Dragomanen

5 / 2001

Dragomanen

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

Årg. 5 / 2001

Omslagets framsida: Nutida arabisk kalligrafi av H. Massoudy: Lā akhḏa bi-dūn ʿaṭāʾ, *"Tag inte utan att ge". Från bild publicerad av Librairie-Boutique EDIFRA/IMA, Paris.*

Omslagets baksida: En arabkvinna med sitt barnbarn i den syduzbekiska byn Djejnov. Den blommiga scarfen på kvinnans huvud är en modern variant av äldre tiders bŭkhnak, *som virades på samma sätt över den vita huvudduken,* gizzi. *I näsan har kvinnan traditionsenligt en gyllene ring,* natti *(alt.* buloqi, latiba*). Foto och montage: Birgit N. Schlyter.*

Dragomanen

Årg. 5 / 2001

Redaktör och ansvarig utgivare: Birgit N. Schlyter

Redaktionella medarbetare:
Ulla Ehrensvärd, Stefan Hilding,
Suzanne Unge Sörling, Elisabeth Özdalga

Distributions- och beställningsärenden:
Istanbulinstitutets kansli, Kaptensgatan 12, 2 tr., 114 57 Stockholm.
Tel.: 08-662 75 70. Fax: 08-665 31 33.

Årsskriften Dragomanen erhålles vid medlemskap i Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner (175 kr/år, ständig medlem 2 000 kr; postgirokonto 9 97 52-8) eller genom separat beställning (100 kr; Istanbulinstitutets postgirokonto 2 90 27-0).

Manus- och publikationsärenden:
Birgit N. Schlyter, Inst. för orientaliska språk, Kräftriket 4, 106 91 Stockholm.
Tel.: 08-16 31 19. Fax: 08-15 54 64. E-post: Dragomanen@orient.su.se

Dragomanens hemsida:
http://www.srii.org/dragomanen.htm

ISSN 1402-358X
© Dragomanen och resp. författare
Produktion: Rubicon
Tryckeri: Elanders Gotab, Stockholm 2001

Innehåll

Hos araber i Djejnov 8
REDAKTÖREN

Vad är arabiska? 15
JAN RETSÖ

Ḥarakat at-tarǧama:
Den grekisk-arabiska översättningsrörelsen 37
LENA AMBJÖRN

Palats och pastisch 53
SIMON MALMBERG

Från öst till väst och från väst till öst:
Al-Andalus och det osmanska imperiet 61
GÖRAN LARSSON

Kontinuitet och förändring i Aleppos basar 73
ANNIKA RABO

Memoarer från Medelhavet:
En resa i översättningens tjänst 86
TETZ ROOKE

Kunglig reseskildring från Egypten:
Kronprinsessan Victoria i text och bild 102
SVANTE HEDIN

Recensioner

Sture Theolin, *The Swedish Palace in Istanbul/*
İstanbul'da Bir İsveç Sarayı 115
GÜLSEREN ENGSTRÖM

Jason Goodwin, *Horisontens härskare: Historien om Osmanska riket* 117
Åsa Karlsson

Marco Plüss, *Hasankeyf: En fästning i Mesopotamien* 119
Johan Engström

Henry Diab (red.), *En doft av mynta: Noveller av kvinnliga arabiska författare* 121
Astrid Ottosson al-Bitar

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
Institutets organisation 125
Adress och styrelse 126
Istanbulinstitutets årsberättelse 2000 128
Föreståndarens verksamhetsberättelse för år 2000 132

Rapporter från Istanbulinstitutet

Istanbul retrospektivt 141
Bengt Knutsson

Stora stipendiet våren 2000
Palatsvandringar i minnenas Istanbul 149
Simon Malmberg

Stora stipendiet hösten 2000
Om de religiösa artefakterna i Istanbul 151
Johan Modée

Institutsbiblioteket
En svensk forskarverkstad i Istanbul 157
Rütger Croneborg

Konferens, 19–20 oktober 2000
Den akademiska friheten under intensiv debatt 159
LARS LÖNNBACK

Forskarkurs i turkisk litteratur, 26 mars–8 april 2001
På språkets föränderliga hav 162
BIRGIT N. SCHLYTER & ELISABETH ÖZDALGA

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner
Adress och styrelse 171
Vänföreningens årsberättelse 2000 172

Rättelse

I *Dragomanen* 4 (2000) har ett årtal blivit felaktigt återgivet i bildtexten på sid. 31. Året då Oscar II besökte Konstantinopel var 1885.

Artikelförfattare

LENA AMBJÖRN
Fil. dr i arabiska, forskningsstipendiat vid Carsten Niebuhr Instituttet for Nærorientalske Studier, Snorresgade 17–19, DK-2300 København S

SVANTE HEDIN
Skriftställare, fotograf, fotohistoriker, f.d. lärare vid Konstfackskolan, Stockholm,
Stenstugu, Anga, 620 23 Romakloster

GÖRAN LARSSON
Fil. dr i religionsvetenskap
Inst. f. religionsvetenskap, Box 200, 405 30 Göteborg

SIMON MALMBERG
Doktorand i antikens kultur och samhällsliv
Inst. f. arkeologi och antik historia, Avd. f. antikens kultur, S:t Eriks torg 5, 753 10 Uppsala

ANNIKA RABO
Docent i socialantropologi
Centrum för invandringsforskning, 106 91 Stockholm

JAN RETSÖ
Professor i arabiska
Inst. f. orientaliska och afrikanska språk
Humanisten, 412 98 Göteborg

TETZ ROOKE
Fil. dr i arabiska
Inst. f. afro-asiatiska språk, Box 513, 721 20 Uppsala

Recensenter

ASTRID OTTOSSON AL-BITAR
Doktorand i arabiska, Uppsala universitet

GÜLSEREN ENGSTRÖM
Producent, Sveriges Radio

JOHAN ENGSTRÖM
Styresman, Armémuseum

ÅSA KARLSSON
Fil. dr i historia, Uppsala universitet

Rapportförfattare

RÜTGER CRONEBORG
Avd.dir., f.d. skattmästare i Sv. Forskningsinst. i Istanbul

BENGT KNUTSSON
Docent, arabist, f.d. förest. f. Sv. Forskningsinst. i Istanbul

LARS LÖNNBACK
Ambassadör

SIMON MALMBERG
(Se förteckning över artikelförf. ovan)

JOHAN MODÉE
Doktorand i religionsvetenskap, Lunds universitet

BIRGIT N. SCHLYTER
Docent, lingvist och turkolog, Stockholms universitet

ELISABETH ÖZDALGA
Professor, sociolog, förest. f. Sv. Forskningsinst. i Istanbul

Hos araber i Djejnov

På en solskyddad veranda sitter tre kvinnor vid en lång mattvarp och slår in sitt garn med små träskaftade metallgafflar. Mönstret som de väver efter hänger bredvid, en ”månmatta” (*oj kilim*) i klara färger. Inom några dagar ska de vara färdiga med sitt arbete, och då läggs mattan i brudkistan till något barnbarn. Det är liv och rörelse runt om. Det pratas och skrattas. Än livligare blir det när främlingar kommer på besök. Små barn skuttar upp från sittdynor för att ge plats åt gästerna. Vi serveras te i runda skålar och bjuds att ta av brödet och frukten som redan står framme på varpen bland alla garnhärvorna.

Två av väverskorna har en ring i näsan, *natti*, som har sagts mig vara ett vanligt smycke hos arabkvinnorna i den här byn. Vi befinner oss i södra Uzbekistan, inte långt från Termez och den afghanska gränsen. Det är ett par år före terrordåden i New York och den amerikanska vedergällningen mot Afghanistan, men området står sedan långt dessförinnan under noggrann bevakning och är tidvis svårtillgängligt, i synnerhet för utlänningar.

Min värd vid universitetet i Qarsji, prefekten på Institutionen för uzbekiska språket och litteraturen, professor Nafazov, har denna dag kört mig i sin lilla gula Lada till Djejnov några mil västerut. Landskapet är flackt och domineras av bomullsfält. Många ortnamn i den här delen av landet är av sogdiskt

eller annat iranskspråkigt och därmed indoeuropeiskt ursprung, berättar professor Nafazov, som har publicerat flera böcker i ämnet. Sogdiska är ett utdött språk som talades i området århundradena före och efter vår tideräknings början. I namnet Djejnov, där det inledande *dj-* uttalas som en tonande alveolar affrikata, [dʒ], kunde slutledet *-nov* vara det indoeuropeiska ordet för "ny". Namnets första led har av Nafazov identifierats med ett iranskt ord för "dike", "kanal", som i dagens persiska heter *djū/djūj* och som också finns i det persiskan närstående centralasiatiska språket tadjikiska. Ortnamnet skulle då betyda "Nya (avrinnings)kanalen", en tolkning som styrks av det historiska faktum att orten delvis stod under vatten och alltså utgjorde en vattendepå vid den tidpunkt då de första araberna kom och bosatte sig där någon gång efter mongolhärjningarna i början av 1200-talet. Ett snarlikt iranskt ord, *djā/djāj,* är ett alternativ som skulle möjliggöra tolkningen "Nya platsen".

Djejnov är en större jordbruksbygd och kallas *qisjloq*, vilket vi i brist på bättre får översätta med "by". Kollektiva jordbruk som fanns i trakten under sovjetisk tid har omvandlats till kooperativ. Innan vi hamnar hos de vävande kvinnorna, gör vi visit hos kooperativföreståndaren, araben Murodullo Saidov. Denne överräcker boken *Djejnov tarikhi*, "Djejnovs historia" (Tasjkent 1996), som han och en annan av byns invånare skrivit på landets officiella språk uzbekiska – ett turkspråk. Enligt den historieskrivning som presenteras där kom araberna till Djejnov huvudsakligen via Afghanistan. Tre fjärdedelar av byns befolkning idag utgörs av araber, vilka uppgår till närmare 10 000 personer. Den resterande fjärdedelen består av något över 3 000 uzbeker och en handfull människor av annan etnicitet. Araber finns spridda på en mängd orter i södra Uzbekistan och för den delen också på andra sidan gränsen mot

Tadjikistan. I de uzbekiska provinserna Samarkand, Bukhara och Qasjqadarja lär det finnas dryga 100-talet ortnamn bildade på ordet arab. Ett av de vanligaste namnen är *Arabkhona*, "Arabbyn".

De första arabiska fälttågen efter det att islam hade etablerats i Mecka och Medina gick nordöstut genom Mesopotamien och det iranska Khorasan mot Transoxanien, landet mellan Centralasiens två stora floder Amu Darja och Syr Darja. Även om den arabiska krigs- och makteliten inte blev långvarig i Centralasien, kvarstod under desto längre tid en mängd arabiska bosättningar som kommit i dess följd, framför allt i Khorasan och det f.d. baktriska området i nuvarande norra Afghanistan. Baruqan och Andakhud är två namn som nämns i Djejnovbornas historiebok som exempel på samhällen i närheten av staden Balkh bebodda av araber från tidigt 700-tal. En bylott i Djejnov heter Andkhuj – en modifiering av Andakhud – vilket bokens författare sätter i samband med utvandring från Andakhud till bl.a. Djejnov som ett resultat av den iranske regenten Nadirshahs tyranni och förtryck i mitten av 1700-talet.

Årets nummer av *Dragomanen* behandlar arabisk kultur från olika platser och epoker och i olika kontexter. Beteckningen "arab" är skriftligt belagd sedan mitten av 800-talet f.Kr. Som kulturrefererande term bör den i preislamisk tid ha varit starkt förknippad med beduinernas nomadliv, som då var förhärskande över större delen av den arabiska halvön. Det arabiska språket är historiskt sett det mest grundläggande och genomgående kriteriet i definitionen av arabisk identitet. Efter Muhammed blev emellertid islamisk tro och levnadsstil en allt starkare och till slut oupplöslig del av det arabiska, vilket också framgår tydligt av innehållet i denna volym. Visst finns det araber med annan religionstillhörighet, men det arabiska fol-

ket – den arabiska nationen – består definitionsmässigt i första hand av människor som har arabiska både som modersmål och som Koran-relaterat liturgiskt språk.

Djejnovaraberna i södra Uzbekistan har hittills bildat en egen etnisk identitet primärt på grundval av något som de själva kallar arabiskt, utöver det islamiska och muslimska, som man ju har gemensamt med de flesta andra i sin omnejd. När dessa människor nu beskrivs som "assimilerade", menar man att det är sitt arabiska talspråk, således det främsta kriteriet för arabisk identitet, som de är på väg att förlora. Sin islamiska livsåskådning behåller de däremot. I de nya stater som bildats i Centralasien efter Sovjetunionens fall – särskilt i de södra regionerna – är islam och muslimsk kultur en djupt rotad identitet bland de allra flesta människor som lever där; det åter-

Väverskor i Djejnov. Foto: Birgit N. Schlyter.

kommer vi till i nästa års utgåva av *Dragomanen*, som skall handla om den delen av världen.

I vilken mening fortsätter då Djejnovaraberna att vara araber och hur upprätthåller de själva sin identitet? I den nyutkomna boken om Djejnovs historia, som medlemmar ur den egna folkgruppen har skrivit, berättar man inte bara om hur araberna kom till Centralasien och så småningom till Djejnov. Lika utförligt beskriver man sedvänjor, ritualer och klädedräkter som till dags dato har utmärkt och varit identitetsskapande attribut bland byns araber. Och – inte minst viktigt – man säger sig ha ett särskilt arabiskt språk, som man vill värna och föra vidare till yngre generationer. Det har också gjorts försök att finna ett arabiskt ursprung till namnet Djejnov – något som min följeslagare, ortnamnsforskaren professor Nafazov inte skulle hålla med om. I Djejnovbornas historiebok utvecklas en idé om att ortens namn skulle härröra från en personböjd form av det arabiska verbet *djāʾa*, "komma", följt av ett turkspråkigt kollektivsuffix *-ov*, och betyda något i stil med "vi (alla som) kom".

I boken om Djejnovs historia framhålls vid upprepade tillfällen att den sovjetiska tiden präglades av en repressiv politik mot araber i Uzbekistan. Inga arabiskspråkiga skolor fanns förrän på 1950-talet. Fram till dess fick man också betala särskild avgift som "utländsk" student för högre utbildning, ifall man uppgav sig vara arab; kooperativets ordförande Murodullo Saidov har själv varit med om det, berättar han för mig.

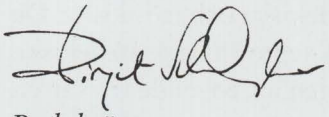
Efter bolsjevikernas maktövertagande började den sovjetiska kommandoordningen tidigt att göra sig gällande även i områden som hade utgjort det tidigare Bukhara-emiratet, där bl.a. Djejnov ingick. Revolutionskommittéer bildades i Djejnov och på andra platser runt om i Qasjqadarjadalen redan i början av 1920-talet. Något decennium senare kollektivisera-

des jordbruket i Djejnov. En femtedel av byns befolkning flydde. De som blev kvar levde isolerade till sin by och dess närmaste omgivningar till mitten av 1960-talet, då de för första gången fick möjlighet att skaffa inrikespass. De kontakter man haft med folk utanför den egna gruppen kan med all säkerhet förmodas ha varit i snäv mening lokala utan direkt samröre med den ofta ryskspråkiga offentligheten på provins- och högre nivåer. De andra språk och kulturmönster som de levt och kommunicerat med är främst uzbekiska och tadjikiska. De tre väverskorna som jag träffade i Djejnov talade uzbekiska med varandra av den enkla anledningen att en av de tre var en uzbekisktalande turkmeniska som inte förstod de andras arabiska dialekt.

Efter Sovjetunionens upplösning andas Djejnovaraberna frihet och tycker sig ha fått bättre chans att bejaka och konsolidera sin arabiska identitet. Nu hoppas man på ett växande intresse för studier i arabiska och fler möjligheter till kontakt med arabvärlden, vilket i och för sig inte skulle bidra till att Djejnovbornas gamla arabiska dialekt får starkare fäste utan snarare att färdigheter i någon form av nutida standardarabiska premieras. Den arabiska som talas i Centralasien har av språkforskare delats in i två sinsemellan svårbegripliga dialektgrupper: Bukhara- och Qasjqadarjaarabiska, vilka skiljer sig från varandra både vad gäller ursprung i de arabiska dialekter som funnits längs de arabiska migranternas många färdvägar mot Centralasien och de kontaktspråk som de sedermera blivit mest influerade av.

Den frihet med ökade möjligheter till etnisk självhävdelse som Djejnovaraberna anser sig ha vunnit kan emellertid vara bedräglig. Ännu tycks de inte ha hunnit börja reflektera över de nya politiska förhållanden som råder och vad dessa kan innebära för dem själva och andra minoriteter i Centralasien.

Under sovjetisk tid var de ofta bortglömda och till och med förnekade av en stormaktsregim många hundratals mil bort. Nu har de centralregeringen på mycket närmare håll, och de lever i ett samhälle som är mitt uppe i ett forcerat statsbygge med därtill hörande behov av nya definitioner av nationell identitet och en för hela staten genomgripande standardisering – inte minst på det språkliga området.



Redaktören

Vad är arabiska?

JAN RETSÖ

En gång lyssnade jag till en konversation mellan två personer som bl.a. innehöll följande repliker: "Talar du arabiska?" – "Nej!" Det uppseendeväckande med detta replikskifte var att det lät så här: "btaḥki ᶜarabi?" – "laᵓ". Det fördes alltså på ett språk som de flesta skulle kalla just arabiska och de talande var i själva verket två syrier i en taxi på vägen mellan Damaskus och Aleppo.

Replikskiftet visar i blixtbelysning en rad problem som inte bara rör arabiska utan språktermer i allmänhet. Det som den ene syriern menade med sin fråga var: "Talar du *arabiyya*?" dvs. det språk som alla skolelever i 18 arabländer får lära sig men som ingen har som modersmål. Svaret han fick betyder att den tillfrågade inte ansåg sig kunna tala det språk som stod skrivet i den tidning han hade i knät. Däremot ansåg han sig uppenbarligen kunna läsa det eftersom han hade köpt tidningen.

För att helt förstå vad konversationen i den syriska taxin handlar om bör man veta att det språk som de två syrierna talade är ett som på avgörande sätt avviker från det som stod i tidningen. Skillnaden mellan deras talspråk och det de kallade arabiska är ungefär lika stor som mellan de moderna skandinaviska språken å ena sidan och modern isländska å den andra. För att förstå språksituationen i arabländerna kunde vi försöka föreställa oss hur det skulle ha varit om vi i Norden som skriftspråk hade behållit det språk som talades för ca 1 000 år sedan och som kallades *norröna*. Det var ett språk som den moderna isländskan på många sätt är en direkt fortsättning av.

Vi skall alltså föreställa oss att nyheterna i TV och radio i alla nordiska länder var på isländska och att Ibsen, Strindberg, H. C. Andersen m.fl. skrev på isländska liksom Jan Guillou, Suzanne Brøgger och överhuvudtaget alla från präster till pornografer. Den som lärde sig läsa i första klass i Norge, Danmark och Sverige skulle samtidigt behöva lära sig hantera den ytterst komplicerade isländska grammatiken med kasus och modus och även ett ordförråd som ofta avvek från det man hade med sig hemifrån. Under dessa omständigheter skulle konversationen i taxin ha blivit fullt möjlig även mellan Göteborg och Stockholm: "Talar du norröna?" – "Nej!".

Arabiyya är inte modersmål för någon; ingen lär sig det som sitt första språk eller använder det som ledigt samtalsspråk. Istället svävar det som ett språkligt ideal för skriftställare – och förmodligen ett plågoris för många skolelever – över 18 arabländer där det är officiellt språk och även en rad andra där det är andraspråk. Problemen är självfallet många.

Arabiyya versus talspråk

När man hör om analfabetismen i många arabländer bör man ha i minnet att läsfärdighet också är kopplad till lärandet av ett annat språk. Fördelarna är också uppenbara. En jemenit kan utan vidare läsa en marockansk tidning, även om han har stora svårigheter att förstå vad marockanerna säger. Intellektuell debatt kan föras i hela arabvärlden på samma språk i tryckta medier och bildade personer kan i regel också använda det i tal, åtminstone såpass att man kan kommunicera muntligt utan större svårighet. I själva verket är det inga vattentäta skott mellan talspråk och skriftspråk i arabländerna, utan de flesta lever i ett språkligt spektrum där man i tal beroende på situation kan svänga mellan högspråket, *arabiyya* – arabiskan par préféren-

ce – och det rena talspråket, vilket dock numera knappast någonstans är helt opåverkat av *arabiyya*. Även *arabiyya* påverkas i fraseologi och uttryckssätt av talspråken, och en uppmärksam och kunnig läsare eller åhörare kan ibland avgöra var en *arabiyya*-användare kommer ifrån även om denne följer dess regler till punkt och pricka. Detta innebär också att de flesta arabisktalande inte är medvetna om de stora skillnader som faktiskt finns mellan *arabiyya* och talspråken.

En uppfattning som man ofta kan höra framföras av arabisktalande är att deras egen dialekt står närmare klassisk arabiska, dvs. *arabiyya*, än andra. Ett annat ofta hört påstående är att språket i Saudiarabien eller hos beduinerna är praktiskt taget klassisk arabiska. Detta är dock en ren önskedröm. Alla talspråk i arabvärlden står lika långt från *arabiyya*. Man skall inte låta sig luras av att man ibland får sig serverat ett ord eller en grammatisk form ur dialekten som sammanfaller med *arabiyya* och som skall tjäna som bevis för argumentet. Om man gräver tillräckligt mycket i *arabiyya*-lexikonet kan man hitta om inte alla så dock väldigt många av de ord som förekommer i dialekterna så att ett eller ett par exempel inte har något värde som bevis. Likheten med *arabiyya* är också ofta skenbar, eftersom talspråken innehåller ett snabbt växande förråd av låneord från *arabiyya*. Eftersom *arabiyya* är tänkarnas, de lärdas och författarnas språk, är det där man finner begrepp och termer för politik, religion och vetenskap. Det går knappast att föra någon mer sofistikerad konversation på ett arabiskt talspråk utan att använda sig av låneord från *arabiyya*. Detta fungerar i viss mån som latin och grekiska hos oss, dvs. som ett stenbrott där man hämtar nya ord.

Även om man kan återfinna en stor del av de moderna talspråkens ordförråd i *arabiyyas* lexikon, innebär inte detta att skillnaderna är obetydliga. Som vi skall se nedan är *arabiyyas*

ordförråd ursprungligen av ett mycket speciellt slag. Skillnaderna mellan de två språkformerna är också uppenbara när man betraktar grammatiken. *Arabiyya* böjer t.ex. substantiv och adjektiv i tre kasus som utmärks med ändelser, ungefär som i latin, slaviska språk eller modern isländska. Av detta finns inget spår i de arabiska talspråken. Orden framträder där utan dessa ändelser. *Arabiyya* har vidare ett system med fem modus i verbet som också markeras med olika ändelser. Inget arabiskt talspråk uppvisar något liknande. Istället har talspråken ofta ett mycket mer komplicerat tempussystem än *arabiyya* med en rad konstruktioner med hjälpverb och partiklar, vilka saknas i *arabiyya*. Att lära sig behärska *arabiyyas* böjningssystem är det stora och svåra steget som alla skolelever i arabvärlden måste ta för att bli litterata, och ett favoritnöje i arabvärlden för många av dem som har lärt sig *arabiyya* ordentligt är att påpeka grammatiska fel hos politiker eller skribenter med pretentioner. Brott i offentliga sammanhang mot *arabiyyas* grammatiska system innebär ofta en förlust av trovärdighet och auktoritet och kan innebära både politiska och sociala följder av icke önskat slag för den som begår dem. En vida spridd uppfattning i arabvärlden är att *arabiyya* är "rätt" medan talspråken är "fel". Många tror t.o.m. att talspråken inte har någon grammatik, utan att det är något som är förbehållet *arabiyya*. Det råder alltså en extremt normativistisk språksyn som också har den konsekvensen att inhemska språkvetare traditionellt bara sysslat med *arabiyya*, medan talspråken inte ansetts värda eller ens möjliga att studera. Det är först på allra senaste tid som inhemska språkforskare, i regel med västerländsk lingvistisk utbildning, börjat intressera sig för talspråken. Men motståndet mot detta är uppseendeväckande starkt vid många arabiska universitet och studiet måste ofta förkläs som sociolingvistik el. dyl. Studiet av de arabiska tal-

språken är sedan länge en angelägenhet för västerländska språkvetare och har pågått i ett och ett halvt århundrade, för övrigt med flera betydande insatser av nordiska forskare.

Statusspråk

Orsaken till denna språksituation och de attityder som är knutna till den är historiska. Det finns naturligtvis inget skäl att anta att de arabiska talspråken skulle vara mindre funktionsdugliga än andra mänskliga språk. De har naturligtvis lika mycket grammatik som vilket annat språk som helst, inklusive *arabiyya*, och skulle mycket väl kunna användas för samma syften som detta. Det sker faktiskt också i stor utsträckning. I många arabländer finns nämligen en stor skriven litteratur på talspråken, vilken dock i regel ses ned på av det litterära etablissemanget och vars existens t.o.m. ibland förnekas. Termen talspråk är således i själva verket inte helt adekvat för de arabiska modersmålen men brukar användas i brist på bättre. Det bästa exemplet på ett arabiskt talspråks funktionsduglighet är språket på Malta. Detta är en arabisk dialekt som fördes dit med erövringen på 800-talet. Malta återtogs av de kristna ett par århundraden efter den muslimska erövringen och ön förblev det enda återerövrade område där arabiska fortsatte att talas (på Sicilien och i Spanien dog arabiskan ut som talspråk efter reconquistan). Eftersom befolkningen i huvudsak var kristen, var man inte styrd av islams heliga språk, *arabiyya*, utan började skriva på den egna dialekten. Denna har en dokumenterad skriven tradition åtminstone från 1600-talet tills idag. Maltesiskan är fortfarande ett arabiskt talspråk, nära släkt med dialekterna i Nordafrika men med ett starkt kosmopolitiskt, mestadels italienskt, inslag i ordförrådet. De talrika italienska orden i maltesiskan motsvaras i andra arabiska talspråk

De arabiska elementen på denna maltesiska skylt utanför "Ombudsmannens kontor" inskränker sig till bestämda artikeln l- *samt genitivmarkören* ta. *Maltesiskan har upptagit en mängd låneord framför allt från italienskan men även från andra europeiska språk. Trots det är strukturen fortfarande "arabisk". Foto: Jan Retsö.*

av låneorden från *arabiyya*; det är alltid enklare att låna färdiga ord från ett statusspråk än att tillverka nya för nya företeelser och begrepp.

Exemplet Malta visar på en viktig orsak till dagens språksituation i arabvärlden: *arabiyya* regerar (nästan) enväldigt som skrivet medium på grund av sin auktoritet som islams språk. Även minoriteterna inom den islamiska världen (kristna, judar) har varit tvungna att anpassa sig efter detta faktum, vilket maltesarna alltså inte behövde eftersom de inte längre levde under en islamisk regim. Frågor som infinner sig nu är: Hur

har denna språksituation uppstått? Vilket är förhållandet mellan *arabiyya* och talspråken? Hur länge har skillnaden funnits?

De arabiska "talspråkens" ålder

För att börja med den sistnämnda frågan först. Vi har nu säker dokumentation av existensen av ett språk med moderna talspråksdrag redan från andra hälften av 600-talet e.Kr., dvs. från islams allra första århundrade. Den uppträder i papyrer, dvs. vardagsdokument från Egypten och Palestina som är skrivna på *arabiyya* där skrivarna ibland gör "fel", dvs. avviker från *arabiyyas* norm. Sådana fel är inte godtyckliga utan uppkommer genom inflytande från ett annat språk än det man försöker skriva. Felen i papyrerna visar sig vara exakt desamma som arabiska skolbarn gör än idag eller som man kan se t.ex. på moderna skyltar i dagens arabländer. Slutsatsen är att papyrernas skrivare redan på 600-talet talade ett språk som var av samma typ som de moderna skolbarnens. Dessa fel förekommer sedan i dokument genom hela den islamiska medeltiden vilket visar att talspråket i arabländerna i allt väsentligt har varit detsamma sedan islams tidigaste tid.

Detta faktum har genererat en intensiv vetenskaplig debatt om när och hur talspråken faktiskt har uppkommit. En traditionell åsikt har varit att talspråken uppstod som en följd av de stora islamiska erövringarna på 600- och 700-talen när *arabiyya*, den "arabiska nationens" modersmål, skall ha spridits från Arabiska halvön med de muslimska härarna. När språket började talas av icke-araber uppstod en förenklad form som blev grunden för de senare talspråken. Ursprunget till denna åsikt kan återfinnas hos de medeltida islamiska språkvetarna. Eftersom *arabiyya* är så komplicerat till sin struktur gjorde de nya talarna, enligt denna åsikt, en rad fel som sedan permanen-

tades i deras nya arabiska talspråk. Här torde vi således ha grunden för åsikten att talspråken är fel, inte har någon grammatik osv. Denna förklaring till talspråkens uppkomst omfattas också av flera moderna västerländska forskare utan att dessa nödvändigtvis skriver under på talspåkets mindervärdighet.

En invändning mot denna åsikt som framförts av andra forskare är att dokumentationen i papyrerna som omnämnts ovan är obehagligt tidig för dem som omfattar den nyss nämnda förklaringen. Kan verkligen *arabiyya* ha förändrat sig så snabbt att vi har nedslag i skrivna dokument redan från och med mitten av 600-talet? Dessa forskare vill istället förlägga uppkomsten av talspåken redan till förislamisk tid. Problemet är dock att det inte finns någon direkt dokumentation av sådana språkformer från denna tid och resonemangen har förblivit något spekulativa. Anhängarna av denna hypotes har pekat på den dokumentation som finns i inskrifter från förislamisk tid från Nordvästarabien, det tidigare nabateiska riket med sin huvudstad i Petra i nuvarande Jordanien. I dessa finns ett rätt stort språkmaterial som liknar det vi kallar arabiska och som tycks avspegla en språkform som står de moderna talspråken närmare än *arabiyya*. Tyvärr består materialet mestadels av person- och ortnamn och vi har inga längre texter. Icke desto mindre är det relativt entydigt och dessa forskare har menat att man i gränsområdena mot Syrien och Palestina redan i förislamisk tid har haft en arabiska som redan utvecklats ur *arabiyya* mot de moderna talspråken, en utveckling som de stora erövringarna med de stora omvälvningarna både i Arabien och i de erövrade länderna stimulerade och accelererade.

Orakelspråk

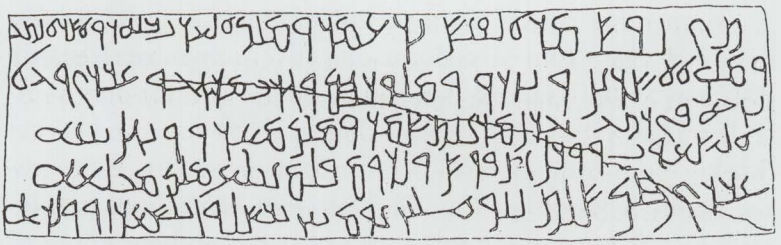
I ljuset av den språksituation som vi skymtar i de tidigaste papyrerna och de nabateiska inskrifterna framträder *arabiyya*-språkets roll som anmärkningsvärd. Detta språk har varit skriftspråksnorm i stora delar av den islamiska världen under nästan hela den islamiska medeltiden. Detta innebär att skillnaden mellan talspråk och skriftspråk som finns idag i själva verket har existerat ända sedan islams första århundrade. I mitten av 690-talet proklamerade den nye islamiske härskaren, Abd al-Malik, *arabiyya* som det islamiska imperiets officiella språk. Fram till dess hade härskarna i Damaskus använt grekisktalande tjänstemän som blivit kvarlämnade när Syrien och Egypten erövrades från det kristna Rom på 630-talet. Dessa hade fortsatt att administrera på grekiska och det islamiska imperiets mynt fortsatte att präglas med grekisk text och förses med kristna kors. Men nu blev det ändring. *Arabiyya* infördes i kansliet, mynt präglades med den islamiska trosbekännelsen och i Abd al-Maliks stora symboliska skrytbygge, Klippmoskén i Jerusalem, sattes en inskrift upp bestående av noggrant valda citat ur Koranen där det nya imperiets legitimitet proklamerades – på Koranens språk *arabiyya*. Anmärkningsvärt är att man alltså anammade ett språk som antingen var på väg att försvinna som talspråk, eller som redan gjort det, som officiellt språk för den nya världsmakten. Det räcker antagligen inte med att förklara detta som ett resultat av att *arabiyya* var Koranens språk. Man skulle nästan ha väntat sig att *arabiyyas* ställning som Guds eget tal skulle ha varit ett hinder för dess användande för så låga ting som skrivelser om skatteuppbörd och förteckningar över rekryter. Så var fallet med hebreiskan, vars ställning som heligt språk gjorde det olämpligt i mångas ögon att användas för sekulära ändamål.

Ännu i denna dag finns det judiska ortodoxa grupper i Israel som anser sionisternas återupplivande av *leshon ha-qodesh* som talspråk som höjden av hädelse och som vägrar använda det för annat än böner och skriftstudium. Men för Abd al-Maliks ideologer var detta inget hinder. Varför inte?

För att förstå något av detta måste vi gå till *arabiyyas* ursprung. Som vi alla vet är islams hjärtpunkt en bok, en textsamling som skall ha tillkommit på ett minst sagt märkligt sätt under 600-talets första decennier. Texten består av en rad utsagor om moralisk vandel, Guds väsen, historiens gång samt, icke minst, våldsam polemik mot vissa kretsar som förkastat textens anspråk på övermänskligt ursprung. Texten, som vi kallar Koranen efter en av dess egna termer för sig själv, gör nämligen anspråk på att vara gudomligt tal, direkta utsagor från en gudom – Allāh, ar-Rabb, ar-Raḥmān – till en person, Muhammed, eller till en grupp kring denne för vilka han uppenbarligen var förmedlaren av texten. Åtminstone är detta bilden vi får genom Koranen själv. Det viktiga för vårt ämne här är att på elva ställen säger Koranen att den är "på klart ᶜarabi-språk" (se t.ex. sura 12:2; 41:3; 26:195 etc.). Det är alltså Koranens eget språk som kallas *ᶜarabi*, arabiskt, ett adjektiv som är avlett av *ᶜarab*, "araber", och termen *arabiyya* har sitt urprung här. Detta är ju mycket kryptiskt. Vilka var araberna? Och varför måste den Heliga Boken påpeka att den är på *ᶜarabi*-språket, eller på arabiska, *arabiyya*? Var inte detta klart för åhörarna när texten reciterades av Profeten? En noggrann genomläsning av de relevanta Koranavsnitten visar helt klart att de handlar om Uppenbarelsens auktoritet. Koranen anför sin språkdräkt som ett argument för sitt gudomliga ursprung. Med andra ord: en text som framförs på *arabiyya* har övermänskligt ursprung, inte mänskligt. *Arabiyya* är inte människors språk utan andevärldens.

Koranen har också en annan språklig term, *aᶜǧami*. Så sägs t.ex. i 26:198: "Om vi nedsänt den (dvs. uppenbarelsen) till någon av *aᶜǧami*-talarna och hade reciterat den för dem skulle de inte trott på den." Ordet kommer av en rot som betyder 'krokig' som språklig term och förklaras av senare lexikografer, säkert helt riktigt, som "en som inte kan tala på *ᶜarabi*-vis". Det är mycket sannolikt att vi här har en beteckning på de(t) språk som talades i Västarabien på Profetens tid. I senare tider blev *aᶜǧami* en beteckning på folk som talade persiska, men det är långt senare.

Således: på Muhammeds tid talades uppenbarligen ett eller flera språk i Arabien som kallas *aᶜǧami*. Bredvid detta fanns det språk som kallades *ᶜarabi*-språket och som kunde höras när gudar och andar, djinner, talade. Vi vet att det i Arabien fanns en grupp orakelpräster och spåmän, *kuhhān* (plur. av *kāhin*), som förmedlade dessa budskap och av de exempel på deras orakelspråk som anförs av medeltida språkvetare ser vi att de använde sig av *arabiyya* och även av samma rimmade prosa som Koranen. Men av detta följer att *arabiyya* omöjligen kan ha varit talspråk i Arabien på Muhammeds tid. I så fall skulle ju Koranens argument för sitt gudomliga ursprung inte ha haft någon effekt. Själva poängen är att språket var avvikande från talspråket vilket visar dess gudomliga ursprung. Det blir då mycket sannolikt att vi bland de språkformer som Koranen kallar *aᶜǧami* skall söka ursprunget till det språk papyrusskrivarna några decennier senare talade och som är basen för alla de moderna talspråken. Vi kan inte bortse från möjligheten att *aᶜǧami* helt enkelt är beteckningen på alla talade språkformer i Arabien på Muhammeds tid. Termen är antagligen präglad i förhållande till *arabiyya*, eftersom den är negativ: den betecknar ett språk som är "krokigt", dvs. avvikande. Vad som tycks rätt säkert är att *arabiyya* inte talades av någon och



En gravinskrift över "Imru al-Qays, alla arabers konung" funnen vid an-Nemara sydöst om Damaskus, och daterad till december 328 e.Kr. Texten är skriven med nabateiska bokstäver, som är en variant av det arameiska alfabetet. Språket är däremot inte nabateiska (en arameisk dialekt). Enligt de flesta forskare är det arabiyya, *vilket skulle göra denna text till det äldsta bevarade vittnesbördet om detta språk. Texten är dock mångtydig, och argumenten för dess* arabiyya*-identitet är inte övertygande. Det ser snarare ut som en* aʿǧami*-dialekt.*

med all sannolikhet inte hade talats av någon på väldigt länge. Det kunde höras när orakelprästerna reciterade budskap från andevärlden, och som bekant klingade det under ett par decennier i Medina och Mecka, där en av Arabiens gamla gudar, Allāh, framträdde med texter och budskap av betydligt större komplexitet än *kuhhāns* suggestiva men enkla rimmerier. Men det är intressant och viktigt att lägga märke till att en av anklagelserna mot Muhammed var att han var besatt av en djinn (*maǧnūn*), en ande, på samma sätt som *kuhhān*. Följande sägs om honom i sura 68:51: "De säger: 'Han är förvisso maǧnūn'" (jfr 81:22 samt nedanstående 37:36 och 52:29–30). Det är ingen tvekan om vilken tradition han stod i.

Diktarspråk

Arabiyya kunde faktiskt höras även i ett annat sammanhang i Arabien på Muhammeds tid. Sedan mer än ett århundrade var

Arabien fullt av ett slags kringvandrande samurajer vars huvudsakliga sysselsättning var krig och poesi. I dessa kretsar odlades en diktning i sträng yttre form och med heroisk tematik där man hyllade krigiska dygder hos sig själv eller hos hövdingar och där, anmärkningsvärt nog, det religiösa lyste med sin frånvaro. Språket i dessa dikter var *arabiyya*. Vilken är relationen mellan dennna tradition och Koranens?

En sådan diktare kallades på *arabiyya*-språket *šāᶜir*. Detta ord är fortfarande den vanliga termen för poet. Men i Koranen (sura 26:224–226) finns en beskrivning av *šuᶜarāʾ* (plur. av *šāᶜir*) som inte alls tycks beskriva poeter utan i stället några som kanske mera liknar *kuhhān*: "Och efter *šuᶜarāʾ* rättar sig de som bragts på fall // Har du ej lagt märke till att de irrar omkring i varje dal // och säger vad de icke gör?" Klart är att denna beskrivning inte kan gälla vanliga poeter. Ordet *šāᶜir* betyder också en som är inspirerad eller t.o.m. besatt. I en annan Koranvers (37:36) säges om Muhammeds motståndare: "De sade: 'Skall vi verkligen överge våra gudar för en besatt (*šāᶜir maǧnūn*?)". I sura 52:29–30 heter det: "Tack vare din Herres nåd är du inte någon *kāhin* och ingen *maǧnūn*. Eller de säger: '[Han är] en *šāᶜir*! Vi väntar på att ödet skall drabba honom!' " Även om rösten här försäkrar Profeten att han inte tillhör de skrån som omnämns, kan man misstänka att de fientliga åhörarna ändå måste ha haft något skäl för att klassificera honom bland spåmän och mantiker. Man bör också observera att *šāᶜir* och *kāhin* tycks beteckna yrkesmän av samma slag. Det tycks alltså ha funnits minst två skolor av mantiker i det gamla Arabien. Man kan spekulera i att den icke-religiösa poesitraditionen har sina rötter i en av dessa skolor och att det vid något tillfälle har sekulariserats och frigjorts från sin mantiska funktion. Denna poesi kunde nu höras i hela Arabien, och den har fortsatt att höras både där och i resten av arabvärlden ända till idag.

Arabiyyas yttersta ursprung

Arabiyya-språket har alltså två rötter: Koranen med dess direkta bakgrund i orakelprästernas krets och *šuᶜarāᵓs* poesi som är helt sekulär men som på något sätt har sina rötter i liknande kretsar. För Abd al-Malik och hans krets var säkert *šuᶜarāᵓ*-traditionen minst lika viktig som Koranen, om inte viktigare. Poesin odlades vid hovet i Damaskus, där man gärna identifierade sig med hjältarna och idealen i de gamla dikterna. Det faktum att *arabiyya*-språket faktiskt hade haft en sekulär funktion i förislamisk tid gjorde att det kunde användas för icke-religiösa ändamål även i senare tider. Man kunde peka på att *šāᶜir*-traditionen faktiskt var äldre än Koranen och att Gud själv hade använt sig av ett sekulärt medium när Uppenbarelsen skulle framföras. *Arabiyya* var på sätt och vis oberoende av islam och kunde därför dels vara islams eget medium men också det islamiska imperiets. Det blir också uppenbart varför man inte kunde använda en *aᶜǧami*-dialekt som officiellt språk i det islamiska imperiet. Dessa var i Koranen karakteriserade som krokiga och därigenom obrukbara för högre syften. En konsekvens av detta är att de moderna talspråkens ursprung sannolikt ligger mycket längre tillbaka i förislamisk tid än forskningen varit benägen att medge. Det är mycket sannolikt att de har sitt ursprung i en eller flera av de språk/dialekter som Koranen kallar *aᶜǧami*.

Var har då *arabiyya*-språket ytterst sitt ursprung? Det vet vi inte. Vi har ingen dokumentation av det som är äldre än de tidigaste *šuᶜarāᵓ*-dikterna, där det vanligen antas att de äldsta bevarade är från ca 500 e.Kr. Bland alla otaliga inskrifter som påträffats i Arabien och som går tillbaka till förislamisk tid finns egentligen inte en enda som är på *arabiyya*. Ett par texter, framför allt den berömda Nemara-inskriften från södra

Syrien daterad till år 328 e.Kr., är på ett språk som står *arabiyya* relativt nära men som ändå långtifrån är identiskt med det (trots att det oftast påstås motsatsen). *Arabiyya* innehåller en rad ålderdomliga drag, t.ex. kasus- och modusböjningen, som vi måste gå till akkadiskan och ugaritiskan, dvs. långt upp i andra årtusendet f.Kr., för att finna paralleller till. Samtidigt är det uppenbart att t.ex. ordförrådet i det skick det framträder i den gamla diktningen är ett konglomerat från många olika dialekter i Arabien. Ordförrådet i den gamla poesin är av sagolika dimensioner och den enorma lexikaliska rikedomen tyder på en lång historia. Även Koranens språk har öst ur denna källa och det är uppenbart att språket i Koranen är starkt påverkat av *šāʿir*-traditionens *arabiyya* utan att vara helt identiskt med det. De strukturella parallellerna med akkadiskan och ugaritiskan kan peka på ett ursprung relativt långt norrut, någonstans i den syriska öknen, men detta är naturligvis ytterst spekulativt.

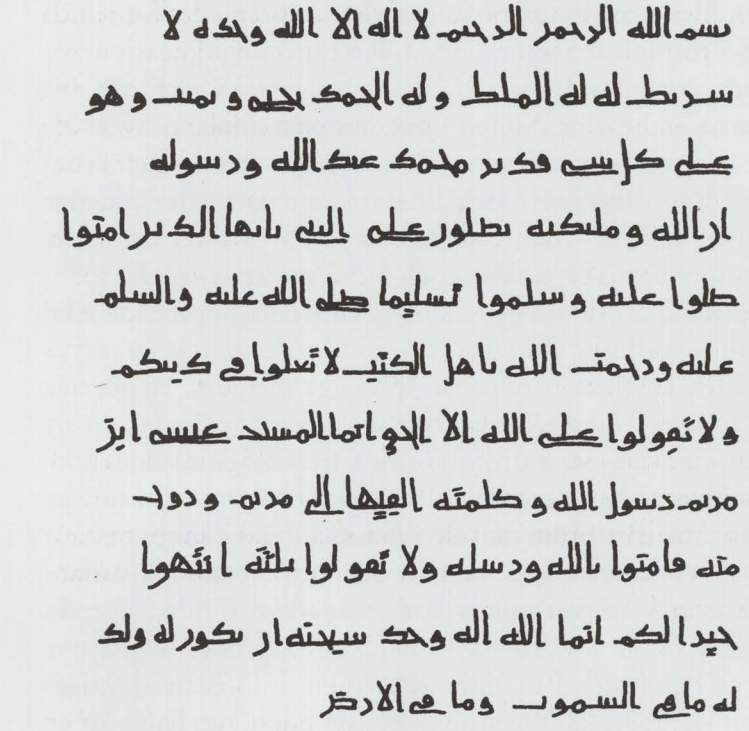
Klassisk arabiska

Abd al-Maliks upphöjande av *arabiyya* till imperiets officiella språk visade sig vara ett lyckokast. Det faktum att det redan existerade en sekulär poesi på detta språk öppnade dörren till att använda det inte bara i byråkratiska sammanhang utan även i rent litterära syften och mycket snabbt uppstod en prosalitteratur på *arabiyya* där författarna strävade att följa poesispråkets alla regler. Dessutom fortsatte naturligtvis den poetiska traditionen att leva. I början var prosalitteraturens språk brokigt eftersom *arabiyya* faktiskt förelåg i flera varianter. Koranens språk avvek t.ex. på flera punkter från poesins och även inom *šāʿir*-traditionen fanns olikheter som antagligen representerar regionala varianter. I Irak uppstod på 700-talet en

grammatisk skola där man dels sökte bringa ordning och reda i *arabiyyas* grammatik genom att beskriva den utförligt utifrån en teoretisk ram, dels började ge råd och anvisningar för vilken norm man skulle följa. Intressant är att grammatikernas anvisningar tenderar att följa språket i poesin, inte i Koranen. I själva verket kan man påvisa att grammatikerna ibland justerade språket i de gamla dikterna enligt den norm som de utvecklade och sökte jämna ut de regionala *arabiyya*-varianter som fanns i dem. Det är denna normativa grammatik, i huvudsak baserad på *šāᶜir*-traditionen, som är den egentliga klassiska arabiskan. Denna är således en samling grammatiska regler, ett språkligt ideal, eller ännu bättre, en språklig *šārīᶜa* som en författare förväntades leva upp till. Dessa regler är grundade på en beskrivning av *arabiyya* som gjordes av grammatikerna i Irak. Att säga att klassisk arabiska är identiskt med Koranens språk är således inte helt korrekt. Koranen innehåller faktiskt några ganska drastiska brott mot den klassiska arabiska grammatiken som antagligen representerar den lokala *arabiyya*-varianten i Västarabien på Profetens tid.

Modern standardarabiska

Svaret på frågan i rubriken till denna artikel är alltså att arabiska under större delan av sin dokumenterade historia betyder något annat än det vi tror den gör idag. Den betecknar just det specifika språk som för första gången framträder i *šāᶜir*-poesin och Koranen och som definierats av de irakiska grammatikerna. Detta språk blev hela den islamiska kulturens medium under många århundraden. Det berikades med nya termer för filosofiska, vetenskapliga och tekniska begrepp medan poeterna drev språkets möjligheter till avledningar och nybildningar till det yttersta. Ett särdrag i *arabiyya* överhuvudtaget är dess



Abd al-Maliks stora mosaikinskrift i Klippmoskén i Jerusalem är islams första stora monumentalinskrift, det tidigaste daterade vittnesbördet om Koranens text. Inledningsorden är "I Guds, den barmhärtige Förbarmarens namn", formeln som inleder alla Korancitat, följt av första ledet i den islamiska trosbekännelsen: "Ingen gud finns utom Gud, den ende". Efter Ch. Kessler, "ᶜAbd al-Maliks Inscription in the Dome of the Rock. A Reconsideration", i JRAS *1970, ss. 2–14.*

obenägenhet att uppta låneord. Istället föredrar det att nybilda ord med användning av egna lexikaliska och grammatiska resurser. Men den grammatiska grundstrukturen i det medeltida språket förblev densamma. Vid tiden för mongolinvasionerna började dock *arabiyyas* roll i islam att minska, och när den moderna arabnationalismen började uppstå i slutet av 1800-talet, hade detta språk sedan flera århundraden varit förvisat till islams institutioner och litterära salonger, eftersom den islamiska världen sedan 1200-talet styrts av makter där andra språk, som persiska, turkiska och urdu, var ledande. Det spännande är nu att de tidiga arabnationalisterna upprepade Abd al-Maliks kulturpolitik och anammade det gamla *arabiyya* som "den arabiska nationens" språkliga medium, ett företag som, liksom Abd al-Maliks, lyckades över förväntan. En ny våg av innovationer i ordförråd och fraseologi inleddes som pågår ännu idag och som frambragt en ny variant av *arabiyya*, modern standardarabiska, som trots alla innovationer bevarar det gamla *arabiyyas* grammatiska struktur. En medeltida lärd skulle utan svårighet kunna läsa en modern tidning korrekt men han skulle inte förstå så mycket på grund av alla nya begrepp och fraser. På samma sätt skulle en förislamisk krigare utan vidare ha känt igen språket i sin poesi, om han hört en medeltida islamisk teologisk text läsas upp, men han skulle inte ha förstått särskilt mycket av innehållet.

Språk och identitet

I själva verket är det *arabiyyas* återuppståndelse som är grunden för den moderna arabiska identiteten. En modern arab är en person som har *arabiyya* som sitt språkliga ideal och som griper till det i lägen som kräver någon typ av formellt språk. Det finns knappast någon annan definition som är brukbar.

Därav följer att maltesarna inte kan kallas araber eftersom de inte förstår mer av *arabiyya* än en modern svensk förstår isländska och lika lite som en modern svensk skulle drömma om att använda isländska i sina privata brev skulle använda *arabiyya* för samma syfte. Det är också den moderna arabnationalismens ideologi som starkt har bidragit till att cementera beteckningen arabiska inte bara för *arabiyya* i dess olika varianter utan också för talspråken i arabländerna. När invånarna i de moderna arabländerna av den rådande ideologin utnämndes till araber kunde man även börja kalla deras talspråk, som kanske egentligen borde kallas *aᶜǧami*, "agamiska", för arabiska, vilket har blivit ett gängse bruk idag, ett bruk som antagligen skulle få medeltida lärde att rysa. Men konversationen i den syriska taxin visar att den gamla definitionen av arabiska som *arabiyya* fortfarande är fullt levande.

Denna koppling mellan *arabiyya* och den arabiska identiteten som således är grundläggande idag reser till sist frågan om vilken den ursprungliga relationen mellan *arabiyya* och araberna var. Språkbeteckningen är definitivt avledd av substantivet *arab*, inte tvärtom. Vilka var dessa araber och vilken var *arabiyyas* relation till dem? Detta är en stor och fascinerande fråga vars uttömmande svar inte kan ges på några rader. Men det mesta tyder på att araber i förislamisk tid inte var en etnisk beteckning av samma slag som t.ex. romare, atenare, israelit etc. I stället framträder de som ett slags förbund av krigare som stod i ett särskilt förhållande till en gudom. Araber under antiken är snarare en institution än en etnisk grupp, som fanns i vissa begränsade områden i Arabien och dess gränstrakter. Arab var något man kunde bli, antagligen via en initiationsceremoni. Att bli arab innebar att lämna sin ursprungliga identitet och uppgå i krigarförbundet som var ålagt speciella tabun och regler som gjorde dem lätta att känna igen. Antagligen var

det bland dessa araber som de ursprungliga *kuhhān* och *šuʿarāʾ* hörde hemma. Dessa två mantiska skolor bör ha varit något i stil med schamanerna i Eurasien; i alla fall tycks de ha praktiserat en del av schamanens teknik för att kommunicera med andar och gudar. Här har det ålderdomliga språket fungerat som andevärldens medium och härifrån har också språket fått sitt namn. *Arabiyya* var språket som kunde höras bland araberna, där orakelprästerna hörde hemma. Den tidiga islamiska rörelsen tog upp arabtermen som beteckning på sig själv, bl.a. eftersom den tidiga islam ju på många sätt var ett krigarförbund. Intressant nog tycks detta ha skett just på Abd al-Maliks tid och det finns säkert ett samband mellan denna återanvändning av arabtermen och upphöjandet av *arabiyya* till imperiets officiella medium.

Arabiska är således beteckningen på ett språk som vägrar dö. Trots att det inte talats som modersmål av någon på kanske flera tusen år, har det åtminstone vid två tillfällen i historien, nämligen omkring 700 e.Kr. och i slutet av 1800-talet, visat sig vara just det medium som olika politiska rörelser ansett sig behöva – och som uppenbarligen legat rätt i tiden eftersom vid båda tillfällena lanseringen av detta ursprungligen mycket speciella tungomål blivit en exempellös framgång och visat sig fylla ett behov i Mellanösterns samhällen.

Litteratur

Få språk i världen är så omvärvda av myter som arabiska och de flesta beskrivningar av det (även av kompetenta språkvetare) innehåller egendomligheter och direkta felaktigheter som härrör från den vitt utbredda föreställningen att arabiska är något alldeles utomordentligt märkvärdigt som inte liknar något annat språk och som ingen riktigt kan begripa fullt och helt. Man bör således vara skeptisk mot mycket av det som påstås. Den senaste handboken om arabiska är K. Versteegh, *The Arabic Language*, Edinburgh 1997, en nykter och saklig framställning som beskriver språkets historia enligt forskningens nuvarande läge. Även om den långtifrån är felfri eller oinfluerad av mytologin kring detta språk, är den en rekommendabel läsbar introduktion till ämnet. Ett grundläggande standardverk är fortfarande *Grundriss der arabischen Philologie* I–III, utg. W. Fischer, Wiesbaden 1982–92, vilket täcker alla aspekter av språkets struktur och historia, både *arabiyyas* och talspråkens. Även icke-fackmannen kan få ut mycket av artiklarna där. Arabernas historia före islam har behandlats av författaren av dessa rader i *Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads* (under tryckning, Curzon Press).

Abstract

What is Arabic?

The use of the term *Arabiyya* for both the various spoken dialects of Arabic, from the Atlantic to Oman, and the literary Arabic language, which is more or less the same in all Arab states, is a modern phenomenon starting mainly with the renaissance of Arabic culture initiated by the Arab nationalist movements in the 19th century. Before that, this term was reserved for the literary language, which had been used continuously from the earliest Islamic period throughout the middle ages. *Arabiyya* was launched as the official language of the Islamic Empire by the Umayyad caliph Abd al-Malik in the 690's A.D. At that time the language had a special status not only as the language of the Revelation to the Prophet Muhammad preserved in the Koran but also as the medium of the poetic tradition in pre-Islamic Arabia. There are strong arguments in favour of the assumption that the *Arabiyya* of the Koran and poetry was not a spoken language at the time of the rise of Islam and that it had not been so for a very long time. It was rather the designation of a language used in specific religious contexts already in the pre-Islamic period. The statements in the Koran that its text is 'in a clear Arabic language' are presented in this article as an argument for the divine origin of the text. This implies that the language must have had a connection with oracles and mantic activities in pre-Islamic Arabia, probably in the circles called *kuhhān* and *šuʿarāʾ*, even if the Koran itself clearly set Muhammad apart from these circles. Because of its association with the non-religious poetic tradition it could be used as a general linguistic medium for an empire and also as a rallying point for the modern secularistic Arab nationalist movements. *Arabiyya* is the name of a language which in spite of not having been spoken as a first language for perhaps as much as two thousand years or more still refuses to die.

Ḥarakat at-tarğama
Den grekisk-arabiska översättningsrörelsen

LENA AMBJÖRN

Från slutet av 700-talet till mitten av 900-talet pågick i Bagdad en organiserad översättningsverksamhet vars betydelse i mänsklighetens historia är jämförbar med den italienska renässansen. Inom loppet av tvåhundra år översattes i stort sett all grekisk facklitteratur från grekiska till syriska[1] och arabiska. Översättningarna omfattade texter från en stor mängd områden: jordbruk, alkemi, astronomi och astrologi, magi, matematik, musikteori, medicin, farmakologi, filosofi, optik, militär strategi, veterinärmedicin, botanik, zoologi, geografi, meteorologi, mineralogi och grammatik.[2] Många grekiska texter som gått förlorade i original har bevarats för eftervärlden i arabisk översättning och mycket av det vi idag vet om grekisk filosofi och vetenskap har vi tillgång till tack vare dessa arabiska versioner. Översättningsarbetet bidrog i hög utsträckning till att arabiskan utvecklade en alltmer sofistikerad vetenskaplig terminologi och blev ett fackspråk på vilket man kunde uttrycka de mest avancerade resonemang inom logik, filosofi, astronomi och medicin.

Översättningar hade förekommit i det flerspråkiga Mellanöstern sedan lång tid tillbaka. I förislamisk tid översattes grekiska verk till pahlavi i sasanidimperiet, en verksamhet som

1 Syriska är den arameiska dialekt som har sitt ursprung i Edessa. Syriskan behöll sin position som vetenskapsspråk fram till mitten av 800-talet, då arabiskan blev helt dominerande.

2 Se Endress artikel i GAP för en uttömmande redogörelse för arabiska översättningar inom olika områden.

antas ha kulminerat under Chosroes I i mitten av 500-talet. Bland arameisktalande intellektuella i regionen gjordes översättningar från grekiska till syriska. I början riktades intresset enbart mot kyrkliga texter. Från 500-talet och framåt översattes också böcker i aristotelisk logik och hippokratisk-galenisk medicin, och vid tiden för de arabiska erövringarna var den syriska litteraturen genomhelleniserad.[3]

Grekiska

Det islamiska imperiets centrum var under umayyaddynastin (661–750) förlagt till Damaskus i Syrien. I Syrien och Palestina var grekiskan ett vanligt förekommande språk under hela umayyadtiden och imperiets administration, som var uppbyggd enligt mönster från Konstantinopel, var grekiskspråkig fram till början av 700-talet. Översättning från grekiska till arabiska var en självklar del av vardagen i denna del av kalifatet, och på motsvarande sätt gjordes översättningar från pahlavi till arabiska i den östra, före detta sasanidiska, regionen. Efter abbasidernas maktövertagande accelererade översättningsverksamheten för att uppnå en höjdpunkt kring mitten av 800-talet och successivt avta under 900-talet. Enligt arabiska källor var den andre abbasidkalifen al-Manṣūr (r. 754–775) den förste som beställde arabiska översättningar av grekiska verk. Al-Manṣūr var framför allt intresserad av astronomi och astrologi. Översättningsarbetet sponsrades av de efterföljande abbasidkaliferna och av det abbasidiska samhällets sociala, politiska och vetenskapliga elit. Stora summor lades ned på verksamheten som fick en enorm omfattning under 800-talet. Den grekisk-arabiska översättningsrörelsen var en tungt vägande politisk och ideo-

3 Brock 1980.

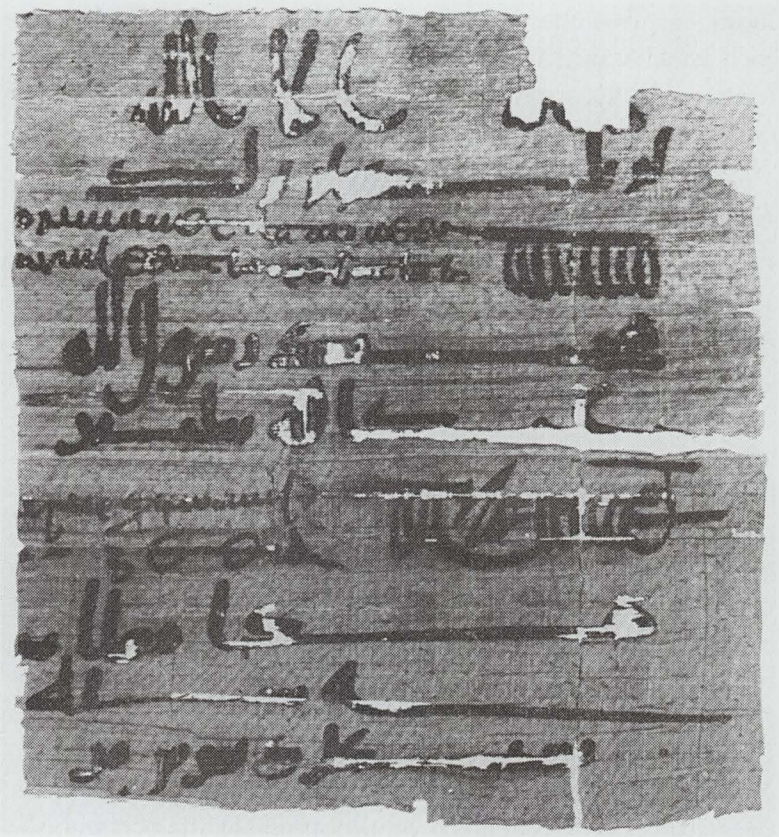
logisk angelägenhet som när det gäller vetenskaplig prestige (och kanske även i ekonomiskt avseende) snarare skall jämföras med 1900-talets rymdprojekt än ses som resultatet av enskilda personers eller gruppers kulturella intresse.

Beställare

De som beställde översättningar kom från den sociala, politiska och vetenskapliga eliten: det var kaliferna själva, deras söner, hustrur och vänner, statstjänstemän och militära befälhavare samt framstående vetenskapsmän. Bland uppdragsgivarna fanns familjen Munaǧǧim, som hade persisk zoroastrisk bakgrund och var knuten till det abbasidiska hovet i tvåhundra år från 775, då al-Manṣūr tog astrologen Abū Manṣūr Abān i sin tjänst. Abāns son, Yaḥyā ibn al-Munaǧǧim, konverterade till islam. Han deltog i uppförandet av observatorier i Bagdad där man bl.a. arbetade med att kontrollera Ptolemaios astronomiska data. Yaḥyās son, ʿAlī (f. 815), beställde en introduktionsbok i geometri av matematikern, astronomen, läkaren och översättaren Qusṭā ibn Lūqā. Han beställde också, av Ḥunayn ibn Isḥāq, en redogörelse för vilka av Galenos böcker som fanns i översättning. Den förteckningen är ett unikt dokument över översättningar av Galenos produktion till syriska och arabiska och över hur Ḥunayn och hans kolleger arbetade.[4]

De energiska bröderna Mūsā var allerstädes närvarande i det intellektuella livet i Bagdad. De var söner till en stråtrövare från Khorasan i nordöstra Iran som blev al-Maʾmūns vän när denne, innan han blev kalif, vistades i Marw i Khorasan på 810-talet. De tre bröderna Muḥammad, Aḥmad och Ḥasan, blev omhändertagna av al-Maʾmūn och fick en grundlig utbildning

4 Den arabiska texten med åtföljande tysk översättning gavs ut av Bergsträsser 1925.



Protokoll från 700-talet i arabisk och grekisk skrift på papyrus. Ur boken Arabische Paläographie, *1. Teil, av Adolf Grohmann (Wien 1967), Tafel XI.*

i Bagdad. Bröderna var särskilt intresserade av matematik och mekanik men beställde också arabiska översättningar av flera medicinska böcker. De spenderade stora summor på såväl översättningar som nya vetenskapliga kompositioner och de skrev också egna böcker, bl.a. en bok om vattenpumpar och

andra konstruktioner som haft betydelse för utvecklingen av maskinteknik.[5]

Den indisk-persiska Barmakid-familjen,[6] som hade ett stort politiskt inflytande och skötte den abbasidiska administrationen från maktövertagandet fram till 803, lät översätta såväl indiskt som grekiskt material. En annan inflytelserik familj i hovets närhet var den nestorianska kristna läkarfamiljen Buḫtīšūᶜ som försåg kaliferna med livläkare i många generationer.[7] Den förste familjemedlemmen, Ǧurǧis, kallades akut in till Bagdad när al-Manṣūr hade fått magbesvär. Ǧurǧis gjorde egna översättningar från grekiska och skrev också en medicinsk handbok på syriska.[8] Familjen Buḫtīšūᶜ beställde under 800-talet många översättningar av medicinska böcker.

Yuḥanna ibn Māsawayh[9] (ca 777–857) var också nestorian och kom ursprungligen från Ǧundesābūr. Han var kalifernas livmedikus och beskrivs som "synnerligen vördad i Bagdad /.../ och skarpsinnig både som författare och behandlande läkare".[10] Kaliferna åt aldrig sin mat om inte Yuḥanna var närvarande och stod beredd med en kanna matsmältningsbefrämjande dryck i kombination med värmande dekokter på vintern och svalkande drycker på sommaren.[11] Yuḥanna skrev själv flera böcker men beställde också översättningar av sin elev, Ḥunayn ibn Isḥāq. Ḥunayn bemödade sig om att vara noggrann och tydlig när han översatte för Yuḥanna, ty "denne man tycker om ett klart uttryckssätt och insisterar ständigt på detta".[12]

5 EI, "Mūsā Banū" (Hill).
6 EI, "Barāmika" (Sourdel).
7 Ullmann, ss. 108–112.
8 Ullmann, s. 108; Sezgin, GAS III, ss. 209f.
9 Ullmann, ss. 112–115; Sezgin, GAS III, ss. 231–236.
10 Ibn Ǧulǧul 1955, s. 65 nr 22.
11 Ibid.
12 Bergsträsser, s. 8 (alla hänvisningar avser den arabiska texten).

Liksom företrädarna för familjen Buḫtīšūʿ ville Yuḥanna konsekvent ha översättningar till syriska – även om texterna redan fanns på arabiska.[13]

Den massiva representationen av läkare från just Ǧundesābūr har gjort att den platsen blivit legendarisk som centrum för grekisk utbildning, särskilt i medicin. Det finns emellertid inga belägg för att Ǧundesābūr skulle ha varit något mer än ett av flera ställen där grekisk kunskap hade levt vidare.[14] Det fanns en vetenskaplig tradition i flera kristna centra som Edessa, Nisibis och Ǧundesābūr men också på annat håll, t.ex. i al-Ḥīra och Ḥarrān.[15] Översättarna rekryterades från dessa centra, och det var också där som själva underlaget för översättningarna fanns, dvs. de grekiska texterna.

Översättarna

Allteftersom en vetenskaplig tradition utvecklades växte behovet av nya och exaktare översättningar. Kvalificerade översättare var efterfrågade och uppdragsgivarna var villiga att betala mycket höga arvoden: Bröderna Mūsā lär ha betalat 500 dinarer per månad för översättningsarbete på heltid,[16] vilket motsvarar drygt 2 kg guld.[17] Detta medförde i sin tur att översättarnas kompetens ökade. Att vara översättare i Bagdad på 800-talet var ett högstatusjobb, och utbildning i de olika vetenskaperna i kombination med gedigna språkkunskaper var en värdefull tillgång. Hade man dessutom lyckats få tag i grekiska handskrifter, var det ännu bättre eftersom sådana betingade ett

13 Se Bergsträsser, s. 24.
14 Se Savage-Smith, "Medicine" i *Encyclopedia of the history of Arabic Science*, och hennes artikel "ṭibb"i EI; se även Conrad, s. 101.
15 Gutas, s. 14.
16 Fihrist, s. 244.
17 Omräkningen till guld i Gutas, s. 138.

högt värde. Det påstås ofta i sekundärlitteraturen att översättarna arbetade vid en särskild institution, det s.k. *bayt al-ḥikma*, "vishetens hus", som skulle ha grundats av al-Maʾmūn. Men källorna säger inte mycket om *bayt al-ḥikma* och ingen av de framstående översättarna nämner att de skulle ha varit knutna till någon sådan institution.[18] Översättarna var snarare fria företagare som stod i kontakt med varandra och i viss utsträckning kompletterade och reviderade varandras arbeten.

Ḥunayn ibn Isḥāq

Till de mest framstående översättarna räknas Ḥunayn ibn Isḥāq (808–873/77), Qusṭā ibn Lūqā (ca 820–912) och Thābit ibn Qurra (826–901).

Ḥunayn ibn Isḥāq var nestorian och kom från al-Ḥīra i södra Irak. Han var elev till kalifernas medikus Yuḥannā ibn Māsawayh och själv livläkare hos al-Mutawakkil (r. 847–861), vilken blev mördad i sitt palats i Samarra. Ḥunayn skrev många egna böcker och var som översättare specialiserad på medicinska texter. Bland hans många uppdragsgivare återfinns familjerna Munaǧǧim och Buḫtīšūʿ, Yuḥannā ibn Māsawayh, Salmawayh (kalifen al-Muʿtaṣims livläkare), familjen Ṭayfūrī (ytterligare en läkarfamilj från Ǧundesābūr) och bröderna Mūsā. På uppdrag av ʿAlī ibn Yaḥyā ibn al-Munaǧǧim satte Ḥunayn samman den ovan nämnda förteckningen över de översättningar av medicinska texter som han och hans kolleger hade producerat. I förteckningen går Ḥunayn igenom mer än hundra översättningar av Galenos böcker. Han redogör för vem som översatt en viss text före honom, till vilket språk han själv översätter texten (syriska eller arabiska) och på vems

18 För vederläggning av *bayt al-ḥikma* som översättarinstitution, se Gutas, ss. 53–60.

uppdrag han arbetar. Det framgår av hans redogörelse att vissa beställare (företrädesvis kristna), som Buḫtīšūᶜ, Salmawayh och Yuḥannā ibn Māsawayh, ville ha syriska översättningar, medan andra, t.ex. bröderna Mūsā och den arabiske filosofen al-Kindī, föredrog arabiska. Såhär beskriver Ḥunayn arbetet med Galenos bok "Om sjukdomarnas lokalisation", *De Locis Affectis*:

> Sergios [Rešᶜaynā] hade översatt boken två gånger; en gång för Theodorus, biskop av al-Karḫ, och en gång för en man som hette Elisa. Buḫtīšūᶜ ibn Ǧibrīl bad mig gå igenom den och korrigera den, och det gjorde jag efter att ha påtalat att en nyöversättning skulle ha varit både bättre och enklare. Sedan förstod inte kopisten hur han skulle göra med de ställen jag korrigerat utan ändrade vart och ett av dessa ställen utifrån sin förmåga. Till följd av detta är boken än idag inkorrekt och dålig. Jag har hela tiden tänkt översätta den på nytt men varit upptagen av annat ända tills nu Isrāʾīl ibn Zakarīyā, känd som aṭ-Ṭayfūrī, bad mig om en nyöversättning som jag utförde. Ḥubayš översatte den till arabiska för Aḥmad ibn Mūsā.[19]

Ḥunayn ibn Isḥāq var aktiv som översättare redan som 17-åring. Han översatte då Galenos "Om de naturliga fakulteterna" (*De Naturalibus Facultatibus*) från en grekisk handskrift: "Jag översatte den till syriska, när jag var en yngling på ungefär sjutton år, för Ǧibrīl ibn Buḫtīšūᶜ. Innan dess hade jag inte översatt mer än en enda bok".[20] Vid trettio års ålder var han etablerad. Angående arbetet med Galenos "Om de terapeutis-

19 Bergsträsser, ss. 12f.
20 Bergsträsser, s. 11.

Vetenskapsmannen Ḥunayn ibn Isḥāq skrev en bok om ögat, här avbildad från en avskrift gjord på 1200-talet, då boken fortfarande var ett medicinskt standardverk. Från Bernard Lewis (utg.), The World of Islam, *London 1976, s. 197.*

ka metoderna" (*De Methodo Medendi*) säger han: "När jag översatte den var jag en ung man på ca 30 år och hade samlat en avsevärd kunskap i mig själv och i de böcker jag ägde."[21] Boken hade tidigare översatts "av flera stycken, bl.a. Sergios av Reš^{c}aynā – innan han blev stark vad gäller översättning – och Ibn Sahdā och Ayyūb ar-Ruhāwī [Job av Edessa]".[22] De syriska översättningar som gjorts under ett tidigare skede var, som Ḥunayn ibn Isḥāq ofta påpekar, inte av bästa kvalitet.[23] Den

21 Bergsträsser, s. 6
22 Bergsträsser, s. 6.
23 För tidiga syriska översättningar, se Brock 1980.

ovan nämnde Sergios hade på 500-talet översatt Galenos kommentar till den hippokratiska skriften "Om elementen" (*De Elementis*) "men han hade inte förstått den, så han förstörde den".[24] Ḥunayn själv översatte boken till syriska för Ǧibrīl ibn Buḫtīšūᶜs son "med noggrannhet och omsorg" och till arabiska för ᶜAlī ibn Yaḥyā ibn al-Munaǧǧim.[25]

Qusṭā ibn Lūqā

Qusṭā ibn Lūqā var av grekiskt ursprung och kom från Balbekk i dåvarande Syrien. Han var "av kristen tro, en utomordentligt skicklig läkare, filosof och astronom, expert på geometri och aritmetik och författare till många utmärkta böcker i medicin".[26] Qusṭā var även skolad i musikteori, dvs. hade en klassisk utbildning som omfattade quadrivium-disciplinerna (geometri, aritmetik, astronomi och musikteori). Var han hade studerat framgår inte. Som medicinare ansågs han jämbördig med Ḥunayn Ibn Isḥāq: "Han är så skicklig och framstående inom medicinen att han kan sättas framför Ḥunayn, även om en del sätter Ḥunayn framför honom. Båda dessa män är enastående".[27] I ungdomen uppges Qusṭā ha rest runt i Mindre Asien för att anskaffa grekiska handskrifter. Det var det säkert fler som gjorde vid den här tiden. Qusṭā behärskade grekiska, syriska och arabiska och tillskrivs 17 översättningar av grekiska verk. I likhet med flera av sina kolleger i översättningsrörelsen skrev Qusṭā egna monografier över ett brett spektrum av ämnen men framför allt inom medicinen. Som översättare var han specialiserad på matematik, astronomi och mekanik

24 Bergsträsser, s. 10.
25 Bergsträsser, s. 10.
26 Ibn Ǧulǧul, s. 76.
27 Fihrist, s. 295.

och bland hans uppdragsgivare fanns prins Aḥmad (kalifen al-Muʿtaṣims son), visiren Muḥammad al-Ḥasan ibn Maḥlad ibn al-Ǧarrāh (d. ca 882), familjen Munaǧǧim och bröderna Mūsā. Någon gång i slutet av 800-talet flyttade Qusṭā till Armenien där han fortsatte arbeta fram till sin död.

Thābit ibn Qurra

Thābit ibn Qurra (826–901) var sabier från Ḥarrān, där kristendomen aldrig fick fäste. Hans modersmål var syriska, men han behärskade också grekiska och skrev sina egna arbeten på arabiska. Han upptäcktes som ung talang av bröderna Mūsā och utbildades hemma hos dem. Thābit var framför allt matematiker och astronom och har gjort bestående insatser på dessa områden. Han var en skicklig översättare och skrev sammanfattningar av flera av Galenos böcker, även om han var "mer filosof än läkare".[28] Han granskade också några av Qusṭā ibn Lūqās översättningar av astronomiska och matematiska böcker.

Forskningsverksamhet

Översättningsarbetet måste betraktas som *en del av* det vetenskapliga arbetet i stort. Ḥunayn, Thābit och Qusṭā var både översättare och självständiga forskare som skrev egna monografier över olika ämnen på uppdrag av samma krets av personer som beställde översättningar. I de egna originalverken bearbetade de den information som fanns i de grekiska källorna. Qusṭā ibn Lūqā säger uttryckligen att han fått i uppdrag att göra sammanfattningar av viktiga böcker som uppdragsgivarna inte hinner läsa. Det uppdrag Qusṭā och hans kolleger hade

28 Ibn Ǧulǧul, s. 75.

bestod i att gå tillbaka till källorna och göra så exakta översättningar som möjligt. I uppgiften ingick också att presentera innehållet i texterna på ett överskådligt och tydligt sätt. Originalitet och nya idéer skulle inte ha uppskattats av beställarna – lika lite som vi skulle uppskatta ett stort mått av nytänkande och djärva idéer i en lärobok för läkare eller apotekens patientinformation.

Originalverk, från små monografier till mer eller mindre omfattande encyklopediska böcker, skrevs före, under och efter översättningsperioden; förloppet var alltså inte linjärt med början i en receptionsfas under vilken de grekiska böckerna översattes, följd av en assimilationsfas då man började skriva egna böcker på basis av det översatta materialet. Snarare är det frågan om en process där de teoretiska bearbetningarna av känd kunskap medförde att man behövde allt bättre och exaktare översättningar som i sin tur gav upphov till nya, reviderade bearbetningar etc.[29] Även encyklopedier sammanställdes kontinuerligt. Inom medicinen hade encyklopediska sammanställningar och manualer skrivits genom tiderna. Job av Edessa skrev en encyklopedi på syriska i början på 800-talet[30] och Abu Sahl Rabban at-Tabarī skrev den första arabiska encyklopedin, *Firdaus al-ḥikma,* "Vishetens paradis", kring år 850, dvs. mitt under översättningsrörelsens mest aktiva skede.

Den del av forskningsverksamheten som upptogs av översättningsarbete krympte av naturliga skäl allteftersom materialet sinade. Vid 900-talets slut fanns det inte mycket kvar att översätta och sponsorerna beställde nu enbart originalverk på arabiska. Den organiserade översättningsverksamhet som hade initierats av ideologiska och praktiska skäl i samband med

29 Se Gutas, ss. 149f.
30 Utgiven i Cambridge 1935; se litteraturförteckningen.

abbasidernas maktövertagande och den nya dynastins behov av att med såväl penna som svärd legitimera och befästa makten över ett jätteimperium avklingade.

Översättningsrörelsens bevekelsegrunder

Man har, utan att lyckas, försökt förklara orsakerna till den grekisk-arabiska översättningsrörelsen på olika sätt. Harūn ar-Rašīds son, kalifen al-Maʾmūn (r. 813–833) har ofta framställts som den som initierade översättningarna och mer än andra gynnade vetenskaperna – en bild som snarast skall ses som ett resultat av den framgångsrika propaganda som al-Maʾmūn själv drev och där han framställde sig som religionens och kulturens främste beskyddare.[31] Enligt en arabisk källa från 900-talet mötte al-Maʾmūn Aristoteles – som beskrivs som "en ljus man med rött skägg, hög panna, sammanvuxna ögonbryn, skalligt huvud, blåsvarta ögon och god fysik" – i en dröm, och detta möte skall ha varit "en orsak till att det finns så många böcker i filosofi och andra antika vetenskaper i landet".[32] En ofta framförd uppfattning är att det skulle ha varit de abbasidiska kalifernas nyfikna och öppna sinnelag som gjorde att de valde att främja bildning och vetenskap för dess egen skull. Den uppfattningen hänger också samman med ett okritiskt accepterande av den propagandistiska bilden av al-Maʾmūn som idealistisk kulturfrämjare. Ytterligare ett förklaringsförsök går ut på att de syrisktalande kristna kände sig kallade att föra kunskapen om det filosofiska arvet vidare[33] och att de därför beslöt sig för att översätta de grekiska texterna. De syrisktalande kristna spelade förvisso en stor roll i översättningsrörelsen; de första översätt-

31 Gutas, ss. 75–104.
32 Fihrist, s. 243 rad 3–8.
33 Landron, s. 24.

ningarna från slutet på 700-talet gjordes av präster och även under rörelsens höjdpunkt på 800-talet hämtades majoriteten av översättarna från kristna grupper. Men det innebär inte att det var de kristna översättarnas flit som gav upphov till översättningsrörelsen. Ett stort steg i riktning mot en mer acceptabel förklaringsgrund har tagits av Dimitri Gutas. Denne söker drivkrafterna till översättningsrörelsen i det abbasidiska samhället – i de politiska, ideologiska och praktiska behoven i ett jätteimperium där det var nödvändigt för makthavarna att legitimera, befästa och behålla makten. Den andre abbasidkalifen al-Manṣūr behövde t.ex. astronomin och astrologin för att kunna visa att det var förutbestämt av Gud och kunde läsas i stjärnorna att abbasidernas välde inte bara var tillfälligt – vilket det fanns många som trodde och hoppades – utan skulle komma att bestå under lång tid. Al-Manṣūr ville klargöra bortom allt tvivel att just abbasiderna var de rättmätiga arvtagarna till tidigare stora kulturer som babylonierna och senast den persiska sasaniddynastin vars ättlingar och anhängare han var omgiven av. Gutas ser zoroastrisk ideologi och den översättningskultur som sedan länge fanns i sasanidimperiet som den grekisk-arabiska översättningsrörelsens ursprung.[34] Hans bok är ett pionjärarbete som markerar början till en fruktbar utveckling av studiet av de materiella och ideologiska förutsättningarna för det komplexa fenomen som *ḥarakat at-tarǧama* utgör.

34 Gutas, ss. 40ff. "The account of the origins and transmission of knowledge and the sciences as depicted in the combined reports is clear. Zoroaster received from Ohrmazd the Good God the texts of the Avesta, which include all knowledge. The destruction wrought upon Persia by Alexander the Great, however, caused these texts to be dispersed throughout the world. The Greeks and the Egyptians derived their knowledge from these Zoroastrian texts which Alexander had translated into Greek and Coptic. Subsequently Sasanian emperors took it upon themselves to collect all these texts and the knowledge that was derived from them from the various places where they had been scattered: the sources name India and Byzantium, and Abu-Sahl adds China."

Litteratur

Ambjörn, L., (ed.), *Qusṭā ibn Lūqā On Numbness*, Stockholm 2000.

Bergsträsser, G., (ed.), *Ḥunain ibn Iḥāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVII:2, Leipzig 1925.

Brock, S., "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", i N. Garsoian, T. Mathews och R. Thompson (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington DC 1980, ss. 17–34.

Conrad, L., "The Arab-Islamic medical tradition", i L. I. Conrad, M. Neve, V. Nutton, R. Porter och A. Wear, *The Western Medical Tradition*, Cambridge 1995, ss. 93–138.

EI = *Encyclopedia of Islam*, second edition, Leiden 1960–.

Endress, G., "Die wissenschaftliche Literatur" i GAP, vol. II, ss. 400–506, och vol. III (supplement), ss. 3–152.

Fihrist = Ibn an-Nadīm, Muḥammad ibn-Isḥāq, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel, 2 volymer, Leipzig 1871–72.

GAP = Grundriss der Arabischen Philologie I–III, Wiesbaden 1982–1992, ed. W. Fischer och H. Gätje.

GAS, se Sezgin.

Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, London 1998.

Ibn Ǧulǧul, Sulaymān ibn Ḥassān, *Tabaqāt al-aṭibbāᶜ wa l-ḥukamā*, ed. Fuad Sayyid, Kairo 1955.

Job av Edessa, *The Book of Treasures*, ed. Mingana, Cambridge 1935.

Landron, B., "Les Chrétiens arabes et les disciplines philosophiques", i *Proche Orient Chrétien*, vol. 36 (1986), ss. 23–45.

Savage-Smith, E., "Medicine" i *Encyclopedia of the history of Arabic Science*, s. 90

Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS), vol. I–, Leiden 1967–.

Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970.

Abstract

Ḥarakat at-tarğama: The Graeco-Arabic translation movement

The Graeco–Arabic translation movement was initiated for ideological, political and practical reasons by the second Abbasid Caliph al-Manṣūr and supported by his successors. This large-scale translation activity went on for about 200 years, from the end of the eighth to the end of the tenth century, during which almost all Greek philosophical and scientific literature was translated into Syriac – the predominant scientific language among Christian scholars until the second half of the ninth century – and Arabic. The commissioners of translations belonged to the political and scholarly elite of Abbasid society. They paid large sums for qualified translations and this made translation of Greek texts into a prestigeous and lucrative occupation that attracted well-educated scholars. Translation was an integral part of scientific and scholarly work; the translators were also scientists in their own right and wrote original works on a wide range of topics.

Palats och pastisch

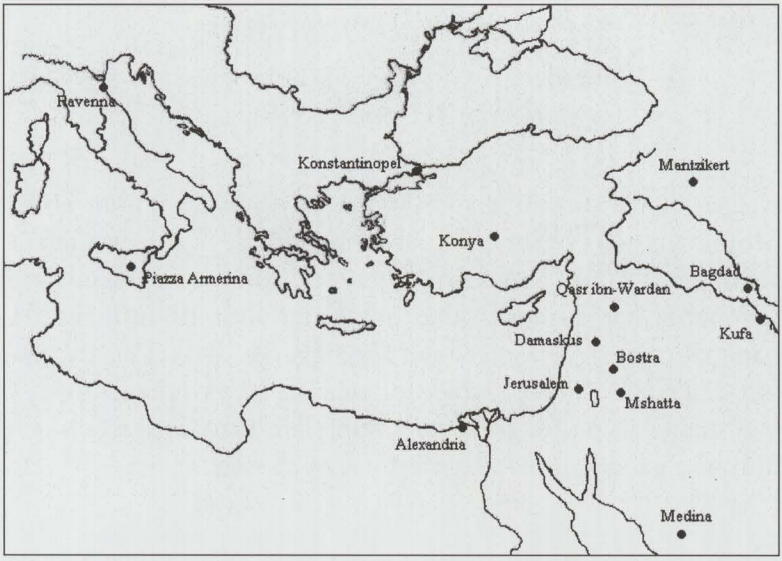
SIMON MALMBERG

Krigen mellan muslimer och romare/bysantiner upptar en så prominent plats i våra historieböcker, att det är svårt att tänka sig några andra kontakter mellan de två kulturerna. Konfrontationerna har å andra sidan medfört kulturella influenser i båda riktningarna. Syftet med föreliggande artikel är att visa hur den romerska palatstraditionen kom att påverka de umayyadiska palatsen, för att sedan ta upp den abbasidiska och seldjukiska påverkan på de bysantinska palatsen.

De romerska förebilderna

Det senantika romerska palatsets fokus var en central, rektangulär gård omgärdad av kolonnader, en så kallad *peristyl*. Runt denna gård grupperade sig palatsets viktigaste salar. Där ingick en stor sal med en absid, som fungerade som audiens- och bankettsal, en mindre matsal, badhus och ett kristet kapell. Vid middagarna låg man till bords på halvcirkelformade soffor, där mellan fem och åtta personer fick plats. Dessa placerades vanligen i absiden för att ta så lite plats som möjligt. Därför fick den mindre matsalen formen av en *triconch*, det vill säga tre absider som vette mot varandra, medan den fjärde sidan lämnades öppen mot gården. I varje absid placerades en soffa, så att middagsgästerna kunde se värden och varandra, medan salens mitt lämnades fri för servering och underhållning.

Ett typiskt exempel på denna romerska palatstradition är villan i Piazza Armerina på Sicilien, som uppfördes åt en framstående aristokrat vid 300-talets början. Ett annat palats i



Karta över platser som omnämns i texten.

samma tradition är exarkens palats i Ravenna, som var residens för den bysantinske vicekungen av Italien. Det är byggt i olika stadier från 500- till 700-talet.

Denna tradition tog sig något annorlunda uttryck i de romerska palatsen i Syrien. Där ingick inte den stora absidsalen, som var en så central del i de andra palatsen. Istället kom triconchen att bli den centrala och viktigaste salen. Salarna låg dock fortfarande runt en central gård och ett badkomplex ingick alltid. Ett av de bäst bevarade av dessa syriska palats ligger i Bostra i Jordanien. Det kan ha fungerat som biskopens residens och är antagligen uppfört vid samma tid som stadens katedral, vilken invigdes år 512. En triconch utgör även den centrala salen i palatset i Qasr ibn-Wardan, vilket byggdes år 564 som residens för den romerske guvernören i norra Syrien.

Traditionerna levde vidare

Det syriska området erövrades av muslimerna under 630-talet och kom att bli kärnområdet i det umayyadiska imperiet. Kalifens lojala och disciplinerade syriska trupper var hörnstenen i hans kontroll över de övriga arabiska stammarna. Kärnan av de syriska trupperna bestod av de två härar som var baserade runt Damaskus. De bestod av stammar som under förislamisk tid varit enrollerade som romerska hjälptrupper och vars hövdingar hade innehaft romerska ämbeten. Administrationen i Syrien sköttes dessutom även under muslimerna av före detta romerska civila ämbetsmän. Dessa faktorer ledde till att kaliferna snabbt blev bekanta med romerska traditioner, vilket visas exempelvis av al-Maliks utgivande av guldmynt med grekisk text och porträtt av kalifen.

Ett annat sätt som den romerska traditionen levde vidare på var i palatsarkitekturen. Det bäst bevarade bland de palats som kaliferna lät bygga i Syrien är det stora palatset i Mschatta, uppfört omkring år 700. Centrum för byggnaden var en stor triconch, som vette ut mot en central peristylgård. I palatset fanns även ett stort badhus. Det är känt att de umayyadiska kaliferna fortsatte att ligga till bords. Att triconchen i Mschatta användes för banketter på samma sätt som sina romerska föregångare får därför hållas för troligt. Palatset i Mschatta framstår därmed som kronan på en romersk-syrisk tradition.

Förutom palatsens utformning har vi andra indicier som talar för en romersk påverkan. Vi vet genom arabiska krönikor från 800-talet att muslimerna fick hjälp av romerska hantverkare vid dekorationen av moskéerna i Damaskus och Medina, som byggdes om under kalif al-Walid mellan 705 och 712. Ibn Zabala noterade år 814: ”Kalifen al-Walid skrev till kungen av romarna: ’Vi avser att restaurera vår profets största moské i

Medina. Hjälp oss därför med arbetare och mosaikkuber.' Och han sände honom mängder av mosaikkuber och ett tjugotal mosaikläggare." Vi vet också att det anlitades mosaikläggare från Alexandria, skolade i den romerska traditionen, för dekorationen av klippmoskén i Jerusalem år 690.

Varför tog man efter romarna?

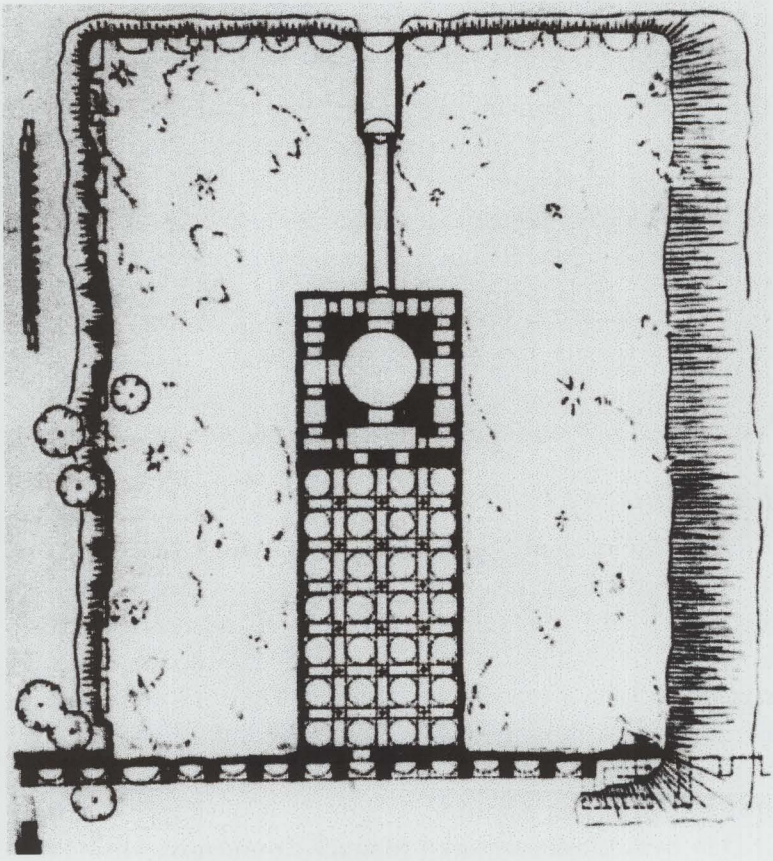
Att muslimerna var så villiga att ta över den romerska byggnadstraditionen hade antagligen två orsaker. Den första var att de inte hade något val, om de ville ägna sig åt monumentalarkitektur. Själva hade de ingen erfarenhet av sådan byggenskap, och de var helt enkelt tvungna att lita till syriska och egyptiska hantverkares råd och traditioner. Den andra orsaken var viljan att legitimera sin makt på ett sätt som kalifatets nya undersåtar kunde förstå. Vad var då enklare än att fortsätta använda den arkitektur som förknippades med kejsar-, guvernörs- och biskopspalats under den romerska tiden?

Efter att umayyaderna blivit besegrade av romarna i samband med den sista arabiska belägringen av Konstantinopel år 717–718, skedde emellertid en omsvängning, bort från den romerska traditionen, mot den persiska. Att omsvängningen skedde vid just detta tillfälle kan ses som ett tecken på att kalifatet gav upp försöken att erövra det romerska riket och därigenom bli dess arvtagare.

Ett abbasidiskt palats i Konstantinopel

Den framstående lärde Johannes Grammatikos sändes av den bysantinske kejsar Theophilos som ambassadör till kalifen al-Ma'mun år 829. Väl hemkommen året därpå kunde den hänförde Johannes inte nog utgjuta sig över det fantastiska palats i Bagdad där kalifen hade mottagit honom. Theophilos, som

var en stor byggherre, ville inte bli överträffad och började genast uppföra en kopia av kalifens palats utanför Konstantinopel, med tillägget att palatsmoskén naturligtvis byttes ut mot ett kristet kapell. Palatset, som omgavs av storslagna trädgårdar, stod år 837 färdigt i Bryas på den asiatiska sidan av Bosporen, en plats som forskarna är överens om motsvarar det som idag är Istanbuls förort Maltepe.



Det bysantinska palatset i Bryas (efter arkeologen Eyice).

Man har sedan 1800-talets början känt till ett stort ruinkomplex strax utanför Maltepe, men det undersöktes inte närmare förrän på 1950-talet av den turkiske arkeologen Semavi Eyice. Han gjorde upp en plan över lämningarna och kunde konstatera att de hade mycket gemensamt med abbasidiska palats från tidigt 800-tal. Med detta som grund föreslog han att ruinerna hörde till Theophilos' palats – en hypotes som ännu inte ifrågasatts.

Endast källarvåningen av palatset är bevarad, och består av två delar. Den första är en rektangulär sal med 18 kolonner, vilka burit upp 28 små tegelkupoler. Den andra delen består av fyra massiva pelare, vilka bär upp en helt bevarad tegelkupol omgiven av korridorer. Salarna i marknivå bör i stort sett ha motsvarat källarvåningens utformning. Den stora kupolsalen har troligtvis fungerat som tronsal och den rektangulära salen som förhall. Hela komplexet omgärdas av en rektangulär mur, innanför vilken man kan tänka sig att palatsets trädgårdar låg. Jämför vi denna utformning med det utgrävda abbasidiska palatset i Kufa i Irak, slås man genast av likheterna.

Ett seldjukiskt palats i Konstantinopel

Efter sin stora seger över bysantinerna i slaget vid Manzikert år 1071 hade de turkiska seldjukerna erövrat nästan hela den anatoliska halvön. De drevs sedan i samband med det första korståget tillbaka till halvöns inre högplatå, medan kusttrakterna åter kom i bysantinska händer. Den gränsen kom att bestå under de kommande 150 åren. Seldjukerna fick tid att konsolidera sina erövringar och bildade sultanatet Rom med staden Konya som centrum.

Den bysantinske kejsaren Manuel Komnenos (1143–1180) upprätthöll livliga förbindelser med den seldjukiske sultanen

Kılıç Arslan II, som avlade ett besök i Konstantinopel år 1162. Manuel försökte till och med att finna en gemensam trossats för "Kristus och Muhammeds gud" och lät bygga en moské i Konstantinopel. Det var i denna anda även naturligt att låta sig inspireras av den seldjukiska arkitekturen, vilket visade sig i utbyggnaden av Manuels palats, där han uppförde den seldjukiskt inspirerade salen Mouchroutas, vars namn härleddes från den arabiska beteckningen på de stalaktitliknande takdekorationerna.

Rekommenderad litteratur

M. M. Ahsan, *Social life under the Abbasids 170-289 AH*, London 1979.

Fernanda De'Maffei, "Il palazzo di Qasr ibn-Wardan dopo gli scavi e i restauri", i *Arte profana e arte sacra a bisanzio*, Rom 1996, ss. 105–187.

Archibald Creswell, *Early Muslim architecture. Umayyads, early Abbasids and Tulunids*, 2 vol., 2:a utgåvan, Oxford 1956.

Semavi Eyice, "Un palais byzantin construit d'après les plans des palais Abbasides. Le palais de Bryas", i *Belleten* 23 (1959), ss. 101–105.

Hamilton Gibb, "Arab-Byzantine relations under the Umayyad caliphate", i *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), ss. 219–233.

G. R. Hawting, *The first dynasty of Islam. The Umayyad caliphate AD 661–750*, Carbondale 1987.

Irving Lavin, "The house of the Lord. Aspects of the role of palace triclinia", i *The Art Bulletin* 44 (1962), ss. 1–27.

Paul Magdalino, "Manuel Komnenos and the Great Palace", i *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1978), ss. 101–114.

Jeremy Rossiter, "Convivium and villa in Late Antiquity", i *Dining in a Classical context*, Ann Arbor 1991, ss. 199–214.

Abstract

Palace and Pastiche

The aim of this article is to discuss mutual influences between Roman and Muslim palace architecture. The discussion starts with imprints of Roman palace tradition on the Umayyad successors during the seventh and early eighth centuries. This is demonstrated by the similar layout of Roman and Umayyad palaces with the support of evidence showing continued Romano-Islamic contacts in art and architecture. The continuity of contacts is explained by the use of architecture for purposes of traditional legitimacy and its diminished importance after AD 718 as a sign of the Caliphate giving up its claim on the remains of the Roman Empire. The article furthermore explores the impact of Abbasid and Seljuk architecture on Middle Byzantine palace design, exemplified by the palaces of Bryas and Mouchroutas in Constantinople. This connection is explained to be a sign of both competition and reconciliation between Byzantine and Islamic culture.

Från öst till väst och från väst till öst
Al-Andalus, Bysans och det osmanska imperiet

GÖRAN LARSSON

I studiet av det muslimska Spanien, al-Andalus, är det många forskare som har försökt hävda att islam på Iberiska halvön skulle ha varit annorlunda jämfört med islam i den övriga muslimska världen. Till skillnad från österlandets barbariska och råa former av muslimsk tro var islam i al-Andalus enligt detta synsätt präglad av upplysning, förnuft och harmoni. Trots att denna typ av generaliseringar och ideologiska beskrivningar av det förflutna har utsatts för häftig kritik, lever många stereotypa och romantiserade bilder kvar än idag.[1]

En förutsättning för att islam i al-Andalus skulle ha varit annorlunda bygger på ett antagande att Iberiska halvön skulle ha varit isolerad från den övriga muslimska världen. Föreliggande studie har som syfte att visa att så inte var fallet. Exempelvis vittnar både arabiska och hebreiska texter om hur ekonomi och kulturella influenser flödade fritt mellan öst och väst. Ur detta perspektiv tycks Medelhavet inte ha fungerat som en barriär eller gräns mellan kulturerna; något som bland annat Samuel Huntington utgår ifrån i sin omdebatterade bok, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.[2] Ur ett historiskt perspektiv tycks Medelhavet snarare ha fungerat som en sammanlänkande faktor mellan Orienten och Occi-

1 Se min artikel "Ideologiserade bilder av al-Andalus", *TfMS* 1998:1, ss. 83–90.
2 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London 1998.

denten.[3] I islams fall medförde exempelvis vallfarten till Mecka, men också pilgrimsresor till heliga mäns gravar och studieresor, stor intellektuell rörlighet.[4] Mot denna bakgrund vore det både felaktigt och olyckligt att betrakta al-Andalus som ett isolerat undantag från den övriga muslimska världen. Det vore till och med svårt att förstå al-Andalus' kulturella, sociala, politiska och religiösa historia utan kunskap om den övriga muslimska världen och dess samtida kultur- och religionshistoria.[5]

Al-Andalus och Bysans

Långt före profeten Muhammads tid utgjorde Bysans och Persien de två stora maktfaktorerna i Främre Orienten. Därför är det inte speciellt förvånande att det muslimska samhället redan före profetens död år 632 hade hamnat på kollisionskurs med de båda "supermakterna". Kontakterna var dock inte endast begränsade till väpnade konflikter utan innefattade också diplomatiska relationer.[6]

I och med den muslimska erövringen av Egypten blev också stora delar av de bysantinska provinserna isolerade från den

3 Se S.D. Goiteins klassiska studie av Geniza-dokumenten, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (5 Vol.), Berkeley & Los Angeles 1967–1988. Se även O.R. Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900–1500,* Cambridge 1996.

4 Se till exempel D. Urvoy, "Effets pervers du *Hajj*, d'après le cas d'al-Andalus", i Ian R. Netton (ed.), *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, London 1999, ss. 43–53.

5 En fördjupad diskussion om detta återfinns i min avhandling: Göran Larsson, *Ibn García's Shuubiyyah Letter. Group Identity and Rulership Ideology in Medieval al-Andalus,* Göteborg 2000.

6 Om dessa relationer se Hugh Kennedy, "Byzantine-Arab diplomacy in the Near East from the Islamic conquest to the mid eleventh century", i Jonathan Shepard & Simon Franklin (eds), *Byzantine Diplomacy: Papers from the twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, Variorum 1992, ss. 133–143.

övriga kristna världen, vilket ledde till spänningar. Med utgångspunkt i Egypten kom araberna att erövra stora delar av det resterande bysantinska imperiet. Exempelvis lyckades de erövra och ena stora delar av dagens Nordafrika, ett faktum som ledde till en relativt snabb arabisering av regionen. Trots motstånd bland berberna var den arabiska erövringen mer genomgripande än den tidigare bysantinska kontrollen. Exempelvis omfattade muslimernas dominans både kustlandet och inlandet, vilket inte hade varit fallet under de föregående härskarna.[7]

Via Nordafrika lyckades muslimer korsa Gibraltar sund år 711, vilket blev inledningen till erövringen av al-Andalus. Enligt legenden hade dottern till den kristne härskaren Julianus av Ceuta blivit antastad av Roderik, den visigotiske konungen, vilket föranledde honom att vända sig till Tariq b. Ziyad för att be om hämnd. Om det finns ett korn av sanning i berättelsen, är detta den första kontakten mellan Bysans och al-Andalus.[8] Källäget är dock problematiskt. Trots att flera medeltida kristna författare har beskrivit Julianus som en förrädare, är det enligt arabisten och islamologen David Wasserstein rimligare att betrakta honom som en pragmatisk realpolitiker än som en förrädare.

I stort sett tycks relationen mellan Bysans och al-Andalus ha präglats av fred och förståelse. Exempelvis besöks Iberiska halvön av en diplomatisk delegation från Bysans år 840, dvs. långt innan det umayyadiska kalifatet hade återupprättats i Córdoba. Besöket ledde i och för sig inte till några direkta

7 En diskussion om detta återfinns exempelvis i Michael Brett, "The Unification of North Africa by Islam in the Seventh to Thirteenth Centuries", i *Morocco: The Journal of the Society for Moroccan Studies*, No. 1/1994, s. 6–7.
8 David Wasserstein, "Byzantium and Al-Andalus", i *Mediterranean Historical Review*, 1987:2, s. 79.

Interiör från moskén i Córdoba. Teckning från boken Rafael Contreras, La Alhambra, El Alcázar y la gran mezquita de Occidente, *Madrid 1885.*

resultat, men det tycks ändå ha varit av betydelse för den dåvarande muslimske härskaren, Abd al-Rahman II, eftersom det gav honom legitimitet och prestige.[9] För att förstå besökets symboliska betydelse är det nödvändigt att komma ihåg att den umayyadiska dynastin i Damaskus vid denna tidpunkt hade gått under och ersatts av den abassidiska dynastin. Trots ihärdiga försök att utrota umayyaderna hade en ättling till den förra regimen lyckats att fly till al-Andalus via Nordafrika. Det skulle dock dröja mer än etthundrafemtio år innan hans sonson, Abd al-Rahman III, lyckades återupprätta det umayyadiska kalifatet i Córdoba år 929. Trots att det bysantinska besöket skedde långt före återupprättandet av den umayyadiska dynastin, är det mot denna bakgrund som vi skall förstå och tolka Abd al-Rahman II:s glädje. Ur hans perspektiv var det bysantinska besöket ett tecken på att han var den rättmätige ledaren som skulle representera alla världens muslimer. Wasserstein skriver:

> It is in this context that we have to regard much of what these writers had to say about Byzantium: it served their own best interest and self-esteem to magnify the significance of Byzantium, both in its own terms and in relation to themselves, far beyond its real size, since Byzantine magnificence shed a reflected lustre on them. The real contact with that area, in this sense, and the influence which can be traced are relatively less important than the image which, on the Spanish side at least, one partner had of the other, and that which it hoped the other had of it.[10]

9 Se Wasserstein 1987, ss. 80–81.
10 Wasserstein 1987, ss. 96–97.

Förutom den symboliska betydelsen var relationerna med Bysans också viktiga för den intellektuella och kulturella miljön i al-Andalus. I samband med ett besök år 948/9 överlämnades exempelvis en kopia av den grekiska texten till Dioskorides' *Materia Medica*, en av de mest betydelsefulla böckerna om läkekonsten. Kunskaperna i grekiska tycks dock ha varit begränsade på Iberiska halvön. Därför var den dåvarande kalifen tvungen att be Konstantin Porphyrogenitos att sända en person till Córdoba för att översätta boken. Enligt Wasserstein var detta början på den febrila översättningsverksamhet som bland annat har gjort al-Andalus känt som en brygga mellan öst och väst.[11]

Detta var dock inte enda gången som muslimer i al-Andalus vände sig till Bysans för att få experthjälp. Vid ett flertal tillfällen dekorerades och utökades exempelvis den stora moskén i Córdoba med hjälp av bysantinska hantverkare.[12] Men på grund av tilltagande oroligheter, splittring och ett försämrat ekonomiskt läge i al-Andalus och en försvagning av Bysans' makt kom kontakterna mellan de två områdena att minska med tiden. Det sista besöket dateras till omkring år 1006, endast en kort tid före den politiska enheten i al-Andalus ersätts med de så kallade oberoende Taifa-staterna.[13]

Al-Andalus och det osmanska imperiet

Under merparten av al-Andalus' historia styrde och härskade bysantinerna över det östra Rom och det var först i och med Konstantinopels fall år 1453 som deras storhetsperiod defini-

11 Se till exempel Wasserstein 1987, ss. 84–85.
12 Jerrelyn J. Dodds, *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*, Pennsylvania 1990, s. 98.
13 Wasserstein 1987, s. 83.

tivt var slut. Samtidigt som den osmanska makten blev tydlig i öst kom den muslimska närvaron att bli allt svagare i väst. Inom mindre än femtio år skulle Granada, det sista muslimska fästet i al-Andalus, falla för Ferdinands och Isabellas erövringsförsök år 1492. I jämförelse med den bysantinska epoken kom det osmanska imperiet därför att spela en relativt obetydlig roll för al-Andalus. Trots detta var det turkarna som muslimer i Granada vände sig till för att få hjälp mot de kristnas förföljelser. Deras vädjan om hjälp finns bevarade i två olika arabiska versioner som har analyserats och översatts av dels James T. Monroe, dels P.S. van Koningsveld och G.A. Wiegers.[14]

Enligt den första textversionen, som finns bevarad i den nordafrikanske 1600-talshistorikern al-Maqqaris bok *Azhar al-Riyad*, sände muslimerna ett brev till den osmanske sultanen, Bayazid II, som regerade mellan åren 1481 och 1512. Enligt al-Maqqari skall det ha varit en anonym muslim som hade författat ropet på hjälp strax efter Granadas fall, dvs. mot slutet av 1400-talet eller i början på 1500-talet.[15] Texten motiverades av den dåliga behandling som muslimer utsattes för av de kristna erövrarna; bland annat förekom tvångskonverteringar till kristendomen och de troende tvingades att smäda profeten Muhammad. James T. Monroes datering och analys har dock ifrågasatts av Koningsveld och Wiegers, vilka istället menar att det fanns två versioner av texten. Med hjälp av den marockanske författaren Muhammad al-Talib Ibn al-Hajj al-

14 James T. Monroe, "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire", i *Al-Andalus* XXXI (1966), ss. 281–303, samt P.S. van Koningsveld och G.A. Wiegers, "An Appeal of the Moriscos to the Mamluk Sultan and its Counterpart to the Ottoman Court: Textual Analysis, Context and Wider Historical Background", i *Al-Qantara* XX (1999), ss. 161–189.
15 Monroe 1966, ss. 282–283.

Sulammis (d. 1857) bok, *Riyad al-ward fima 'ntama ilayhi hadha 'l-jawhar al-fard,* är det enligt dem möjligt att spåra ytterligare en version. Denna text är förmodligen äldre än den text som Monroe har översatt och analyserat. Enligt Koningsveld och Wiegers skall muslimerna i Granada först ha sänt ett brev till mamlukerna i Egypten, men då dessa ignorerade ropet på hjälp, vände de sig till det osmanska imperiet. Det andra brevet var dock något omarbetat och anpassat för att passa den nya adressaten.[16]

Trots att brevet inte fick något egentligt resultat var det många muslimer och judar som kom att fly från Iberiska halvön till det osmanska imperiet. Ur ett historiskt perspektiv tycks förföljelserna av muslimer och judar ha haft en negativ konsekvens för Spaniens och Portugals utveckling, samtidigt som de tycks ha haft en positiv betydelse för det osmanska imperiets utveckling.[17]

Morens sista suck

Trots förföljelser var det många muslimer som valde att stanna kvar på Iberiska halvön. Dessa muslimer blev kända som *los moriscos*, en term som betecknar muslimer som levde under kristet styre och som tvångsdöptes till kristendomen. För dessa muslimer återstod endast tre möjligheter, enligt L.P. Harvey:

> It would seem that in theory there were three possible courses of action open to them: (1) full and sincere conversion to Christianity; (2) open refusal to convert, and acceptance of the consequences of that refusal; (3) insincere and nominal conversion, with

16 Se van Koningsveld och Wiegers 1999, ss. 162–164.
17 En diskussion om detta återfinns till exempel i Bernard Lewis, *Cultures in Conflicts: Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery*, Oxford 1995.

the "convert" maintaining in secret the religion he was not allowed to practise in public.[18]

Mot denna bakgrund är det lätt att konstatera att *los moriscos* är unika i islams historia. Exempelvis hävdar de flesta sunnimuslimska teologer till och med att det är omöjligt att leva i ett land som domineras av ett icke-muslimskt styrelseskick.[19] Till skillnad från denna hållning har shiiter dock haft en något mer "liberal" inställning i och med att de accepterar *taqiyya*-principen (dvs. att man har rätt att dölja sin tro om yttre fara föreligger).[20] Precis som *los moriscos* har shiiter ofta levt som minoriteter, ett faktum som förmodligen delvis kan förklara bakgrunden till denna princip. Trots vissa likheter med *los moriscos* vore det dock felaktigt att betrakta shiiter som kryptomuslimer. I ljuset av historien är det också nödvändigt att betona att majoriteten av de muslimer som levde i al-Andalus var sunniter och inte shiiter. Trots detta är det intressant att ställa sig frågan: hur var det möjligt för s.k. kryptomuslimer att legitimera sin tolkning av islam?

I en *fatwa* daterad till 910/1504 försöker till exempel en mufti vid namn 'Ubaydallah Ahmad b. Bu Jum'a 'l-Maghrawi att besvara denna fråga (ett flertal andra liknande exempel finns också bevarade på spanska).[21] Syftet med hans *fatwa* tycks just ha varit att legitimera och försvara andalusiska s.k. kryptomuslimers identitet, liv och tro. Det främsta argumentet var att det var nödvändigt för *los moriscos* att skydda sina liv och sin mus-

18 L. P. Harvey, "The Political, Social and Cultural History of the Moriscos", i Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Vol. 1, Leiden 1994, ss. 208–209.
19 Se till exempel Bernard Lewis, "Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule", i Bernard Lewis och Dominique Schnapper (eds), *Muslims in Europe*, London 1994, ss. 1–18.
20 Ian Richard Netton, *A Popular Dictionary of Islam*, Richmond 1997, s. 245.
21 Harvey 1994, ss. 208–212.

limska identitet. Denna princip var med andra ord överordnad, även om det blev nödvändigt att förneka sin tro. Att bekänna sig till kristendomen blev i sammanhanget endast betraktat som en "läpparnas bekännelse", ett faktum som markant skiljer sig från "hjärtats bekännelse", dvs. en "uppriktig" och "sann" tro. Med hjälp av ovan nämnda *fatwa*-samling kunde gränserna för det tillåtna drivas mycket långt. L.P. Harvey skriver:

> – They might bow down to idols [i.e. images in Christian Churches];
> – They might substitute for public ritual prayer some covert gesture;
> – The code of ritual purity could be suspended: in case of need a gesture in the direction of the ritually pure object would suffice as a substitute;
> – Wine might be drunk, so long as the believer had no intention of making use of it;
> – Pork and other forbidden foods might be eaten if they could not be avoided, so long as they were still considered unclean;
> – Usury might be taken, but subsequently the profit should be given away to the poor;
> – If forced to do so, Muslims might in the last resort even deny their faith: what they were forced to say openly they should deny in their hearts.[22]

Los moriscos visar i all sin komplexitet att det är omöjligt att betrakta islam som ett statiskt och slutet system. För att förstå en grupp som denna är det nödvändigt att lyfta fram och betona rådande kontexter, interna spänningar och föreliggande tolkningsmöjligheter. Om vi inte gör det, blir det mycket svårt att förstå lokala variationer och inom-islamiska strider.

22 Harvey 1994, s. 210.

Avslutningsvis

Mot bakgrund av ovan givna exempel tycks Medelhavet framför allt ha fungerat som en sammanbindande faktor snarare än som en vattendelare mellan den muslimska, kristna och judiska världen. Ovan givna exempel pekar också på nödvändigheten av att studera Bysans', islams och västerlandets kristna historia i dess helhet, om vi vill förstå Medelhavets historia i all dess komplexitet. Behovet av komparativa "area studies" är med andra ord påtagligt. Mitt bidrag är ett försök att betona och lyfta fram behovet av att bedriva en *histoire totale* à la Fernand Braudel.[23]

Arabisk vas i Alhambra.
Från Contreras 1885.

23 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéan à l'époque de Philippe II*, Paris 1949 (även i engelsk och svensk översättning).

Abstract

From East to West and from West to East: Al-Andalus, Byzantium and the Ottoman Empire

For a full comhrehension of the history of Muslim Spain, al-Andalus, it is necessary to study the Iberian Peninsula in the light of the development in the Mediterraniean region as a whole. Thus, one would have to include the history of Byzantium as well as that of the early Ottoman Empire in the study of Andalusian History. Through early diplomacy and cultural exchanges, the importance of Byzantium and the Ottoman Empire is well documented in the history of al-Andalus. In the present article it is argued that a research method resembling the *histoire totale* launched by Fernand Braudel would prepare the ground for a comprehensive analysis of the history of al-Andalus.

Kontinuitet och förändring i Aleppos basar

ANNIKA RABO

Aleppoborna tävlar med Damaskusborna om att leva i världens äldsta kontinuerligt bebodda stad. Enligt den lokala myten härstammar stadens arabiska namn *Halab* från profeten Abraham, som mjölkade (*halaba*) sina kor just här. Hans fotavtryck har också givit namn till en av stadens portar. Många Aleppobor är synnerligen lokalpatriotiska och de historiskt kunniga lyfter därför gärna fram stadens betydelse. Visserligen har Aleppo aldrig varit huvudstad i något större imperium och inte heller ett religiöst centrum av större vikt. Men under den osmanska perioden var Aleppo den tredje största staden i riket efter Istanbul och Kairo och därmed rikets viktigaste asiatiska stad. Det är handeln, framförallt med textilier, som gjort Aleppo berömt i Europa. Aleppo omnämns ju både i *Macbeth* och i *Othello*!

Stadens ekonomi har historiskt varit orienterad dels mot öster (och i förlängningen västerut), dels norrut mot Anatolien. Gränsdragningarna efter första världskriget påverkade Aleppos ekonomi, då förbindelserna norrut bröts. Aleppos befolkning var i huvudsak emot både de europeiska och de arabnationalistiska trupperna. Öster om Aleppo lyckades en beduinledare etablera en egen "stat" med turkiskt stöd mellan 1920 och 1921. Situationen i hela norra Syrien var länge mycket osäker och Aleppos elit, däribland även sådana som kämpade för syriskt oberoende, var ekonomiskt orienterade mot marknaderna i norr. När de franska mandatmyndigheterna överlämnade Alexandretta-området till Turkiet 1939, förlorade Alep-

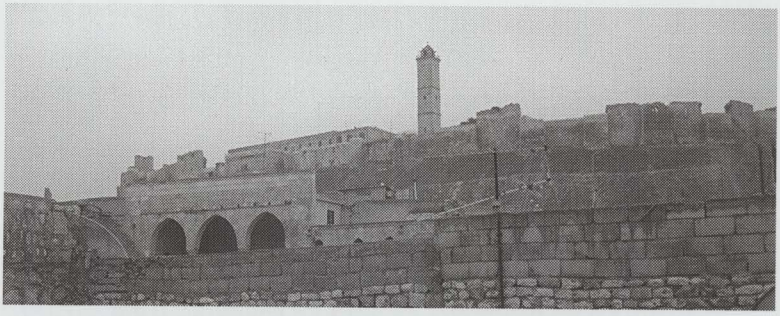
po dessutom sin traditionella hamn, och handeln led ytterligare förluster. Men i slutet av 1940-talet och början av 1950-talet expanderade jordbruket i norra och nordöstra Syrien, vilket Aleppo, som landets nordliga metropol, drog fördel av. Detta lade grunden till en textilindustriell utveckling. I slutet av 1950-talet och början av 1960-talet genomfördes en jordreform och de större privata industrierna nationaliserades. Men små företag och små industrier tolererades och överlevde, och den privata handeln i Aleppo har under hela Syriens moderna historia varit synnerligen betydelsefull för regionens och hela landets ekonomi. På 1990-talet, efter Sovjetunionens fall, har en alltmer liberal ekonomisk politik förts. Idag är handeln, särskilt med textilier, med forna Sovjetrepubliker i Centralasien av stor betydelse för Aleppo.

Al-medina – stadens hjärta

De ekonomiska aktiviteternas hjärta finns i det gamla basarområdet. Aleppos historiska stadskärna, *al-medina*, täcker ungefär 400 ha. Det är ett område som är historiskt fascinerande och fortfarande en ytterst levande och dynamisk plats. Om man ser Aleppo från ovan, märks det att staden har expanderat runt en naturlig kulle. Denna har varit bebyggd och använd i åtminstone 4 000 år. Här finns det mäktiga citadell från tusentalet som är stadens kännetecken och Syriens mest besökta historiska plats. Öster om citadellet börjar de täckta basarerna, vars sammanlagda längd är mer än sju kilometer. Bortsett från citadellet är inte Aleppos historiska byggnader en och en vare sig enastående eller särskilt imponerande i en region som denna. Det som gör Aleppo unikt är den historiska stadskärnans betydelse i Aleppobornas liv. Aleppos största attraktion är staden själv. Dess historiska centrum, *al-medina*,

är inte ett museum utan ett föränderligt rum i staden. Till skillnad från många andra städer i regionen minskade inte den gamla stadskärnans betydelse med den moderna urbana utvecklingen.

På 1950-talet rev myndigheterna delar av *al-medina* för att öka biltrafikens framkomlighet i staden. Men i den historiska stadskärnan finns ännu gamla bostadskvarter kvar där husen är stängda mot gatan, eller gränden, men öppnar sig inåt mot en gård. En del av husen är magnifika, där vackert dekorerade rum med höga välvda tak öppnar sig mot gården. Gårdarna har stora grunda bassänger samt träd och blommor. De flesta av dessa stora och vackra gamla byggnader används inte längre som eleganta familjehus. De har styckats upp och gjorts om till dels mindre bostäder för migranter, dels fabriker eller lagerlokaler. Aleppos traditionella bourgeoisie har alltså flyttat ut från dessa centrala kvarter och bosatt sig längre från trafiken och bullret i stadskärnan. Men det finns inga outnyttjade utrymmen i *al-medina*. Det är här allt händer och det är här alla vill etablera sin verksamhet. Stadskärnans ekonomiska betydelse är samtidigt dess värsta hot. Byggnader håller på att förstöras genom avgaser och slitage, infrastrukturen är undermålig och renhållning och service för handelsmän och boende är under all kritik. Men det finns också ett ökande medborgarintresse för *al-medina*. När syriska myndigheter på 1980-talets början skulle riva stora delar av de tidigare gamla judiska kvarteren för att bygga höghus och ett modernt shoppingcenter, lyckades en lokal opinion stoppa delar av projektet. Intresset för att förvalta det historiska arvet växte och hela *al-medina* kom på UNESCOs världsarvslista. Sedan dess har allt fler i Aleppo kommit att inse det kulturhistoriska och ekonomiska värdet av den gamla staden – bland annat i form av intäkter från turister.



Det tusenåriga citadellet i Aleppo. Foto: Annika Rabo.

Basaren – es-souq

Vid foten av citadellet går en av basarens huvudgator i öst–västlig riktning. Denna sträckning är från den grekiska stadsplanen. Det kan vara förvirrande med basarens alla prång och vindlingar, men i de äldsta delarna följer affärsstråket ett mycket finmaskigt rutnät. Olika delar har naturligt nog särskilda namn som syftar på de varor som sålts eller fortfarande säljs i just den delen. På parfymmarknaden säljs fortfarande den välkända aleppotvålen, parfymessenser, kryddor och hundratals farmakologiska naturmedel. Hit kommer fortfarande folk som behöver hjälp mot huvudvärk, njurproblem, astma, håravfall, acne eller impotens. Handlarna är experter som blandar och väger upp. Affärerna är ofta mycket små och kunderna står utanför och pekar eller frågar.

Ungefär halvvägs genom denna över en kilometer långa raka gata står, några affärsgränder bort, Aleppos stora moské. På tre sidor runt denna ligger de äldsta basardelarna. Längs den stängda baksidan finns repmarknaden, en av de äldsta i Aleppo. Idag säljs dock inte så mycket rep och de små butikerna börjar sälja annat. I närheten finns den enorma guldbasaren med ett hundratal små affärer där guldet hänger i klasar i skylt-

fönstren. Stora moskén är byggd på platsen för den grekiska och romerska agoran. Där byggdes senare den bysantiska S:ta Helena-katedralen. Den första moskén uppfördes på tidigt 700-tal i katedralens trädgård. Kyrkan användes fram till 1124, då den och fem andra kyrkor i Aleppo konfiskerades som bestraffning för korsfararnas framfart i regionen. Tornet, från slutet av tusentalet, är den äldsta delen av den stora moskén.[1]

Den raka gatan slutar i Antiokia-porten (*bab antaqia*). Detta är ingången till basaren för de flesta människor som reser hit från Aleppos västra och norra landsbygd. Minuthandeln i basaren idag riktar sig framförallt till landsbygdens befolkning och de mindre bemedlade stadsborna.

Handel och urban tillväxt

På 1200-talet var Aleppo en viktig knutpunkt i handeln mellan Kina och Venedig. Staden var inte bara en plats för omlastning utan också ett centrum för den långväga handelns organisering och finansiering.[2] Handelsavtal 1202 och 1254 gav Venedig rätt att etablera en permanent närvaro i Aleppo.[3] Staden förstördes av mongolerna 1260, och det var inte förrän på 1400-talet som Aleppo återvann sin tidigare betydelse för den långväga handeln. Under detta århundrade växte stadens kommersiella och religiösa byggnader. Ett stort antal enorma karavanserajer – *khaner* – och nya stora moskéer byggdes. När osmanerna erövrade Aleppo 1516, blev staden centrum i en provins som sträckte sig över dagens syrisk-turkiska gräns. Staden växte och nya kvarter etablerades utanför de gamla romerska murar-

1 R. Burns, *Monuments in Syria*, I. B. Tauris, London 1995, s. 35.
2 H. Gaube & E. Wirth, *Aleppo. Historische und geographische Beiträge zur baulichen Gestaltung, zur sozialen Organisation und zur wirtschaftlichen Dynamik einer vorderasiatischen Fernhandelsmetropole*, Reichert, Wiesbaden 1984, s. 9.
3 D. Morraty, *An Ayyubid Notable and his World*, E. J. Brill, Leiden 1994, s. 123.

na. Stadens härskare eller urbana elit byggde moskéer eller religiösa skolor och etablerade en välgörenhetsstiftelse (*waqf*; pl. *awqaf*) för att försörja och upprätthålla sin gåva. Stiftelserna förfogade över kommersiella inkomster från marknader och karavanserajer. I *al-medina* fanns de täckta marknaderna med affärer, khaner och qaisarier (små khaner) men också badhus, kaféer, större och mindre moskéer, religiösa skolor och sjukhus. Här bodde också de utländska konsuler och affärsmän som hade sin verksamhet knuten till textilhandeln. I Aleppos största karavanseraj, *khan el-gumruk*, byggd 1574, fanns under olika perioder Frankrikes, Englands och Hollands konsulat.[4]

I en krans utanför de centrala marknadskvarteren fanns bostadskvarter. Längre från kärnan växte nya kvarter fram under 1600-talet. De flesta var för bostäder, men många kvarter dominerades av små verkstäder och fabriker. Kvarteret var stadens administrativa enhet. Under den osmanska perioden utvecklades Aleppo till en alltmer lingvistiskt, etniskt, religiöst och ekonomiskt heterogen stad. Här fanns araber, turkar, kurder, armenier och olika slags européer. Rikedom, religion och etnisk tillhörighet skilde invånarna i ett kvarter från ett annat, men inte helt och hållet. Kristna och judar bodde i allmänhet i de nordvästra delarna av staden, men de levde inte isolerat från den muslimska majoriteten. Lantliga migranter – stamfolk – bosatte sig ofta i de östliga kvarteren. Eleganta och stora hus fanns i den stora moskéns och citadellets närhet. Här bodde den muslimska eliten. De rika kristna byggde hus nära de kyrkor som upprättades norr om den gamla stadsmuren. På 1600-

4 M. Hreitani & J.-C. David, "Souks traditionnels et centre moderne: éspaces et pratique à Alep (1930–1980)", *Bulletin d'Études Orientales*, Damas, Tome XXXVI, 1986, s. 63.

talet var kanske 20 procent av stadens befolkning kristna och 5 procent judar.[5] Den kristna och judiska befolkningen hade ökat med handelns expansion, och de rika judarna och kristna var nästan uteslutande nära förbundna med stadens västerländska handelsmän och konsuler eller, som många av armenierna, aktiva i den långväga handeln.

I slutet av 1600-talet hade Aleppo runt 100 000 invånare.[6] Bara Istanbul och Kairo var större osmanska städer. Den långväga handeln var inriktad främst på råsilke (från Iran), indigo, bomull och kryddor, som exporterades via Aleppo. Till Aleppo och vidare österut importerades tyger, särskilt engelska ylletyger.[7] Mellan slutet av 1700-talet och början av 1800-talet minskade befolkningen. Epidemier, jordbävningar, torka och oroligheter på landsbygden och i staden bidrog till befolkningsminskning och ekonomisk nedgång. Befolkningen ökade igen från 1850-talet. År 1868 sålde de osmanska myndigheterna mark i stadens direkta närhet till välbärgade, framförallt kristna handelsmän. Här kom stadens första moderna kvarter att växa fram. Snart följde andra i stadskärnans närhet. Men stadens gamla kvarter blev inte övergivna, utan de nya kvarteren kom att fungera som en brygga mellan den gamla och den expanderande nya staden.[8] I slutet av 1800-talet fanns i Aleppos medina över 300 moskéer och islamiska byggnader, femton kyrkor, en synagoga, fyrtio skolor, mer än trettio offentliga bad, nära två hundra vattenfontäner och brunnar, över fyrtio

5 B. Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East. Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750*, New York University Press, New York 1988, s. 42.
6 M. Hreitani & J.-C. David 1986, s. 3.
7 B. Masters 1988, ss. 22–25.
8 H. Gaube & E. Wirth 1984, s. 46.

kaféer, nittio karavanserajer, nio sidenfabriker, tjugo andra stora fabriker samt nästan sextio spinnerier.[9]

"Islamisk stad"

Fram till 1960-talet var det vanligt att stadshistoriker och geografer betraktade Aleppo som ett typiskt exempel på en så kallad islamisk stad. De ansåg att islams gestaltning framförallt var urban, vilket skapade en särskilt islamisk stadsplanering och islamiska urbana sociala institutioner. Man framhöll att den centrala moskén, badhusen och basaren var nödvändiga kriteria för en islamisk stad. De stängda kvarteren och husen med sina inre öppningar sågs som typiska för det urbana livet. Denna islamiska stad jämfördes implicit eller explicit med en mer öppen (och utvecklingsbar) västerländsk stad. Men sedan 1970-talet har själva begreppet den islamiska staden blivit alltmer kritiserat och modifierat.[10] Forskare idag understryker att islamiska imperier i många fall övertog städer som redan hade en struktur och en stadsplan. Aleppos islamiska basar växte fram längs den nord–sydliga och öst–västliga stadsplan som grekerna lade fast redan åtta hundra år före den islamiska erövringen. Den centrala moskén byggdes på en plats som använts för religiösa ändamål under många århundraden. Från 1100-talet expanderade Aleppos urbana struktur framförallt genom etablerandet av karavanserajer, vilket var ett svar på handelns utveckling. Specialister på urban historia arbetar numera sällan

9 Ibid., s. 205.

10 Se exempelvis J. Abu-Lughod, "The Islamic city-historic myth, Islamic essence, and contemporary relevance", i *International Journal of Middle Eastern Studies* 1987:19, ss. 155–176.

med en generell modell för alla städer med en muslimsk befolkningsmajoritet.

Turistböcker över Aleppo beskriver gärna staden som "tidlös". Turistministeriet skriver exempelvis att basarerna är ett levande museum där litet förändrats sedan medeltiden. Att understryka Aleppos tidlöshet och oförändrade karaktär kan tyckas som ganska oskyldig propaganda ägnad att fånga turister. Men påståenden som dessa är typiska för det slags orientalism där dagens Mellanöstern ses uttrycka en evig islamisk kultur. Aleppos urbana historia begränsar naturligtvis invånarnas urbana kultur på många olika sätt. Infrastruktur och det geopolitiska läget för en stad ändrar sig sällan från en dag till en annan. Men en stads historia och stadsbefolkningens självförståelse tolkas och omtolkas ständigt. För Aleppos del är det viktigt att understryka att dess offentliga ansikte under de senaste decennierna blivit alltmer etniskt och religiöst homogent. Den judiska gruppen har helt försvunnit. Den kristna gruppen minskar dels genom migration, dels genom att de kristna har färre barn än muslimerna. De täckta basarerna i *al-medina* domineras idag av sunni-muslimska araber. Det urbana icke-politiska livet har blivit alltmer konservativt och socialt segregerat. Fler och fler stadskvinnor är djupt beslöjade och allt färre offentliga platser delas av alla stadsbor. Detta kan tolkas som en reaktion mot landets politiska klimat. För drygt tjugo år sen var Aleppo och Hama de syriska städer som drabbades värst av statligt sanktionerad terror. Nästan varje familj bland handlarna i *al-medina* drabbades av detta våld. Men Aleppos handelsmän har varit de senaste decenniernas ekonomiska vinnare jämfört med anställda i den offentliga sektorn. Deras självförtroende och inflytande har ökat.

Marknadsfolket – ahl es-souq

Aleppo är en stad där det mesta verkar cirkulera kring handeln. Där finns över 70 000 registrerade handelsföretag, de flesta enmansföretag med liten omsättning. Idag är nästan alla (manliga) Aleppobor engagerade i någon form av handel, men alla är inte en del av *ahl es-souq*, marknadsfolket. I Aleppo, liksom i andra större syriska städer, finns familjer vars namn och anseende är särskilt förknippade med marknaden och handel. *Ahl es-souq* är i allmänhet från stora familjer vilkas namn uppfattas av andra – i och utanför basaren – som just handelsmän och personer vars rötter är i basaren. Marknadsfolket finns inte bland den gamla överklass vars rikedom och inflytande var baserade på jordägande, fastigheter och industriinnehav. Till marknadsfolket räknas inte heller de nyrika vars rikedom nästan helt är knuten till politiska förbindelser. Gränserna för

I basaren, es-souq. *Foto: Annika Rabo.*

tillhörighet till *ahl es-souq* är flytande, men dess medlemmar är idag alla sunni-muslimer och ser på sig själva som socialt och religiöst "traditionella". Självförståelsen är inte knuten till vad handelsmannen gör utan till vem han är, i mycket vida termer. Att handla är inte ett yrke i snäv bemärkelse. Marknadsmännen försöker visserligen tjäna så mycket pengar som möjligt, men de värderar inte sig själva eller andra marknadsmän enbart i termer av ekonomisk framgång. Att vara ansedd som en god muslim, eller granne, son, fader, bror och make är viktiga kriterier för hur en marknadsmans rykte – hans namn – etableras. Affärerna och bodarna i basaren är inte bara ett utrymme för att köpa och sälja. De är också platser för intensiv social samvaro. För många handelsmän fungerar deras, eller grannarnas, affär som en klubblokal där de umgås med sina vänner, en bank, ett kontor, ett matställe och en plats för bön och meditation. Om handeln är långsam, tar de andra aktiviteterna överhanden.

Det finns ett slags anda i Aleppos basar, enligt handelsmännen. Men denna anda är naturligtvis något som kontinuerligt förändras. "Medeltiden" finns visserligen i basarens struktur, men handlarna själva är knappast medeltida, och sinsemellan har de mycket olika livserfarenheter. Formell utbildning är något som handlarna i Aleppos basar säger att de inte värderar särskilt högt. De flesta handelsmännen har också mycket kort skolgång. Men det finns samtidigt många som har universitetsutbildning, och som också studerat utomlands. Det övergripande målet för marknadsmännen är att etablera sig som, eller bevara sitt, oberoende. De strävar efter att äga och driva sitt eget företag. Varje handlare är beroende av andra för att förverkliga sitt namn och rykte. Ju större familj en handlare har, desto större är hans namn. Men varje individ måste också förvärva sitt personliga rykte. Den som är "utan familj" kan ge-

nom social skicklighet och fiffighet på marknaden få ett gott och stort namn. Den som ärvt ett namn måste visa att han är det värdig. En handlare i basaren behöver utveckla sina egna nätverk genom vilka han kan överleva ekonomiskt och socialt. För att fungera inom ramen för basaren måste en handelsman dels knyta kunder till sig, dels finna samarbetsformer med sina grannar. Många av mina informanter klagade över att basarhandlarna inte längre hjälpte varandra som "förr i tiden". De berättade ofta hur framgångsrika handlare förr skickade kunder till grannar som inte sålt något under dagen. Basarhandlarna sa också att det är svårt att komma med nya idéer i Aleppo därför att andra genast imiterar innovatören. Men de flesta accepterade ändå detta genom att understryka att alla har rätt att överleva. "Om du har en blomma så låt också andra känna dess doft", sa en handlare till mig för att illustrera basarens anda.

De flesta handlare i basaren är stolta över vad de gör och vilka de är. Många understryker att känslan av "rätt och fel" (*halal* och *haram*) fortfarande är vitt utbredd i relationerna handlare emellan och i relation till kunderna. Det är *halal* att försöka sälja en vara till ett så högt pris som möjligt. Men det är *haram* att lura kunden när ett pris väl är bestämt. Handlarna underströk att handeln är baserad på tillit och att en handlares ord fortfarande gäller som kontrakt. De sa ofta att grannarna i basaren fungerade som familjemedlemmar. Men självklart finns också konflikter i basaren. Ekonomin bygger på informella krediter. Bankväsendet fungerar dåligt och många handlare vill heller inte låna mot ränta. Istället skaffar man pengar genom andra handelsmän. Många kunder handlar också på kredit. När ekonomin går på sparlåga, som de senaste åren, kan låntagare inte betala tillbaka sina skulder och många personer dras med stora ekonomiska svårigheter.

Abstract

Continuity and Change in Aleppo's Bazaar

In the Ottoman period, Aleppo became the third largest city in the Empire. Only Istanbul and Cairo were larger. Already in the 13th century Aleppo was an important trading centre on the route between China and Venice. The old city of Aleppo, *al-medina*, is currently on UNESCO list of World Heritage. This space is still the heart of the city and here we find the large covered bazaar. The more than 7 km long market is still divided into sections specialising in different items. The customers in the Aleppo bazaar are mainly rural visitors and people from the less well-off strata of urban society. Aleppo is still a trading city and the traders constitute an important social category. Traders connected to the *medina* bazaar are today more socially homogenous than a few decades ago. They are Sunni Muslims, and see themselves as religiously conservative with "traditional" values. To be a trader in the bazaar is primarily not an occupation but rather a lifestyle. Traders want to earn money – as much as possible – but find it equally important to maintain their independence and their good reputation. These traders tend to idealise both the past and their own practices, where trust and informal economic networks are important assets for survival.

Memoarer från Medelhavet
En resa i översättningens tjänst

TETZ ROOKE

När Naguib Mahfouz som förste arabiske författare fick Nobelpriset i litteratur år 1988, uppfattades detta bland araber som ett erkännande för hela den arabiska litteraturen och inte blott som en individuell belöning. Detta oansett Svenska Akademiens ständiga påpekanden om att priset går till förtjänta individer och inte till kollektiv. Även om Mahfouz inte fick Nobelpriset som representant för modern arabisk prosa, så fick priset stor betydelse för denna litteratur utanför det arabiska språkområdet. Det stimulerade förlagsintresset och ledde till en flitig översättningsaktivitet runt om i Europa. Inte bara Mahfouz verk översattes till många språk, utan i kölvattnet av priset uppstod litterära serier med fokus på samtida arabisk litteratur i flera länder, bland andra Sverige, där priset innebar att det lilla förlaget Alhambra såg dagens ljus och satte igång en ambitiös utgivning.

Mahfouz nobelpris var en mindre politiskt laddad orsak till intresse för den arabiska litteraturen än kriget mellan Israel och arabstaterna 1967, som på sin tid också skapat stor nyfikenhet på den "arabiska kulturen". Men även om mycket har hänt efter 1967 och 1988 i termer av den arabiska litteraturens integration på den internationella bokmarknaden, för den fortfarande en högst marginell tillvaro där. Bestsellerförfattare saknas, den egyptiska feministen Nawal el Saadawi möjligen undantagen. De mest framgångsrika arabiska författarna – också i Sverige – är paradoxalt nog de som *inte* skriver på arabiska: Tahar Ben Jelloun från Marocko och Amin Maalouf

från Libanon skriver båda på franska, och palestiniern Edward Said skriver på engelska. Inte ens Mahfouz verkar längre vara riktigt kommersiellt gångbar. Utgivningen på engelska av ett av hans viktigare verk, *The Harafish* (Malhamat al-Harafish, 1977), blev av endast för att American University i Kairo hade ett "akademiskt intresse" av boken och stod för kostnaden, förklarade översättaren Catherine Cobham nyligen för mig.

Litteraturen sitter trångt till i alla arabstater numera, även de mest liberala. Att skriva böcker är förenat med betydande risker för den personliga hälsan, om innehållet inte stämmer överens med de rådande politiska och/eller religiösa dogmerna. Mahfouz fick sex år efter sin kröning till kung av den arabiska romanen en kniv genom halsen på grund av en text som i konservativa muslimska kretsar stämplats som blasfemisk. Kungen överlevde attentatet, men gjorde hans rike det? Repressionen hämmar kreativiteten, och bra arabiska romaner hotar att bli en bristvara. Det menar bland andra Abd al-Rahman Munif, näst i successionsordningen efter kung Mahfouz och firad som samtidens främste arabiske prosaist. Munif är en frispråkig kritiker av det politiska tyranniet "Öster om Medelhavet", som en av hans egna romaner från slutet av sjuttiotalet på detta lugubra tema heter.

Idag nämner han två sorters censur som hindrar den arabiska romanens utveckling: statens censur och samhällets bristande tolerans. Han förkastar bägge men tillägger att den statliga censuren är mer begriplig än den samhälleliga, ty den senare bygger på hyckleri. Förtryckta och förnedrade som människorna är, inlåter de sig dock villigt på förbjudna ting i hemlighet och bryter glatt mot allsköns tabun i sina dagliga liv. Ändå vill de inte låta romanförfattarna tala om detta i sina verk:

Det arabiska samhället är ett av de konstigaste man kan tänka sig. Det praktiserar allting i hemlighet, men fruktar att ett enda ord ska yttras eller skrivas – om så i indirekt form – om detta hemliga liv.[1]

Munif är född på 1930-talet i Amman, Jordaniens huvudstad, men bosatt i Damaskus, Syriens metropol. Fadern kom från Najd i nuvarande Saudiarabien, modern från en irakisk familj. Berövad sitt saudiska medborgarskap på grund av sina kritiska skildringar av petroleumschejkerna och flyktad från diktaturens Irak, där han en gång arbetade som oljeingenjör, förkroppsligar Munif en supranationell arabisk identitet som fortfarande är aktuell. Denna manifesterar sig också i hans verk, som ofta utspelar sig i namnlösa länder för att underlätta för läsare över hela arabvärlden att identifiera sig med texten:

Jag vägrar att namnge platserna i mina romaner därför att jag upplever det som om den arabiska katastrofen ser likadan ut överallt. (...) Arabernas bekymmer är desamma: fattigdomen, missmodet, den mänskliga förnedringen och lidandet, rädslan för spöken, gravar och ruiner, skräcken för indragna pass, jakten på den dagliga brödfödan. Ceremonier och ritualer är nästan desamma. Till och med ansiktena är typiskt lika varandra. Så jag låter mina läsare förvänta sig och tro att jag skriver om just dem.[2]

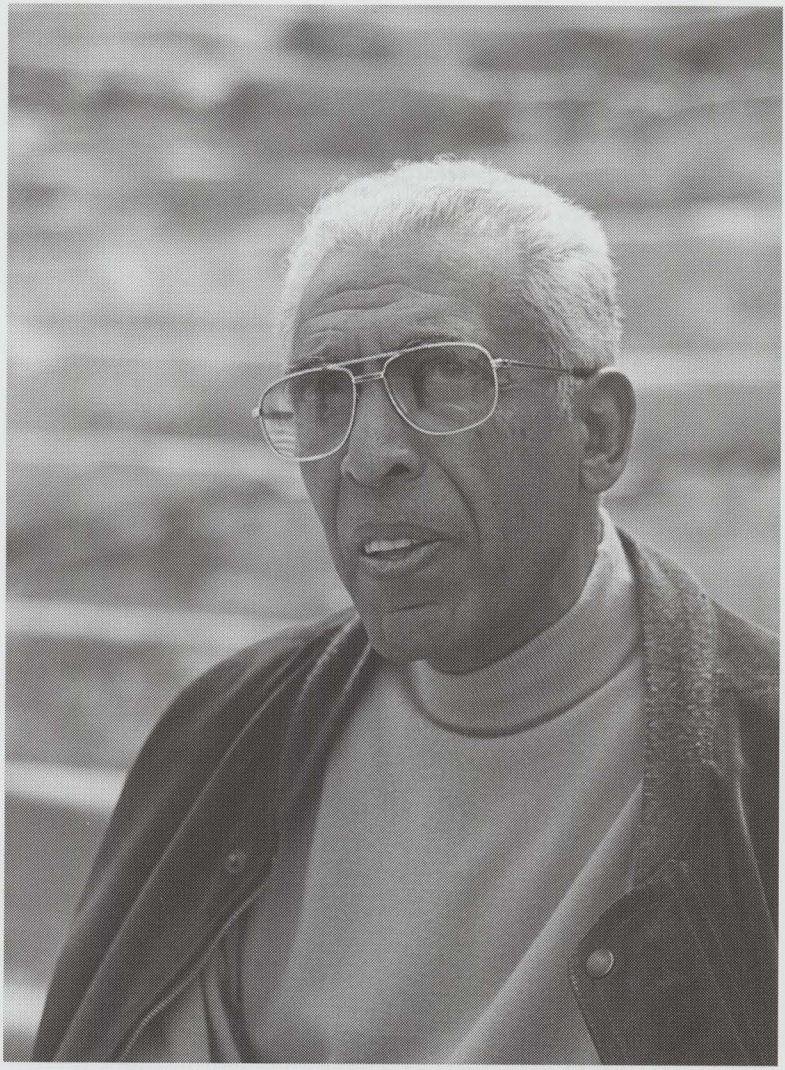
1 Se Abdel Rahman Munif, "Clashing with society at gut level", *Banipal* No. 3, October 1998, s. 13. Artikeln är en utvidgad översättning av det skrivna anförande Munif höll vid universitetet i Irbid, 30 mars 1998 (kopia i artikelförfattarens ägo).
2 Ibid., s. 11.

Och Munif har onekligen läsare. Han är en populär författare med en stor publik i många länder. Det hör annars inte till vanligheterna, ty den arabiska skönlitteraturen är marginaliserad inte bara i en internationell kontext utan också på hemmaplan. Professionella arabiska författare som enbart lever på sin konst finns det nästan inga av. Med tanke på den tänkbart enorma publiken – 200 miljoner araber minus ej läskunniga – är upplagorna löjligt små; något eller några tusental för en framgångsrik titel, är en vanlig uppfattning bland bokfolk i brist på tillförlitlig statistik. Många författare får aldrig betalt för sina böcker, utan är nöjda om de slipper betala själva för att få dem utgivna, vilket inte är ovanligt.

* * *

Det är en grå och regnig vårdag i staden Irbid i norra Jordanien, när Abd al-Rahman Munif berättar om sin erfarenhet som författare och ger sina synpunkter på den arabiska romanen inför ett hundratal studenter, som samlats i aulan på Yarmuk-universitetet. När utrymme ges för frågor är det ofta unga kvinnor med islamisk sjalett som undrar över eller har kommentarer till någon av den store författarens texter. Åsikten att den arabiska romanen lider under oket av en dubbel censur verkar okontroversiell; åtminstone är det ingen som protesterar.

Jämte Munif på podiet sitter jag tillsammans med en grupp europeiska översättare av arabisk litteratur. Vårt besök på universitetet i Irbid utgör en punkt på ett digert program under en veckas rundresa i Jordanien i sällskap med Munif, hans hustru och två tonårsdöttrar. Syftet är att sprida kännedom om översättningsprogrammet "Mémories de la Méditerranée" och etablera kontakter med potentiella samarbetspartners i Jordanien.



Abd al Rahman Munif – "den arabiska romanens kronprins". Fotograf okänd.

För inbjudan står staden Amman och dess borgmästare Mamduh al-Abbadi. Vi reser runt i en kostymgrå bilkaravan som kryssar mellan olika turistmål och kulturella evenemang, där vi uppträder som huvudpersoner.

Den konkreta anledningen till gästfriheten är en bok, *Sirat madina* ("Berättelsen om en stad"), där Abd al-Rahman Munif beskriver sin uppväxt i Amman. Boken är en personligt hållen memoar, som publicerades på arabiska 1994 och blott två år senare sensationellt nog fanns att läsa på sju europeiska språk: tyska, italienska, engelska, franska, holländska, katalanska och spanska. Med stöd av den Amsterdam-baserade European Cultural Foundation hade ett antal översättare och arabister vid denna tid etablerat ett nätverk och skapat ett program, *Mémoires de la Méditerranée*, med syfte att stimulera översättning och publicering av arabisk litteratur till olika europeiska språk. Munifs bok blev den andra titeln som översattes och gavs ut inom programmet, som fokuserar på prosatexter med en självbiografisk dimension.

Våren 1998 är programmet i sin mest intensiva fas och har utvidgats med ytterligare två språk, polska och svenska. Varje halvår träffas medlemmarna i nätverket för att välja ut intressanta titlar att föreslå till anknutna förlag i respektive land. Dessemellan organiseras översättningsverkstäder på Escuela de Traductores i Toledo, där texterna diskuteras tillsammans med författarna. Finansieringen av mötena och verkstäderna står stiftelsen i Amsterdam för, som också lämnar bidrag till en del av översättningskostnaderna. Men en arabisk partner vore i det här skedet önskvärt, dels för att göra projektet billigare och därmed ge det längre livslängd, dels av policyskäl. Ett uttalat syfte med Mémoires de la Méditerranée är nämligen att stimulera dialogen mellan den arabiska sidan av Medelhavet och den europeiska.

Den vanligaste kritiska frågan vi översättare får under vår rundtur handlar om hur urvalet går till; på ett ganska typiskt sätt för regionen är misstänksamheten stor att det finns en "hemlig agenda" för projektet. Varför heter det Mémoires de la Méditerranée till exempel? Är Medelhavskonceptet ett försök att smyga in israeliska författare bland de arabiska och därmed bidra till en "naturalisering" av relationerna med fienden? Varför vill vi översätta maroniten Rashid al-Daifs roman om det libanesiska inbördeskriget? Han är ju varken "progressiv" eller muslim. Speglar detta val det traditionella koloniala intresset för minoriteter? Också Munif understryker i sina inlägg och anföranden hur viktigt det är att det är "rätt" böcker som når Europa, utan att vilja bli mer konkret än så.

Representativiteten tycks för de flesta jordanska kritiker, författare och förläggare vara en viktigare fråga än den litterära kvaliteten, som är det kriterium som vi själva i gruppen inbillar oss att vi följer. Därtill förklarar vi att den kommersiella aspekten påverkar våra val; eftersom vi är beroende av förlagens vilja att satsa pengar måste vi kunna erbjuda dem titlar som har chans att sälja (åtminstone i teorin). Men vi försöker trots allt uppnå representativitet genom att sprida urvalet både geografiskt (från Marocko till Irak) och genremässigt inom ramen för det självbiografiska temat.

Trots de tidvis skeptiska rösterna mot programmet är det många lokala författare som känner sig kallade att medverka. Varje kväll när delegationen återvänder till hotellet väntar olika paket med böcker och brev på oss i receptionen. Drömmen att bli översatt i Europa tycks vara kollektiv. De mer eller mindre oblyga aspiranterna står som på kö för en audiens. Det känns lite märkligt med tanke på den undanskymda roll arabiska verk normalt spelar på bokmarknaden i våra hemländer. Men att slå nio språk i en smäll ger förstås eko i kulturlivet och

pekuniära vinster dessutom, så varför inte drämma till?

Dessutom deklarerar vi översättare öppet att vår grupp under sitt besök gärna vill lära känna den jordanska litteraturen och dess utövare bättre för att finna texter som eventuellt kan ingå i Mémoires de la Méditerranée. Det är nämligen ganska tydligt att från värdsidan är det nationella perspektivet oerhört viktigt. Jordanska organisationer och myndigheter är endast intresserade av samarbete som gynnar jordanska författare eller förlag. Så småningom ska det visa sig att motsvarande attityd har man i Kuwait och Egypten också. Att bidra med pengar åt översättning av verk från andra stater kommer inte på tal – sedan må texterna i fråga vara hur arabiska som helst. Den arabiska identiteten och gemenskapen är klart underordnad de nationella intressena.

En ytterligare svårighet när det gäller att involvera arabiska partners i främjandet av arabisk litteratur i Europa är den divergerande synen på vad som konstituerar ett konstnärligt och/eller historiskt värde. En självbiografisk text som är kritisk, ifrågasättande, utmanande, subjektiv och originell tenderar jag (och många av mina kollegor) att bedöma som god (= intressant), medan en text som är okritisk, ideologiskt korrekt, överslätande, opersonlig och konventionell av mig oftast bedöms som dålig (= ointressant). Representanter för arabiska stater och deras officiella organisationer gör regelmässigt den omvända värderingen. Varför bryr vi i Europa oss så gärna om dissidenterna, frågar de irriterat.

Därför räcker det inte för vår grupp att välja en jordansk författare vilken som helst för att intressera det jordanska kulturdepartementet. Det ska vara "rätt" jordanier också, som ger "rätt" bild av läget "öster om Medelhavet". Under vårt besök umgås vi flitigt med Ibrahim Nasrallah, en erkänt god författare av både poesi och prosa. Han är förvisso jordanier, men

"fel" sort, ty han är palestinsk jordanier född 1954 i flyktinglägret Wahdat i Amman. Av den anledningen saknar han officiell uppbackning och är ingen erkänd representant för den jordanska självförståelsen.

Här borde jag egentligen skriva lite mer om Ibrahim Nasrallas verk. Han hade nämligen vänligheten att skänka mig några av sina dedicerade böcker den gången för fyra år sedan i Amman. Men tyvärr har jag inte läst någon av dem än, så det kan jag inte. Anledningen är följande: När jag skulle lämna Amman hade mitt bagage svällt ut i både vikt och volym av böcker erhållna som gåva eller inköpta på stan. Flera av mina översättarkollegor hade samma viktproblem. Av våra tjänstvilliga värdar blev vi då erbjudna att få böckerna gratis hemskickade med flyg som service. Det var bara att lämna boklådan och resa vidare, så skulle den komma efter så småningom, lovade man. Det var ett löfte som hölls och bröts på en gång.

Först var böckerna bara försvunna. Efter en förfrågan per fax kom det dock ett paket till Arlanda till slut. Det tog en eftermiddag och kostade några hundra kronor att lösa ut från frakthamnen. När jag öppnade kartongen innehöll den visserligen böcker, men inte samma som jag själv samlat in. Ibrahim Nasrallas romaner saknades, liksom de titlar jag fått mig tillstuckna av olika medlemmar i ett alternativt jordanskt författarförbund, som försökt arbeta fritt från statlig inblandning och som för tillfället befann sig i konflikt med myndigheterna. Även ytterligare volymer var borta. Istället fanns i kartongen en turistbok om Jordanien utgiven av kulturministeriet och annat lättviktigt material. Vad hade hänt? Min tolkning är att våra bokhögar av någon rensats från misshagliga verk på olika sätt och sedan fyllts ut eller blandats samman. Jag borde förstås ha anat oråd, för det hade funnits varningssignaler under vårt besök. Den dag Mémoires-delegationen utanför program-

met avtalat om en visit på det icke-officiella författarförbundet drabbades vår bilkaravan av en märklig försening, som hindrade gruppen att genomföra mötet; annars hölls tidschemat minsann rigoröst.

Denna incident får illustrera att även i ett land som ibland framhålls som ett demokratiskt föredöme i Mellanöstern finns det auktoritära och repressiva strukturer som hindrar det fria ordet. Hur illa det står till med den konstnärliga och intellektuella friheten i många andra arabländer är denna artikel inte platsen att diskutera, men situationen måste uppmärksammas då den sätter sin prägel på hela den moderna arabiska litteraturen och hotar att kväva dess vitalitet. Samtidigt visar min berättelse möjligen att misstänksamheten mot "hemliga agendor" är en smittsam sjukdom, som lätt sprider sig?

* * *

Under de senaste decennierna har den självbiografiska trenden varit stark i den arabiska prosan; en annan viktig samtida trend är den historiska. Intressant nog spelade både den självbiografiska och den historiska romanen en gång i tiden en stor roll för romanens genombrott i det arabiska genresystemet. Detta inträffade i början av nittonhundratalet i Egypten, långt senare i andra länder. Det finns således en tydlig kontinuitet i bruket av dessa båda litterära former; de fortsätter att vara adekvata uttryck för författarnas upplevelse av den moderna identitetens problem och instrument för deras ifrågasättande av rådande samhällsförhållanden. Programmet Mémoires de la Méditerranée, som kom till sin avslutning 2001, fokuserade på den första av dessa trender, på levnadsberättelser och självbiografiska vittnesbörd med varierande grad av fiktionalitet. Skaparnas tanke med detta fokus var att stödja översättningen av

en typ av arabisk litteratur som upplevdes ha särskilt svårt att konkurrera på den europeiska bokmarknaden, men med potential att motverka stereotyper genom att låta den europeiske läsaren stifta bekantskap med den Andre som Själv, utan filter.

Det vill säga ett filter var ofrånkomligt: översättaren. Hur mycket detta filter faktiskt betyder kan nu studeras i de skilda versioner av samma text som blev resultatet av den synkrona översättningen. När programmet summeras uppgår antalet ingående arabiska titlar till strax under tjugo, som i de flesta fall översatts till minimum tre språk samtidigt – detta var grundvillkoret för inkludering – men i något fall har omständigheterna och nationella särdrag inneburit blott ett eller två språk per titel. I allt har nästan 60 böcker publicerats och tiotalet översättarverkstäder genomförts, merparten vid Escuela de Traductores i Toledo, instiftad 1994 för att minna om den översättarskola som existerade i samma stad på 11- och 1200-talen med stor betydelse för transmissionen av det antika arvet till Europa via arabiskan. Personligen deltog jag i två verkstäder, dels med Rashid al-Daif från Libanon (*Kære herr Kawabata,* Tranan 1999), dels med egyptiern Raouf Masaad (*Strutsägget,* Alhambra 2001). Det var en stor lycka att få diskutera mina manuskript till dessa översättningar inte bara med författarna utan med ett antal kollegor dessutom och att lyssna till deras lösningsförslag och problem. Denna erfarenhet har tydligt demonstrerat för mig att den litteräre översättaren inte är en neutral kanal för ett flöde av färdiga budskap, utan en medskapare av en ny ström av mening, ett slags kreativt filter om man vill.

Filter eller ej är översättaren ändå nödvändig för att originaltexten ska nå utöver det egna språkets gränser. En del av den arabiska litteraturens problem att etablera sig internationellt hänger sannolikt samman med bristen på goda översätta-

Översättarverkstad på Escuela de Traductores i Toledo. Rashid al-Daif och några av hans översättare. F.v. Salvador Peña (sp.), Ewa Machut-Mendecka (pol.), Hartmut Fähndrich (ty.), [R.D.] Yves Gonzalez-Quijano (fr.) och Paul Starkey (eng.). Foto: Tetz Rooke.

re. Arabiska är ett erkänt svårt språk, och översättning är en konst som kräver lång träning. Ett ytterligare syfte med Mémoires de la Méditerranée var därför att erbjuda en möjlighet för unga eller oerfarna översättare från arabiska att testa sin förmåga i ett stödjande sammanhang. Jag har inte gjort någon statistik över hur många översättare som varit inblandade i de sextio böckerna eller över deras tidigare erfarenhet, men programmet har fungerat väl som utvecklingsplattform för många av dem, däribland mig själv. Dessutom har nätverket av inblandade arabister från åtta länder och nio språk varit ett värdefullt forum för kunskapsutbyte och information, inte minst genom cirkulationen av "notes de lecture".

I Sverige har projektet resulterat i fem översättningar. För-

utom de ovannämnda romanerna *Käre herr Kawabata* och *Strutsägget,* också verk av tre stora namn i arabisk litteratur efter 1967: palestiniern Jabra Ibrahim Jabra, som i *Den första brunnen* (övers. Seija Torpefält, Tranan 2001) humoristiskt skildrar sin uppväxt i Betlehem under det brittiska mandatets tid; egyptiern Edwar al-Kharrat, som ger en drömlik vision av en pojkes mognande till man i ett förrevolutionärt Alexandria i sin roman *Stad av saffran* (övers. Ingvar Rydberg, Tranan 2001), samt kurden Salim Barakat, som i *Järngräshoppan* (övers. Tetz Rooke, Tranan 2000) berättar om sina barndoms- och ungdomsäventyr i den syriska norden på sextiotalet, i skuggan av taggtrådsstaketen mot Turkiet, hoppande hit och dit i en bepansrad själ till skydd mot vuxenvärldens brutalitet i ett allt grymmare samhällsklimat.

Också detta lilla nationella urval speglar i vissa avseenden den stora gemensamma Mémoires-kollektionen: Det innehåller ett betydande inslag av författare som lever/levde i exil; det innehåller en blandning av historisk dokumentation och fiktion, av självbiografier och romaner; och det inkluderar förhållandevis många kända namn. Dock innehåller det inte någon kvinna, vilket serien i sin helhet gör (tre stycken).

Att stereotypernas makt skulle ha minskat till följd av denna massiva introduktion av arabisk självbiografisk litteratur i Europa är dock osannolikt. Projektets svaghet har varit dess svårighet att få publiken intresserad. Merparten av de utgivna böckerna har sålt dåligt, trots goda recensioner många gånger. Bilden är i stort sett densamma i alla länder. För att bryta marknadens indifferens behövs kanske ett nytt Nobelpris? Ty när det öser ner någonstans, så duggar det ofta i närheten. Ändå är poängen med modern arabisk litteratur för svenska läsare, som jag ser det, varken att den kan minska deras eventuella fördomar mot araber (vilket återstår att bevisa) eller att

den kan lära dem förstå den "arabiska kulturen" bättre (som studieobjekt), utan att den bidrar till ett rikare litterärt landskap överhuvudtaget, med andra perspektiv, smaker, dofter och upplevelser av livet än dem som gestaltas i andra litteraturer.

* * *

Till sist, hur gick det med de jordanska författarna? Fann någon vägen in i vårt projekt? Tack vare besöket i Amman är en tysk översättning av romanen *Al-Shazaya wa-l-fusayfisa'* ("Skärvor och mosaik") av Munis al-Razzaz på gång, dock utanför programmet eftersom representanterna för övriga språk inte fastnade för samma verk. Ibrahim Nasrallah däremot blev inkluderad trots allt med sin roman *Barari al-humma* (1985; "Febervidder"), om än bara på italienska. En engelsk version av texten existerar nämligen sedan tidigare, och i sådana fall tillämpade vi en mildare variant av regeln om samtidig översättning till minimum tre språk.

Referenser och lästips

Om Abd al-Rahman Munif och hans syn på den arabiska romanen i allmänhet och sitt eget författarskap i synnerhet, se den artikel som omnämns i fotnot 1, s. 88.

Ett porträtt av Munif ges också av Marina Stagh i *Modern arabisk prosa* (Bibliotekstjänst, 1996), den bästa svenska introduktionen till den arabiska 1900-talslitteraturen.

Marina Stagh har även intresserat sig för censurens effekter på den litterära produktionen i arabvärlden genom en unik studie av yttran-

defrihetens gränser i Egypten 1952–1981: *The Limits of Freedom of Speech: Prose Literature and Prose Writers in Egypt under Nasser and Sadat* (Stockholms universitet 1993).

I ett färskt nummer av *World Literature Today* (Spring 2001) behandlas censurfrågan utifrån situationen i Syrien. Numret ger dessutom en bred översikt över de senaste trenderna inom den arabiska litteraturen i stort, både poesi och prosa.

För en beskrivning och sammanfattning av översättningsprojektet Mémoires de la Méditerranée, se skriften *Remembering for Tomorrow* utgiven i samarbete mellan European Cultural Foundation och Escuela de Traductores de Toledo. Skriften (även tillgänglig på arabiska, franska och spanska) kan erhållas via artikelförfattaren eller genom hänvändelse till European Cultural Foundation, Jan van Goyenkade 5, NL-1075 HN Amsterdam (www.eurocult.org). Den innehåller förutom artiklar och intervjuer en lista över de översatta böckerna med deras utgivningsuppgifter.

Om tankarna bakom och aktiviteterna vid översättarskolan i Toledo kan man läsa i *Escuela de Traductores de Toledo: Memoria de Actividades 1994–1999,* Universidad de Castilla-la Mancha (www.uclm.es/traductor).

Den självbiografiska genrens tradition i den moderna arabiska prosan utforskas i Tetz Rooke, *"In My Childhood": A Study of Arabic Autobiography* (Stockholms universitet 1997). Se också R. Ostle, Ed de Moor & S. Wild (eds), *Writing the Self: Autobiographical Writing in Mo-dern Arabic Literature,* London: Saqi Books 1998.

Ibrahim Nasrallah är representerad med några dikter i Salma Khadra Jayyusi (ed.), *Anthology of Modern Palestinian Literature* (New York 1992), och hans roman *Barari al-humma* (1985) finns tillgänglig på engelska som *Prairies of Fever* (New York 1993).

Abstract

Memoirs from the Mediterranean: A Journey in Translation

The Nobel Prize in literature to Naguib Mahfouz in 1988 meant a boost to the translation of Arabic literature into European languages. But the position of Arabic literature on the international book market is still very weak. One reason to this is the scarcity of good translators, another is the cultural and political divide that separates the Southern and Northern shores of the Mediterranean. In 1996 the European Cultural Foundation in Amsterdam launched a programme to promote publishing and translation of Arabic literature in Europe in an attempt to address both these problems. One of the first books translated in the Mémoires de la Méditerranée programme was *Sirat Madina* (1996; Story of a City) by the Jordanian-born novelist Abd al-Rahman Munif, which was simultaneously published in seven European languages. This unique occurrence later occasioned an official invitation to the author, his translators and representatives of the programme to visit the city of Amman. During a spring tour of Jordan the invited delegation met writers, publishers and cultural officials. The article gives a report of this "journey in translation" as an illustration of the situation for literature in the Arab world in general and takes it as a ventage point for reflections on possible ways to increase the circulation of Arabic literature in translation.

Kunglig reseskildring från Egypten
Kronprinsessan Victoria i ord och bild

SVANTE HEDIN

Kronprinsparet Gustaf och Victoria tillbringade vinterhalvåret 1890–91 i Egypten. Den långa resan inleddes i Genua den 27 oktober 1890 ombord på den tyska rikspostångaren *Sachsen*, som den 1 november anlände till Port Said. Efter en i alla avseenden innehållsrik vistelse lämnade kronprinsparet Egypten via Alexandria den 20 april 1891. Victoria sammanfattade sina känslor med orden: "Den soliga orienten med sitt för kropp och själ vederkvickande och stärkande inflytande har nu åter för oss blivit en dröm, men med stärkta krafter och outplånlig tacksamhet i hjärtat gå vi tillmötes de plikter, som vänta oss där borta på andra sidan havet." Med den österrikiska Lloydångaren *Thalia* reste kronprinsparet till Brindisi, varifrån Victoria åkte till sitt föräldrahem i Karlsruhe.

Vistelsen i Egypten var planerad som en rekreationsresa. Efter den tredje sonen Eriks födelse den 20 april 1889 hade Victorias hälsa starkt försämrats, och läkarna rekommenderade en längre vistelse i varmare klimat. Men Victoria hade sitt eget sätt att koppla av. Med lust och energi studerade hon Egyptens historia, kultur och konst. På resan medförde hon en högst professionell fotoutrustning. Hon tog närmare tvåtusen fotografier, som hon framkallade och kopierade under resans gång. Under hela vistelsen i Egypten gjorde hon noggranna dagboksanteckningar, fulla av roliga och spännande detaljer. Hon var en kunnig och god iakttagare med en utpräglad bildkänsla.

Anteckningar och fotografier sändes efter hand till föräldrarna. Vid hovet i Baden omhuldades konstnärliga intressen

och det samlade materialet tilldrog sig berättigad uppmärksamhet. Med storhertigparets stöd trycktes det som manuskript i boken *Vom Nil. Tagebuchblätter während des Aufenthalts in Egypten im Winter 1890/91*, utgiven i Karlsruhe 1892. Boken kom aldrig ut i handeln utan användes som gåva i olika sammanhang. Dagbokscitaten i föreliggande artikel är hämtade ur min svenska översättning av manuskriptet.

Resan i Egypten

Planerna för en rekreationsresa till Egypten kan ha skisserats redan under den stora orientalistkongressen i Stockholm i september 1889. Kongressens generalsekreterare var greve Carlo Landberg, framstående orientalist och De Förenade Rikenas generalkonsul i Egypten. Oskar II var kongressens höge beskyddare, och det var också konungen som så småningom gav sitt medgivande till kronprinsparets resa. Carlo Landberg stod för alla de praktiska arrangemangen. Han förmedlade också kontakterna mellan vicekonungen av Egypten, kediv Tawfiq, och det svenska hovet och regeringen. Den 20 september 1890 kunde han meddela utrikesminister Carl Lewenhaupt att det inte längre fanns risk för kolera i området.

Kronprinsessan Victoria vistades sedan juni 1889 hos sina föräldrar i Karlsruhe och vid olika kurorter i Tyskland och Italien. En tid före avresan i oktober 1890 hade hela kronprinsfamiljen varit samlad i Baden. De tre sönerna Gustaf Adolf, Wilhelm och Erik reste tillbaka till Stockholm.

Kronprinsparet önskade "full frihet och ensamhet under resan", men Carlo Landberg kunde ej avstyra officiellt mottagande, ej heller att kediven ställde ångare och extratåg till förfogande för resan från Port Said till Kairo. Under den två månader långa vistelsen i Kairo bodde kronprinsparet på hotellet

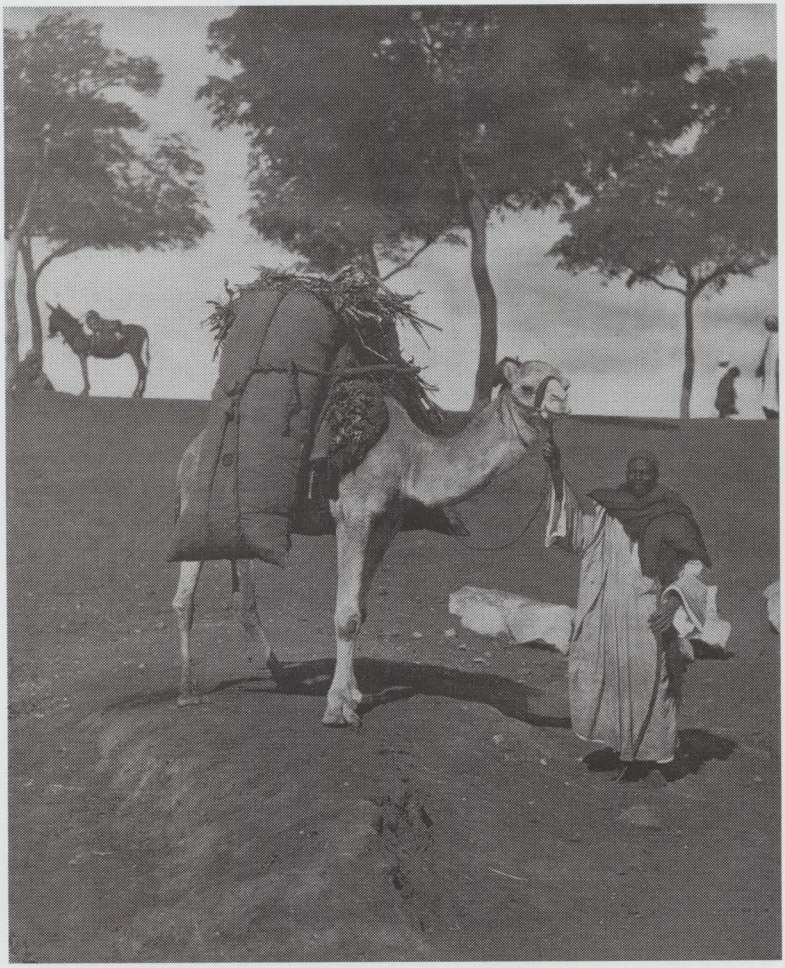
Mena House väster om staden, men kediven hade också låtit ställa upp ett stort salongstält vid pyramiderna. För färden uppför Nilen ställde kediven även de båda välinredda flodbåtarna *Nous ed Douniah* (halva världen) och *Sultana* till förfogande.

Victoria inleder sina dagboksanteckningar med att presentera den medföljande svenska uppvaktningen, som bestod av kammarherren greve Casimir De la Gardie med hustru Hedda Margareta, ordonnansofficeren baron Gustaf von Blixen-Finneke och läkaren dr Vincent Lundberg.

Redan från den första anblicken fascineras Victoria av människorna, naturen och färgspelet: "Hettan var tryckande och vi måste invänta den sena eftermiddagens svalka för att gå iland. För första gången i mitt liv kom jag i kontakt med det orientaliska livet. ... Vid el-Kantara-bron mötte vi en stor kamelkaravan på väg från Damaskus. Den gick på den viktiga, urgamla härväg, längs vilken redan Dareios I omkring 500 f.Kr. företog sina erövringståg. Endast några enstaka palmer och fikonträd avbröt det gula sandhavet. Lite längre fram arbetade man på att utvidga kanalen. Högljudda invånare med sin mörka hudfärg och blå dräkter, drivande kameler lastade med sand, skapade en ytterst målerisk bild."

Den första anblicken av pyramiderna var överväldigande: "Klockan var omkring fem, då vi nalkades pyramiderna. Även om jag endast antydningsvis skulle vilja skildra det underbara skådespel, som erbjöd sig, skulle det vara förgäves. Om det praktfulla färgspelet vid en solnedgång vid öknens rand kan man icke göra sig någon föreställning. Som ett eldklot sjönk solen allt djupare och övergöt hela landskapet med ett rosafärgat skimmer, som en målare knappt kan återgiva, medan pyramidernas toppar belystes av de sista solstrålarna och glänste som guld."

Under hela vistelsen i Kairo tillbringade Victoria oftast en del av dagarna i tältet vid pyramiderna. Hon skötte sin korres-



Kamel med sockerrör. Från boken Vom Nil. *Foto: Kronprinsessan Victoria.*

pondens, läste och förde sin dagbok: ”Eftermiddagen tillbringade vi med att fotografera mina kära pyramider ur alla vinklar och i alla belysningar. Jag vill för alltid bevara dem i

mitt minne, men också i bild." Invid salongstältet fanns också ett mindre mörkrumstält, vilket Victoria nästan dagligen använde för att ladda glasplåtar i kassetter, framkalla och kontaktkopiera exponerade plåtar. Vid denna tid, och under dessa primitiva förhållanden, var detta en omständlig process.

Från ett besök i ett beduinläger antecknade Victoria bl.a. följande: "Kvinnorna, som för det mesta skyggt drar sig tillbaka, är sysselsatta med husligt arbete. Någon vävde ett brunt tyg, kanske av kamelhår, på en ytterligt primitiv vävstol. Någon malde majs på en väl använd malsten. En mycket gammal kvinna dök fram ur en mörk hörna och ropade några oförståeliga ord. Vår schejk förklarade att det var hennes välkomsthälsning. På en kamel byggdes snabbt en egenartad ställning av trä, som smyckades med färgglada mattor. Man ville visa oss hur det såg ut vid en speciell fest, den så kallade *Fantasian*. Jag tog snabbt några fotografier, vilket tycktes orsaka stor förvåning. Överhuvudtaget betraktades vi som något mycket exotiskt!"

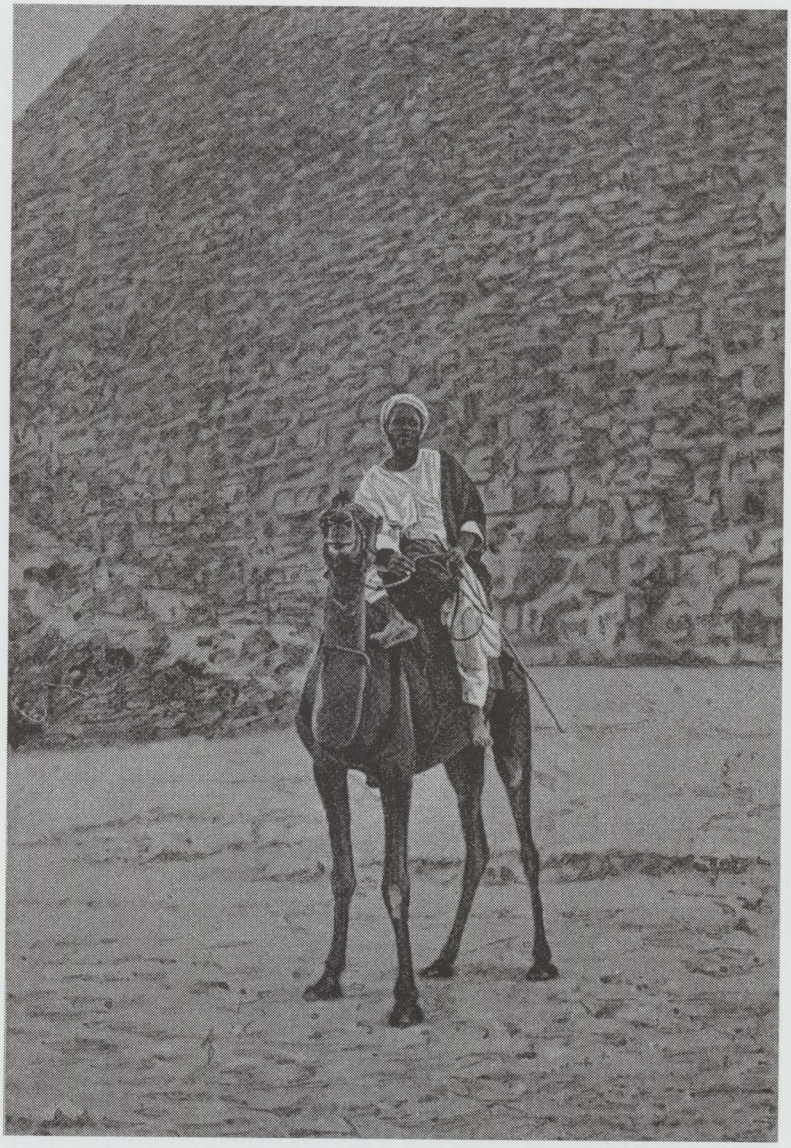
Den 7 januari 1891 inleddes resan uppför Nilen ombord på kedivens dahabieh *Nous ed Douniah*. Vid den första katarakten bytte man till *Sultana*. Färden på Nilen varade i tre månader, men redan den 20 januari nådde man Wadi Halfa, resans sydligaste punkt cirka 100 mil söder om Kairo. Wadi Halfa ligger strax norr om den andra katarakten och var vid denna tid ett betydande militärläger. "Ett tröstlösare landskap" hade Victoria sällan sett, men hon var imponerad av att de blev mottagna av hedersvakt och av den svenska nationalhymnen: "Truppen, som var iförd sommarens bruna linneuniform, såg förvånande bra ut och gjorde handgreppen med kläm." Omdömet måste tolkas som beröm, då Victoria var en verklig expert.

Den 24 januari, samma dag som återfärden norrut anträddes, blev en minnesvärd dag: "Jag väcktes av reveljen, och då

jag hade hört, att Södra korset denna tid skulle vara synligt, gick jag upp och skyndade till fönstret. Och jag blev rikligen belönad. Månen stod redan helt nere vid horisonten, och landskapet antog den gulaktiga färgton, som förebådar soluppgången. Men över mig strålade ännu stjärnorna i full glans och, då jag vände mig mot söder, skådade jag för första gången i mitt liv den stjärnbild, om vilken Söderns färdemän veta att berätta och vars anblick alltid förekommit mig såsom ett ouppnåeligt mål. Alldeles tydligt såg jag formen av korset, som bildades av fyra stora stjärnor. I norr framträdde Stora björnen såsom en hälsning från det fjärran belägna hemmet. Däremellan stod månen, som i denna fullmånenatt klart upplyste allt."

Återfärden norrut blev långt ifrån problemfri med häftiga sandstormar och åtskilliga grundstötningar på sandbankarna i Nilen. På grund av Victorias tidvis vacklande hälsa beordrade läkaren längre uppehåll vid bl.a. Abu Simbel, Philae, Assuan, Shellal och Luxor. Men de längre uppehållen gav också rika tillfällen till fotografering. Åtskilliga av Victorias mest storartade bilder skildrar dessa minnesmärken. Hon lyckades verkligen med sin föresats. Om Abu-Simbel skriver hon: "Man hade för alltid velat fasthålla denna trollsyn, som tyvärr alltför hastigt försvann. Det låg en alldeles underbar frid, en högtidlig stillhet över månskenslandskapet, och kolosserna, som i orubbligt lugn bevakade ingången till helgedomen, antogo i den magiska belysningen ett egendomligt, upphöjt intryck, som outplånligt inpräntat sig i minnet." Victoria kunde knappast ana att templet senare skulle flyttas genom en gigantisk räddningsaktion.

Efter ankomsten till Kairo den 4 april gavs tillfälle till ytterligare fördjupade studier av museer och andra sevärdheter, visit hos kedivan och att ta några kompletterade fotografier av pyramiderna och den fantasieggande Sfinxen.



Beduin poserande framför kronprinsessan Victorias kamera.

Victoria som fotograf

Det sena 1800-talet var fotografins första stora blomstringstid – men också dess första brytningstid. Från 1860-talet hade porträttbilderna, visitkorten och senare de större kabinettsporträtten givit många fotografer en säker inkomst. I de stora städerna fanns ett överflöd av fotoateljéer, till mindre orter kom de kringresande fotograferna ofta sommartid. Bilderna samlades i album i de flesta hem. Själva fotograferandet var dock förbehållet ett fåtal. Utrustningen var dyrbar och klumpig, tekniken var omständlig.

Detta ändrades radikalt 1888–89, då Eastman Kodak presenterade sin enkla lådkamera med rullfilm. I ett slag blev också fotograferandet tillgängligt för de flesta. Att fotografera blev högsta mode i vida kretsar, kameran blev en del i umgänget. Under ett par årtionden växte amatörfotografernas skara lavinartat.

I denna tid fick den unga prinsessan Victoria av Baden sin skolning i Karlsruhe. Hon ställdes inför höga krav, som dock skulle göra henne väl förtrogen med naturvetenskaperna och ge henne goda kunskaper i historia och en mångsidig konstnärlig bildning. Hon blev en mycket god pianist med kunskaper vida djupare än de vanliga för en kvinna i hennes ställning.

Hennes intresse att uttrycka sig i bild uppmuntrades på alla sätt. Från sina första år blev hon också flitigt fotograferad. Då hon själv började uttrycka sig i bild, som tecknare, målare och skulptör, kan det förefalla naturligt att hon också ville tillägna sig den fotografiska tekniken. Från 1880-talets mitt, under hennes första år som kronprinsessa av Sverige och Norge, finns bilder som visar god bilduppfattning och teknisk färdighet.

Tidigt förvärvade hon kameror för såväl en mer målinriktad fotografering som för ögonblicksbilder av familjen. Hennes

Salongstältet vid pyramiderna som ställts till det svenska kronprinsparets förfogande under vistelsen i Kairo, och därbakom Victorias mörkrumstält. Foto: Kronprinsessan Victoria.

första, och klart främsta, större uppgift blev reseskildringen från den halvårslånga resan till Egypten 1890–91.

Under resan till Egypten medförde hon en omfattande fotografisk utrustning. Den bestod av kameror, stativ, kassetter för glasplåtar, framkallningstält, skålar och kemikalier. Det mest tyngande bagaget måste dock ha varit tusentals glasplåtar i stort format. Från resan hemfördes närmare tvåtusen exponerade och framkallade glasplåtar.

Kronprinsessan Victoria hade med sig flera kameror. Den största var en bälgkamera av trä för glasplåtar 24 x 30 cm. Till denna hade hon sex dubbelkassetter, likaledes av trä. Den andra kameran var för glasplåtar 13 x 18 cm, också med träkassetter. Hon gjorde inställning av motiv och skärpa på en mattskiva av glas, sedan hon först krupit under en svart duk. Victoria hade vidare med sig en mindre så kallad handkamera, som

kunde laddas med hela 30 plåtar i storlek 6,5 x 10 cm. Utrustningen hade hög professionell standard och bar en klar prägel av att vara vald för ett målinriktat arbete. För att få ett bra resultat krävdes gedigna fototekniska kunskaper. Man fick sannerligen inte heller vara rädd för besvär. Att fotografera med den klumpiga utrustningen var inte lätt ens om den stod på plats.

Som jag nämnde inledningsvis, trycktes hennes detaljrika reseberättelse i boken *Vom Nil*, utgiven som manuskript i Karlsruhe 1892. Den illustrerades med 206 av hennes egna fotografier, 35 i högklassigt ljustryck på särskilt papper och 171 i rastertryck. I bokens tillkomst deltog Maxime Du Camp (1822–94), en av de klassiska skildrarna av Egypten och Nilen. Hans fotografier från Egypten 1849–50 har varit stilbildande långt in i vår tid. Att samarbetet även inspirerade Victoria är uppenbart.

Den unga kronprinsessans bok och hennes fotografier väckte omgående stort intresse, inte minst bland yrkesmän, för sin höga professionella standard. En stor samling av hennes fotografier från Egypten visades för första gången på Nationalmuseum i Stockholm. Den nya gravyrsalen invigdes med denna utställning den 6 april–16 maj 1892. I Nationalmusei årsberättelse noteras helt kort att utställningen "var föremål för ett lifligt intresse från allmänhetens sida".

Två år senare, 3–18 november 1894, hölls "Sveriges första offentliga specielt fotografiska utställning" i Industripalatset vid Karlavägen i Stockholm. Den forna cirkuslokalen hade året innan byggts om och öppnats i sin nya funktion som utställningslokal. Fotoutställningen inriktades främst på att visa det konstnärliga fotografiet. Drygt 150 utställare, yrkesmän och amatörer, visade tusentals fotografier. Bland utställarna fanns ett trettiotal kvinnor.

Huvudutställare var kronprinsessan Victoria. Hon var representerad med 135 bilder, varav ett nittiotal från Egypten. Hon visade även tio vyer och interiörer från Tullgarn samt ett trettiotal bilder från Italien. Bland de senare fanns tio bilder tagna från tåg under en resa mellan Brindisi och Neapel. Det var en bred presentation av en mångsidig konstnärinna.

Samtida sakkunniga bedömare, däribland Aron Jonason och Peter Knudsen, uppmärksammade särskilt friluftsfotograferna och amatörerna. Victoria ställde upp i amatörklassen, där hon tilldelades diplom och hederspris. Hon tillerkändes också en av totalt sju utdelade silvermedaljer. Prins Eugen, som deltog med en kollektion från Tyresö, fick diplom. Prinsen var hedersledamot av Fotografiska Föreningen i Stockholm. Även kronprinsessan Victoria kallades som hedersledamot den 15 februari 1895. Sedan den 27 maj 1882 var hon första hedersledamot av Kungliga Akademien för de fria konsterna.

Senare har Victorias fotografier, främst familjebilderna från Tullgarn, bilderna från Egypten 1890–91 samt bilder från Italien, visats på flera utställningar: Stockholmsutställningen 1897, Helsingborgsutställningen 1903, Konstakademien i Stockholm 1903, Norrköping 1906. Som drottning ställde hon ut sina fotografier en enda gång, i Heidelberg 1912. Minnesutställningar har hållits i Värmlands museum 1978 och på Kungliga slottet 1979, Waldemarsudde 1982, Kungliga slottet 1991–92 samt Solliden 1992. Bilderna har tryckts i böcker, tidskrifter och tidningar.

De stora kamerorna för glasplåtar ersattes med lätta handkameror för rullfilm. Med kameran följde hon gärna sönerna Gustaf Adolf, Wilhelm och Erik i deras lekar vid sommarslottet Tullgarn i Sörmland. Några av dessa ögonblicksbilder användes som nyårshälsning till nära och vänner. Mest fotografiskt aktiv kunde hon dock vara på sina många och långa resor,

främst till Italien, men också till Öland och med kungajakten *Drott*.

Merparten av det mycket rikhaltiga bildmaterialet är att betrakta som familjebilder eller minnesbilder. Den lätthanterliga kamera hon använde underlättade den spontana fotograferingen, ofta med lustiga och intressanta resultat. Av särskilt intresse är ett stort antal panoramabilder från Italien och Öland. Kamerans rörliga objektiv gav långsmala bilder 6 x 18 cm. Det framgår klart att Victoria väl hade tänkt sig in i hur kameran skulle användas för särskilda effekter. Inte minst tydlig blir hennes avsikt då kameran, mot alla förutsättningar, har vänts på högkant. Hon visar säker känsla för bildkomposition.

Kronprinsessan Victorias aktiva fotografering var mycket omfattande och sträckte sig över mer än två årtionden. Med ökande plikter som drottning från 1907, samt en allt sämre hälsa, upphörde hennes fotografering så småningom. Hennes bilder finns väl bevarade, likaså hennes fotoutrustning. Under något dunkla omständigheter är dock merparten av hennes negativ från bl.a. Egypten försvunna. Enligt vissa uppgifter skulle tusentals glasplåtar, sedan de slagits sönder, ha kastats i Tullgarnsviken så sent som 1952. Därmed skulle en order från drottning Victoria under 1920-talet ha verkställts. Smärre efterforskningar gjordes under början av 1970-talet, dock utan resultat. Bevarade är emellertid ett par hundra glasplåtar och något tusental filmnegativ, de flesta från åren 1901–04.

I den svenska fotohistorien har Victoria sin givna plats jämsides med andra stora resenärer som Louis Palander, Wilhelm Berggren, Gustaf Nordenskiöld, Nils Strindberg, Axel Lindahl, Oscar Halldin, Borg Mesch, Sven Hedin m.fl. Alla verkade åren kring sekelskiftet under ibland mycket svåra förhållanden. Gränserna mellan den yrkesarbetande fotografen och amatörfotografen har suddats ut. Det som räknas är den pro-

fessionella inställningen och resultatet. Kronprinsessan Victoria tillhörde de professionellas skara.

Abstract

Royal Travel Book from Egypt: Crown Princess Victoria with Text and Illustrations

The Crown Prince and Princess of Sweden and Norway, Gustaf and Victoria, visited Egypt in the winter of 1890–91. The first two months they stayed in Cairo, after which they made a three months' tour on the Nile starting in early January 1891. They went as far as Wadi Halfa, one thousand kilometers south of Cairo. The journey had been arranged by the well-known Orientalist, Count Carlo Landberg, Consul General of Sweden and Norway to Egypt. Crown Princess Victoria showed a keen interest in Egyptian history, culture, art and folklore. She was a devoted and talented photographer and brought with her several cameras for glass plates and other photographic equipment as well as a darkroom tent. She exposed nearly two thousand plates and kept a diary of details. Victoria's diary with 206 photographs was published as a book under the title of *Vom Nil,* printed as a manuscript in a private edition in Karlsruhe, Germany, in 1892. Her pictures attracted great attention for their high quality and they were shown at several important exhibitions. She continued to photograph, especially with lighter cameras and mainly during travels in Italy. Victoria's photographs from Egypt have been published in a great number of books and magazines. She is considered to be one of the most prominent Swedish photographers from the decades around 1900.

Recensioner

Sture Theolin, ***The Swedish Palace in Istanbul: A Thousand Years of Cooperation Between Turkey and Sweden (İstanbul'da Bir İsveç Sarayı: İsveç ile Türkiye Arasında Bin Yıllık İşbirliği)***, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş., Istanbul. 212 sid., ill.

Den nyss avgångne svenske generalkonsuln i Istanbul, Sture Theolin, har i denna bok sammanfattat en mer än tusenårig förbindelse mellan Sverige och Turkiet.Vidare har han på ett målande sätt och med foton beskrivit Svenska Palatset i Istanbul – det hus där den svenska ambassaden låg under osmansk tid och där nu det svenska generalkonsulatet ligger idag. På tomten finns också det svenska protestantiska kapellet och Dragomanhuset med Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. Även dessa får sin beskrivning. Sist i boken finns en lång förteckning över de svenska legationsledarna i Istanbul och Ankara; över dem som verkade i Istanbul fram till och med 1934 finns även en kort biografi.

Boken är skriven på engelska och bygger på många olika källor, i stort sett desamma som Kaj Falkman konsulterade för sin bok *Turkiet/Gränsfursten* men använda på ett annat sätt. Bredvid den engelska texten finns en turkisk översättning av Sevin Okyay. Denna är dock i stora delar av boken tyvärr något förskjuten, så att man inte direkt kan hoppa mellan de båda textversionerna. Kanske hade det också varit på sin plats att förse boken med svensk text med tanke på framför allt äldre svenskar som inte så lätt kan tillgodogöra sig informationen på engelska, än mindre turkiska.

Boken har ett stort antal illustrationer och fotografier i svartvitt eller färg av byggnader och interiörer samt målningar, teckningar och andra konstföremål förbundna med den svenska närvaron i Osmanska riket. Genom att boken har ett stort format, är fint inbunden och har glansigt papper, ger den ett mycket tilltalande intryck och den lockar den förbipasserande att ta boken i sin hand och börja

bläddra och läsa i den. Synd bara att man sedan tvingas notera att turkiska namn här och var blivit felstavade.

Den första delen med tusenårssammanfattningen från de handelsresande och krigförande vikingarnas resor till Miklagård (Istanbul) till dagens diplomatiska och ekonomiska förbindelser mellan Sverige och Turkiet är mycket intressant och lärorik. De flesta svenskar känner till att Karl XII var gäst/flykting i Osmanska riket under flera år, men man vet inte särskilt mycket om vad han gjorde under dessa år eller var Bender, hans högkvarter, var beläget. I Turkiet har vi turkar också hört talas om denne "Demirbaş Şarl" men inte mycket mer. Bland annat därför är denna bok, som innehåller så många fakta och intressant information om de långa svensk-turkiska förbindelserna, av mycket stort värde. Hur många visste, till exempel, att redan vikingarna höll på med graffiti (inristade runor i pelare i dåvarande kyrkan Hagia Sofia)?

De initierade och levande beskrivningarna av olika svenskar – kungar, diplomater, präster, kulturpersonligheter m.fl. – verksamma eller på besök i Istanbul – vittnar om författarens intresse och hans förtrogenhet med olika källor. Av Sture Theolins målande beskrivning av Svenska Palatset i Istanbul ser man att han både uppskattar och trivs i detta fascinerande och unika hus, som trots sin delvis museala framtoning är och förhoppningsvis kommer att vara en samlingspunkt för svenska intressen i Turkiet.

Detta praktverk kommer att vara till glädje inte bara för läsare som allmänt önskar veta mer om förbindelserna mellan Sverige och Turkiet utan även för dem som vill tränga djupare in i ämnet och som här kan finna många uppslag för vidare forskning.

Gülseren Engström

Jason Goodwin, ***Horisontens härskare: Historien om Osmanska riket.*** Övers. från engelska (*Lords of the Horizons. The History of the Ottoman Empire*) av Margareta Brogren. Norstedts, Stockholm 2001. 383 sid.

Det är glädjande när det översätts en bok om Osmanska rikets historia till svenska och det är med förväntan man börjar läsa Jason Goodwins *Horisontens härskare*. Tyvärr blir man snabbt besviken, och man förvånas över att förlaget har satsat tid och pengar på att ge ut denna bok. Det finns många invändningar både mot Goodwins berättarstil och sakinnehållet och jag ska här lyfta fram det som jag upplever som mest besvärande.

Ett stort problem är dispositionen som är rörig och svårbegriplig. Goodwin tycks inte särskilt bekymrad över om läsaren kan hänga med i svängarna eller inte. Han kastar sig mellan skeenden, tidsperioder, aktörer och platser med hög hastighet. Det krävs goda förkunskaper för att över huvud taget förstå vad Goodwin berättar om. Det han ger är inte någon kronologisk berättelse, några orsaksförklaringar eller någon samhällsanalys, utan snarare bjuder han på impressioner, ögonblicksbilder, stämningar och fragment. Detta är inte en berättelse om Osmanska rikets historia, utan det som presenteras är de känslor och associationer som Osmanska riket väcker hos Goodwin och hos några resenärer som han citerar. Boken bör nog hellre hänföras till skön- än till facklitteraturen.

Ett exempel på hans sätt att formulera sig är hans förklaring till varför osmanernas divansoffor var så låga, långa och väggfasta: "Osmanerna närde en geomantikers avsky för hårda linjer, döda ytor och skarpa vinklar. Trots sin tapperhet i fält var de rädda för mörka vrår därhemma" (s. 151). Att på detta sätt tillskriva hela befolkningar vissa egenskaper känns dock lite föråldrat och knappast särskilt förklarande.

Jag tycker att Goodwin är bäst när han fokuserar på ett skeende och följer händelserna i kronologisk ordning. I sådana passager kommer stilen till sin rätt och man njuter av hans halsbrytande associationer. Det gäller t.ex. när han berättar om Konstantinopels fall 1453.

Men på det stora hela fungerar Goodwins stil dåligt. Den leder snarare till förvirring än klarhet och efteråt är det svårt att minnas vad författaren egentligen sagt.

Ett problem med Goodwins framställning är hans oproblematiserade förhållande till de källor han använder. Det framgår av referat och av litteraturlistan att han till stor del bygger på europeiska resenärers berättelser från skilda tider. Ingenstans ifrågasätts resenärernas utsagor, utan Goodwin behandlar dem som rena kunskapskällor. En sådan naiv inställning är förvånande, särskilt med tanke på den stora mängd forskning som visat på det tendentiösa i reseberättelser. Resenären var ingen tabula rasa som objektivt registrerade händelser och intryck, utan han (det var oftast en han) hade en förförståelse som mer eller mindre styrde seendet. Det fanns en särskild metod, *ars apodemica*, som lärdes ut under 1600- och 1700-talen och som kom att prägla både resans utförande och iakttagelserna. Reseberättelsen var resultatet av denna på förhand inlärda metod, resenärens föreställningar om det besökta landet och hans möte med folk, kultur och samhälle under resan. Alla dessa aspekter måste beaktas innan man kan använda reseberättelserna som källor.

Till detta kommer Goodwins dåliga beläsenhet. Han har mest läst engelskspråkig litteratur och några enstaka verk på franska. Det turkiska språket behärskar han uppenbarligen inte alls, och tycks inte heller ha läst särskilt många verk av turkiska författare. Visst är det många turkiska arbeten som aldrig översätts, men riktigt så tunnsått som det framstår i Goodwins litteraturlista är det inte. Jag menar inte att man ska kräva att alla som någon gång skriver om osmansk historia måste lära sig turkiska, men om man skriver en 350-sidig bok om Osmanska rikets historia ställs det lite högre krav. Om man dessutom uteslutande bygger framställningen på utländska reseberättelser och västerländska forskares resultat, och inte någonstans kommenterar eller problematiserar detta, framstår man tyvärr som lite väl naiv. Även bland de engelskspråkiga arbetena saknar man titlar, framför allt Philip Mansels fina och genomarbetade *Constantinople: City of the World's Desire, 1453–1924* (1995).

Goodwins till synes bristande beläsenhet i ämnet kan kanske också förklara hans benägenhet att överdriva det annorlunda i det osmanska samhället. En del drag av olikhet som Goodwin lyfter fram är snarare något allmänt i tiden. Det gäller t.ex. en vers som han citerar (s. 157) som exempel på Främre Orientens politiska tankevärld. Det resonemang om behovet av pengar för att föra krig, och behovet av rika undersåtar för att kunna skaffa pengar till trupperna, som versen för fram, kunde man finna hos vilken furste som helst under 1600- och 1700-talen.

Sammanfattningsvis är detta en bok som kanske inte borde ha recenserats av en historiker utan snarare av en litteraturkritiker. Det är stilen och berättarglädjen som är bokens styrka, medan sakinnehållet tyvärr brister alltför mycket.

Åsa Karlsson

Marco Plüss, ***Hasankeyf: En fästning i Mesopotamien.*** *Turkiskt förlag: Tarih Vakfı – The Economic and Social History Foundation of Turkey. Svenskt förlag: Marco Plüss. Istanbul/Stockholm 2001. 110 sid.*

Det välsignande vattnet i Eufrat och Tigris skapade vad arkeologerna förr i tiden kallade "den neolitiska revolutionen". I denna del av världen, "den bördiga halvmånen" uppstod några av världens äldsta högkulturer. De växte bokstavligen ur vattnet från Eufrat och Tigris. Det tragiska är att de fysiska spåren av detta världsunika kulturarv nu till stora delar hotas av att dränkas av vattenmassorna i väldiga konstbevattningsprojekt. Hasankeyf i sydöstra Turkiet är en av de fornlämningar, som kommer att drabbas.

Att kulturvärden som fornlämningen Hasankeyf, ett turkiskt Abu Simbel, hotas av utplåning har väckt protester ända in i Sveriges riksdag.

Hasankeyf, en borgklippa vid floden Tigris, är ett fornlämningsområde vars monument speglar mötet mellan öst och väst under drygt två årtusenden. Här möttes och passerade folk från Centralasien, Arabien, Persien och Rom/Bysans. Borgklippan finns beskriven av Prokopios. Sidenvägen passerade Hasankeyf. Seljukerna har lämnat spår efter sig här. Deras dynastiska efterträdare, osmanerna, erövrade området under 1400-talet. I dag bor här kurder, som i och med dammbyggandet för konstbevattningen tvingas flytta till andra boplatser.

Om dessa monument handlar fotograf Marco Plüss bok *Hasankeyf. En fästning i Mesopotamien*. Projektet har drivits av Plüss med benäget stöd av Raija Öhrstedt. Boken är översatt till engelska, svenska och turkiska. Inledningen har skrivits av vår förre generalkonsul i Istanbul, Sture Theolin, numera ambassadör i Slovenien. Professor Oluş Arık, universitetet i Ankara, har tecknat den arkeologiska och konstvetenskapliga bakgrunden. Ordföranden i AstraZeneka Turkey, Per Wesslau, har möjliggjort tryckningen.

Marco Plüss, som är bördig från Bern men bosatt och verksam i Sverige sedan 1950-talet, var vid sin pensionering Armémuseums fotograf. Han är känd för bl.a. två tidigare fotopublikationer, vilka bygger på två fotoutställningar: *Poltava med Guds hjälp* och *Bender– Istanbul 1709–1713. I legationsprästen Sven Agrells fotspår*. Den senare utställningen visades år 2000 på İbrahim Paşa Saray i Istanbul. Bildtexter och bokens innehåll var översatta till engelska och turkiska (se *Dragomanen* 3/1999). Det var under arbetet med "Benderutställningen" som Marco Plüss' intresse för Turkiet väcktes.

I *Hasankeyf. En fästning i Mesopotamien*, presenteras hela fornlämningskomplexet från ravinen med floden Tigris till själva borgklippan. Plüss har i stämningsfyllda bilder dokumenterat Hasankeyfs kyrkor, moskéer, badhus, karavanserajer, kloster, grottbostäder, försvarsverk, antika tempel, medeltida broanläggning, mausoleer och palatset Büyük Saray samt imamen Abdullas grav dit fromma muslimer vallfärdar.

Fotografierna (83 st.) är i färg och stort format och de är skickligt anpassade till bokens foliantformat. Dokumentation är inte det rätta ordet, utan det rör sig om fotokonst på hög nivå. Bilderna försätter betraktaren i en ödesmättad stämning. Plüss har på ett skickligt sätt utnyttjat ljuset genom att fotografera vid olika tidpunkter på dagen och på så sätt fått färgskalan att passa in i rätt stämning.

Panoramor och detaljer längs med fästningsbranterna fotograferade i spännande vinklar skapar en känsla av svindel.

Johan Engström

Henry Diab (red.), ***En doft av mynta. Noveller av kvinnliga arabiska författare.*** Den arabiska titeln: *Rāʾiḥatī shahīya ka-n-naᶜnāᶜ. Qiṣaṣ mukhtāra li-kātibāt min al-ᶜālam al-ᶜarabī.* Dār al-kitāb, Lund 2000. 204 sid.

Mängden skönlitterära texter skrivna på arabiska som blir översatta till svenska är inte särskilt stor. Det är därför mycket glädjande när ännu några smakprov ur den rika moderna arabiska skönlitteraturen blir tillgängliga för den svenska läsekretsen.

Novellgenren gjorde sitt första trevande inträde i den arabiska litteraturen under den senare hälften av 1800-talet, med start i Egypten och Libanon. Efter att först ha varit en inte särskilt väl ansedd och inte heller klart avgränsad genre började den under mellankrigstiden att alltmer ses som en respekterad konstform. Bland de tidiga novellförfattarna fanns även ett antal kvinnor, om än inte så stort. Under den senare delen av 1900-talet har dock detta antal markant ökat. Intresset för arabisk kvinnolitteratur har också blivit starkare, såväl inom som utom arabvärlden.

Framför mig på mitt skrivbord ligger nu en antologi bestående av tio noveller författade av tio moderna författarinnor från olika delar av arabvärlden. Boken bär den vackra och suggestiva samlingstiteln *En doft av mynta*, vilken för övrigt är ett citat hämtat från en av

novellerna. Urvalet och sammanställningen av novellerna har gjorts av Henry Diab, författare och akademisk lärare i arabiska vid Lunds universitet. Antologin är tvåspråkig, uppdelad i en arabisk och en svensk del. Således presenteras i den ena halvan av boken novellerna på originalspråket arabiska, och i den andra återges de i svensk översättning.

I ett inledande tackord berättar Henry Diab om denna tvåspråkiga antologis tillkomsthistoria. Idén till den föddes i samband med en sommarkurs i modern arabisk litteratur för vilken han var ansvarig. Med start våren 2000 lyckades så Henry Diab att tillsammans med sina två medöversättare Kerstin Johansson och Marita Roos, bägge magisterstuderande vid Institutionen för Mellanösterns språk vid Lunds universitet, överföra denna idé till verklighet. Andra som bidragit till antologin och som omnämnes i tackordet är Ingvar Rydberg, hedersdoktor i arabiska vid Lunds universitet och Sveriges store föregångsman vad gäller översättning av arabiska texter till svenska, och Kerstin Eksell, professor i arabiska vid Stockholms universitet som också översatt flera skönlitterära arabiska verk till svenska. Ingvar Rydberg har fungerat som rådgivare och granskare av översättningarna och Kerstin Eksell har bidragit med ett förord till antologin.

Boken har redan rönt uppmärksamhet, då man under augusti månad i programmet "Boktornet" i radions P1 kunde höra några av novellerna läsas upp.

Varje novell inleds med en kort presentation av dess författarinna och hennes författarskap. Författarinnorna kommer från Libanon, Saudiarabien, Palestina, Egypten, Kuwait, Tunisien och Irak. Bland dem återfinns några mycket kända namn som Emilie Naṣr Allah och Ḥanān ash-Shaykh från Libanon, Layla al-ᶜUthmān från Kuwait, Samīra ᶜAzzām från Palestina och Salwa Bakr från Egypten, men också några namn som åtminstone för mig tidigare var okända. De flesta av författarinnorna tycks tillhöra samma generation. De är födda i slutet av 1940-talet. Några av dem är också födda på 1930-talet. Samtliga noveller i antologin härrör från slutet av 1980-talet

och första hälften av 1990-talet. Ett undantag utgör dock den lilla fina novellen "Första bröllopsdagen" av Samīra ᶜAzzām (död 1968), vilken ingår i en novellsamling som kom ut postumt 1971. Författarinnan Samīra ᶜAzzām var en mästare på att i korta noveller skildra ögonblicksbilder ur den palestinska vardagen. En av hennes novellsamlingar bär också mycket riktigt titeln *Ashyāʾ ṣaghīra* (Små ting) från 1954. I den här aktuella novellen berättar hon om en ung hustrus förväntningar inför firandet av sin bröllopsdag och om hur dessa förväntningar krockar med makens dåligt maskerade likgiltighet. Den av bokens författarinnor som rönt störst berömmelse i Västerlandet är Ḥanān ash-Shaykh. Två av hennes romaner har också blivit översatta till svenska (*Beirut Blues* och *Kvinnor i öknen*). Här i novellen "Raspandet från änglarnas pennor" berättar hon om en kvinna som lämnat sin förste make för en annan man och därmed också brutit med traditionens och religionens påbud. När så den älskade dör i en bilolycka, kastas kvinnan tillbaka in i det liv som hon försökte fly ifrån. Författarinnan skildrar här ett konservativt muslimskt samhälle helt styrt av religiösa traditioner. Titeln syftar på de änglar som i Paradiset obevekligt nedtecknar respektive suddar bort de synder som människan begår i sitt liv. Novellens slut är fyndigt och hemskt.

Layla al-ᶜUthmān är ett stort kvinnligt författarnamn inom den moderna arabiska litteraturen. Hon har skrivit flera noveller och romaner som skulle vara väl värda att översättas till svenska. Här är hon representerad genom novellen "Kroppens lukt, askans lukt", ifrån vilken också antologins samlingstitel är hämtad. I novellen relateras en kvinnas minnen från ett kärlekslöst äktenskap.

En ny bekantskap för mig var den egyptiska författarinnan Raḍwā ᶜĀshūr. I novellen "Dadelpalmen" beskriver hon mycket inkännande och fint en kvinna som lever och försörjer sig på egen hand i Kairo. Trots omgivningens oförståelse och ifrågasättande sprider hon liv i allt det karga genom att odla växter.

Att översätta texter från arabiska till svenska kan vara mycket svårt. Arabiskans ibland långa och snirkliga formuleringar måste

omvandlas till svenskans mer kortfattade språk. Svenska motsvarigheter till specifika arabiska uttryck måste hittas. Ett exempel på ett sådant svåröversatt textavsnitt är moderns vaggsånger och ramsor i Emilie Naṣr Allahs novell "Rödluvan och vargen". Vaggsångerna och ramsorna är rimmade och dessutom framförda på dialekt vilket gör dem extra svåra att översätta. Oftast klarar översättarna av problemen galant och de är väl värda en eloge.

I vissa enstaka fall görs det en del onödiga småfel, som t.ex. när översättaren talar om en avliden man som "den avlidna" (novellen "En natt som anstår poliser" av Salwa Bakr). Likaså ställer jag mig lite tveksam till en del tempusväxlingar. Sådana fel gör att texterna ibland inte riktigt kan förmedla den arabiska textens litterära kvaliteter.

Jag ställer mig också lite frågande till balansen mellan antologins bägge delar. Tyngdpunkten tycks ligga på den arabiska delen. Redan dess illustrerade försättsblad indikerar att detta är bokens framsida, medan den svenska delen snarare känns som dess baksida. Bakgrundsinformationen till novellerna är också mer fullödig i den arabiska delen. Författarpresentationerna är där försedda med fotografier och det anges också från vilken novellsamling respektive novell är hämtad. För den icke arabiskkunnige läsaren tror jag, att det skulle ha varit bra, om samma information hade funnits i den svenska delen. Kanske borde man också ha översatt novellsamlingarnas titlar till svenska.

Helhetsintrycket av antologin är dock mycket gott. Jag vill poängtera, att den är ett fint initiativ som säkerligen kommer att öka intresset för den moderna arabiska skönlitteraturen hos den svenska läsekretsen.

Astrid Ottosson al-Bitar

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Institutets organisation

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul upprättades 1962. Det har till ändamål att främja svensk, företrädesvis humanistisk forskning rörande Främre Orienten, huvudsakligen Turkiet. Istanbulinstitutet är en ideell förening och leds av en styrelse med säte i Stockholm. Dess vetenskapliga verksamhet administreras av en föreståndare stationerad i Istanbul. Ett forskarkollegium med valda medlemmar och egen styrelse finns knutet till institutet.

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner, en stödorganisation till institutet, bildades 1988. Den arrangerar egna kulturprogram.

Istanbulinstitutet utdelar stipendier för kortare forskningsuppehåll i Turkiet och Främre Orienten och ett större ettårigt stipendium för egna studier och assistentarbete vid institutets forskningsbas i Istanbul. Rum för forskningsvistelser kan hyras i institutets hus i Istanbul.

Information om stipendier, bokning av rum i Istanbul samt medlemskap i institutets forskarkollegium och vänförening tillhandahålles av Istanbulinstitutets kansli i Stockholm.

Forskningsbas i Turkiet: c/o Consulat général de Suède,
P.K. 125, Beyoğlu, TR 80072 İstanbul.
Gatuadress: Palais de Suède, İstiklâl Caddesi 497, İstanbul.
Tel.: 0090-212-252 41 19. Fax: 0090-212-249 79 67.
E-post: sri@kilim.com.tr
Hemsida: www.sri.org.tr
Föreståndare: Professor Elisabeth Özdalga.
E-post: ozdalga@superonline.com

Kansli i Sverige: Kansliet för de Svenska Instituten i Rom, Athen och Istanbul, Kaptensgatan 12, 2 tr., 114 57 Stockholm.
Tel.: 08-662 75 70. Fax: 08-665 31 33.
Kanslist: Lilian Hedman-Björling.
Sekreterare: Professor Jan Olof Rosenqvist, Institutionen för klassiska språk, Uppsala universitet, Box 527, 751 20 Uppsala.
Tel. och fax: 018-471 14 24.
E-post: jan_olof.rosenqvist@klassiska.uu.se

Istanbulinstitutets styrelse

Ambassadör Henrik Amnéus, *skattm.*
Fil.dr Peter Liljenstolpe
F.d. europaparlamentarikern Maj-Lis Lööw, *ordf.*
Docent Catharina Raudvere
Professor Jan Retsö, *v. ordf.*
Professor Jan Olof Rosenqvist, *sekr.*
Docent Birgit N. Schlyter, *red.*
Departementsrådet Greger Widgren
Docent Karin Ådahl

Revisorer
Aukt. revisor Bo Lindén
Departementssekr. Susanne Moberg
Professor Carl Nylander

Revisorssuppleanter
Departementssekr. Mattias Jarl
Godk. revisor Lars Ljungh
Bibl.rådet Folke Sandgren

Hedersledamot
Ambassadör, professor Gunnar Jarring

Istanbulinstitutets årsberättelse 2000

Styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul får härmed i enlighet med stadgarna avge följande berättelse för verksamhetsperioden 1 januari–31 december 2000.

Styrelsen har under verksamhetsperioden bestått av följande ledamöter: förra EU-parlamentarikern m.m. Maj-Lis Lööw, ordf., prof. Pontus Hellström, v. ordf. (till 3 april), docent Karin Ådahl, sekr. (till 3 april), prof. Jan Olof Rosenqvist, sekr. (från 3 april), ambassadör Henrik Amnéus, skattm., prof. Jan Hjärpe (till 3 april), fil.dr Peter Liljenstolpe (från 3 april), ambassadör Jan Nordlander (till 6 december), docent Catharina Raudvere (från 3 april), prof. Jan Retsö, departementsrådet Greger Widgren (från 6 december).

Revisorer har varit Bo Lindén, Susanne Moberg och Carl Nylander samt revisorssuppleanter Folke Sandgren och Lars Ljungh.

Styrelsens arbetsutskott har utgjorts av Maj-Lis Lööw, Pontus Hellström (till 3 april), Henrik Amnéus, Karin Ådahl (till 3 april), Jan Olof Rosenqvist (från 3 april).

Till ledamöter av publikationsutskottet har utsetts Catharina Raudvere, Jan Olof Rosenqvist och Birgit Schlyter. Den senare är även redaktör för årsskriften *Dragomanen*, som ges ut i samverkan mellan SFI och dess vänförening.

SFI:s ledamot i Labraundakommittén är Pontus Hellström.

Valberedningen utgörs av prof. Bo Utas och Greger Widgren.

Föreståndare för verksamheten i Istanbul har varit prof. Elisabeth Özdalga. Vid institutet finns därutöver en kanslisttjänst, vars arbetsuppgifter har varit uppdelade mellan två lokalanställda. Vid det för medelhavsinstituten gemensamma kansliet i Stockholm tjänstgör på deltid en av SFI anställd kanslist.

Forskarkollegiet höll ordinarie årsmöte den 21 april samt höstmöte den 4 december. Därutöver hölls ett extra möte den 6 november (se vidare nedan). Styrelsen har under året hållit fem sammanträden.

Forskarkollegiet bestod vid verksamhetsårets utgång av 65

ledamöter, därav en hedersledamot. Dess ordf. är prof. Carl-Gustaf Andrén, dess v. ordf. prof. Bo Utas och dess sekr. prof. Johan Mårtelius. Vid årsmötet invaldes fil.dr Mohammed Fazlhashemi, Umeå, som ny ledamot i kollegiet.

Det stora stipendiet har under året innehafts av Simon Malmberg, Institutionen för antikens kultur och samhällsliv vid Uppsala universitet, för arbete med en doktorsavhandling om palatsarkitektur i Rom och Konstantinopel (vårterminen), samt Johan Modée, Teologiska institutionen vid Lunds universitet, för arbete med en doktorsavhandling innefattande en jämförande studie av religiös estetik i Kina resp. Turkiet (höstterminen).

Det mindre stipendiet om 12 000 kr har tilldelats följande forskare: för vårterminen Marianne Boqvist, Sorbonne, Paris, för förberedande arkitekturstudier i Istanbul, Edirne och Bursa syftande till en doktorsavhandling om osmansk provinsarkitektur, och Dag Oredsson, Teologiska institutionen vid Uppsala universitet, för avslutande avhandlingsarbete i Israel och Jordanien om vallgravar i Palestina under brons- och järnålder; för höstterminen Pedro Axelsson Gonçalves, Teologiska institutionen vid Uppsala universitet, för studier av medeltida handskrifter vid universitetsbiblioteket i Jerusalem, och Susanne Berndt Ersöz, Institutionen för antikens kultur och samhällsliv vid Stockholms universitet, för avslutande avhandlingsarbete om frygiska klipphelgedomar. Därutöver har två resestipendier om 6 000 kr vardera tilldelats Jitka Zamrazilová-Jakmyr, Lund, för studier i Beyazit-biblioteket i Istanbul, och Masoud Kamali, Uppsala, för vistelse i Turkiet för en jämförande studie av islamistiska rörelser i Turkiet, Iran och Egypten, vidare två resebidrag om 3 000 kr till Veronica Wiman, Lund, för en magisteruppsats om samtida turkisk konst, resp. 1 000 kr till Kajsa Persson, Lund, för en C-uppsats om sufi-musik inom ämnet musikvetenskap.

Dragomanen nr 4 (2000) innehöll artiklar av Åsa Karlsson, Karin Ådahl, Helena Kåberg-Koziorowski, Paavo Roos, Elżbieta Święcicka, Jitka Zamrazilová-Jakmyr och Birgit N. Schlyter, en novell av Demir Özlü samt recensioner och rapporter.

Vid årsmötet den 3 april hölls en öppen diskussion om framtidsfrågor, projekt och möjligheter för SFI. Därefter visades Kungl. Myntkabinettets samlingar av intendent Harald Nilsson.

I oktober hölls årets Jarringföreläsning i Kungliga Biblioteket. Försteamanuensis Bernt Brendemoen från Universitetet i Oslo talade över ämnet "Dialektologi og historie: Tyrkisk-gresk interaksjon ved Svartehavskysten".

Vid sitt extra möte den 6 november diskuterade forskarkollegiet de konsekvenser och möjligheter för SFI som skulle kunna följa av regeringens beslut den 7 juli att omvandla det svenska generalkonsulatet i Istanbul. Oro och osäkerhet inför detta beslut kom att prägla verksamheten under andra halvan av verksamhetsperioden, såväl i forskarkollegiet och styrelsen som på institutet i Istanbul.

Vid det mycket välbesökta höstmötet på Medelhavsmuseet den 4 december hade regeringens utredare av frågorna kring omvandlingen av generalkonsulatet, ambassadör Anita Gradin, inbjudits att presentera sitt arbete med det betänkande som skulle framläggas den 30 januari 2001. De idéer om nya former för verksamheten vid utrikesrepresentationen i Istanbul som presenterades var därför fortfarande preliminära men gav ändå anledning till ökad optimism om SFI:s möjligheter till fortsatt verksamhet. I ett eget anförande framförde föreståndaren Elisabeth Özdalga sin syn på de konsekvenser som nyordningen skulle komma att innebära för institutet.

Vid institutet i Istanbul hölls bl.a. tre konferenser i SFI:s egen regi: 12 maj "New Paths to and through Modernity: Nation, State and Family in a Global Perspective" i samarbete med Koç-universitetet i Istanbul och med prof. Ulf Hannertz, prof. Roland Robertson och prof. Rita Liljeström som deltagare; 19–20 oktober ett symposium med titeln "Academic Freedom and Autonomy of Higher Education in the Euro-Med Region" arrangerat av ambassadör Lars Lönnback, prof. Sune Persson och prof. Elisabeth Özdalga; 4–8 december ett symposium med titeln "Pre-historic Ideational Culture (Especially in the Near East): Semiotics, Archaeology and History of Religions", organiserat av Peter Jackson, SFI:s storstipendiat 1999.

I SFI:s lokaler i Istanbul, det s.k. Dragomanhuset, har också ytterligare verksamheter med medverkan av svenska, nordiska och andra forskare ägt rum under året. För stipendiater och alla andra yngre och äldre forskare i de skiftande ämnen som ligger inom institutets ansvarsområde fortsätter det att vara en ovärderlig tillgång.

Förvaltningsberättelsen för år 2000 kan rekvireras från SFI:s kansli.

Stockholm i februari 2001
För styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Maj-Lis Lööw *Jan Olof Rosenqvist*

Föreståndarens i Istanbul verksamhetsberättelse för år 2000

Knappt hade oron efter jordbävningen i augusti 1999 börjat lägga sig, förrän Dragomanhusets invånare fick annat att tänka på. Den 6 juli, just som vi stod i begrepp att avsluta säsongens arbete för att gå på semester, briserade bomben: regeringen beslutade att lägga ner Generalkonsulatet i Istanbul. Ljudvågen blev så kraftig att vi inte riktigt uppfattade vad som hade inträffat. Det kunde bara inte vara sant! Här måste ett fel vara begånget, vilket, så snart som beslutsfattande institutioner öppnade igen för höstarbetet, med största sannolikhet och utan vidare fördröjande skulle rättas till. Så blev det emellertid inte och allteftersom veckorna gick och höstdagarna blev kortare och kortare, lade sig också dånet efter explosionen som en mörk skugga över arbetet. Inte ett besök gjordes, inte en diskussion fördes utan att frågan om Generalkonsulatets, Exportrådets och Institutets framtid stöttes och blöttes.

Denna kris aktualiserade på ett bekymmersamt sätt SFI:s brist på juridisk självständighet i Turkiet. Vilka var möjligheterna för en institution som vår att erhålla oberoende arbetsgivarstatus? Frågan undersöktes, ty utan egen arbetsgivarstatus skulle även vi tvingas att stänga vid en nedläggning av Generalkonsulatet. Andra länders forskningsinstitut i Istanbul, såsom det franska, tyska, holländska, italienska tillfrågades. Resultatet av denna rundfrågning var att det inte existerar några enkla, och framför allt inte några snabba lösningar på detta problem. Frågan om SFI:s oberoende kan endast lösas i ett längre perspektiv, och det åligger nu styrelsen att verka för sådana långsiktiga lösningar.

Snart visade det sig att regeringen hade andra planer för Istanbul. Man började tala om upprättandet av ett Centrum för svensk-turkiskt samarbete. I september månad fick ambassadör Anita Gradin i uppdrag att göra en utredning med syfte att se över hela organisatio-

nen i Istanbul. Nu talades det inte längre om nedläggning, utan omorganisering av svensk representation i Istanbul. Ambassadör Gradin besökte Ankara och Istanbul andra veckan i november och vi på SFI fick också tillfälle att tala om vår syn på en sådan nyordning.

SFI:s linje i frågan om ett nytt institut eller centrum har hela tiden varit att SFI och ett sådant Centrum på styrnivån bör vara oberoende av varandra. Denna hållning befästes i samband med Forskarkollegiets höstmöte i Stockholm den 4 december. Den främsta anledningen bakom detta förhållningssätt var att ett center finansierat med biståndsmedel (SIDA) kommer att ha, visserligen mycket lovvärda, men ändå bestämda samhällspolitiska mål. SFI är ett forskningsinstitut och bör, såsom hittills varit fallet, även i fortsättningen värna om kunskapssökandets och forskningens autonomi.

I skrivande stund sitter vi med facit i hand. Vi vet nu, sedan regeringen i februari 2001 beslutade att låta Generalkonsulatet bli kvar, att vår egen – SFI:s – närvaro i Istanbul tills vidare är säkrad. Samtidigt utvidgas Sveriges representation i Istanbul genom inrättandet av ett SIDA-finansierat "Centrum för svensk-turkiskt samarbete".

Med fötterna på fast mark igen är det lättare att också blicka tillbaka på verksamheten under det gångna året.

Våren 2000

Bysantinologi

Vårterminen 2000 gick i bysantinologins tecken. Detta berodde på att vår stipendiat, Simon Malmberg från Institutionen för antikens kultur och historia vid Uppsala universitet, är bysantinolog med speciell inriktning på kejsarpalats.

Simons intresse för bysantinsk arkitektur, konst och kultur smittade i hög grad av sig på oss andra. Vi fick följa med på intressanta och mycket givande rundvandringar och se lämningar och delar av det gamla Konstantinopel som vi inte sett tidigare. Vi fick också ingående skildringar från hans resa till de ortodoxa munkarnas halvö, Mount Athos, dit han reste tillsammans med Dag Wollebaek i juni månad.

Det var också Simon Malmberg som föreslog att vi skulle arrangera föreläsningar kring bysantinsk kultur, en idé som sedan utvecklades till den serie föreläsningar under försommarkvällarna som vi kallat "Byzantine Evenings Under the Blossoming Erguvan (Juda) Tree". Fyra kvällsföreläsningar hölls, två av Simon själv, vilka alla avslutades med samling ute i trädgården – Ekelöflunden. I år planeras en serie kvällsföreläsningar under samma rubrik med ikoner som huvudtema.

Under våren hade vi många gäster som bodde och verkade vid institutet, bland andra ovannämnde Dag Wollebaek, statsvetare från Universitetet i Oslo, med internationella relationer som akademiskt fack, Kari Strømmen från Universitetet i Bergen, med goda kunskaper i turkiska och numera påbörjad karriär som diplomat i norska UD, och Daniella Kuzmanovic, antropolog från Köpenhamns universitet, som kom på ett flertal besök för fältarbete bland unga kvinnliga studenter i Istanbul kring deras kropps- och identitetsuppfattning och som den 28 juni presenterade sitt projekt i en föreläsning med titeln "Merhaba ... Biraz kilo almışsın galiba! Hello ... It seems you've gained some weight!"

Konferenser

I månadsskiftet mars–april (29 mars–4 april) fick vi kärt besök från Norge. Sidsel Braaten – vår studielediga medarbetare – hade arrangerat en kurs i Istanbul för sina norska studiekamrater (Hovedfag i Sosiologi, Oslo universitet) under titeln "Recent Trends in Modern Turkey".

Den 12 maj arrangerades en endagskonferens med titeln "New Paths to and through Modernity: Nation, State and Family in Global Perspective". Inbjudna föreläsare var professor Ulf Hannerz, Stockholm, professor Roland Robertsson, Pittsburg/Istanbul (gästforskare vid Koç-universitetet) och professor Rita Liljeström, Stockholm. Denna endagskonferens hölls i samarbete med Koç-universitetet i Istanbul och hade också förlagts till detta universitets lokaler i närheten av İstinye (Bosporen, europeiska sidan).

Denna konferens hölls i samband med att Rita Liljeström och jag själv under ett par veckor i april/maj arbetade med ett manus till en bok om familjen med titeln *Dependence and Autonomy in Family: Turkey and Sweden in Critical Perspective*, som vi hoppas kunna publicera under hösten 2001.

Kulturaktiviteter

Under vårterminen fortsatte vi också våra kulturvandringar från hösten 1999 och besökte bl.a. ett flertal konstutställningar på Nuran Terzioğlus avantgardistiska galleri Apel, på Sabancı-universitetet i deras lokaler i ett gammalt bankpalats vid Galatabron (Pera-sidan). Vi såg också en internationellt uppmärksammad ungersk fotoutställning på ett galleri i stadsdelen Nişantaşı.

Under Kari Çağatays ledning medverkade SFI som svensk representant i vårens kortfilmsfestival i Istanbul. Invigningen (4 april, 2000) hölls som brukligt är i Casa d'Italia i Tepebaşı (Beyoğlu). Kari hade lyckats med att få hit inte bara filmerna *Prata lite* av Lukas Moodysson med Sten Ljunggren i huvudrollen och *Rachelhane* av Göran Nilsson med Lars Green i huvudrollen, utan också regissören till den senare filmen, dvs. Göran Nilsson själv. Genom att filmproducenter och regissörer erbjudes resa och uppehälle i Istanbul under filmfestivalen mot att de ställer upp som föreläsare vid olika film- och medieinstitutioner i Istanbul, blir denna festival en viktig mötespunkt, speciellt för unga filmskapare i början av karriären.

Hösten 2000

Biblioteket

När dörrarna till SFI slogs upp inför höstterminen, hade Sidsel Braaten kommit tillbaka från sitt studieår i Oslo. Med tanke på vår brydsamma situation inför hotet om nedläggning innebar hennes återkomst ett välkommet tillskott och stöd.

Tillbaka i SFI:s kansli blev Sidsel inte bara ansvarig för den ekonomiska redovisningen och datorerna; hon blev sedermera också vår

högt värderade bibliotekarie. Sidsel fick under de kommande månaderna och fortsättningvis fram till sommaren 2001 ta ansvaret i Istanbul för det s.k. biblioteksprojektet. Rütger Croneborg, projektets initiativtagare och huvudansvarige, har varit angelägen om att bruka de rätta begreppen. Mottot för hela projektet har varit att ersätta ett diffust fokuserat "bibliotek" med en väl uppdaterad "forskarverkstad". Ett stort tack vill jag rikta till de båda medverkande för deras starka engagemang och effektiva genomförande av detta projekt.

Höststipendiat
Vi hade också glädjen att i början av september månad ta emot Johan Modée som höstens stipendiat. Johan är från Teologiska institutionen vid Lunds universitet. Han hade varit i Kina ett par månader innan han kom till Istanbul. Johan studerar religiös symbolik i urbana miljöer. Vid tiden för hemresan, då det för övrigt började lacka mot jul, packades väskorna fulla med allehanda artefakter: *başörtü* (schalett), svart *çarşaf* (chador), *tesbih* (radband) i olika format och färger (bl.a. rött och gult för fotbollslaget Galatasaray), *terlik* (tofflor), *takunya* (badtofflor för hamam), *halı* (matta) och sist men inte minst Johans favorit – en *çaydanlık* (samovar för gas- eller elspis). Sin *takke* (bönhätta i ylle) hade han för säkerhets skull på vid avresan. Det hade redan hunnit att bli kallt då.

Praktikant från Uppsala
Under hösten hade vi också en praktikant från Orientalistiklinjen vid Uppsala universitet, Marguerite Persson. Hon delade sin praktikantplats mellan Generalkonsulatet och SFI och skrev rapport om mänskliga rättigheter och katastrofhjälp vid jordbävningar. Marguerite, som kan en hel del turkiska och som också har släktingar i trakten av Tokat, råkade befinna sig i Istanbul just under den stora jordbävningen, och hon var en av alla de medkännande ungdomar som spontant gav sig iväg till katastrofplatsen för att hjälpa till. Marguerite vet därför av egen erfarenhet hur oerhört svårt det kan vara i en kaotisk situation att verkligen bistå de hjälpbehövande.

Konferenser

I oktober månad genomförde vi en mindre konferens med titeln "Academic Freedom and Autonomy of Higher Education in the Euro-Med Region". Huvudtalare vid denna konferens var förutom inledaren, professor Carl-Gustaf Andrén, professor İlkay Sunar, Statsvetenskapliga institutionen vid Boğaziçi Üniversitesi i Istanbul, professor Sverker Gustavsson, Statsvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet, och professor Abdeljelil Temimi från Tunis. Organisatörerna till denna konferens var förutom idéväckaren till projektet, ambassadör Lars Lönnback, professor Sune Persson, Statsvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet och jag själv. Syftet med konferensen var att bereda väg för en större konferens på detta tema. Ett sådant större arrangemang planeras i samarbete med Svenska Institutet i Alexandria.

Hösten avslutades med ett symposium kallat "Pre-Historic Ideational Culture (Especially the Near East): Semiotics, Archaeology, and History of Religions", vilket genomfördes den 4–8 december, under ledning av SFI:s höststipendiat från 1999, Peter Jackson. Peter, som är knuten till Religionsvetenskapliga institutionen i Uppsala, har under det gångna året vistats som Humboldt-stipendiat i Tyskland vid Institut für Vergleichende Indogermanische Sprachwissenschaft vid Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nürnberg. Symposiet blev mycket uppskattat av samtliga.

Kultur

Från och med september månad delar Kari Çağatay och Sidsel Braaten på kanslitjänsten. Detta har inneburit förändrade kontorsrutiner och tider, vilket också har bundit oss hårdare vid Dragomanhuset. Kulturvandringarna från 1999–2000 har tunnats ut. En enastående upplevelse var emellertid minnesutställningen (Retrospektif Sergi) i Beşiktaş Kültür Merkezi (Beşiktaş Konsthall) efter den nyligen (1999) bortgångne konstnären Erol Akyavaş, god vän sedan ungdomsåren till Ergun Çağatay. Utställningen pågick mellan den 7 november

2000 och den 7 januari 2001. I anslutning till denna storslagna utställning arrangerade också Bilge-universitetet en mindre utställning till minne av Erol Akyavaş (5–30 november 2000).

Ergun Çağatay har också bidragit till våra kulturaktiviteter genom att visa sin film om naturkatastrofen vid Aralsjön i Andrénauditoriet i november. Visningen var välbesökt och filmen har visats på Institutet vid ytterligare ett tillfälle.

Avslutning: Tankar om SFI inför framtiden

Ända sedan jag tog över föreståndarskapet på SFI, har jag upplevt att det finns en obalans mellan de utrymmen och andra resurser som står till förfogande och de aktiviteter vi förmår att utveckla. Dragomanhuset har sedan SFI tog plats där 1974 blivit en symbol för hela Institutet, ja man skulle nästan kunna säga att SFI och Dragomanhuset blivit identiska med varandra. Hur SFI växte in i Dragomanhuset och hur dessa två institutioner fogats samman har Ulla Ehrensvärd på ett detaljerat sätt beskrivit i skriften om Dragomanhuset. Dessa två företeelser – den ideella föreningen och huset – hör numera ihop, men det som har hänt under utvecklingens gång är att Dragomanhuset kommit att växa förbi Institutet. Detta blev mer kännbart än tidigare i och med att den nya samlingssalen – Andrénauditoriet – började tas i bruk. Vi förfogar för närvarande över lokaler som vår organisation egentligen inte förmår att fylla ut. Utrymmesmässigt finns således en potential som idag inte till fullo utnyttjas.

Den personal som är satt att fylla detta stora och vackra hus med aktiviteter består idag av en föreståndare, en sekreterare och en stipendiat (100 timmars tjänstgöringsplikt per termin), dvs. i princip endast två heltidstjänster. Vi är många som har påtalat denna obalans och som i kontakterna med vår huvudman Utbildningsdepartementet upprepade gånger framhållit detta. Med en något större personalstyrka och lite generösare anslag för aktiviteter skulle vi kunna åstadkomma bra mycket mera och därmed också göra de materiella resurser vi för närvarande förfogar över större rättvisa. Vi skulle också

kunna skapa förutsättningar för en mer stimulerande arbetsmiljö för dem som är verksamma vid Institutet.

Jämfört med de andra Medelhavsinstituten och det nyligen inrättade Alexandriainstitutet är alltså SFI som en påkostad teatersalong, försedd med en alltför liten ensemble. Denna obalans märks också i jämförelsen med andra länders forskningsinstitut i Istanbul, såsom det tyska, franska, holländska och det amerikanska (ARIT).

Jag skulle alltså önska att jag i denna rapport hade haft en längre lista av aktiviteter att redovisa. Erfarenheterna med de tvååriga projektledartjänsterna på halvtid (1996–99) gav goda resultat. Denna verksamhet har dock inte uppmuntrats av vår huvudman genom förnyade anslag stora nog att fortsätta och vidareutveckla den, vilket vi många gånger har beklagat.

Vår önskan att expandera på personal- och aktivitetssidan är således inte nya, men i och med regeringens beslut att åstadkomma en omorganisation av den svenska närvaron i Istanbul aktualiseras även frågan om SFI:s representation på ett nytt sätt. När nu regeringen vill åstadkomma – eller stödja – nya former av samarbete mellan Sverige och Turkiet, finns det mycket starka skäl för att man gör detta genom att utnyttja den redan existerande och väl fungerande organisation som forskningsinstitutet utgör. Följande skäl skall anföras:

– Det första gäller **kontinuiteten**. SFI har funnits som organisation sedan 1962, men som tradition av orientalistik mycket längre (bl.a. genom Johannes Kolmodins och Gunnar Jarrings insatser).

– Det andra gäller **kvaliteten**. SFI har genom forskarkollegiet en mycket god förankring i svenska forskartraditioner och universitetsinstitutioner.

– Det tredje gäller **obundenheten**. SFI har på ett föredömligt sätt värnat om kunskapsinhämtandets frihet och de enskilda forskarnas integritet.

– Det fjärde gäller **mångfalden**. SFI är det institut bland de svenska Medelhavsinstituten som mer än något av de andra företräder ett brett spektrum av ämnesområden (arkeologi, filologi, konsthistoria, religionsvetenskap, historia, samhällsvetenskap etc.). Denna bredd innebär särskilda förutsättningar för ett dynamiskt institut med stora framtidsmöjligheter.

Mot denna bakgrund vill jag i årets verksamhetsberättelse vädja till vår huvudman – Utbildningsdepartementet – om att man skall ta sitt ansvar i den omvandlingsprocess som nu förestår i Istanbul. När nya former för den svenska närvaron i Istanbul växer fram, är det viktigare än någonsin att olika departement i den svenska förvaltningen koordinerar sina ansträngningar. En samordning mellan SIDA samt Utrikes- och Utbildningsdepartementen kan här leda till att forskningsinstitutet förstärks, samtidigt som man lägger grunden till ett nytt centrum för kultur, information och aktuella samhällsfrågor.

Istanbul i februari 2001

Elisabeth Özdalga

Rapporter från Istanbulinstitutet

Föreståndarskapet 1992–1999

ISTANBUL RETROSPEKTIVT

När jag ser tillbaka på mina år som chef för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul – november 1992 till juni 1999, nära sju år – framstår denna tid som en av mitt livs rikare. Det är med viss förvåning jag själv konstaterar detta. För det första att jag arbetsmässigt skulle hamna i Turkiet; jag hade egentligen aldrig kunnat föreställa mig det. För det andra att jag skulle komma att finna mig så väl till rätta. Det var nämligen inom ramen för de semitiska språken jag kommit att verka, det var i arabvärlden, i Israel, bland samaritaner, syrianer och assyrier jag kände mig hemma.

Det är som om, islamiskt tänkt, turkiska språket och Turkiet varit någonting "skrivet" för mig, även om den turkiska verkligheten gjorde sig gällande sent i mitt liv. Det hör nämligen till saken att jag 1965 stod inför ett vägval och att jag under ett helt års tid var tveksam om akademisk färdriktning. Valet stod mellan att fortsätta mitt forskningsarbete, där min licentiatavhandling slutade eller att, lämnande detta åt sitt öde, bredda min orientalistiska profil genom tillval av turkiska och persiska.

Läsåret 1965/66 – ett vilsenhetens år – läste jag således persiska vid Köpenhamns universitet för den lärde professorn Kaj Barr. Det var ett inspirerande och hoppingivande studium. Persiska språket är som gjort för en arabist med indoeuropeiskt modersmål. Alfabetet är arabiskt, de arabiska elementen är legio, grammatiken indoeuropeisk. Framstegen kom slag i slag. Dock segrade mitt gamla avhandlingsarbete, jag tog upp det på nytt och förde det så småningom till disputation. Persiskan förblev en torso, turkiskan en dröm.

Den drömmen väcktes till liv en sommardag 1992, när förre uni-

versitets- och högskolekanslern professor Carl-Gustaf Andrén, tillika ordförande i styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul, ringde och frågade om jag kunde tänka mig att gå in som vikarierande institutsföreståndare under ett interregnum. Hedrad av detta förtroende och styrd av lingvistisk förväntan var jag knappast svår att övertala.

Mina turkiska läroböcker plockades ner från bokhyllan. På de två månader som återstod före min utresa hann jag få en överblick över den turkiska formläran och lära mig ett tjugotal vardagsfraser. Sålunda beväpnad mötte jag Turkiet.

Medveten om att detta endast var en början satte jag genast igång ett metodiskt självstudieprogram. Inlärningsprocessen befordrades av dagliga samtal med Svenska Palatsets lokalanställda – portvakter, fastighetsskötare och konsulatanställda – samtal som jag antingen tvingades in i eller samtal som jag själv tvingade andra in i.

Fördelen med att ha läst många språk eller att ha undervisat i språk är att man utvecklar en angreppsmetod. Min egen hade formulerats under arbete med språkstudenterna vid Lunds universitets Arabvärldslinje och hette AKK-formeln: aktuellt, kontextuellt, kommunikativt. Kort sagt: användbart stoff men – och detta är hemligheten – där samtidigt varje bokstav, varje form, varje syntagm är i detalj förklarad och förstådd. Därmed blir varje ny inlärd mening en inkörsport till utökat ordförråd. Samma mening ger ett innehållsmässigt helt, vilket kan tillämpas direkt i kommunikation med andra människor. Slutligen förblir meningen i fråga ett typexempel, en språklig referens att återvända till. Allt som allt en formel, som hade gett goda resultat hos mina studenter; nu följde jag den själv.

Turkiska språket skulle komma att bli min främsta inspirationskälla under Istanbulåren. Det var inte bara det faktum att jag upptäckte – och detta till min stora förvåning – att turkarna liksom araberna har ett oändligt antal fraser att använda i skiftande sammanhang, hälsningsfraser, tillönskningar, beklaganden. Allt underlättande den mänskliga kontakten, individ och individ emellan, socialt smörjmedel om man så vill. Det var heller inte så att jag tyckte att turkis-

kan fonetiskt sett kunde mäta sig med magnificensen i arabiska – jag talar om klassisk arabiska, inte om arabiska dialekter. Att turkiskan aldrig upphörde att fascinera mig beror på dess språkstruktur.

I åratal hade jag omfattat tron att indoeuropeiska och semitiska språk är varandras motsatser. Denna doktrin hade inpräntats i mig sedan studietiden; jag hade själv inte satt den i fråga. Yttre faktorer spelar härvidlag sin givna roll: främmande alfabet, den semitiska normaltexten är ovokaliserad, texterna läses – det finns undantag – från höger till vänster.

Mötet med den turkiska grammatiken avslöjade emellertid, allt i ett kontrastivt perspektiv, att indoeuropeiska och semitiska språk – t.ex. svenska och arabiska – uppvisar avgörande strukturella likheter; satsen byggs upp efter samma mönster. En indoeuropeisk talare har därför inga *mentala* problem att lära sig ett semitiskt språk och vice versa. Den indoeuropeiske eller semitiske talaren möter däremot omedelbara problem vid studiet av turkiska. Jag bär själv vittne om hur turkiskan "tog emot". Fastän jag i bagaget hade ett femtontal indoeuropeiska och semitiska språk, tillstår jag villigt att jag fick kämpa hårt innan hjärnan någorlunda hade accepterat den normala ordningen i en turkisk sats. Vad gäller lexikon, däremot, hade jag hjälp av att turkiska, trots puristiska tendenser, fortfarande innehåller ett stort antal arabiska och persiska ord.

Just det avvikande, just det specifika i turkiskan, blev min utmaning. Mötet med ett agglutinerande språk, där form kan läggas på form i en till synes obegränsad räcka, med ett språk där finit verbform gärna kläds i substantiverad dräkt, mötet med intrikata relativsatser, postpositioner och genomförd vokalharmoni, alltsamman ett raffinerat och logiskt pussel – detta var ett intellektuellt äventyr. I den mån jag körde fast, kunde jag alltid vända mig till min gode vän den sefardiske poeten och konstnären Habib Gerez; han var mitt språkliga korrelat och korrektiv. Det var också honom jag särskilt apostroferade, när jag i ett avskedstal på turkiska – detta var i juni 1999 och i Svenska Palatset – tackade mina konstantinopolitanska vänner för gott samarbete och aldrig sviktande gästfrihet.

Därmed är också sagt att jag fäste mig vid det *turkiska folket*. Detta är värt att notera, eftersom jag, liksom de flesta västerlänningar, styrda som vi är av en negativ massmediabild, kom till Turkiet med lågt ställda förväntningar, på sin höjd avvaktande. I mitt fall skall läggas en i arabvärlden omhuldad uppfattning, enligt vilken arabernas kulturella och vetenskapliga ledarskap slogs sönder av många hundraårig osmanturkisk ockupation. Kommer därtill att mina föreställningar om Turkiet och det turkiska samhället var vaga. Framför allt var det svårt att föreställa sig en muslimsk stat, där sekularismen är inskriven i konstitutionen. Vad den muslimska staten är i normalfallet hade besök i femton arabstater lärt mig.

Det turkiska folket erövrade mig. Fastän generaliseringar sägs vara gagnlösa, tvekar jag inte att beskriva turkarna som ett genuint vänligt, hjälpsamt och gästfritt folk. Denna vänlighet är diskret, sällan påträngande, och hjälper främlingen att anpassa sig till Turkiets kaotiska vardagsliv. Ytterst sett – jag har funderat mycket över saken – synes detta förhållningssätt bottna i ett naturligt självförtroende hos turken. Jag frapperades av turkiska ungdomar, artiga mot varandra och respektfulla gentemot äldre och erfarna. Vari låg förklaringen till denna sociala umgängeskonst?

Den kulturella rikedomen. Det kom som en överraskning för mig, liksom det gör för de flesta främlingar som stannar i dagens Turkiet, att det kulturella livet är så rikt och varierat. Biografer, teatrar, konserthus, konstgallerier, festivaler av alla de slag – det är alltid någonting som pågår. Istanbul har blivit ett av Europas kulturella centra. Intresserad av klassisk musik gick jag under hela min Istanbultid, varje lördag kl. 11.00, till Atatürk Kültür Merkezi. Där spelar en fast statlig symfoniorkester; den är av världsklass. I minnesvärda konserter upplevde jag hela fullheten av den europeiska konstmusiken. Jag lade märke till att åtminstone en tredjedel av orkestermedlemmarna är kvinnor. Vad mera är, bland pianosolisterna – turkarna älskar pianokonserter – dominerar kvinnorna. Ytterligare en iakttagelse: det stora inslaget av barn och ungdomar bland åhörarna. Tvivelsutan ett resultat av Kemal Atatürks västerniseringsarbete; han införde euro-

peisk musik på skolschemat. I turkarnas skicklighet att exekvera klassisk musik, i deras påtagliga kärlek till densamma, kom jag ofta att tänka på ett annat mellanösternfolk, nämligen det israeliska. Det skall tilläggas att Atatürk Kültür Merkezi också håller sig med fasta balett- och operabesättningar.

Turkiets kulturella rikedom kan knappast beröras utan omnämnande av det *turkiska köket.* Detta är välstämt: *döner kebap,* ja visst – känt från otaliga turkrestauranger i Sverige – men också ett oändligt antal andra rätter, kanske speciellt dess *hors d'oeuvres* kallade *mezeler.* Det är som om turkarna hade en inherent förmåga att laga mat och att avnjuta mat. Ett gott exempel är restaurangen Refik, SFI:s stamlokus, där kulinarisk skicklighet hos kocken möts av andakt och sinnlighet hos gästen.

Entreprenörandan. Politiker och ekonomiska experter har lärt människor att hata den minsta lilla procents inflation. Det är så mycket mer förvånande att komma till Turkiet, där inflationen är hög – sedan många år ett genomsnitt av 75 procent – och ändå finna att den privata sektorn är dynamisk och blomstrande. Jag, liksom många andra, har slagits av detta fenomen, av turkisk optimism, villigheten att arbeta hårt och beredskapen att ta in ny teknologi. Man jämför sig härvidlag gärna med japanerna. Det är också något av ett *Wirtschaftswunder* att Turkiet på ca tjugo år har förvandlats från ett i huvudsak agrart samhälle till en modern industrination. Att det stundom går för fort – belackarna säger att allting går på trekvart i Turkiet – förlåter man gärna inför den frustande entusiasmen hos turkarna. Vad mera är: varje turk synes vara en entreprenör. Det har också visat sig att turkarna är en företags- och nationalekonomisk tillgång i varje land utanför Turkiet där de slår sig ner.

"Kultur och affärer hand i hand" var det övergripande budskapet i Lunds universitets arabvärldsseminarier under 1980-talet. Denna slogan formulerades i samklang med normalt arabiskt tänkande: ingen skiljelinje mellan kultur och affärer. Som orientalist var det en lisa för mig att se att detta motto är gällande inte bara för arabvärlden utan också för Turkiet. Ett tecken på denna attityd kan ses i det

massiva stöd, som turkiska banker och företag ger till kultursektorn. Mer ofta än sällan har ekonomiska institutioner i Turkiet sina egna kulturcentra.

En brygga till Turkiets affärsvärld, samtidigt en källa till praktisk kunskap om Turkiet, erbjöds av Exportkontoret i Istanbul. Övertygad om det kulturkommunikativa värdet i näringslivskontakter, och – det skall sägas helt öppet – mån om att odla bekantskapen med potentiella sponsorer till SFI, missade jag sällan de månatliga mötena i Swedish Business Club. De leddes av handelssekreteraren. Tre stycken, var och en med sin nådegåva, passerade revy: Karl Olov Larson, Torbjörn Stackling och Ayşen Savcı. I detta sammanhang återknöt jag bekantskapen med svenskar, som jag tidigare mött på Lunds universitets arabvärldsseminarier, en Olof Rapp, Volvo, en Torbjörn Persson, Alfa Laval.

Men arbetet då? Det ligger i sakens natur att det var *föreståndarskapet* som tog det mesta av min tid. Min omedelbara uppgift var maktpåliggande: att finnas på plats vid den renovering och tillbyggnad som Statens Fastighetsverk planerade för Dragomanhuset. Det skulle komma att bli inte bara ett byggprojekt utan två under min föreståndartid: mitt sista uppdrag var att föra auditoriebygget till ett fruktbart slut. Två tumultartade perioder under vilka mitt, medarbetarnas och gästernas tålamod sattes på rejäla prov. Själv var jag hjälpt av tidigare mellanösternerfarenhet. Jag hade bl.a. varit "byggmästare" under första hälften av 1970-talet, då Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem genomgick en större renovering. Sammanfattningsvis blev min uppgift vid SFI administratörens – förvaltarens och förnyarens. Min syn på arbetet som ett förtroendeuppdrag lämnade mig aldrig.

Häri ligger också förklaringen till att jag som min första uppgift, med stort, måhända överdrivet, allvar gick in för att lära mig förre skattmästaren – i salig åminnelse – Tage Florins ekonomiska redovisningssystem. Det är väl känt att detta inte var enkelt. Jag lyckades. Jag vann hans bevågenhet och kunde även i fortsättningen glädjas över fint samarbete med den nye skattmästaren Rütger Croneborg.

Samma anda av förtroende präglade mitt förhållande till SFI:s styrelse, ledd först av Carl-Gustaf Andrén, därefter av Maj-Lis Lööw.

En särskild glädje var den skandinaviska, nordiska atmosfär som rådde vid institutet. Till denna bidrog såväl akademiker och kulturarbetare som mina sekreterare. Tre av de sistnämnda – Bente Nikolaisen, Sidsel Braaten och Kari Çağatay – var från Norge; en, Pia Anundsdotter, var från Sverige men frukten av mäktig skandinavisk kombination – mormodern född på Island, modern i Danmark och pappan i Sverige.

Ett oändligt antal forskare och studenter passerade revy. Föreläsningar, seminarier och konferenser avlöste varandra. Två stora projekt genomfördes av professorerna Elisabeth Özdalga och Tord Olsson. Jag insåg att SFI hade ett *raison d'être* som forskarhem, internationellt konferenscentrum och svensk-turkiskt kontaktforum.

Det kändes högtidligt att bli en liten men dock länk i en många hundraårig tradition av akademiska kontakter mellan Sverige och Turkiet. En alldeles särskild inspiration låg i vetskapen att den siste dragomanen på platsen, den legendariske Johannes Kolmodin, varit en ämnesmässig kollega: båda hade vi kommit ner som docenter i semitiska språk. Båda hade vi bott i Dragomanhuset. Båda hade vi, med vetenskaplig bakgrund, varit knutna till Sveriges diplomatiska representation i Konstantinopel/Istanbul. (Andra jämförelser än så vare mig fjärran.)

Detta förhållande för mig osökt in på den slagkraftiga kombination som utgjordes av Sveriges Generalkonsulat och SFI. GK:s och SFI:s gemensamma resurser skapade en bred svensk anläggsyta gentemot Istanbul och det övriga Turkiet.

Rättsligt sett levde SFI i generalkonsulatets hägn. Med andra ord hade institutet ingen självständig status utan sågs av de turkiska myndigheterna som en del av GK. Denna konstruktion hade både för- och nackdelar. Nackdelarna visade sig när SFI behövde anställa lokalpersonal och GK inte var villigt att ta arbetsgivaransvar. Då hängde både arbetstagare och institut i luften. Vetskapen om att den svenska regeringen när som helst kunde stänga GK – dess existens

hängde redan 1994/95 på ett hår – skapade osäkerhet om SFI:s framtida existensmöjligheter. Fördelarna kan emellertid sägas ha övervägt. Symbiosen mellan GK och SFI underlättades genom att SFI:s föreståndare gavs diplomatisk status – det var Sveriges förre Ankaraambassadör Erik Cornell som initierade denna ordning. Följaktligen såg jag mig själv plötsligen vara konsul för kulturärenden, därtill försedd med det gamla pampiga diplomatpasset. Konstruktionen var dock inte bara formell utan motsvarades av ett konkret innehåll. Måhända hade jag tur, men faktum är att samarbetet med samtliga generalkonsuler – och generalkonsulinnor! – fungerade fint: Kaj och Sigrid Falkman, Ingemar och Birgitta Börjesson, Henrik och Nil Liljegren och Sture och Märit Theolin. Fullt stöd gavs av Sveriges Turkiet-ambassadörer Erik Cornell, Michael Sahlin och Henrik Liljegren.

Bengt Knutsson

Stora stipendiet våren 2000

PALATSVANDRINGAR I MINNENAS ISTANBUL

Jag vistades som storstipendiat vid Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul från februari till juli 2000. Tiden i Istanbul var viktig för den doktorsavhandling som jag håller på att färdigställa med titeln *Dazzling Dining: Banquets as an Expression of Imperial Legitimacy*. Avhandlingen behandlar banketterna i de kejserliga palatsen i Rom och Konstantinopel. Min artikel om romersk-bysantinska och muslimska palats, som också publiceras i detta nummer, är en frukt av mina tidigare studier i detta ämne i Istanbul och annorstädes.

Den kanske största fördelen med att vara på plats i Istanbul är att man kan lära känna denna fantastiska stads topografi och få staden "i benen" så att säga, vilket åstadkoms genom långa vandringar över de sju kullarna. Strövtågen koncentrerades av naturliga skäl till området runt Ayasofya och At Meydanı – platsen för det gamla kejsarpalatset – men täckte efterhand in större delen av den gamla staden. Under dessa vandringar hade jag stor hjälp av Robert Ousterhout från Universitetet i Illinois, Kürşat Demirci från Marmara-universitetet och Feridun Özgümüş, Haluk Çetinkaya och Hayri Yılmaz från Istanbuls universitet. Jag fick även tillfälle att besöka Långa Murarna och de bysantinsk-turkiska akvedukterna utanför staden under James Crows ledning.

För mina litterära studier blev snart det amerikanska institutets bibliotek min huvudsakliga hemvist, tack vare möjligheten att botanisera på egen hand bland hyllorna och att fotokopiera utan begränsningar. Bibliotekarien Bensen Ünlüoğlu, alltid glad och trevlig, var mig till stor hjälp.

På vårkanten gav jag mig ut på en längre resa till bl.a. Izmir, Pergamon, Sardes, Efesos, Didyma, Labranda och Bodrum för att komplettera mina kunskaper om den klassiska kulturen i Anatolien. De

norra, centrala och östra delarna av landet hoppas jag också få möjlighet att besöka i framtiden.

Under maj och juni arrangerade institutet en rad föredrag under titeln *Byzantine Evenings*. Jag höll därvid två föredrag. Det första hade titeln *The Sacred Meal* och var direkt kopplat till mitt avhandlingsämne. Det andra behandlade den bysantinsk-osmanska ceremoniella kontinuiteten, exemplifierad genom en jämförelse mellan det bysantinska kejsarpalatset och Top Kapı. Föredragsserien avslutades med en palatsvandring, där jag visade de ofta otillgängliga resterna av det stora kejsarpalatset. Jag vill i detta sammanhang passa på att tacka övriga föredragshållare och arrangörer: Vera Bulgurlu, Annie och Ersin Pertan och Pavlos Politis. Vera och Annie var för övrigt ett ständigt stöd under min vistelse i Istanbul.

I juni kunde jag besöka det heliga berget Athos efter en inbjudan från Pavlos Politis, som är igoumenos (abbot) för Andreas-klostret där. Som gott ressällskap medföljde Dag Wollebæk från Universitetet i Bergen. Vi blev väl mottagna i Andreas-klostret och fick under några dagar uppleva ett medeltida äventyr. Jag fick även tillfälle att besöka Pavlos ikonrestaureringsverkstäder, både på Athos och i Istanbul.

Vistelsen på institutet förgylldes också av många nya bekantskaper med gästande forskare och studenter, både geografiskt och ämnesmässigt vitt spridda. Tack Kari, Dag, Kjetil, Karl, Catharina, Birgit, Bo, Charlotta och alla ni andra.

Det största tacket har jag sparat till sist. Det vill jag rikta till föreståndaren Elisabeth Özdalga och sekreteraren Kari Çağatay, för att de alltid ställde upp för mig och fick mig att känna mig välkommen. Det mysiga sätt på vilket ni gjorde mig uppmärksam på exempelvis mina tidiga morgonvanor och min (o)vana att dricka cola till frukost gjorde att jag kände mig som hemma på institutet.

Simon Malmberg

Stora stipendiet hösten 2000

OM DE RELIGIÖSA ARTEFAKTERNA I ISTANBUL

Mitt ämne är religionsfilosofi, och min forskningsuppgift består för närvarande i att analysera hur olika religionsformer gestaltar sig själva medelst bruk av olika artefakter. Traditionell teoribildning inom religionsvetenskaperna har oftast negligerat betydelsen av denna fundamentala sida av religionerna; deras "materiella dimension", som den brittiske teoretikern Ninian Smart har kallat den.[1] Istället har man oftast ägnat sig åt analyser av de textbaserade teologiska utläggningarna som finns i de flesta religioner. Men i mitt arbete har jag tagit den materiella och praktiska sidan av religionerna som utgångspunkt för en teori om religion och praktisk politisk religionsfrihet.

Under hösten 2000 hade jag förmånen att vara storstipendiat vid Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. Mitt arbete där bestod primärt i att dokumentera hur dessa materiella gestaltningar kan upplevas i stadsbilden, varvid föreställningar om framför allt islamisk tillhörighet och kultur kan alstras. Men den handlade också om frågor kring religionsfrihet, särskilt i vad mån religiösa materiella dimensioner är tillåtna. Jag ska i denna text ge en kort skiss av min forskning samt hur den är relaterad till Istanbul.

En artefakt är enligt gängse språkbruk en "konstprodukt, konstgjort föremål".[2] Exempel på artefakter är byggnader, redskap, konstverk och texter. Sådana föremål spelar en oerhört central roll i det vi kallar religion. Arkeologer har dokumenterat spår av religion i form av typiska religiösa artefakter som är drygt 40 000 år gamla.[3]

1 Ninian Smart, 1996, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, London & Berkely: Harper Collins & Univ. of California Press, ss. 2f. Jfr Peter Curman, *Saker: Om tingens synlighet*, Hedemora: Gidlunds 1993, ss. 31–43, 52–56.
2 Enligt Svenska akademiens ordlista.
3 Steven Mithen, *The Prehistory of Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, London: Phoenix 1998 [1996], ss. 186–190.

De religiösa föreställningarna och de gestaltningar som de kommer till uttryck i visar att religion inte är något som vi finner genom att se på naturen och universum. Tvärtom krävs det en aktiv insats från skapande individer för att en religion överhuvudtaget ska ta form. Berättelser utformas, olika tredimensionella ting skapas och ritualer tänks ut – allt i syfte att få religionen att bli en del av den uppfattade verkligheten. Det finns därvid alltid ett starkt artificiellt drag i all religion. Religion är avgjort något konstgjort, en produkt av mänsklig aktivitet. Men det interna budskapet i religionerna påstår givetvis något helt annat. Vetenskapligt sett är det dock odiskutabelt så att alla religioner är baserade på det rituella bruket av en uppsättning artefakter.

De religiösa artefakterna är av många olika slag. Det är inte lätt att säga vad som ska anses vara en central religiös artefakt, men oftast föreligger det en signifikativ föreställning om en övernaturlig verklighet som är väsentlig för det mänskliga livet. Denna verklighet kommer i regel till uttryck i en särskilt betydelsefull artefakt, exempelvis en text eller en avbildning. Föreställningen är oftast också knuten till någon form av doktrin – dvs. en kultberättelse vari föreställningar får konkretion och förklaring – samt till någon form av rituellt kultmoment, t.ex. rituell dans, bön eller någon annan stereotyp handling. Påfallande ofta finns det som sagt också en koppling till ett materiellt implantat i verkligheten, medelst en signifikant två- eller tredimensionell representation av det övernaturliga, alternativt en betydelsefull text. Föreställningen tar så en konkret plats i verkligheten. Den blir därvid så att säga i en eminent mening verklig. Bibeln och Koranen, jämte korset och Ka'ba är sådana centrala religiösa artefakter i två religioner, kristendomen respektive islam, genom vilka religiösa föreställningar tar konkret form. Teologiskt elaborerade föreställningar drivs i regel mot en högre, ofta textbaserad abstraktionsnivå, som exempelvis gestaltningen av Allah inom islam.

Vid sidan av dessa centrala artefakter har de kulturellt etablerade religionstraditionerna ofta en rad andra artefakter som beroende på

vissa faktorer kan få en oerhört stark ställning i den praktiska religiositeten. Även frågor om stil kan få en påfallande stor betydelse, som t.ex. i arkitekturstil, litterär stil, musikstil eller klädstil.[4]

Var och en som besöker dagens Istanbul – det forna Bysans och Konstantinopel – slås förmodligen omedelbart av den fantastiska religiösa arkitekturen i staden. Moskéerna i Istanbul – drygt 2 000 till antalet enligt en obekräftad uppgift – gör sig generellt påminda i Istanbul vart man än går. Arkitekturen gör sitt, framförallt genom att flera av dem är placerade på kullar och väl synliga från olika håll, men inte minst också genom minareterna. Fem gånger om dagen ljuder även böneutropen, vilka få lär kunna undgå att notera.

Andra inslag i den istanbulska gatubilden är kvinnor i slöja och särskild kappa, skäggiga män i bylsiga kläder och med små virkade mössor på huvudet, alternativt ett slags kalott – män som oavbrutet fingrar på radband, vare sig de sitter vid caféborden eller är på språng – och nyomskurna pojkar klädda som små prinsar i kostymer från någon av de många butiker som mer eller mindre helt inriktat sig på att tillhandahålla sådana kläder. Kliver man sedan in i en taxi, händer det ofta att man ser en korantext eller minikoran som hänger och dinglar i backspegeln, inte sällan i kombination med ett skydd för det "onda ögat", en folklig vidskepelse som lokalt inte sällan sammansmälter med islam. Går vi slutligen in i en moské, eller in i en före detta kristen kyrka som gjorts om till moské, finner vi – bortsett från andra estetiska inslag, som t.ex. kalligrafiska utsmyckningar – en *mihrab*. Mihraben är en centralt placerad nisch med funktionen att ange riktningen till Mecka, som man vänder sig mot vid bön.

Det är med sådana konkreta objektiva kulturreligiösa gestaltningar av verkligheten som föreställningar om personlig religiös identitet oftast tar form. Enskilda individer föreställer sig vara exempelvis "kristna" eller "muslimer" av olika anledningar, men på ett eller annat sätt är sådana föreställningar alltid med empirisk nödvändighet

4 Jfr Frank Burch Brown, *Religious Aesthetics. A Theological Study of Making and Meaning*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1989, ss. 136–157.

relaterade till en objektiv kulturell produkt. Det är just därför ingen tillfällighet att flertalet personer som säger sig vara religiösa i Istanbul anser sig vara just muslimer på ett eller annat sätt. Större kulturella entiteter skapas genom konkreta objektiva föremål och medelst spelet med dessa, och den individuella responsen, utformad genom konsumtion och interaktion med tingen i den kulturella verkligheten, ger upphov till trosföreställningar av varierande abstraktionsnivå.

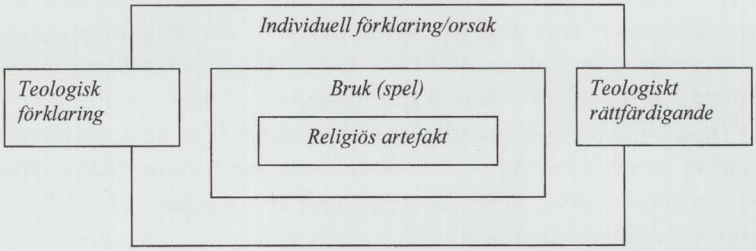
Det vi sedan oreflekterat uppfattar som vår kulturella identitet och i förekommande fall vår religiösa tro är därför i stort sett oftast en karbonkopia på sådana kulturella byggstenar. Flertalet individer i en kultur är blott konsumenter av det förekommande religiösa utbudet, enär en religion – medelst dess artefakter – de facto är en konsumtionsvara. Ur det individuella perspektivet kan dock denna konsumtionsvara, genom de upplevelser den genererar, uppfattas som helt autentisk och rentav som i eminent mening verklig. Inom spelet för en given religiös tro är detta den vanliga ståndpunkten: Religionen handlar om en verklighet som angår denna världen. Detta steg från fiktion till religiös realism är möjligt, menar jag, just genom att religion är ett artificiellt fenomen som har konkreta former i verkligheten genom artefakterna.

De teologiska och individuella förklaringarna till varför artefakterna används och vilken funktion de har skiftar starkt, under det att det gängse bruket av tingen är förbluffande stabilt. Religioner kan bestå i årtusenden i tämligen stabila former under det att teologiska utläggningar och individuella uppfattningar kommer och går, som ett slags idéhistoriska modeväxlingar. Detta förhållande framstår som mindre märkligt om vi på allvar reflekterar över tingens betydelse i religionerna.

Troende aktiverar sig genom bruk av traditionella artefakter, vilket enligt min mening är ett trosskapande och inte bara ett uttryck för en redan föreliggande färdig tro. Koranläsning kan exempelvis ge upphov till tro på det som sägs i skriften, men detta sker i regel inom en kontext där åtskilliga andra artefakter används i ett slags imaginationsalstrande rituellt spel. Det är genom att aktivt delta i dessa spel som

våra föreställningar om verkligheten kan formas i bestämt religiösa riktningar, oavsett vad de teologiska förklaringarna sedan består i.[5] Vidare håller jag det helt öppet vad för slags individuella religiösa responser som kan föreligga hos enskilda troende. Oavsett vad dessa responser bottnar i, är det ett faktum att de som av någon anledning anser sig vara exempelvis muslimer använder sig av muslimska artefakter och inga andra. Detta kan knappast anses vara en tillfällighet.

Följande figur kan illustrera dessa förhållanden:



Modell över de religiösa artefakternas roll inom en religiös tradition.

Jag vill alltså placera artefakterna i centrum för den religiösa gestaltningen av verkligheten. I Istanbul är islam närvarande på ett oerhört påtagligt sett just genom dessa artefakter. Visst finns det andra trosuppfattningar i Istanbul. Men den genomträngande muslimska kulturella atmosfären i Istanbul skapas genom det påfallande dominerande inslaget av muslimska artefakter. De skapar en religiös verklighet genom att ta konkret form i den verklighet som vi alla känner.[6]

Ur religionsfrihetssynpunkt är detta förhållande tidvis problematiskt. Dominerande religionssammanslutningar har en tendens att

5 Kendall Walton, *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1990, s. 50.
6 Jfr Adil Özdemir & Kenneth Frank, *Visible Islam in Modern Turkey*, London: Macmillan 2000.

förtrycka andra religiösa uttryck än sina egna eller åtminstone ge andra religionssammanslutningar mindre spelrum i den offentliga gestaltningen. Så förhåller det sig både historiskt sett och i samtiden. Det moderna Turkiet är härvidlag inget undantag, i synnerhet som statsbildningen präglats av ett minst sagt komplext förhållande till religion.[7]

Sammanfattningsvis är alltså religion primärt inte en teoretisk synpunkt på verkligheten utan i första hand ett engagerande spel med artefakter, som kan ge upphov till föreställningar om en religiös identitet, ett religiöst liv och en religiös verklighet. Tillhandahållandet och bruket av de religiösa artefakterna – i det religiösa imaginationsspelet – är helt centralt för att religiösa föreställningar ska kunna uppstå och få kulturell spridning.

Jag arbetar med att utveckla en teori som tar fasta på dessa förhållanden. Istanbul har varit en utmärkt vistelseort för mig i detta syfte, för att få perspektiv på vad som generellt är utmärkande för religiös kultur och för att få tillgång till ett oerhört rikt och intressant material.

Johan Modée

---

7 Se Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey. A Hermeneutic Reconsideration*, New Haven & London: Yale University Press 1998.

Institutsbiblioteket

EN SVENSK FORSKARVERKSTAD I ISTANBUL

Frågan om forskningsinstitutets bibliotek i Istanbul – vilket omfattar ca sextusen volymer – har behandlats i flera repriser av SFI:s styrelse. Biblioteket, eller boksamlingen om man så vill, har aldrig tillkommit planenligt. Donationer, föreståndarnas inköp och tillfälligheter har spelat in.

Det första som gjordes åt saken var att katalogisera boksamlingen och lägga resultatet i en biblioteksdator. Detta arbete gjordes på sin tid av Eva Nylander, Rom, med medarbetare. Katalogen, som är uppgjord efter de svenska universitetsbibliotekens riktlinjer, har legat till grund för de fortsatta besluten. Boksamlingen är till sin huvuddel uppställd i Dragomanhusets bottenvåning.

Uppdraget att se över situationen i Istanbul lades på mig. Arbetet genomfördes under perioden maj 2000 – maj 2001 och har kostat ca 133.000 SEK. I Istanbul har föreståndaren Elisabeth Özdalga och institutssekreteraren Sidsel Braaten med stort engagemang hållit i arbetet.

Mitt första beslut var att döpa projektet till "En forskarverkstad i Istanbul". Varför? Jo, för att markera att boksamlingen inte är den allra viktigaste resursen för de svenska forskare eller forskarstuderande som besöker Istanbul. Forskningsinstitutets föreståndare är viktigast, med den vetenskapliga bakgrund och de kontakter denne har. Också Dragomanhuset i sig är en stor tillgång, som arbetsmiljö och som bostad. När det gäller litteratur, finns i Istanbul flera stora och rika forskningsbibliotek på "våra" områden. Johan Modée, storstipendiat hösten 2000, har inom ramen för projektet kartlagt dessa andra bibliotek, deras profil, resurser och tillgänglighet. Några av dem rymmer mer än femtiotusen volymer. SFI kan aldrig ha ambitionen att matcha detta.

En första åtgärd i projektarbetet var att förvandla det stora för-

varingsrummet för böcker, till höger strax efter entrén på nedre botten, till ett arbetsrum med böcker endast utefter väggarna. Ny belysning, nya arbetsbord, ny arbetsdator, mattor och bekväma sittmöbler har installerats.

Detta förutsatte att en hel del böcker avlägsnades. Ca 900 volymer har fått lämna Dragomanhuset, andra (sällan använd litteratur) har ställts i källaren. En del av de avlägsnade böckerna har överlämnats till Medelhavsmuseet i Stockholm.

Med utgångspunkt i ett värdefullt arbete som doktoranden Hedvig von Ehrenheim tidigare gjort har därefter biblioteket kompletterats genom nyinköp. Det har gällt grundläggande moderna uppslagsböcker samt modernare arbeten inom institutets ansvarsområde. Prioriteringen har naturligtvis inte varit lätt; budgetramen måste hållas. En viss tonvikt har lagts på litteratur om det moderna Turkiet och dess närhistoria, men åtskilliga andra luckor har också tätats. Jag vill tacka de ämnesföreträdare inom och utom styrelsen som har hjälpt mig här. En rad stipendiater från senare år har gett mig värdefulla användarsynpunkter, för vilka jag också tackar. I det här sammanhanget vill jag också nämna Carl Nylanders värdefulla bokgåva. Han har till SFI donerat en del av sitt bibliotek i Rom.

Den svenska forskarverkstaden i Istanbul är en underbar tillgång för svensk humanistisk forskning. Nya besökare kommer att tillföra nya önskemål och nya idéer. Det finns mycket kvar att göra. Jag vill särskilt peka på att forskningsinstitutet bör se över hur man skall använda och inreda det så kallade parlatoriet på övre våningen i Dragomanhuset, nu när både ett auditorium och ett arbetsrum för forskare finns. Biblioteket bör naturligtvis kontinuerligt kompletteras och uppdateras. Jag föreslår att styrelsen inrättar ett litet "biblioteksutskott", som en gång om året gör de nödvändiga prioriteringarna inom tillgänglig budgetram. Detta kan inte vara ett enmansjobb, eftersom forskningsinstitutet famnar så många vetenskapliga discipliner.

Rütger Croneborg

Konferens
om forskning och högre utbildning
19–20 oktober 2000

DEN AKADEMISKA FRIHETEN UNDER INTENSIV DEBATT

"Akademisk frihet och oberoende för högre utbildnings- och forskningsinstitutioner i Euro-Med-regionen" var den långa titeln för en konferens i Istanbul den 19–20 oktober 2000. En rad kraftfulla inlägg kom från den lilla gruppen deltagare. Slutsatser formulerades med tung kritik mot olika länder/samhällssystem men också med analyser av problem och förslag till lösningar.

Och var skulle "Forskningens och akademiers frihet" diskuteras intensivt om inte på det aktiva Svenska Forskningsinstitutet vid Bosporen, mitt i Euro-Med-regionen, och vid en tid då frågan är akut i många Medelhavsländer och brännande i hela Europa?

Konferensen var tänkt som ett bidrag till det dialogprogram som 1998 formulerades i ett EU-sponsrat möte i Stockholm, där samarbete mellan Europa och Medelhavsländerna skisserades i fem punkter: forskning, utbildning, medier, demokrati och kulturutbyte. Forskningsfrågorna sattes alltså främst i detta handlingsprogram. Hur fri är forskningen som är så angelägen för nästan allt samhällsbyggande? Och hur skall vi samverka kring forskning över Medelhavet?

Men inte fick man några pengar från EU, så det blev bara för Forskningsinstitutet i Istanbul att skjuta till egna. Det räckte till ett "förberedande möte" med 16 deltagare. Majoriteten av dessa var svenskar, men givetvis var värdlandet Turkiet samt dessutom också Grekland, Spanien och Tunisien representerade. Elisabeth Özdalga bokade Institutets Andrénauditorium och ordnade programmet, sedan en arbetsgrupp i Stockholm skissat och förberett.

"Frihet är det bästa ting" – Carl Gustaf Andrén citerade i öppningstalet 1400-talsbiskopen Thomas samt redovisade akademiers

och forskares frihetskamp genom seklen och under senare decennier. Genom Lima-deklarationen 1988, Bologna-mötets "Magna Charta" 1988, Dar es Salaam-deklarationen 1990 och UNESCO-konferensen i Rumänien 1992 har akademiers och forskares frihetsbehov analyserats och slagits fast. Men massuniversitetens framväxt samt statliga och andra krafters finansiella styrning har ändrat och komplicerat bilden.

Därpå följde ett kraftfullt inlägg från den turkiske professorn İlkay Sunar, som utifrån situationen i Turkiet noterade frihetskravet men också forskarnas ansvar. Ändå var huvudproblemet bristen på resurser för att kunna möta de växande utbildningskraven, samtidigt som forskningen måste få sin andel. Lösningen kan vara en större mångfald och en diversifiering av finansiärerna.

Professor Sverker Gustavsson från Uppsala varnade, efter en analys av tidigare doktriner för akademisk frihet, för riskerna med de nu rådande neo-liberala teorierna om nedrivning av akademiers frihet till förmån för politiska och kommersiella beslut. Thomas Lundén från Svenska Institutet bidrog med en redovisning av den svenska forskningens problem och listade dem under fyra punkter: svag rekrytering av studenter till universiteten och därmed till forskartjänster, forskarnas ställning i samhället har försvagats; detsamma gäller forskarnas löner, samtidigt som en viss forskarflykt ur landet skapar bekymmer.

Men den kraftigaste salvan kom från professor Abdeljelil Temimi, som har ett fristående institut utanför Tunis. Ofriheten – inte minst för forskare och akademier – under de många arabiska diktatoriska regimerna är en av huvudanledningarna för dessa länders sorgliga politiska, sociala och kulturella tillstånd. De underfinansierade, ofria och hårt styrda forskarna – särskilt humanisterna – kommer sällan ens i närheten av de verkliga problemen. Detta har lett till en synnerligen låg kompetens och principlöshet hos arabvärldens akademier och forskningsinstitut, sade Temimi. En lösning vore att det fåtal oberoende arabiska forskningsinstitut som finns finge stöd utifrån, så att de kunde kommunicera med utlandet, specialisera sig och

aktivt angripa de samhälleliga och andra problem som de ser i sina hemländer. Kanske kunde en "Arabisk oljefond" bildas till den fria forskningens fromma. Naturligtvis måste även lagstiftning, finansiering och forskningsplanering i varje land och i hela arabvärlden bearbetas och förbättras.

Mötets olika sessioner rymde en rad muntliga inlägg av stort värde och särskilt formuleringsarbetet med konferensens "Slutsatser" var intensivt. Därvid konstaterades att både icke-demokratiska och demokratiska länder har problem. I de förra marginaliseras forskarna och akademierna, varvid dialogen mellan forskare och regeringarna dör ut till nackdel för nödvändiga reformer. I demokratiska länder kan forskningen lida under byråkratisering men också frånvaro av styrning, regionalisering och överdriven företagsstyrning och därtill underfinansiering samt bristande planering och koordinering.

Om denna relativt begränsade men vitala diskussion kan leda till ett bredare, EU-finansierat, diskussionsforum på samma eller liknande tema är ännu (september 2001) oklart. Målsättningen är i alla händelser att presentera detta som ett projekt i EU:s Medelhavssamarbete eller i något regionalt sammanhang. Hur det än går, kan man lugnt säga att Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul än en gång visat sig vara ett utmärkt forum för en relevant diskussion i ett centralt ämne. Elisabeth Özdalga och hennes skickliga stab kan med tillförsikt – kanske i samråd med det blivande svenska Centret i Istanbul – fortsätta sitt breda och värdefulla dialogarbete inom Turkiet och regionerna däromkring.

Lars Lönnback

Forskarkurs
i turkisk litteratur
26 mars–8 april 2001

PÅ SPRÅKETS FÖRÄNDERLIGA HAV

Våren 2001 hölls en intensivkurs i turkisk litteratur vid Istanbulinstitutet under ledning av föreståndaren, professor Elisabeth Özdalga och turkologen, docent Birgit Schlyter från Institutionen för orientaliska språk i Stockholm. Förutom egen finansiering från respektive institution erhölls ett generöst bidrag från Svenska Institutet, vilket gjorde det möjligt att genomföra programmet i dess helhet och att till och med utöka antalet deltagare. Intresset var stort. De sjutton ordinarie deltagarna var studenter och forskare i olika ämnen från samtliga skandinaviska länder och Finland. Under kursens gång bad dessutom medlemmar av andra institut i Istanbul att få åhöra föreläsningarna, som hölls på engelska av särskilt inbjudna forskare och lärare från de turkiska universiteten Boğaziçi Üniversitesi och Bilgi Üniversitesi i Istanbul och Bilkent Üniversitesi i Ankara samt litteraturkritiker och författare i Istanbul. Föreläsningarna var av mycket hög klass. Tonen anslogs redan första dagen av professor Talât Halman, som med poetisk glöd lotsade oss in i den turkiska litteraturens rika värld.

De två kursveckorna var en enda lång diskussion om litteraturens villkor och roll i den turkiska samhällsutvecklingen, och för det flertal deltagare som behärskade turkiska gavs det många tillfällen att använda språket i genuina miljöer för egen fördjupning i någon litterär fråga. Vi organisatörer var samtidigt kursinstruktörer och examinatorer. För att få ett intyg på fullgången kurs motsvarande 5 högskolepoäng på svensk doktorandnivå skulle kursdeltagarna begå ett skriftligt prov på kursens sista dag och inom en à två månader därefter skriva en uppsats i något ämne relaterat till Turkiets litterära traditioner. De uppsatser som skrevs nämns i den redogörelse som följer.

Kursen hade en litteratursociologisk vinkling i historiskt perspektiv, där målet var att belysa interaktionen mellan litterära traditioner och sociokulturella processer för en diskussion om hur dessa tillsammans skapar och förändrar det litterära uttrycket och hur allt detta till sist påverkar den litterära tolkningen. Det litterära uttrycket är i sig en interaktiv process med samverkan mellan form och innehåll, där formen utgörs av språkstrukturer och litterära konstruktioner (poesi, novell, drama etc.) och innehållet av tankar, idéer, händelser m.m.

Förnyelse av ett språks grammatik och vokabulär manifesteras genom litteraturen, där form och innehåll är så starkt förenade och bildar en sådan enhet, att förändring i den ena så gott som alltid medför eller kanske rentav förutsätter en förändring i den andra. Ett belysande exempel är ett resultatlöst försök på 1500-talet att förenkla osmansk turkiska (*Türki-yi basit*) i den divanpoesi som skrevs då. Det försöket misslyckades, enligt Walter G. Andrews i boken *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry* (1985), p.g.a. att divanpoesins välavgränsade och framför allt mångtydiga vokabulär lika mycket som tanken/innehållet utgjorde själva essensen i denna poetiska genre. En annan språklig form kräver tillika en annan litterär kontext – ibland en delvis annorlunda världs- och livsåskådning.

Professorerna Victoria Holbrook (*Ottoman Divan Poetry From the 14th Century Until the Mid-Nineteenth Century*) och Mehmet Kalpaklı (*Ottoman Poetry in the 'Age of the Beloveds' – Love and Love Poetry in the 16th-Century Ottoman Empire*) gav oss översikter och alternativa tolkningsförslag till den osmanska hovpoesin. Detta kompletterades med en Mevlâna-afton i föreståndarbostaden, där storstipendiaten Ashk Dahlén berättade om och läste strofer i egen översättning från persiska av den sufiska divandiktningens fader, Celâleddin Rumî, alias Mevlâna. I en föreläsning av docent Zeynep Sabuncu (*Sufism and Turkish Literature*) gjordes sedan en genomgång av sufisk terminologi med en kommentar om den inverkan stora sufiska diktare, som araben Ibn al-Arabi, Mevlâna och Yunus Emre, har haft på turkisk litteratur. Om den sistnämnde skriver

Hanne Bess Boelsbjerg från Religionshistoriska institutionen vid Köpenhamns universitet i sin uppsats "The Translation of Yunus Emre into Danish" att denne 1200- och 1300-talsdiktare har blivit en oavytterlig del av turkisk kultur och Turkiets kollektiva medvetande. Dagens intresse för sufisk diktning i väst anser Boelsbjerg bero på dess lockande mysticism och individualism.

Yunus Emre var en sufier med band till de icke-urbana nomadiserande turkfolkens kultur. Det var diktare som han som lade grunden till ett litterärt språk baserat på turkiskt folkidiom. Yunus Emres språk är naturnära, människonära:

Jag vandrar brinnande
Drabbad av kärlek och förtvivlan
Galnare än dåren, ändå vis
Vad har kärleken gjort med mig?

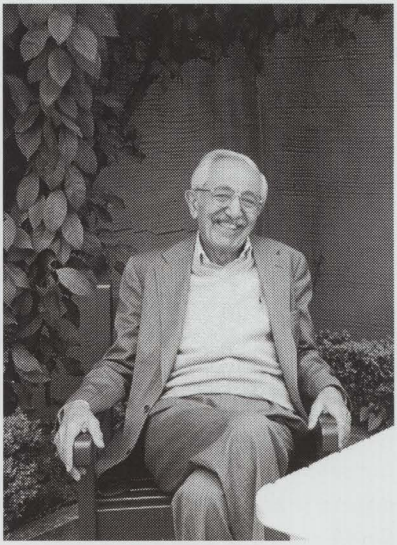
Ben yürürüm yana yana
Aşk boyadı beni kana
Ne âkilim ne divane
Gel gör beni aşk neyledi

[Yunus Emre i sv. tolkn. av Peter Arvidsson, s. 85 i boken I. Svanberg (red.), *Tradition och nyskapande: Turkiska språket och kulturen*. Studentlitteratur, Lund 1997.]

Vid sidan av religiös sufipoesi har den folkliga landbygds- och fattigmansturkiskan i äldre tid speglats i muntlig folkdiktning framförd av barder eller i teaterformer som *Ortaoyunu*, traditionellt turkiskt folklustspel, och det i orienten vitt spridda skuggspelet med rörliga dockfigurer bakom en genomlyst skärm – i turkiska stycken Karagöz, Hacivat m.fl. Professor emeritus Metin And, vars bok *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey* från 1963–64 alltjämt räknas som ett standardverk om turkisk folkteater, berättade för oss i både ord och bild om *Turkish Traditional Theater, such as Meddah, Karagöz and Ortaoyunu*.

Den litteraturforskare som gjort de mest ingående analyserna av den turkiska folkromansen och dess förmedlare (*âşık*) är professor emeritus İlhan Başgöz, som dessutom kan presentera – med en glimt i ögat – kluriga tolkningar av traditionella turkiska anekdoter. Pro-

fessor Başgöz tillbringade en hel dag hos oss och trollband åhörarna med föreläsningar om *Folklore in a Changing Society: (1) Turkish Folk Romance (hikâye) and its Teller-Singer (âşık), (2) The Turkish Traditions of Humor*. *Âşık*-traditionen är flera hundra år gammal och ersatte den ännu äldre episka berättarkonst vars sångare kallades *ozan* och som var förbunden med turkisk stam- och nomadkultur. En ung man får sin kallelse att bli *âşık* genom en hypnotisk upplevelse och initieras till ett liv som kringvandrande skapare och tolkare av passionsdramer, där jordisk kärlek utspelar sig mot en fond av mystisk och vagt förnimbar gudslängtan.



Professor İlhan Başgöz. Foto: Lena Ullman.

Kari Strømmen, tidigare student i statsvetenskap vid Universitetet i Bergen och numera turkisktalande tjänsteman vid norska utrikesministeriet, har under tidigare fältarbete själv bevittnat och dokumenterat en *âşık*-föreställning bland turkspråkiga azerier och gör en tolkning av sitt material i uppsatsen "The *Âşık*: Some Reflections on Contemporary *Âşık* Performance": Lätt berusade musiker spelar saz och keyboard och sjunger under rituell tävlan med varandra för och om gästerna på en bröllopsfest.

Traditionell folklitteratur ur en annan, mer sociolingvistisk infallsvinkel är ämnet för uppsatsen "Revitalization of Turkic Identity Among Azerbaijani Turks in Iran" av Helena Bani-Shoraka, doktorand i Iranska språk vid Uppsala universitet, som där också diskuterar den roll kulturförmedling från Turkiet tycks spela i iranska azeriers växande intresse för och engagemang i sin turkfolkliga historia.

De modernistiska så kallade *Garip*-poeternas språk på 1940-talet var också – utifrån sina speciella villkor – folkligt vardagsnära på ett för den tiden nydanande sätt:

Tro inte att jag har bekymmer
för vädret
Mig kvittar det lika om våren
kommer
eller om mandelträden står i blom
Det är ju inte det man dör av
Men om så vore
Skulle jag frukta en död
som kommer i sällskap med solen?
Jag som blir yngre vart år i april
och varje år allt mera förälskad
Skulle jag vara rädd?
Ack nej, min vän, jag har
andra bekymmer

Sanma ki derdim güneşten
ötürü;
Ne çıkar bahar
geldiyse?
Bademler çiçek açtıysa?
Ucunda ölüm yok ya.
Hoş, olsa da korkacak
mıyım zaten
Güneşle gelecek ölümden?
Ben ki her Nisan bir yaş
daha genç
Her bahar biraz daha âşığım;
Korkar mıyım?
Ah, dostum, derdim başka ...

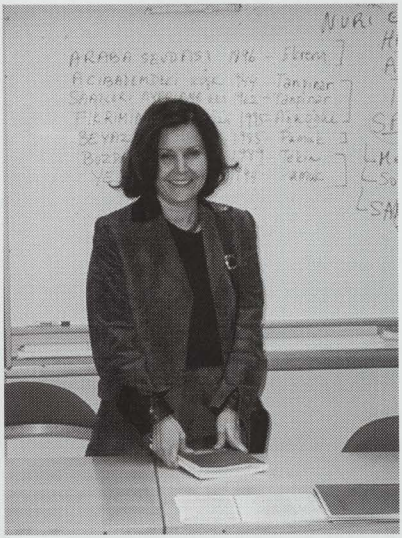
[Dikt av Orhan Veli från 1938 i sv. tolkn. av Anne-Marie Özkök i boken Orhan Veli, *Jag lyssnar till Istanbul*. Ellerströms, Lund 1991.]

Under en utflykt till 1900-talsnovellisten Saik Faiks hem och numera museum på ön Burgaz i Marmara-sjön bläddrade vi i en dedicerad originalutgåva av den banbrytande diktsamlingen *Garip* ("Sällsamt") från 1941. Den kraftiga blåst som svepte över Prinsöarna den dagen förstärkte det historiens vingslag vi kände, där vi stod samlade runt de gulnade bladen med dikter av Orhan Veli, Melih Cevdet och Oktay Rifat.

* * *

Den moderna samhällsomvandling som Turkiet har genomgått är en långvarig process med rötter långt ned i 1800-talet och kanske till

och med djupare än så. På den tiden har stora radikala förändringar ägt rum, och turkisk skönlitteratur har i hög grad varit delaktig i denna process. Tanzimat-aktörerna under 1800-talets senare hälft kände kravet på förändring – modernisering i någon diffus mening. Ungturkarna i 1900-talets början ville tänka nytt och uttrycka något nytt. Kemalisterna konkretiserade dessa idéer och strömningar med sina många reformer. Under resans gång ger författaren ord åt den sociala förvandlingen; han speglar det sociala skeendet – ömsom gillande och legitimerande, ömsom med vånda. Poeterna, novellisterna, sagoberättarna, dramaturgerna m.fl. blir tillsammans med avseende på såväl form som innehåll spridda – ibland ej helt siktbara – vågtoppar på ett skvalpande hav, där stormar kan rasa och där inte bara klippor utan också främmande fartyg kan bryta vågors rytm.



Professor Jale Parla. Foto: Lena Ullman.

I två bejublade föreläsningar på den första kursveckans sista dag, om *Turkish Fiction From the Tanzimat Until Our Own Day*, ville språk- och litteraturprofessorn Jale Parla visa hur modernisering och västernisering till en början främst sågs som teknologiska framsteg utan att man för den skull behövde ändra gamla kulturmönster, varefter mekaniserade miljöer av senare författare användes för att belysa konflikter mellan gammalt och nytt och de identitetskriser detta kunde leda till. Dagarna innan hade docent Zeynep Uysal och litteraturkritikern m.m. Orhan Koçak redogjort för och givit sin syn på *Modernity in Turkish Literature* respektive *Modern Turkish Poetry*.

På den poetiska himlen tronade då redan, förstås, den till synes oslagbare 1900-talsskalden Nâzım Hikmet (1902–1963):

Det är söndag.
För första gången idag tog de ut mig i solen.
Och för första gången i mitt liv stod jag förundrad över
att himlen var mig så fjärran, så blå och så stor.
Sedan satte jag mig vördsamt ned på marken
och lutade ryggen mot muren.
I den stunden finns inga vågor att ge sig hän,
ingen kamp, inte heller friheten, eller min fru.
Jorden, solen och jag ...
Jag är en lycklig man ...

Bugün pazar.
Bugün beni ilk defa güneşe çıkardılar.
Ve ben ömrümde ilk defa gökyüzünün bu kadar benden uzak
bu kadar mavi
bu kadar geniş olduğuna şaşarak
kımıldanmadan durdum.
Sonra saygıyla toprağa oturdum,
dayadım sırtımı duvara.
Bu anda ne düşmek dalgalara,
bu anda ne kavga, ne hürriyet, ne karım.
Toprak, güneş ve ben ...
Bahtiyarım ...

[Fängelsedikt från 1938 i den turkiska version som finns publicerad i Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye, Şiirler: 3*. Adam Yayınları, Istanbul 2001. Sv. tolkn. av Birgit N. Schlyter.]

Kultursociologen och litteraturvetaren professor Murat Belge fokuserade på *Social Realism in Republican Turkish Literature*. Bland annat uppehöll han sig, liksom också professor Suha Oğuzertem i

föreläsningen *Critical Questions on the Development of Modern Turkish Literature*, vid byromanens (*köy romanı*) instrumentella funktion i den tid av social mobilisering och samhällsveckling där landbygdens folk för första gången i Turkiets historia kunde ha en chans att avancera och få tillträde till de intellektuella urbanisternas värld. Ett sentida exempel på en kvinnlig författare som gjort klassresan är Lâtife Tekin med skildringar som på ett från tidigare turkisk socialrealistisk prosa avvikande språk anknyter och hämtar näring från hennes egen rurala uppväxtmiljö.

Tuula Kojo, Finlands översättare av samtidsförfattaren Orhan Pamuk, berättar i uppsatsen "To Become a Writer in Turkey: Mehmet Taş and his Life as a Novel" om en ung författare in spe med ett opublicerat manus, *Vatansızlar* ("Statslösa"), som i ett ohejdat ordflöde berättar om huvudpersonens (författarens alter ego) resa från byn via Istanbul, Tyskland och andra uppehållsorter till polisarresten.

Många av de kursdeltagare som till slut lämnade in en uppsats valde ett ämne relaterat till dagens turkiska litteratur. I sin översikt över kvinnliga författare från 1900-talets Turkiet, "Turkish Feminine Writing", diskuterar adjunkten i Turkiska språk vid Uppsala universitet, Elżbieta Święcicka, frågan hur den litterära skildringen av kvinnor och deras värld påverkats och förändrats genom framträdandet av ett allt större antal kvinnliga turkiska författare. Författarinnorna Adalet Ağaoğlu och Pınar Kür, som inbjudits till samtal med kursdeltagarna, blev föremål för uppföljande intervjuer och analyser av Anu Leinonen, doktorand i Turkiska språk vid Universitetet i Helsingfors ("Woman in Turkish Literature: Adalet Ağaoğlu"), Lena Ullman, chefssekreterare och översättare av turkisk fack- och skönlitteratur, Stockholm ("Life During the 20th Century in the Eyes of a Modern Turkish Woman, Playwright and Author, Adalet Ağaoğlu"), och Elisabeth Oxfeldt, doktorand i litteraturvetenskap vid U.C. Berkeley ("Leaving it for the Ghost to Break her Silence: On the Silencing of Women in Pınar Kür's Short Stories"). Frågor som behandlas är bl.a. förhållandet manligt–kvinnligt, femi-

nism (Leinonen, Oxfeldt) och den återvändande gästarbetarens vilsenhet (Ullman).

I uppsatsen "Orhan Pamuk's Fiction in the Constructivist Classroom: Potentials for New Ways of Learning History" reflekterar Jyrki Outinen, historiker från Universitetet i Jyväskylä, över möjligheten att använda romanförfattaren Orhan Pamuks texter i historieundervisning. Outinen framhåller det mångkulturella Istanbuls unicitet som historisk miljö, utifrån vilken Pamuk konstruerar sitt komplex av flerdimensionella identiteter.

Den expanderande turkiska – och kurdiska – exillitteraturen är numera ett fack för sig. Vår litteraturkurs på Istanbulinstitutet sammanföll med den sorglustiga rättegången i Istanbul mot den i Sverige bosatte författaren Mehmet Uzun. Anders Toftgaard, litteraturvetare och journalist från Köpenhamn, följde rättegången och skrev om den inte bara i en rad artiklar för *Berlingske Tidene*, utan också i uppsatsen "Literature and Politics: On the Turkish Trial Against the Kurdish Writer Mehmed Uzun". Ett tema i uppsatsen är hur litteratur kan framkalla "politisk effekt" utan att direkt vara ett politiskt manifest eller ens ämnad att lämna något politiskt budskap.

Den genomförda kursen i turkisk litteratur och den publicering av föreläsningar från denna kurs som vi planerar göra har ett särskilt värde med tanke på att turkiska alltjämt är ett resurssvagt ämne i Sverige och andra nordiska länder. Samtidigt utgör kursen ett storartat exempel på att Istanbulinstitutet genom sin forskningsbas i Turkiet har unika möjligheter att i samarbete med akademiska centra i Sverige och övriga Norden verka för en förstärkning av den nordiska turkologins ställning såväl kvalitativt som kvantitativt.

Birgit N. Schlyter & Elisabeth Özdalga

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner

Kansli: Kaptensgatan 12, 2 tr., 114 57 Stockholm.
Postgiro: 9 97 52-8. Tel.: 08-662 77 32. Fax: 08-665 31 33.

Vänföreningens styrelse efter årsmöte 25 april 2001

Fil. kand. Hedvig von Ehrenheim
Professor Ulla Ehrensvärd
Ambassadör Kaj Falkman, *ordf.*
1:e intendent Anette Granlund
Fil. mag. Anne Karahan, *v. sekr.*
Docent Asım Kurtoğlu
Byråintendent Adina Ekbergh Mattsson
Marknadsansvarig Carl-Gustav Moberg, *skattm.*
Docent Birgit N. Schlyter, *red.*
Professor Carl-Gustaf Styrenius, *sekr.*
Intendent Suzanne Unge Sörling, *v. ordf.*

Revisor
Aukt. revisor Bo Lindén

Revisorssuppleant
Godk. revisor Lars Ljungh

Vänföreningens årsberättelse 2000

Styrelsen för Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner avger härmed verksamhetsberättelse för räkenskapsåret 2000.

1. Föreningens ändamål
Föreningen har till ändamål att såväl ekonomiskt som på andra sätt stödja Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul i dess verksamhet.

2. Verksamhet under räkenskapsåret
Föreningen har under året haft följande programutbud: Vid årsmötet den 23 mars 2000 på Medelhavsmuseet talade författaren Nils-Erik Landell över ämnet "Tulipaner och tulipomani". Den 10 maj anordnades en temakväll på Medelhavsmuseet över ämnet "Turkiet i Sverige" med fil.dr Åsa Karlsson, docent Karin Ådahl och avdelningsdirektör Helmer Gustavsson som talare. Den 4 december anordnades en afton på Medelhavsmuseet i samarbete med Istanbulinstitutets forskarkollegium, då ambassadör Anita Gradin talade om sitt utredningsuppdrag avseende förändrad verksamhet i Istanbul vid eventuell nedläggning av Sveriges generalkonsulat där.

3. Lokaler
Föreningen hyr del i rum på Medehavsinstitutens kansli på Kaptensgatan 12, Stockholm.

4. Styrelse
Vid föreningens årsmöte den 23 mars 2000 förrättades styrelseval. Nyval skedde av ambassadör Kaj Falkman och bankkamrer Staffan Lindfeldt (senare ersatt av marknadsansvarig Carl-Gustav Moberg). Omval skedde av byråintendent Adina Ekbergh Mattsson, professor Ulla Ehrensvärd, intendent Anette Granlund, fil. mag. Anne Karahan, docent Asım Kurtoğlu, docent Birgit N. Schlyter, professor Carl-Gustaf Styrenius, intendent Suzanne Unge Sörling och förste bibliotekarie Lena Wester. Docent Michael Nordberg och bankdirektör Gö-

ran Tullberg hade avsagt sig. Inom styrelsen har Kaj Falkman varit ordförande, Suzanne Unge Sörling vice ordförande, Carl-Gustaf Styrenius sekreterare, Anne Karahan vice sekreterare och Carl-Gustav Moberg skattmästare. Styrelsen har sammanträtt den 9 februari och den 1 november.

5. Revisorer
Till revisor omvaldes auktoriserade revisorn Bo Lindén, Deloitte & Touche revisionsbyrå, med revisor Lars Ljungh som revisorssuppleant.

6. Valberedning
I valberedningen omvaldes kammaradvokatfiskal Tomas Cramér och adjunkten Elżbieta Święcicka.

7. Ekonomisk redogörelse
Årets resultat har belastats av tre större utbetalningar: Gåva till Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul i samband med invigningen av det nya auditoriet 1999, 12 375 kr, portokostnader för utsändning av *Dragomanen* nr 3, 10 122 kr, och betalning till Medelhavsinstituten, 7 365 kr, för kopiering under åren 1997–2000.

Föreningens medlemsantal uppgick vid årets slut till 426 medlemmar, varav 97 är ständiga medlemmar.

En ekonomisk rapport kan rekvireras från kansliet.

Stockholm den 4 april 2001

Kaj Falkman *Carl-Gustaf Styrenius*

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
och
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner