojanerna utan tävlar även ständigt inbördes om att bli den bäste av achajerna *aristos achaiôn*. Skeppskatalogen, vars inledning citerades ovan,[104] övergår efter uppräkningen av alla de hjältar som kom för att strida mot Troja, till att fråga sig vem av dem som var den bäste och vem som hade de bästa hästarna. Genom enskilda hjältebragder *aristeia* uppnår man äran att kallas den bäste i sången, som bevarar hjältens *kleos* för kommande tider. Flera av Iliadens hjältar kallas för stunden den bäste, men bara en är den över alla andra bäste och det är Achilles. Sången skänker honom den odödliga ära *kleos aphthiton,* han eftersträvar. Han är den bäste av achajer *aristos achaiôn,* inte genom att erövra Troja, utan för sina krigsbedrifter och genom att döda Hektor (vilket bereder vägen för Trojas fall). Beteckningen är den formula som givit Gregory Nagy's bok dess titel: "The Best of the Achaeans". Achilles är Iliadens hjälte, men Odysseus är också den bäste av achajerna – i Odysséen. Och Odysseus vinner inte sin *kleos* genom sina bedrifter i kriget, trots att det är hans förtjänst att Troja slutligen faller. Odysseus får sin *kleos* genom att lyckas återvända hem (*nostos).* Som Nagy uttrycker det så får Achilleus sitt *kleos* i Iliaden och går miste om hemkomst *nostos*, medan Odysseus får bådadera – såväl *kleos* som *nostos,* men inom Odysséens ramar.[105]

[103] Nagy 1999: 292-293
[104] Se ovan
[105] Nagy 1999 spec Chap 2 och sid 39

En av Nagys grundteser är att Iliaden och Odysséen har utformats i medvetande om varandra och han lyckas därigenom förklara flera särdrag. Iliaden undviker varje mätning av Achilles och Odysseus mot varandra. Den undertryckta konflikten mellan dem framträder endast i nionde sångens beskickning, som gäller att övertala Achilles att återvända till kriget. Det är utanför Iliaden, i Odysséen som Odysseus är den bäste av achajerna, på grund av sina krigsbedrifter och sin hemfärd *nostos.* På fajakernas ö sjunger Demodokos om det *kleos,* som då nådde ända till himlen och det handlade ”om konung Odysseus kiv med Peliden Achilles”.[106]

Någonting sådant kiv omnämns inte i hela Iliaden och spekulationerna med vilka man sökt förklara detta har varit många. Enligt Nagy utgör scenen ett bevis på Iliadens och Odysséens medvetenhet om varandra, dvs de sångare som efterhand utformade Iliaden och Odysséen gjorde detta med full kunskap om båda verken. Detta visas av det kända faktum att de båda verken aldrig duplicerar eller refererar till varandra.[107] Det kan inte förklaras annat än genom ett medvetet undvikande av sådana upprepningar. Men här (i Odysséen) kan den idealiserade sångaren Demodokos inför den anonyme Odysseus sjunga en sång om det tema som förenar de båda verken – den bäste av achajer *aristos achaiôn.*[108] Den scen som handlar om ett gräl mellan de båda hjältarna utspelar sig emellertid utanför såväl Iliaden som Odysséen.[109]

Erwin Rohdes stora fråga inför bilden av Hades’ rike och frånvaron av gravkult i de homeriska eposen får också ett slags svar genom *kleos.* Heroernas *kleos*, som besjunges från generation till generation, utgör grunden för kulten av heroerna. Den religiösa dimensionen framträder i skildringarna av hjältens för tidiga död i striden, där varje stund innebär en utmaning av döden- att riskera sin *psychê,* som Achilles säger. Den

[106] viii:74-75. Nagy 1999: 18ff
[107] Kallas Monroe’s law. Se Nagy 1999: 20-21
[108] Nagy 1999: 21-25
[109] Nagy menar att scenen visar att Demodokos är medveten om såväl Iliaden som Odysséen i sin repertoir. Själv upplever jag denna Demodokos första sång i Odysséen som en ytterst förfinad ironi skapad av alla de sångare som fanns bakom Odysséens tillkomst. Eller: Homeros blinkar åt oss!

andra förklaringen till Rohdes fråga är, som han själv antyder,[110] att kulten av heroerna inte är framträdande utan undertryckt i de homeriska verken i linje med den panhellenska tendensen. Hero-kulten är liksom gravkulten lokal och får stå tillbaka för de allmängrekiska gudarna och de allmängrekiska kulterna och institutionerna. När Achilles talar om sitt öde nämner han Apollons kult i Delfi, samtidigt som hans tal genomsyras av odödlighetsambition.

Men för att uppnå den ära som inte vissnar – *kleos aphthiton* - måste hjälten dö. ”He must experience death”, det är det som ger honom hans makt såväl i kulten som i poesin.[111]

Achilles död ligger utanför hans sång - Iliaden. Där dör Patroklos i hans ställe och alla de riter, som en hjältes begravning fordrar, utförs vid hans begravning. Skildringen av Patroklos död och begravning innebär inom Iliaden ett förebådande av Achilles död, vilken ligger utanför Iliadens berättelse. På så sätt är Achilles’ död närvarande, fast den inte kan skildras inom Iliadens ramar.[112]

Efter Patroklos’ död betvingar Achilles sin vrede över Agamemnons skymf:

> Hjärtat betvinga jag vill i min barm, fast det kostar mig möda –
> nu vill jag gå för att kämpa med Hektor, som dräpte ett dyrbart
> huvud, och sedan med lugn skall jag hälsa dödens gudinnor,
> när som Zeus och de övriga gudarna önska dem sända.
> Icke ens Herakles, stark som han var, slapp undan för döden,
> fastän så älskad av Zeus, allsvåldiga sonen till Kronos,
> utan av ödet betvangs och av Heras fördärvliga vrede.
> Så skall ock jag, då ju likadan lott som åt alla mig skänktes,
> ligga omsider som död, men nu vill jag vinna mig ära (*kleos)*.[113]

Hans rustning och vapen har dock Hektor rövat från Patroklos’ lik och Achilles måste vänta på nya. Under tiden är emellertid Hektor nära att

[110] Rohde 1925 I: 38-42
[111] Nagy 1999: 9 och 114-117
[112] Nagy 1999: 21 citerar Whitman 1958
[113] XVIII:113-121

bemäktiga sig även den döde Patroklos lik. Athena manar Achilles att framträda som han är. Han visar sig, obeväpnad, för trojanerna:

> Fram från muren till (vall)graven han steg, men, lydig sin moders
> sansade råd, han ej blandade sig med de andra, där voro.
> Stående där, han ropade högt, och Atena på sitt håll
> ropade också. Då fylldes med bävan troernas hjärtan.
> Ty såsom klangen är gäll, när en krigslur manande skallar
> inne i staden, vars mur blir av mordiska fiender kringränd,
> lika gällt var det rop, som av Ajakosättlingen höjdes,
> och på varenda trojan, när de hörde hans dånande malmröst,
> bävade hjärtat av skräck, och fagermaniga hästar
> vände med vagnarna tvärt, ty de anade ont i sitt sinne,
> Kuskarna all besinning förtogs, då kring stolte Pelidens
> hjässa de sågo i lysande glans med förfärande lågor
> flamma den eld, som hon tänt, strålögda gudinnan Atena.
> Trenne gånger där ropade högt över graven Akilles,
> trenne gånger blev skräck bland troer och frejdade hjälpfolk,
> så att där dödades också av egna vagnar och lansar
> tolv deras yppersta män, Men akajerna bärgade hjälten
> Patroklos undan med innerlig fröjd från de flygande spjuten
> och honom lade på bår, och de trogna kamraterna runtom
> ställde sig, klagande högt.[114]

Detta är en epifani.[115] Achilles har just förklarat sig dödlig ”med samma öde” *homoiê moira* som andra. Samtidigt jämför han sig med Herakles, som ju visserligen dog och kom till Hades. Men han upptogs även till Olympen enligt Nekuian, Odysséens elfte sång. Här finns samma spänning mellan döden och det gudomliga som i nionde sången där Achilles säger sig förakta ”den rikedom all, som tillhör Foibos Apollon” och antyder möjligheten att plundra den.

Det finns ett tema av antagonism mellan Achilles och Apollon, som här får sitt tydligaste uttryck. Det är också Iliadens enda explicita hänvisning till Delphi. Mellan Achilles och Apollon har texten dessutom en rad parallellismer, som framhäver Achilles’ likhet med Apollon.[116] I citatet

[114] XVIII:215-234
[115] Jfr Lord 2000:196
[116] Nagy 1999: 134 ff

ovan framträder en av dessa likheter: Achilles ropar med ”dånande malmröst”. Apollon är en ljudande gud, en egenskap som behandlas av Georges Dumézil i *Apollon sonore et autres essais*.[117]

Achilles som hero föremål för kult ligger utanför Iliadens möjliga uttryck. Men Patroklos’ begravning har en ställföreträdande funktion, liksom Patroklos själv är en ställföreträdare för Achilles. Här framträder också herokultens grund i anfäderskulten uttryckt i Patroklos namn: förfädernas ära: *pateres kleos*.[118] Detta (undertryckta) tema förbinder Iliaden med Hesiodos verk, varom mera nedan.[119]

En annan antydning till herokulten finns i Demodokos första sång, som talar om ett gräl mellan Odysseus och Achilles:

> - ur det kväde *kleos*, som då var beryktat *kleos* ända till himlen,
> sjöng han om konung Odysseus kiv med Peliden Akilles,
> hur de begynte en gång vid gudarnas yppiga måltid (*dais),*
> tvista med skymfliga ord, och hur skarornas drott Agamemnon
> gladdes åt striden han såg mellan härens yppersta drottar;
> ty det blev så honom siat en gång av Foibos Apollon,
> när över tröskelstenen han steg i det heliga Pyto (Delphi)
> och sporde guden till råds, då redan lidandets början
> vältrade in, på Kronions beslut, mot argiver och troer.[120]

”Kivet” – det grekiska ordet är *neikos,* med en betydligt allvarligare innebörd – äger rum vid ”gudarnas måltid *dais”* och det innebär vid en offermåltid, *dais* härleds ur ett verb som betyder dela, fördela. En festmåltid var alltid en rituell handling. Här deltar Odysseus och Achilles vid en gudarnas *dais,* vilket i förening med omnämnandet av oraklet i Delfi ger en starkt kultisk innebörd.[121]

---

[117] Dumézil 1982. Samma fenomen beskrivs av Svenbro i dikten Grekiskt verbtema. Svenbro 1999: 89

[118] Nagy 1999: 102. Jfr Rohde 1925 I: 14-22

[119] Nedan (efter här föreliggande avsnitt)

[120] viii:73-82

[121] Härmed är innebörden av detta citat långtifrån utredd. För en diskussion och analys av de vidare implikationerna se Nagy 1999: 127 - 141

Odysseus är även han den bäste av achajerna *aristos achaiôn* och det är endast i citatet ovan, som Achilles och han ställs mot varandra på detta öppna sätt.[122] Achilles är Iliadens hjälte, där han vinner sitt *kleos* på bekostnad av sin hemkomst *nostos.* I Odysséen vinner Odysseus både *nostos* och *kleos;* han besjunges såväl som krigets hjälte och som den hemvändande hjälten. Han ger lika lång tid av sitt liv åt båda dessa hjälteroller; trojanska kriget skall ha tagit 10 år och så lång tid tar det också för honom att komma hem. Hans *kleos* vilar på dessa bedrifter sammantaget och genom hela Odysséen löper ett underliggande odödlighetstema. Även Odysseus beskrivs i gudomliggörande ordalag:

> Hjälten Odysseus blev badad och smord med glänsande olja,
> klädd i en prunkande mantel till sist och därunder en livrock.
> Över hans huvud Atena göt ut en förunderlig skönhet,
> gjorde gestalten mer fyllig och hög och lät håret från hjässan
> svalla i lockar så rikt som hyacinternas blommor.
> Som när med skicklig hand en mästare, vilken har lärt sig
> grundligt sin konst av Hefaistos och Pallas Atena,
> silver belägger med guld, och de skönaste arbeten utför,
> så hon övergöt med behag hans huvud och skuldror.
> Ut från badet han steg, lik en av odödliga gudar….[123]

Hela hans resa hem är en kamp mot glömskans, underjordens och det hinsides makter. I inledningen är han fånge hos den sköna nymfen Kalypso, som vill behålla honom och ge honom evigt liv. Men i namnet Kalypso ligger betydelsen gömma *kaluptein;* han skulle bli gömd och glömd av den mänskliga världen. Även fajakernas lyckoland försmår han för sin hemkomsts skull. Inte bara hans besök i underjorden är en kamp för att övervinna dödens makter. Med sin list besegrar han Cyklopen och undkommer sirenerna, lotofagerna och Kirke, alla representanter för det hinsides. Han kämpar mot havets makt och är förföljd av dess gud, Poseidon. Havet är i den mytiska dimensionen ett stort gömsle och även en del av det hinsides.[124]

---

[122] Däremot finns en genomgående motsättning dem emellan. Achilles förlitar sig på sin kraft *biê*, Odysseus är den som besitter *mêtis* kunnighet, list.

[123] xiii:155-167 (det är vackrast på grekiska!) Jfr vi:224 ff

[124] Detienne 1994: 71ff

Själva ordet *nostos* är förbundet med *noos* förstånd, och det är tack vare sitt förstånd, som Oysseus kan genomföra sin mödosamma och farofyllda hemresa. Var gång hans *noos* hotas av glömska *lêthê,* hotas även hans hemfärd. Denna återkomst samverkar mytiskt med solens återkomst, som när Odysseus återvänder upp ur underjorden till soluppgångens ö.[125] Sista biten hem till Ithaka sover Odysseus i fajakernas skepp:

> Tryggt utan vila det ilade fram, och icke ens falken
> kunde ha följt i dess lopp, den snabbaste fågel, som finnes.
> Sådan var skeppets fart, där det böljorna klöv på sin bana
> och bar med sig en man av gudaliknande visdom,
> vilken så länge förut fått otaliga lidanden utstå
> både mot fiendesvärd och mot havets rasande böljor,
> men nu slumrade trygg, i glömska av allt vad han lidit.
> Just när den glänsande stjärnan gick upp, som kommer som härold[126]
> före en gryende dag och den morgontidiga Eos,
> landade skeppet vid Itakas ö från färden på havet.[127]

Tilläggas kan att sambandet mellan *noos* och *nostos* bygger på en analys av den indoeuropeiska verbroten *nes, (en analys som undandrar sig min bedömning), som också förbinds med *sêma* tecken, grav. *nes har betydelsen återvända till ljus och liv.[128]

Detta komprimerade sammandrag av Odysseus resa mot att ”återvända till ljus och liv” kan inte göra berättelsens mytiska sammanhang rättvisa . Det finns anledning att återvända till dem längre fram i spåren av *psychê* i den tradition, som brukar kallas vishetslitteraturen ”wisdom literature”.[129]

Odysseus kunde ju få odödlighet av den gudomliga nymfen Kalypso. När hon först uppträder i Odysséens femte sång säger hon (till Hermes) att hon tagit hand om Odysseus som skeppsbruten och ”tänkte ge honom odödlighet och evigt blomstrande ungdom”. Varför då all denna möda? Är det för att han ”längtar efter att skåda allenast den rök, som stiger mot

---

[125] xii:1-8
[126] v:136 även v:209
[127] xiii:86-95 (se där en god sammanfattning av det jag just försökt säga!)
[128] Nagy 1990: 218, som bygger på Frame 1978.
[129] Nedan kapitlet Vägar till odödlighet.

himlen upp från hans land"?[130] Nej, det är för att han går miste om sitt *kleos,* om han går miste om sin hemkomst. Hans *kleos,* liksom han själv hör hemma i människornas värld och det är bara i skaldernas sång som hans *kleos* skapas och lever vidare. *Kleos* handlar om hans bedrifter, hans livs möda i kriget och under sin hemfärd och det största av alla hans hjältedåd är bedriften att återvända hem till sitt rike och sin maka.

[130] i:57

Kapitel IV

Psychê's mytiska kopplingar

Dessa blanka självbespeglande vatten
ej talar de till mig om liv
men om Lethes våg
Dessa skuggor under de mörka träden
ej nämner de för mig sitt namn och öde
men blott sin glömska

Gunnar Ekelöf[1]

Inledning

Rubriken ovan anknyter till den syn på *psychê* som myt, vars grundvalar jag redovisade i Introduktionen. I enlighet med min grundsats där, att en myt är begriplig endast i den livsvärld där den hör hemma, har jag i det föregående behandlat förutsättningarna för att levandgöra *psychê*'s livsvärld. Jag har beskrivit de bilder man inom tidigare forskning gjort sig av den och de teoretiska försöken att finna dess kärna. Eftersom *psychê*'s livsvärld föreligger för oss främst som en text, har jag beskrivit denna texts tillkomsthistoria och karaktär. Det är här vi finner *psychê* i berättelser och bildrika framställningar, som kan ge oss en föreställning om dess skiftande väsen.

[1] Ekelöf, Opus Incertum 1959: 10

Nu i detta avsnitt vill jag komma den närmare och det gör jag genom att tillämpa min syn på myt som ett nätverk av kopplingar kring en kärna, ett nätverk som manifesterar sig i berättelser, bilder och rituella bruk. Jag ska därför som läsare följa *psychê* i hjältarnas strider på slagfältet, där den ständigt är nära att förloras, jag försöker förgäves gripa den i döden bortflyende. Därför bevistar jag den ena begravningen efter den andra i röken från flammande likbål. Jag följer Odysseus ned i Hades' skrämmande rike, för att under tårar uppleva de arma dödas lott. Här möter minnet glömskan i dödens ofattbarhet. Men efter döden och begravningen, när bålet falnar och släcks med glimmande vin, följs natten av den uppgående solen och i den lätta brisen tycker jag mig ana ett hopp om odödlighet.

Efter de "mörka och sumpiga stigar"[2] som leder till Hades och glömskan, som jag här ska följa, har jag i nästa avsnitt sökt de vägar till odödlighet, som mytens anknytningar och antydningar också utvisar.

De sånger som berättar om Odysseus' och de andra hjältarnas *kleos* bärs av den mänskliga rösten. Det innebär att sångaren med sin röst, sin andedräkt, frammanar de besjungna hjältarna och deras bedrifter, så att de framstår som levande för kommande släkten. Bara den som lever, som inte har mist sin *psychê,* är i besittning av röst och förmåga att föra sången *kleos* vidare.

I den nedskrivna texten gör sig inte *kleos* hörd och blev därför svår att upptäcka för dem som läste de homeriska verken som text. Först när man inser att Iliadens inledningsord "Sjung, o gudinna, om vreden, som brann…." åsyftar en händelse som är avsedd att ständigt upprepas, vid varje framförande, framträder *kleos'* innebörd. När den mänskliga rösten ger texten liv, kan budskapet höras.

De homeriska verken framfördes högt, med sång, också efter det att de fixerats i text. Den mänskliga röstens avgörande betydelse, för att innebörden av skriven text skulle framträda, var inte begränsad till den episka diktningen. I den tidigaste bevarade användningen av skrift,

[2] xxiv:10

inskrifter på sten och föremål, framgår det klart av formuleringarna att avsikten med inskriften är att den ska läsas högt.[3]

Att läsa upp skriven text högt är något man fortsätter med även sedan skrivkonsten blivit etablerad, och såväl poesi som prosa lästes högt. ”Greek writing was first and foremost a machine for producing sound” säger Jesper Svenbro drastiskt.[4] För grekerna var emellertid denna procedur inte självklar. Vid läsningen av det som någon skrivit, användes den egna rösten för att uttala någon annans ord. Läsaren måste underkasta sig den som skrivit texten och på så vis vara enbart instrumentell. Det instrument han använder är rösten, frambringad av ett inre organ och buren av andedräkten. Rösten är direkt knuten till hans andedräkt och därmed också till själen (*psychê, thymos)*. Som Jesper Svenbro visat blir läsningen en akt av fysisk och psykisk underkastelse i analogi med den dominerade parten i en (manlig) homosexuell relation.[5]

Så förhåller det sig inte alls för de sångare, som framför de muntligt traderade sångerna. Sångaren återger musans ord i ett inspirerat, besatt tillstånd. Framförandet är en rituell händelse, som sker under bestämda former vid kultiskt omgärdade tillfällen. Det existerar ingen motsättning mellan sångarens jag eller själ och den sång han framför. Orden är inte hans egna, men han underkastar sig en gudom och inte en människa. Sångens uppgift är att bära hjältarnas *kleos* till dem som kommer efter, liksom gravstenen *sêma* är ett minnestecken för kommande generationer. Odödligheten är att alltid bli ihågkommen, minnet utgör en besvärjelse mot glömskan i Hades. Priset för odödligheten är hjältens för tidiga död, ”att skiljas från käckhet och ungdom”. Den som genom sin död får sitt minne förevigat som *kleos,* han göms inte bara i glömskans dödsrike, han har också ett liv i människornas värld genom sångarens röst. *Kleos* har med andra ord ett klart ’antropologiskt’ sammanhang; den skrivna texten är *apsychos,* den väntar på en röst som kan ge den liv, medan sångaren är *empsychos,* levande och i besittning av en röst.[6]

---

[3] Svenbro 1993: 44ff
[4] Svenbro 1993: 2
[5] Svenbro 1993: chap 10
[6] Jfr Svenbro 1993: 127

Jag har i det föregående uppehållit mig vid vad man kan antaga om den homeriska textens tillkomst, historia och karaktär, för att dessa omständigheter i sig har relevans för föreställningen *psychê*. Texten, som den föreligger idag, innehåller också de äldsta beskrivningarna av denna föreställning. Samtidigt har inte de homeriska verken någon entydig historisk förankring. De bär spår från en lång tillkomsthistoria och de utgör en levande del av den grekiska kulturen även under senare epoker. Den föreställning om *psychê* som vi finner i texten kan inte knytas till en bestämd historisk period lika lite som texten i sin helhet. Den bär spår från olika historiska epoker sammangjutna till en enhet, som inte låter sig splittras upp. Sålunda skildrar texten en strukturellt sammanhållen livsvärld och inom dess ramar är föreställningen *psychê* utformad.

Enligt textens egna utsagor har den inte ett mänskligt utan ett gudomligt ursprung.[7] Den kom till, bevarades och nådde sin publik inte som skriven text utan som sång. Varje framförande var en rituell händelse varvid sångaren i ett gudainspirerat tillstånd inför sitt auditorium genom sången bringar de forntida hjältarna att framträda som de en gång var. Sången återskapar dem med bildrik åskådlighet, så att åhörarna får del i dessa gudomliga händelser och glömmer sina bekymmer.[8] Genom musan förmedlar skalden det gudomliga minnet. Sången om hjältarnas ärefulla minne – *klea andron* – är sann som Guds ord alltid uppfattas som sant. I den religiösa kontexten är musan dotter till det gudomliga minnet Mnemosyne.[9] Men det är inte ett minne som handlar om återerinring eller att lägga på minnet i vår mening. Mnemosyne är en allvetande gudinna, som skalderna ägnade en kult och som skänkte dem samma privilegium som siarna hade. Skalden, siaren och domaren hade kunskap om vad som hänt, det som hände och det som skulle hända.[10] Dessa tre är de Sanningsmästare, som enligt Marcel Detiennes studie utövar den gudomliga sanningen *aletheia* i det arkaiska Grekland.[11]

[7] Relevanta ställen I:1-2, II:484-486, i:1-2, Hesiodos Theog 22-34, Erga 1- 4.
[8] Nagy 1999: 96ff
[9] Hesiodos Theog.: 54ff
[10] Vernant 1996:109 ff
[11] Detienne 1994: spec. 49ff

Det som hänt och det kommande utgör tillsammans med det närvarande en enhet i sången och inte en kronologisk modell. Tillsammans utgör de en uppenbarad sanning i en minneskult som ständigt återskapar sången om hjältarnas ära. Både sången och äran är *kleos.* Motsatsen innebär därför glömska – *lethe* – död och ärelöshet. Dit hör mörker och tystnad, medan sanningen – *aletheia* - tillhör ljuset och den ljudande sången.[12] Det som inte är värt att besjunga kommer att falla i glömska. Det är vad som skulle hänt Odysseus, om han inte lyckats återvända hem. Det är också det öde Achilles talar om, när han överväger att lämna kriget och resa hem. Han skulle få ett långt liv i förgänglighetens bördiga hembygd Phtia, men detta vore inget att besjunga och han skulle därför gå miste om *kleos*.[13] Det framsjungna *kleos* är därför en besvärjelse mot glömska och död. Den mänskliga rösten är det medium som bär sången och håller den vid liv, från röst till röst, som ett slags själavandring.[14]

Livet

Det finns nämligen en koppling mellan liv, röst och *psychê,* som har sin grund i andedräktens vitala betydelse. Eduarda Barra påvisar i sin avhandling[15] andedräktens genomgripande vikt i den homeriska föreställningsvärlden och även i senare grekiskt tänkande. Det är sålunda andedräkten som utgör den gemensamma nämnaren för de olika homeriska själsfunktionerna såsom *thymos, phrenes, noos, menos* samt *psychê.*[16] Det är också genom andedräkt och luft som människan står i förbindelse med gudarna och det är andedräkten och luften, som håller människan vid liv.[17] Vindpustar, andning och även gudarnas andning på människan är de verkande krafterna i människans själsliv. *Thymos* och

---

[12] Detienne 1994: 66
[13] IX:410-413
[14] Jfr Svenbro 1993:123
[15] Barra 2002: "Ames, souffles et humeurs d'Homère à Hippocrate."
[16] Barra 2002: Chap I; 2-3
[17] Barra 2002: Chap I Det bör i detta sammanhang påpekas att grekerna ju varken i homerisk tid eller senare kände till blodomloppet. Det är genom andedräkten som kroppen erhåller sin livskraft och även blodet får sin livskraft av andedräkten. I det hippokratiska medicinska tänkandet skulle man kunna tala om ett "andedräktsomlopp" med samma funktion som blodomloppet. För en framställning av det hippokratiska tänkandet i detta avseende se Barra 2002: Chap IV

noos har sitt säte i *phrenes* och är förlagda till bröstkorgen.[18] Tankar och känslor förknippas med *thymos,* medan *noos* är beteckningen på vad vi menar med förstånd, eller bättre engelskans ”mind”. *Menos* är den mest mångtydiga av dessa själsförmögenheter och den utövar en ambivalent effekt på människan. Medan gudarna kan inandas tankar och känslor hos människan, så har en inandning av *menos* en genomgripande effekt av tilltagande psykisk och fysisk styrka, som också kan gå till övermått. En hjälte uppfylld av *menos* kan fyllas av rent raseri och gå bärsärkargång och kallas då *daïmoni isos,* lik en gud, helt utom sig.[19]

Även gudarna tillskrivs dessa själsförmögenheter såsom *thymos, menos* och *noos.* Men när människan dör lämnar de henne och finns sen inte mer. I dödsögonblicket blir *thymos* och *psychê* närmast synonyma. Men det är de inte, som man ibland gjort gällande.[20] *Thymos* försvinner medan *psychê* påtager sig människans identiet och går till Hades.[21] Gudarna har därför inte någon *psychê.* Samtidigt med att *psychê* lämnar människan när hon dör, sägs ibland *aïôn* lämna henne: *lipê psychê te kai aîôn* (*psychê* och *aïon* lämnat honom).[22] Lagerlöf översätter här ”sedan anda och liv ha flytt”, vilket kommer rätt nära innebörden. *Aïôn* är ett mångtydigt ord, som betyder liv, livskraft eller livscykel. Det är förbundet med *aei,* ”evig” och tillskrivs unga människor i samband med döden. *Aïôn* kan sägas betyda (den utmätta) livstiden, men har då en underliggande innebörd av återkomst. Det kan förklaras med att tiden inte uppfattas som lineär, utan cyklisk.[23]

---

[18] Därav intrycket av en närmast mekanisk styrning, samt vissa forskares uppfattning att själslivet är förlagt till kroppsliga organ. Jfr avsnittet ”Teoretiska föreställningar….” ovan.

[19] Barra 2002: Chap I;5, 41ff

[20] Speciellt Claus, som därmed underbygger sin teori om varför *psychê* längre fram kommer att ersätta *thymos* hos den levande människan. Claus 1981:11ff

[21] Utom VII:131, där *thymos,* till Snells förtvivlan, sägs kunna gå till Hades. Jfr ovan kapitel II, avsnittet om Snell.

[22] XVI:453

[23] Jfr nedan sista kapitlet, Hesiodos. Eftersom *aïôn* är mångtydigt tolkas det av olika forskare i enlighet med deras tendens. Claus finner här sin ”life force” och Nagy ser eviga indoeuropeiska återkomster.

Psychê kan eventuellt härledas från verbet *psychô* som betyder svalka, kyla ned enligt LSJ, som försiktigtvis tillfogar ”inte nödvändigtvis genom att blåsa på”. *Psychô*’s andra betydelse är emellertid att torka, i betydelsen göra torr (i vinden).[24] Det är svårt att se varför någonting så luftigt som *psychê* inte skulle ha något med detta att göra, förutom att ordens rot i varje fall för en mindre skolad filolog förefaller gemensam. LSJ värjer sig mot att ge *psychê* innebörden andedräkt och framhåller att ordet betecknar den själ som lämnar människan när hon dör. Mot att förbinda *psychê* med andedräkten talar, menar man, de tillfällen då någon svimmar och sägs förlora sin *psychê* tillfälligt. Den som har svimmat slutar ju inte att andas. Frågan är om inte detta är en rationell förnumstighet. Den nära associationen mellan *psychê* och andedräkt och luft kan mycket väl innebära att grekerna uppfattade det så att den avsvimmade slutat andas.[25]

Sarpedon, en av de tillresta hjältarna på den trojanska sidan, blir svårt sårad i striden, då han träffas av en lans ”skrapande pipan i låret”. Hans stridskamrater lyckas bära bort honom ur striden med lansen släpande efter:

> Vännerna lade då ner den gudalike Sarpedon
> under den lummiga ek, som var helgad åt Zeus med egiden.
> Pelagon, krigaren stark, Sarpedons älskade stridsbror,
> drog nu äntligen ut ur hans lår det väldiga spjutet.
> Därvid han svimmade av (*ton d’elipe psychê*), och på ögonen lade sig mörker,
> sansen dock återkom (*autis d’empnuthê)*, och den runtom fläktande Nordan
> livade hjälten igen, som var färdig att uppgiva andan.
> *(zôgrei epipneiousa kakôs kekaphêota thymon)*.[26]

[24] LSJ psychô
[25] LSJ under *psychê* II samt den avslutande kommentaren och under *psychô* II och III. Mycket som för oss framstår som självklarheter, är det inte alls inom ett annat tänkande. Se t.ex. Malinowski 1948: 223 om den mänskliga fortplantningen. Se även Redfield 1975 citerad ovan s XX i avsnittet Redfields ”reconstruction”
[26] V:692-698

Det Lagerlöf översätter ”han svimmade av” är orden *ton d'elipe psychê*, vilket betyder ”*psychê* lämnade honom”. Dessa ord följs av ”på ögonen lade sig mörker”, vilket följer den grekiska texten, och precis så beskrivs dödens inträde i många skildringar. I nästa rad står ”han andades igen och Nordanvindens – Boreas – fläktar upplivade honom sedan han så hemskt andats ut sin själ – *thymos”.* Om man vill tolka detta som en beskrivning av en svimning, måste man acceptera att andningen upphörde då *psychê* försvann och att Homeros beskriver återuppvaknandet i termer av att han andades igen. Eller också så att Sarpedon slutade andas, var död, men återvände till livet, då andningen kom igång igen, hjälpt av den himmelska vinden. Den senare tolkningen har undvikits, troligen på grund av att *psychê* ju inte sägs återvända och i andra sammanhang inte synes vara kopplad till andningen. Jag påstår inte att *psychê* betyder andedräkt, utan att den är knuten till andningen, vilket då styrks av ordets härledning ur verbet *psychô.* Andningen och andedräkten ingår med andra ord i det nätverk av innebörder som omger *psychê.* Anledningen till att man som LSJ värjer sig mot att ge *psychê* innebörden andedräkt är, att i en entydig definition förloras detta nätverk. Men *psychê* är inte entydig utan mångtydig och det är genom mångtydigheten som dess mytiska karaktär framträder.

I Iliadens tjugoandra sång beskrivs hur Hektors hustru Andromache på ett liknande sätt svimmar, när hon får se sin make släpas bort död:

> Strax av mörkaste natt omhöljdes Andromakes ögon,
> bakåt hon segnade ned och förlorade själen i vanmakt *(apo de psychên ekapysse)*
> därvid från huvudet kastades långt dess prydnader sköna,
> panndiademet med huva och nät och den flätade bindan
> jämte den slöjan hon fick av den gyllene kärleksgudinnan
> på den dag, då hon fördes som brud av den strålande Hektor
> ut ur Eetions hus, sen han givit den rikaste brudskänk.
> Många svägerskor flockades nu kring henne och fränkor,
> som togo upp i sin famn den arma, till döden förskrämda.
> Men när hon kommit ånyo til sans och andades åter,
> (epei oun empnuto kai es phrena thymos agerthe)
> då med suckar och gråt bland troernas kvinnor hon talte:[27]

[27] XXII:466-476

I rad 467 står inte heller här något om vanmakt, utan att hon ”andades ut sin *psychê”*. Och i rad 475 står det inte ordagrant att hon kommer till sans utan hon ”andades igen och själen – *thymos* - hade återsamlats till mellangärdet – *phrenes*.”[28]

Också här upphör andningen, när *psychê* förloras. Uppenbarligen har *psychê* med andningen att göra även om den inte är detsamma som andningen. Det sägs inte heller att *psychê* återvänder, utan det är *thymos* som kommer tillbaka. Denna synbara inkonsekvens har väckt en del missnöjd förvåning. ”På något sätt måste *psychê* ju ha kommit tillbaka” har man sagt sig och därmed har man tillskrivit även den homeriska *psychê* egenskapen att självständigt kunna lämna den levande människan och sedan återvända.[29] Men eftersom det outsagda här framstår som både flagrant och konsekvent, bör vi ta Homeros på orden, även när han inte uttalar dem. Och han nämner ingenting om *psychê*’s återvändande och heller aldrig att den skulle ha någon verksamhet knuten till den levande människan.

Psychê’s roll när människan lever är att förloras, när hon dör eller är nära att dö. Att mista sitt liv eller att ta någons liv är detsamma som att mista sin *psychê* eller att ta någons *psychê.* När Achilles i nionde sången talar om sitt öde och säger att han inte längre vill delta i striden klagar han:

> Intet jag har i behållning för allt vad mitt hjärta fått utstå,
> Medan jag vågade ständigt mitt liv (*psychê)* för att kämpa och strida,[30]

Allt krigsbyte han tagit, har han givit Agamemnon att fördela och behålla det mesta själv. Men säger han sen, ägodelar intresserar honom inte:

> Ingenting värda mot livet (*psychê)* för mig äro alla de skatter,
> vilka man säger att Ilion ägt, den blomstrande staden,

---

[28] Jag översätter här, med viss tvekan, *phrenes* med ”mellangärde”. *Phrenes* betyder visserligen mellangärde, men betecknar oftare sätet för själslivet, ungefär som vi använder ”bröst” och ”hjärta”.

[29] Rohde 1925 I:7f och Bremmer 1993 (1987): 14ff

[30] IX:321-322

fordom i fredens tid, innan ännu akajerna kommo,
eller den rikedom all, som tillhör Foibos Apollon,
innanför tempeltröskeln av sten i det klippiga Pyto.
Taga sig kan man med svärd både oxar och yppersta fårhjord,
skaffa sig kan man den vackraste häst och den skönaste trefot,
ja, men en människas själ (*psychê),* den griper och fångar man inte,
så att den vänder igen, när den flytt över tändernas stängsel.
Mig har min moder förtalt, den silverfotade Tetis,
att tvåfaldig den skickelse är, som för mig till döden:
stannar jag kvar för att kämpa här än kring Ilions murar,
då blir om intet min hemkomstdag, men min ära ovansklig *(kleos aphthiton)*
vänder jag däremot hem till den älskade fädernejorden,
då är min ära förspilld, men länge jag kommer att leva,[31]

Här framgår helt klart att livet är liktydigt med att ha sin *psychê* i behåll, att förlora den är att dö, för den vänder inte tillbaka. Men det finns också något som ställs mot det dödliga livet – *psychê,* och det är den oförgängliga äran – *kleos aphthiton.* Det finns anledning att återkomma tilll detta. Först vill jag ytterligare exemplifiera *psychê*'s undflyende innebörd av liv. I den tjugoandra sången gäller det Hektors liv.
Utanför Trojas mur inväntar Hektor, ensam, Achilles beredd till strid. Men när Achilles nalkas blir han först rädd och flyr. Achilles springer efter:

Fort bar det av, ty de kappades ej om att vinna ett slaktdjur
Eller en oxes skinn, som är vanliga priset i kapplopp,
nej, den frejdade Hektors liv (*psychê)* nu löpningen gällde.[32]

Till sist är striden dem emellan oundviklig, men först vill Hektor förhandla med Achilles:

Ej skall jag skymfligen handla mot dig, om Zeus vill i kampen
segern beskära åt mig, och jag lyckas beröva dig livet (*psychê),*
utan jag skall, o Pelid, när jag tagit din lysande rustning,
lämna akajerna åter ditt lik (*nekron).* Och handle du lika![33]

[31] IX:401-415 Ilion=Troja, Pyto=Delphi. Achilles hembygd heter Phthia.
[32] XXII:158-160
[33] XXII:256-259

Förslaget avslås av Achilles, och Hektor förstår snart, då de drabbat samman, att gudarna har övergivit honom. När han förgäves kastat sin lans, ger Achilles honom dödsstöten, sedan han funnit ett ställe där inte rustningen täckte:

> Endast där skuldror och hals av nyckelbenen förenas,
> tedde sig strupen bar, där livet (*psychê)* kan hastigast släckas.[34]

Där stöter Achilles in spetsen av sin lans. Hektor förmår ännu säga några ord:

> ”Vid dina knän jag dig ber, vid ditt liv (*psychê)* och vid dina föräldrar,
> låt icke hundarna skända mitt lik vid akajernas fartyg,
> utan tag mot den rika föräring av guld och av koppar,
> vilken skall bjudas dig av min fader och vördade moder.
> Återlämna till hemmet mitt lik (*sôma)*, att på flammande bålet
> brännas jag må såsom död av troer och troiska kvinnor!”[35]

Achilles är obeveklig. Ingen lösen i världen skulle kunna förmå honom att lämna ut Hektors lik eller ens jaga bort hundarna därifrån. Döende uttalar Hektor en varning och spådom:

> ”Men besinna dig väl, så att icke jag gudarnas vrede
> måtte dig vålla den dag, då Paris och Foibos Apollon
> skola, så tapper du är, vid Skajiska porten dig fälla!”
> Medan han talade så, kom slutet och skymmande döden.
> Själen (*psychê)* ur lemmarna for och till Hades’ boningar nedfor,
> sörjande över sin lott att skiljas från käckhet och ungdom.[36]

Varningen grundar sig i att plikten att begrava de döda är helig och överträdelser skulle kunna väcka gudarnas vrede. Men Hektor säger inte bara att Achilles kan råka illa ut den dag han själv dör, utan han talar också om hur Achilles kommer att dö. Den som är död eller nära döden

[34] XXII:324-325
[35] XXII:337-343
[36] XXII:361-363

kan förutsäga framtiden.[37] Sen följer en återkommande formula, som beskriver dödens inträde som ett mörker och hur *psychê* sörjer över att skiljas från kroppens ungdomliga kraft. Så snart Hektor är död, börjar Achilles dra av hans rustning och från alla håll strömmar achajer till ”som Hektors gestalt och härliga anlet sågo med häpnad”. De stöter sina lansar i den döda kroppen, trots den omisskännliga beundran. Det är också nu Hektors kropp, som står i centrum för intresset – att skända, beundra och slutligen utlämna att begravas av de sina.

Psychê har i dessa sammanhang en tydlig innebörd av liv. Det går att översätta rakt av med ”livet”. Men *psychê* är inte liktydig med liv, den är endast knuten till livet och till den levande kroppen, trots att den inte har någon verksamhet i människans själsliv. Den har den förbryllande egenskapen att vara knuten till det liv som förloras, men som snart ska framgå är denna anknytning borta, så snart döden har inträtt. Nu framträder den i en helt annan skepnad, eller rättare sagt, den får en skepnad, vilket den förut inte hade.

Döden

Även människans själsförmögenheter såsom *thymos, noos, phrenes* lämnar kroppen när hon dör, men de försvinner och endast *psychê* tillskrivs en form av existens efter döden. På några ställen beskriver Homeros denna *psychê.* Patroklos *psychê* besöker Achilles när han sover på stranden efter striden med Hektor:

[37] Vanligen döden. När Hektor dödar Patroklos i sextonde sången förutsäger denne Hektors död innan han dör: XVI:851-857. Mer härom nedan i samband med Odysseus besök i Hades.

När honom sömnen då grep och, lösande sinnets (*thymoû)* bekymmer,
göt sig omkring honom djup, ty tröttade voro hans lemmar,
sedan han Hektor förföljt vid det vindomsusade Troja,
trädde till honom fram den arme Patroklos' vålnad (*psychê),*
alldeles lik honom själv till storlek och strålande ögon
och till stämma jämväl och klädd i hans vanliga kläder.
Stilla vid huvudgärden den stod och talte till honom:
"Sover du Peleus son? Och mig har du redan förgätit?
Aldrig du glömde mig under mitt liv, men den döde du glömmer.
Skynda att jorda mitt lik, jag vill in genom porten i Hades!
Andarna (*psychai)* driva mig bort, de hädansomnades skuggor (*eidôla)*
och de låta mig ej över floden sälla mig till dem,
utan jag irrar omkring vid den väldiga porten till Hades.
Räck mig nu handen jämväl i min jämmer, ty aldrig jag mera
kommer från Hades igen, så snart ni förunnat mig bålet.
Aldrig mera vi två skola levande sitta och rådslå,
skilda från vännernas krets, ty redan den rysliga döden
slukade mig i sitt svalg, som jag hemföll åt, när jag föddes,
och för dig själv är bestämt, du gudalike Akilles,
att invid frejdade troernas mur du skall finna din bane.
Ett vill jag lägga dig än på hjärtat, om lyda du vill mig;
Lägg mina ben i en grav ej skilda från dina, Akilles,[38]

Slutligen vill Achilles omfamna sin vän:

"Men träd närmare hit, så att vi få famna varandra,
om det blir aldrig så kort, och lätta vårt hjärta med klagan!"
Längtande talte han så och framsträckte armarna ivrigt,
intet han famnade dock – som en dröm (*kapnos)* sjönk skuggan (*psychê)* i jorden
ner med ett visslande ljud, och häpen Akilles for upp, slog
händerna samman och talade så de klagande orden:
"Gudar, så finnes i sanning ju än därnere i Hades
dock ett slags själ (*psychê)* och gestalt (*eidôlon),*men de sakna det verkliga livet (*phrenes)*
Natten igenom här stod den arme Patroklos vålnad (*psychê)*,
tätt vid min sida och sörjde och grät och med klagande stämma
mycket mig föreskrev, och förunderligt liknade honom,"[39]

[38] XXIII:65-83
[39] XXIII: 97-107

Lagerlöf har gjort en god översättning till svensk språkdräkt. Men vill man veta vad som här sägs om föreställningen *psychê*, måste man dels titta på den grekiska texten, dels lägga sina egna förutfattade meningar åt sidan. Inledningsvis beskrivs den döde Patroklos *psychê* som en dubbelgångare, i allt en replik av den en gång levande, eller nästan allt ska det visa sig. Omständigheterna är speciella; Patroklos är död men liket är ännu inte begravet. Det är också därför hans *psychê* kommer, för att påskynda begravningen. Sedan kommer den aldrig mer att visa sig. Syftet med begravningen är från den dödes synpunkt (om man nu i detta sammanhang kan tala om ”synpunkt”) att *psychê* ska bli insläppt i Hades. Det är de *psychai,* som är i Hades, som hindrar och driver bort den nyanlände. Innan begravningen ägt rum får den irra omkring utanför porten och släpps inte över floden.[40] Uppenbarligen kan *psychê* alltså då besöka de levande. Efter begravningen träder den in i en ny existens i och med att den kommit in i Hades' rike. Den träder in i glömskan och kommer aldrig tillbaka till de levande. I det mellantillstånd som Patroklos *psychê* befinner sig i, profeterar den och förutsäger Achilles död.

Besöket skildras som ett mellanting mellan dröm och vakenhet. Achilles ligger och sover och precis som drömmar ställer sig *psychê* vid hans huvud,[41] men han blir väckt och upplever efteråt själv att Patroklos' *psychê* verkligen varit där. Vid de andra drömtillfällen som beskrivs i Iliaden framgår det helt klart att det rör sig om en dröm, den sovande vaknar först efteråt och förstår att han har drömt. Det är också vid dessa tillfällen en till någon (levande) närstående förklädd Dröm, som besöker den sovande, men här är det Patroklos *psychê,* som besöker Achilles.

Det finns alltså en rad upplysningar i detta första stycke och det finns ingen anledning att lägga till något som inte står där. Man bör se upp så att man inte förleds av översättningen vålnad och de associationer den

[40] Troligen Lethe, dvs glömskans flod. Det finns en rikhaltig mytologi kring topografin i Hades. Här anser jag det nödvändigt att hålla mig strikt till texten.

[41] Jfr Agamemnons dröm i andra sången (II:20-34). Där infinner sig Drömmen, i skepnad av Nestor, ställer sig vid huvudet och inleder med orden ”sover du Atreus' son..”, men slutar med uppmaningen att inte glömma vad han sagt ”när den ljuvliga sömnen dig släpper”. Agamemnon betraktar också händelsen som en dröm.

kan dra med sig. Inte heller finns det anledning att hämta vålnader och spöken från världens alla hörn, vilka intressanta likheter man än tycker sig finna.[42] Patroklos *psychê* måste ses i den homeriska kontexten och i den homeriska livsvärldens mytiska sammanhang.

I nästa citat får vi veta mer. Den stora upptäckt som Achilles gör, är att han inte kan ta på den fullkomliga avbild av Patroklos, som han ser och hör framför sig. När han vill omfamna sin vän finns ingenting där. Dessutom viker *psychê* undan; med ett svagt klagande (*tetriguïa)* försvinner den ner genom marken såsom en rök (*kapnos).* I texten står alltså varken visslande, dröm eller skugga. Homeros liknar sällan *psychê* vid en skugga, den ser ju heller inte så ut, en skugga har varken kläder eller röst.[43] Achilles uttrycker sin häpnad i orden: ”O gudar, så finns det verkligen i Hades boning *psychê* och *eidôlon (*bild, avbild), men *phrenes* (dvs de fysiskt betingade själsförmögenheterna) finns inte alls”. *Phrenes* är svårt att översätta, innebörden här skulle kunna vara att själva livet saknas. Ordet betecknar både mellangärdet eller diafragman och de själsförmögenheter, som finns hos den levande männniskan.
Achilles blir förvånad, enligt framställningen tycks han inte känna till *psychê*'s egenskaper och förhållanden efter döden. Det finns heller ingenting skrämmande med denna konfrontation. Patroklos' *psychê* uppmanar Achilles att skynda på med begravningen, men hotar honom inte och efter begravningen kommer den aldrig att visa sig mer. Enligt Rohde ligger detta i linje med frånvaron av gravkult. De döda behöver inte blidkas, så som tillvaron i Hades boningar beskrivs skulle de knappast ha någon glädje av gravoffer.[44]

Hades

Patroklos *psychê* är emellertid angelägen om att få komma in i Hades rike, ty innan den blir insläppt, tvingas den irra omkring utanför och får ingen frid. ”Friden” (mitt ord) synes bestå i glömska. Men Achilles försäkrar:

---

[42] Jag vänder mig här både mot gammalevolutionismen och den nyfenomenologi, som använder samma slags lösa jämförelser.
[43] T.ex Claus 1981 kallar genomgående *psychê* efter döden för shade, en irriterande avvikelse från den homeriska texten.
[44] Rohde 1925 I: 27, 37

”Obegråten och obegravd därnere vid skeppen
ligger ju Patroklos död, som jag aldrig skall glömma, så länge
än jag bland de levande finns och orkar att fötterna röra,
och om i Hades är glömska av allt och jämväl av de döda,
skall även där jag minnas den älskade vännen”[45]

Mer om detta glömskans rike och om *psychê*'s villkor där, får vi veta i Odysséen, som skildrar en annan slags kamp mot glömskan än krigets hjältars. Odysseus får under sin besvärliga hemfärd uppdraget att stiga ned i underjorden, för att rådfråga den döde siaren Teiresias *psychê.* Detta sker i den elfte sången, den så kallade Nekuia, som följaktligen ligger ungefär i berättelsens mitt. Odysseus nedstiger alltså levande i dödsriket och träffar de döda och talar med dem för att sedan återvända till jordelivet. Det är främst detta som beskrivs i sången mer än själva mötet med Teiresias, som nästan framstår som en förevändning. Sett utifrån hela berättelsen är denna bedrift att levande nedstiga till Hades och återvända en seger över glömskan och döden. Samtidigt bereds ett tillfälle att beskriva de dödas *psychai* i detta glömskans rike.

Tillträdet till underjorden sker genom en ritual som överensstämmer med offerkulten till de döda, som man känner den från senare tider.[46] Men här sker det inte på en grav, utan på en anvisad plats, som leder till underjorden.[47] Där tillreder Odysseus ett dryckesoffer av honungsmjölk, vin, vatten och mjöl och ber till ”de dödas flyktiga hamnar” (*nekuôn amenêna karêna)* egentligen ”de dödas kraft(*menos)*lösa huvuden”[48] Därefter slaktar han en svart tacka och en svart gumse och låter blodet rinna ned i gropen för dryckesoffret:

och då kommo i massa
nerifrån Erebos djup de hädansomnades själar (*psychai nekyon katatethnêôtôn)*
brudar och ynglingar sköna och gubbar, förtrogna med sorgen,
mör i sin gladaste vår och med sorgen så ny i sitt hjärta.

[45] XXII:386-390
[46] Rohde 1925 I: 57
[47] I senare tid förevisades flera sådana nedgångar till underjorden i olika delar av Grekland. Rohde 1925 I: 113ff
[48] xi:29. Det finns flera tolkningar av uttrycket, beroende på hur man tolkar *menos.*

> Kämpar med dödliga sår efter kopparspetsade lansar,
> dräpta av Ares i krig och med blodiga rustningar alla:
> Dessa kring gropen nu vimlade tätt på alla dess sidor
> under ett rysligt gny (*thespesiê iachê)*, och jag greps av den bleka förfäran.[49]

Uttrycket på rad 37 skulle kunna översättas ”de avlidna likens *psychai*” så hädansomnade är inte fel. Klart är att de är grundligt döda. Det ”rysliga gnyet” rad 43 betyder snarare omänskliga skrik, men *thespesios* betecknar i grunden gudomliga eller orakel- yttranden.

Odysseus uppmanar sina kamrater att flå och bränna fårkropparna under böner till gudarna Hades och Persefone. Själv vaktar han gropen med sitt svärd för att hålla undan de dödas *psychai,* tills han fått tala med Teiresias. Men den som först kommer fram är den nyligen döde Elpenor. Han var en av Odysseus kamrater, som dött just innan de begav sig iväg mot underjorden och han hade ännu inte blivit begravd. Odysseus förvånas därför över att Elpenor redan är där nere:

> ”Säg, Elpenor, hur kom du hit ned till det töckniga mörkret?
> Fortare kom du till fots, än jag själv på det beckade skeppet.”[50]

Och Elpenor svarar med att berätta om sin död:

> ”övermåttet av vin och mitt olycksöde förgjort mig.
> Uppe på Kirkes palats jag mig lagt och besinnade icke,
> att jag borde gå ned för den långa trappan tillbaka.
> Huvudstupa jag störtade ned från taket och bräckte
> benet i nacken tvärt, och själen nedfor till Hades. (*psychê d’ Aîdosde katêlthe).*[51]

Så kom han dit- *psychê* nedfor till Hades, på samma sätt som de stupade krigarnas *psychai* i Iliaden, men Odysseus har företagit en seglats som

[49] xi:36-43
[50] xi:57-58
[51] xi:61-65

tagit en hel dag och därefter en vandring utefter stranden i kimmeriernas mörka land.[52]

Elpenor bönfaller Odysseus om att få bli begravd:

> Låt mig ej obegravd eller obegråten där lämnas,
> när du far bort, att jag ej må vålla dig gudarnas vrede,
> utan bränn mig på bål med alla de vapen jag hade,
> kasta en hög *(sêma)* på min grav vid stranden av skummiga havet,
> så att de kommande släktena än måtte minnas en osäll. (*andros dystênoio, kai essomenoisi puthesthai).* Gör vad jag ber dig nu om, och plantera på graven (*tymbo*) den åra,
> som i kamraternas lag jag rodde, då ännu jag levde." [53]

Det är oklart (enbart metriska skäl?) varför Lagerlöf sätter in ett "eller" mellan obegravd och obegråten; grekiskan har inte ens ett "och" mellan orden. Man begraver ingen utan att begråta den döda.[54] Högen på graven kallas *sêma,* den är ett tecken för att "de som kommer efter ska få veta" med den återkommande frasen *essomenoisi puthesthai.* Samma uppgift har sången, också den ett minnesmärke över dem som levat. Elpenor uttalar samma varning som Hektor före sin död; han anspelar på den heliga plikten att begrava de döda. Men det är inte den dödes *psychê,* som kan komma att vredgas, utan gudarna.

Från de dödas *psychai* tycks man inte behöva frukta något. De ter sig skräckinjagande när de först skockas kring offerblodet, men enbart med sitt dragna svärd kan Odysseus hålla dem borta. Det som uppväcker fasa och sorg är de mörka och dystra förhållandena i Hades rike, långt borta från solen. De dödas *psychai* framstår som tomma bilder, endast utseendet av den levande människan återstår. Siaren Teiresias har en undantagsställning;

---

[52] xi:11-13 Dagen igenom vårt segel stod spänt på den ilande färden; solen sänkte sig ned, och vägarna höljdes av mörker, då över djupa Okeanos fram vi hunno till stranden.

[53] xi:72-78

[54] Gråten har stor betydelse. Vid Patroklos begravning gråter man så att "våt av tårar blev sanden och våt blev krigarnas rustning" (xi:15).

> ”Det är din lott att Tiresias själ (*psychê)*, den blinde tebanske
> siarens, fråga om råd, ty hans ande är kraftig (*phrenes empedoi)* som fordom.
> Honom allena Persephone gav att ännu i döden
> ha sitt förstånd (*noos)* i behåll, då de övriga fladdra som skuggor (*skiai aïssousin).* ”[55]

Empedos som karakteriserar Teiresias’ *phrenes* betyder stadig, varaktig och sägs också om gravstenen som motsats till förgänglighet och flyktighet – *ephêmeros,* som utmärker människolivet. *Skiai* betyder skuggor och detta är alltså ett av de få ställen *psychê* kallas så: ”skuggorna far ikring.”

Där Odysseus sitter med sitt dragna svärd, ser han de dödas *psychai* just så; de fladdrar förbi, men tar ingen notis om honom, fast han själv känner igen flera bland dem, bl.a. sin mor. Den ende som känner igen honom och kommer fram är Teiresias *psychê*, som frågar:

> ”Olycksman, varför lämnade du det strålande ljuset
> för att här skåda de döda blott och bedrövelsens boning?
> Flytta från gropen dig bort och håll undan det eggade svärdet,
> att jag må dricka av blodet och sedan förkunna ditt öde (*nêmertea eipô).* ”[56]

Teiresias *psychê* lämnar sitt orakelsvar, som beskriver farorna som väntar på vägen hem, hur Odysseus kommer att nå hemmet på ett främmande skepp och ”där finna elände”. Slutligen ska Odysseus försonas med Poseidon genom att ge sig ut på vandring med en åra över axeln, tills han finner ett folk, som tror att åran är en kastskovel. Där ska han plantera sin åra i marken och offra till Poseidon och sen vandra hemåt. Även Odysseus död förutsäger Teiresias *psychê;*

[55] x:491-495. Gudinnan Kirke talar till Odysseus.
[56] xi:93-96

Till sist, dock ej på böljande havet,
kommer den mildaste död och kallar dig hädan ur livet,
efter en ålderdom lång, då du vissnat i lycka och folken
blomstra omkring dig sällt (*olbioi).*[57]

Därefter vill Odysseus veta hur han ska få kontakt med sin moders *psychê:*

”Lätt är den saken, och detta du blott må lägga på hjärtat:
vem du än tillåter nu av de hädansomnade döda
träda till blodet fram, skall han strax dig sanningen säga; (*nêmertes enipsei)*
vem du det än förmenar, han strax skall vika tillbaka.”[58]

Nêmertes som här tillskrives såväl Teiresias *psychê*'s tal som de dödas, när de fått dricka av blodet, betyder ”osviklig sanning” eller något i stil med ”sanninga ordet”.[59]
Odysseus mor blir sedan den som på detta sätt beskriver *psychê* i dödsriket. När hon druckit av blodet, känner hon igen honom och sedan de talat med varandra om förhållandena på Ithaka och hur hon dött av längtan efter sonen, vill han omfamna hennes *psychê:*

Trenne gånger jag störtade fram, betagen av längtan
Trenne gånger tillbaka hon vek som en dröm /*oneipos)* eller skugga (*skiê).*

Och han frågar:

Är du en skenbild *(eidôlon)* blott, som den höga Persefone sänder,
För att av desto svårare kval mitt hjärta skall våndas?
Så jag sade. Då svarade strax min vördade moder:
”Ack, mitt älskade barn, osällast av människor alla,
ej dig med gyckelspel Zeusdottern Persefone dårar.
Detta är alla de dödligas lott, när de hamnat i döden.
Icke finns mera då kött (*sarkas)* eller ben (*ostea)* eller senornas (*ines)* bindslen,
utan när livets kraft (*thymos)* ur de vita knotorna svunnit,

[57] xi:134-137
[58] xi:146-149
[59] Jfr ovan hur de döende kan förutsäga någons öde och Detienne 1994: 72

ödelägges det allt av bålets förtärande låga,
under det själen (*psychê)* flyr bort som en dröm (*oveiros)* på ilande vingar.[60]

Eidôlon betyder bild och så karakteriseras ofta *psychê,* så här ligger tonvikten på blott (snarare ”en sådan där”, (*tode,* som bestämmer *eidôlon* är demonstrativt). I mytiska berättelser förekommer beteckningen *eidôlon* på en slags duplikat som gudarna låter uppträda på ett ställe, medan den verkliga personen finns någon annanstans. Det fanns exempelvis en berättelse, som handlade om att den Helena, som förts bort till Troja av Paris, var en sådan *eidôlon,* medan hon själv var kvar hos sin make Menelaos.[61]

Raderna 119-121 betyder mer ordagrant (och i prosaform):
”Senorna håller då inte längre samman kött och ben
utan allt detta förgöres av den brinnande starka eldens kraft
efter att först *thymos* lämnat de vita benen.”

Psychê liknas här vid en dröm eller skugga och den framstår som en tom bild (*eidôlon)*. Men den är inte vare sig dröm eller skugga eller enbart en bild, den är *psychê.* Den förintas inte när människan dör, utan den kommer till Hades.[62] *Thymos* försvinner och gravbålets eld förgör kroppen, men *psychê* har en fortsatt existens i Hades. Den saknar emellertid kraft och själsförmögenheter och framstår därför som en tom bild, dröm eller skugga. Endast genom att dricka av det offrade blodet återfår den en stund minne och tanke. Men den saknar kroppslighet och det går inte att ta på den. Begravningen är viktig för den; före dess irrar den omkring utanför Hades port. I detta mellantillstånd finns också en viss möjlighet till kontakt med de ännu levande. Elpenor talar till Odysseus utan att först behöva dricka av blodet. Patroklos *psychê* besöker

[60] xi:206-207 och xi:213-222

[61] Om den rikhaltiga mytologin om dubbelgångare och avbilder se Vernant 1996: 325 ff : Figuration de l’invisible et catégorie psychologique du double: le colossos och 339ff: De la presentificaton de l’invisible à l’imitation de l’apparence.

[62] I detta avseende motsvarar Hades himlen i vanliga förklaringar man ger barnen: ”Var är farfar” – ”I himlen.”. Grekerna svarade i stället att farfar kommit till Hades. Hades är inte (än) ett helvete.

Achilles för att utverka begravning. Men detta är undantag. Trots att det kan tänkas, att det fanns de, som stupat på slagfältet vid Troja och gick miste om begravning, talas det aldrig om kringirrande gastar eller spöken. Det återkommande hotet inför döden är att kastas för hundar och fåglar och striden står het om de fallnas lik. Men de dödas *psychai* återvänder inte, vare sig de blivit begravda eller ej. Omsorgerna vid begravningen gäller den döda kroppen och högen eller gravstenen är ett minne av den döde.

Den elfte sången i Odysséen beskriver i fortsättningen hur Odysseus möter en rad mytiska figurer, många kvinnor samt även människor som i livet förbrutit sig mot gudarna och som här i dödsriket fortfarande ses undergå sina straff, såsom Sisyfos och Tantalos. Även domaren Minos nämns, men det handlar varken om dom eller straff efter döden, utan om Hades avbild av det liv, som levts på jorden. Därför finns även Herakles här, men i hans fall är det

> endast hans skugga (*eidôlon)* likväl, ty han själv hos odödliga gudar,
> njuter nu gamman och fröjd med den tjusande Hebe till maka.
> Men i Hades rike står han där
> med sin blottade båge i hand och med pilen på strängen,
> blickande kring sig skarpt, som skulle han jämt till att skjuta.[63]

Odysseus träffar också sina fallna krigskamraters *psychai* såsom Agamemnons och Achilles och samtalar med dem. De frågar då om vad som hänt efter deras död, det vet de alltså inte. Det är här Achilles *psychê* fäller de bittra orden:

> ”Sök ej att trösta mig över min död, du berömde Odysseus!
> Hellre jag ute på landet som dräng ville slita för daglön
> under en främling, som ingenting ärvt och som hade det fattigt,
> än gå här nere som kung över alla som slocknat i döden.”[64]

Det finns många motsägelser i den homeriska framställningen. Det här är en av dem.

---

[63] xi:602-603 och 607-608. Jfr passagen citerad ovan med Odysseus mor. Det är Herakles själv som upptagits till gudarna.

[64] xi:488-491

I Odysséens sista sång gives ännu en inblick i de dödas rike. Det är när Hermes[65] ledsagar de mördade friarnas *psychai* till Hades:

> Hermes Kylleniern kom och kallade hädan de döda
> friarnas själar med sig. I händerna höll han den sköna
> trolldomsstaven av guld, med vilken han söver de mänskors
> ögon, han vill, och andra igen uppväcker ur sömnen;
> denna han svängde och anförde dem, och de följde med kvidan.
> Såsom när fladdermöss i en vrå ini dunklet av grottan
> pipande fladdra omkring, när någon ibland dem ur klungan
> faller från klippan ner, där de hänga ihop med varandra,
> så de rörde sig nu i en fladdrande svärm, medan Hermes,
> nödavvärjarn, gick före på mörka och sumpiga stigar.
> Hän till Okeanos ström och förbi den Leukadiska klippan,
> Helios portar förbi och på gränsen till drömmarnas rike
> gick deras vandring, och snart de till dödens äng med dess liljor
> (*asphodelon)*
> kommo, där andarna *(psychai)* bo, de hädansomnades skuggor (*eidôla).*[66]

Man seglar inte, som Odysseus gjorde, till dödsriket. Men så är det inte heller en levande människa som färdas dit. Utan det är en gud som anför de nyligen dödas *psychai,* och vägen går ”på mörka och sumpiga stigar”. Mörkt är det i bägge fallen, liksom att Okeanos ström flyter i närheten av ingången till Hades rike. Något offer till de dödas *psychai* krävs inte heller, eftersom det endast är fråga om att de nyligen dödas *psychai*, som följer Hermes likt en fladdrande svärm av pipande fladdermöss, skall förena sig med dem som redan finns i Hades.

De döda som Odysseus möter i Hades ger inte ens intryck av att ha något medvetande om varandra. De framstår som ögonblicksbilder från dödens inträde; krigare med blodiga rustningar eller unga flickor ”med sorgen så ny i sitt hjärta”. Här innebär inte detta att de nyss dött, utan att sorgen var ny för dem, när de dog. Det finns ingen tid i dödsriket, endast en tröstlös upprepning.

---

[65] Hermes, vägfararen har också epitetet *psychopompos*, den som ledsagar de dödas själar.

[66] xxiv:1- 14

Den innebörd av liv, som *psychê* kan sägas ha, när den lämnar människan i dödsögonblicket, den finns inte längre hos *psychê* i Hades.[67] Här är den i stället förbunden med döden, utan substans och tanke, endast en minnesbild av den en gång levande. Som ”liv” är den endast det liv som förloras i döden och gemenskapen med den levande människan är endast bildlik. Den kan emellertid under vissa omständigheter se tillbaka på sitt liv. Den har alltså ett minne, även om det som i Odysséens elfte sång kräver blod för att framträda. Förmågan att profetera är också knuten till döden. Den som är döende kan förutsäga levande människors död. Med hjälp av offerblod kan också *psychê* i Hades förkunna vad sant är.
Den ende som fått behålla själsförmögenheter, som vi kan kalla det, är siaren Teiresias. Han har alltjämt i döden *phrenes* och *noos.*[68]

Dödens betydelse är inte bara att förpassa *psychê* till Hades. Den homeriska människan har föga intresse för det hinsides. Hur man lever, dör och blir begravd är avgörande för en annan aspekt av odödlighet nämligen *kleos;* det rykte som i sången berättar om bedrifter och ärofull död från generation till generation. Sången övervinner döden och glömskan, gravhögen eller stenen är det konkreta minnet av den en gång levande och begravningens storslagenhet är ett mått på den oförgängliga äran. Men detta *kleos* påverkar inte förhållandena i Hades.

Begravning

När de mördade friarnas psychai anländer till Hades finner de Agamemnons och Achilles psychai konverserande med varandra.[69] Där

---

[67] Samtidigt som *psychê* har en innebörd av liv, när människan lever, har den redan då även en innebörd av död, eftersom den utvisar inte bara att hon lever utan också att hon ska dö. Detta samband går förorat hos t.ex. Claus, som ger *psychê* två olika semantiska tolkningar av dels ”livskraft” och dels ”skugga” (life force och shade).

[68] x:493-495

[69] Kritiker alltifrån antiken har här påpekat vad de ansett vara ”inconsistencies”. Bl.a. skulle det vara en sådan att *psychai* här talar med varandra, trots att de inte druckit blod. Men i elfte sången år det fråga om att tala med den levande Odysseus. Även vägen till underjorden ska vara motsägelsefullt beskriven i de olika sångerna. Men om man inte betraktar det som en vägbeskrivning från Motormännens riksförbund, låter sig de båda skildringarna rätt väl förenas. En klok kommentator – W.B. Stanford – invänder mot sådana anmärkningar att

beklagas Agamemnons olycksöde, då han vid hemkomsten blev mördad av sin svekfulla maka och därför dog ärelös. Men Agamemnon prisar Achilles lycklig som fick en ärorik död i Troja, där han också fick en ståtlig begravning. Han berättar för Achilles:

> ”Runtom båren församlades nu havsåldringens döttrar,
> och under jämmer de klädde ditt lik i ambrosiska kläder,
> medan med tjusande röst av muserna, alla de nio,
> höjdes en klagande växelsång. Ej fanns ett öga
> torrt bland argiverna då, så grep oss den klingande sången.
> Sjutton dygn kring din bår där sutto i dagar och nätter
> både vi dödliga mänskor i gråt och odödliga gudar;
> men på den artonde dagen vi brände ditt lik, och omkring dig
> slaktades hopar av präktiga får och av glänsande oxar.
> Klädd i gudomlig dräkt och omfluten av olja och ljuvlig
> honung, i flamman du låg, och en mängd av akajernas hjältar
> drogo i krigisk stål runtom det brinnande bålet,
> kämpar till fots och på vagn, och väldigt var krigarelarmet.
> Men då omsider ditt lik i Hefaistos låga förbrunnit,
> togo vi upp dina vitnade ben i morgonens gryning,
> hällde så över dem olja och vin, och din moder bestod oss
> urnan av guld, som hon sade sig själv ha fått i föräring
> av Dionysos, ett verk av den vittberömde Hefaistos.
> Däri nu vilar ditt stoft, du strålande hjälte Akilles,
> jämte Patroklos ben,den fallne Menoitios-sonens
> och i en urna för sig Antilochos ben, som av alla
> var din dyraste vän näst efter den fallne Patroklos.
> Men där de gömmas i jord, har den heliga hären av Argos
> spjutbeväpnade män uppkastat på stranden en gravhög (*tymbon);*
> väldig och skön den står på en udde invid Hellesponten,
> så att långt ute på hav den kan synas för seglares ögon,
> vilka ha vägen förbi, både nu och i kommande dagar.”[70]

Så skildrar Agamemnons *psychê* Achilles begravning och han berättar också hur begravningen följs av tävlingskamp om uppställda priser, som här var utöver det vanliga. Ty säger han, Achilles hade ju själv ofta varit med i sådana kämpaspel, då en hjälte blivit begravd. Och han slutar:

Homeros´ framställning varken har etnografiska eller antropologiska ambitioner utan poetiska. Stanford 1962: 411f

[70] xxiv:58-84

> ”Så har ej ens i döden ditt namn gått om intet, och evigt
> kommer bland människors ätt din ära (*kleos)* att leva, Akilles.
> Men vad båtar mig själv, att jag genomkämpade kriget?
> Ack, jag bereddes av Zeus en jämmerlig död vid min hemkomst (*nostos)*
> under Aigistos mördarehand och min skändliga makas.”[71]

Den Achilles som levde kan skattas lycklig, han dog en ärofull död, fick en storslagen begravning och en gravhög. Hans ära kommer att leva bland människorna för evigt. Men Achilles’ psychê i Hades för en innehållslös existens utan kontakt med de levande. Den hör inte den sång som besjunger hans ära, om det sker aldrig så många gånger. Så kan man kanske tolka den motsägelse som ligger mellan det yttrande, som Achilles’ psychê fäller när Odysseus besöker Hades[72] och Agamemnons beskrivning av Achilles’ begravning och ära här ovan.

Beskrivningen av den lysande begravning Achilles fått, som Odysséen ger, framstår dock som en smula summarisk i jämförelse med skildringen av Patroklos begravning i Iliadens tjugotredje sång. Men Patroklos gick ut i striden och dog som en ersättare eller ställföreträdare (*therapon)*[73] för Achilles, och i en mening är det som skildras här egentligen Achilles begravning.[74] Iliaden är Achilles hjälte-epos och hans död måste ligga utanför dess framställning. På samma sätt behandlas Odysseus död inom Odysséen endast i spådomar och liknelser.[75]
Sången inleds med att myrmidonerna – Achilles’ och Patroklos folk – begråter den döde medan de med förspända hästar kör kring liket och ”våt av tårar blev sanden och våt blev krigarnas rustning”. Achilles kastar sedan Hektors lik på marken vid Patroklos likbår. Därefter håller de ett stort gravöl - en offermåltid där mängder av oxar, får, getter och galtar slaktades och deras blod flöt kring den döde. Under natten som följer besöker Patroklos *psychê* Achilles[76] och morgonen därpå vidtager förberedelserna för begravningen. Först hämtas ved ur skogen; resliga

[71] xxiv:93-97
[72] ovan s 13
[73] Nagy 1990: 129f
[74] Nagy 1999 (1979): 63
[75] Behandlas i nästa avsnitt ”Vägar till odödlighet”.
[76] Citat ovan s 161

ekar fälls och huggs upp och veden transporteras på mulor till platsen för likbålet. Patroklos lik bärs eskorterat av alla krigare i full rustning och vagnar dragna av hästar:

> Vagnarna rullade främst, och ett moln av fotfolk dem följde,
> tusendetals, och i tågets mitt kom Patroklos, lyft av
> vänner, som höljde hans lik med lockar, de skuro utav sig,
> och bakom båren gick närmast hjälten Akilles och höll i hans huvud,
> sorgsen, ty redlige vännen på väg han följde till Hades.[77]

Även Achilles skär av sitt hår och lägger det i Patroklos händer under tårar, som uppväcker gråt hos alla. Men säger Achilles till sist ”man kan också bli mätt på att gråta” och uppmanar Agamemnon att skicka bort folket att laga sig kvällsvard, medan de närmast sörjande och alla hövdingar stannar kvar:

> Blott de begravande stannade kvar och staplade veden
> upp till ett bål, som var hundra fot långt och lika i bredden,
> lade så överst Patroklos' lik med bedrövade hjärtan.
> Många de fetaste får och oxar med släpande fötter
> flåddes och rustades till framför bålet, och fettet av alla
> hjälten Akilles tog och med detta den älskade döde
> höljde från huvud till fot och staplade kropparna runtom.
> Dubbelörade krus han ställde att luta mot båren
> fyllda med honung och fett, och fyra stoltserande hästar
> slungade han med all kraft under häftiga suckar på bålet.
> Nio hundar han ägde, som själv han brukade mata,
> även av dessa han dödade två och slängde på bålet,
> äntligt de fångna ynglingar tolv av troernas adel,
> vilka han dräpte med kopparens egg i sin gruvliga vrede,
> sände så eldens rasande våld att det hela förtära,
> ”Gläd dig i Hades djup, o käraste Patroklos, ännu![78]

Vindarna åkallas för att ge elden mera kraft, vilket inleds med en rad om att elden inte brann tillräckligt.[79] Achilles sänder bud efter Nordan och

[77] XXIII:133-137
[78] XXIII:163-179

Västan och lovar dem ”härliga offer” och de kommer ”med tjutande blåst” och strax sprakar elden högt. Hela natten brinner bålet och Achilles utgjuter vin på marken ”medan han ropade an den arme Patroklos ande (*psychê)*” under stor sorg.

> Men när så morgonstjärnan gick upp för att ljuset bebåda,
> och över havet sitt sken spred saffranslöjade Eos,
> falnade bålet till aska ihop och slocknade lågan.[80]

Som vi senare ska se är dessa rader betydelsefulla i sammanhanget. När folket församlats avslutas begravningen:

> ”Släck nu först med glimmande vin det rykande bålet
> runt överallt, dit lågorna nått, och låt oss därefter
> hopsamla Patroklos ben, den tappre Menoitiossonens,
> skiljande dem, och lätta de äro att känna,
> ty i mitten av bålet han låg, men de andra på avstånd,
> hästar och män om varann, förbrändes vid yttersta randen.
> Och låt oss lägga hans ben i en urna av guld med ett dubbelt
> lager omkring dem av fett, tills själv jag gömmes i Hades.
> Högen (*tymbos)* önskar jag ej att man gräver av synnerlig storlek,
> utan blott sådan sig bör, men ni skola med tiden, akajer,
> göra den väldig och hög jämväl, ni som äro i livet
> lämnade kvar efter mig vid de toftade skeppen.”[81]

De gör så, släcker med vin och:

> Därpå med tårar de samlade upp den blide kamratens
> vitnade ben och dem gömde i fett i den gyllene urnan,
> satte i tältet den in och i finaste linne den höljde,
> drogo kring bålet en krets för den blivande högen (*sêma*),
> välte dit stenar till grund och kastade genast dit jorden.[82]

---

[79] Av kommentatorer avvisad som ett senare tillskott tillkommet för att rättfärdiga tillkallandet av de gudomligaa vindarna. Det är dock inte svårt att tänka sig att det är lite svårt att få fyr på färsk ekved.

[80] XXIII:226-228

[81] XXIII:237-248

[82] XXIII:252-256

Resten av sången – vers 257-897 - ägnas åt de kämpaspel och pristävlingar[83] som
hölls till Patroklos ära som avslutning på hans begravning.

Nästa sång, Iliadens sista, handlar om hur Achilles bevekes att utlämna Hektors lik till hans far Priamos. Han frångår då sin avsikt att låta det ligga på marken åt hundarna. Var dag före Patroklos begravning har han släpat liket vid hälsenorna i stoftet runt den döde. Detta är i den homeriska livsvärlden ett öde värre än själva döden. Genom gudomligt ingripande blir emellertid inte Hektors döda kropp förstörd av den hårdhänta behandlingen eller av att ligga i den stekande solen och hundarna hålls undan.[84] När Achilles skymfande behandling av den döde Hektors kropp fortgått i tolv dagar, har en schism bland gudarna uppstått. Slutligen anser Zeus att Achilles går för långt, sänder han bud och manar Achilles att utlämna Hektors lik mot lösen.

Iliaden slutar med att Achilles låter Hektors far Priamos hämta hem sonens döda kropp. I Troja blir han lagd på lit-de-parade, beundras och begråtes, hans närmaste håller var och en under tårar ett tal till den döde, slutligen talar även Helena om det beskydd och den tröst hon åtnjutit av Hektor. Därefter rustas till själva begravningen:

> Nio dagar i rad de körde hem bränsle i mängder,
> men när på tionde dagen den lysande Eos blev synlig,
> buro de ut den dristige Hektor vid strömmande tårar,
> lade så överst på bålet hans lik och antände veden.
> Men när i gryningen sken den rosenfingrade Eos,
> samlades folket igen kring den frejdade hövdingens dödsbål,
> och när de kommit tillstädes och alla församlade voro,
> släckte de först med glimmande vin det rykande bålet,
> runt omkring överallt, dit de mäktiga lågorna hunnit.
> Därpå hans stridskamrater och bröder de vitnade benen,
> samlade sörjande hop, medan tårar på kinderna runno,

[83] Dessa begravningsspel är föregångare till de senare instiftade Olympiska spelen, liksom de olika stadsstarnas återkommande tävlingsspel, där just de homeriska sångerna framfördes bl.a. De är också ett vittnesbörd om den premonetära uppfattningen av värde. Gernet 1968: 93ff

[84] XXIII:184-191 och XXIV:18-21

togo därefter och lade dem ner i ett glänsande guldskrin,
sedan de lindat dem in i purpurfärgade slöjor,
sänkte så skrinet ned i den öppnade griften att vila,
täckte det sist med stora och tätt hopfogade stenar.
Högen kastades upp, medan runtom spejare sutto,
för att akajerna ej skulle stormande komma i förtid.
Men när högen var rest, de vände tillbaka, och mangrant
sutto de sedan till bords vid det stora och lysande gillet
uppe i slottet hos Priamos själv, Zeusättade kungen.
Sålunda lades i grav den hästbetvingande Hektor.[85]

I den sextonde sången, *Patrokleia,* som handlar om Patroklos hjältebragder och död, beskrivs även Sarpedons död och begravning. Sarpedon är en son till Zeus och en hövding från Lykien som med sina är män allierad med trojanerna. Han faller för Patroklos och omständigheterna kring hans död och begravning skiljer sig från dem som beskrivits ovan och belyser därför ytterligare föreställningarna kring döden och eskatologin. Redan när Sarpedon möter Patroklos på slagfältet vill Zeus ingripa:

”Ve mig, ty ödet bestämt, att Sarpedon, mig kärast av alla,
skall få sin bane en gång av den tappre Menoitiossonen.
Nu mellan tvenne beslut i mitt sinne jag vacklar:
Skall jag ur tåreframkallande strid honom levande rycka
och honom flytta dit bort till Lykiens bördiga nejder
eller låta i dag för Patroklos hand honom falla?” [86]

Hera protesterar; det finns många gudasöner i striderna kring Troja och andra gudafäder skulle inte finna sig i en sådan särbehandling. Hur skulle det då bli om än den ene än den andre skulle ryckas bort helt plötsligt? Hon har ett motförslag:

”Men om han är dig så kär och ditt hjärta nu ömmar för honom
låt honom lika väl först som sist i den häftiga striden
kämpande finna sin död för den tappre Menoitiossonen,
men sedan anda och liv (*psychê te kai aiôn)* ha flytt ur hans domnande lemmar,

[85] XXIV:784-804 Så slutar Iliaden.
[86] XVI:433-438

skicka då Döden åstad och den ljuvliga Sömnen att bära
hjälten på armarna hem till det rymliga Lykiens ängder.
Där skall han jordas av bröder och släkt, och de skola på högen,
resa hans bautasten, den heder, som ägnas de döda."
Sade, och rådet blev lytt av gudars och människors fader.
Blodiga droppar han strax lät regna ner över jorden,
hedrande så sin älskade son, som fjärran från hemmet
nu skulle dö för Patroklos hand i det bördiga Troja.[87]

Sarpedon faller för Patroklos sedan hans egen lans i stället träffat hästen Pedasos i bogen så att den "uppgav skriande andan (*thymon)* och föll i stoftet gnäggande ner, och livet (*thymos)* var borta." Sarpedon missar en gång till, men Patroklos träffar honom "vid hjärtat, där mellangärdet (*phrenes)* det omger." Döende ropar Sarpedon till sin stridsbror att värna honom så att inte hans rustning tages av fienden:

Medan han talade så kom döden och höljde på honom
ögon och näsa och mun, och Patroklos satte på bröstet
hälen och ryckte sin lans ur hans liv, och dess inälvor (*phrenes)* följde,
och som han udden drog ut, rev han ut hans själ (*psychê)* med detsamma.[88]

En häftig strid utbryter om den fallne, en strid som "Zeus i den hemskaste natt inhöljde" där många mister sitt liv och den döde Sarpedon blir till oigenkännlighet helt täckt av blod och damm och kastspjut. Striden slutar med att achajerna lyckas dra rustningen av den fallne Sarpedon, men liket får de inte:

Men molnskockaren Zeus då talade så till Apollon:
"Älskade Foibos, gå hän och bringa Sarpedon ur skotthåll,
torka det svartnade blodet från såren på hjälten och sedan
bär honom undan långt, honom bada i rinnande floden
och med ambrosia smörj och kläd så i himmelska kläder
och honom anförtro åt Sömnen och Döden, de snabba
tvillingbröderna, följesmännen, att bäras av dessa
hastigt till Lykien hem, det stora och bördiga riket (*dêmos)*.

[87] XVI:450-461
[88] XVI:502-505

> Där skall han jordas (*tarchysousi)* av bröder och släkt och de skola på högen
> resa en minnessten (*stêlê)*, den heder (*geras)* som ägnas de döda.[89]

Så sker också och berättelsen återgår till Patroklos i striden. Men den exceptionella behandlingen av den döde Sarpedon ställer flera frågor. Zeus första förslag att föra honom levande hem till Lykien är inte särskilt avvikande; gudarna kan ingripa och rädda en hjälte ur trångmål. Så till exempel räddas Paris undan ett envig av Afrodite, som sveper in honom i en sky och för hem honom till sängkammaren.[90]

Men såväl alternativet att föra Sarpedon hem till Lykien för att begravas av släkten, liksom det sätt varpå detta utförs är enastående. Zeus accepterar detta förslag utan tvekan, vilket kanske är förvånande, eftersom Sarpedon ju inte räddas från döden. En förklaring är att Sarpedons död för Patroklos' hand endast kan skjutas upp, han är dödlig och hans öde är att dödas av Patroklos, som ju Hera påpekar. Men här bryter också en annan aspekt av hjältens död igenom, en aspekt som sällan framträder i den homeriska kontexten; nämligen den döde heroen som föremål för kult.

Ty det märkliga är den särbehandling Sarpedon undergår. Hans döda kropp tas om hand av Apollon, vilket egentligen står i strid med den förhärskande uppfattningen att de olympiska gudarna inte har något med de döda att göra.[91] Dessutom behandlar han kroppen genom att bada den i en flod, smörja den med de odödligas ambrosia[92] och klä den med "odödliga kläder" (*ambrota heimata)*, alltså ett odödliggörande. Den begravning Sarpedon ska få är också den märklig. Ingenting nämns om att brännas på bål. Det verb som används – *terchyô* – förekommer endast på ett annat ställe hos Homeros. Det är när Hektor talar om

---

[89] XVI:666-675
[90] III:380
[91] Genomgående uppfattning, finns många belägg t.ex. Euripides Hippolytos. En antik kommentator har velat stryka hela denna passage på grund av det opassande att besudla Apollon med döden. Leaf and Bayfield 1962 menar att denna uppfattning inte var lika stark under äldre tid.
[92] Gudarnas föda, livselixir förbundet med odödlighet

begravningen av en hjälte han hoppas få fälla och vars grav sedan ska förläna Hektor heder (*kleos*).[93] Achajerna ska begrava denne på detta sätt (*tarchysôsi)* och kasta upp en gravhög vid Hellesponten. Detta förblir endast en förhoppning, eftersom den tilltänkta striden inte blir av. Men den motståndare som Hektor åsyftar är ”den bäste av achajerna” alltså uppenbarligen Achilles.[94]

Det finns olika tolkningar av verbet *tarchyô.* LSJ översätter ”to bury solemnly” och avslutar (avvärjande?) ”probably not connected with *taricheuô”.* [95] Detta senare verb betecknar nämligen inläggning och insaltning av fisk samt balsamering av döda.[96] Gregory Nagy däremot sätter ordet i samband med ett hettitiskt ord *tarh-* med innebörden besegra, övervinna (här underförstått döden). Till denna lingvistiska jämförelse lägger Nagy likheten mellan beskrivningen av Patroklos’ begravning och hettitiska kungabegravningar i ljuset av att Patroklos utgör en *therapon,* en ersättare för Achilles.[97] Sammantaget finns, även utan dessa jämförelser, i beskrivningen av Sarpedons död och begravning flera tydliga inslag som tyder på ett odödliggörande.[98]

Sarpedon får nämligen det för de achajiska och för trojanernas allierade uteslutna[99] privilegiet att begravas av ”bröder och släkt” och därmed ”den heder som ägnas de döda,” det vill säga gravkult. Lykien är hans hemland, hans *dêmos*, vilket utgör grunden för den lokalt förankrade hero-kulten och *geras* (heder) är termen för kulten av heroerna. Här framträder alltså det kultiska odödlighetstema, som annars generellt är

---

[93] VII: 50 Beskriven ovan s 136
[94] Jfr Nagy 1990: 138 not 66.
[95] LSJ vid angivna verb – *taricheuô* och *tarchuô.* Leaf and Bayfield 1962 s 395
[96] En innebörd som dock Leaf and Bayfield 1962: 396 tar fasta på, då de menar att detta hänsyftar på jordbegravning, ett bruk som var rådande under den mykenska tiden. Därmed ser de uttrycket som en konflikt med det gängse begravningssättet (kremering) och löser problemet med det sätt man hade inom den dåtida Homerosforskningen att indela Homeros i äldre och yngre ”strata”, författade av olika poeter.
[97] Även *therapon* har en hettitisk motsvarighet i *tarpan(alli)* med innebörden rituellt surrogat. Nagy 1999: 292
[98] Nagy 1990: 122-142.
[99] De dog långt hemifrån och kunde inte flygas hem i svarta plastsäckar.

undertryckt till förmån för poesins eget odödlighetstema, nämligen själva sången – *kleos.* Heroen verkar ur sin grav i sin hemtrakt (*dêmos*). Men sången är övergripande i sitt panhellenska budskap och för poesins odödliggörande ambition. Det är den odödlighet Achilles väljer, när han i nionde sången talar om det *kleos aphthiton,* den odödliga ära, som tillfaller honom om han väljer döden på slagfältet. Men såväl den kultiska odödligheten, som den odödliga ära som tillfaller heroen, kräver att han genomgår döden. Hero-kulten är därför inte frånvarande i poesin, som Rohde trodde, utan undertryckt och motsättningen till den ligger inom poesin själv.

Innan vi lämnar Sarpedon vill jag påpeka att i skildringen av Sarpedons död citerad ovan nämns inte att *psychê* går till Hades. Även uttrycket att *psychê* följer med när lansspetsen dras ut ”is not to be paralleled in Homer”.[100] Men odödligheten för *psychê* ligger tills vidare utom möjligheternas gräns.

Av de utförligt citerade begravningsscenerna framgår, dels den stora betydelse man lägger vid begravningen, dels den mångtydighet, det gåtfulla och motsägelsefulla, som finns i skildringarna.

Det är av största vikt att bli begravd. Att inte bli begravd, att kastas eller bli liggande på marken för hundar och fåglar, som det sägs i Iliadens inledande rader, är den stora fasan. Det är en helig plikt att begrava de döda; gudarna kan vredgas på de efterlevande om de inte ombesörjer begravning. Så ber Elpenor Odysseus i Odysséens elfte sång att Odysseus ska begrava honom, innan han seglar vidare, ”att jag ej må vålla dig gudarnas vrede.”[101] Även Hektor ber om begravning innan han dör för Achilles’ hand och när Achilles förkunnar sin avsikt att låta hundar och fåglar förtära hans kropp, varnar Hektor döende:

> ”- besinna dig väl, så att icke jag gudarnas vrede
> måtte dig vålla den dag, då Paris och Foibos Apollon
> skola, så tapper du är, vid Skajiska porten dig fälla!”[102]

[100] Leaf and Bayfield 1962: 397 Citatet ovan s 179.
[101] xi:73
[102] XXII:358-360

Men att skända liket och kasta det åt hundarna är alltså ändå en skymf man kan tillfoga sin fiende.[103] Ingenstans beskrivs emellertid att hundarna verkligen äter upp någons döda kropp; det är enbart ett hot och en fruktan. Kampen om de fallnas lik blir ofta häftig och utdragen. Omsorgen om begravning kan till och med motivera ett avbrott i stridigheterna. I Iliadens sjunde sång sluts en tillfällig vapenvila, för att man på bägge sidor ska kunna begrava sina döda. Ett sändebud från trojanerna till akajerna framför – bland annat – detta förslag och Agamemnon svarar:

> ”Vad om de döda du sagt – jag har inget emot att de brännas.
> Ej är det övligt och rätt att missunnsamt gömma de döda,
> utan så snart som livet har flytt, skall man unna dem bålet.
> Vare mitt vittne nu Zeus, åskdundrande maken till Hera!”
> Sade och lyfte så upp sin spira mot himmelens gudar.[104]
> --------
> Nyss hade solen gått upp i sin glans ur Okeanos’ djupa
> sakta rinnande ström och sköt sina strålar på jorden,
> då de möttes i frid med varandra bland döda på fältet.
> Vanskligt det blev dem att känna isär från varandra de fallna,
> men med vatten de tvättade av det stelnade blodet
> och på vagnarna lyfte dem upp under brännande tårar.
> Priamos bjöd dem att sluta sin gråt, och hans folk under tystnad
> staplade liken på hög med bedrövade hjärtan,
> och när de bränt dem alla, de gingo tillbaka till Troja.
> Sammalunda jämväl alla benskensklädda akajer
> staplade liken på bålet i hög med bedrövade hjärtan,
> och när de bränt dem alla, de gingo tillbaka till skeppen.
> Men innan Eos gått upp, medan än det var skymmande mörker
> samlades utvalt folk av akajerna runt omkring bålet.
> Nu en gemensam hög åt de fallna de reste på slätten,[105]

Tidigare i sången, då begravningen planeras, talas också om att efter likbränningen samla ihop benen för att kunna ”slutligen medföra benen

[103] Så som Achilles hotar Hektor (XXII:348) och sedan verkligen släpar hans döda kropp runt Patroklos gravhög (XXIV:15-21).
[104] VII:408-412
[105] VII:421-435

hem till de fallnas barn, då vi vända åter till fäderneslandet."[106] Det handlar om pietet, men också om möjligheten av en gravkult.

Huvudföremålet för begravningen är genomgående den döda kroppen. Det är den som är människan själv och den tvättas, smörjes och kläs, så att den ter sig som hon var i livet. Eldbegängelsen innebär att denna uppenbarelse av den döde bevaras. Elden är de dödas rättighet, man ska unna dem elden. Det är också den som förpassar *psychê* in i Hades rike till de redan döda.[107] Det innebär att den uppgår i glömskan och förlorar kontakten med de levande. *Psychê* i Hades behåller emellertid sin likhet med den levande människan, den är identiskt lik vad man kallar människan själv, dvs människan i livet och den döda kropp som bränns. Själva eldbegängelsen; antändandet av bålet och branden till dess elden falnar och dör, följer solens kretsgång. Man samlas när solen går upp för att tillreda och antända bålet som får brinna till natten tills det slocknat. I gryningen nästa dag kastas gravhögen upp och en stele eller gravsten reses. Begravningens anpassning till solens gång från gryning till gryning utgör en diskret antydan om livets kretslopp. Kvar blir gravhögen, som det jordfasta, beständiga (*empedos)* minnesmärket (*sêma).*

Elden

Eldbegängelsen är den dominerande begravningsformen, med undantag för Sarpedons unika begravning. Under mykensk tid var jordbegravning förhärskande, men eldbegängelse har rötter än längre tillbaka.[108] Som framgått i det ovan behandlade, var likbränning en del i föreställningen om *psychê*'s öde efter döden. Enligt Odysseus mors *psychê* förbränner elden kroppen, sedan livet (*thymos)* flyktat, medan *psychê* flyger bort till en intig existens i Hades:

[106] VII:334-335
[107] Vernant 1992: Chap 2 spec. 59f
[108] Nagy 1990:128f refererar till en indoeuropeisk bakgrund.

> Detta är alla de dödligas lott, när de hamnat i döden.
> Icke finns mera då kött eller ben eller senornas bindslen,
> utan när livets kraft (*thymos)* ur de vita knotorna svunnit,
> ödelägges det allt av bålets förtärande låga,
> under det själen (*psychê*) flyr bort som en dröm på ilande vingar.[109]

Och enligt Patroklos *psychê* krävs eldbegängelsen för att *psychê* ska få tillträde till Hades. Väl där kommer den aldrig att återvända.[110] Den medvetna existensen tillhör kroppen, men *psychê* är ändå bärare av den en gång levandes identitet – ”conveyor of identity” säger Nagy.[111] Den är inte endast en fantom; med hjälp av blod kan den för en stund återfå minne och tanke. Den ännu ej begravne Elpenors *psychê* tilltalar Odysseus utan att ha druckit av blodet. Teiresias likaså igenkänner genast Odysseus, hans *psychê* har ensam fått behålla själsförmögenheter ännu i Hades. Achilles reaktion efter besöket av Patroklos *psychê* är förvåning; det finns en form av *psychê* och bild *eidolon,* men inte *phrenes*.[112] Det går inte att ta på *psychê* – den saknar kroppslighet och *phrenes* är med sin anknytning till mellangärdet ett säte för själsförmögenheter. När människan dör sägs *psychê* ”fara ned till Hades” eller ”bege sig till Hades”, men den tycks före begravningen behålla en viss kontakt med kropp och själsförmögenheter.

Elden är det som definitivt avskiljer *psychê* från kroppen, medan den levande kroppen utgör grunden för människans existens i sin helhet. *Psychê* är en bildlik dubbelgångare till den som dött, men den saknar liv, substans och medvetande. Erwin Rohde menade att denna *psychê* som en dubbelgångare finns hos den levande människan som ett slags inre spöke. Människan är säger han ”zweimal da”.[113]

---

[109] xi:219-222
[110] XXIII:72-86
[111] Nagy 1990: 89
[112] Nagy 1990: 89 menar att förvåningen avser att Patroklos’ *psychê* har *phrenes.* Denna filologiska trollkonst grundas i komparationer med indiskt material och önskan att finna stöd för möjligheten av *psychê*’s reintegration med kroppen efter döden. Emellertid omges *phrenes* av tre negerande uttryck i den aktuella texten: *atar phrenes ouk eni pampan* XIII:104
[113] Rohde 1925 I: 6. Rohde använder inte något uttryck som ”inre spöke”, men hans beskrivning av denna tvåsamhet frammanar en sådan bild. Jfr även Bremmer 1993: 14-18 och ovan kapitel II

Men *psychê* hos den levande människan har ingen verksamhet, det finns inga belägg för att den utgör ett andra jag. Hos den levande människan har *psychê* en osynlig och självklar närvaro, som den ständigt pågående andningen. Den är där endast så länge hon lever, när kroppen är död eller medvetslös frigörs den. Endast då tar den gestalt i en luftig avbild och begravningen för den till Hades.

Elden var för grekerna inte någon vanlig brasa, den var gudomlig och benämndes ibland också Hefaistos, eldens gud. Eldens existens bland människorna var ett resultat av ett ursprungligt brott. Den tllhörde Zeus som ”behöll den för sig, men sonen till Iapetos (Prometheus) stal den”[114] När människorna fått elden upphävs den ursprungliga gemenskapen med gudarna. Med det första brännoffret upprättas en ny relation, som bestämmer människans status som dödlig och elden som religiöst och civilisatoriskt instrument.[115]

Elden eldar inte bara upp, den är en religiöst verkande kraft,[116] något som också framgår i beskrivngingen av begravningsriterna. Eldbegängelsen utgör en parallell till slaktoffret, där gudarnas del av det offrade djuret bränns och med röken stiger mot himlen tillsammans med djurets liv. Människornas del är det döda köttet, den förgängliga föda som håller dem vid liv, men samtidigt bekräftar deras dödlighet. Gudarnas del är de avskrapade benen, som inte duger till föda, men inte heller kan ruttna. Offerelden förbränner benen, som täckta med fett tillsammans med kryddor stiger med röken till gudarna.[117]

Likbålet däremot utgör ett offer till den döde, de gravgåvor som där förbränns följer den döde och elden förbränner den dödes förgängliga kött. De ”vitnade benen” däremot bränns inte. Bålet släcks med vin, benen hopsamlas och läggs i ett skrin eller i en urna täckta med fett.

[114] Hesiodos Erga: 50 ff
[115] Vernant *At Mans Table* i Detienne – Vernant 1989: 21 ff. Svenbro 2007: 88ff
[116] Enligt Nagy har grekernas eld ett gemensamt indoeuropeiskt ursprung, den fanns innan de blev greker, vilket f.ö., fast på ett annat sätt, stämmer med deras egen uppfattning. Nagy 1990: 85
[117] Detienne – Vernant 1989: 25.

Benen gravsätts sedan, men den förgängliga kroppen har inte med röken sänts till himlen, utan dess gestalt har med *psychê* skickats till Hades.

Efter likbränningen har kroppen förbränts, *psychê* har flugit till Hades och de vita benen återstår.[118] Därav vikten av att låta de döda få del av elden. *Psychê* har den paradoxala rollen att med sin närvaro hos den levande människan innebära att hon lever och med sin uppenbarelse när människan dött utvisa att hon är död. Men *psychê* dör inte, den är oförbrännerlig och återstår efter likbålet liksom de vita benen. Men medan *psychê* far bort till en intig existens i Hades, faller det på de efterlevandes lott att ta hand om benen och resa en minnesvård.[119]

Det råder emellertid hos Homeros en märklig tystnad om anfädersdyrkan och herokult.[120] Men i de ovan citerade begravningsskildringarna framträder ändå denna tystnad i form av antydningar, associatoner och och rituella bruk. Det är en talande tystnad, som framträder i vad som inte sägs. Odysseus' offer till de döda vid hans besök i underjorden har drag gemensamma med gravoffer. Likaså de rituella bruken vid Patroklos begravning med libationsoffer, djur- och människooffer och blodsoffer. Achilles anropar såväl Patroklos själv som Patroklos *psychê.* De stora offren vid bålet av djur och människor står i märklig kontrast till *psychê*s bleka tillvaro i Hades. På samma sätt kontrasterar kämpaspelen, de storslagna begravningarna och omsorgerna om den döda kroppen mot Hades mörker och tystnad. Det som nämns sker i förbigående och underförstått, som när det en enda gång talas om att föra hem de dödas ben till de efterlevande eller de kultiska omständigheterna vid hemförandet av den döde Sarpedon och hans begravning.

Allt detta har delvis sin förklaring i de homeriska verkens panhellenska tendens som undertrycker lokala kulter som gravkulten och herokulten. Men förklaringen ligger också i de homeriska verkens uttalade syfte – att

[118] Jfr citatet ur Odysséen ovan 168
[119] Detienne – Vernant 1989: 39-41
[120] Enligt Rohde förekommer ingen gravkult, bara enstaka "survivals". Enligt Nagy är grav- och herokulten endast undertryckt av de homeriska eposens dominerande panhellenism. Rohde 1925 I: 11ff, Nagy 1999: 9-10

besjunga de forntida hjältarnas ära och föra sången vidare till kommande generationer. Gravhögen och minnesstenen har en uppgift gemensam med *kleos,* nämligen att minna om hjältarna för kommande släkten. Den mörka bilden av *psychê* i Hades förstärker lyskraften hos själva sången.

Odödligheten ligger utanför *psychê*s möjligheter. Men den finns där; i ”det rykte som aldrig förklingar” och i de tydliga odödlighetsambitioner som finns hos enskilda heroer. Hos *psychê* finns enbart den potential som ligger i att den är bärare av identiteten. Men utan den levande kroppens anda saknar den hos Homeros möjligheten till liv efter döden.

Liksom den kultiska odödligheten hålls också förhoppningen om en god tillvaro efter döden tillbaka till förmån för den odödlighet som själva sången skänker. Det saknas emellertid inte glimtar och antydningar om odödlighetens möjligheter. Nästa kapitel ägnas dessa.

Kapitel V

Vägar till odödlighet

> Dig Menelaos, ättling av Zeus, har ödet ej ämnat
> att du skall sluta och dö i det hästuppfödande Argos.
> Gudarna skola dig föra att bo på Elysiska fälten
> borta vid jordens gräns, där han är Rhadamantys den ljuse,
> och där människors liv förflyter så lätt och så saligt.
> Aldrig förmärkes där snö eller frost eller regnskur,
> utan en susande västanvind, som fläktar där evigt,
> sänder Okeanos ut till att svalka (*anapsychein)* saliga mänskor.
> Minns, du har Helena själv till gemål och är måg till Kronion.[1]

Så blir Menelaos spådd av Den gamle i havet, Proteus. Sammanhanget är inte oväsentligt: - Menelaos är på väg hem efter det trojanska kriget, men hålls kvar på ön Pharos utanför Egyptens kust, eftersom gudarna inte vill ge honom den segelvind som krävs. I sista stund uppmanas han att rådfråga havsguden Proteus, som kan lämna orakel. Denne är svår att fånga och förvandlar sig oupphörligt till olika gestalter, om man får fatt i honom. Det lyckas dock Menelaos och han får av gubben veta att han försummat att offra till gudarna, innan han lämnade Egypten. Menelaos frågar också Proteus, om de andra achajerna kommit lyckligt hem och får veta att många gick under och somliga räddades. ”En är i livet, men stängd på en ö i det villande havet.” Det är Odysseus, fången hos Kalypso. Därefter lämnar Proteus sin spådom om Menelaos öde efter

[1] iv:561-569 Se nedan s 213 för en analys av innehållet i denna paradisbeskrivning

jordelivet, citerad ovan. Allt detta berättar Menelaos för Telemachos, som sökt upp honom för att höra om sin fars, Odysseus öde.[2]

Skildringen av den paradisiska tillvaro som väntar Menelaos finns endast på detta ställe och den kontrasterar skarpt mot den dominerande bilden av Hades som alla dödas lott. Såväl paradiset som Menelaos öde framstår därför som undantag och hypoteser om senare tillskott och ändringar har inte saknats. Innebörden i spådomen har också tolkats olika.[3] Telemachos får här bara veta att Odysseus lever, men fången i fjärran. Menelaos återger också vad den gamle sagt om Ajas och Agamemnons olycksöden, men det kan tyckas som om berättelsen haltar en smula. Telemachos får ett mycket knapphändigt svar på den fråga hans ärende gäller, han vill ju veta var hans far är, om han nu lever.

Sedd i sitt sammanhang har dock Menelaos berättelse enligt min mening stor relevans för frågan om Odysseus öde. Det Menelaos beskriver är sin egen hemfärd, *nostos,* och sin förutspådda tillvaro efter döden, med evigt liv vid västanvindens himmelska respirator. Jag menar att berättelsen i sin kortfattade form utgör en parallell till den övergripande berättelsen om Odysseus *nostos* och därmed antyder möjligheten till odödlighet även för Odysseus. På samma sätt som Odysseus förlorar Menelaos kära kamrater.[4] Odysseus' besök i underjorden för att få orakel av Teiresias, motsvaras av Menelaos infångande av havsguden Proteus, som också ger orakel. Visserligen kan man inte här se Menelaos som berättelsens ställföreträdare *therapon* för Odysseus, på samma sätt som Patroklos är Achilles *therapon* i Iliadens framställning av Patroklos död och begravning.[5] Men genom att beskriva sitt eget öde, som svar på Telemachos fråga, antyder Menelaos en strukturell likhet mellan sitt eget

[2] Skildras i Odysséens fjärde sång

[3] Rohde 1925 I: 69, menar att Menelaos inte dör. Medan Nagy 1999: 167 tolkar texten som att Menelaos ska dö, men inte i Argos. Jag återkommer till problemet nedan s **??**

[4] För betydelsen av att undslippa döden och förlora kära kamrater jfr nedan s **??** och Frame 1978.

[5] Jag har ingen hänvisning här. Men i det följande kommer jag att närmare presentera de mytiska samband som styrker min hypotes. Nedan sid 15-16.

öde och Odysseus. På så sätt kan den övergripande berättelsen skildra sådant som egentligen ligger utanför dess ramar.[6]

Utanför epikens ramar ligger just heroernas odödlighet, som är förknippad med kulten av heroerna. Den kulten var lokalt förankrad och därmed inte förenlig med epikens starkt panhellenska intresse. Herokulten utvecklades i analogi med anfäderskulten och sannolikt direkt ur den och är arkeologiskt belagd i tiden före de homeriska verkens spridning och nedtecknande. Det är alltså inte så att herokulten har sitt upphov i och med de homeriska verkens spridning och därför inte nämns i dem. Den fanns före dem, men är i verken undertryckt, för att inte ställa lokala intressen mot varandra. Dessutom är inte epikens syfte kultiskt, utan syftet ligger i skapandet och vidmakthållandet av heroernas *kleos*.[7]

Kulten och odödlighetstanken är emellertid inte helt frånvarande inom epiken. Rituella bruk och föreställningar, som går emot den dominerande tendensen, framträder i skildringar av död, begravning och dödsrike. En gemensam företeelse mellan epiken och kulten är klagosången. Sorg och klagan är återkommande teman i de homeriska verken och klagosångerna tillhör såväl anfäderskulten som herokulten.[8]

Fler undertryckta drag inom epiken är spår av en gammal solkult och en myt om odödlighet, både bortglömd och undanträngd, men dessa drag går samman med en mer uttalad strävan till odödlighet för heroerna, som pekar framåt och utöver epikens ramar.[9] Tillsammans bildar dessa drag ett mytiskt mönster där solen, soluppgången, ljus, guld och blondhet står i ett motsatsförhållande till mörker, natt, grottor, hav och underjord. Mönstret hålls samman av den motsägelsefulla kraften i fruktbarhet och förvissnande, de dödas orakelkraft och själva övervinnandet av faror såsom underjord, hav, grottor, storm, åska och eld.

---

[6] Nagy 1999: 292ff
[7] Nagy 1999: 115-116, Snodgrass 1971: 191 f. Rohde 1925 I: 108-109. Även Ekroth 1999.
[8] Alexiou 1974: 19
[9] Frame 1978: och Nagy 1999: 117

I Rohdes efterföljd ställer Nagy upp en lista över vägar till odödlighet:

> Att ryckas bort av vindar
> Att träffas av blixten
> Att störta från en (vit) klippa ner i havets djup
> Att plötsligen uppslukas av jorden[10]
>
> Jag vill tillfoga de möjligheter som det innebär
>
> Att utmana en gud och dödas av denne
> Att ha ett gott förstånd
> Att vara av god (gudomlig) familj

En förbryllande sammanställning, kan det tyckas, men den hålls samman av en återkommande myt om död och uppståndelse. Myten har kopplingar, som lever i det kollektiva minnet och återfinns manifesterade i språket, i berättelser och ritualer och som inordnar föreställningar och ritualer i ett bestämt sammanhang, som upprepas i olika kontexter. En sådan koppling är ett samband mellan *noos* förstånd och *nostos* hemkomst, med innebörden att återvända till ljus från mörker. I myterna fördjupas denna innebörd till att betyda att ensam återvända från döden till ett gudomligt liv. Denna myt-koppling utgör en slags kärna. Klart är att den är mycket gammal och dessutom långlivad.[11] I föreställningarna och ritualerna kring död, begravning och eskatologi förbinder denna myt människans liv med en kosmisk ordning och utgör grunden för en väg till odödlighet. Härigenom blir denna möjlighet elitistisk, även om vägen genom tiderna får en varierande sträckning och mål. Intressant är hur föreställningen *psychê* påverkas av mytens kopplingar.

Formulan

För att konkretisera dessa abstrakta resonemang återvänder jag till Odysseus och Odysséen. Odysseus' resa hem från Troja handlar om hur han med list och förslagenhet tar sig igenom och övervinner ett stort antal faror. Det är hans förstånd *noos,* som räddar honom, inte hans styrka *biê* som krigare. Slutligen fullbordas hans hemkomst *nostos,* men

[10] Nagy 1999: 203
[11] Frame 1978: 6-28. Jfr kapitel I ovan för betydelsen av "myt" och "kopplingar" samt Scheid – Svenbro 1994: 17f.

han har under färden mist sina kära kamrater, som följde honom från Troja. Inom Odysséens ram utgör hans hemkomst grunden för hans odödliga rykte, *kleos.*[12]

Douglas Frame visar i sin bok *The myth of return in early Greek epic,* hur de två nyckelbegreppen i Odysseus historia, *noos,* förstånd och *nostos,* hemkomst etymologiskt hör samman och båda går tillbaka på en innebörd ”återvända till ljus och liv” i den indoeuropeiska verbroten **nes.*[13] Detta samband mellan förstånd (*noos)* och hemfärd / hemkomst (*nostos)* styrks, påpekar Frame inledningsvis, av dubbeltydigheten i Odysseus stående epitet *polytropos,* som betyder både ”mångförslagen” och ”mycket vandrande”. Användningen av dettta epitet tyder på att sambandet var levande ännu i den text, som skrevs ned, medan sambandet mellan *noos* och *nostos,* delvis glömts bort och omtolkats.[14]

Jag hänvisar till Frame för den utförliga etymologiska härledningen och redovisar endast i korta drag hans resultat. *Noos* liksom *nostos* kan härledas från det grekiska verbet *neomai,* återvända hem (från mörker). Det som betydelsemässigt förbinder *noos* med *nostos* är den ursprungliga innebörden av *neomai* återvända från mörker. *Noos,* förstånd, tanke, intellekt, har alltså en innebörd av upplysning och ljus, en koppling som ju även finns i nutida språkbruk.

Säreget för den grekiska semantiken är att det också har betydelsen återvända från mörker.[15] Den betydelsen ligger i den indoeuropeiska verbroten **nes,* som återfinns inom det indeuropeiska språkområdet med denna mytiska innebörd. Främst inom sanskrit manifesteras en anknytning till sol-symbolik och en fördjupad innebörd av att återvända till ljus och liv.[16] Men en sådan anknytning återfinns också i Grekland, varom mera nedan. För att bestämma den ursprungliga betydelsen av verbroten **nes* i grekiskan utgår Frame från en formula hos Homeros som lyder:

---

[12] Nagy 1999: 35-41
[13] Frame 1978: 1-33
[14] Frame 1978: 1
[15] Se även Svenbro 1993: 25 och 78, med noter.
[16] Frame 1978:125f

Asmenoi ek thanathoio, philous olesantes hetairous
(Asmenoi från döden och förlorat kära kamrater)

Betydelsen och härledningen av ordet *asmenoi* kan klarläggas med hjälp av en likartad formula och kontexten. I denna likartade formula är det sista ledet identiskt, medan inledningen i stället lyder: *opse kakos neiai* – du kommer att återvända sent och i dåligt skick. Här har verbet *neiai* den explicita betydelsen återvända, medan kontexten även här ger den implicita betydelsen från döden. Detta förhållande styrker härledningen av *asmenoi* ur verbroten **nes: nes – n°s – as.* Översättningen av den första formulan ovan blir

återvänt från döden och förlorat kära kamrater

medan den likartade andra formulan:

opse kakos neiai, philous olesantes hetairous

kan översättas

du kommer att återvända sent, i dåligt skick och ha förlorat kära kamrater

Den senare är en del av den spådom Teiresias ger Odysseus i dödsriket. Därför innebär uttrycket implicit ett återvändande från döden. Den första raden finns i en återkommande formula som lyder:

Därifrån seglade vi vidare med sorg i hjärtat, *asmenoi* från döden (sedan vi) förlorat kära kamrater.

Den andra raden upprepas som en spådom, en förbannelse och en förutsägelse i olika sammanhang med variationen att alla kamraterna förloras. Den utgör också en beskrivning av hela Odysseus hemresa, under vilken han efterhand förlorar alla sina kamrater, för att slutligen kastas iland på fajakernas ö, ensam, naken och utblottad. Därifrån

kommer han att sovande föras av ett skepp med autopilot,[17] hem till Ithakas strand.

Frame menar nu att de två parallella uttrycken tyder på en utveckling där innebörden återvända hos *asmenoi* förbleknar och ersätts med verbet *neiai,* medan *asmenoi* inte längre uppfattas som ett verb utan får en adjektivisk betydelse – '' lycklig, glad".[18] Denna utveckling visar sig också i att *asmenoi* på andra ställen får sällskap av ett verb – *pheugein,* undfly, undkomma. *Asmenoi* blir antingen en bestämning – lyckligen – eller ersätts av verbet *pheugein.* Men då har också innebörden förändrats så att det inte längre handlar om att återvända från döden, utan om att undkomma den.

Därmed kan även jag sägas återvända till ljuset, nämligen till att klarlägga den kontext, där dessa ursprungliga och delvis bortglömda betydelser har sitt sammanhang. De har inte försvunnit spårlöst, utan de har lämnat tydliga avtryck i texten. De etymologiska sambanden, som grundas i verbroten **nes,* visar sig höra samman med de mytiska kopplingar kring odödlighet, som jag beskrivit ovan.
I Odysséens första sång introduceras berättelsen:

> Sångmö, sjung om den man, som länge i skiftande öden
> irrade kring, när han Troja förstört, den heliga staden.
> Många människors städer han såg och lärde dem känna,
> många de lidanden voro på hav, som hans hjärta fick utstå
> under hans kamp för sitt liv (*psychên*) och för kämparnas lyckliga hemkomst (*noston).*
> Dock sina män han ej frälste ändå, hur än han försökte,
> ty de vållade själva sin död, dessa dårar (*nêpioi)* som gudlöst
> åto för Helios, Himmelens son, hans heliga oxar,
> också lät guden för dem deras hemkomstdag (*nostimon)* gå om intet.
> Härom förtälj oss, o dotter av Zeus, och begynn, var dig lyster![19]

[17] Fajakernas skepp seglar utan manskap och rorsman dit deras färd har bestämts av tanken hos den som färdas. Jfr Frame 1978: 78 och se nedan **s ??**

[18] Så översätter Lagerlöf frasen : Glada att leva likväl, fast kära kamrater vi mistat. (ix: 566)

[19] i:1-10. Liksom i Iliadens inledande verser sammanfattas här berättelsens "intrig".

Rad fem lyder: *arnumenos hên ten psychên kai noston hetairon. Psychê* och *nostos* står här båda som objekt till *arnumai*, som betyder vinna, erövra (t.ex. pris i tävlingar). Det finns en dubbeltydighet i uttrycket, som kan betyda såväl bevara sitt liv, som (åter)erövra sitt liv. Parallellen med *nostos*, återvända hem, skulle kunna styrka den senare innebörden. [20]

Anledningen till att Odysseus kamrater gick miste om sin hemkomst, är laddad med betydelser. De var *nêpioi,* dvs barnsliga, utan förstånd – de saknade ett gott *noos,* vilket i Odysséens kontext är en förutsättning för att kunna återvända hem. Det grundläggande sambandet ligger i verbroten **nes* vars innebörd är ”återvända från mörker till ljus”. Okunnigheten är ett mörker, som kan skingras av insiktens ljus. Hemkomsten är en återvändo från mörka faror, vilkas övervinnande leder till ljuset. De mörka farorna – i havets djup, i grottor - osv. är alla förbundna med döden. Den gudomliga representanten för detta ”återvändande från mörker till ljus” är Helios, solguden. Den mytiska bilden av dygnets växlingar är solens gång över himlen, för att under natten sänkas i Okeanos ström, där väst och öst möts, så att solen varje morgon återvänder från mörker till ljus med gryningen, Eos.

Helios och Eos tillhör inte de Olympiska gudarna och har inte någon framträdande plats i kulten. De återkommande mytiska kopplingar som binder samman förstånd och hemkomst med ett övervinnande av döden, har emellertid också förbindelse med Helios och Eos. Enligt Frame har detta sin grund i en äldre solkult, som trängts undan och lever kvar i uttryck, formulas och mytiska bilder.[21]

I citatet ovan är det alltså Helios, som dömer kamraterna till att gå miste om sin hemkomst. I Odysséens berättelse inträffar detta när Odysseus och hans kamrater varit hos gudinnan Kirke och efter hennes anvisningar besökt dödsriket. Där får han orakel av Teiresias och när han återvänt till Kirke (!) av henne ytterligare råd inför hemfärden.[22] Särskilt varnar hon

[20] Frame 1978: 20. Jfr Achilles yttrande i Iliaden: ”sin själ, den fångar och griper man inte, så att den vänder igen, när den sluppit ut genom tändernas stängsel. IX:408-409.
[21] Frame 1978: 21 ff
[22] xii: 37ff

honom och hans män för att landstiga på solgudens ö, där dennes boskap går i bet. När de kommer dit är kamraterna emellertid uttröttade och övertalar Odysseus att de skall stiga iland. Väl där sjunker Odysseus i en djup sömn och under tiden slaktar de utsvultna kamraterna flera av de odödliga djuren. (Köttet råmar på stekspetten och hudarna kryper omkring på marken[23]).

Odysseus vaknar när allt är för sent. Den rasande solguden hotar att nedstiga i dödsriket för gott och skina endast för de döda, om inte kamraterna straffas. När Odysseus och hans män seglar därifrån sänder Zeus ett oväder med åska och orkan, skeppet splittras, alla de kvarvarande kamraterna drunknar:

> I havet tumlade männen,
> där de på vattnet en stund kring det beckade skeppet som måsar
> gungade, sedan en gud dem hemkomstdagen berövat.[24]

Endast Odysseus räddar sig. Nio dygn höll han sig flytande på vrakdelar och kastades sen iland på Kalypsos ö.[25] Därifrån startar han omsider sin slutliga hemresa, via fajakernas ö. Episoden med solgudens boskap är alltså den sista prövningen Odysseus genomgår tillsammans med sina kamrater. Det är också den som sållar ut honom som den ende överlevande på denna hemresa. Hemresan har även ett eskatologiskt perspektiv i myten om död och uppståndelse, som här på ett tydligt sätt knyts till solguden, Helios. Det är en odödlighet för en elit, som enligt den gamla formulan undkommer döden, medan kamraterna hemfaller åt den: *asmenoi ek thanatoio, philous olesantes hetairous* (återvänt från döden, förlorat kära kamrater).[26]

Myten

Myten om död och uppståndelse, som uttrycker en möjlig odödlighet, är i de homeriska verken tillbakaträngd av den dominerande diktionen, som ger hjältens *kleos* en överskuggande betydelse. Endast det ärofulla ryktet

---

[23] xii:395-396
[24] xii:417-419
[25] xii:271-453
[26] Se ovan s **??** och Frame 1978: 9 f.

överlever i kontrast mot Hades glömska och mörker. Det är hjältedåden och döden i strid som besjunges och graven inordnas i detta mönster, som ett minnesmärke och inte en kultplats. Sångens syfte att nå alla efterkommande står över de lokala kulterna av de döda anfäderna och heroerna. Den gryende förändringen i tänkandet, som sekulariseringsprocessen kommer att innebära, har också påverkat traditionen av de nedärvda sångerna. Vissa sammanhang har glömts bort och mytiska motiv har slipats av. Det är detta som kallats Homeros ”rationalism”, men som alltså har sin grund i ett vidare sammanhang.

Det språkliga och mytiska sambandet mellan *noos,* intellekt, och *nostos,* hemkomst, har sålunda glömts bort och, som Frame säger, ” förstods inte längre av Homeros”.[27] Likaså den bakomliggande betydelsen ”återvända från mörker till ljus” och anknytningen till den äldre solkulten. Dessa mytiska kopplingar finns emellertid latent och vid en analys av de olika episoderna i Odysséen framträder de tydligt.[28]

Odysseus besök i underjorden är inte en förevändning för att beskriva Hades’ rike och de dödas lott, som en ytlig läsning kan ge vid handen.[29] Tvärtom illustrerar berättelsen här tydligt sambandet mellan kunskap, förstånd – *noos*- och återvändande, hemkomst – *nostos* – från mörker till ljus eller från döden. Före sin färd till Hades får Odysseus instruktioner av gudinnan Kirke, så att han har kunskap om hur han ska göra och hur han ska rädda sig och komma tillbaka. Själva besöket har som syfte att han av Teiresias ska få kunskap om sin hemresa. Teiresias är den ende som i underjorden ännu har *noos* och *phrenes* och därför kan lämna orakel. Det elitistiska motivet, att vinna sitt liv till priset av att mista sina kamrater, är inte så framträdande eftersom endast en förloras, men desto tydligare:

---

[27] Frame 1978: 34

[28] Frame använder termen ”strand”, men försäkrar att han inte anser det vara det enda i tradtionen bakom Odysséen utan endast en, viktig ”strand” (en välfunnen term för ett mytiskt sammanhang, då det betyder både band och fläta). Frame hänvisar till Dodds och ”det välkända faktum att Odysséen bygger på diverse folksagomotiv.” Sett i ljuset av senare forskning är Frame här onödigt blygsam.

[29] Referenser till en del av dessa ifrågasättanden finns hos Stanford 1961: 381

> Bland mina män en Elpenor det fanns, som var yngst av dem alla,
> varken behjärtad i strid eller särdeles stark till förståndet (*phresin arêrôs).*
> Denne där gått och sig lagt för sig själv på taket av slottet,
> sökande svalka och luft, sedan rusig han blivit av vinet.
> När han nu trampet och sorlet förnam vid kamraternas uppbrott.
> rusade plötsligt han upp och besinnade ej i sin yrsel,
> att han borde gå ned för den långa trappan tillbaka.
> Huvudstupa han störtade ned från taket och bräckte
> benet i nacken tvärt, och själen nedfor till Hades.[30]

Det som Lagerlöf här översätter ”besinnade ej i sin yrsel” betyder mer ordagrant ”glömde totalt (*eklatheto)* i sitt sinne”, dvs det står inte här något om berusningen. Men så har det tolkats. I ljuset av de många övriga textställen där kamrater går under och mister sin hemkomst på grund av dumhet och bristande förstånd är den ordagranna tolkningen här väsentlig.

Odysseus mister inte fler kamrater vid besöket i underjorden, men så stannar de också i bakgrunden och Odysseus ensam konfronterar de döda. Och när de återvänder till Kirke hälsar hon dem med orden:

> Ack, ni förvägne, som ännu vid liv nedstigit till Hades,
> tvenne gånger att dö, medan andra blott göra det en gång.[31]

Texten motsäger också de tolkningar som velat göra gällande att Odysseus inte egentligen varit i dödsriket utan bara liksom ”tittat in”. [32] Beskrivningen av topografin kring färden till dödsriket har tyckts stödja en sådan tolkning, eftersom det inte explicit talas om en nedfärd. De mytiska implikationerna av beskrivningen av vägen till Hades leder emellertid djupare än så:

> Dagen igenom vårt segel stod spänt på den ilande färden;
> solen sänkte sig ner, och vägarna höljdes av mörker,
> då över djupa Okeanos fram vi nådde till stranden.

---

[30] x:552-560
[31] xii:21-22
[32] Referenser till tolkningar se Stanford 1961: 409ff

Här låg det land och den stad, som kimmerierfolket bebodde.
Höljda de voro i dimma och moln, ty aldrig däröver
blickar den lysande Helios ner med sitt lysande öga,
varken då uppåt han stiger på stjärnesmyckade himlen,
eller då ned han dalar igen från himlen till jorden,
utan där vilar en tryckande natt på de dödliga arma.
Här vi nu lade med skeppet i land och togo så (offer)fåren
med oss och vandrade hän utefter Okeanos flöde,
ända tills platsen jag fann, som Kirke så noga beskrivit.[33]

Kimmerierna var ett historiskt folkslag i norr och okänt i äldre tider för grekerna. Här har de sannolikt kommit in som ersättning för något äldre med en mytisk anknytning till solnedgången.[34] Beskrivningen överensstämmer med en passage i Hesiodos Theogoni, där han omtalar en plats vid jordens yttersta gränser där allt vatten löper samman och där det är unket och mörkt. Platsen är omgiven av höga murar och portar av koppar framför ett djupt svalg och en boning i svart natt och töckniga moln. Där mötas Natten och Dagen; när den ena går in genom portarna går den andra ut. Natten är farlig och hemsk, medan Dagen ger skimrande ljus åt människorna:

Det är här de möts och hälsar varandra,
Natten och Dagen, var gång de överskrider den stora
tröskeln av brons; den ena går in genom porten, den andra
är på väg ut, och aldrig är båda samtidigt inne.[35]

Dessa två gudar som får oss att bäva, Sömnen och Döden,[36]
barn till den mörka Nyx, har också sin hemvist därnere.
Aldrig belyser Helios dem när han stiger på himlen
med sina lysande strålar, och ej när han sänker sig nedåt.[37]

[33] xi:11-22
[34] *Kimmeriôn* här ifrågasattes redan under antiken. Se Stanford 1961: 382
[35] Hesiodos Theogoni: 748-751
[36] Hypnos och Thanatos, jfr Sarpedons död, som diskuterades ovan s **??**
[37] Hesiodos Theogoni 732 – 761. Citatet (Björkesons översättning liksom föregående): 758-761. För jämförelsen här se Frame 1978: 48-50.

Här finns också Hades rike, ”som ljuder av klagan”. Eftersom Helios på sin färd från solnedgången till en ny dag passerar det mörka gränslandet har han en chtonisk sida och är alltså en ambivalent gud.

Det Hades rike som Odysseus besöker befinner sig även det innanför det mörka gränslandet mellan dag och natt. Han anländer dit när solen går ned och seglar därifrån över havet:

> Hän till Ajajes ö, där den morgontidiga Eos
> äger sin boning och tråder sin dans, och där Helios uppgår.[38]

Ajajes ö är gudinnan Kirkes hemvist och det råder en talande ovisshet om var denna ö är belägen – i öster eller i väster. Här sägs den ligga i öster, medan Hesiodos säger att hon bodde västerut, hos etruskerna.[39] Och när Odysseus landstiger på ön vet han inte längre var solen går upp eller ner:

> Vänner, vi veta ju ej, var dagningen är eller mörkret,
> ej var den världsupplysande solen går ned under jorden,
> ej var hon (sic!) åter går upp.[40]

Kirke är Helios dotter och det bestämmer hennes vistelseort och även hennes karaktär. Hon är den som sänder Odysseus till underjorden och tar emot honom när han kommer tillbaka. I den mytiska geografin finns en plats där väst och öst möts och där Okeanos flyter. Där doppar sig solen vid sin nedgång och uppstiger igen vid gryningen.[41] Kirkes namn betyder ring eller cirkel och kan hänsyfta på solens cirkelgång över himlen. Hon har en ambivalent natur. Till en början är hon ond och hotfull och använder skadliga trollkonster. Hon förvandlar några av Odysseus’ män till svin, sedan de varit oförståndiga (*aïdreisin)* nog att utan vidare stiga in i hennes palats. Hon har också givit dem en drog

[38] xii:3-4
[39] Theogonin 1011ff
[40] x:190-193. För Lagerlöf är solen femininum, men här är det ju fråga om den maskuline Helios, vilket Lagerlöf kanske inte uppfattade så konkret, som den underliggande mytiska kontexten innebär.
[41] Nagy 1999: 194-196. Detta utgör en mytisk modell för död och uppståndelse, varom mera nedan.

(*pharmakon)* för att de skulle glömma sitt hemland. Som svin har de dock sitt förstånd *(nous)* i behåll.[42]

När Odysseus beger sig efter dem mot Kirkes palats möter han Hermes, den gud som ledsagar döda som levande till de dödas hemvist och även kan föra dem därifrån. Han hälsar Odysseus med orden: ”Vart är du på väg – och vet ej (*aïdris)* vart du går.”[43] Och han varnar honom – utan hjälp kommer han att gå samma öde till mötes som sina kamrater och ej kunna återvända. Han ger Odysseus en drog, som ska skydda honom och lämnar utförliga anvisningar för hur Odysseus ska överlista Kirke. Därmed kan Odysseus betvinga Kirke och hon blir sedan en god gudinna, och svär den ed Odysseus begär att inte vidare stämpla ont emot honom. Hon blir även hans älskarinna. [44] På hans begäran löses de förvandlade kamraterna ur sin förtrollning och de blir då yngre och resligare än de varit innan.[45]

När sedan Odysseus återvänder till dem som lämnats kvar på stranden, blir dessa så glada att de dansar som kalvar –

> och de kände det så i sitt sinne,
> som om de voro nu komna igen till Itakas klippö
> och till sin fädernestad, där de fötts och fostrats i hemmet.
> Och med bevingade ord de klagande talte och sade:
> Konung, vi fröjdas så högt av att se dig vända tillbaka
> som om vi kommit till Itaka hem, till fädernejorden.[46]

De blir därefter alla väl förplägade hos Kirke. Hon är också den som säger till Odysseus att han måste besöka dödsriket, för att kunna komma hem. Dock ger hon honom goda råd inför hans besök. Hon tar emot honom då han återvänder därifrån och utrustar honom inför hans

---

[42] x:231-240. *nous* endast här i denna form. Betyder närmast ”sinne, tankeförmåga”.
[43] X:280-281
[44] Ett problematiskt ordval. ”Älskarinna” ger konnotationer p.gr. av nutida kvinnonedsättande språkbruk. På engelska kan ”lover” användas könsneutralt. Kirke är en gudinna.
[45] Ett komprimerat sammandrag av x:274-405.
[46] x:415-420. Den stora glädjen motiveras av att de ser Odysseus återvända från dödens närhet.

hemresa samt ger honom återigen kunskap inför resan, bland annat om solgudens boskap.

Den drog, *pharmakon,* som Hermes ger Odysseus kallas *esthlon* (god, ädel), medan Kirke ger kamraterna *pharmakon lugra,* en giftig, skadlig drog, som får dem att glömma sitt fäderneland. Hermes drog är en ört, som skyddar Odysseus från verkan av Kirkes giftdryck. Det är en exklusiv drog, som till sin natur väl ansluter sig till sammanhanget:

> Talade Hermes och räckte åt mig (Odysseus) den skyddande örten,
> som han nu ryckte ur jorden upp, och beskrev dess väsen.
> Roten var alldeles svart, medan blomman åter var mjölkvit;
> Gudarna kallar den moly, den är för dödliga människor
> svår att gräva ur jorden. Men allt De Eviga mäkta.[47]

Med sammanhanget avser jag det mytiska mönstret av övergångar från mörker till ljus, från ont till gott, från dumhet och okunnighet till kunskap och list, från fångenskap till återvändo och från död till liv på en plats där solens nedgång synes sammanfalla med dess uppgång. Dessa kopplingar är i själva verket genomgående i alla de Odysseus' "äventyr", som steg för steg till sist berövar honom alla kamrater, medan han själv återvänder ensam hem. Episoderna avslutas med frasen

> *Asmenoi ek thanatoio, philous olesantes hetairous.*
> Återvänt från döden, förlorat kära kamrater.

Betydelsen återvända i *asmenoi* var inte aktuell längre för "Homeros", dvs när verken fick den till oss bevarade formen. Ordet uppfattades adverbiellt som glad eller räddad. Helt riktigt översätter Lagerlöf så här:

> Glada att leva likväl, fast kära kamrater vi mistat.[48]

[47] x:302-306 Närmare än så beskrivs inte växten. Följaktligen finns många spekulationer. Kanske kan det vara den som inom folkmedicinen kallats alruna (Mandragora officinarum), en potatisväxt.

[48] ix:63, ix:566, x:134 m.fl

Dödens boningar

Genomgående är också betydelsen av *noos* förstånd och av bristande förstånd. I den första episoden som Odysseus berättar för fajakerna ansluter framställningen till Iliaden och de mytiska sambanden är inte framträdande. Han berättar hur han och hans män på klassiskt manér överfaller och plundrar Cikonernas stad. Allt går väl tills kamraterna i sitt oförstånd och trots Odysseus maning att skynda därifrån dröjer kvar och samlar mer byte, slaktar och börjar äta av den rövade boskapen. Cikonerna hinner hämta hjälp och går till anfall:

> Medan det morgon var och den heliga dagen i tillväxt
> höllo vi stånd och dem slogo tillbaka, fast flera de voro,
> men när det led mot den tid, då man oxarna löser ur oket,
> bragte Cikonernas makt akajernas söner att vika.
> Sex benskenade män från varje fartyg där föllo,
> medan vi andra från död och fördärv oss frälste med flykten.[49]

De återkommande motiven finns här, trots att den mytiska utformningen saknas. Det är kamraternas oförstånd, som orsakar olyckan; de dricker vin och frossar på kött. I de citerade raderna framträder också solmotivet; det går bra så länge solen är uppe, medan mörkret medför död och fördärv. Boskapen är här ett vanligt krigsbyte, men motivet återkommer i mer fantastiska former. Förutom den boskap som solguden har, förekommer boskap även hos Kirke, där Odysseus kamrater är nära att införlivas med hjorden och även Odysseus hotas av samma öde. Såväl Lestrygonerna som Cyklopen har boskap och här är likheterna med solguden tydliga. Frame visar på parallellerna mellan dessa episoder och anknytningen till solens gång och dödens rike. I lestrygonernas land råder en märklig dygnsväxling:

> Den herde, som driver till staden,
> växlar ett hälsningsrop med den herde, som driver till fälten.
> Där kunde den, som ej tarvar sömn, få sin daglön fördubblad,
> vallande ömson med kor och ömsom med får eller getter:
> Knappast har natten gått in, förrän åter det ljusnar till dagen.[50]

[49] ix:56—61. Tidsangivelsen kan förefalla banal, men överensstämmelsen med utvecklingen i andra episoder är påfallande.

Här finns en skyddad hamn med tvärbranta klippor och där väntar död och fördärv. Medan Odysseus med sitt skepp stannar utanför vid hamnens mynning, beger sig kamraterna in och påträffar de jättelika lestrygonerna, som genast kastar stora klippblock och dödar och äter upp männen. Odysseus förlorar alla skepp jämte besättning utom sitt eget. Lestrygonernas drottning ter sig som underjordens härskarinna – ”stor som en bergstopp var hon att se och de grepos av fasa.”[51] Den skyddade hamnen med sina tvärbranta klippväggar liknar en grotta. Den mest påfallande likheten med underjorden är dock de herdar som mötas när de driver boskapen hem och bort. Hamnens namn är Telepylos, som kan tolkas som ”porten i fjärran”.[52] På samma sätt beskriver Hesiodos underjordens djupaste fasaväckande boning, vid alltings yttersta gräns och där Natten och Dagen hälsa varandra.[53]

Samma grundtema är utförligare utarbetat i berättelsen om Cyklopen i den föregående nionde sången. Cykloperna beskrivs som ett laglöst folk, som lever uteslutande av boskapsskötsel. När Odysseus och hans skepp anländer till en liten paradisisk ö utanför deras kust, finner de en trygg hamn som beskrivs så här:

> Innerst i hamnens bukt är en källa med klaraste vatten,
> som springer fram ur en grottas valv i en rundel av popplar.
> Dit vi nu seglade in, och en gud ledsagade färden
> genom en natt så svart, att vi ej kunde skönja det minsta;
> mörkret kring skeppen låg ruvande tjockt, och månen ej heller
> lyste på himmelen fram, utan gömde sig undan i skyar.
> ----------
> Men när i gryningen sken den rosenfingrade Eos,
> gingo på ön vi omkring och den sågo med största förundran.
> Och av de heliga nymferna, döttrar av Zeus med egiden,

---

[50] x:82-86. Även för denna passage har man sökt förklaringar i polära trakter. Den mytiska anknytningen till underjorden stämmer dock bättre med kontexten som följer. Mytens värld kan dock sammanfalla med fjärran resenärers berättelser.

[51] x:113

[52] x:80-132

[53] Theogonin 748-750.. Frame 1978: 59-62

jagades getter från klipporna ner för att mätta vår hunger.[54]

Ön befinner sig helt nära cyklopernas land och Odysseus beslutar sig för att utforska det tillsammans med besättningen på sitt skepp, medan kamraterna på de övriga elva stannar kvar. De ror över och tar iland och får syn på en grotta helt nära havet. Odysseus väljer ut de tolv tappraste männen och beger sig dit. I grottan bor en jättelik cyklop avsides för sig själv. ”Där drevos om kvällen massor av getter och får under tak”. Odysseus och hans män blir inspärrade av jätten, när denne kommit hem på kvällen. Han äter upp två man, men ger sig på morgonen iväg med sin hjord av får och getter. Under dagen förbereder Odysseus sitt dåd – att blända Cyklopens enda öga, sedan han först supit honom full med vin han haft med sig. Därefter lyckas han med list också ta sig ut ur den förbommade grottan med sina återstående kamrater. Den list han använder sig av är välbekant; när jätten frågar efter hans namn svarar Odysseus att han heter Ingen – *Outis.* Därför kommer ingen när Cyklope, bländad, försöker tillkalla hjälp, genom att ropa att Ingen har skadat honom,[55] utan Odysseus och hans kamrater undkommer. Och de kamrater som stannat vid stranden ”med innerlig fröjd sågo oss komma/vi som från döden oss frälst, och beklagade högljutt de andra.”[56] Först när Odysseus är i säkerhet, ombord på skeppet, ropar han ut sitt rätta namn:

Odysseus det var, som dig rövade synen,
Stadsförhärjaren, Laërtes son, som på Itaka härskar.[57]

Cyklopen hade blivit spådd att någon vid namn Odysseus skulle beröva honom synen, men han hade väntat sig ”en rese och inte en pyssling, en struntkarl”.[58] Nu ropar han ut sin vrede och sina förbannelser. Han ber till sin far Poseidon att Odysseus inte ska komma hem till Ithaka eller i vart fall ”sent och med nöd och berövad alla kamrater/komma till

[54] ix:140-145 och ix:152-155
[55] ix:408
[56] ix: 466-467
[57] ix:504:505
[58] ix:513-515

hemmet på främmande skepp och där finna elände".[59] Han kastar en jättesten efter skeppet, men Odysseus och kamraterna kommer undan och tar iland på den lilla ön, där de övriga stannat kvar. De stannar alla där och festar på en del av cyklopens boskap, som de stulit och medfört.

Den jättestore Cyklopen med sitt enda öga och med sitt namn som på ett eller annat sätt har med solen att göra[60] uppvisar i Odysséens berättelse flera drag som knyter honom till en arkaisk solmytologi. Han har boskap, som han driver mellan grottans mörker och dagens ljus. Liksom Helios kräver människoliv som hämnd för sin boskap, kräver Cyklopen ungefär detsamma – alla Odysseus kamrater skall dö. Helios hotar att annars stiga ned i underjorden, men mycket tyder på att Cyklopen så att säga redan är där. Han framstår som en chtonisk solgud och det land som Odysseus besöker ligger hinsides. Utanför cyklopernas land ligger ett slags paradis med underbar natur, vänliga nymfer och ett överflöd av mat.[61] Dessutom kommer de dit genom att passera ett stort mörker. Hos Cyklopen är det tvärtom – en klippig och ogästvänlig natur och än ogästvänligare varelser. Odysseus och hans män blir instängda i hans grotta och kommer därifrån endast med hjälp av Odysseus' list:

> (Cyklopen) satte sig själv i dörren med utbredda armar,
> färdig att fånga envar, som ut ville smyga,
> ty så tokig (*nepion)* hoppades han att jag skulle vara.
> Själv jag begrundade nu, vad rådligast vore att göra
> för att, om möjligt, frälsa mig själv och de mina från döden.
> Allsköns listiga planer och svek jag välvde i sinnet,
> då det ju gällde vårt liv (*peri psychês)* och förgörelsen var oss så nära.[62]

---

[59] ix:534-535

[60] Olika etymologier är föreslagna. Frame 1978: 66-69 föredrar härledningen cirkelögd, som syftar på solens utseende. *Kyklôps* av *kyklos*, cirkelformad och *ops,* öga, ansikte.

[61] Nagy betecknar det som ett "kunde vara"-paradis, eftersom det är obefolkat. Cykloperna kan inte ta sig dit emedan de inte har båtar och inte känner till konsten. Det är således ett oanvänt paradis. Det är så nutidens människor tänker sig paradis – "orört". Odysseus och hans kamrater betraktar det dock som meningslöst så länge det inte är koloniserat. ix:125 ff, Nagy 1999 (1979): 180

[62] ix:417-423

Inne i grottan hos Cyklopen kallar Odysseus sig för Ingen, han är likt de döda i Hades utan namn.[63] Utmärkande för de levande är att de har ett namn. Som Frame påpekar frågar den fajakiske kungen efter Odysseus' namn:

> ”yppa det namn, som du kallades med av din fader och moder
> och av de andra, som bo i din stad eller bo i dess omnejd;
> alldeles namnlös ingen ju är bland människosöner,
> vare sig hög eller låg, sedan väl han kommit till världen.[64]

Att ha ett namn är liktydigt med att vara bland de levande och när Odysseus ropar ut sitt namn, sedan han undkommit Cyklopen, bekräftar han att han undkommit döden.[65] Han har inte varit dum – *nepios* – utan med list – *mêtis* - lyckats ”frälsa sig själv och de sina från döden” eftersom det gällde livet – *peri psychês.* Det ligger en uppenbar mening i dessa uttryck. Gång på gång besöker Odysseus dödens boningar, han återvänder till livet, men förlorar sina kamrater.

Nostos

Samma nätverk av mytiska kopplingar återkommer i Odysseus skiftande äventyr. Föreställningen att återvända från mörker till ljus är semantiskt och mytiskt central. Utfomningen av mörkret och ljuset utgörs av mytiska bilder av solens passage från dag över natt till morgon. Mörkret är underjordiskt, i grottor och i ett hinsides land där väster och öster möts. Passagen handlar om boskap som vallas till och från bete[66], men

---

[63] Att vara utan namn *nonumnos* är också liktydigt med att ha dött ärelös *akleos* likt bronsålderns heroer; Hesiodos Erga: 153-155. Nagy 1999: 157. Även de längesen döda, som glömts av de levande blir *nonumnos.*

[64] viii:550-553

[65] Frame 1978: 65. Frame visar också på ordleken *oûtis* – ingen och *mêtis* – list s 71. Metis är en betydelsefull kraft – personifierad var hon en gudinna, med vilken Zeus avlade gudinnan Athena och som uttryck för intelligens är listen avgörande för Zeus makt. Se Detienne – Vernant: Les ruses d'intelligence. La mètis des grecs 1974.

[66] Boskapens vallning handlar om tid eftersom vallningen försiggår regelbundet och på bestämda tider. Människor som lever med boskap indelar dygnet efter dessa tider, som var och en som haft förmånen av kontakt med sådan kultur har erfarit. Så präglades tiden på landsbygden i Sverige till helt nyligen av de tider då korna mjölkades och man behövde sällan titta på klockan. ”Kräkdags” sa man på Öland i min barndom.

den innebär också en prövning, som skiljer ut den som kan övervinna döden från dem som går under. Det är de dumma, dåraktiga, okloka och kortsynt giriga som går under, medan förstånd, klokhet, list, slughet och lögner är egenskaper och medel inte bara för överlevnad utan för samhörighet med gudarna i ljus och paradisisk tillvaro.

Hemkomsten – *nostos* – som är Odysséens tema har en eskatologisk syftning, som särskilt tydligt framträder i skildringen av hur Odysseus slutligen når Ithaka med fajakernas skepp. Jag har redan påpekat att Odysseus vistelse hos nymfen Kalypso liknar en underjordstillvaro. Hon bor i en grotta, hennes namn betyder gömma och hon vill behålla Odysseus för alltid. Gudarna har dock beslutat att han ska få komma hem. Han hämtas därifrån av de dödas ledsagare Hermes som bär sin guldstav ”med vilken han söver de mänskors ögon, han vill, och andra igen uppväcker ur sömnen.”[67] När Odysseus lider skeppsbrott med sin flotte, kommer han till fajakerna, som tar väl hand om honom. Fajakerna utrustar en båt åt honom, som är anpassad för att han ska sova på vägen hem. De fajakiska skeppen förenar i sin funktion sambandet mellan intellekt och återvändande:

> Nämn mig din fädernejord och även ditt folk och din hemstad,
> så att nu skeppet kan rikta på dem under färden sin tanke (*phresi)*.
> Ej ha fajakiska skeppen behov av en lots eller styrman
> eller av roder en gång, som eljest är vanligt på skeppen,
> utan förstå av sig själva ändå sina seglares tankar (*noêmata kai phrenas*),[68]

När fajakerna beskrivs för Odysseus av gudinnan Athena i den sjunde sången sägs de ”äga de snabbaste skeppen / - /skeppen så ilande gå som en fågels flykt eller tanken (*noêma)*.” Frame påpekar att liknelsen med tanken inte förekommer någon annanstans hos Homeros.[69]

---

[67] V:47-48. Som om Odysseus skulle uppväckas från döden.

[68] viii:555-559. När skeppet görs iordning och sänds iväg talas om roddare men inte om ”lots eller styrman”. Talet om att skeppen seglar av sig själva, har p.gr.av dessa roddare ifrågasatts av med navigation till sjöss obekanta kommentatorer. Jfr xiii:21-22 och xiii:76-78 samt xiii:113ff.

[69] Frame 1978: 78-79. Citatet vii:36 .

När skeppet utrustas görs en bädd i ordning för Odysseus, för att han ska få sova ostörd. Förberedelserna och avskedet pågår hela dagen och när solen går ned sänds skeppet iväg. Odysseus faller genast i en djup sömn:

> Men på hans ögonlock föll den vederkvickande sömnen,
> ljuvligt och innerligt djup och snarast liknande döden.

Skeppet ilade fram -------

> Tryggt, utan vila det ilade fram, och icke ens falken
> kunde ha följt dess lopp, den snabbaste fågel som finnes.
> Sådan var skeppets fart, där det böljorna klöv på sin bana
> och bar med sig en man av gudaliknande visdom,
> vilken så länge förut fått otaliga lidanden utstå
> både mot fiendesvärd och mot havets rasande böljor,
> men nu slumrade trygg, i glömska av allt vad han lidit.
> Just när den glänsande stjärnan gick upp, som kommer som härold
> före en gryende dag och den morgontidiga Eos
> landade skeppet vid Ithakas ö från färden på havet.[70]

Alltjämt sovande förs Odysseus iland i närheten av en grotta och när han slutligen vaknar vet han inte var han är, insvept i ”en höljande dimma” av gudinnan Athena.
Jag har tidigare i korta ordalag visat på det odödlighetstema som löper genom Odysséen och då citerat ovanstående rader i den trettonde sången. Nu framträder det mytiska mönstret tydligt:

Detta är Odysseus sista passage genom döden före hemkomsten. Men nu är det en god död, som en djup sömn i nattens mörker. Den skänker dödens glömska i en god form ”av allt vad han lidit”. Skeppet bär med sig ”en man av gudaliknande visdom” och det besitter själv en kunskap om vägen och målet. Färden går från solens nedgång till dess uppgång. När Odysseus vaknar vet han inte var han är. Den gudom, som står honom närmast, Athena, har höljt honom i en skyddande dimma och introducerar honom varsamt i hans hemkomst.

[70] xiii:79-81, 86-95. Jfr ovan s **??**

De formulae, som inledningsvis diskuterades, passar båda in på situationen:

> *Asmenoi ek thanathoio, philous olesantes hetairous*
> Asmenoi (räddade / återvänt) från döden, förlorat kära kamrater
>
> *Opse kakon neiai, philous olesantes hetairous*
> Du kommer att återvända sent, i dåligt skick och ha förlorat kära kamrater

Odysseus har återvänt hem till Ithaka, men han har förlorat sina ägodelar och sina kamrater. Ännu återstår för honom att återvinna sin maka och sitt kungadöme. Det är de bedrifter som tillhör hans *kleos* och därför besjunges av sångarna. Han återerövrar inte sitt kungadöme med makt, ensam som han är, utan med den list och förslagenhet som hans speciella förstånd *noos* skänker honom. Till sin hjälp har han gudinnan Athena, som i en ynglings gestalt möter honom redan på stranden. Genast använder Odysseus sin förslagenhet för att dölja sin identitet och pröva främlingen. Det blir en uppvisning i intelligens och list där gudinnan och människan nästan framstår som likar. Athena som är intelligensens gudomlighet framstår enligt Frame som en aspekt av heroen.[71] Men också tvärtom så att heroen Odysseus representerar den gudomliga intelligensen.

Inom epikens ramar uppnår Odysseus med hjälp av sitt förstånd ett odödligt rykte. *Noos* ger honom *kleos.* Bortom epikens ramar innebär hans *noos,* förstånd, en gudomlig hemortsrätt. Odysséen lämnar emellertid sin hjälte efter den förlikning med de mördade friarnas släktingar, som Athena påbjudit.[72] Teiresias i underjorden spådde Odysseus den mildaste död efter en lång ålderdom.[73] Den odödlighet som han tycks vinna genom sina många prövningar manifesteras inte, men antyds.

[71] Frame 1978: 76-77, med referens även till J. Finley
[72] Slutet av den 24de sången.
[73] xi:134-135

Detta ligger helt i linje med den episka sången. Den utgör hjältens *kleos,* hans odödliga rykte.[74]

I epiken återges klagosånger och sorg, som vid Patroklos begravning, men den levande framförda klagosången över döda heroer tillhör kulten och faller utanför *kleos.* Iliaden förverkligar Achilles *kleos aphthiton,* hans odödliga rykte, men hans död och begravning måste ligga utanför Iliaden. Den kan bara skildras indirekt, som förutsägelser och spådomar och i form av hans ställföreträdares, Patroklos död och begravning.

Jag har (ovan i detta kapitel s **??**) framkastat tanken att Menelaos berättelse i fjärde sången om sin hemfärd och om spådomen om det paradis som väntar honom, utgör en hänsyftning på Odysseus öde. Det finns flera paralleller i Menelaos berättelse till Odysseus hemfärd. Menelaos vinner emellertid sin odödlighet främst på grund av sin släktskap med Zeus och sin gudomliga maka. Odysseus övervinner döden med sitt klara förstånd, men, faktiskt också på grund av sin trogna maka, som han vinner tillbaka vid sin hemkomst.[75]

> Menelaos:
> Hemfärd från Troja med problem.
> Konsulterar orakel, som bor i havet (under vattnet)
> Får veta om sin hemfärd samt sitt öde efter döden.
> Odödlighet på grund av släktskap med Zeus och
> sin (otrogna) gudomliga gemål Helena, som han får tillbaka.
>
> Odysseus:
> Hemfärd från Troja med problem.
> Konsulterar orakel i dödsriket (underjorden).
> Får veta om sin hemfärd samt sitt öde efter döden.
> God död (odödlighet?) på grund av sitt gudomliga förstånd och
> sin trogna gemål Penelope, som han återerövrar.

[74] Nagy 1999: 97-102

[75] Här finns en slags omvänd parallell – Helena var otrogen, även om Menelaos återvann henne. Jfr även Nagy 1999 (1979): 36-39 för Penelopes betydelse för Odysseus *kleos.*

Paradis

Jag återvänder till det paradis, som väntar Menelaos:

> Dig Menelaos, ättling av Zeus, har ödet ej ämnat,
> att du skall sluta och dö i det hästuppfödande Argos.
> Gudarna skola dig föra att bo på Elysiska fälten
> borta vid jorden gräns, där han är, Radamantys den ljuse,
> och där människans liv förflyter så lätt och så saligt.
> Aldrig förmärkes där snö eller bitande frost eller regnskur,
> utan en susande västanvind, som fläktar där evigt,
> sänder Okeanos ut till att svalka (*anapsychein)* saliga mänskor.
> Minns: du har Helena själv till gemål och är måg till Kronion.[76]

Den här beskrivningen står ensam hos Homeros, men den saknar inte samband med den homeriska kontexten, även om äldre kommentatorer här sett ett främmande inskott. Den överensstämmer också med paradisskildringar i andra källor.[77] Här framhålles Menelaos speciella släktskap med Zeus; han härstammar från Zeus i rakt nedstigande led och han är gift med Zeus dotter Helena. De Elysiska fälten ligger ”borta vid jordens gräns” *peirata gaiês* där Okeanos flyter. Det är där solen passerar genom nattens mörker till ny dag och även platsen för död och uppståndelse. Där finns den mytiska kungen-domaren Radamantys, ”den ljuse” – *xanthos* – vilket är det epitet Menelaos tilldelas i Iliaden. *Xanthos* betyder inte bara ljus eller blond, det har också innebörden god, ädel och odödlighet.

Det är uppenbarligen inte enbart Menelaos, som får komma dit. Människor i plural nämns på två ställen. De lever där lätt och saligt och de upplivas av en västanvind från Okeanos. För det första är det människor, inte bara deras *psychê,* som är där. För det andra synes detta möjliggöras genom den upplivande vinden; *anapsychein* kan betyda svalka av, men här har klimatet just beskrivits som särdeles behagligt. Vindar verkar även upplivande och själva ordet antyder en anknytning till *psychê.* Avgörande är *psychê*'s dubbla anknytning till andedräkten och

[76] iv:561-569
[77] Se nedan s **??**

livet. Tolkningen har också att göra med frågan om Menelaos kommer att dö överhuvudtaget. I texten står att han inte kommer att dö i Argos, där han bor, men det behöver inte tolkas som att han inte ska dö alls. För tolkningen att det handlar om en återuppståndelse talar verbet *anapsychein;* den ständigt fläktande vinden håller likt en himmelsk respirator liv i de saliga människorna. Detta innebär alltså att Menelaos *psychë* har följt med, den är inte i Hades, eller kanske snarare så att den är inte bara i Hades.[78]

När Sarpedon såras och förlorar medvetandet, så återupplivas han av nordanvindens fläktar:

> Pelagon, krigaren stark, Sarpedons älskade stridsbror,
> drog nu äntligen ut ur hans lår det väldiga spjutet.
> Därvid han svimmade av (*ton d'elipe psychê)* och på ögonen lade sig mörker,
> sansen dock återkom, och den runtom fläktande Nordan
> livade hjälten igen, som var färdig att uppgiva andan.[79]

Psychê lämnade honom och på ögonen lade sig mörker – det är den vanliga formulan, som uttrycker att någon dör. Men Sarpedon andas igen (*empnunthe),* sedan Nordanvinden fläktande blåste på honom och livade upp honom. Som jag tidigare påpekat är det en tolkningsfråga huruvida Sarpedon dör och kommer till liv eller om han svimmar och vaknar upp.[80] Enligt min mening talar texten för det förra, medan nutida sätt att tänka talar för det senare.[81]

Hur är det då med Menelaos? Som jag tidigare noterat anser Erwin Rohde att såväl Menelaos liksom andra, som odödliggöres genom att uppslukas av jorden, träffas av blixten eller fångas av en vind, inte dör utan levande förflyttas till sitt nya tillstånd. Endast så kan de få sin *psychê*

---

[78] Jfr Herakles nedan s **??**
[79] V:694-698
[80] Ovan
[81] För dessa samband mellan liv, andedräkt, vindar och *psychê* se mitt resonemang ovan sid ?? med stöd av Barra 2002.

med sig, eftersom döden innebär *psychê*'s skiljande från kroppen och det medvetna livets upphörande.[82]

Gregory Nagy har en annan uppfattning än Rohde på denna punkt och han anför myterna om Herakles som stöd. I Odysséens beskrivningar av Hades tecknas bilden av Herakles *psychê* som en stillbild ”med pilen på strängen, blickande kring sig skarpt, som skulle han jämt till att skjuta.” Herakles själv (*autos)* är samtidigt hos de odödliga gudarna och har ungdomens gudinna Hebe till maka.[83] Ungdomen och livet är förutsättningen för en ”lyckad” odödlighet, som inte innebär enbart ett fortlevande utan en verklig återuppståndelse. Nagy lägger stor vikt vid en odödlighet som innebär en återförening med *psychê.* [84] Herakles och heroernas öde efter döden framstår som en slags dubbel existens; å ena sidan deras *psychê* i Hades rike där glömskan råder och å den andra en form av odödlighet, som gäller dem själva (*autos)*. I den homeriska kontexten utsägs klart att *psychê* inte är människan själv, den är det dödliga liv som förloras när man dör. I den homeriska kontexten innebär det en motsägelse att den som blivit odödlig skulle återförenas med sin *psychê.*[85]

En jämförelse med andra paradisskildringar visar på en samstämmighet i de mytiska uppfattningarna av paradisföreställningen och döden. I myten om de fem tidsåldrarnas släkten beskriver Hesiodos i Verk och dagar (*Erga kai hêmerai)* det paradis han kallar De lycksaligas öar (*makaron nesoi).* Även dessa är belägna borta vid jordens gräns (*peirata gaies)* där Okeanos, som omsluter jorden, flyter. Livet där är utan bekymmer och den sädesalstrande jorden bär rikliga skördar av sig själv tre gånger om året. Där härskar Kronos som en god kung.

Om hur gudar
och vår förgängliga ras har samma rötter och ursprung.

---

[82] Rohde 1925 I: 118f
[83] xi:602
[84] Nagy 1999: 167 och 197
[85] Nagy's främsta stöd är det indoeuropeiska och indiska sammanhanget. Men det ligger utanför den homeriska kontexten. Det är först i och med Platon som *psychê* blir odödlig och knyts till människan själv.

Höga gudar som aldrig förgås och bor på Olympen
skapade först ett gyllene släkte av dödliga mänskor.
Det ägde rum på den tid då Kronos var konung i himlen.
Gudar levde de som, utan sorg eller oro i hjärtat,
fria från mödor och kval, och ålderns tyngande börda
visste de ingenting om; med ungdomligt spänstiga lemmar
njöt de i vänners lag, oändligt fjärran från plågor.
Döden kändes för dem som att sjunka ljuvt i en slummer.
allt gott var deras, utan sådd gav fruktbara marker
skördar i överflöd; i fred och ogrumlad glädje
Framflöt så deras liv, och intet behövde de sakna.

Detta släkte blir efter döden ”goda demoner (*daimones)* ovan jord som beskyddar oss mänskor”. Därefter skapas två sämre släkten – av silver och av koppar och sedan

Skapade Kronos son på den bördiga jorden ett fjärde
av mera ädelt och rättfärdigt slag, heroernas släkte,
sprunget ur gudars stam. Som halvgudar brukar de räknas
och det var de som föregick oss på den ändlösa jorden.
Men i förödande krig och grymt tumult gick de under,

- där höljdes många in i dödens slutliga mörker .
Men åt en del av dem har Zeus, vår fader, förlänat
liv och fristad vid jordens gräns (*peirasi gaies)* och långt ifrån mänskor.
Där borta bor de, fjärran från sorg, på de saligas öar (*makarôn nesoisi)*
invid Okeanos flod och dess virvlande strömmar,
avundsvärda heroer som bjuds av den fruktbara jorden
honungsljuv, överflödande skörd tre gånger om året.[86]

Till detta paradis kommer utvalda heroer av dem som stupat i striderna kring det sjuportade Thebe och av dem som stupat i det trojanska kriget.[87] Guldålderns människor upphöjs till daimoner, alltså en form av odödlighet, efter att ha dött en död, som var som att falla i sömn.[88] Den

[86] Hesiodos Erga: 157-161, 166-173.
[87] Hesiodos Erga: 162-165
[88] Hesiodos Erga: 116. Jfr den sömn Odysseus sover på färden till Ithaka ovan s ?? Och Teiresias spår Odysseus ”den mildaste död (kommer) och kallar dig hädan ur livet efter en ålderdom lång, då du vissnat i lycka och folken blomstra omkring dig sällt. xi:134-137

milda döden är dock en förutsättning för odödligheten i den paradisiska tillvaron, som på så sätt innebär att bli som gudarna, dvs att inte åldras. Liksom solen dyker ned i Okeanos ström och återuppstår till en ny dag, så genomgår de utvalda döden till ett nytt liv. Gemensamt för dem som uppnår odödlighet i Hesiodos skildring är att de erhåller kult (*timê),* i översättningen uttryckt som att de ”hålls i ära”. Även silverålderns människor, som var ett släkte ”vida underlägset” guldålderns och vilka efter döden blir underjordiska daimoner, erhåller dock kult.[89]

Okeanos utgör gränsen mellan liv och död och den mytiska omgivningen skildras i Odysséens sista sång. Hermes för med sig de döda friarnas *psychai:*

> ---i en fladdrande svärm, medan Hermes,
> nödavvärjarn, gick före på mörka och sumpiga stigar.
> Hän till Okeanos ström och förbi den Leukadiska klippan,
> Helios portar förbi och på gränsen till drömmarnas rike
> gick deras vandring, och snart de till dödens äng med dess liljor
> kommo, där andarna (*psychai)* bo, de hädansomnades skuggor (*eidôla).*[90]

I Iliadens bildspråk avspeglas den mytiska geografin:

> Jag (Hera) vill bege mig långt bort till jordens yttersta gränser.
> Där bo Tetys, vår mor, och Okeanos, gudarnas upphov,
>
> Solens lysande bloss i Okeanos stupade nedåt
> och drog efter sig dunkel natt över bördiga jorden.
>
> Nyss hade solen gått upp ur Okeanos djupa,
> sakta rinnande ström och sköt sina strålar på jorden,[91]

I visionen av de Elysiska fält som väntar Menelaos utgör Okeanos inte bara en gräns utan även källan till den livgivande västanvinden:

---

[89] Hesiodos Erga: 141-142
[90] xxiv:9-14
[91] XIV:301-302, VIII:485-486, VII:421-422

> Aldrig förmärkes där snö eller bitande frost eller regnskur,
> utan en susande västanvind, som fläktar där evigt,
> sänder Okeanos ut till att svalka saliga mänskor.[92]

Bakom dessa korta, men återkommande bilder av solen och Okeanos finns samma myt om död och uppståndelse som manifesteras i Odysséens skildringar av Odysseus' prövningar. Odysseus besöker grottor, trånga mörka platser och det område vid jordens gräns där Okeanos flyter och där solen vänder från dag över natt till morgon. Vägledd av sitt intellekt – *noos* – tar han sig igenom döden. Det mytiska mönstret överensstämmer med vad Nagy kallar "a solar model of death and regeneration – both through the Okeanos."[93]

Odödlighetens strukturer

Den gudom som markerar gränsen för denna passage är den förolympiska gudinnan Eos – gryningen personifierad. "Men när i gryningen sken den rosenfingrade Eos" – *Êmos d'êrigeneia phane rododaktylos Êôs* – lyder en återkommande formula, som inleder många episoder.[94] Eos figurerar också i samband med döden. Som jag tidigare påpekat avslutas begravningen samtidigt med att Eos bebådar en ny dag.[95] Eos hade en son Memnon, som hon odödliggjorde efter hans död. Detta odödliggörande utgör en parallell till Apollon och Sarpedon och till berättelser om hur Thetis odödliggjorde sin son Achilles.[96]

Men Eos har även enligt traditionen en våldsam roll genom att handgripligen föra bort unga män för att göra dem odödliga och bli hennes älskare. Sådana sexuellt motiverade bortföranden, död och odödliggörande utgör en myt i sig, som förknippas med flera gudar. Eos bortföranden nämns i dessa sammanhang som en förebild. Många av de odödligjorda älskarna var också släkt med Eos på fädernet eller mödernet. Själva bortförandet innebär en död från det mänskliga, förgängliga livet

---

[92] v:566-568
[93] Nagy 1999:196
[94] T.ex viii:1.
[95] Ovan s **??**. XXIII:226-228, XXIV:788-792
[96] Nagy 1999: 189

och odödligheten sålunda en återuppståndelse. Heroen får inte bara evigt liv utan också evig ungdom.[97]
Medlet för att plötsligen ryckas bort till gudarna är en kraftig vindpust (*thuella, harpuia)* och ses från mänsklig synpunkt som en olycka, eftersom man rycks bort från sina närmaste och det jordiska liv, som utgör grunden för *kleos* och begravning. När Telemachos är borta på resa oroar sig Penelope för sin son:

> Nu är ju också min älskade son av stormarna (*thuellai)* bortryckt
> utan beröm (*akleos*), från sitt hem, och jag fick ej bud om hans resa.[98]

På samma sätt fruktar Telemachos att hans far är död:

> Ej skulle hans död mig bedrövat så mycket,
> om han i troernas land bland krigskamraterna stupat
> eller i vännernas armar fått dö, sedan kriget han slutfört.
> Då skulle hela akajernas här över honom en gravhög
> rest och han lämnat i arv åt sin son ett glänsande rykte (*mega kleos).*
> Nu av harpyjornas flock (*harpuiai)* blev han bortförd utan all ära *(akleiôs)*
> svunnen, ej sedd och ej spord, [99]

I den tjugonde sången har Penelope blivit så förtvivlad att hon önskar sig döden:

> Artemis, dotter av Zeus, du gudomliga! Ack att du ville
> äntligen sända din pil mot mitt bröst och beröva mig livet
> genast i denna stund, eller också må rasande stormvind (*thuella)*
> komma och rycka mig bort på dödens töckniga stigar
> och vräka ner mig med ens i Okeanos kretsande världsflod,
> såsom när stormarna sopade bort Pandareos döttrar![100]

---

[97] Källor till myten död, älskog och odödlighet i anknytning till Eos se Nagy: 1999: 198ff. Den eviga ungdomen glömdes bort när Eos ryckte bort Tithonos, som därför åldras trots odödligheten. Jfr Nagy 1990: 261.
[98] iv:727-728
[99] i;236-242. *Harpuiai* betyder i den homeriska kontexten storm- ellller virvelvindar. Det är först senare de tar gestalt som mytiska fåglar. Det står inget om ”flock” i texten.
[100] xx:61-66.

Att bli bortryckt av en stormvind innebär sålunda att falla i Okeanos och dö. I de här citaten antyds ingenting om en påföljande odödlighet. Därtill krävs ett gudomligt ingripande. Bortryckningen kan vara ett medel för en guds önskan att uppta någon till sig, men den innebär alltid en föregående död.[101] Man kan också uttrycka det så att det är en möjlig, men inte säker, väg till odödlighet att ryckas bort av stormvindar.

Hur förhåller det sig då med att uppslukas av jorden? Erwin Rohde har under rubriken ”Höhlengötter. Bergentrückung” en mästerlig genomgång av de gudomligheter, vilkas kult i likhet med heroernas är lokalt bunden. Gemensamt för dessa grottgudar är en återkommande myt om ett de varit människor som plötsligt uppslukats av jorden. De har sedan gjorts odödliga av gudarna och ägnas en kult vid själva nedfartplatsen. De kan lämna orakel och hjälpa, men nämns inte inom epiken eftersom den lokala kulten står i motsättning till epikens panhellenska intresse. Dock finns i epiken anknytningar till själva myten om grottor och deras väsen, medan det kultiska utelämnas, liksom hero-kulten. Rohde liknar dessa grottgudars existens vid de utvalda heroernas liv på Elysiska fälten och menar att båda dessa kategorier är människor som inte har dött utan levande ryckts bort och fortsätter sitt liv som odödliga.[102]

Nagy vill dock, som nämnts, modifiera Rohdes uppfattning angående döden. De heroer som belönas med odödlighet på de Elysiska fälten har dött och återupplivats. Såväl de som bortryckts av vindar som grottgudomligheterna, har genomgått döden som föregår den nya odödliga existensen. I den kultiska relationen framstår de som levande, men döden är en del av att uppslukas av jorden.[103]

Här kan tilläggas att grottor i den mytiska geografin är en form av dödens boningar. Det är därför inte, som Gunnel Ekroth menar i en

[101] ”Alla vill till himlen men ingen vill dö” sjunger Timbuktu
[102] Rohde 1925 I: 112-128
[103] Nagy 1999: 203 §41 n 3

kritik av Rohdes åtskillnad mellan heroer och grottgudomligheter, likgiltigt på vilket sätt en person dör.[104]

Odödligheten på de Elysiska fälten eller De lycksaligas öar eller som underjordisk gudomlighet är förknippad med kulten. Den är knuten till en grav, en lokal helgedom eller platsen för försvinnandet och det är den lokala anknytningen som förenar dessa kulter och i vissa avseenden skiljer dem från kulten av de allgrekiska olympiska gudarna. Nagy påpekar att det finns kultplatser som anknyter till de Elysiska fälten (*Êlysion-* plats för ett blixtnedslag) och till de lycksaligas öar (*Makaron nesos).*[105] Med undantag för Menelaos spådom och vissa antydningar i samband med död och begravning, faller emellertid dessa olika former av heroers odödlighet utanför den homeriska epikens intressesfär. Skälet därtill har jag framhållit på flera ställen, men det framgår också tydligt i citaten ovan.

Det är en olycka att bli bortryckt av stormvinden, eftersom man då blir utan *kleos* och inte heller lämnar någon till sina efterkommande. Det berättade, sjungna *kleos* överglänser i betydelse såväl vistelse hos gudar och i paradisiska nejder.

I detta sammanhang förstås Odysseus sorg och längtan när han vistas hos gudinnan Kalypso på en fjärran ö. Nymfen bor i en grotta och hennes namn härrör ur *kalyptein* – gömma. Hon skänker honom mat, omvårdnad och älskog och planerar att göra honom odödlig. Under hans hemlängtan ligger emellertid hans egen strävan efter odödlighet, som är att vinna *kleos* i människornas värld och för kommande släkten.

Odysseus hos Kalypso ger på detta sätt bilden av två skilda strukturer, där odödlighetstanken har olika innebörd. Ur epikens synvinkel utgör odödligheten själva sången. Genom det *kleos* heroen får lever han vidare i människornas minne.

---

[104] Ekroth 1999 8 not 22. ”Dödens boningar” se ovan s ??
[105] Nagy 1999: 189f

Därför är det en olycka att bli berövad sitt jordiska liv, även om det skulle innebära att få ta del av gudarnas odödlighet. Tanken på ett lycksaligt liv efter döden för utvalda heroer förskjuts till en fjärran framtid i det episka perspektivet. Där är det i stället dödens brutala omedelbarhet i nuets kamp för att överleva, som utspelar sig mot Hades mörka och tröstlösa fond. Det förlorade livet blir genom döden den kraftlösa *psychê,* dömd att hemfalla åt glömskans anonymitet. Endast i sången lever namnet vidare i de levandes minne och på samma sätt utgör graven ett minnesmärke (*sema).*

Det är i stället i det kultiska sammanhanget som det ges utrymme för tanken på en gudomlig tillvaro efter döden. Förbindelsen mellan dessa skilda världar utgörs av de klagosånger *threnos*, som sjunges vid hjältens död. I dessa kontrasteras döden och det förgängliga, *phthi-* livet med den oförgängliga sången, *kleos aphthiton.* Achilles gör detsamma i den nionde sången när han väljer mellan oförgänglig ära, *kleos aphthiton* och att segla hem till sin bördiga hembygd Phthia och ett långt liv (men utan ära). Här tillhör döden naturen, som utmärks av växande och förvissnande, medan odödligheten tillhör kulturen, som kan skapa odödliga verk som sång och konst.[106]

Människan är en del av naturen; hon föds, växer, förvissnar och dör. Hon lever av markens gröda och binder sig därmed vid naturens kretslopp:

> Människorna – som likna ju löven på träden:
> Kraftigt de frodas en tid och av jordens frukter sig nära,
> Men i den nästa förtvina och dö.[107]

Det som skapas i den mänskliga kulturen är emellertid av en annan kaliber. Det ärofulla rykte som sången vidareför till kommande släkten är *a-phthiton;* det vissnar inte. Det gör inte heller den konstfärdigt tillverkade spira *skeptron,* som Agamemnon besitter och som varje talare i rådsförsamlingen håller i sin hand. Achilles svär vid denna spira:

---

[106] Nagy G 1999: 177f För en analys av relationen natur – kultur i Iliadens livsvärld ur en antropologisk synvinkel se ovan citerade Redfield 1975

[107] XXI:464-466

”Men jag vill säga ett ord och med dyraste ed det bekräfta,
ja, vid denna min konungastav, som aldrig ska skjuta
kvistar och löv, sedan huggen han blev från sin stubbe bland bergen,
eller i blommor slå ut, ty av bronsen blev han ju runtom
skalad på löv och på bark – en sådan akajernas söner
bära som domare jämt i sin hand, när rätten de värna,
vilken blev stadgad av Zeus – ja, hör den högtidliga eden:
Det skall komma en dag, då varenda akajer i hären
saknar Akilles, och intet du då skall förmå för att hjälpa,
fastän du grämer dig djupt, när för mannaförgörande Hektor
kämparna falla och dö, och då skall det gnaga ditt hjärta,
att du har aktat för intet akajernas yppersta kämpe!”
Så var Pelidens besked, och i marken han kastade spiran,
som var smyckad med gyllene stift,[108]

Här har ett föremål från naturen avskurits från den naturliga processen och inlemmats i kulturen, där det fått en särskild, kulturell funktion och därmed existerar från släkte till släkte. Den betecknas uttryckligen som *aphthiton.*[109] De gyllene stift som smyckar spiran utmärker också dess oförgänglighet. Guld hör samman med odödlighet, som guldåldern i Hesiodos Verk och dagar, vars släkte efter döden blir till odödliga daimoner. Till guld och odödlighet knyts ett helt spektrum av ljussymbolik i olika nyanser. Menelaos får ofta epitetet blond *xantos* och han utlovas det paradis där den ljuse Radamantys är. Även Achilles är blond och en av hans odödliga hästar bär namnet Xantos. Patroklos och Achilles ben läggs efter kremeringen i en gyllene urna.[110]

I Odysséen finns ett genomgående sol och ljustema, som jag visat i framställningen ovan. Odysseus har sitt ljusa förstånd, men sägs inte uttryckligen vara blond. Det troliga är att hans hår var mörkblått:

[108] I:232-246. Vers 233 ”denna min”, en miss av översättaren. Spiran tillhör Agamemnon, som härförare och konung. Jfr även Lincoln 1994: spec Chap 7.
[109] II: 46, 186
[110] XXIII:83, 91-92, xxiv:74-77.Nagy 1999: 209 0ch noten 2 till § 50. Den evolutionistiska komparationen beträffande benen är dock tvivelaktig.

> Men då han hade sig tvått överallt och sig gnidit med olja
> och sig i kläderna höljt, som han fått av den blomstrande ungmön,
> gjorde mer fyllig och reslig hans växt Zeusdottern Pallas Atena,
> medan hon lät från hjässan hans hår i de skönaste lockar
> svalla så ymnigt och rikt som hyacinternas blommor.[111]

Om denna vackra liknelse avser både den smålockighet, som hyacintblommor ger intryck av och den mörkblå färgen eller eventuellt endast lockarna, samt vilken blomma det egentligen handlar om, därom tvista de lärde.[112] Menelaos är så blond att han kallas ”den ljuse”, vilket ju tyder på att inte alla var blonda. Det är inte ett krav att vara blond och Odysseus har ändå goda kvalifikationer för någon form av odödlighet. Gång på gång konfronterar han döden under sin hemresa, en motsvarighet till att konfrontera döden på slagfältet. Han återvänder från döden till ljuset enligt den ursprungliga betydelsen av den formula som avslutar hans prövningar under hemfärden.[113]

Douglas Frame har också påvisat att det är Odysseus’ förstånd *noos,* som möjliggör hans överlevnad och hemkomst och även kvalificerar honom för odödligheten. Achilles däremot utmärks av sitt hjältemod och sin kraft *biê,* men inte av *noos.* Enligt Frame har denna brist ett tydligt samband med det faktum att Achilles går miste om hemkomst *nostos.* Det är avsaknaden av ett framstående intellekt som medför att Achilles hemfaller åt döden.[114] Men det tema som Frame följer, där *noos* utgör en förutsättning för såväl att komma hem, *nostos,* som för att övervinna döden täcker, som synes ovan, inte alla möjligheter till odödlighet. Frames bok är skriven före Nagy’s ”The Best of the Achaeans” och Frame inser inte betydelsen av *kleos.* Achilles gör ett medvetet val:

---

[111] Vi:227-231. Jag har Jesper Svenbro att tacka för detta tips om Odysseus hårfärg. Hyacintens ursprungliga färg är djupt mörkblå.
[112] Stanford 1961: 316f
[113] Se tidigare avsnitt ovan **s ??**
[114] Frame 1978: 119-124

- tvåfaldig den skickelse är, som för mig till döden:
stannar jag kvar för att kämpa här än kring Ilions murar,
då blir om intet min hemkomstdag, men min ära ovansklig (*aphthiton),*
vänder jag däremot hem till den älskade fädernejorden (*Phthia)*
då är min ära förspilld, men länge jag kommer att leva,
och ej snart skall då randas den dag, då jag hinnes av döden.[115]

Om Odysseus' *noos* eller förslagenhet säger Achilles vid det tillfälle då man kommit för att förmå honom återvända till striden:

Ädle Laertesson, du mångförslagne Odysseus!
Jag är väl tvungen då att öppet tillkänna min mening,
vad jag tänker härom, och vad som kommer att hända,
för att den ene och andre av er ej må sitta och truga.
Vederstygglig mig är som Hades portar den man, som
bär det ena i själen (*eni phresi*) fördolt och det andra på tungan.[116]

Achilles talar inte rent ut, men adressen är tydlig. Det finns flera tillfällen då rivaliteten och skillnaden mellan de två hjältarna framträder, men öppen konfrontaton undvikes. Om det gällde skillnaden i förstånd, vore det inte så mycket att strida om, men det handlar om *kleos.* Nu är det så att Odysseus vinner både *nostos* och *kleos,* medan Achilles går miste om *nostos* för att vinna *kleos.* Å andra sidan hade Odysseus aldrig vunnit en ärofull hemfärd utan Achilles hjältedåd. När Achilles går in i striden igen för att hämnas Patroklos (och därmed sin egen död), dödar han Hektor. Han är den ende som kan göra detta och det är därför Achilles som banar väg för Trojas fall och möjliggör hemfärden.[117] Det vet Achilles och det är därför han i det första citatet ovan tillfogar:

Även er andra jag hade väl lust att giva det rådet
att segla hemåt igen, ty aldrig ni skola få skåda
tronande Ilions fall.[118]

[115] IX:411-412
[116] IX:308-313
[117] Nagy 1999: 102, 175
[118] IX:413-415 Om nämligen Achilles väljer att segla hem.

Achilles går sen in i striden via Patroklos och han gör det för att vinna ära och i fullt medvetande om att han därmed också valt döden. Han väljer samtidigt ett sätt att övervinna döden, ty han försäkrar sig om ett odödligt rykte – *kleos aphthiton.* Vid hans likbår är det de odödliga muserna som sjunger klagosången *threnos.*[119] I det *kleos* som bärs av den odödliga sången överlever Achilles namn och minnet av hans hjältedåd. Förbindelsen mellan epiken och klagosångerna utgör också en länk till kulten, eftersom dessa sånger*, threnos* utgjorde en del av herokulten. På samma sätt som spiran, *skeptron* övergått från att vara en del av den förgängliga naturen, övervinner Achilles dödens förgänglighet och glömska genom att ingå i de kulturella institutionerna.[120] Den fysiska döden utgör en förutsättning för odödligheten. Achilles blir föremål för kult efter sin död och den posthomeriska poesin ser Achilles på De saligas öar.[121]

Psychê och odödligheten

Psychê fortsätter dock att gäcka oss! Är den i Hades eller i paradiset, antingen det kallas Elysiska fälten eller De saligas öar? För Menelaos, som inte ska dö i sin hembygd, tycks det finnas möjlighet att så att säga få sin *psychê* med sig. I spådomen sägs ingenting om begravning. Herakles är upptagen till gudarna och har ungdomens gudinna själv till maka. Men hans *eidôlon* finns i Hades och *eidôlon* och *psychê* är oftast närmast synonyma. Menelaos död ligger bortanför epiken, men Achilles, som i Odysséens berättelse är död, hans *psychê* är i Hades. Frågan synes kvarstå – vad och var är *psychê?*

Att dö är nämligen i den homeriska diktionen närmast liktydigt med att mista sin *psychê.* Ervin Rohde såg därför ingen annan möjlighet för ett fortsatt liv efter jordelivet än att levande upp- eller nedtagas till en fortsatt existens. Så tolkar han Menelaos' spådom: "du skall ej sluta och dö i det hästuppfödande Argos – Gudarna skola dig föra…..". Det är efter ordalydelsen inte en nödvändig tolkning; det sägs endast att Menelaos inte ska dö i Argos, inte att han inte ska dö överhuvudtaget. Så tolkar Gregory Nagy denna passus. Han pekar också på hur de saliga

[119] xxiv:60-61
[120] Jfr Nagy 1999: 184
[121] Källor hos Nagy 1999: 174-176

människorna svalkas (*anapsychein)* av västanvinden som Okeanos sänder ut. Med sin anknytning till *psychê* synes västanvinden vidmakthålla de saliga människornas liv. Okeanos passeras endast vid död och uppståndelse. På samma sätt har man nog uppfattat det med dem, som levande uppslukades av jorden eller fördes bort av en stormvind - själva passagen innebar döden. Att dö är en nödvändig befrielse från det förgängliga, jordiska livet.

Bilden av Hades dit den förlorade *psychê* beger sig tillhör den episka strukturen, medan bilden av den odödlige heroen tillhör det kultiska sammanhanget. De kan uppenbarligen existera sida vid sida. Så är Herakles även i Odysséen både i Hades och hos gudarna. Men här görs en viktig distinktion: I Hades finns endast hans *eidôlon,* hans avbild, ofta använt som beskrivning av *psychê.* Hos gudarna finns Herakles själv – *autos,* som ibland syftar på kroppen, ibland på hela den levande människan. Klart är att det är människor som vistas på de Elysiska fälten, kanske kan man se västanvinden som en himmelsk respirator, som håller *psychê* vid liv.

För Nagy är döden av fundamental betydelse för epikens heroer. Det är döden som förlänar det oförgängliga ryktet och det är genom döden heroen erhåller sin *timê;* sin kult. Heroens strävan efter odödlighet är ytterst en önskan att erhålla *timê* efter döden.[122]
Detta kultiska tema är emellertid undertryckt i epiken, men odödlighetsambitionerna framträder tydligare. Achilles uppenbarar sig som en gud och han rivaliserar öppet med Apollon, som han också liknar.[123] Även Odysseus beskrivs som gudomlig och han står gudinnan Athena mycket nära.[124]

Odysseus besitter även ett förstånd eller intellekt, som står i paritet med gudarnas (*theois enaligkia mêde´ echonta).* Det är genom sitt förstånd han övervinner döden under sin hemfärd. Den etymologiska släktskapen mellan *noos, nostos, neomai*, dvs förstånd, hemkomst och återvända från

[122] Nagy 1999: 9, 69ff
[123] XVIII: 215-234. Jfr ovan kap III
[124] Frame 1978: 76-77

mörker till ljus, synes också innebära en gudomlig hemortsrätt och möjlig odödlighet. Odysséen berättar om en person till, som ännu efter döden besitter sitt intellekt och det är Teiresias. Han är i Hades, men han delar inte de övrigas skugglika tillvaro:

Det är din lott att Tiresias själ (*psychê*), den blinde tebanske
siarens, fråga om råd, ty hans ande (*phrenes)* är kraftig som fordom.
Honom allena Persefone gav att ännu i döden
ha sitt förstånd (*noon*) i behåll, då de övriga fladdra som skuggor (*skiai*).[125]

Teiresias var i jordelivet siare, han var en sanningens mästare i likhet med sångaren och den rättrådige domaren och stod i förbindelse med gudomlig insikt. Persephone är en gudinna som råder över liv och död. Här finns alltså tanken att förståndet eller intellektet kan överleva döden. I en långt senare tid säger Platon att vi bör ”öva oss att dö” *mêlete thanatou (*egentligen att praktisera en ”dödens övning”), genom att filosofera, för att *psychë* därigenom ska nå odödligheten.[126] Men det är, som sagoberättaren sade, en annan historia.

[125] x: 490-495
[126] Platon Faidon 67e och 81a . Jfr även Vernant 1996: 137-152, samt sista kapitlet här nedan.

Kapitel VI

Spår på vägen från Hesiodos till Platon

Inledning

Avhandlingens sista kapitel följer några spår fram till den revolutionerande nya betydelse Platon kommer att lägga i föreställningen *psychê*. För Platon blir *psychê* människans innersta jag, det värdefullaste hon äger och som hon därför redan under livet bör utveckla och vårda, för att därigenom vinna odödlighet.

> - Känner du inte på dig, sade jag, att vår själ (*psychê*) är odödlig? Att den aldrig går under?
> Förbluffad stirrade han på mig och sade:
> - Nej vid Zeus! Kan du verkligen påstå det?[1]

> -Om vi tror på mig tror vi att själen är odödlig och att den kan bära allt ont och allt gott,[2] vi kommer alltid att hålla oss till den väg som ovanefter bär och på alla sätt iaktta rättrådighet förenat med med klokhet. På så sätt ska vi bli vänner både med oss själva och med gudarna, både när vi dröjer här och när vi mottar priserna för vår rättrådighet, som när segrare

[1] Platon Staten Bok X:608 d Jan Stolpes översättning, liksom i alla följande Platoncitat om inte annat anges.

[2] Dvs utan att gå under, som det föregående resonemanget har visat.

> i idrotter går runt och hämtar sina utmärkelser, och både här och på den tusenåra färden, som vi beskrivit, ska det gå oss väl.[3]

Här är vi långt från det Hades som Homeros skildrar, där de dödas själar *(psychai*) fladdrar som skuggor utan medvetande, berövade de själsförmögenheter människan haft i livet. Det är också tydligt att den betydelse Platon ger *psychê* inte är allmängods. Platon utformar sina tankar om den odödliga själen i nära anslutning till utarbetandet av läran om formerna.[4]

I det föregående har jag beskrivit den homeriska föreställningen *psychê* som myt i den menigen att den är motsägelsefull och utgör kärnan i ett nätverk av föreställningar, som omger den och bestämmer dess skiftande karaktär.
En återkommande egenskap är anknytningen till ond bråd död:

> Medan han talade så, kom slutet och skymmande döden.
> själen (*psychê*) ur lemmarna flög och till Hades boningar nedfor,
> sörjande över sin lott att skiljas från käckhet och ungdom.[5]

> Medan han talade så, kom döden och höljde på honom
> ögon och näsa och mun, och Patroklos satte på bröstet
> hälen och ryckte sin lans ur hans liv, och dess inälvor följde,
> och som han udden drog ut, rev han ut hans själ (*psychê*) med detsamma.[6]

Hos den levande människan är *psychê* endast något som kan förloras och den synes därför knuten till själva livet:

---

[3] Platon Staten Bok X:621 c-d
[4] I äldre litteratur översatt som ”idéläran”. Jan Stolpe använder i stället ”läran om formerna” i sin Platon-översättning.
[5] XVI:855-857 och XXII:361-363
[6] XVI:502-505

> Intet jag har i behållning för allt vad mitt hjärta fått utstå,
> Medan jag vågade ständigt mitt liv (*psychê)* för att kämpa och strida[7]
>
> Fort bar det av, ty de kappades ej om att vinna ett slaktdjur
> eller en oxes skinn, som är vanliga priset i kapplopp,
> Nej, den frejdade Hektors liv (*psychê)* nu löpningen gällde.[8]

Anknytningen till livet handlar inte om ”liv” i abstrakt mening, eller att *psychê* utgör en ”livskraft”, som en del velat kalla det (fr.a. Claus),[9] utan har en konkret grund i *psychê*'s förbindelse med andedräkten – som även är en trolig etymologisk bakgrund (jfr ovan i avsnittet *Psychê*'s mytiska kopplingar).

När Odysseus nedstigit i underjorden ser han många bekantas och käras *psychai,* men de lägger inte märke till honom, inte ens hans mors *psychê.* Det krävs offerblod för att ge dem medvetande och minne för en stund. Och Odysseus mors *psychê* viker undan när han vill omfamna den. Hon (den) förklarar:

> Detta är alla de dödligas lott, när de hamnat i döden.
> Icke finns mera då kött eller ben eller senornas bindslen,
> utan när livets kraft (*thymos)* ur de vita knotorna svunnit,
> ödelägges det allt av livets förtärande låga.
> under det själen (*psychê)* flyr bort som en dröm på ilande vingar.[10]

Att mista sin *psychê* är att mista sitt liv och tillvaron i Hades är en tillvaro i glömska. Den dödes *psychê* är en substanslös avbild och endast utseendet påvisar identiteten.
Det är det kvarliggande liket som är människan själv, som det uttrycks i Iliadens första rader:

---

[7] IX:321-322
[8] XXII:321-323
[9] Claus 1983 Chap I, jfr ovan kap. 2 under Teoretikernas föreställningar…..
[10] xi:218-222

> Sjung, o gudinna, om vreden som brann hos Peliden Achilles,
> olycksdiger, till tusende kval för akajernas söner.
> Och som till Hades störtade ned en mängd av tappra krigares själar (*psychai*),
> men lät dem själva för hundar och fåglar
> ligga på marken till rov. – Zeus vilja var det som skedde.[11]

För Platon förhåller det sig tvärtom. Det är själen (*psychê)*, som är människan själv och den döda kroppen är en utsliten sak, som de efterlevande kan begrava hur de vill. När vännen Kriton i dialogen Faidon frågar Sokrates hur de ska begrava honom, svarar denne:

> Hur ni vill – om ni får fatt i mig och jag inte undflyr er!
> Han log stilla, såg på oss och sade:
> Kära vänner! Jag kan inte övertyga Kriton om att jag är den Sokrates som samtalar med er här och nu och ordnar upp argumenten! Han tror att jag är den Sokrates som han ska få se om en stund, alltså liket (*sôma)*, så därför frågar han hur han ska begrava mig! Allt det som jag hållit på att tala om så länge – att jag inte längre är kvar hos er när jag har druckit giftet, utan att jag ger mig iväg till fröjder för lycksaliga – allt det tror jag är tomma ord för honom, som jag har sagt för att trösta både er och mig. Nu får ni gå i borgen för mig inför Kriton, sade han, men då blir det raka motsatsen till den borgen Kriton gav inför mina domare: han garanterade att jag skulle stanna kvar,[12] men ni ska garantera att jag *inte* kommer att stanna kvar efter min död, utan ge mig iväg. Då blir det lättare för Kriton att bära: när han ser min kropp brännas eller grävas ner, behöver han inte bli upprörd över att jag lider ont, och vid begravningen behöver han inte säga att det är Sokrates som han lägger upp, bär till graven eller jordfäster. För du ska veta, min käre Kriton, tillade han, att när man uttrycker sig felaktigt så skorrar det inte bara falskt mot själva saken, det skadar också själarna (*psychai)*. Lita på mig; du ska säga att det är kroppen av mig som du begraver, och du ska begrava den på det sätt som du själv vill och som du tycker stämmer bäst med skick och bruk.[13]

Hos Homeros kämpar man hårt för att få begrava sina fallna. Den döda kroppen är människan själv och ägnas omsorger och beundras. Den

[11] I:1-5
[12] dvs inte försöka rymma ur fängelset
[13] Platon Faidon 115 e – 116 a

dödes *psychê* försvinner till Hades ”sörjande över sin lott att skiljas från käckhet och ungdom”.[14]

Odysseus strider för sin själ mot den hotande döden:

> Sångmö, sjung om den man, som länge i skiftande öden
> irrade kring, sen han Troja förstört, den heliga staden.
> Många människors städer han såg och lärde dem känna,
> många de lidanden voro på hav, som hans hjärta fick utstå
> under hans kamp för sitt liv (*psychê)* och för kämparnas lyckliga hemkomst (*noston*).[15]

I enlighet med den homeriska kontexten översätter man här med ordet ”liv”, men det står faktiskt att Odysseus kämpar för sin *psychê,* alltså för sin själ.

Men för Platon innebär omsorgen om själen i själva verket en övning för döden (*melete thanathou)* :

> Andra människor är nog inte medvetna om att alla som ägnar sig åt filosofin på det rätta sättet självmant förbereder sig för en enda sak: att dö och att vara död.[16]

> Att man avskiljer själen (*psychê)* så mycket som möjligt från kroppen och vänjer den vid att förtäta sig och samla ihop sig själv från alla delar av kroppen och leva på det sättet så mycket den kan, ensam för sig själv både i nuvarande och kommande tid, frigörande sig från kroppen som från en boja.[17]

> - vilket är detsamma som att själen (*psychê*) bedriver filosofi på det rätta sättet och verkligen övar sig att dö utan att göra svårigheter. Detta är väl att öva sig för döden?[18]

[14] Återkommande formula. T.ex XXI:363
[15] Oldysséen i:1-5
[16] Faidon 64a
[17] Faidon 67c
[18] Faidon 80e-81a

Avsikten med att ställa dessa citat från Homeros och Platon bredvid varandra är inte bara att visa på skillnaderna i *psychê*'s innebörd. Den homeriska *psychê* är ju i sig mångskiftande – den kan anta olika gestalter, nästan som den gamle i havet, när Menelaos skulle ta fatt honom.[19] Ur den synvinkeln är det inte så märkvärdigt att *psychê* kan uppträda i en ny gestalt i en annan tid och andra levnadsförhållanden såsom i den skillnad som framträder mellan Homeros och Platon.

Den avgörande skillnaden ligger därför inte i innebörden, utan i att *psychê* hos Platon har ändrat karaktär. Det handlar inte längre om en myt – en motsägelsefull, mångskiftande föreställning, vars "egentliga" innebörd inte låter sig bestämmas, trots många försök.[20] *Psychê*'s karaktär av myt medför att *psychê* motsätter sig en begreppslig bestämning; likt Proteus slingrar den sig i olika gestalter och slinker till sist ner i det skiftande havet igen. Föreställningen hålls samman i ett nätverk av innebörder, som betingar varandra samtidigt som de kan motsäga varandra.[21] Kopplingen till liv och död framstår som en kraftfull länk i alla de växlande sammanhang där *psychê* uppträder.

Det finns spår av just denna mytiska laddning hos Platon framför allt i frågan om *psychê*'s skiljande från kroppen. Men den avgörande skillnaden mellan Homeros' och Platons framställningar är att Platon motsätter sig den mytiska karaktärens svårbestämda mångformighet (Platon kallar detta Poesi och gör poeterna ansvariga för att förvanska verkligheten[22]). Han försöker i stället avgränsa och bestämma *psychê* som filosofiskt begrepp. Hans målsättning är att klarlägga vad *psychê* egentligen är, i ett resonemang som återkommer genomgående i hans skrifter. Den innebörd han därvid ger *psychê* har en avgörande betydelse för hans filosofi, liksom filosofin är avgörande för *psychê*'s odödlighet. Utformningen av *psychê*-begreppet (och här är vi på fastare mark och kan tala om *själsbegreppet)* utgör en integrerad del i utarbetandet av läran om formerna.

---

[19] iv:384 ff, Jag har nämnt episoden i kapitel V.
[20] Som jag behandlat i kapitel II avsnittet Teoretikernas föreställningar om själen.
[21] Tidigare utförligare behandlat i kap I.
[22] Havelock 1962: 4ff.

I denna avslutande del av min avhandling kommer jag inte att gå närmare in på detta – det skulle ensamt i sig kunna bli en hel avhandling till. Min ambition är främst att följa några spår på vägen från Homeros och Hesiodos till Platon. Detta kapitel har därför en skissartad karaktär.

När man betraktar en förändring i backspegeln visar det sig ofta svårt att sätta fingret på dess begynnelse. Tänkandet i det antika Grekland genomgår en omvälvning från den arkaiska tiden till den klassiska. Det är en övergång från *mythos* till *logos* under en sekularisering av samhället i anslutning till etablerandet av stadsstaten som politisk form. Hit hör också den gradvisa utformningen av skrivkonsten och den panhellenska rörelsen.[23] Det är den process där det filosofiska rationella tänkandet utvecklas.[24]

Men var skulle jag söka spåren av de förändringar kring föreställningen – begreppet *psychê,* som föregår Platon? Jag hittade två ledtrådar. Den ena står Platon själv uttryckligen för; han säger att det är genom filosofin och filosoferande som *psychê* låter sig finnas och bestämmas och detta i direkt kamp med den traditionella poesin, främst Homeros.[25] Den andra ledtråden utgörs av de förutsättningar som finns i den muntliga traditionen. För hur och när hittar man en ansats till filosofin? Försokratikerna! Men vadå försokratiker – den beteckningen har satts i efterhand på en samling texter[26] och med denna beteckning pekar man mer framåt än bakåt. Och i en mening är de redan filosofer, men förbryllande fragmentariska och dunkla. Det är lätt att misstolka dessa texter, som präglas av övergången från muntlig tradition till skriven text. Om man antar att filosofi utgår från någon form av reflexion, så medger ju en text, som man har framför sig, detta i högre grad än en berättelse

[23] Jag har varit inne på denna utveckling i samband med behandingen av nedtecknandet av de homeriska verken i kap. III. Jfr också Bruce Lincolns resonemang om *mythos* och *logos* i Lincoln 1999: I

[24] Vernant 1996 (1985); 371ff. På svenska i Res Publica 2001: nr 51

[25] Havelock 1962 *Preface to Plato*.

[26] Diels Fragmente der Vorsokratiker.

förmedlad genom den gudomliga musans inspiration och framsjungen inför ett lyssnande auditorium.[27]

En reflexion i form av en självmedvetenhet öppnar för en möjlighet att uppleva någon form av ett inre, (och på sikt *psychê* som något mer än en lätt förlorad pust av anda och den dödes kraftlösa avbild). Men då finner man, menar jag, de första spåren i den muntliga poesin själv. De finns hos Homeros i vissa uttryck för ett inre tänkande och rådslag med sig själv. Och de finns i skillnaden mellan Hesiodos båda verk där Verk och dagar har en ”antropologisk” inriktning till skillnad från Theogonin.[28]

Bruno Snell satte med sin *Die Entdeckung des Geistes* upp en mur mellan den muntliga epiken och skrivkonstens efterkommande litteratur. Ty det var dessa lyriker och filosofer som stod för den stora Upptäckten. Att människan har ett inre, en andlighet. Detta saknade de homeriska människorna – de är helt styrda av utifrån (från gudarna) kommande impulser.[29]

Jesper Svenbros kritik av Snell i ett av flera seminariepapers gäller just frågan om det inre.[30] Han oppponerar sig där mot Snells idé om en hjälterobot berövad ett inre medvetande och pekar på ett antal textställen. Tolkningen handlar om verbet *bussodomeúein* – göra något i djupet i betydelsen tänka ut, fundera över i sitt inre; hos Homeros oftast något ont.

---

[27] Havelock framhåller att det var just därför Platon var så rasande på poesin och bannlyste den från undervisningen. (Ungarna satt där och vaggade i takt med sången och stimulerades aldrig att tänka.)
Det bör påpekas att skillnaden mellan nedskriven text och muntligt förmedlad, främst framträder för den som skriver respektive muntligen vidareförmedlar, eftesom även skriven text förmedlades genom högläsning.

[28] Havelocks artikel *Thoughtful Hesiodos*, utgår från Eris, som är en enda i Theogonin, men två i Verk och dagar, som ett resultat av en reflexion över det motsägelsefulla i människans situation. Även Pandora-myten gestaltar denna motsägelsefullhet. Yale Classical studies 20 1966.

[29] Snell *Die Entdeckung des Geistes* 1955. Jag har behandlat Snell i kapitel 2 avsnittet Teoretikernas föreställningar om själen.

[30] *Problèmes de l’intériorité* 1997-1998, opublicerade seminariepapers

(Telemachos går ut ur palatset, just hemkommen från en resa)
Strax kring honom i flock de manhaftiga friarna kommo,
talande vänliga ord, men med onda tankar i sinnet (*phresi bussodomeuon)*[31]

Ivrigt visslande drev så den vilde jätten (Cyklopen) sin boskap
uppför berget, men jag, som var kvar, satt och smidde på planer,
(bussodomeuon)
hur jag skulle få hämnd och Atena förunna mig heder.[32]

För Snell tyder dessa uttryck emellertid inte på någon inre, själslig verksamhet. Hans förklaring är att *bussodomeuein* här endast uttrycker något dolt. En förklaring som egentligen är självmotsägande. Ty en människa, som enligt Snell styrs av utifrån kommande impulser, är därmed också helt öppen och ur stånd att dölja något, än mindre själv tänka ut det fördolda.[33]

Dessa spår av en uppfattning av ett inre, som ju också är eget och personligt ska ses tillsammans med Odysseus-gestaltens karaktär, beskriven tidigare i kapitel 5 ”Vägar till odödlighet”. Odysseus är en ensam man, han fattar själv sina beslut och han utmärks av sitt enastående förstånd. Det är det som räddar honom genom alla faror och slutligen hem, där han återerövrar sin Penelope och sitt kungarike. De som är utan förstånd, de dumma, *nepioi,* de går under just på grund av sin dårskap. För Odysseus antyds också möjligheten till ett gudomligt liv efter döden i en parallell till den odödlighet som förutspås Menelaos.[34]

Om filosofin bereder väg för den förändrade uppfattningen av *psychê,* vill jag framföra att Odysseus är den förste som anvisar denna väg. Att kalla Odysseus för en pre-filosof är naturligtvis ett djärvt och tillspetsat påstående, men inte orimligt.[35]

---

[31] iv: 675-676
[32] viii:316-318
[33] Snell 1955: 37 och 39f .
[34] Se ovan Vägar till odödlighet sid
[35] Jesper Svenbro har nyligen utnämnt poeten Sapfo till den första försokratikern, så jag tycker jag har gott sällskap.Svenbro 2007:34-48

Man kan till och med gå längre än så och se Odysseus som en företrädare för *logos* i kamp mot mytens makter. Så resonerar Marcia Sá Cavalcante Schuback i en tankeväckande essä.[36]

Hesiodos

Med tanke på att Hesiodos, som i likhet med Homeros är en representant för den muntliga traditionen, samtidigt har stor betydelse för den tidiga filosofin är det nog tvärtom klokt att inte föreställa sig vattentäta skott mellan olika former av tänkande.

Den joniska naturfilosofin framställer världens tillkomst som en process mellan naturkrafterna, helt opersonliga och befriade från övernaturlighet. Ändå har de, som Cornford visade, sin grund i Hesiodos framställning av världens skapelse. Hos Hesiodos representeras dessa naturkrafter av gudar, medan naturfilosofin följer samma ordning, men utan gudar.[37] Homeros och Hesiodos förlorar dock inte sin betydelse i och med framväxten av det sekulariserade samhället.[38]

Det finns skillnader i olika forskares syn på Hesiodos. Gregory Nagy betraktar honom som en eponym för en mycket lång rad av anonyma skalder, vilka genom generationer för traditionen vidare. Att Hesiodos till skillnad från Homeros framträder i diktningen som en individ med ett personligt öde, menar Nagy är traditionens sätt att rättfärdiga sig genom en lokal förankring, som grund för ett panhellenskt anspråk.[39] Andra som t.ex. Havelock (även Vernant m.fl.) tar mera fasta på det nya i den personligt hållna framställningen i Verk och dagar och ser Hesiodos som den förste som initierar en brytning med det homeriska tänkandet.[40]

Om *psychê* handlar det emellertid inte hos Hesiodos, som framställer guldålderns och silverålderns människor som *daimones* efter döden. Dödsrikets mytiska topografi överensstämmer med Homeros skildringar. Hesiodos skapelsemyter har en avgörande betydelse för synen på

[36] Res Publica 2001: nr 51 s 95-112
[37] Cornford 1952: 159 ff. Vernant 1996: 375. Även Thomson 1955: 140ff
[38] Havelock 1998 (1963):12, 36ff
[39] Nagy 1990: 52, 63ff
[40] Havelock 1998: 395

människan och därmed också i förlängningen för uppfattningen av *psychê,* som människans öde efter döden.

Theogonin behandlar skapelsen och de strider mellan urtidsmakterna som leder fram till den världsordning där Zeus härskar och människans lott utformas. Tvedräkten och striden driver utvecklingen framåt, personifierad som Eris. Hon är en ond makt, dotter till Nyx, Natten. Denna Eris avkommor har uppenbarligen också betydelse i människornas värld:

> Eris den avskydda, födde i sin tur plågsamma Mödor,
> glömsk Försumlighet, Hunger och Kval som badar i tårar,
> Strider och Krigstumult och Mord och förfärande Blodbad,
> Tvister, förbittrade Gräl och Lögnaktigt tal och Dispyter,
> Laglöshet och Förblindelse – nära grannar och vänner –
> och även Horkos, han som hårdast bestraffar
> dödliga när de med vett och vilja svurit en mened.[41]

Här är Eris ond och alltigenom fördärvlig. Men i Verk och Dagar's mer antropologiska perspektiv har hon fått en syster:

> En enda Eris finns det ej, utan två, här på jorden.
> Varmt blir den ena prisad av dem som ser henne verka
> medan den andra tadlas skarpt – så olika är de.
> En av dem utsår split och uppammar ondskefullt strider
> och ingen dödlig har henne kär: av nödtvång allenast
> vördas den söndrande Eris, ty så är gudarnas vilja.
> Dock har den dunkla Nyx satt till världen först hennes syster
> som av Kroniden, tronande högt i eteriska rymder,
> fick invid jordens rötter sitt hem, till människors fromma.
> Även den lataste man kan hon egga till idoga mödor,
> väcka hans arbetslust när han iakttar hur en annan,
> framgångsrik i sitt värv, har brått att plantera och plöja
> och sköta om sitt hus; så tävlar granne med granne
> för att nå välstånd. God för oss dödliga är denna Eris.
> Krukmakarn ser en rival i en annan, snickarn i snickarn,
> tiggaren avundas folk i sitt skrå och skalderna skalder.[42]

[41] Theogonin 225-232. Björkesons översättning

I fortsättningen behandlar Hesiodos människans lott i form av en predikan för sin broder Perses, där vikten av att följa Dike, rättrådigheten framhålls som livsavgörande. Han infogar en andra version[43] av myten om Prometheus, elden och Pandora, vari människors släkte slutgiltigt skiljs från gudarna. Och i myten om de fem tidsåldrarna vidgas perspektivet till en tidsomspännande cykel, som behandlar människornas olika släkten i ett eskatologiskt perspektiv.
Det är detta eskatologiska perspektiv som i det framväxande filosofiska tänkandet får betydelse för *psychê*'s omvandlingar.

Myten om de fem tidsåldrarna och de fem människosläkten, som de representerar, är behandlad ovan i avsnittet "Mytforskning som teori och metod" i kapitel 1 Introduktion samt nedan s **??** I framställningen av de fem tidsåldrarna finns två beskrivningar av ett paradisiskt liv, som genom den cykliska tidsuppfattningen innebär en tänkbar möjlighet för människan. Guldålderns människor lever "som gudar", de dör en lätt död och blir efter döden goda *daimoner*. Vissa av heroernas släkte får av Zeus privilegiet att efter döden komma till de saligas öar.[44]

I Hesiodos pessimistiska perspektiv finns emellertid inte utrymme för några förhoppningar om en bättre lott efter döden. Han klagar i stället över sin olycka:

> Varför föll på min lott att leva i denna den femte
> åldern? O att jag dött före den eller tillhört den nästa!
> Dagens släkte är skapat av järn, det plågas om dagen
> ständigt av mödor och kval, av fasor om natten, och gudar
> kommer att drabba det länge än med tunga bekymmer.
> Trots allt har ändå lite av gott blandats in i det onda. [45]

---

[42] Hesiodos Verk och Dagar 11- 26. Björkesons översättning. Denna Eris' syster verkar bland människorna i något som mer liknar en marknadsekonmisk lovsång över konkurrens än en marxistisk klasskamp.
[43] Den första återfinns i Theogonin 535-616
[44] Verk och dagar: 112-122 och 167-173
[45] Verk och dagar: 174-179
[45] Verk och Dagar 90-92

Detta goda innebär möjligheten till ett bättre jordeliv för dem som följer *Dike* – rättrådigheten, men ett paradisiskt liv ligger för långt före eller efter i tidscykeln.
I berättelsen om Prometheus, elden och Pandora skildras en paradisisk tillvaro, som för alltid förlorats. Hesiodos återger denna myt såväl i Theogonin som i Verk och Dagar. Här, liksom i skapelseberättelsen, är det Eris som utgör händelsernas motor och obevekligen leder mot en katastrof för de ursprungliga människorna.
Från början fanns endast människor – *anthropoi* – inte man och kvinna. Gudar och människor har samma rötter och ursprung (Verk och dagar 107-108) och intill den katastrof som berättelsen skildrar levde människorna tillsammans med gudarna:

> Mänskorna hade till dess förunnats att leva på jorden
> fjärran från smärta och sorg och arbetets tyngande mödor,
> fria från sjukdomar likaså, som har kerer (dödsgudinnor) i följe.[46]

> Gudarna dolde för människan det som ger henne näring,
> Annars skulle hon lätt på en dag kunnat samla den föda
> som hade räckt för att leva på under resten av året
> utan besvär, och lugnt kunnat hänga sitt roder i röken;
> Oxars och mulors verk skulle då ha förfallit.[47]

Grunden för de händelser som för alltid skiljer människorna från gudarna och åstadkommer deras hårda livsvillkor är titanen Prometheus' uppror mot Zeus. Båda drivs av Eris – tvedräkten i en motsägelsefylld händelseutveckling, där gott och ont förvandlas till varandras motsatser och inget är vad det synes vara. Människorna framstår närmast som oskyldiga offer i detta spel mellan gudamakter.

Prometheus synes vara människornas välgörare genom list och stöld, men han störtar dem därmed i olycka. Han instiftar det första slaktoffret genom att slakta en oxe, stycka den och fördela den i två högar, där varje part arrangeras så att den framstår som något annat än den är: Köttet döljs av huden och benen av fettet. Han inbjuder Zeus att välja, och trots

[47] Verk och dagar: 42-46

att han genomskådar listen väljer han fettet och benen och lämnar köttet dolt av huden till människorna. Därmed får människorna den del som kan ruttna och binds vid förgängligheten och döden, medan gudarna får de oförgängliga vita benen fria från kött – detsamma som de vita ben, *ostea leuka,* som återstår efter eldbegängelsen.[48]

Prometheus andra ”välgärning” mot människorna är stölden av elden. Elden tillhörde gudarna och människorna hade ditintills inte behövt den, eftersom marken gav dem ätlig föda. Även denna gåva förvandlas i sin motsats – den medför att människorna måste laga sin mat och skaffa råvaran genom hårt arbete. Zeus straffar sålunda inte endast Prometheus för dessa missgärningar. Prometheus fjättras vid en klippa och en örn hackar på hans lever, vilken ständigt växer till igen, för att förlänga lidandet.
Men människorna, som endast deltagit i offret och tagit emot elden, de förlorar för alltid det goda liv de hittills åtnjutit. De delar inte längre gudarnas måltider av odödlig föda. Slaktoffret innebär visserligen en måltidsgemenskap med gudarna, men de skilda parterna bekräftar samtidigt skiljemuren mellan gudar och människor. Åt gudarna förbränns fett, ben och kryddor med den rök som stiger mot himlen. Människorna tillreder kött och inälvor enligt en rituell ordning, som samtidigt bekräftar människans dödlighet och avståndet till gudarna.

Det definitiva, men mest motsägelsefulla straffet för de ursprungliga illgärningar som Prometheus dragit in människorna i, är dock enligt Hesiodos kvinnans skapelse. Kvinnan är det ”vackra onda” – *kalon kakon-* hon är betalningen för och motsatsen till elden – *anti pyros.* Skapad av Hefaistos av jord och vatten och utrustad av övriga gudar till en underskön jungfru, men med ett fördärvligt sinnelag:

[48] Theogonin 535-569

> Lögner, förföriska ord och ett ombytligt sinnelag lade
> Budbärarguden, Argos baneman, i hennes hjärta
> så som den dundrande Zeus befallt, och av gudarnas härold
> fick hon en mänsklig röst och han kallade henne Pandora,
> eftersom alla som bor på Olympen gav henne skänker,
> som skulle utså nöd och kval bland strävande mänskor.
> När så försåtet var klart, fatalt och oemotståndligt,[49]

sändes hon som gåva till den tanklöse Epimetheus, som trots varningar tog emot henne. Därmed var människorna inte längre endast *anthropoi* utan män och kvinnor. Mannen har nu inte längre endast sin egen mage att mätta utan även kvinnans. Lik en overksam drönare sitter hon i huset, med en omättlig hunger efter föda och sex, hon är som en eld som ständigt kräver bränsle och drar all kraft från den strävande mannen. Sedan gudarna dolt människornas föda i jorden, måste nu mannen plöja och så för att få bröd, liksom han måste så sin egen säd i kvinnan för att få avkomma, förhoppningsvis då en son.

Genom att vörda gudarna, strävsamt och flitigt arbeta för sin försörjning och hålla sig till rättrådigheten, samt iaktta de kultiska bruken kan människan uppnå ett drägligt jordeliv. Men hon är för alltid skild från gudarna och efter döden väntar Hades mörka boningar.

Hesiodos har inte själv något hopp om något annat, men han förmedlar en rik mytisk värld och ett djupsinnigt tänkande.[50]

Myternas möjligheter

Liksom hos Homeros finns här öppningar mot en bättre lott efter döden för senare tiders människor att ta vara på. De finns i paradisskildringarna i tidsålderläran och de finns i beskrivningen av de goda *daimones* efter guldålderns människor. Dessa goda daimoner vistas på jorden mitt bland människorna och vill dem väl och de utgör en länk till gudarnas höga värld. De kommer också att spela en stor roll för *psychê*'s omvandling. I myten om tidsåldrarna avgörs varje släktes öde efter döden av kulten och

[49] Verk och dagar: 77-83

[50] Enligt Vernant är Hesiodos inte någon filosof. Vernant i Vernant-Detienne 1989 : 75. Enligt Havelock är han "thoughtful". Yale Classical Studies 20. 1966

levnadssättet. Det släkte – guldålderns – som levde ”som gudar” och älskades av gudarna, de dör en lätt och ljuv död och blir goda daimoner bland människorna. De erhåller kult och vakar över rätten och beskyddar och kan skänka människorna välstånd.[51]

Silverålderns människor blir daimoner som också erhåller kult, men deras leverne utmärktes av hybris och de försummade kulten av gudarna. Efter döden blir de underjordiska daimoner. Än värre är koppar-släktet, som för ett ont och våldsamt liv och ”de tvangs ner till Hades unkna och isande boning, utan namn *nônumnoi”*.[52] Det vill säga att de glöms bort. Heroerna släkte var ”av mera ädelt och rättrådigt slag – och sprunget ur gudars stam”. I förödande krig och grymt tumult gick de under och många höljdes i dödens slutliga mörker. Men åt en del av dem har Zeus förlänat liv och fristad – *bioton kai êthe* – borta vid jordens gräns – *peirasi gaiês* – med bekymmerslöst sinne på de saligas öar - *en makarôn nêsoisi* – invid Okeanos flod och dess djupa virvlande strömmar,
Avundsvärda heroer som bjuds av jorden överflödande skörd tre gånger om året.[53] Detta paradis för utvalda står i kontrast till Prometheus-myten, där det paradisiska livet för alltid förloras. Instiftandet av det blodiga slaktoffret, som den centrala rituella handlingen, kommer att ständigt bekräfta denna syn på människornas förhållande till gudarna och den sociala gemenskapen. Det är den centrala riten hos Homeros och det är även stadsstatens officiella religiösa handling.
I stadsstaten har denna rit därför en starkt politisk betydelse, genom att bekräfta den sociala och politiska gemenskapen. Att inte äta av det gemensamt slaktade köttet är inte bara religiöst avvikande. Det är även en dissident handling, som medför förlust av politiska rättigheter.[54]

Hesiodos har liksom Homeros sin grund i den muntliga traditionen, men den livsvärld som framträder i hans diktning är inte heroernas krigiska och farofyllda utan en tid präglad av social oro och bondens hårda lott. Som jag framhållit tidigare är det dock i flera avseenden

[51] Verk och dagar 110-119
[52] Verk och dagar 153-154
[53] Verk och dagar 157-173. Jfr ovan och Odysséen iv:561-568. Här talar dock bonden!
[54] Detienne 1992 (1977): 58ff

samma mytkretsar, som återkommer och samma rituella bruk, som dominerar hos såväl Hesiodos som hos Homeros. Det innebär emellertid inte en total ideolgisk hegemoni, eftersom en kultur utan politisk centralmakt och religiös ortodoxi normalt uppvisar ett rikt mönster av skiftande och även inbördes motsägande föreställningar och bruk. Den livsvärld som formas av jordbrukets grundläggande ekonomi är inte densamma som den som bestäms av äventyr, hjältedåd och krig långt hemifrån. Jag har tidigare använt Tord Olssons modell av skilda rituella fält[55] för att förklara frånvaron av gravkult i den homeriska livsvärlden.[56] Förfädernas gravar förutsätter en viss bofasthet i hembygden för sin hävd och kult. På samma sätt finns det gudar knutna till odling, skörd och förädling, som förutsätter en bofast verksamhet. När det gäller diet, så är köttätande det som lättast kan förenas med en migrerande tillvaro.[57] De köttdjur som inte medförs, kan lätt rövas från bofast befolkning.[58]

Vinets gud Dionysos och sädesodlingens gudinna Demeter har en undanskymd roll hos Homeros, trots att de är gamla och betydelsefulla gudar mytologiskt och rituellt. Martin P Nilsson förmodar att bondegudinnan Demeter inte var fin nog (”hoffähig”) för den ridderliga homeriska kulturen och därför omnämns hon sällan.[59] Och Dionysos antogs länge vara en senare invandrad gud, vilket myterna kring honom också tycks utvisa.[60] Detta har dock visat sig vara en alltför bokstavlig tolkning av de mytiska berättelserna, ty Dionysos representerar visserligen det främmande och avvikande men utan att därför själv vara en senkomling.[61] Hans namn förekommer i mykenska texter – i vad mån det nu är densamme eller en annan. Dionysos har emellertid också varit ett barn, framburen av Zeus själv insydd i hans lår. Till denna mytkrets hör en berättelse om människans ursprung, som utgör grund för en avvikande uppfattning av människans natur. Den utgör även en motbild

[55] Olsson 2001
[56] Ovan avsnitt kapitel II avsnitt ”Rohdes dubbelgångare”.
[57] Marx Kapitalet Sv. översättning 1968: 77ff
[58] Jfr t.ex. IX: 106-407, ix: 39-46
[59] Nilsson 1955 I: 462
[60] Nilsson 1955 I: 564
[61] Detienne 1977: 68f samt ovan kapitel II avsnitt ”Rohdes dubbelgångare”.

till framställningen av det blodiga slaktoffret och får därmed betydelse för senare religiösa strömningar.

Den s.k. orfiska myten om Dionysosbarnet och titanerna är dock inte, som tidigare antagits av forskningen, senare tiders sekteristiska påfund. Den är präglad som en vrångbild av det blodiga slaktoffret.[62] Som Marcel Detienne visat var denna berättelses titaner inte desamma som gudavarelserna hos Hesiodos. De var authochtona (jordfödda) människor med namn av en jordart – tithonos – kalkjord.[63] Med masker av gips och leksaker lurar de och dödar Dionysosbarnet och tillreder det i ett offer, som i allt utgör en förvrängning av det instiftade blodiga slaktoffret. Det som ska brännas och stekas på spett kokas och tvärsom. När Zeus upptäcker detta brott, dödar och förbränner han dessa urmänniskor med sin blixt. Ur askan skapar han sedan människorna, som därför har både de jordbundna titanerna och det gudomliga Dionysosbarnet i arv.[64] I denna gamla berättelse finns en myt om människans dubbla natur och möjligheter till en annan människosyn och därmed även en annan syn på *psychê.*

Demeter kan vara en urgammal moder jord-gudinna, men hon är främst sädesgudinna[65] och hennes myter och riter är knutna till sädens kretslopp från sådd till skörd, tillvaratagande och slutligen ny sådd. Årstidscykeln avspeglas i en myt om död och uppståndelse. Demeters dotter, den unga sädesflickan Kore rövas av Hades till underjorden. När flickan försvunnit söker Demeter överallt och kommer förklädd till Eleusis, där hon tar tjänst hos kungaparet och får ta hand om deras lille son:

> ----------Demofon, begynte gudinnan att fostra
> och lik en odödlig varelse (*daimoni isos)* växte han upp i palatset
> utan att näras med bröd, och ej blev han ammad….Demeter
> smorde hans kropp med ambrosia som om han varit en gudom,
> andades sakta på barnet, tryckte det ömsint i famnen

[62] Vernant 1989: 21ff i Detienne – Vernant 1989 (1979). Detienne 1977: 74.
[63] Detienne 1977: 80
[64] Detienne 1977: 82
[65] Nilsson 1955: 462

och höll det nattetid gömt, som en eldbrand, i brasan på härden [66]

En natt överraskas hon av den nyfikna modern, som skriker av förskräckelse, när hon ser barnet i elden. Förtörnad tar Demeter barnet och slänger det på (jord)golvet och förkunnar:

Obotlig är den förlust din förblindelse nu dragit på dig .
Styx, vid vars vatten gudarna svär, den skonlösa floden,
vare mitt vittne att evig ungdom och frihet från döden
var det min avsikt att ge din son och ovansklig ära (*aphthiton timên)*
Nu kan ej längre han fly sin ålderdom eller döden
men en bestående ära skall han dock icke förmenas [67]

Hon påbjuder att man bygger ett tempel åt henne vid Eleusis och hon visar sig i all sin gudomliga glans. Därefter försjunker hon i sin sorg och vägrar alltjämt att besöka Olympen. Under Demeters sorg förvissnar allt liv på jorden och till sist kommer en förlikning till stånd, eftersom även offren till gudarna hotas. Kore kommer tillbaka, men måste för all framtid tillbringa en tredjedel av året hos Hades, som hans maka Persephone. Återkomsten är det under som sker när sädeskornen som såtts i jorden gror och spirar. Den rituella gestaltningen sker återkommande i kulten av Demeter i Eleusis. Här får deltagarna del i glädjen över Kores återförening med sin mor. Efterhand utgör invigningen i mysterierna i Eleusis grogrund för ett odödlighetshopp. De som i livet firat mysteriena kan hoppas på att få fira dem även efter döden.

I hennes (Demeters) offertjänst invigdes de och i hemliga riter
som ingen tillåts kränka och forska i eller röja
men om vi fruktar gudarna rätt binds självmant vår tunga.
Salig bland jordiska mänskor den som skådat mysteriet!
Den som är oinvigd och ej deltar får se sig berövad
den lyckan också som död i det unkna, dimmiga mörkret.[68]

[66] Homeriska hymnen till Demeter : 234-239. Björkesons översättning.
[67] Homeriska hymnen till Demeter : 258-263 *timê* som här översätts med ära innebär kult.
[68] Homeriska hymnen till Demeter. Ordet ”mysteriet” finns inte i originaltexten. Björkesons översättning

I dialogen Faidon anknyter Platon till den eleusinska mytkretsen:

> Själen som är i detta tillstånd ger sig alltså iväg till det som är likt den, till det osynliga, gudomliga, odödliga och kloka, och när den kommer dit kan den bli lycklig, för då lösgörs den från kringirrande, dårskap fruktan, vilda begär och de andra mänskliga olyckorna, och som det brukar heta om de invigda ”lever all den tid som är kvar i gudarnas sällskap”.[69]

Citatet från Faidon visar något av den betydelse Demeter-kulten får för kommande tider. Här finns en mytisk koppling mellan de levandes värld och dödsriket. Sädesflickan Kore vistas både på jorden och i underjorden. Hades är hennes make och hon är den mäktiga Persefone, underjordens härskarinna. Hades själv är i denna mytiska kontext även Pluto, dvs sädesförrådets gud, eftersom man grävde ned de stora behållarna där säden förvarades över vintern.

Det fantastiska är att denna mytiska förbindelse skapas genom en förlikning mellan livets och dödens makter. Härigenom öppnas en möjlighet att även efter döden få tillhöra den kultiska gemenskapen med de gudar som representerar livets ständiga återkomst. Invigningen i ritualen var öppen för alla, men det man då gick igenom fick inte yppas, vilket skapade en speciell samhörighet.

De eleusinska mysterierna står härigenom i skarp kontrast till den homeriska dödstron. Men det finns ett samband. Hos Homeros utgör bilden av de döda ett slags moratorium. Tillvaron i Hades utgör en frusen upprepning av den en gång levande människan. Krigaren bär sin blodiga rustning, de unga flickorna begråter sin förtidiga död, domaren sitter och dömer, jägaren spänner alltjämt sin båge. De eleusinska mysterierna bygger på samma tanke. Men här innebär tillvaron i dödsriket en fortsättning av den kult man utövat i livet, eftersom de gudar man dyrkat tillhör såväl jordelivet som döden.

Hos Homeros är *psychê* starkt färgad av dödsskildringen och Hades. Det ges inte ens utrymme för kult av de döda. De har slukats av glömskan

[69] Platon Faidon: 81a . Jfr sista sidan nedan

och hos de levande finns endast minnet av deras jordiska liv, manifesterat i sången och gravstenen. Graven är inte en kultplats, endast ett minnestecken. Så är det hos Homeros. Varje tanke på *psychê* hos den levande människan frammanar genast dess uppenbarelse i döden och risken att förlora den. Det krävs många transformationer för att bryta denna starka koppling. Arkeologin vittnar dock om en fortgående gravkult.[70]

I det mytiska mönster där *psychê* är en avbild av den en gång levande, men utan tanke och minne och hänvisad till Hades mörka underjord långt bort från gudarna finns små motsägelsefulla öppningar med ett annat innehåll. Jag har i det föregående pekat på några sådana: Den tydliga strävan mot odödlighet och gudomlighet i skildringarna av homeriska hjältarnas död och begravning. Heroen på slagfältet utmanar döden och gudarna i sitt handlande och sin uppenbarelse. De framstår därigenom som en gudoms representant eller rival på jorden. Herokulten förstärker dessa samband längre fram i tiden.[71] Odysseus hela resa innebär ett övervinnande av döden och en strävan efter gudomlighet. Här presenteras också ett paradis och ett evigt liv för utvalda. Det finns många mytiska berättelser om människor som på olika sätt upptagits till gudarna eller på andra vägar undgått döden. Även dessa har jag beskrivit i närmast föregående kapitel (V).

En väg som dock inte behandlas där är de möjligheter som ligger i själva den mytiska föreställningen *psychê.* Jag har genomgående framhållit den motsägelsefulla spänning, som kännetecknar *psychê. Psychê* är aldrig entydig – den innebär liv, men också död. Den är efter döden inte människan själv, men den är bärare av identiteten. Den går inte under, men är inte odödlig. Den har ingen funktion hos den levande människan, men kan förloras vid en svimning och utan att sägas återvända, när medvetandet återvänder. Lika gåtfullt är dess plötsliga uppträdande i dödsögonblicket – var nånstans var den innan? Den har en lika uppenbar som etymologisk förbindelse med andedräkten och andningen, utan att kunna sägas vara detsamma.

---

[70] Nagy 1999: 115-116 med hänvisningar till Snodgrass 1971 och Snodgrass 1978
[71] Nagy 1999: 120f, 142ff

Här finns inte bara gåtor utan möjligheter som kan utvecklas i en annan tids-kontext, när den homeriska livsvärlden inte längre råder, men sångerna lever.

Brytningstid

Psychê's mytiska motsägelsefullhet kan därmed möjliggöra förändrade uppfattningar, som gradvis ger den ett nytt innehåll. Det är en utveckling som kommer att sammanfalla med framväxten av filosofin och som har sina spår-avtryck i den s.k. Wisdom literature. Och den har sina rötter i den muntliga tradition vars bärare förde den vidare från generation till generation. Förmedlingen av traditionen skedde inte från individ till individ utan inom sällskap av sångare – barder, som höll samman i en kult av muserna.[72]

Den kultiska praktiken, sång och minnes-övningarna skapade en grogrund för en religiös erfarenhet och reflektion och därmed de första ansatserna till en filosofi. Så sägs exempelvis Pythagoras i sin ungdom ha sökt sig till dessa sällskap.[73] Spåren i källorna visar också att de praktiska minnesövningarna och koncentrationen och den rituella ramen medförde speciella religiösa upplevelser.[74]

Jag har tidigare skildrat hur tiden för nedtecknandet av de homeriska verken är en brytningstid, där skrivkonstens införande, utveckling och spridning utgör en av de avgörande förändringarna. Den panhellenska politiskt inspirerade rörelsen, instiftandet av de olympiska spelen och uppkomsten av stadsstaten som politisk form är andra genomgripande händelser i övergången till en ny tid med nya sociala förhållanden och nya tänkesätt. Det innebär en omfattande revolution där det mytiskt religiösa tänkandet ger vika för ett sekulariserat rationellt och filosofiskt.[75]

---

[72] Vernant 1996: 111-113 m.fl st. Detienne 1994: 55

[73] Detienne 1962:13

[74] Vernant 1996: 116f

[75] Vernant 1996: 371-410 I svensk översättning Res Publica 51: 33-63. Detienne 1962 samt 1994: 131-157. Cornford 1952. Thomsen 1955 vol.. 2. Gernet 1968: 403-430

Samtidigt som de homeriska verken på den muntliga traditionens grund präglas av denna brytningstid utgör de en länk till en äldre tid. De skildrar en mytisk livsvärld med rötter i annorlunda, äldre sociala förhållanden, men får ett dominerande ideologiskt inflytande i den kommande tiden.[76]

Enskilda tänkare kommer då att häftigt opponera sig mot Homeros, men till en början sker förändringarna tämligen omärkligt och mest som en form av utveckling av den homeriska livsvärldens ramar.Det är så jag tänker mig att vissa förändringar av föreställningen *psychê* uppkommer. De framstår närmast som slutsatser av den homeriska bilden, slutsatser som blir naturliga i en ny tid.

Homeros beskriver hur *psychê* lämnar kroppen när människan dör och då får en egen självständig existens. Han beskriver också hur den dödes *psychê* kan besöka de levande i deras sömn.[77] Likaså skildras hur *psychê* lämnar en människa som förlorar medvetandet eller är nära döden.[78] Fast *psychê* aldrig har någon roll i den levande människans själsliv, så ”finns” den uppenbarligen där – som något värdefullt som kan förloras. Detta har uppfattats olika av olika sentida läsare. Från Rohde som ser *psychê* som en dubbelgångare inte bara efter döden, utan existerande inom den levande människan, så att hon är ”zweimal da”. Till Claus som främst ser den homeriska *psychê* som en ”life force” före döden vill säga. Bremmer å sin sida igenkänner här den primitiva frisjälen.[79]

Dessa homeriska bilder av *psychê* är framställda i relation till ond, bråd död och har ett starkt fokus på de levandes värld. Hos Homeros representerar *psychê* efter döden trots sin kraftlöshet och tomhet ändå den en gång levandes identitet. Detta faktum kan utgöra en grund till att ge den en mer betydelsefull existens.

---

[76] Havelock 1998: spec. Chap ten
[77] Ovan kapitel IV med citat
[78] Ovan kapitel IV med citat
[79] Dessa uppfattningar är refererade ovan kapitel II under ”Teoretikernas föreställningar om själen.”

Människor som inte själva lever i den homeriska livsvärldens villkor kan efterhand uppfatta *psychê* på ett nytt sätt, men utan att detta upplevs som stridande mot den homeriska framställningen. Eller – man utnyttjar den mytiska föreställningens tänjbara motsägelsefullhet och efterhand har det skett en förskjutning. Det finns hos Homeros, som Rohde insåg, en koppling mellan den kraftlöshet och glömska som utmärker de dödas *psychai* och frånvaron av gravkult. När Odysseus vid sitt besök i Hades tillreder ett offer som väsentligen framstår som ett gravoffer, så får de dödas *psychai* medvetande och minne, då de dricker av offerblodet.

Som Rohde också framhåller har dock anfäderskulten gamla och fortlevande anor hos grekerna. – vilket f.ö. bekräftas av arkeologin.[80] Det ligger därför nära till hands att de människor, som efter Homeros tillägnar sig verken, ändå kan uppleva att de döda både har kraft och förbindelse med de levande.[81] Dessa senare tiders döda åtnjuter gravkult.[82]

Psychê's starka koppling till döden kan likaledes förblekna för människor som inte längre delar den homeriska livsvärldens existentiella närhet till ond bråd död.
Den närheten gäller f.ö. inte bara Iliaden. Odysseus riskerar oupphörligt livet och alla hans kamrater dör en våldsam död. Detta uttrycks i Odysséens genomgående formula: ”undsluppit döden – förlorat kära kamrater”.[83]

Utöver dessa betydelse-förskjutningar, vilka har sin grund i förändrade sociala och ekonomiskt-politiska förhållanden, förekommer också mer medvetna strävanden mot förändrade tanke- och uttrycks-sätt. Dessa strävanden manifesterar sig hos de de tidiga lyrikerna och de s.k. försokratikerna från 500-talet. Hos de senare även i form av öppen kritik och avståndstagande från i första hand Homeros och Hesiodos.

[80] Snodgrass 1971: 190ff.
[81] Rohde 1925 I: 158 ff, 108-110
[82] Se ovan kap II om den homeriska livsvärlden som ett särskilt ”rituellt fält”.
[83] Ovan kapitel V.

Till exempel Herakleitos:

> Homeros förtjänar att kastas ut från spelen och bli pryglad, likaså Archilochos.[84]

Herakleitos framför sin uppfattning av själen:

> Du kan inte i ditt sökande finna gränserna för själen (*psychê),*hur långt du än går. Så djup är dess Logos.[85] (Logos här – ordning, lag, ”natur”.)

Xenophanes:

> Både Homeros och Hesiodos har tillskrivit gudarna allt möjligt, som av människor anses skamligt och klandervärt: tjuvnad, äkteskapsbrott och bedrägerier mot varandra.[86]
> De har berättat alla tänkbara galna historier om gudarna: tjuvnad, promiskuitet och inbördes bedrägerier.[87]
> Men mänskorna tror att gudarna föds, bär kläder som de själva och har röst och kropp likaså.[88] Men om oxar (och hästar) och lejon hade händer eller kunde skapa konst sådan som människor gör, då skulle hästar framställa bilder av gudar lika hästar och oxar av gudar lika oxar och deras gudars kroppar skulle se ut som var och ens egen art.[89]
> Det finns en gud, bland gudar och mänskor den störste, alls inte lik de dödliga vare sig till kropp eller sinne.[90] Han ser som en helhet, tänker som en helhet, och hör som en helhet.[91]

Dessa citat illustrerar en brytning med det homeriska tänkandet, med en kritik vars skärpa har sin grund i den homeriska poesins dominerande ställning. Homeros verk genomsyrade kulturliv, politik och undervisning i århundraden efter det de fixerats och efter hand blivit nedskrivna. Samtidigt bryter ett nytt tänkande fram, med grund i stads-statens

[84] Fr B 42 i Diels. Översättning från Freeman 1952
[85] Fr B 45 Diels översatt från Freeman 1952, liksom de följande citaten.
[86] Fr B 11 Diels
[87] fr B 12 Diels
[88] fr B 14 Diels
[89] fr B 15 Diels
[90] Fr B 23 Diels
[91] Fr B 24 Diels

livsvärld. Det krävs ett paradigm-skifte för de nya, sekulariserade, rationella, individualierade tankemönstren, som efterhand utformas och etableras. Det sker inte plötsligt och inte utan strid, som senare Platons häftiga angrepp på poesin vittnar om.[92] Det är därför orimligt att som Bruno Snell utpeka kärnan i denna brytning som en ”upptäckt”.[93] Det är en metafysisk föreställning att de nya uppfattningarna och tankemönstren ”fanns” redo att tas i bruk av de människor som eftersökte dem.

Minnets makt

De första ansatserna till ett filosofiskt tänkande startar inte ens i en motsättning med det gamla. De kan spåras till de kretsar där rhapsoderna skolas i framförandet och memorerandet av den traditionella poesin – Homeros och Hesiodos. Här finns inga nedskrivna källor, men det finns upptecknings av berättelser och legender om människor som tillhört de brödraskap där man gemensamt dyrkade Muserna.[94]
Dessa rhapsoder delar inte längre de livsvillkor, som skildras i de sånger de memorerar och framför.[95] Här – kan man tänka sig – finns incitamentet till en reflektion. När rhapsodens subjektiva livsvärld på ett avgörande sätt skiljer sig från den som sången gestaltar och sångaren levandegör uppstår en skillnad mellan subjekt och objekt.

Vissa textställen blir mer intressanta; de kan bli grogrunden för nya tankar.[96] Flera av dessa handlar om själen, om tillvaron efter döden och om dygden. Den homeriska heroen som ideal kan användas för andra syften än krig och sjöfart. Från det homeriska *aristos Akhaiôn* – den bäste av Achajerna lever idealet *aristos* vidare i kommande tider och andra levnadsförhållanden.[97]

---

[92] Havelock 1998: 197ff
[93] Snell 1955. Jfr kapitel 2 ovan Teoretikernas föreställningar avsnittet ”Snells upptäckt”.
[94] Vernant 1996: 55, 116
[95] Till skillnad från de sångare som beskrivs inom den episka poesin. Jfr Svenbro 1976: 77ff
[96] Detienne 1961: 37ff
[97] Vernant 1992: 231, 255

Själva minnesövningarna, som var centrala i rhapsodernas verksamhet, utgör en grund för fokusering på det själsliga. Genom minnesövningen påverkas det inre. Minnet är länken till det gudomliga.[98] Minnet Mnemosyne är en mytisk kraft personifierad som en gudinna, mor till de gudomliga muserna i ett mytiskt växlande antal och åkallade än som gudinna än som gudinnor:[99]

”Sjung, o gudinna, om vreden som brann hos Peliden Achilles” i Iliadens inledning. Och i början av den s.k. skeppskatalogen i andra sången:

> Sångmör, säg mig nu ni, som bor i olympiska salar,
> ni som odödliga äro och skåda och erfara allting,
> medan till oss blott ett rykte når fram och vi ingenting veta,….[100]

Även Hesiodos inleder med muserna i Theogonin:

> Helikons sköna muser vill först av allt jag besjunga,
> de som har hemvist och kult på det höga gudomliga berget.
> Runt en violmörk källas språng och den starke Kronions
> altare dansar de, svävande vigt på smidiga fötter
> och när de badat mjuka lemmar sen i Permessos,
> i Hippokrenes våg, i Olmeios’ heliga flöden
> återupptar de sin sång och dans på Helikons höjder,
> lätt, graciöst, med snabba steg i virvlande rytmer.
> Så bryter hastigt de upp, och höljda i osynlig dimma
> vandrar de sjungande bort; med klangfulla stämmor i natten
> prisar de aigisbäraren Zeus och argivernas Hera…….[101]
>
> Sångens ädla konst fick Hesiodos lära av dessa
> när under Helikons berg en gång han vallade fåren.
> Följande var de ord jag hörde gudinnorna säga,
> Aigisbärarens barn, Olympens heliga muser:
> ”Herdar, ni lantliga fän som tänker bara på buken!
> Mycket av det vi berättar är lögn, fast ni tror det är sanning,
> men också sanna ting förkunnar vi när det oss lyster.”

[98] Vernant 1996: 109f
[99] Detienne 1994: 50 ff
[100] II: 484-486
[101] Theogonin 1-11

> Sedan de talat så, Kronions munviga döttrar
> räckte de till mig en stav, en gren av en välvuxen lager,
> praktfull att se, och gudomlig röst för att sjunga om svunnen
> tid och kommande blåste de in i mitt bröst, med en maning
> till mig att ära i dikt de evigt saligas släkte
> och även hylla, först och sist i sången, dem själva.[102]

Åkallan inleder även Verk och Dagar:

> Muser från Pierien, ni vars sång skänker rykte och ära
> skynda er hit för att lovsjunga Zeus, er mäktige fader
> som efter eget behag förlänar glans eller ringhet,
> namnlöshet eller aktat nam åt dödliga mänskor.[103]

Sångaren står genom inspirationen i kontakt med det gudomliga och han ser det förflutna och det kommande uppenbarat. I kraft av sin kallelse (som Hesiodos skildrar här) blir han ett verktyg för de gudomliga, sjungande muserna. Genom sången de ingiver honom, förmedlar han kunskapen om världens tillkomst och de odödliga. Han lovprisar gudarna och han skänker odödlig ära åt de hjältar han besjunger. Denna sångarens makt härrör från Mnemosyne, minnets gudinna och musernas moder. Sångaren har därigenom del i det gudomliga minnet, men han tränar även ständigt sin mentala minnesfunktion i återgivandet av sångerna. De mentala övningarna och kraften i den mytiska uppfattningen av minnet utgör grogrunden för utvecklingen de tankar kring själen, döden och kunskapens makt, som leder fram till Platons filosofi.[104]

Det intressanta med dessa spår är, att de alltså inte utgår från önskan att kasta ut Homeros och prygla honom, inte heller från kritik av de homeriska berättelserna om gudarna. Spåren leder i stället direkt från den

---

[102] Theogonin 22-34 Dessa rader är svårtolkade och omtvistade. Den mest sannolika tolknngen finns hos Svenbro 1976: 46ff. En mindre sannolik tolkning har Lincoln 1999: 3ff, som tyvärr bygger på en läsning av de bärande företeelserna *gaster, pseudea, alethêia* – buken, lögn, sanning, som inte tar hänsyn till den sociala och mytiska kontexten. Jfr även Detienne 1994: 66-69 och 72

[103] Verk och Dagar: 1-4

[104] Vernant 1996: 111. Detienne 1994: 59f

episka poesin och kulten av muserna i de brödraskap där rhapsoderna skolas i framförandet av den episka poesin. Grunden ligger i erfarenheten av det rituella framförandet och i den mytiska kraften i poesins bilder och berättelser.

Alla de tankeriktningar, ansatser till filosofiskt tänkande, religiösa sekter, mysteriekulter, religiösa strömningar och kringvandrande förkunnare och undergörare, vilka präglar det kulturella livet (i vid mening) under den omvälvande tid som följer närmast efter de homeriska verkens fixering och spridning, - alla dessa yttringar kommer att på olika sätt förhålla sig till den episka poesin. Dess influenser berör hela samhället och det krävs ett brett sociologiskt perspektiv för att se sammanhangen i denna mångfacetterade verklighet.[105]

De sällskap eller rhapsod-skolor som förvaltade och vidareförde konsten att framföra Homeros, var de så kallade Homeriderna. De första var knutna till Homeros' traditionella hemort, ön Chios. Snart fanns nya Homerider runtom i det grekiska området. Ett sådan sångarskola, på ön Samos, sägs Pythagoras ha anslutit sig till i sin ungdom.[106]

I kulten av muserna och minnesövningarna kan man finna sammanhangen och grogrunden för nya tankar, som kommer att förändra uppfattningen av *psychê.* Mnemotekniken ger tillgång till det förgångna, sångerna låter en osynlig värld framträda i nuet, den övervinner den glömska som omsluter de döda. När de döda genom sången framträder såsom livs levande, upphävs inte bara dödens utan även tidens herravälde. Liksom muserna vet vad som hänt, vad som är och vad som skall hända, innebär mnemotekniken tillgång till samma förmåga, den som också siaren besitter.[107] Denna uppfattning av tiden är cyklisk – det förflutna återkommer. Här finns förutsättningen för tanken på en själavandring och samtidigt en gryende filosofisk reflexion över glömskan och tiden. En skriftlös kultur är helt beroende av de levandes minne för sin medvetenhet om sin forntid - och därmed nuet och

[105] Vernant 1996: 373-410
[106] Detienne 1962: 13f
[107] Vernant 1996: 112

framtiden. I en filosofisk reflektion kan även tanken på att makten över tiden också kan innebära makt över det egna ödet utvecklas. De eskatologiska tankarna modifierar bilden av *psychê.* Den som övervinner glömskan övervinner därmed döden. Mnemotekniken blir en väg för strävan efter odödlighet.[108]

Sångarna var förenade i grupper – brödraskap – kring kulten av muserna och den speciella rituella praktik som minnesövningen innebar. Gemensamt för dem var den särskilda gåvan av kontakt med det gudomliga, som innebar förmåga att se det förgångna och därmed också nuet och framtiden. Denna insikt hade sångaren gemensam med siarna och de mytiska kungarna.[109]

> Vemhelst bland kungar som stammar från Zeus och som av hans döttrar (muserna)
> hedras och alltifrån födseln ses med nådiga blickar
> känner den lena dagg de gjuter över hans tunga
> och ur hans mun flyter ord av honung. Mot honom riktas
> oavvänt allas ögon när klokt han uttalar domar,
> omutligt utan väld, och med ofelbara och lugna
> sakskäl och ord reder ut och sliter de svåraste tvister.[110]

Den rituella praktiken ger makt över tiden i ett cykliskt förlopp – det förflutna framträder i nuet, förs över till det kommande och innebär de dödas upprepade närvaro. Inspirationen kommer direkt från de gudomliga muserna – den gjuts över tungan som honung eller blåses in som en gudomlig röst.[111] Det är alltså med sin mun och röst – och andedräkt som sångaren utövar sitt kall och andedräkten är förbunden med *psychê.*[112] Mnemoteknikens praktik eller övning (*melete)* innebär därmed för sångaren att han får kontakt med och en ökad medvetenhet om sin *psychê.*

---

[108] Vernant 1996: 387
[109] Iliaden I:68-70, Theogonin: 38
[110] Theogonin: 81-87
[111] Theogonin: 31-32 citerad ovan sid 256
[112] Ovan flerstädes. Svenbro 1993: 129, 187ff et passim.

I denna verksamhet, som har en kontinuitet från den homeriska livsvärlden in i de nya sociala förhållanden som tar sin början på 700-talet, utvecklas nya tankemönster och praktiker, vilka kommer att förändra eskatologin och föreställningen *psychê,* samtidigt som det sker en övergång från ett mytiskt tänkande till ett filosofiskt.

I det föregående har jag varit konsekvent med att kalla *psychê* en föreställning. Det är först inom ett filosofiskt tänkande, som den kan kallas ett begrepp. Den bestäms då inte längre av sitt mytiska sammanhang utan av ett mänskligt intellekt.[113] Den här utvecklingen är alltså inte allmän – den är knuten till speciella brödraskap, efterhand sekter och enskilda individer och mysteriekulter på enskilda orter. Den religiösa praktiken utvidgas hos flera till asketism, vegetarianism och andra dietiska bruk och avviker därmed från den officiella statskulten.[114]

Sångaren använder sin röst, som är knuten till *psychê* och som sätter honom i förbindelse med det gudomliga och de döda. Med det gudomliga genom musernas inspiration och med de döda genom att i sången återkalla det förflutna till nuet. I en sångares praktik ingår övningar i att kontrollera sin andning, vilket medför en inriktning på *psychê.* Den *psychê,* som hos Homeros i samband med döden lämnar kroppen, får endast därmed en självständig existens, som en kraftlös kopia av den levande människan. Den har alltså kvar identiteten, men saknar substans, minne och medvetande.[115] Nu visar sig nya möjligheter.

Den kollektivistiska homeriska livsvärlden efterträds av nya sociala strukturer – politiskt, ekonomiskt och religiöst och den gamla enhetligheten är borta. Därmed lämnas utrymme för individen inom avvikande tankemönster och verksamheter.
Den induviduella friheten har som alltid en mörk baksida i form av social oro, maktstrider, moraliskt och rättsligt förfall och social utslagning,

[113] Övergången från mytiskt till rationellt tänkande har behandlats av Gernet 1945, Cornford 1952, Gernet 1956, Vernant 1957, Detienne1963b, 1967 Svenbro 1976. M.fl.
[114] Detienne 1977: 53ff och 1994: 123ff
[115] Se ovan kapitel IV

omvittnat i Hesiodos Verk och Dagar och i den tidiga lyriken.[116] Poesin är inte längre en kollektiv egendom – den skapas av individer och den kostar pengar.[117]

Så snart föreställningen om själavandring – metempsychos – fått fäste uppstod såväl önskan att slippa detta kretslopp som tanken på skuld som orsak till eländet. Myterna gav stöd för sådana tankar. Hesiodos återger berättelsen om Prometheus och Pandora.[118] I de orfiska kretsarna återgavs berättelsen om titanernas (eller människornas) mord på Dionysos-barnet.[119] Det fanns många mytiska människor som förbrutit sig mot gudarna och därför fått ett straff, straff som med tidens gång förlagts till dödsriket. Med metempsychosen följde möjligheten av att man drogs med förbrytelser som begåtts i tidigare existenser eller att skulden ärvdes inom släkten, även denna tanke byggde på en gammal mytisk föreställning.

Eftersom den besjälade världen omfattade alla levande varelser fanns också möjligheten att återfödas som ett djur. Det tidigaste belägget för föreställningen om metempsychos är ett yttrande tillskrivet Pythagoras och återgivet av Xenophanes:

> Och det sägs att en gång när han gick förbi en valp som blev slagen, ömkade han sig över den och sa som följer : ”Stopp! Sluta att slå, för detta är i själva verket själen av en man som var min vän – jag kände igen den, när jag hörde den gnälla högt.”[120]

Pythagoras själv skrev ingenting,[121] ett problem för eftervärlden, i synnerhet för de ”bokstavstrogna”. Men han hade ett stort inflytande och många lärjungar. Det finns därför, i senare källor än hans egen tid, ett stort antal berättelser, levnadsteckningar och utsagor om honom och

[116] Detienne 1963a.
[117] Svenbro 1976: 139ff, spec 186f
[118] Verk o dagar 47-105. Vernant i Detienne-Vernant 1989:21ff samt ovan
[119] Detienne 1977: 68ff
[120] Xenophanes frgm 7 Diels. Yttrandet är begripligt om man betänker röstens intima relation till själen. Översatt från Freeman 1952.
[121] Om det för grekerna problematiska med skriften se Svenbro 1993: 147

hans lära.[122] Det råder källkritiska motsättningar, mellan dem som därför hellre tillskriver de senare nedtecknarna själva de tankar dessa tillskriver Pythagoras å ena sidan[123] och å den andra den sociologiskt antropologiskt grundade forskning, som spårar de nya tankarna tillbaka till Pythagoras egen tid[124] – han verkade kring 530 f.v.t.

Minnestekniken fick i kulten av muserna en vidare och djupare betydelse. Den kom att inriktas även på att minnas sina tidigare existenser, som en väg till frigörelse.[125] Här utgör andningsövningarna ett sätt att kontrollera sin *psychê* genom en anspänning av *prapides*,[126] en beteckning med mycket gamla anor, upptagen och vidareförd av pythagoréerna.[127] Det betyder på en gång en psykisk och en kroppslig företeelse (som flera homeriska termer *thymos, phrenes* m.fl*)* och *prapides,* som kombinerar innebörden diafragma och sinnesförmögenheter är ett instrument för psykisk anspänning. Genom sådana övningar (*melete*) kunde själen renas genom återerinring (*anamnes*) av tidigare existenser och därigenom samlas, så att den kunde frigöras från kroppen.[128] Denna samling av själen så att den blir åtskild för sig själv (*autên kath' autên*) beskrivs i de pythagoreiska skrifterna i vändningar som återkommer hos Platon, som hänvisar till "en mycket gammal tradition".[129] Det finns också legender om heliga män, som var i stånd att på detta sätt frigöra sin själ från kroppen, så att den flög iväg och återvände med profetisk kunskap till kroppen, som under tiden legat som död, den var *apnous,* utan anda.[130] De kunde spå, bota sjukdomar och lösa problem och förlänades epitetet *theios aner* – gudomlig man. Dessa gudomliga män har efterlämnat många fantastiska fotspår på vägen mot Platon; Pythagoras, Epimenides, Empedokles, Abaris, Aristeas, Heraklides, spår som jag här endast lämnar vägvisare till.

---

[122] Detienne 1963b har en genomgång av dessa källor.
[123] Burkert representerar denna sida se Burkert 1962: 70f
[124] Detienne 1963b: Chap III spec 31ff Även Gernet 1968: 414ff
[125] Vernant 1996: 118f
[126] Enligt LSJ *prapides:* 1. mellangärde, diafragma 2. förstånd, sinne
[127] Detienne 1963: 82
[128] Vernant 1996: 123ff
[129] Detienne 1963: 73
[130] Rohde 1925: II, Gernet 1968 (1945): 420f, Dodds 1963, Vernant 1996, Detienne 1963, 1994, Bremmer 1987, Svenbro 1993

Till sista andetaget

Vad innebär samlandet av själen från kroppens alla delar? Här har föreslagits de olika själsfunktionerna hos Homeros *thymos, phrenes, noos* hos den levande människan, vilka Bruno Snell fastslagit som en pluralitet av själar hos den enskilde.[131] Men som jag tidigare visat handlar det inte om flera olika ”själar” utan om olika beteckningar för mentala funktioner. Hos Homeros är dessa är intimt knutna till kroppen och går under med den. Längre fram i efterhomerisk tid kommer *psychê* att dela särskilt *thymos* innebörd i efterhomerisk tid, när den fått en funktion hos den levande människan. Då kallas emellertid inte längre den döda för *psychê.*[132] Men fastän *psychê* senare kan dela innebörd med *thymos, phrenes* och *noos* / *nous,* är det bara den som har en egen självständig existens, förbunden med liv och död och med hela människan. Den kroppsliga funktion den har är knuten till är andningen.[133]

Och det som kan samlas från kroppens alla delar är den livgivande anda som andningen tillför kroppen. Grekerna kände som bekant (?) inte till blodomloppet, trots en ingående anatomisk kunskap. Det är i stället andan som cirkulerar i kroppen. I de hippokratiska skrifterna finns detta beskrivet; - hur andan transporterar sin livgivande funktion i blodet, näringen, sädesvätskan till kroppens alla delar. Till denna anda är *psychê* knuten, det heter ibland att flera *psychai* åtföljer andan i blodet och i det invecklade samspelet mellan hjärnan och sädesvätskan.[134] *Psychê*’s förbindelse med andedräkten är genomgående från det att Sarpedon förlorar medvetandet i Iliadens 5te sång, Achilles i den 9de säger att *psychê* inte kan bringas att återvända när den ”sluppit ut över tändernas stängsel” och den upprepade formulan ”själen (*psychê)* ur lemmarna flög och nedfor till Hades” till denna andningsteknik hos pythagoréer och Platon.

Diogenes från Apollonia utgör en länk i denna kedja. Han var en av de senare försokratikerna och tillhör den naturfilosofiska traditionen. Själen,

---

[131] Snell 1955: 33ff. Detienne 1963b:74 och Barra 2001: Chap I följer här Snell. Jfr ovan sid för en diskussion av dessa själsbeteckningar.

[132] Ehnmark efterlämnade anteckningar. Jfr Claus 1981: 93ff

[133] Jfr Detienne 1963b: 74-76, som dock betecknar *psychê* en ”*force vitale*” spridd i kroppen.

[134] Barra 2001: Chap IV

säger han, är luft och luften är detsamma som Gud och odödlig. Allting, som lever, gör det genom luften, som är mångformig och växlande. Därför är människor och djur, alla levande varelser olika. Men de har andningen och luften gemensam och förståndet upprätthålls också genom andningen, Diogenes från Appolonia säger även att det nyfödda barnet får sin själ med sitt första andetag.[135] I ett helt annat språk bekräftar han den homeriska bilden av andans och vindarnas livgivande och allestädes närvarande betydelse.[136] Enligt Aristoteles delar orfikerna uppfattningen att själen är spridd i kroppen, till vilken den förs, buren av vindarna, under andningen.[137]

I den homeriska livsvärlden ligger fokus helt på den levande människan; det är t.o.m. så att när döden inträtt, är det kroppen som är människan själv - *autos* (Iliaden I:4-5). Hos den senare tidens sekter, siare, profeter och heliga män flyttas fokus till själen. Genom medvetna övningar kan själen ihopsamlas, renas och få en självständig existens i ett eskatologiskt perspektiv. Det finns berättelser om heliga män som bringat själen att lämna kroppen, liggande som död, medan själen rest iväg för att sedan återvända och återinträda i kroppen. Gemensamt för dem är förmågan att profetera, att rena och att bota sjukdomar. Skiljandet av själen från kroppen sker geonm medvetna övningar, men underlättas även genom sömn.[138] Det är under sömnen som själen är minst bunden till kroppen, som då ligger overksam och utan sinnesintryck. Själen återfinner sin sanna natur, ensam för sig själv (*monên kath' autên)* och kan därför frigöra sig från kroppen. Så beskrivs det i de pythagoreiska skrifterna, som återger Pythagoras lära och det återkommer ordagrant hos Platon, som hänvisar till en mycket gammal tradition.[139] Skiljandet av själen från kroppen kan också åstadkommas viljemässigt under vaket tillstånd, liksom återinträdet i kroppen. Metoden för att samla själen och skilja den från kroppen är uppenbarligen en andningsteknik. I ett fragment

[135] Diels: Diogenes från Apollonia fr 4,5 frag A 28
[136] Barra 2001: passim
[137] Aristoteles De Anima.
[138] Bremmer 1993 (1987): 24-52 ägnar dessa stort intresse och ser fenomenet som en direkt arvtagare till den homeriska *psychê,* vilken han ser som en primitiv "frisjäl". Jfr ovan avsnittet om Bremmer i kapitel II
[139] Detienne 1963: 75

tillskrivet Empedokles ska denne ha talat om en man som genom sin exceptionellt starka *prapides* besatt en stor visdom och med lätthet kunde skåda upp till tjugo människoliv (i själavandringen).[140] *Prapides* är ett gammalt ord som betyder såväl tanke som diafragma.[141] Platon kallar samlingen och avskiljandet av själen en övning att dö (*melethê thanathou).*[142]

Den här utvecklingen och dessa historier har förbluffat mången forskare, som ställt sig frågan varifrån man fått dessa idéer? Så uppkom den grekiska schamanismen, lånad från skyterna, trakerna eller nordligare stammar – en hypotetisk forskningsförklaring. Den ”grekiska schamanismen” kommer flygande norrifrån, som Abaris på (eller med) sin pil. Abaris var en av dessa heliga män, som kunde skilja själen från kroppen och med den färdas genom luften, medan kroppen lämnades kvar.[143] Denna norrifrån hämtade schamanism är emellertid en tanke lika grundlös som Snells ”entdeckte Geist”. En resenär utan bagage, utan förflutet, utan föräldrar och familj,[144] eftersom den inte är förankrad i levnadsförhållandena hos de människor av kött och blod och ande (!) som tänker och handlar i enlighet med dessa idéer.

Förutsättningarna finns emellertid inom den grekiska traditionen i den arkaiska tidens förändrade levnadsförhållanden, som utgör grogrund för såväl filosofins uppkomst som nya uppfattningar om själen inom speciella riktningar och hos enskilda individer. Det Pindarosfragment som Rohde anförde för att styrka sin uppfattning av *psychê* som en dubbelgångare hos den levande människan hos Homeros, bör i stället ses i detta sammanhang:

---

[140] Diels I: 277, 31 (Diogenes Laërtius). Detienne 1963: 79 Empedokles ska ha syftat på Pythagoras

[141] LSJ prapides

[142] Platon Faidon 80 e. Se citat nedan.

[143] Abaris själ färdades då på en gyllene pil. Bremmer 1993: 43-46. Till följd av sin grundsyn är Bremmer skeptisk till schamanteorin och invänder mot Dodds och Burkert. Jfr här avsnittet om Dodds i kapitel II ovan.

[144] Vernant 1996: 374

……..en salig lott har de som genomgått riten, som befriar från mödor.[145]
Varje människas kropp (*sôma)* går under i döden.
Men levande förblir en gestalt av liv *(aiônos eidôlon).*[146]
Ty endast den kommer från gudarna.
Den sover när lemmarna är vakna,
Men de sovande uppenbarar den i mängder av syner
Underbara och olycksdigra framtidsöden (*krisin* – eg ”domar”).[147]

Pindaros tankar är väl förankrade i den grekiska traditionen, samtidigt som de innebär något revolutionerande nytt i själens gudomliga ursprung och möjligheten av en salig lott efter döden. Här behövs inga lån utifrån, däremot skapar utvecklingen i sig förutsättningar för influenser på grund av likheter i praxis och tänkesätt. Berättelserna om gudomliga män, som företog själsresor och fick speciell kunskap, förläggs ofta till nordliga länder och folkslag. Och likheterna med där förekommande schamanistiska bruk är ibland slående.[148] Säreget för *psychê*'s utveckling är dock den genomgående anknytningen till andedräkt och andning, som utgör grund för en praxis i form av andningskontroll.[149]

Det väsentliga i den utveckling som föreställningen *psychê* genomgår och som jag försökt spåra från Hesiodos till Platon är inte fullständigt i och med att fokus flyttas från kroppen till själen och att själen kan frigöras från kroppen viljemässigt. För att bilden ska bli ”fulländad” måste *psychê* befrias ur sin mytiska puppa. (*Psychê* betyder på grekiska även fjäril, men

[145] Riten som befriar från mödor är de eleusinska mysterierna.
[146] *Aiônos eidôlon* För betydelsen liv av *aiôn* se Claus 19 *eidôlon* betyder här själ. Jfr den homeriska innebörden ovan
[147] Pindaros fragm 131. Min översättning från Loebs utgåva. Sandys J 1958
[148] Sålunda befanns Epimenides döda kropp vara tatuerad, när han dog efter 55 års sömn. Tatuering var ett vanligt schamanistskt bruk och Jesper Svenbro kallar också Epimenides för schaman. Men här tjänar den tatuerade texten syftet att genom läsarens röst, buren av hans *psychê,* reanimera Epimenides döda kropp, när hans ord åter ljuder. Svenbro 1993: 141-143
[149] Gernet pekar på denna möjlighet 1968: 425, liksom Vernant 1996: 389 och Detienne 1963: 75

det finns inga mytiska berättelser, som skulle kunna förklara denna dubbla betydelse.)[150]

Befrielsen ur den mytiska puppan är nödvändig för att *psychê* ska kunna ingå i ett filosofiskt tänkande. Grunden härför utarbetas inom den pythagoreiska rörelsen och fulländas av Platon, som i väsentliga avseenden bygger på det pythagoreiska tänkandet. Som en sann siare och sångare förenar Pythagoras det förflutnas myter med nuet och det kommande. Det förflutna finns i det mytiska lyckoriket för gudomliga människor. Pythagoras är själv en gudomlig människa, en *theios aner.* Lyckoriket beskrivs av Homeros endast i Odysséens fjärde sång, men återkommer med samma drag i skildringar av ett ursprungligt paradis.[151]

Pythagoréerna intresserade sig särskilt för Hesiodos' skildring av de fem människosläktena. Guldålderns och silverålderns människor röner ett speciellt öde efter döden; de blir ett slags mellanväsen – *daimones* - som erhåller kult.[152] Guldålderns människor levde som gudar och blev efter en mild död goda demoner på jorden och fick privilegiet att beskydda människorna och skänka välstånd. De vill människorna väl, men vakar också över rätten. Även silverålderns människor blir *daimones,* men eftersom deras leverne varit vida sämre än det föregående släktets, straffas de med att efter döden få vistas i underjorden och de är mer tvetydiga gentemot människorna. De uppfattas ofta som hämndeandar och kan sända sjukdomar och olyckor.[153] Men de erhåller ändå kult. Båda kategorierna av demoner dyrkas alltså, som obestämda mellanväsen vilka är gudomliga, men de vistas inte med gudarna i himlen utan bland människorna på jorden eller i underjorden. De har varit människor i en mytisk forntid, men är inte likt *psychê* mänskliga till sin karaktär. De har sitt intresse för den religiöst-filosofiska spekulationen just som obestämda mellanväsen.

---

[150] Jfr Svenbros essä om den svenske poeten Stiernhjelms "Emblema Authoris" där själen liknas vid en fjäril. Svenbro 2002: 122ff Bilden här av *psychê*'s mytiska puppa är min.

[151] Se ovan avsnittet Paradis i kapitlet V.

[152] Verk och dagar : 112-142. Se referat och citat ovan i detta kapitel.

[153] Detienne 1963: 42

Marcel Detienne har i ett tidigt arbete visat hur föreställningen *daimon* med start i det äldsta pythagoreiska tänkandet utvecklas från ett religiöst (mytiskt) till ett filosofiskt begrepp.[154] På grund av sin obestämda karaktär låter sig *daimon* lättare inordnas i en filosofisk spekulation än *psychê,* som har en, i detta avseende, barlast av mytiska kopplingar och en rent mänsklig karaktär. Det är *daimon*s egenskap av mellanväsen, som gör den så användbar i den religiöst-filosofiska spekulationen.[155] I synnerhet guldålderns demoner har tilltalat pythagoréerna. Dessa väsen vill mänskorna väl och är beskyddare (*phylakes)* bland mänskorna på jorden. Genom att avskilja sin själ från kroppen, medelst asketism, andningsteknik (*prapide*s) och samling *(melete*) inriktar man sig på det andliga och kan på så sätt få kontakt med det gudomliga i gestalt av en *daimon.* I nästa steg är det för var gång samma *daimon;* man *har* då en *daimon*, som omfattar en med sitt beskydd. Slutligen kan man andligen *bli* en *daimon.*[156]

Här sammanflätas gamla myter och rituella praktiker med den religiösa erfarenheten i sångarnas och siarnas kult av muserna till gradvis nya mönster för att möta de individuella behov, som den nya tidens förändringar ger upphov till.

Minnesövningarna handlar om att övervinna glömskan av det som hänt och länkas samtidigt samman med ett individuellt behov av att övervinna döden och nå ett slut. Slutet (*telos*) innebär befrielse ur själavandringens kretslopp och nås genom övningen (*melete*) att skilja själen från kroppen, vilket alltså sker genom praktisk andningsteknik. Pythagoéerna strävar då först att nå det gudomliga genom kontakt med en daimon, men senare även efter att *bli* en *daimon*. Gudomligheten och odödligheten är synonyma. Även glömskan och döden är synonyma i denna kontext och i en lång tradition. Glömskan Lethe är minnets Mnemosynes mörka syster. I den gamla mytiska underjordstopografin kommer de döda först att passera Glömskans källa och den som dricker av dess vatten hemfaller

[154] Detienne 1963 – De la pensée religieuse à la pensée philosohique. LA NOTION DE *DAIMON* DANS LE PYTHAGORISME ANCIEN.
[155] Detienne 1963 : 137-139. Heroerna är ”halvgudar” och ägnas kult, men de är inte mellanväsen.
[156] Detienne 1963: 98f m.fl.st.

åt död och återfödelse. Den som renat sin själ, samlat den från kroppens skilda delar och genom minnestekniken återerinrat (*anamnes*) sina tidigare liv kan nå det gudomliga slutet. Frälsningen har blivit en fråga om kunskap.[157]

Platon tar ännu ett steg i förvandlingen av *psychê.* Hos honom har begreppet *daimon* en underordnad betydelse;[158] i stället är det *psychê* som slår ut sina vingar filosofiskt och religiöst. Han utformar den till ett själsbegrepp som är intimt förbundet med läran om formerna och utgör kärnan i en kunskapsteori. Det är Platon som tar steget fullt ut att tilldela *psychê* innebörden av att vara människans sanna, innersta och odödliga jag, eller rättare *möjligheten* att vara det. Genom medvetna övningar når man sin *psychê,* vårdar och renar den genom rätt tänkande och befriar den från kroppen ”som från en boja”. Liksom för de heliga männen kan avskiljandet från kroppen underlättas av sömn. [159]

Här har jag emellertid nått slutet (*telos*) av vägen från Hesiodos till Platon. Jag har följt några spår på den och stannat upp vid det jag funnit vara avgörande och betydelsefulla anhalter. *Psychê* har med sin svårfångade karaktär måhända fortsatt att gäcka mig, men jag tycker mig ändå stundtals ha fångat denna gåtfulla fjäril i min håv. Jag slutar med några citat ur Platons skrifter, som i ljuset av det föregående får tala för sig själva:

> När en person lever sunt och besinningsfullt och väcker sin förståndsdel till liv innan han ska sova, bjuder den på sköna argument och betraktelser och lyckas samla sina tankar kring sig själv, men undviker att vare sig svälta eller övergöda begärsdelen så att den i stället kommer till ro, låter bli att störa själens bästa del med utbrott av glädje eller sorg och låter denna del för sig själv, ensam och ren, utforska och sträva efter att uppfatta något i det förflutna, i nuet eller framtiden, som den inte vet --- då är det snarast i det läget, ska du veta, som han kan gripa sanningen…[160]

[157] Vernant 1996: 109-136, 143f. Detienne 1963: 85f

[158] Det stora undantaget är naturligtvis Sokrates’ *daimon,* som jag emellertid inte går in på här.

[159] Se citat nedan.

[160] Platon Staten 571d-572b

Och rening visar sig väl då vara vad vi redan tidigare utvecklat i resonemanget: att man avskiljer själen så mycket som möjligt från kroppen och vänjer den vid att förtäta och samla ihop sig för sig själv från alla delar av kroppen och leva på det sättet så mycket den kan, ensam för sig själv både i nuvarande och tillkommande tid, frigörande sig från kroppen som från en boja.
Javisst sade Simmias.
Det som kallas död är alltså detta: en frigörelse och ett skiljande av själen från kroppen?

Då är det alltså ett faktum, Simmias, sade han, att de som filosoferar på rätt sätt övar sig att dö (*hoi orthôs philosophontes apothneskein meletai*), och att de minst av alla människor fruktar för att vara döda.[161]

Sokrates! Allt det andra tycker jag var utmärkt, men det du sa om själen har människor mycket svårt att tro på; de är rädda att själen inte längre finns till någonstans när den har lösgjorts från kroppen, de fruktar att den förstörs och går under samma dag som människan dör, och i samma ögonblick som den lösgörs från kroppen och lämnar den som en andedräkt eller rök och skingras flyger den kanske bort och existerar inte längre någonstans. För om den verkligen funnes någonstans, samlad för sig själv och lösgjord från allt det onda som du nyss beskrev, då, Sokrates, skulle det finnas ett stort och skönt hopp om att det du beskriver skulle vara sant.[162]

Om själen å ena sidan är ren när den lösgöres och inte drar med sig något från kroppen, eftersom den inte frivilligt har haft någon gemenskap med den under livet, utan har undflytt kroppen och samlat sig i sig själv eftersom detta är dess ständiga övning – vilket är detsamma som att den bedriver filosofi på det rätta sättet och verkligen övar sig att dö utan att göra svårigheter. Detta är väl att öva sig för döden (*meletê thanatou)*?
Ja verkligen.
Själen som är i detta tillstånd ger sig alltså iväg till det som är likt den, till det osynliga, gudomliga, odödliga och kloka, och när den kommer dit kan den bli lycklig, för då lösgörs den från kringirrande, dårskap, fruktan, vilda begär och de andra mänskliga olyckorna, och som det

161 Platon Faidon 67c-e

162 Faidon 69e-70b

brukar heta om de invigda ”lever den verkligen all den tid som är kvar i gudarnas sällskap”.[163]

163 Faidon 80 e-81 a

English Summary

The subject of the thesis is the *psychê,* a Greek word whose closest equivalent is the Swedish “själ”, the English “soul”, the French “âme” and the German “Seele”. The meanings of these words are far from being the same. What is more, the Greek *psychê* has shifting meanings, both synchronically and diachronically speaking. We are faced with two problems: What does the word *psychê* designate and how is it possible that it has so different meanings?

In stead of searching for unequivocal answers to these questions, I start out from this contradictory ambiguity. I have chosen a method that allows the *psychê*'s different meanings to emerge instead of trying to boil them down to just one. In other words, I regard the first *psychê* we meet in a historic perspective, namely, in Homeric works, as a mythical phenomenon. To support my argument, I use the French research trend initiated by Louis Gernet and elaborated by Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne and Jesper Svenbro, among others.

The thesis starts with the astounding transformation which the *psychê* undergoes from its Homeric emergency as an empty representation of the man of the past to the meaning Plato gave it, that is, man's true immortal self. For Homer, the body was the man's self, while for Plato, it was the *psychê.*

I give examples of the *psychê*'s changing spectrum of meanings found in the Homeric epos, which demonstrate the *psychê*'s mythical nature. I even venture to say that the *psychê* is a myth itself, but not in the modern use of the word "myth”, nor in an every-day or in a traditional religious or historical sense. According to this point of view, "myth" is not the

same thing as a story, but we can say that it forms "a kind of a language", in which the myth is a core generating stories, rituals and images. The myth is included in a network of connections that are often mutually contradicting one another, but that are held together by an intrinsic power, which gives the myth its own life and creates new contexts.

I have found that this is exactly how the *psychê* appears at the beginning of the Homeric epos. In this fashion, the *psychê* is connected to both life and death, to memory and oblivion, to identity and anonymity, to love, loss and fear. It appears in death, but its existence in the living person is hidden in enigmatic silence. When I studied and described concrete contexts in which the *psychê* appears, I found a clear connection to the breath. The connection follows the *psychê* throughout its history and is of great importance for the transformations *psychê* undergoes after Homer's time.

In order to clarify the contexts, in which the *psychê* appears, I compare my work to the work of an experience anthropologist. It is necessary to look beyond the immediate places in the text that mention the *psychê*. We have to start from the text to go to the concrete circumstances of life and be prepared to go beyond our ingrained framework and expectations in order to bring to life the Homeric world and accept its human conditions as normal. To study people's notions and beliefs and to ignore the conditions they live in as well as their actions is a curious venture. Even so, it has dominated traditional research. This point of view distorts the image of historically distant cultures. So, Homeric people have been described as incomplete stick figures, apathetic robots, mentally unstable or just psychopaths.

This is why in my thesis I am very critical to this evolutionistic view of history that has given the present way of thinking and circumstances supremacy to historically and geographically distant cultures. Notions, practices and customs do not do justice to themselves, but appear to be shortcomings expected to develop into something else. Within the history of religion, even the presumptuous claim of Christianity's superiority has created hard-to-overcome research impediments.

My research includes a relatively limited number of representative works. Erwin Rohde's *Psyche* from the previous century constitutes the fundamental classic work in the field. It provides a comprehensive and accurate review of all contexts where *psychê* appears. Theoretically speaking, the work is rooted in the evolutionistic history's point of view, but the abundant documentation makes it an invaluable source. Rohde finds the Homeric soul belief mystical, partly because of the absence of a grave cult, partly because *psychê* comes up first when a person dies, as a look-alike of the alive person. Despite the fact that it has nothing to do with the living person, Rohde's conclusion is that the look-alike can be found in the person already before his/her death. He finds proof in reports from present-day peoples living without a writing. In the passive soul he finds the basis of the spiritual belief of later time that was developed in Orphic theology.

E. R. Dodds lays the foundations of a less one-sided approach to Greek religion. According to him, Greek religion is not so harmonic and elevated, and the boundaries it sets between human and divine are not so clear. There are even ecstatic current and orgiastic cults, something which Rohde considered completely foreign. Dodds, however, is open to a different view of the man and, hence, of the understanding of the soul. This takes place through the impact of shamanism, which, according to Dodds, prevails in Europe and Asia and stretches to Greece's northern boundaries. This way, Dodds dismisses the so called Orphism as an existing way of thinking without secure foundations.

Bruno Snell draws the line between old Homeric concepts about the man and spiritual life, and the notions of these in later times. He finds no prerequisites in the Homeric ideas for a development of a spiritual belief, nor any inspiration from there. No, the idea of a divine soul (*Geist* in Snell's terms) is a "discovery" that takes place in the time after Homer made by earlier lyric poets and the first philosophers. The Homeric man lacks understanding of the soul and something inner; s/he is governed by gods' impulses and lacks both intellectual life and body awareness. *Psychê* does not have any meaning before death, while other Homeric words that we translate as soul are actually body organs.

Hermann Fränkel has a similar understanding of the Homeric expressions of spiritual activity being connected to body organs. His point of view on the man is, however, different. The Homeric man is adapted to the life s/he lives. If we discuss the living conditions, man stands out as being whole and harmonic. Fränkel is, on the other hand, a predecessor of an anthropologically oriented study.

David B. Claus uses semantic analyses to be able to access the meanings of *psychê* and other soul words. Not unexpectedly, he finds a common denominator in the meaning of "life". As far as *psyche* is concerned, this meaning changes to "shade" in death. He follows the text strictly, but only in the closest context. The deeper context falls outside the sphere of interest and his conclusions sometimes appear to be going round in circles. Something worth to indicate is his thought that *psychê's* stronger colouring of death for a long time constituted an obstacle for making it significant for the living person.

My last presentation is that of Jan Bremmer's little book *The Early Greek Conception of the Soul.* It means a return to a much stalwart evolutionistic tradition. Homeric philosophy constitutes a "primitive" stage that can be compared to present-day "primitive" cultures. *Psychê* is a free soul and through comparisons it is possible to study its nature. It is this quality that in post Homeric times makes it leave the body and return with knowledge that it has obtained during its journey. It is not necessary to think about shamanic influences behind this development. It is based on qualities we always find in the primitive free soul according to Bremmer, who is here supported by Swedish researchers Arbman and Hultkrantz.
After the research review, I get back to "the Homeric life-world". This is a life-world that exists in the form of a text. It is therefore important what kind of text it is. It turns out that this matter is far from uncontroversial. Previously, the Iliad and the Odyssey were considered the works of a poetic genius, reportedly dictated and recorded. When it later turned out that these works do not have an author, were not created by a person, nor were dictated or recorded when created, many opinions were turned upside down and resistance was great. I follow this development from Milman Parry's and Albert Lord's research to Gregory Nagy's epoch-making work and Jesper Svenbro studies in the history of

Greek writing. This way, the nature of the oral tradition, the role of the songs and the song's inner meaning are clarified.

The song mediates stories about heroic deeds from generation to generation. This way, the honour and the reputation – *kleos* - are kept alive and grant the heroes immortality, which is worth dying for. The text and the *kleos* are one and the same thing in a way, but it is also the voice of the singer that gives life to the song. As long as the text is considered dead letters that are to be read quietly in a chamber, *kleos* was neither present nor heard.

It is the *kleos* that is the meaning of the song. If we leave out the role of the *kleos,* the *psychê* becomes hard to understand. The image of the powerless *psychê* in the oblivion of Hades is the dark background where the heroes' glorious deeds and death take place. Their names live in the song, but those who have been dead for a long time, those who are forgotten, they are without names. Therefore, honour means hope for immortality manifested in the desire to be the best among the Achaeans. The cult of immortality is not evident because the hero cult is locally rooted and this way suppressed by the epic poetry's pan-Hellenic tendency.

The world that becomes available through the text constitutes the conditions for the mythical network of the *psyche.* In the fourth chapter, I discuss in more detail the contradictory connections that keep together this representation which is hard to grasp. Using the text, I examine the role of the *psychê* in life and its meaning of "life". Just as strong is its connection to death as it appears in the time of death. Death is an event for which a lot of rituals are created and the *psychê* stands in different relations to the dead body, the burial process and the dominating role of the fire. P*sychê*'s ambivalent relation to the identity is presented here; it is the dead one, and at the same time, it is not. Likewise, the dead are in Hades' kingdom, but they do not seem to be there. They are as we remember them, but devoured by oblivion.

It is while fighting against this oblivion that the heroes create their undying reputation through their actions. However, there are other ways

to achieve immortality. In Odyssey's fourth song, a paradise is described for a few chosen ones who await Menelaus, with the context insinuating such a possibility even for Odysseus. Throughout the Odyssey there is a mythical pattern about conquering Death. I follow the pattern through Odyssey's different "adventures" which are all about Death's dark perils and the power of oblivion. Against it there is the clear understanding (*noos*), which Odysseus has and which once showed him the way though Death's darkness. The dumb ones go down and at the end, Odysseus loses all his friends. The journey home (*nostos*) is a return from the dead and a hint of immortality.

The paradise, Hades and the *kleos* do not present separate alternatives, but are structures that exist parallelly and depend on the cultic, mythical and epic context. In these contexts, the *psychê* can have different meanings that are created by the intersection of life and death.

The *psychê* has a concrete physical meaning in its connection to breathing. This is an aspect that was neglected and often rejected despite the etymologic connection. People have refrained from giving the *psychê* this unambiguous meaning, just because of the many other meanings it has. I do not say either that *psychê* means the same as breathing, but the connection to breathing is a leading part of *psyche*'s mythical network. This connection is a recurring theme in its history and changing revelations. It is present in many episodes of Homer's work and it can be constantly found in Plato, who follows an old breathing tradition that is based on influencing one's *psychê.*

In the last chapter, I follow some traces on the way to the meaning Plato will eventually give to *psychê.* The chapter includes a wide field and reminds of a sketch. I insinuate a possible way of *psychê*'s transformation from the mythical *psychê* that for Homer is the life we lose when we die and become a powerless image in Hades' oblivion, to the *psychê* which for Plato is the man's true self and his immortal soul. This way the *psychê* goes from its mythical existence to becoming a philosophic term. The path I discuss also includes the origins of the first philosophy and the establishment of the city-state.

In this comprehensive and revolutionary development, as far as the *psychê* is concerned, I am searching for a connection between the past's mythical possibilities and the way of thinking that the new social and political circumstances allow for and need. It is important to see the concrete foundations in man's life even for airy-fairy phenomenona such as the revelations of the dead, the human intelligence and the man's inner self or the soul (*psyche).*

Referenser

Alexiou Margaret 1974 The ritual lament in Greek tradition. London. Cambridge UP

Ambjörnsson Ronny 1997 Människors undran. Europas idéhistoria. Antiken

Arbman Ernst 1925-27 Untersuchungen zur primitiven Seelenbegriff mit besonderer Rücksicht auf Indien. Le Monde Oriental 20 ss 85-122, 21 ss1-185

Barnekow Sten 2003 Erfarenheter av Zen. Nora. Nya Doxa

Barra Edoarda 2002 Âmes, souffles et humeurs d'Homère à Hippocrate. Opublicerad doktorsavhandling. Paris. EHESS

Bremmer Jan 1993 (1983) The Early Greek Concept of the Soul. Princeton. Princeton University Press

Björkeson Ingvar 2003 Hesiodos Theogonin och Verk och Dagar. Inledning och kommentar av Sture Linnèr. Stockholm. Natur och Kultur.

Björkeson Ingvar 2004 De homeriska hymnerna. Inledning och kommentar av Sture Linnér. Stockholm. Natur och Kultur.

Burkert Walter 1962 Weisheit und Wissenshaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Erlanger Beiträge zur Sprach und Kulturwissenschaft. Band X. Nürnberg. Verlag Hans Carl

Burkert Walter 1972 Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin. Walter de Gruyter & Co.

Burnet J 1916 The Socratic Doctrine of the Soul. Proceedings of the British Academy vol VII. Ss 235-259

Burnet J 1920 Early Greek Philosophy.

Burnet J 1959 Plato's Phaedo. Ed with introducton and notes. Oxford. Clarendon Press

Claus David 1981 Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of *Psychê* before Plato. New Haven and London. Yale University Press
Cornford F M 1952 Principium Sapientiae. A Study on the Origins of Greek Philosophical Thought. Cambridge.
Defradas J 1965 Le mythe hesiodique des races. Essai de mise au point. L'Information littéraire nr 4 ss152-156
Detienne Marcel 1962 Homère, Hésiode et Pythagore. Poesi et philosohie dans le Pythagorisme ancien. Bryxelles. Latomus. Collection Laromus 57
Detienne Marcel 1963 a Crise agraire et attitude religieuese chez Hésiode. Bryxelles Latomus. Collection Latomus 68
Detienne Marcel 1963 b La notion de *daimon* dans le pythagorisme ancien. Paris. Bibliotheque de philosophie et lettres de l'Univrsitée de Liege.
Detienne Marcel 1994 Les maîtres de veritè dans la Grèce archaïque.
Detienne Marcel 1992 Dionysos Slain. Baltimore London. John Hopkins Univerity Press.
Detienne Marcel 1972 (1994 The Gardens of Adonis. Translated from the French by Janet Lloyd. With an Introduction by J.-P. Vernant. Princeton. Princeton University Press.
Detienne Marcel 1986 The Creation of Mythology.
Detienne Marcel – Vernant Jean Pierre 1989 The Cuisine of Sacrifice among the Greeks. Translated by Paula Wissing. The University of Chicago. The University of Chicago Press.
Dodds E R 1951 The Greeks and the Irrational. Los Angeles London. Univeristy of California press.
Donato Ricardo di 2001 Polyvalence des Images. Notes de Louis Gernet. Opublicerat manus.
Dumezil M G 1941 Jupiter, Mars, Quirinus . Paris Gallimard.
Dumezil M G 1982 Apollon sonore et autres essais. Paris Gallimard
Ehn Siv 1983 Grannar behövs dom? Stockholm Rabén och Sjögren
Ehnmark E 1935 The Idea of God in Homer. Uppsala. Almqvist och Wiksell
Ehnmark E 1939 Anthropomorfism and Miracle. Uppsala. Lundquistiska bokhandeln
Ehnmark E – 1966 Efterlämnade anteckningar. Opublicerat manus

Ekelöf Gunnar 1955 Strountes. Stockholm. Bonniers
Ekelöf Gunnar 1959 Opus incertum. Stockholm. Bonniers
Ekroth Gunnel 1999 The sacrificial Rstockholm. Stockholm University.
Festugière A J 1935 Revue Biblique 44 ss 372 ff.
Finley Moses 1956 The World of Odysseus.
Finley Moses 1973 (ed) Problèmes de la terre en Grèce ancienne. Paris. Mouton & Co.
Finnegan Ruth 1992 Oral Traditions and the Verbal Arts. A guide to Research Practices. London New York. Routhledge.
Frame Douglas 1978 The Myth of Return in Early Greek Epic.
Freeman Kathleen 1946 The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels *Fragmente der Vorsokratiker.* Ocxford. Alden press.
Freeman Kathleen 1952 Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. London. Alden press.
Fränkel Hermann 1962 Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München.
Georgoudi Stella – Vernant Jean-Pierre 1996 Mythes grecs au figuré de l'antique au Baroque. Paris. Gallimard
Gernet Louis 1968 Anthropologie de la Grèce antique. Paris. Francois Maspero.
Gerö Eva-Carin 2008 Grekiska. Språket Kulturen Myterna. Stockholm. Wahlström och Widstrand
Hastrup Kirsten 1992 Det antrpologixke projekt - Om forblöffelse. Köpenhamn.Gyldendal &Nordisk Forlag A.S.
Hastrup Kirsten 1995 A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory. London och New York. Routhledge.
Havelock Eric 1963 Preface to Plato. Cambridge, Massachusett and London, England. Harvard University Press
Havelock Eric 1966 Thoughtful Hesiod in Yale Classical Studies vol 20 ss 59-72.
Hultkrantz Åke 1953 Conceptions of the Soul among North American Indians, a Study in religious ethnology. Stockholm. Etnografiska muséet
Jackson Michael 1989 Path toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press.

Jaeger W 1953 Die Theologie der frühen griechischen Denker. Kohlhammer, Stuttgart. Kohlhammer Verlag.
Kallifatides T 2007 Herakles, en roman. Stockholm. Bonnier.
Lévi-Strauss Claude 1958 Anthropologie structurale. Paris
Lévi-Strauss Claude 1958-59 La geste d'Asdiwal (Annuarie de l'Ecole des Hautes Ètudes). Paris
Levi-Strauss 1969 Tidskriften Zenit ed Anward J och Olofsson. Staffanstorp. Cavefors
Lidell – Scott – Jones 1845-1961 A Greek- English Lexicon
Lincoln Bruce 1994 Authority. Chicago. The University of Chicago Press.
Lincoln Bruce 1999 Theorizing Myth. Chicago. The University of Chicago Press
Lindow John 2000 Interpreting Myth. Svensk Religionshistorisk Årsbok ss 64-81
Linforth Ivan 1941 The Arts of Orfeus. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.
Lord Albert 1950 The Singer of Tales. Second Edition. Stephen Mitchell and Gregory Nagy, editors. Cambridge Massachusetts London England. Harvard University Press.
Malinowski B 1954 Magic, Science and Religion and other essays.
Marx Karl 1969 Kapitalet. Översatt av Ivan Bohman. Bo Cavefors bokförlag/Dietz Verlag
Mauss Marcel 1924 Essai sur le don. Année Sociologique
Mazon P 1967 Introduction à l'Iliade
Meyerson Ignatius 1948 Les fonctions psychologiques et les ouvres.
Meuli Karl 1935 Scyticha. Hermes 70 ss121-177
Murray A T 1960 Homer Loeb Classical Library
Nagy Gregory 1979 (1999) The Best of the Achaeans.
Nagy Gregory 1990 (1992) Greek Mythology and Poetics.
Nagy Gregory 1996a Homeric Questions.
Nagy Gregory 1996b Poetry as Performance. Homer and Beyond
Nilsson Martin P 1924 Götter und Psychologie bei Homer. Archiv für Religions- Wissenschaft 22
Nilsson Martin P 1949 A history of Greek Religion
Nilsson Martin P 1955 Geschichte der Griechischen Religion. I-II
Nilsson Martin P 1960 Grekisk religiositet.

Olsson Tord 2000 De rituella fälten i Gwanyebugu. Svensk Religionshistorisk Årsskrift.
Olsson Tord 1999 Verbal representation of religious beliefs. Comparative Studies in History of Religions. Ed E R Sand& J Podemann Sörensen ss 75-92
Onians R B 1954 The Origins of European Thought about the Body, the Soul, the World, Time and Fate.
Otto Rudolf 1919 Das Heilige.
Parry Milman 1971 The Making of Homeric Verse.
Peterson Mountfort Hollom 1968 Europas fåglar. Sv. Bearbetning Lundewall C F
Peter Heike 2005 Götter auf Erden. Hethitische Rituale aus Sicht historischer Religionsanthropoligie.
Radloff W 1885 Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme.
Redfield James 1975 Nature and Culture in the Iliad.
Riesman Paul 1977 Freedom in Fulani Social Life.
Riesman Paul 1992 First Find your Child a Good Mother.
Rohde Erwin 1925 I-II Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.
Rosenberg Sven 1953 (1972) Fåglar i Sverige.
Saussure Ferdinand de 1916 (1991) Cours de linguistique generale.
Scheid John – Svenbro Jesper 1994 Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde Greco-Romain.
Sjöstedt C E 1954 Försokratiker
Snell Bruno 1955 De Entdeckung des Geistes.
Snodgrass A M 1971 The dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eight Centuries.
Spencer Herbert 1876 The Principles of Sociology
Stolpe Jan 2000 – 2008 Platon Skrifter. Översatta och kommenterade
Svenbro Jesper 1976 La parole et le marbre
Svenbro Jesper 1988 (1993) Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece.
Svenbro Jesper 1999 Installation med miniatyrflagga. Dikter
Svenbro Jesper 2001 Sylosons mantel och andra grekiska myter. Res publica 51
Svenbro Jesper 2002 Fjärilslära. Essäer

Svenbro Jesper 2003 Att föreställa sig det aldrig sedda. Penelopes väv. Rosengren och Sigurdson red.
Svenbro Jesper 2007 Försokratikern Sapfo och andra studier i antikt tänkande.
Timbuktu 2005 Alla vill till himlen men ingen vill dö. Poplåt
Tylor E B 1881 Primitive Culture I – II.
Törngren Anna 1963 Det primitiva själsbegreppet. Opublicerad uppsats
Törngren Anna 1999 Den dubbla översättningen. Svensk Religionshistorisk Årsskrift
Van Maanen John 1988 Tales of the Field: On Writing Ethnography.
Vernant Jean-Pierre 1985 (1996) Myth et pensée chez les Grecs.
Vernant Jean Pierre – Vidal-Naquet Pierre 1986 Mythe et tragédie. Deux
Vernant Jean-Pierre 1990 Myth and Society in Ancient Greece.
Vernant Jean-Pierre 1992 Mortals and Immortals.
Vernant Jean-Pierre 2001 Vårt mytiska förnuft. Res Publica 51
Wilamowitz U von 1932 Glaube der Hellenen

Texter

Diels-Krantz 1967 Fragmente der Vor-Sokratiker
Hesiodos Theogonin översatt av Ingvar Björkeson 2003
Hesiodos Verk och Dagar översatt av ingvar Björkeson 2003
De Homeriska hymnerna översatta av Ingvar Björkeson 2004
Homeros Iliaden översatt av Erland Lagerlöf 1959
Homeros Odysséen översatt av Erland Lagerlöf 1957
Homer The Iliad ed. Leaf and Bayfield 1962
Homer The Odyssey ed. Stanford 1962
Homer The Iliad Loeb Classical Library translation Murray A T 1960
Homer The Odyssey Loeb Classical Library translaton Murray A T 1960
Pindaros. The Odes of Pindar including the principal fragments. Introduction and translation by Sir John Sandys.
Platon Skrifter. Översatta och kommenterade av Jan Stolpe.
Platon Phaedo 1911 (1959) ed. With introduction and notes by John Burnet.
Stanford W B 1962 ed. The Odyssey of Homer I-II