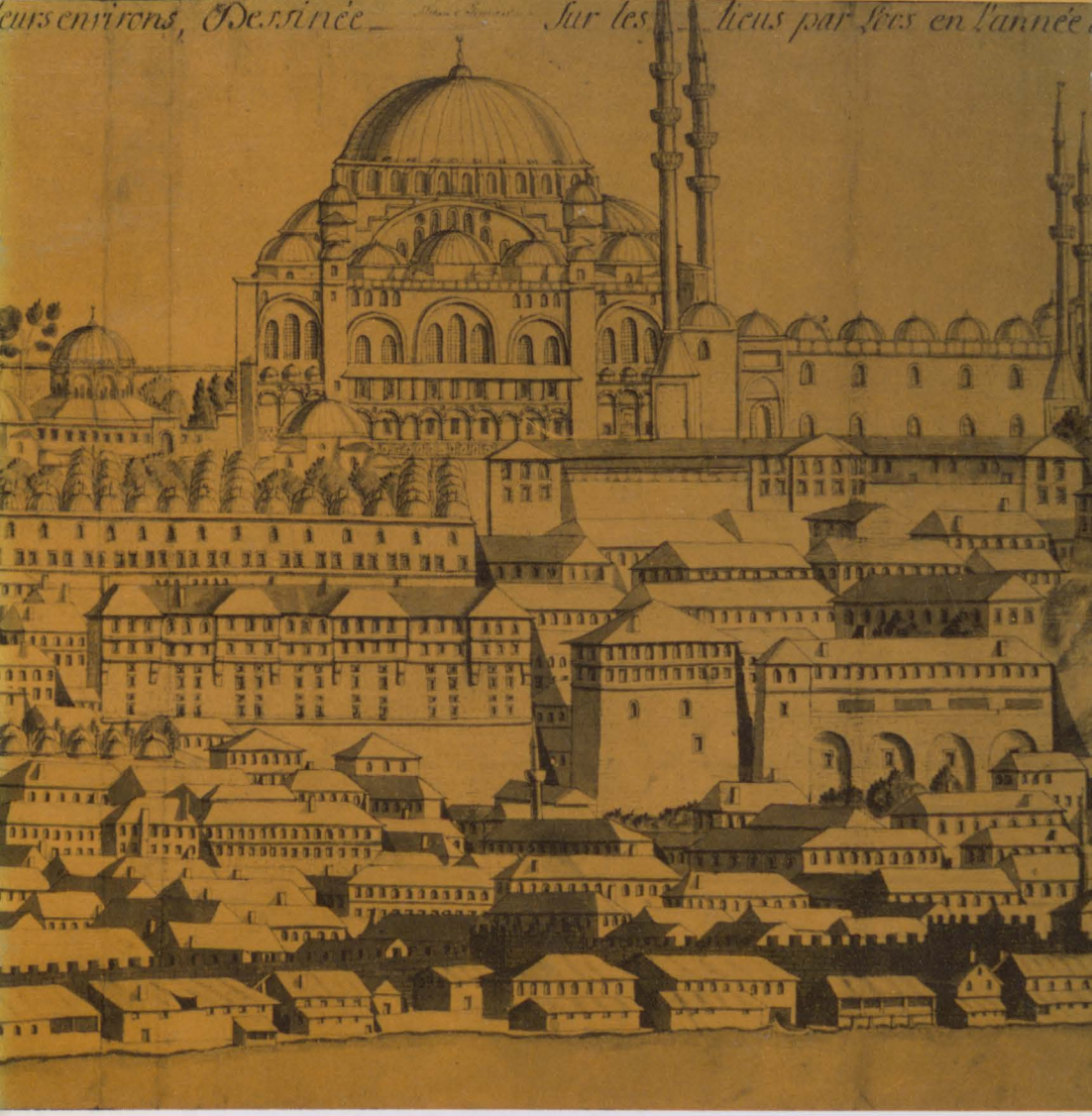


Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden 6/1981

Svenska Forskningsinstitutet
i Istanbul
Meddelanden
6/1981

Omslagsbild: Utsikt över Konstantinopel, ca 1712.
Detalj av akvarellerad lavering av Cornelius Loos.
Nationalmuseum, Stockholm.

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden 6/1981

Under redaktion av
Gunnar Jarring och Ulla Ehrensvärd

ISSN 0347--8068

Distribution: Sekr. för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul,
Kungl. biblioteket, Box 5039, 102 41 Stockholm 5.
Institutets postgirokonto 2 90 27-0.

Innehåll

JAN-OLOF ROSENQVIST
Theodor från Sykeon och hans biografi
Theodore of Sykeon and his Biography 5

INGVAR SVANBERG
Traditioner kring tandfällning på Balkan och Mindre Asien
Traditions connected with Tooth-Shedding on the Balkan Peninsula and Asia Minor 19

MICHAEL NORMANN
Bildsvit från Istanbul och Pamukkale 38

GUNNAR JARRING
Den första svenska diplomatiska rapporteringen om Atatürk
The Early Swedish Diplomatic Reports on Atatürk 51

HICRI FIŞEK
Secular Social Reforms in Modern Turkey by Atatürk 59

GUNNAR JARRING
Torsten Weman 25 mars 1901—8 mars 1981 72

Styrelse 74
Hedersledamöter. Stödjande ledamöter 75
Årsberättelse för verksamhetsåret 1980/81 76
Resultat- och balansräkning 1980/81 79
Tillägg till ledamots- och medlemsförteckningar 80

Medarbetare

Jan Olof Rosenqvist
fil. dr i bysantinologi. Djäknegatan 43, 754 25 Uppsala.

Ingvar Svanberg
fil. kand., doktorand i etnologi. Väktargatan 50 A, 754 22 Uppsala.

Michael Normann
fotograf vid Institutionen för toxikologi, Uppsala universitets biomedicinska centrum. Flogstavägen 25 C, 752 63 Uppsala.

Gunnar Jarring
ambassadör. Karlavägen 85, 114 59 Stockholm

Hicri Fişek
professor i internationell privaträtt vid Ankara universitets juridiska fakultet. G.O.P. Kader sokak 41, Gaziosmanpaşa, Kavaklidere, Ankara.

JAN OLOF ROSENQVIST

Theodor från Sykeon och hans biografi

Efter ett, som det vill synas, långt liv dog år 613 hegumenen och grundaren av klostret vid Sykeon, en by c:a 80 km väster om Ankyra; hans namn var Theodor. Kring tiden för hans födelse (kanske omkring år 530) hade idén om romarriket i antik mening, d.v.s. som en universalstat omfattande hela medelhavsområdet, genom kejsar Justinianus' restaurationspolitik för sista gången börjat ta gestalt; vid hans död hade detta jätterike bevisat sin funktionsoduglighet och låg i spillror. Den historiska utvecklingen hade redan tagit stora steg mot vad som för oss framstår som typiskt bysantinskt i politiskt liv och i kulturyttringar. Orienteringen österut blev alltmer markerad, och Västeuropa, som snart skulle bli lika främmande för sin forna östra rikshalva som det gamla romarriket varit för sina östliga stormaktsgrannar, upphörde att vara föremål för Bysans' politiska ambitioner. Som bekräftelse på denna nyorientering förlorade latinet fram emot 600-talet sin ställning som officiellt språk inom jurisdiktionen, inom den civila och den militära förvaltningen. Det politiska sönderfallet motsvaras av att den kulturella nedgången under "de mörka århundradena" nu sätter in.

Om Theodors liv och verksamhet vet vi ganska mycket tack vare en av hans lärjungar, som tog sig före att författa en levnadsteckning över sin lärare. Denna *vita* är ett av de omfångsrikaste alstren i hela den bysantinska hagiografin; i sin helhet utgavs texten först år 1970.[1] Den är skriven på en till övervägande del skriftspråksmässig, ganska trögflytande grekiska,[2] och innehållet bjuder, i stort och smått, på rikliga smakprov

[1] A.-J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôn*. 1. Texte grec. 2. Traduction, commentaire et appendice. Bruxelles 1970 (Subsidia hagiographica 48).

[2] Se min avh. *Studien zur Syntax und Bemerkungen zum Text der* Vita Theodori Syceotae, Uppsala 1981, där även Festugières utgåva kritiskt granskas.

ur hagiografernas klichéförråd. *Vitan* är likväl intressant lektyr genom sina detaljrika skildringar från den mindreasiatiska landsbygden, sina ingående beskrivningar av huvudpersonens asketiska och exorcistiska övningar, allt omgivet av historiska detaljer som gör det möjligt för läsaren att, oftast på avstånd, ibland på närmare håll, iaktta eller ana sig till de storpolitiska sammanhang som ligger bakom skildringen av Theodors liv.

I sina huvuddrag kan detta liv enligt *vitan* sammanfattas på följande sätt. Under Justinianus' regering levde i Sykeon en ung kvinna vid namn Maria. Tillsammans med sin mor och sin syster försörjde hon sig med prostitution på ett värdshus. En viss Kosmas, en framgångsrik före detta cirkusartist, hade i egenskap av kejserligt sändebud kommit dit för att söka nattlogi. Han fann Maria tilldragande, och den natten avlades Theodor. Att Maria kommer att föda något mer än ett vanligt utomäktenskapligt barn förstår hon (och läsaren) redan från början. Under avlelsenatten ser hon nämligen i drömmen hur en stor och lysande stjärna stiger ned ovanför hennes mage, och ett par dagar senare tyder en siarbegåvad munk detta tecken som förebud om att en glänsande karriär på det andliga området väntar Marias kommande barn. Han blir snart nog sannspådd: Theodor visar sig som skolpojke inte bara vara ett överbegåvat dygdemönster utan också ha ett ovanligt intresse för asketiska övningar. Trots moderns, mormoderns och mosterns motstånd men med övernaturligt bistånd från S:t Georg (som kommer att bli Theodors speciella skyddshelgon) utvecklar och utökar han sin askes. Till en början består den av enbart fasta, men framstegen blir stora och snabba, och då Theodor är arton år gammal är hans askes fullt utbildad. Så småningom samlas en skara lärjungar kring asketen, även andra människor dröjer sig kvar i hans närhet för att få del av de välsignelser som flödar ur hans närvaro och för att betjäna honom, och Theodor låter bygga en rymligare kyrka än det gamla S:t Georgskapell som dittills kunnat härbärgera hans besökare men som nu inte längre förslår. Därmed har ett kloster med den för Bysans typiska lösa och tillfällighetsbetonade organisationen uppstått,[3] och Theodor har bevisat sin förmåga att dra till sig en stor publik, en egenskap som tycks ha varit viktig för de flesta av hans anakoretkolleger. Stomme i hela den följande skildringen av Theodors liv och verksamhet som helig man bildar de otaliga berättelserna om hans underverk. Den ibland tröttande monotonin i dessa redogörelser lindras dock något

[3] H.-G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*. München 1978, kap. VI, särsk. s. 212ff.

Scener ur Theodors liv: han tämjer en björn och en varg (vitans *kap. 30) och näpser en demon. Överst t.v. S:t Georg. Målning daterad till slutet av 1500-t./ början av 1600-t. från Nikolskij Edinoverčeskij Monastyr, Moskva, nu i Tretjakovgalleriet (ur: V. I. Antonova & N. E. Mneva,* Katalog drevnerusskoj živopisi, *2, 1963, pl. 53).*

av andra märkliga händelser som får interfoliera de oftast konventionella miraklen: resor till Jerusalem och Konstantinopel, besök av kejsare och andra högt uppsatta personer, Theodors korta sejour som biskop av Anastasioupolis och annat. Berättelsen flyter allt bredare ju närmare slutet den kommer (hagiografen var ögonvittne till de sista tolv åren av Theodors liv), vissa politiska händelser ges förvånansvärt stort utrymme, och i några av de sista kapitlen finns ganska långa anföranden av huvudpersonen återgivna i direkt tal. Till slut skildras Theodors sista sjukdom och död, som noga dateras till gryningen söndagen den 22 april 613.

De för en modern läsare mest iögonfallande, kanske upprörande, kapitlen i denna biografi är troligen de som detaljerat beskriver Theodors askes. Han börjar sina övningar med fastor, först stödd och vägledd av värdshusets faktotum, den fromme och matlagningsskicklige Stefan. Modern har stora bekymmer för sin son, som inte bara matvägrar utan också skolkar från skolan för att helt kunna ägna sin tid åt andliga övningar, i regel i det kapell helgat åt S:t Georg, som tidigt blivit hans tillflyktsort. Tolv år gammal stänger han in sig i ett rum i värdshuset och fastar där under flera månader utan att tala med någon. Två år senare, efter att ha lämnat flerfaldiga bevis på sin andliga begåvning, beslutar han sig att för gott ta avsked av sitt hem och leva i kapellet. Där, under själva altaret, gräver han en grotta som får överta funktionen av faste- och meditationskammare. Hans mormor har nu ställt sig vid dottersonens sida, deltar i hans askes och hjälper honom skaffa den magra kost han tillåter sig under fasteperioderna: rå frukt och ättiksinlagda grönsaker, varav han äter endast på lördagar och söndagar.

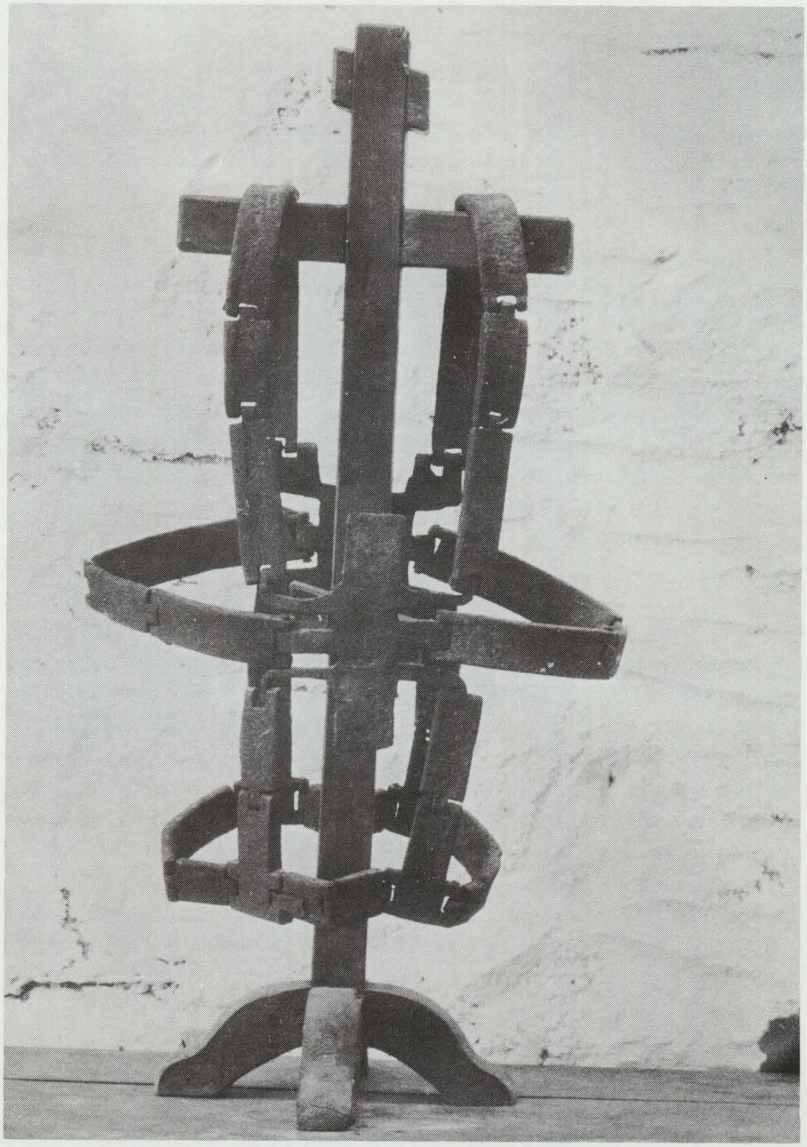
"Men", säger hagiografen (kap. 19.1—3), "i det att han efterbildar Johannes Döparen även i fråga om att leva i ödemarken till dess han visar upp sig för folket", stiger han upp till den högsta delen av berget och gräver en ny grotta under ett utskjutande klipptak. Där håller han sig gömd under två år, och hans vänner och anhöriga tror att han är död. Platsen för hans anakores upptäcks emellertid och han hämtas fram, nu fyllda arton år, i ett tillstånd som mer för tankarna till ett ruttnande lik än till en levande yngling: huvudets variga sår och hopsmetade hår, lemmarnas avskavda, nästan köttlösa ben, maskarna som kryllar över honom, allt sprider en sådan stank att ingen kan komma i hans närhet (kap. 20). Åsynen av denna helighet hos en så ung man gör starkt intryck på bland andra Theodosios, biskop av Anastasioupolis, som mot vedertaget bruk låter Theodor på två dagar passera de fyra trappstegen till prästämbetet,

d.v.s. från "läsare" *(anagnōstēs)* över underdiakon och diakon till presbyter (kap. 21).

Men Theodor driver sin askes än längre: Hos en smed i byn Ergobrotis, där han just drivit ut en flock demoner genom att tillbringa vintern i en grotta i närheten, beställer han en trång bur av järngaller för att däri tillbringa den tid då han fastar. Materialet skänks av byborna, som dessutom tillverkar en träreplik av buren att ha som minne av Theodor. På deras begäran börjar han sina nya asketiska mödor i denna träbur, i sin tur placerad i en kyrka. Efter fasteperioden, d.v.s. tiden från jul till palmsöndagen ledsagas han av byborna, som bär den ännu oanvända järnburen, till det berg där hans askettillvaro inletts, och där låter han ställa upp buren på klippan ovanför sin grotta. Men att ständigt stå inklämd mellan järngaller och utsättas för brännande sol eller pinande vind och köld är inte nog för Theodor; som ytterligare pinoredskap skaffar han sig vad som bör ha tett sig som en hel rustning, om än onödigt klumpig: järnbojor till fötter och händer, en halsring av järn med vidhängande kors, en gördel av järn samt en järnstav med ett kors och slutligen ett brösthärnesk. Iklädd allt detta järn, som enligt hagiografen skall ha vägt över 40 kilo, och utan annan föda än den sedvanliga råa frukten och grönsakerna inlagda i ättika två dagar i veckan tillbringar Theodor tiden från jul till palmsöndagen i sin grotta, varefter han, fortfarande tyngd av sitt järn, fortsätter askesen i buren (kap. 27—28). Detta tycks regelbundet upprepas varje år. Om vintern händer det att den tagelskjorta han bär under härnesket fryser till is och skaver hårt på hans kropp eller att fötterna fryser fast i underlaget så att fotsulorna blir kvar i isen när han på kvällen lyfter benen (från morgon till kväll står han nämligen fullständigt orörlig). Och om sommaren faller han ibland medvetslös ihop på grund av hettan (kap. 29—30).

Ursprunget till denna extrema form av askes, som för oss ter sig så motbjudande i sin onaturliga livsfientlighet, är i sista hand att söka bland de eremiter i Syrien, vilkas levnadssätt finns dokumenterat bl. a. i den skrift av kyrkohistorikern och biskopen Theodoretos från Kyrrhos (död 466), som på latin kallas *Historia religiosa*. Theodor bör dock ha haft direkta förebilder på närmare håll.

Man kan i de skildrade asketiska praktikerna urskilja olika element med skilda funktioner. Theodors första övning, vid sidan av fastorna, består i att han för några månader isolerar sig från omvärlden genom att stänga in sig i ett rum i det hus där han bor och under den tiden inte tala med någon. Som självplågeri är denna metod både enkel och effektiv,



Järnutrustning för en asket, nu i Xenophontos, Athos. Foto: Robert Byron (med tillstånd av Courtauld Institute of Art, London).

men den kan ur asketens synpunkt också motiveras med att den befriar från kontakt med världslighet och synd och därmed främjar det personliga andliga livet. Den vanliga grekiska termen för en meditativ tillvaro av detta slag är *hēsychia,* och så betecknas även Theodors perioder av isolering. Livet i grottan blir endast en förstärkning av isoleringens dubbla funktion.

Med buren kommer emellertid ytterligare ett par element in i bilden. För det första: Buren är trång och tillåter ingen större rörelsefrihet, d.v.s. Theodor, som i princip står upprätt så länge han vistas i sin bur, har inga möjligheter att ligga utsträckt eller inta någon annan naturlig viloställning. Detta är vad som kallas *stasis,* det oavbrutna ståendet, vilket var själva kärnan i styliternas askes (att de stod på höga pelare eller kolonner var resultatet av en sekundär utveckling som man ibland kan iaktta inom ramen för en och samma stylits liv), de eremiter alltså, som för oss och kanske också för sin samtid var de mest uppseendeväckande företrädarna för den syriska typen av askes. För det andra: Buren står uppställd i fria luften, på ett klipputsprång utsatt för väder och vind, och tillåter inte asketen att tillfredsställa några normala mänskliga behov av skydd mot naturens makter. Även på den punkten är styliterna den mest närliggande parallellen: Theodors klippa kan till sin verkan väl motsvara stylitens pelare (i själva verket levde många styliter dessutom instängda i små gallerförsedda celler eller trånga skjul uppställda på kolonnerna, men dessa fungerade snarare som ett visst skydd). Detta samband förkroppsligas av Theodors lärjunge Arsinos, som efter en vinter i en träbur låter göra en pelare åt sig, på vilken han står i nära fyrtio år.

Vad just Theodors bur beträffar ger Theodoretos några paralleller från Syrien.[4] Men det är uppenbart att denna asketiska specialitet var spridd upp över Anatolien ganska långt före Theodors tid. Så kan man t. ex. i biografin över Auxentios[5] läsa om hur denne år 442 träffade på en viss Johannes, som stod i en bur strax utanför Konstantinopel. Auxentios lät själv tillverka en liknande bur som han ställde upp utanför sin cell (jfr. Theodors grotta!), och han fick utan tvivel många efterföljare i denna askes på det berg i Bithynien där han till slut slog sig ned. Bland dessa anakoreter kunde alltså Theodor ha funnit sin omedelbara förebild.

Att belasta kroppen med järn *(sidērophoria)* var ett bruk som likaså

[4] *Historia religiosa* XXVII och XXVIII; i Migne, *Patrologia graeca* 82, 1485Bff. resp. 1488Aff.

[5] Migne, *Patrologia graeca* 114, 1375ff., här 1380B och 1385D.

hade sina rötter och sina flesta utövare i Syrien.[6] Palladios nämner dock i *Historia Lausiaca*[7] en asket som just i Theodors hemland, Galatien, ägnade sig åt sådana övningar. (Kanske ett mått på deras effektivitet, i varje fall ett bevis på deras popularitet, är att Theodor kuriöst nog hade en samtida järnbärarkollega i trakten av Tours.[8]) Fromt och uppriktigt motiveras i *vitan* denna metod med att Theodor "kände fruktan över sig själv på grund av att hans kroppsliga skönhet blev allt större och på grund av köttets lustar" (kap. 28.6—7). Här betraktas alltså askesen inte bara som en demonstration av den heliges behovslöshet utan också som ett medel att uppnå den.

Ur det sociala livets synpunkt hade askesen och anakoresen den effekten att de ställde den helige utanför eller ovanför samhället (det senare, som vi har sett, ibland i bokstavlig bemärkelse). Detta gjorde det möjligt för honom att uppträda med den objektiva auktoriteten hos en rådgivare utan egna jordiska intressen, en medlare utan mänskliga lojaliteter.[9] Med denna ställning sammanhänger till stor del den andra aspekten av Theodors verksamhet som helig man, d.v.s. hans underverk och övriga märkvärdiga välgärningar, som för oss i regel ter sig som en mindre främmande och i varje fall mindre anstötlig aktivitet än hans askes. Vi möter mirakel av de typer som ständigt återkommer i hagiografin och som har sina mer välbekanta förebilder i Nya testamentet: den helige botar sjuka människor och djur, vilket ofta innebär att han driver ut demoner, han hejdar elementens raseri eller andra skadliga naturfenomen (här exempelvis gräshoppssvärmar), han förutsäger viktiga händelser och han medverkar också till att onda människor straffas på ett övernaturligt sätt. Hagiograferna hade här ett brett register av klichéer som lätt kunde anpassas till nya omständigheter och så gång på gång användas på nytt.[10]

[6] A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie.* Paris 1959, s. 293f. Kap. IX i denna bok ger en översikt över karakteristika för de syriska anakoreterna med exempel huvudsakligen hämtade från Theodoretos.

[7] Kap. 45.2 (s. 133.3 i Cuthbert Butlers edition, Cambridge 1904).

[8] Festugière, *Vie de Théodore,* 1, s. XIII, anm. 4.

[9] Se P. Browns ytterst intressanta artikel "The rise and function of the holy man in late Antiquity" i *Journal of Roman studies* 60, 1970, s. 80—101, här s. 91f.

[10] Ett representativt urval av detta slags *loci communes* ger A.-J. Festugière, "Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive" i *Wiener Studien* 73, 1960, s. 123—152.

Men dessa klichéer måste också ha förelegat för de heliga männen och kvinnorna själva, d.v.s. de kan ha varit, eller i varje fall så småningom blivit, inte bara litterära utan också sociala konventioner i helgonkretsar. Liv och dikt kan, som bekant, ibland stå i växelverkan med varandra. "Tillförlitlighet" i fråga om skildringar av detta slag är alltså inget entydigt begrepp. I den mån problemet gäller den psykologiska plausibiliteten i framställningen måste man säga att Theodor åtminstone som helbrägdagörare mera sällan passerar gränsen till det otroliga. Hans patienter, som han f. ö. ibland skickar till vanliga läkare, visar ofta vad som kan tolkas som hysteriska symptom (spänningar, förlamningar, kramper) eller tecken på andra psykiska störningar. I sådana fall kan påverkan från en kraftfull personlighet och från hela den situation som mötet med en sådan innebär, mycket väl tänkas ha haft en läkande effekt, kanske att jämföra med resultaten av våra dagars "primalterapi" eller vissa andra psykoterapeutiska metoder, där man ibland tycker sig kunna spåra inslag av suggestion i en eller annan form. I andra fall, där demonernas härjningar snarast ger intryck av epidemier eller kollektiva neuroser, kan man ana förklaringen till händelseförloppen i sociala förhållanden. Peter Brown har påpekat[11] hur åtskilliga berättelser av detta slag kan förstås mot bakgrund av att det senantika och tidigbysantinska samhället var fyllt av motsättningar och spänningar som lätt kunde ta sig uttryck i urladdningar av våld. I sådana fall fick den helige ofta ingripa i kraft av sin nyss nämnda auktoritet. Ett exempel i Theodors *vita* erbjuder kap. 114: Där förklaras ett anfall av demoner mot människor och djur i byn Sandos med att en hemmansägare ville skaffa sig mer odlingsbar mark och därvid råkade gräva för nära en kulle som var hemvist för demoner. Dessa slapp ut, och byborna som ansåg att mannen för ekonomisk vinnings skull orsakat denna olycka rasade mot honom och stod i begrepp att sätta hans hus i brand. De högst uppsatta i byn kallade då på Theodor som lugnade oron och slutligen drev demonerna tillbaka in i den kulle varifrån de kommit.

Den viktiga roll demonerna spelar i dessa berättelser är inte bara en hagiografisk kliché; tron på demoner var tvärtom en viktig ingrediens i den bysantinska världsbilden och behandlades seriöst även i bildade kretsar.[12] Som djävulens hantlangare, eventuellt via en mellanhand såsom i

[11] a.a. s. 87ff.

[12] Beck a.a. s. 263ff. Förf. hänvisar till hur exempelvis Psellos' författarskap bjuder på "vetenskapligt" bedriven demonologi.

Theodors *vita* trollkarlen Theodotos (kap. 37—38), gjordes dessa kvarlevor från den hedniska antiken ansvariga för olyckor eller onormala förhållanden av alla de slag. Men demonerna kunde också fylla andra funktioner än den ur kyrkans synpunkt högst tvivelaktiga syndabockens. När det gällde att förstå och förklara onormala eller sjukliga själstillstånd tjänstgjorde demonskarorna snarare som en extra dimension av yttervärlden, i vilken främmande inre upplevelser kunde projiceras och så få gestalt och namn.

Så att säga ett specialfall av den heliges auktoritetsutövning är de situationer där han uppsöks och rådfrågas av högt uppsatta personer, i idealfallet av kejsaren själv. Detta händer Theodor flera gånger.

Kort innan Maurikios blir kejsare gör han och hans bror Peter ett besök i klostret. De är på hemväg till Konstantinopel efter en expedition mot perserna (händelsen kan dateras till år 582) och har fått höra talas om Theodor, som för tillfället utövar sin *hēsychia* i grottan. Han förutsäger Maurikios' kommande upphöjelse, och när denna profetia redan samma år slår in beslutar den nyblivne kejsaren om ett årligt understöd till klostret av sexhundra skäppor spannmål (kap. 54). Senare inbjuds Theodor till Konstantinopel där han bl. a. botar en av Maurikios' söner.

I samband med mordet på Maurikios och Fokas' maktövertagande (år 602; i dystra ordalag förutsäger Theodor dessa händelser i *vitans* kap. 119) får Theodor besök av den senares brorson Domnitziolos. Denne, som av sin farbror upphöjts till rang av patricier och *curopalates*, har lett ett krigsföretag mot perserna men avskräcks från att återvända till huvudstaden av rykten om en komplott mot Fokas. Då Theodors berömmelse når även honom söker han upp den helige och ber om ett gott råd, vilket han naturligtvis får tillika med en varning om vissa militära motgångar (kap. 120). Efter detta har Domnitziolos flera gånger kontakt med klostret till dess att Theodor slutligen, sedan Fokas störtats, räddar hans liv genom ett rekommendationsbrev till Herakleios som låtit fängsla honom.

Även Herakleios gör visit hos Theodor, och även i hans fall är det fråga om ett besök i samband med ett militärt företag: han leder den bysantinska hären till försvar för Antiochia där den inom kort skulle komma att lida ett svårt nederlag, vilket Theodor f. ö. förutsäger (kap. 166). De båda männen har dock redan träffats, nämligen under Theodors sista resa till Konstantinopel. Hagiografen nämner att kejsaren förplägade Theodor och lät honom välsigna sin nyfödde son, men detta möte skildras ganska fåordigt. Den tanken har framkastats[13] att Theodors för-

hållande till Herakleios var en smula ansträngt på grund av den förres kontakter med företrädare för Fokas' regim, såsom den nyss nämnde Domnitziolos; i varje fall skulle hagiografen ha känt ett besvärande behov av att avhålla sin publik från misstankar om bristande lojalitet mot maktens nya företrädare från sin hjältes sida. Denna tanke bygger huvudsakligen på en tolkning av *vitans* framställning (kap. 152) av hur Fokas' bror Komentiolos sätter igång ett uppror i Ankyra, där han ännu någon tid efter Herakleios' makttillträde för befälet över de kejserliga styrkorna (vår *vita* är den enda källan för denna incident). Hur det än må förhålla sig med den saken kan man säkert anta att politiska omvälvningar med hastiga maktväxlingar kunde göra det svårt för en helig man att hävda sin upphöjt neutrala ställning.

Som jag redan nämnt är senare delen av Theodors *vita* en skildring av ett ögonvittne. Georgios säger sig som lärjunge ha bevittnat de sista tolv åren av Theodors liv, d.v.s. åren 602—613, och detta styrks av vissa detaljer i framställningen av händelser fr. o. m. just år 602.[14] Men först efter 641 kan arbetet med *vitan* ha varit slutfört; hagiografen låter nämligen Theodor förutsäga kejsar Herakleios' död detta år. Även om man tar Georgios på orden vad gäller hans egen ålder (han säger sig ha varit knappt arton år när han strax före Theodors död påbörjade sitt arbete), och även om man tänker på att *vitan* är en ovanligt omfångsrik text i sin genre, ter sig trettio år (eller kanske mer) som en väl lång tid för att tas i anspråk av det arbetet. Om orsakerna till dröjsmålet kan vi bara spekulera; texten själv ger, så vitt jag kan se, inga ledtrådar.

En möjlighet till förklaring kunde vara de politiska förhållandena under tiden efter Theodors död. Perserna var på frammarsch och hade 611 intagit Kaisareia i Kappadokien (händelsen nämns i vår text, 153.3). Även om de drevs därifrån av bysantinska styrkor, fortsatte deras offensiv, och sedan Antiochia intagits 613 hade de snabba framgångar. Snart var nästan hela Mindre Asien behärskat av den persiska militärmakten (Ankyra erövrades 619). Först 628 slöt perser och bysantinare fred. Dessa krigsår bör ha inneburit en prekär tillvaro för många landsbygdsbor. Man

[13] W. E. Kaegi, Jr., "New evidence on the early reign of Heraclius" i *Byzantinische Zeitschrift* 66, 1973, s. 308—330, här s. 316. Förf. gör en detaljerad genomgång av *vitans* senare del som historisk källskrift.

[14] Se Festugières kommentar till *vitans* kap. 75.3 (*Vie de Théodore*, 2, s. 219) kompletterad med *Eranos* 78, 1980, s. 173.

måste också anta, att Sykeon hade en utsatt position där det var beläget intill den kejserliga post- och militärvägen, just där Siberis, en av Sangarios' (nuv. Sakaryas) bifloder, korsas av ett av Justinianus' brobyggen (denna bro, som Prokopios nämner i *De aedificiis*,[15] finns f. ö. fortfarande kvar). Denna situation måste ha vållat svårigheter även för en munk med författarambitioner. Man kan lätt föreställa sig att bittra erfarenheter därav ligger bakom de ord Georgios låter Theodor yttra apropå invasionen av Kaisareia: "Om vi inte vänder oss till Gud och ändrar vårt sinnelag så att han försonas med oss såsom med folket i Ninive, skall perserna komma åter med en stor härsmakt och ödelägga hela landet ända till havet. Men [. . .] under min livstid kommer barbarerna inte att anfalla oss" (153.18ff.). I samma riktning kan man kanske också tyda en formulering med dunkel syftning i ett av *vitans* första kapitel, där hagiografen karaktäriserar tiden för Theodors konception och födelse med dessa ord: "då Justinianus, salig i åminnelse, var kejsare och de kejserliga påbuden hölls i respekt" (3.10—12). De kaotiska krigsåren i början på Herakleios' regering skulle mycket väl kunna tänkas vara den outsagda kontrasten till detta lyckliga tillstånd.

Också om en annan egendomlighet kan man endast spekulera. I början av 800-talet skrev en viss Nikeforos, sakristan vid Blachernaekyrkan i Konstantinopel, ett *enkomion* över Theodor.[16] Denna text ger i urvattnad och svulstig form komprimerade sammandrag av valda delar av *vitan*. Men där finns en viktig nyhet, nämligen berättelsen om hur kejsar Herakleios överför Theodors reliker till huvudstaden och låter bygga ett kapell för dem inte långt från palatset. Händelsen måste i tiden placeras före, men knappast långt före, 628, det år då Herakleios slöt fred med perserna. Kejsaren får nämligen i *enkomiet* motivera flyttningen av relikerna just med att Konstantinopel behöver Theodors hjälp mot de segerrika perserna, "som lagt nästan hela Mindre Asien öppet för plundring och inte ens visar någon större vilja att lämna kejsarstaden i fred" (kap. 44.49.f.). Om nu Theodors biograf, som vi sett, slutfört sitt arbete först efter Herakleios' död, har han alltså med god marginal dessförinnan upplevt denna postuma upphöjelse av sin beundrade lärare utan att i *vitan* nämna den med ett ord. Detta kan synas näst intill obegripligt, och man har av den anledningen rent av velat förklara det aktuella kapitlet i *vitan*

[15] V.4.1. Detta är ett av de få ställen som oberoende av Theodors *vita* nämner Sykeon. På Prokopios' auktoritet vilar också denna stavning av namnet; handskrifterna till *vitan* ger genomgående Sikeon.

[16] Utgivet av C. Kirch i *Analecta Bollandiana* 20, 1901, s. 249—272.

Bron över Siberis vid Sykeon (ur: Anatolian Studies *4, 1954, pl. IX vid s. 114). Här tilldrar sig en episod i* vitans *kap. 121: Fokas, en svårt magsjuk* asecretis *från Konstantinopel, tillsägs efter förböner från Theodor att lämna klostret trots att han ännu har plågor. Under protest låter han sig föras iväg av sina tjänare, och när ekipaget passerar bron måste han gå ur sin bärstol för att göra sitt tarv. Därefter är han botad från sin magsjuka.*

för oäkta.[17] Å andra sidan är det ingen orimlig tanke att just flyttningen av relikerna och den kult av Theodor som därmed initierats och sanktionerats från högsta ort kan ha varit en inspirationskälla och en pådrivande kraft i hagiografens arbete.[18] Om detta kom igång på allvar först ett gott stycke in på 620-talet skulle vi däri också ha en bidragande förklaring till att avslutningen av arbetet dröjde så många år efter Theodors död. Att Georgios uteslöt reliköverföringen ur sin berättelse berodde kanske på att han förutsatte kännedom härom hos sina läsare och åhörare; eller på att han inte ansåg det höra till ämnet "Theodors *vita*".

[17] D. Baker, "Theodore of Sykeon and the Historians" i *Studies in Church History* 13, 1976, s. 83—96, här s. 90 anm. 34.

[18] Baker, a.a., s. 95. Kaegi, a.a. s. 316 förmodar i stället att Georgios med sin biografi just ville uppnå fördelar för klostret och en kult av Theodor, men det omvända förhållandet ter sig i mina ögon mer sannolikt.

THEODORE OF SYKEON AND HIS BIOGRAPHY

The life of Theodore of Sykeon, ca. 530(?)—613, fell in a transitionary period of Byzantine history. He was born in the heyday of the restored Roman Empire of Justinian, and died in the chaotic situation of Heraclius' early reign, when the Empire had been reduced almost to a local east Mediterranean power fighting for its life against the Persian armies.

The voluminuos *Life* of Theodore was written by one of his disciples, the monk George. It presents, embedded in a frame-work of conventional hagiographic material, interesting glimpses of daily life in the country-side of Asia Minor, individualized accounts of Theodore's ascetic and exorcistic practices, and some valuable historical information.

The present paper gives a description of Theodore's ascetism, which was composed of several distinct elements: fasting, protracted isolation in a mountain cave, continuous standing in an iron cage without shelter from burning sunshine or stormy and cold weather, loading hte body with heavy iron-weights. The origin of these voluntary hardships can be traced to Syria, and their best known practisers, representing only a specialized development of much the same ascetic methods, were the Stylites. However, records of holy men living in cages in Bithynia and wearing iron-chains in Galatia already in the fifth century prove that Theodore could have had his models near at hand.

Theodore's miracles are mainly conventional: healing of illnesses, mostly in the form of exorcisms, prophesying of important events, supernatural punishing of wicked people etc. The role of demons is always prominent in this part of the holy man's activities. The strange conception of the operating of these beings, inherited from pagan Antiquity, can often be explained as an attempt of primitive psychology to give name and form to experiences otherwise unintelligible. In other cases, where demoniac attacks involve collective bodies of people, explanations in terms of social unrest, a common phenomenon in early Byzantine society, will be equally possible. In either case the holy man's power to cope with the situation was obviously, and not improbably, considerable.

The *Life* of Theodore was not completed till after the death of Heraclius in 641. This rather remarkable delay could be explained by the fact that the Persian wars must have caused the inhabitants of Asia Minor to lead a precarious existence up to 628, when peace was made. The circumstance that Theodore's relics were translated to Constantinople by Heraclius, recorded in the 9th century *Encomion* of Theodore, but not in the *Life* itself, may have been the urging force that prompted George to set to work. If that is true, it helps to explain why his work was not finished earlier, since a number of years must have elapsed between Theodore's death and the translation of his relics to the capital; this latter event, though, can be dated to some time before 628.

INGVAR SVANBERG

Traditioner kring tandfällning på Balkan och i Mindre Asien

Liksom alla andra däggdjur byter människan den första tanduppsättningen, mjölktänderna, under barndomen. I samband med denna tandfällning iakttas speciella sedvänjor, vilket tycks vara en global företeelse. Inte nog med att sedvänjan har en världsomspännande utbredning, den utförs också ovanligt ensartat över hela jorden. Det vill säga, sedvänjans uppbyggnad är likartad, men de enskilda momenten varierar något. Mycket vanligt är att man kastar tanden någonstans vilket ofta åtföljs av en formelaktig anropan, antingen man nu kastar tanden i elden, upp på taket, upp i luften, i havet eller som en sagesman från Namibia uppgav:

> Man böjer sig ned och kastar tanden mellan benen i riktning mot skrevet[1]

Andra sätt är att svälja eller gräva ned tanden. Formeln som åtföljer sedvänjan varierar förvånansvärt lite världen över. Vanligtvis innehåller den en åkallan av ett djur som man vill skall ta den gamla tanden och ersätta den med en ny stark tand.

Tandfällningsseden eller "tandofferriten" har diskuterats av åtskilliga författare. Sålunda behandlas sedvänjan med talrika belägg av Sir James G. Frazer i monumentalverket *The Golden Bough,* vidare av Jacob Grimm och Heinrich Ploss samt av Leo Kanner.[2]

[1] Där ej annat anges rör det sig om mina egna uppteckningar. Jag tackar Önder Yıldız, Antalya, och Kadirşan Köksal, Istanbul, utan vilkas hjälp mitt uppteckningsmaterial från Turkiet vore avsevärt mycket magrare.

[2] L. Kanner, 1927: Folklore of the Teeth. 12. The Fate of the Cast Deciduous Teeth, *The Dental Cosmos. A Monthly Record of Dental Science* 69, No 3, s. 293—297. I årgångarna 67—69 har Leo Kanner publicerat en lång artikelserie om föreställningar kring tänderna i folktron. I sammanhanget kan för den bibliografiska fullständighetens skull också nämnas den utmärkta sammanställningen i Max Baldinger, 1936: Aberglaube und Volksmedizin in der Zahnheilkunde, *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 35, s. 23—52, 65—104. Tandfällningsseden diskuteras på s. 48—52.

I Skandinavien har sedvänjan kommenterats av bl.a. Carl Wilhelm von Sydow, Reidar Th. Christiansen och Axel Olrik. Hedda Boers-Daugaard ger dessutom en god sammanställning av uppteckningar från nordiskt område.[3] En del i synnerhet norskt material har också anförts av Ingjald Reichborn-Kjennerud.[4]

Under senare tid har sedvänjan studerats utförligare av Hans-Egil Hauge.[5] På många håll i Europa kastas tanden i elden, grävs ned eller sväljs. Av detta drar Hauge slutsatsen att momentet att på något sätt undanskaffa tanden är en del av filosofin att delar av människokroppen, såsom tand, hår, avklippta naglar etc. måste brännas eller förstöras så att inte någon perfid person eller skadligt väsen skall komma över det. Det är alltså fruktan för kontagiös magi som skulle ligga bakom seden. Intressant är att en sagesman från Ghana som tillhörde akan-folket antydde samma förklaring. Akanfolket kastar enligt min sagesman upp tanden i det utrymme som är mellan husets innertak och yttertak (det fanns också en formel som sagesmannen inte kom ihåg). Tanden blev på så vis gömd, menade sagesmannen och berättade vidare, att man aldrig kastade bort det klippta håret utan man gömmer det i husspringor och på liknande platser. Ej heller klipper man naglar när det är mörkt, möjligen då för att man inte vill riskera att nagelstumparna kan komma bort och upphittas av någon annan.

Tidigare forskare har ofta framhållit att sedvänjan och formeln är relikter av en äldre tandofferrit. Amerikanska forskare har däremot i enlighet med sina vetenskapliga traditioner, förfäktat freudianska teorier, vilka ibland kan te sig en smula främmande för oss.

Den norske folkloristen Ronald Grambo har i en liten skrift om norska tandböner även kommenterat sedvänjorna som är förbundna med tandväxlingen. Grambo menar, att man inte skall förknippa sedvänjan med något offer till något väsen. I stället tar han fasta på att man i den åtföljande formeln ofta vänder sig till musen med sin åkallan. Detta gör

[3] H. Boers-Daugaard, 1954: *Folketro om tænder, tandmidler og tandebehandling hos almuen i Danmark.* København.

[4] I. Reichborn-Kjennerud, 1933: Vår gamle trolldomsmedisin. *Skrifter utg. av Det Norske Videnskabs-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse* 1933, No 2, s. 111f. Se även I. Reichborn-Kjennerud, 1921: Tenner og tannverk i norsk folkemedisin, *Norsk folkekultur 7*, s. 41—63 och I. Reichborn-Kjennerud, 1941: Gammelt om tenner, *Maal og Minne* 1941, s. 82—104.

[5] H.-E. Hauge, 1961: Traditioner kring tandfällningen, *Arv* 16, s. 144—154.

man rätt och slätt för att musen är en gnagare som är känd för att ha goda tänder.[6]

Hans-Egil Hauge har visat att det finns två traditionsformer för seden i Europa. I östra Europa kastar man tanden bakom ugnen samtidigt som man ropar en formel, vanligen med en åkallan av en mus eller ett väsen. Ryssarna i Sibirien, enligt en sageskvinna från Novokuznetsk, åkallar musen i sin formel:

Myš', myš', na tebe zub
daj mne zdorovyj[7]
(Mus, mus, här har du tanden
ge mig en frisk)

Finland tillhör också det östliga traditionsområdet och där ropar man:

Kilkkaa kalkkaa, maitohammas uunin päälle,
rautahammas sijaan
(klingeli-klang, mjölktanden upp på ugnen
en järntand [må komma] i stället)[8]

I västra Europa liksom i Sverige kastar man oftast tanden i elden. Även här anropar man vanligen musen (i södra Sverige ibland lockespindeln). Samerna skiljer sig på den här punkten inte från majoritetsbefolkningen. Från Sörsö sameby i Jämtland uppgav hösten 1980 en 81-årig sydsamisk sageskvinna, att den första tappade mjölktanden kastas i elden. Enligt en estlandssvensk sageskvinna från Rickul (Riguldi) på den estniska kusten kastade man där in tanden i ugnen. Naturligtvis finns en hel del små variationer. I Ungern, enligt en sagesman från Mosonmagyaróvár nära österrikiska gränsen, tog barnet tanden och höll den mellan fingrarna och sade följande formel:

Egér, egér, kis egér, adjál nekem vasfogat,
én meg adok tejfogat
(Mus, mus, lilla mus, ge mig järntand
jag ger dig mjölktand)

Därefter blundar barnet och slänger iväg tanden bakom ryggen så långt det kan.[9]

[6] R. Grambo, 1947: Norske tannbønner, *Småskrifter fra Norsk etnologisk gransking* nr. 9. Oslo.
[7] Jag tackar fil. dr Staffan Rosén, Uppsala, för denna uppteckning.
[8] För denna uppteckning tackar jag Dr Harry Halén, Institutionen för Asiens och Afrikas språk och kulturer, Helsingfors universitet.

Även Anna Birgitta Rooth har i flera skrifter diskuterat "tandoffer"-traditionen. Utförligast behandlar hon den i en nyutkommen monografi.[10] Anledningen till att sedvänjan är universell hänger enligt Rooth samman med att den är knuten till en fysiologisk process som alla människor genomgår. Rooth menar att syftet med sedvänjan i förindustriella samhällen är att försäkra sig om att barnet skall få nya goda tänder. I tandformlerna uttrycks ofta en önskan om att tanden skall bli stark som t. ex järn, guld eller silver. Den magiska aspekten markeras i att sedvänjan vanligen utförs med den först tappade mjölktanden och önskan anses giltig även för alla kommande tänder. Tendensen att anropa det djur som ofta inleder formeln två gånger *(Myš, myš,; Egér, egér; Karga, karga)* hör samman med det allmänna euroasiatiska traditionsmönstret.

Under senare tid har en "modernare" form av sedvänjan börjat breda ut sig. I USA dominerar i dag att barnet lägger den först tappade tanden under kudden och på morgonen därpå ligger därunder ett mynt. Ibland säger man att *tandfén* (tooth-fairy) bytt ut tanden mot myntet. Denna traditionsform förekom även i den anglo-saxiska kolonin i Nord-Rhodesia under 1950-talet. Även i Sverige har en ny form ersatt den gamla. Mina generationskamrater har berättat för mig att de lagt tanden i ett glas vatten, och dagen därpå har det legat ett mynt i glaset. Andra har likt amerikanerna lagt tanden under en kudde, och på morgonen har de funnit ett mynt eller en karamell istället för tanden.

Rooth menar att denna nya form är ett tecken på sedens funktionsförändring. Den gamla funktionen var att försäkra sig om en ny bra tand, men i den moderna varianten har den förändrats till att utföras endast som ett slags underhållning eller tröst för barnet. En intressant blandform mellan den "gamla" och den "moderna" sedvänjan har jag tecknat upp efter en sagesman från Chihuahua i Mexiko. Här har man behållit den gamla formen men funktionen förefaller vara den moderna:

[9] Jag tackar Siv Gustafsson, Ludvika, för denna uppteckning. Om traditionen på ungerskt område, se vidare V. Diószegi, 1979: Fog, *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. Budapest, s. 168.

[10] A. B. Rooth, 1981: The "Offering" of the First Shed Tooth and the Tooth Formula. A Study of a "Physiological" Custom, *Etnologiska institutionens småskriftsserie* nr. 30. Uppsala. Se även A. B. Rooth, 1965: *Folklig diktning.* Form och teknik. Uppsala, och A. B. Rooth (ed.), 1980: The Alaska Seminar, *Studia Ethnologica Upsaliensia* 6. Uppsala.

Barnet lägger tanden framför ett mushål, möjligen lägger man den i en sko, och på morgonen ligger däri ett mynt.

Tack vare Rooths sammanställningar kan man urskilja ytterligare sammanhängande traditionsområden för sedvänjan. I Mellersta Östern och Nordafrika kastar man ofta tanden upp mot solen som också ibland anropas i den påföljande formeln.[11] Den här formeln är upptecknad efter en ung palestinsk kvinna från Gaza:

xudhi sinna ʾl-ġazāli
wa ʿṭīhi sinna dhahabīn bidālah(u)
(Ta gaselltanden
och ge honom en guldtand i stället)[12]

Sedvänjan att kasta tanden mot solen finns belagd redan från 1200-talet i den arabiske skriftställaren Ibn Abi el Hadids skrifter.[13]

En annan variant föreligger i en uppteckning efter en assyrisk sagesman från Irak, med arameiska som modersmål:

Man tog den först tappade tanden, slöt ögonen och slängde iväg den utan att titta var den hamnade under det man sa:

ʃqol aða kaka dəgaʳma (Tag denna tand av ben
u hal:i kaka dehåwa och ge mig en tand av guld)[14]

En armenisk sagesman från Teheran i Iran uppgav att man kastar där den först tappade mjölktanden i något hål samtidigt som man säger:

Jag ger min mustand och
jag vill ha en fårtand[15]

[11] Rooth, a.a. 1981: med belägg från Kuwait, Libanon, Egypten, Irak, Marocko, Tunisien. Se även M. al Hamdani & M. Wenzel, 1966: The Worm in the Tooth, *Folklore* 77, pp 63—64, med belägg från Irak, Jordanien, Palestina, Egypten och Sudan. Jmf även J. Wellhausen, 1887: *Skizzen und Vorarbeiten*. 3. Reste arabische Heidentumes. Berlin, s. 142, och B. Stern, 1903: *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei mit Berücksichtigung der moslemischen Nachbarländer und der ehemaligen Vasallstaaten*, vol. 2. Berlin, s. 338.

[12] Jag tackar Birgitta Ruther, Ljusne, för denna uppteckning. För översättningen och transkriberingen från arabiskan tackar jag Mats Nilsson, Uppsala.

[13] al Hamdani & Wenzel, a.a., not 11.

[14] Jag tackar Gunilla Andersson, Örebro, för denna och andra uppteckningar från assyrierna/syrianerna.

I Centralasien är det vanligt att man ger tanden till en hund. Denna traditionsform återfinns också hos aino-folket i norra Japan och bland indianfolken i Alaska och norra Kanada.[16] Från t. ex. chalcha-mongolerna i Mongoliska Folkrepubliken uppges att tanden tillsammans med lite kött och fett ges till en hund samtidigt som man säger:

> Hund, hund, ta min dåliga tand
> ge mig istället en fin vit tand[17]

I Öst-Asien kastar man ofta upp tanden på taket, denna form återfinns även på Stilla havsöarna och i södra Asien. Vanligen anropas någon gnagare eller något annat djur i den åtföljande formeln. Min koreanske sagesman från Söul uppgav att man där åkallade skatan när man kastade upp tanden på taket och önskade att skatan skulle ge en ny fin tand. I sammanhanget kan nämnas att fil. dr Staffan Rosén, som vistats flera år i Sydkorea, berättat för mig att en del koreaner låter tillverka tillfälliga proteser åt sina barn när de tappat sina framtänder. Flera av mina japanska sagesmän, bl. a. från Tokyo, har uppgivit att de kastar den övre mjölktanden ned i källaren medan den undre mjölktanden kastas upp på taket.

[15] För denna uppteckning tackar jag Birgitta Sundberger, Uppsala. Ett annat exempel från armenierna återges i M. Abeghian, 1899: *Der armenische Volksglaube*. Leipzig, s. 68, även återgiven i J. von Negelein, 1900: Der armenische Volksglaube, *Globus* 78, s. 292 och Rooth, a.a. 1981.

[16] För belägg från Alaska, se A. B. Rooth, 1971: The Alaska Expedition. Myths, Customs and Beliefs among the Athabascan Indians and the Eskimos of Northern Alaska, *Acta Universitatis Lundensis*. Sect. 1, vol. 14. Lund, passim.

[17] Jag tackar min kazakiska vän fröken Erka Abdenbei, Ulaanbaatar, för denna uppteckning som hon gjort efter sina mongoliska väninnor. För exempel från kazakerna och andra turkfolk i Centralasien se nedan.

[18] Eftersom uppteckningsmaterial om denna sedvänja är synnerligen magert (se diskussionen i Rooth a.a. 1981), har jag funnit det angeläget att medtaga så många nya exempel som möjligt insamlat under resor och fältarbete på Balkan och i Mindre Asien de senaste åren. Övrigt material har insamlats genom vänner, kolleger och studenter från hela världen. Universitetsbiblioteket i Uppsala, Carolina Rediviva, har visat sig vara en synnerligen gynnsam lokal för att samla traditioner kring tandfällningen. Det är min uppfattning att allt folkloristiskt material skall publiceras för att göras tillgängligt, då de flesta länder saknar motsvarighet till våra förträffliga folkminnesarkiv. Överhuvudtaget kan man efterlysa mera substantiell etnografi i de moderna etnologiska och socialantropologiska framställningar som bygger på fältarbete, då det trots allt är det empiriska materialet som har ett bestående värde.

Av mitt insamlade material[18] kan man påvisa ett sammanhängande traditionsområde i södra Balkan och Anatolien där man kastar upp tanden på taket och anropar en fågel, vanligen kråkan.

Sydslaverna på Balkan däremot uppger ofta att man åkallar musen och att man kastar in tanden i ett hörn. Denna form ansluter till det övriga Kontinentaleuropa. Redan Friedrich S. Krauss uppger att barnet kastar tanden i ett mörkt hörn under det att det ropar:

Miš, miš! evo tebi zub kosteni
a ti meni daj gvozdeni!
(Mus, mus, där har du en bentand,
ge åt mig istället en järntand)[19]

Abbott uppger också att sydslaverna i Makedonien lär sina barn att kasta tanden i ett mörkt hörn och ropa:

Mouse, mouse, there is a bone tooth;
give me an iron tooth instead[20]

Enahanda tradition finns hos de bosniska *muslimanerna.*[21] En serbisk sagesman däremot uppgav att man skall kasta tanden över axeln och stå där det finns möss och man skall ropa:

Lilla musen, jag skall över axeln kasta
för då får jag en ny tand som är stark
som musens[22]

En yngre bulgarisk sageskvinna från Sofia uppgav att man skall kasta tanden över axeln upp på ett hustak. Om man bor i ett hyreshus i stan kastar man ut tanden genom ett fönster.[23] Det finns också belägg på att serberna i likhet med greker och turkar kastar tanden upp över taket medan man anropar kråkan. Schneeweis ger följande formel:

Krähe, da hast du einen beinernen Zahn,
gib mir einen eisernen![24]

[19] F. S. Krauss, 1885: *Sitte und Brauch der Südslaven nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen.* Wien, s. 546.
[20] G. F. Abbott, 1903: *Macedonian Folklore.* London, s. 20.
[21] Jag tackar professor Sven Gustavsson, slaviska institutionen i Uppsala, för denna uppgift. Etnonymet *musliman* används här för de serbokroatisktalande muslimerna i Bosnien-Hercegovina. I jugoslavisk statistik betecknas de numera *Muslimani u smislu narodnosti.*
[22] För denna uppteckning tackar jag Åke Janson, Karlstad.
[23] För denna uppteckning tackar jag Ulla-Britt Thofelt, Delsbo.
[24] G. Schneeweis, 1961: *Serbokroatische Volkskunde.* Berlin, s. 54.

Denna traditionsform dominerar bland grekerna. Redan Abbott ger ett exempel på en sådan tandformel:

Νά κουρούνα μ' κόκαλο
καί δῶσ' μου σιδερένιο
νά ροκανίζω τά κουκιά
νά τρώω παξιμάδι
(O dear crow, here is a tooth of bone,
Take it and give me a tooth of iron instead,
That I may be able to chew beans
And to crunch dry biscuits)[25]

Nästan identisk är den formel som jag tecknade upp 70 år senare i Makedonien efter en grekisk kvinna född 1914 i Nemonas som numera ligger i Bulgarien:

Tanden kastas upp på taket:

Νά κουρούνα ἕνα δόντι (Kråka, ta min tand
νά μέ δώσεις σιδερένιο och ge mig en av järn
νά τρώω κόκαλα så att jag kan krossa
νά κραπανίζω παξιμάδια ben och knapra skorpor)[26]

Kråkan anropas också hos de pontisk-grekiska flyktingarna i Makedonien:

Κουρούνα, κουρούνα, πάρε τό δικό μου
τό δόντι μου καί δῶσε μου καινούριο
(Kråka, kråka ta min tand
och ge mig en ny tand)

Kaukasus-grekerna gör likaså. Efter en kvinna född 1896 och uppvuxen i den grekiska byn Konk i Kaukasusbergen tecknade jag upp följande variant:

Κουρούνα, κουρούνα, πάρ' το καί
φέρε μου σάν τοῦ σκυλιοῦ
γερό καί σάν τοῦ ἀρνιοῦ μικρό
(Kråka, kråka ta den och
hämta mig en stark som hundens
och liten som lammets)

[25] Abbott, a.a., s. 20.

[26] Jag tackar Pigitsa Dourali som varit vänlig att granska mina översättningar eller snarare tolkningar från nygrekiskan och biblioteksassistent Christina Reid som korrigerat ortografin. (Språkliga korrigeringar har gjorts av redaktionen.)

En kaukasisk-grekisk sagesman i byn Drossaton i Kilkís-distriktet i grekiska Makedonien där många kaukasisk-grekiska flyktingar sedan 1920-talet är bosatta, uppgav följande variant:

Κουρούνα, κουρούνα, πάρε τό παλιό
μου δόντι καί δῶσε μου
ἕνα καλό δόντι

(Kråka, kråka ta min gamla tand
och hämta mig en ny och fin tand)

I många uppteckningar från Grekland saknas dock kråkan i formeln, men man kastar ändock upp tanden på taket.
Från byn Mouries, Kilkís:

Πάρε ἕνα κοκαλένιο καί — (Ta en ben[tand] och
δῶσε μας ἔν' σιδέρενιο — ge mig en järn[tand])

Från staden Drama:

Πετάω κοκαλένιο
νά μοῦ φέρεις σιδερένιο — (Jag kastar min ben[tand] för att du skall ge mig en järn[tand])

Från Serres:

Νά κοκαλένιο καί — (Ta min ben[tand] och ge
δῶσ' μου σιδερένιο — mig en järn[tand])

Från Trikala:

Νά κοκαλένιο καί δῶσ' — (Ta min ben[tand] och ge
μου σιδερένιο — mig en järn[tand])

Från Pindos:

Νά κράνο κόκαλο καί — (Ta min [tand av] kornellträ
δῶσ' μου σιδερένιο — och ge mig en järn[tand])

Turkarna skiljer sig inte från grekerna i denna sedvänja. Det vanligaste är även bland dem att man kastar upp tanden på taket och ber någon, vanligen kråkan, att ta den trasiga tanden och ge en ny istället. Från Plovdiv i Bulgarien uppgav en sageskvinna följande formel:

Al karga çürük dişi — (Kråka ta den ruttna tanden
ver bana yeni dişi — ge mig den nya tanden)

Från Bucak i Burdur heter det att man vill ha en pärltand istället:

Al benim çürük dişimi	(Ta min ruttna tand
ver bana inci dişimi	ge mig min pärltand
Ak bit pak bit	växt vit växt ren
Koyun dişi gibi sık bit	växt tjock som fårets tand)

Likadant heter det från Antalya:

Al benim çürük dişimi	(Ta min ruttna tand
ver bana inci dişimi	ge mig min pärltand)

Ibland skall den ruttna tanden ersättas av en järntand:

Al bu çürük dişi	(Tag denna ruttna tand
ver bana demir dişi	ge mig en järntand)
Al çürük diş	(Tag rutten tand
ver demir diş	ge järntand)
Al karga bu dişi	(Ta kråka denna tand
ver bana demir dişi	ge mig en järntand)

I staden Çanakkale kallas den tappade tanden för koltand som skall ersättas med en järntand:

Al karga bu kömür dişi	(Ta kråka denna koltand
getir bana demir dişi	hämta mig en järntand)

Denna benämning är även känd från turkarna i Šumen i Bulgarien:

Al benim kömür dişimi	(Ta min koltand
ver benim demir dişimi	ge hit min järntand)

Vanligen anropas kråkan när man kastar upp tanden på taket:

Karga al bu dişi	(Kråka ta denna tand
Yenisini getir	hämta en ny istället)
	Antalya
Karga bu dişi al	(Kråka, tag denna tand
yenisini sağlamını getir	hämta en ny frisk)
	Anamur
Karga, karga, götür bu dişi	(Kråka, kråka tag bort denna tand
getir yerine yensini	hämta en ny istället)
	Istanbul

Även turkarna i Bulgarien anropar kråkan när de kastar upp tanden på taket. Från Eskicuma heter det:

Karga al bu çürük dişimi	(Kråka ta denna min ruttna tand
ver bana gümüş dişimi	ge mig min silvertand)

Likadant gör minoriteterna. I en *tahtacı*-by i Anamurdistriktet uppgav några män att man anropade kråkan när man kastade upp mjölktanden på taket. Tahtacıerna är en allevitisk minoritetsgrupp som specialiserat sig på skogsarbete. Enahanda sedvänja hade en grupp zigenare *(çingene)* från Zonguldak som jag träffade sommaren 1978. Deras formel löd:

Al karga bu dişi	(Kråka ta denna tand
ver bana pirinç gibi	ge mig en som liknar mässing)

Någon gång kan andra fåglar anropas. En yörükpojke i Salihli ropade på storken:

Leyleğin dişi dönür olsun	(Må storkens tand utväxlas
benim dişim demir olsun	må min tand bli till järn)

En krimtatar som jag träffade i december 1979 i Istanbul-förorten Küçük Çekmece ropade däremot på en fågel i allmänhet:

Ey kuş sana dişimi veriyorum	(O fågel, jag ger dig min tand
bana yeni bir diş getir	hämta mig en ny tand)

Någon enstaka gång kan t. o. m. djävulen anropas. Från Turkiet föreligger följande uppteckning:

Şeytan, al bu dişi	(Satan, ta denna tand
ver bana altın dişi	ge mig en guldtand)

Ytterligare ett par uppteckningar skall anföras. Från byn Yesilova i Salihli är följande formel som åtföljs när tanden kastas upp på taket:

Yerine çıkacak diş
Düzgün çıksın diye
Attım dişimi çatıya

(För att den tand som kommer i dess ställe
skall växa ut jämn och fin
kastade jag min tand upp på taket)

Afşartürkmenerna i Çelilköy vid Salihli säger däremot:

Kuzu dişinden ak bit	(Växa vitare än lammtanden
Köpek dişinden pek bit	växa kraftigare än hundtanden
Bida dişin çıkarsa	Om du tappar en tand igen (?)
Atıver dam başına	kasta den genast upp på takåsen).

Exempel på andra sedvänjor i Anatolien föreligger i mitt upptecknings-material.

Hos en grupp Kara Hacılı-yörüker i Niğde uppgav man att tanden lades i en bit bröd och gavs till en hund. Detta ansluter sig till den centralasiatiska traditionsformen. Denna variant finns även belagd från Balkan på sydslaviskt område. Schneeweis uppger nämligen att: "Um Boljevac steckt man ihn in ein Stück Brot und gibt es dem Hund zu fressen, damit die Zähne so fest werden wie die des Hundes".[27]

Att som i Europa lägga tanden i ett mushål finns också belagt från Turkiet. I Ankara gjorde jag följande uppteckning efter en äldre kvinna uppvuxen och ännu bosatt i den gamla stadsdelen At pazar:
Tanden läggs i ett mushål och man anropar musen:

Farenin dişi benim olsun (Måtte musens tand bli min
benimki farenin olsun måtte min bli musens)

Även från staden Samsun uppges att tanden skall läggas i ett mushål och musen anropas:

Ey fare, sana eski bir diş veriyorum
bana yenisini getir
(O mus, jag ger dig en gammal tand
hämta mig en ny)

I Niğde uppgav en man, att man slog in tanden i en bit papper som man sedan stoppade in i ett hål i en moskévägg. Även från Anamur har jag en uppteckning efter ett par yörüker som uppgav, att de virade in tanden i en bit tyg och stoppade in den i ett hål på en vägg. En assyrier/syrian från Midyat uppgav att tanden sattes in i en springa mellan stenarna i kyrkmuren/kyrkväggen, och då skulle man istället få en guldtand. Sagesmannen gav ingen formel.[28] Från Ankara föreligger en uppteckning som visar hur man kunde försöka styra barnets framtida yrkesval med den tappade mjölktanden. Sageskvinnan uppgav nämligen:

Om man stoppar tanden i en moské-vägg
blir barnet en imam, om man stoppar tanden i skol-vägg
kommer barnet att bli ingenjör, läkare, officer eller liknande.

I Antalya träffade jag våren 1979 ett följe zigenare från Uşak. De uppgav att mjölktanden lades under en sten. Året innan upptecknade jag i Anamur efter en yörük tillhörig Gerce Bahşiş-stammen, att man virade in tanden i ett stycke tyg och lade den under en sten.

[27] G. Schneeweis, a.a., s. 54. Belägg om att mjölktanden skulle ges till en hund föreligger också från kaldéerna på Urmia-platån i Iran, se Kanner a.a., s. 296.
[28] Upptecknat av Gunilla Andersson, Örebro.

En annan sedvänja i samband med tandfällningen har den zigenarliknande paria-befolkningen *jifti* (γύφτοι) som lever som tobaksodlare i egna byar eller som herdar, korgmakare, skoputsare och liknande i grekiska Makedonien. I byn Miriofiton i Kilkís-distriktet uppgav sommaren 1977 en jiftos-man i 50—60-årsåldern, att den som först ser att tanden tappas köper en present, t. ex. skor eller kläder, åt barnet.

Tanden behålls i en ask i ett år och kastas sedan upp på taket varvid man säger:

> Ta den gamla,
> vi har fått en ny nu.

Från assyrierna i Irak berättas, att man i samband med tandfällningen:

> bjöd till en fest, då mest kvinnor och barn i släkten kom. Det var en helt sällskaplig tillställning, där tal förekom, men det var inga kyrkliga inslag eller för övrigt några trosföreställningar förknippade med det hela. På festen bjöd man på två rätter. En bestod av kokt vete som svällt och blandats med ceder-frö och russin, och den andra bestod av en pudding med nötter och russin. Om någon släktfamilj inte var representerad, så gick man till den familjen med de här två rätterna i koppar och bjöd dem.[29]

Denna sedvänja är, enligt samma uppteckнerska, också känd från assyrierna i Libanon. Även kurderna i Kirkuk-området i Irak har en liknande sedvänja enligt Fredrik Barth.[30]

Att bjuda på kalas och ge presenter i samband med tandfällningen påminner om de sedvänjor som iakttas när barnet får sin första tand. Från Midyat berättar en assyrier:

> När en baby fick sin första tand, så bjöd man till barnkalas hemma, hade särskilda rätter och sjöng psalmer. Man placerade yrkesinriktade föremål som sax, hammare o. dyl. runt om barnet, och det föremål som barnet grep tag i först visade på vilket yrke barnet senare skulle få.[31]

[29] Uppteckнat av Gunilla Andersson, Örebro.

[30] F. Barth, 1953: Principles of Social Organization in Southern Kurdistan, *Universitetets Etnografiska Museum Bulletin* No 7. Oslo, p. 113.

[31] Uppteckнat av Gunilla Andersson, Örebro. Liknande sedvänjor finns beskrivna från de kristna maroniterna i Libanon och från kaldéerna på Urmia-platån i Iran enligt L. Kanner, 1927: Folklore of the Teeth. 11. The Appearance of the First Tooth, *The Dental Cosmos. A Monthly Record of Dental Science* 69, No 3, s. 292—293. Om gåvor i samband med att mjölktänderna bryter fram hos spädbarnet bland de fenno-ugriska folken, se A. Vilkuna, 1959: Die Ausrüstung des Menschen für seinen Lebensweg, *Folklore Fellow Communications* No 179, s. 66—78.

Även turkarna har en sedvänja i samband med att barnet får den första tanden. Vanligen bjuder man grannarna på lite sötsaker. Modern kan t. ex. tillaga en speciell sötsak som kallas *dişbuğdayı* eller ofta *irmik helvası* som är gjord på socker, mannagryn och russin, och bjuda på. Liknande sedvänjor finns även hos andra turkfolk. Kazakerna lagar till *tişbüdej* och en ujgurkvinna från Sinkiang berättade, att när ett barn fick den första tanden bjöd man på en hemlagad sötsak som hon kallade *hälva.* Man lät dessutom barnet rida på ett får. Efteråt när fåret betade igen uttalade någon följande välsignelse:

Qojnung tişidek mazbut bolsun
(Må den bli stark som fårets tand)

Här skall också ett par grekcypriotiska uppteckningar anföras:

När barnet tappar sin första tand leds det av en äldre person, vanligen dess mor eller mormor, till husets gårdsplan och tanden kastas upp på taket. Några ord uttalas samtidigt, som upprepas av barnet. De följande orden är de mest brukade på många ställen av ön (på den grekcypriotiska dialekten):

Ἄ κυρά Καλή
σύρνω σου κοκκαλένα,
νά μου δώκεις σιερένα,
κοκκαλιῶ τά σίερα
καί τά ποξαματένα
(Ah! the Good Lady,
I throw on to you a piece of bone,
You must give me back iron [things],
So as to enable me to chew iron
as well as the galette)

I Paphos-området, säger man när man kastar tanden på taket:

Ἥλιε μου, τρισήλιε μου καί κάμπε γυριστέ μου,
σύρνω σου τό δόντιν μου καί κάμε μου κινοῦρκον,
νά κοκκαλιῶ τά σίδερα κι ἐσού τά ποξαμάδκια

(My sun, my thrice-sun and round about plain,
I throw to you my tooth and please make a new one for me,
so as to enable me to chew iron, while you would chew
the galette)[32]

[32] För de grekcypriotiska uppteckningarna tackar jag professor Theodore Papadopoullos, Cyprus Research Centre, Nikosia, vars engelska översättningar också återges här.

Den enda något avvikande grekiska uppteckningen föreligger från Kreta. Enligt en sagesman från Iraklion ropar man nämligen: "Kom råtta och ge mig en järntand" tre gånger och sedan kastar man tanden i ett hål.[33]

Hur gör andra turkfolk utanför Anatolien och södra Balkan med den tappade mjölktanden?

De mellaneuropeiska karaimerna *(Qaraj)* som talar ett kiptjakturkiskt språk och bekänner sig till den judiska karaitsekten, gör liksom de slaviska folken i deras omgivning, de anropar musen:

Syçan, syçan na saja lipa tişi
b'er maja temir tişi[34]
(Mus, mus ta dig lind-tanden
ge mig järntanden)

Tatarerna *(Miśär)* i Finland ansluter sig till den öst-europeiska traditionsformen, de kastar nämligen den tappade tanden bakom ugnen. Någon anropan är inte känd. En annan sedvänja bland de finska tatarerna är att göra ett litet paket av tanden för att sedan vid framskriden ålder ta fram den och minnas sin ungdom.[35]

De grekisk-ortodoxa gagauzerna *(Gagauz)* ansluter sig helt naturligt till södra Balkan—Anatolien-traditionen och anropar kråkan:

Garga, garga na sana kemik diş
ver bana demir diş[36]
(Kråka, kråka ta dig bentand
ge mig järntand)

Hos özbekerna i Ferghana kastas tanden upp på taket åt kråkan och man ropar:

Eskisini al	(Tag den gamla
jenisini ketir	hämta en ny)

[33] Jag tackar Eva Bengtsson, Uppsala, för denna uppteckning.

[34] W. Zajączkowski, 1954: Przyczynki do etnografii Gagauzów, *Rocznik Orientalistyczny* 20, s. 359. Karaimerna äger sitt särskilda intresse ur den svenska etnologins historia. Den första vetenskapliga undersökningen av deras språk och levnadssätt gjordes nämligen av Uppsala-professorn Gustaf Lillieblad på uppdrag av Karl XI år 1690. Detta ett av våra äldsta exempel på etnografiskt fältarbete resulterade i rapporten "Epistola de karaitis Lithauniae" (1691).

[35] Enligt meddelande från Dr Harry Halén, Helsingfors.

[36] Zajączkowksi a.a. s. 359. Gagauzerna finns numera framförallt i Moldavien, södra Ukraina, Rumänien samt i Bulgarien. Det finns även några bosättningar i grekiska Thrakien intill turkiska gränsen.

Azeriturkarna lägger, enligt min sagesman från Täbriz i Iran, tanden på taket för att kråkan skall ta den och barnet ropar:

Karga menä diş ğetir (Hämta en tand åt mig
ağızında jemiş ğetir hämta frukt i din mun)

Turkfolken i Centralasien ansluter sig till det centralasiatiska traditionsområdet. Sålunda berättade en kirgizkvinna från Pamir i Afghanistan att man lägger tanden i en bit bröd, ger den till en hund[37] och yttrar formeln:

Djaman tişimdi alep ket (Ta bort min dåliga tand
kerke tişimdi manga ber ge mig min hack-tand)

Likadant gör en del kazaker i Sinkiang. En kazakkvinna från Barköl berättade att tanden lades i kött och gavs till en hund åtföljd av formeln:

Djaman tişimdi sen al (Tag du min dåliga tand
djakşı tişimdi manga ber ge mig min goda tand)

Andra sedvänjor från Sinkiang-kazakerna är att lägga tanden i ett hål nära jurtans (nomadtältets) öppning åtföljt av formeln:

Bismillahirrahmanirrahim. Balamding talajin
muratina djetkiz, Allah
(I Guds den barmhärtiges namn,
låt mitt barns önskningar
nå sitt mål, Allah)

Likadant gjorde kazakerna i Öraltaj enligt den 101-årige mullan Osman, vars formel var en välsignelse:

Tişi berik bolsun
(Måtte hans tand bli välsignad)

Andra kazakiska sagesmän från Sinkiang berättar att tanden kunde sys in i rocken eller bindas i ett grässtrå som fästes på jurtans insida. Ytterligare en variant var att gräva ned tanden i jorden. På sistnämnda vis gör också ujgurerna enligt en ujgurisk sageskvinna från Sinkiang. Från andra centralasiatiska turkfolk har Michail Stepanovič Andreev gett en del belägg som återges i A. B. Rooths monografi.

Bland invandrarna i USA har man med hjälp av ett stort upptecknings-material i Ohio kunnat konstatera att sedvänjan lätt assimileras av den

[37] Hundens betydelse för de turkiska folken och deras föreställningsvärld diskuteras utförligt i E. Tryjarski, 1979: The Dog in the Turcic Area: An Ethnolinguistic Study, *Central Asiatic Journal* 23, s. 297—319. Sedvänjan förbunden med tandfällningen finns dock inte medtagen.

nya "traditions"-miljön. Oavsett etnisk bakgrund har man vanligtvis utfört sedvänjan enligt den moderna amerikanska formen med tanden under kudden.

Samma fenomen ser man hos de Sinkiang-kazakiska flyktingarna i Turkiet. Många av mina sageskvinnor bland kazakerna sade, att de i Öst-Turkistan gjorde på ett sätt, men nu gör de som lokalbefolkningen *(yerli)*, de kastar tanden upp mot taket eller i elden. Yngre kazaker uppvuxna i Turkiet uppgav, att de kastade upp tanden mot taket när de var barn. En kazakkvinna uppvuxen i Kayseri-distriktet i centrala Anatolien gav följande fragment av den formel som åtföljde när hon kastade tanden mot taket:

Leylek, leylek havada
Yumurtası tavada
Attım dişi tavana . . .
(Stork, stork i luften
Dess ägg i stekpannan
Jag kastade tanden mot taket . . .)

Den här kazakkvinnan bor nu i Sverige och hennes döttrar är nu i skolåldern och jag frågade vad de hade gjort, när de tappade mjölktanden.

Dom gjorde som man gör i Sverige. Dom lade tanden under kudden och på morgonen hittade dom en krona i stället under kudden.

Benämningen på den första uppsättningen tänder är även på turkspråken vanligen mjölktand: *süt dişi* hos de anatoliska turkarna, *süt tişi* hos özbekerna i Afghanistan och i Ferghana, *süt tişi* hos Sinkiang-kazakerna, *söt teşe*[38] hos de finska tatarerna. Gagauzerna använder benämningen *süt dişi,*[39] karakalpakerna *süt tişi,*[40] azeriturkarna *süd dişi,*[41] kirgizerna *süt tişi,*[42] chakasserna *süt tişi*[43] och tjuvasserna *sĕt şălĕ*[44].

[38] Enligt Dr Harry Halén, Helsingfors.
[39] N. A. Baskakov (red.), 1973: *Gagauzsko-russko-moldavskij slovar'*. Moskva, s. 444.
[40] N. A. Baskakov, 1967: *Russko-karakalpakskij slovar'*. Moksva, s. 438.
[41] A. A. Orudžev (red.), 1975: *Rusçä-Azärbadjança lugat*. 2. Baku, s. 96.
[42] K. K. Judaxin (red.), 1957: *Russko-kirgizskij slovar'*. Moskva, s. 241.
[43] D. J. Čankov (red.), 1961: *Russko-Xakasskij slovar'*. Moskva, s. 278.
[44] N. K. Dmitrieva (red.), 1961: *Russko-čuvasskij slovar'*. Moskva, s. 300.
[45] J. W. Redhouse, 1968: *New Turkish-English Dictionary*. Istanbul, s. 693; även W. Radloff, 1899: *Versuch eines Wörterbuch der Türk-Dialecte*, vol. 2. St. Petersburg, s. 631. Jmf även min afşar-türkmenska uppteckning från Čelilköy vid Salihli där den tappade tanden kallas *kuzu dişi*.

I Turkiet-turkiskan finns också benämningen *kuzu dişi*,[45] ordagrant "lamm-tand". En av mina Sinkiang-kazakiska sagesmän använde även benämningen *uwuz tiş*, vilket betyder "råmjölkstand". Min özbekiske sagesman från Ferghana uppgav också benämningarna *ana tişi* och *kiçkinalik tişi* vilket betyder "moders-tand" respektive "barndoms-tand",[46] medan betydelsen av benämningen *kujuklik tişi* som uppgavs av samme sagesman är oklar. Turkmenerna kallar mjölktänderna för *çağalik dişleri*[47] vilket likaså betyder "barndomständer", medan tuvinerna (sojoterna) i Sibirien benämner dem *dižär dişter*[48] vars etymologi är okänd för mig. De närbesläktade chakasserna som lever i Abakan-området i östra Sibiren har benämningen *imçek tişi*[49] vilket kan översättas med "kvinnobröst-tand"!

[46] Jag tackar Gunnar Jarring, Stockholm, som nu liksom så många gånger förr, hjälpt mig med översättningar (och andra för mig svåra lingvistiska spörsmål) från özbekiskan och andra centralasiatiska turkspråk.

[47] N. A. Baskakov & M. Ja. Chamzaev (red.), 1956: *Russko-Turkmenskij slovar'*. Moskva, s. 215.

[48] A. A. Pal'mbach (red.), 1953: *Russko-tuvinskij slovar'*. Moskva, s. 275.

[49] D. J. Čankov a.a. s. 278.

TRADITIONS CONNECTED WITH TOOTH-SHEDDING ON THE BALKAN PENINSULA AND ASIA MINOR

In connection with the shedding of the first set of teeth man commonly observes a special custom. This seems to be a global occurrence and it probably depends on the fact that the custom is connected with a physiological process that every one has to experience. The custom is quite uniform over the whole world. It consists of an action: one throws the tooth somewhere and utters at the same time a formula which very often begins with a vocative of an animal.

It is possible to distinguish larger tradition areas of the custom. In the southern Balkan Peninsula and in Anatolia, among Greeks and Turks and the ethnic minorities as well, the variant to throw the tooth upon a roof and to invoke the crow in the following formula dominates. The article contains an extensive collection of newly recorded examples from the Balkan Peninsula and Asia Minor with outviews over the whole world and the different Turkic peoples in particular.

Among the Turk peoples and other peoples of the world as well, the denomination of the first set of teeth is commonly *milk teeth*. Other denominations of the milk teeth are in Turkey *lamb teeth*, among the Xinjiang-Qazaqs *biestings teeth*, and among the Ferghana-Uzbeks *mother teeth* and *childhood teeth*. The latter is also known from the Türkmen. From the Khakassians the denomination *breast teeth* is known.

MICHAEL NORMANN

Bildsvit från Istanbul och Pamukkale.

Michael Normann: "Under några bildmässigt händelserika veckor i början av året 1981 försökte jag med kamerans hjälp fånga lite av den turkiska vardagssituationen. Det innebar en stor kontrast till mitt arbete som fotograf vid toxikologiska institutionen vid Uppsala universitet, där det inte direkt finns något utrymme för s. k. ögonblicksbilder. Motiven är i huvudsak hämtade från Istanbul med omnejd. Min förhoppning är att så snart som möjligt kunna återvända till Turkiet för att fullfölja min bilddokumentation, som skall inkludera 'ALLT'."

Flera av de här reproducerade bilderna är tagna vid Yeni Cami. "Alla som varit i Istanbul känner säkert till den smått otroliga puls och aktivitet som existerar i området kring Nya moskén, Galatabron, egyptiska basaren. En enastående kommers! Alltifrån hoppande plastankor, till vackra handknutna mattor m. m., oändligt m. m. Bildmässigt, ett verkligt intressant område."

Den inledande vyn är från Karaköy-backen. "Bilden tilltalade mej inte speciellt mycket i början, men efter ett envist, intensivt stirrande ger den mej 'våldsamma' associationer. Bilden skulle antagligen kunna ligga som grund för åtskilliga noveller." Det skulle man kunna säga även om skoputsarpojken framför Nya moskén. "En visuell 'kick'. Yasar Kemal har beskrivit skoputsarpojkarna på ett mjukt sympatiskt sätt — med tanke på de hårda villkoren. Bilden är en långfilm i storformat!" Och vad skulle man inte kunna säga om "fröfabror" vid Beyazit-moskén! Och om de "turkiska tyngdlyftarna. Man slutar aldrig att förvånas, vilka bördor människan lastar på sig."

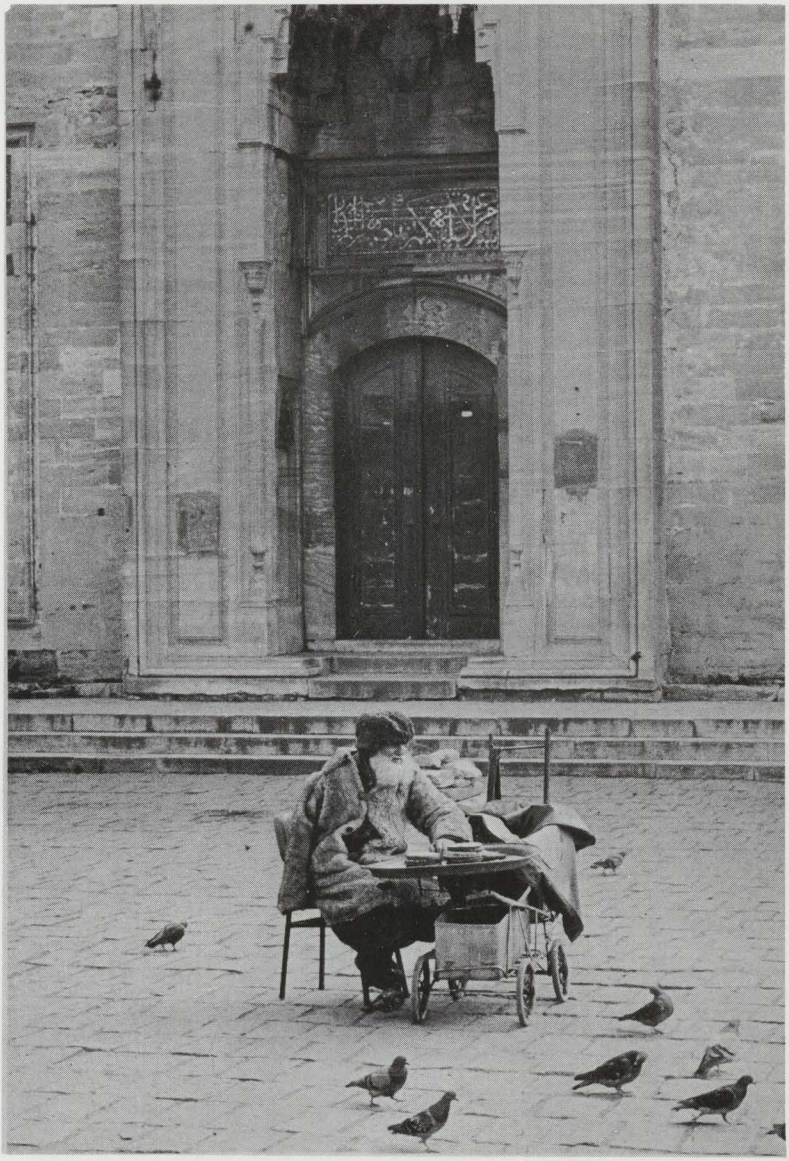
Karaköy-backen.

Vid Yeni Cami.

Kelimväverska med dotter, byn Denizli vid Pamukkale

Boklådan vid egyptiska basaren.

"Den mänskliga åsnan".



"Fröfarbror" vid Beyazit-moskén.

Skoputsarpojke vid Yeni Cami.

"Två män 2 fartyg", Sarıyer.

Pendelbåtarna mot Asien i tungt morgondis.

Vakten i Topkapıs harem helt fångad av något som uppenbarat sig på taket.

Bildtext sid. 49:

President Kemal Atatürk och kronprins Gustaf Adolf på Svenska legationen i Ankara den 4 oktober 1934. Foto Eisenstaedt, Telegrafbild.

ur: Kronprinsparets Orientresa. Stockholm 1935.

100-årsdagen av Atatürks födelse firad i Stockholm

Med anledning av 100-årsdagen av Atatürks födelse anordnade Turkiets ambassadör i Sverige, Şefik Fenmen, en högtidlighet torsdagen den 21 maj 1981 i Salén-rederiernas aula, Norrlandsgatan 15, Stockholm.

Efter inledningsord av ambassadör Fenmen framförde ambassadör Adolf Croneborg en hälsning från sin kollega Wilhelm Winther, som var ackrediterad hos Atatürk under åren 1934—38, samt berättade egna minnen från sin tid som sändebud i Ankara 1951—59.

Därefter följde anföranden av ambassadörerna Gunnar Jarring och Olof Landenius samt professor Hicri Fişek. Landenius belyste i korthet de svensk-turkiska förbindelserna genom tiderna. Jarrings och Fişeks föredrag återges här i tryck på följande sidor.

Efter högtidligheten gav ambassadör Fenmen mottagning på turkiska ambassaden vid Strandvägen i Stockholm.

GUNNAR JARRING

Den första svenska diplomatiska rapporteringen om Atatürk

Den 15 maj 1919 avreste general Mustafa Kemal pascha från Konstantinopel till Samsun med en kombinerad last- och passagerarbåt som hette Bandirma. Han hade just utnämnts till generalinspektör för nionde armén och hans uppdrag var att demobilisera de turkiska truppenheter som fanns kvar i Anatolien. Den 19 maj anlände han till Samsun vid den anatoliska Svarta Havskusten. Där fick han veta, att grekiska styrkor just landat i Smyrna, eller för att använda det turkiska namnet, i Izmir. Resan till Samsun och sedan vidare till Östra Anatolien var upptakten till Mustafa Kemals dramatiska räddningsarbete av sultanernas Turkiet. Efter en rad nederlag under första världskriget höll det på att försvinna från kartan och uppdelas mellan segermakterna.

Den svenska beskickningen i Konstantinopel rapporterade den 1 juli 1919 till utrikesdepartementet i Stockholm, att den grekiska ockupationen av Smyrna och grekernas egenmäktiga försök att utan bemyndigande från ententen utvidga ockupationsområdet hade framkallat aktivt turkiskt motstånd. Det hade i Anatolien bildats band under ledning av turkiska officerare som ledde motståndet.

Det är den första gången som generalen Mustafa Kemal pascha nämnes i svensk diplomatisk rapportering. I rapporten sägs det om honom, att han spritt sina trupper, de enda icke demobiliserade förband som funnos, över stora delar av Östra Anatolien. Det sägs om honom, att han uppträdde ytterst egenmäktigt och vägrade efterkomma order från regeringen i Konstantinopel.

Detta var en helt riktig bedömning. Mustafa Kemal pascha hade avrest till Samsun fast besluten att inte efterkomma sultanregeringens order om demobilisering utan att i stället fortsätta motståndet.

Den 14 augusti 1919 rapporterade vår beskickning i Konstantinopel, att revolten i Anatolien syntes vara i tilltagande och börjat anta stora proportioner. Revolten leddes av Mustafa Kemal pascha och förre marin-

Mustapha Kemal Pascha (×), den turkiska arméns ledare, förmannen vars obändiga kraft och viljestyrka tvingat de turkiska soldaterna framåt.

Ur Veckojournalen 1922

ministern Raouf Bey. Den nationella rörelsen hade sitt centrum i Erzurum. Regeringen i Konstantinopel hade utfärdat häktningsorder mot de båda ledarna men den var f. n. outförbar. Beskickningen rapporterade vidare, att det i huvudstaden började spridas en del mycket sensationella rykten om den starka fart som rörelsen tagit. Ryktena gjorde vidare gällande, att en nationalkongress sammankallats i Erzurum vilken skulle ha förklarat sultanen avsatt. Beskickningen bedömde läget så, att regeringen i Konstantinopel var för svag att utan hjälp göra slut på anarkien i det inre av Anatolien. Det var inget tvivel om att den nationella rörelsen hade stöd även i huvudstaden ehuru detta stöd icke framkom öppet. För de allierade regeringarna var saken ytterst allvarlig och skulle bli det än mer om utländsk intervention skulle bli den enda utvägen för lugnets återställande.

Inledningsfasen av den turkiska politiska renässansen och Kemal paschas stora insatser för att rädda Turkiet är föremål för en mycket ingående rapportering från svenska beskickningen under andra hälften av 1919 och in på 1920-talet. Den är så omfattande och så pass detaljerad och initierad att den går vida utöver vad man kunde vänta sig vara av intresse för ett så litet och avlägset land som Sverige. Historiskt sett hade det varit ett svenskt intresse att följa utvecklingen i Turkiet och den turkiska politiken ända sedan 1500-talet. Det var alltid turkarnas roll som en motvikt till Ryssland som intresserade ledningen i Stockholm.

Något av denna inställning kan spåras i det svenska politiska tänkandet ända fram till första världskriget. Men Konstantinopel-beskickningens livaktiga rapportering får framför allt tillskrivas ett personligt engagemang hos två medlemmar av beskickningen: förste sekreteraren och dragomanen Johannes Kolmodin, och militärattachén kaptenen Einar af Wirsén. Båda hade utomordentligt goda förutsättningar för sitt diplomatiska arbete: Kolmodin som ursprungligen varit docent i Uppsala hade djupgående kunskaper i turkiska språket, turkisk litteratur, kultur och historia och af Wirsén hade genom tidigare militär tjänstgöring i området, under de olika Balkankrigen, förskaffat sig grundliga kunskaper om Turkiet och dess dåtida problem. Dessa båda kompletterade varandra på ett förträffligt sätt. Wirsén framhåller i sina år 1942 utkomna memoarer "Minnen från fred och krig", att Kolmodin vid den tiden skrev de flesta av beskickningens politiska rapporter och att de tjänster han gjorde densamma genom att bidraga till dess politiska orientering var ofantliga. Han gör dock ett litet intressant förbehåll: "Utrikesdepartementets tjänstemän tyckte emellertid att Kolmodins rap-

porter var för besvärliga att läsa". Jag kan förstå detta. Kolmodin skrev som en orientalist av facket, detaljerat och ibland ganska snårigt.

Wirsén säger också i sina memoarer, att Kolmodin och han själv år 1919 vid en viss tidpunkt kanske var de enda européer som var något så när invigda i Mustafa Kemals frihetsrörelse i Anatolien. Lite längre fram säger han: "Jag hade genom Kolmodins förbindelser med turkiska kretsar lyckats komma i besittning av kongressbesluten i Erzurum och Sivas, och jag håller det som sagt inte för otroligt att Kolmodin och jag var de enda européer som var något initierade om vad som hänt i Anatolien."

Kongressbeslutet i Erzurum från juli 1919 återfinnes in extenso i en rapport från af Wirsén till statsrådet och chefen för Kungl. Lantförsvarsdepartementet som Försvarsdepartementet hette på den tiden — daterad den 16 september 1919.

Den 16 augusti 1919 ger af Wirsén i ett handbrev till en officerskollega i Generalstaben i Stockholm en intressant bild av stämningsläget i Konstantinopel. Han framhåller, att utvecklingen tagit en för ententemakterna oanad vändning och att Mustafa Kemal var herre i nästan hela Mindre Asien. Han hade låtit proklamera sultanens avsättning, men det hemlighölls strängt i Konstantinopel. Men hur länge skall man kunna dölja detta faktum? säger af Wirsén. Mustafa Kemal stod med en betydande armé vid Eski Şehir — man undrade om han skulle gå mot Smyrna eller mot Konstantinopel. Större delen av regeringens medlemmar ansågs vara i hemligt samförstånd med Mustafa Kemal, dock icke den "ytterst halsstarrige, autokratiske och enfaldige storvesiren", som — enligt af Wirsén "går på i ullstrumporna med sin gamla politik".

Wirsén framhåller vidare, att Ententens prestige hade sjunkit ofantligt. Man talade spydigt om att de allierade i Odessa var stora i orden, förklarade att de behärskade staden med sin flotta och att de skulle stanna där. Men i stället flydde de fegt, då en svag bolsjevikstyrka kom. Nu menade man, att det kunde gå på samma sätt i Konstantinopel. Men af Wirsén trodde, att det där stod alltför stora intressen på spel för de allierade för att de skulle ge sig i väg utan nödtvång. Hans bedömning var, att det var mycket möjligt, att de allierade måste ingå en överenskommelse med Mustafa Kemal för det var under alla förhållanden han som nu avgjorde vilken riktning utvecklingen skulle ta.

Vid denna tidpunkt behandlas det i våra diplomatiska rapporter — som en följd av de framsteg som Mustafa Kemals frihetsrörelse gjort — alltmera reaktionen hos de allierade, främst England och Frankrike. Den

19 augusti 1919 säger af Wirsén att han inte vill utesluta att engelsmännen i hemlighet gynnar den s. k. nationella rörelsen.

I en större depesch av den 21 september 1919 om Mustafa Kemals aktiviteter i Anatolien, säkerligen skriven av Kolmodin, talas det om ökade turkiska sympatier för England. Frankrike hade samtidigt blivit alltmera impopulärt — man ansåg på turkiskt håll att fransmännen uppträdde arrogant och med föga förståelse för vad som höll på att hända i Turkiet. Den 4 oktober återkommer af Wirsén till den engelska attityden och uttrycker den förmodan, att det nog avslutats någon slags överenskommelse mellan engelsmännen och Mustafa Kemal. Ungefär samtidigt inträdde det en omsvängning i Frankrikes turkiska politik. Fransmännen sökte kontakt med Mustafa Kemal. "Det har sagts mig", skriver af Wirsén, "att de franska emissarierna hade till uppgift att stämma Mustafa Kemal franskvänlig, rent av förmå honom att hjälpa upp fransmännens sjunkande prestige i Orienten." Den 7 december 1919 refereras i en depesch från beskickningen ett samtal med USA:s höge kommissarie, amiralen Bristol. Denne hade sagt, att han ansåg att den nationalistiskstödda rörelsen under ledning av Mustafa Kemal pascha och Raouf Bey så till vida var av godo som den förhindrade svårare oroligheter att utbryta på orter, där man eljest kunde befara sådana. Det vore därför bättre att denna kontrollerande funktion funnes än ingen alls, eftersom regeringen i Konstantinopel, vilken sammansättning den än hade, under nuvarande förhållanden var maktlös.

Detta uttalande kan betraktas som ett steg i de allierades politiska Canossa-gång. Det är tidiga uttalanden som antyder vart utvecklingen bär hän. Men det är först 1921 — alltså mer än ett år senare — som beskickningens bedömningar börjar använda ett starkare och mera koncist språk. Så heter det i en kvartalsrapport om "Situationen i Orienten", daterad den 19 april 1921, att man nu började tala om Turkiets renässans. "Den anatoliska nationalförsvarsregeringen som förut i Europa populärt betraktades nästan som ett band stråtrövare, har blivit erkänd som ett legitimt uttryck för en nations vilja att leva", heter det i den rapporten, och den 14 juni 1921 skriver beskickningen — d. v. s. utan tvivel Kolmodin — att Mustafa Kemal nu var i färd att i Anatolien grunda den moderna turkiska nationalstaten, i Anatolien där en gång dynastin Osman grundat sitt höga imperium.

Redan tidigt förutsåg af Wirsén, att den nya utvecklingen i Turkiet under Mustafa Kemals ledning skulle kunna innebära fördelar för Sverige i form av vidgade kontakter. I en rapport den 4 oktober 1919 för han

på tal, att det i Konstantinopel fanns "mycken lust att träda i direkta förbindelser med Sverige, att möjligheter för oss att här vinna och behålla en ganska gynnad ställning ej torde vara uteslutna, under förutsättning att vi handla snabbt." Men af Wirsén framhåller, att detta ligger utanför hans verksamhetsområde och han skulle inte ha berört det om inte han oupphörligen får motta besök av turkiska officerare som "fruktande ett övervägande engelskt inflytande, energiskt framhålla dessa synpunkter och ber mig beakta dem". Wirséns reflexion är, att det tydligen rörde sig om nationalistiska försök att förebygga landets ekonomiska utlämnande åt England och att samtidigt draga en del av affärerna från levantinska och grekiska till rent turkiska kretsar.

I sina memoarer återkommer af Wirsén gång på gång till Kolmodins verksamhet. Han säger om honom, att han hade en skarp och klar blick för Mustafa Kemals mål. Historikern Kolmodin — historia var hans ursprungliga akademiska ämne — ansåg, att det fanns likheter mellan den turkiske ledarens och frihetstidens svenska statsskick. Det var slående likheter, som dock i viss mån undanskymdes av Mustafa Kemals stora auktoritet och överväldigande inflytande. Det är aspekter av Atatürks gärning som säkert skulle förtjäna ett närmare studium.

År 1920 förflyttades af Wirsén från Konstantinopel och året därpå övergick han i svensk diplomatisk tjänst där han innehade en rad poster, den sista som svenskt sändebud i Rom. Kolmodin fortsatte sin verksamhet på svenska beskickningen ända fram till 1931 då han antog ett erbjudande att bli utrikespolitisk rådgivare till Kejsaren av Etiopien. Med af Wirséns avgång upphörde den militära diplomatiska rapporteringen från beskickningen i Konstantinopel. Kolmodin däremot fortsatte under hela 1920-talet att initierat och inträngande rapportera om händelseutvecklingen i det Turkiet som Atatürk omskapade.

KÄLLOR:

Riksarkivet: Beskickningens i Konstantinopel rapporter.
Krigsarkivet: Generalstaben. Utrikesavdelningen. Serie E Ia. Inkomna skrivelser. Turkiet. Vol. 2. 1917—20.

Mustapha Kemal Pascha (×) i högeligen civila och europeiska kläder inspekterar en turkisk kameltransport.

Ur Veckojournalen 1922

THE EARLY SWEDISH DIPLOMATIC REPORTS ON ATATÜRK

The initial phase of the Turkish political renaissance and Mustafa Kemal Pasha's efforts to save Turkey are the subject of a very detailed reporting from the Swedish legation in Constantinople during the second half of 1919 and the beginning of the year 1920. It is so comprehensive and so detailed and initiated that it goes far beyond what one would expect to be of interest to such a small and distant country as Sweden. The lively and active reporting from the legation in Constantinople is above all to be ascribed to the personal involvement of two members of the legation: the first secretary and dragoman Johannes Kolmodin, and the military attaché captain Einar af Wirsén. Both had exceedingly good qualifications for their diplomatic work: Kolmodin, who originally was an assistant professor at the University of Uppsala, had a profound knowledge of the Turkish language, Turkish literature, culture and history and af Wirsén, through earlier military service in the area during the different Balkan wars, had acquired a thorough knowledge of Turkey and the problems it faced at that time. The two of them complemented each other in a splendid way.

The reports give an interesting picture of the situation in Constantinople and also of the reaction of the Allies, especially England and France to the activities of Mustafa Kemal Pasha in Anatolia. In a report dated April 19, 1921, the assessment is that "the Anatolian national defence government which previously in Europe was regularly considered to be almost a band of highwaymen, has now been recognized as a legitimate manifestation of a nation's will to live" and on June 14th 1921 The Swedish Legation in Constantinople — i.e. no doubt Kolmodin — writes that Mustafa Kemal Pasha now was in the process of founding the modern Turkish national state in Anatolia, where the Osman dynasty once founded its high empire.

HICRI FIŞEK

Secular Social Reforms in Modern Turkey by Atatürk

Allow me first to express my deep gratitude to all those who have given me the opportunity to speak before such a distinguished gathering, on the occasion of the one hundredth anniversary of Atatürk's birth.

In the resolution of the General Conference of UNESCO, pertaining to the same anniversary, Atatürk is qualified as "an exceptional reformer in all the fields coming within UNESCO's competence and as "the leader of one of the earliest struggles against colonialism and imperialism".

I will speak as briefly as possible, on the actions which made Atatürk an "exceptional reformer".

To understand fully and appreciate how true these words are, one must remember the situation of the Ottoman Empire at the beginning of 1919:

Istanbul was under unofficial occupation by the victors of the First World War, their troops were in the City and their fleet in the Bosphorus. The important points in the interior of the country were occupied by foreign forces: The French were in Adana and later in Maraş and Ayintap areas, the Italians were in Antalya and Konya and the British in Urfa, Samsun and Merzifon. And on May 15, 1919, Greek troops landed in Izmir and launched the invasion of Anatolia.

The social structure of the Empire of those days was — as always — dominated by religion and this was reflected in every aspect of the daily lives of the Moslem subjects of the Sultan. Family, education, justice, the calendar, the time of day, the alphabet, and even the mode of dress were considered to be matters pertaining to religion. As a result of a reform undertaken after the Tanzimat of 1839, both religious and civil courts, religious and western-type schools, Islamic law and some codes adopted from France were all in a state of coexistence. This duality was a source of confusion for the people and in spite of the reforms of the Tanzimat, religion was omnipotent in both the public and the private lives

of the people. The duality I've just mentioned existed, for different reasons, even in the status of the head of the State: He was the Sultan, having temporal powers; but he was also Caliph, the Shadow of God on Earth, the supreme leader of all the Moslems in the world.

This was the situation of the country when Mustafa Kemal came to Istanbul once the armistice had been signed.

The different meetings and talks he had in post-armistice Istanbul made him conclude that the Ottoman Empire was dead, and a new Turkish State must be created on a completely new basis. This obviously could not be done in occupied Istanbul. He believed that he must go to Anatolia to reorganize the army in order to liberate the country from foreign occupation, and to realize step by step, his program of creating a new Turkish state.

Fate helped. Mustafa Kemal was sent to Erzurum with the title of General Inspector of the (9th) 3rd Army with power extending over all civilian authority as well. Ironically, the aim of his mission was to eliminate the nucleus of resistance which opposed the partition of the country by the victors of the First World War and the ethnic and religious groups under their protection. The Grand Vizier — the Sultan's Prime Minister — had one last meeting with him, in the presence of the Chief of Staff to explain the views of the government concerning the situation in eastern Anatolia, and to learn Mustafa Kemal's feelings on the problem. But he was evasive and answered the Prime Minister's questions with generalities. After the meeting was over and they were alone, the Chief of Staff asked him if he intended "to start something in Anatolia". — "Yes, General", Mustafa Kemal replied. "I am thinking of doing so."

Yes, he was thinking of starting two things simultaneously: One military action against imperialist forces in order to restore the independence and dignity of the fatherland, and the other a revolutionary action against the existing regime to free the Turkish nation from all the traditional institutions and ties which were the source of the country's backwardness and which prevented the nation from taking its place in the ranks of the civilized nations of the world.

Mustafa Kemal was well aware of the importance of the support and participation of the people for the success of the struggle he was leading. From his first day on Anatolian soil, when he landed in Samsun on May 19, 1919, he contacted the officers, soldiers and simple citizens, trying to learn their feelings about the problems which the

Ur Veckojournalen 1924

country had to tackle and expressing his own views on them. Most of the time he succeeded in converting his interlocutors. It was easy to persuade the people to fight against the invading army. But it was impossible in those days even to tell them, let alone convince them, that the existing regime had to be destroyed. Ninety per cent of the population was illiterate and deeply attached to its religion, to tradition and to the Sultan-Caliph.

In order to organize the resistance of the Nation against his enemies and to launch his program of social reform, he convened two congresses, one in Erzurum and the other in Sivas and finally, on April 23, 1920, the Grand National Assembly (GNA) opened in Ankara.

During the years of the War of Independence, in the hundreds and hundreds of speeches he delivered at the two congresses, at the GNA and at other public gatherings, he always had some words to prepare public opinion gradually for the social reforms he had in mind.

One might say that his action in the field of social reforms started with one of the decisions of the Erzurum Congress, which read: "The chief aim is to consolidate the national forces into a ruling factor and to establish the will of the nation as the sovereign power." This was the first time, in a country where for more than six hundred years the will of the Sultans was the sole source of sovereignty, that "national sovereignty" was declared to be the main objective. No doubt very few people in those days were aware of the real implications of this decision.

The next step on the way to the sovereignty of the nation was the opening of the GNA, formed by the deputies — mostly conservative — elected by the people all over the country. The religious-clerical deputies and some moderates met among themselves a few days before the opening and they decided that the permission of the Sultan-Caliph had to be obtained before the GNA began to function. For Kemal "the sovereignty belonged to the nation which would be represented by the National Assembly, and no one — even the Sultan — could be above this Assembly." And it was opened without seeking the permission of the Sultan-Caliph. Soon after a new struggle began: The commission nominated to prepare a new constitution was inclined to consider the GNA as provisional and operative only until the Sultanate-Caliphate was liberated from foreign occupation. The discussions on this matter were ended by a declaration which Mustafa Kemal made during a closed plenary session of the Assembly. He explained, among other things, that the reigning Sultan was a traitor, because he sent troops against the

national forces to prevent them from defending the country against the Greek army, and that, in any case, it was not the proper time to haggle over the Sultanate-Caliphate. "Let us not indulge", he said, "in strife over the Sultanate-Caliphate in the midst of our real and urgent business — the war against the invaders. This is a vast and delicate problem. Its solution is not for these days." When after five months of discussions, the constitution was adopted, its first article read as follows: "Sovereignty belongs unconditionally to the people. The government is based on the people's direct rule over their own destiny."

The final step toward the creation of the republic was taken once the War of Independence was over. Rumours were rife in and out of Parliament that Mustafa Kemal and his friends were intending to proclaim a republic. He was pushed, in the Parliament, to clarify his stand on this matter. The majority of the GNA was clerical-conservative, and even some of Mustafa Kemal's closest friends were deeply attached to the old regime and to the Sultan-Caliph. The time was not ripe for such a declaration. But British diplomacy and the Sultan himself helped Mustafa Kemal: for the peace conference to be held in Lausanne, the British Government did not recognize the national government as the sole representative of the nation. The Sultan's attitude, added to the British attitude, created such indignation in the conservative assembly, that Mustafa Kemal felt confident enough to propose the abolition of the Sultanate — but only of the Sultanate. The personal prestige of Mustafa Kemal — Saviour of the country — and his convincing power were enough to end scholarly discussions on whether the Sultanate could be separated from the Caliphate or not. Finally the Assembly decided to abolish the Sultanate without proclaiming the republic, which was anyway not proposed. And the Caliphate remained in the hands of the Ottoman dynasty. Almost one year later — a year during which the clericals and conservatives tried to convince public opinion that the Caliphate must have temporal powers and the Caliph Abdülmecit Efendi must be the head of the State — Mustafa Kemal and his friends decided to put an end to these discussions and proposed a constitutional amendment aiming at creating a Turkish republic.

During the impassioned debates, the intervention of the oldest member of the assembly, the last official historian of the Ottoman Empire, Abdurrahman Şeref Bey, was impressive. He said: "One hundred years of Turkish transformation is giving birth to a child. Are we afraid to spell his name? Let us face it: His name is the Republic."

The Republic was proclaimed the same day and Mustafa Kemal was elected as its President. But during the same session an article was added to the constitution stating that: Islam is the religion of the Turkish State.

Despite the proclamation of the Republic, the fight between republicans and conservatives did not stop. The supporters of the Caliph, in Turkey as well as in the Moslem countries under the domination of the British Empire, were passionately, and in great detail, explaining the importance of the Caliphate and they tried to amend the constitution so as to strengthen the position of the Caliph and give him a constitutional status.

The Caliph himself was living and acting as the Sultans did, with all the ceremonial and fasting sending messages to foreign countries, and even sending special representatives to the envoys of foreign powers in Istanbul. Some leading newspapers published articles on the importance of the Caliphate as a tie between Turkey and the Moslem world, and asked the Government to clarify and fortify the status and the rights of the Caliph. They were afraid that Mustafa Kemal's next move would be the abolition of the Caliphate, and they were saying that this would be tantamount to suicide for Turkey.

The discussion grew so wild at a time when the country needed internal peace more than ever to cope with the urgent problems created by the war, that Mustafa Kemal decided to solve this problem for once and for all.

In his famous Six-day Speech, he said: "I explained to the nation that for the sake of the utopia of establishing a world-wide Islamic state, the Turkish State and its handful of people could not be subjugated to the service of the Caliph." And he continued: "We must put an end from now on to the delusion of seeing ourselves as the masters of the world. Enough of the calamities through which we have dragged the nation by our ignorance of the condition of the world and of our real position in it, and by our following fools! We cannot continue this tragedy while being aware of the realities."

As a well-known sociologist, Professor Berkes of McGill University, says: "Few expected that Mustafa Kemal would dare challenge the Caliphate or would succeed in arousing national feelings to a higher level than that of religious zeal."

But the timing was again perfect, and the Parliament decided on March 3, 1924, to abolish the Caliphate. The very same day the "Ministry of Moslem Religious Affairs and Pious Foundation" was abolished and

the law on the unification of education was accepted. The meaning of this law was that education was put totally under the jurisdiction of the Ministry of Education, and that the "medresses" and the other religious schools were closed down. A month later religious courts were abolished and this was followed by a law banning the religious orders, the tarikats or religious brotherhoods, and their cloisters.

Thus, the theocratic monarchy, and some religious institutions were eliminated from Turkish life, almost five years after Mustafa Kemal started his struggle against foreign invasion and for the "step by step application" of his program for the modernization of Turkey.

But the fact that the theocratic monarchy had been abolished did not mean that the Turkish Republic of those days was really a secular state. Many reminders of the old regime still existed in the form of legal texts or traditional beliefs.

The main theme of the speeches Mustafa Kemal delivered on several occasions in the early years of his Presidency reflect his determination to create in every aspect a western type of society.

In one of these speeches he said: "Surviving in modern civilization depends on our changing ourselves . . . Changing the rules of life in accordance with the times is an absolute necessity. In an age when inventions and the worders of science are changing the conditions of life, nations cannot maintain their existence by decrepit, age-old mentalities and by tradition-worshipping . . . Superstitions and other such nonsense must be discarded."

In August 1925 Mustafa Kemal said, quite early one morning, that he would go to Kastamonu — a quiet conservative city north of Ankara. He said he didn't want to disturb anyone unnecessarily that early in the day, so he took along only his driver and his regular escort. No one else saw him leaving Ankara, but the news was sent to Kastamonu that he was on his way. When the car reached the city, the crowd was waiting to salute the saviour of the country. He came out of the car with a "panama" hat in his hand and saluted the crowd, which was amazed to see him carrying this bit of headgear which was the symbol of the non-Moslem infidels. When the applause died down Mustafa Kemal held his hat aloft and said: "Gentlemen, this is a hat" and he went to explain that what one puts on one's head had nothing to do with religion and that the same was true of clothes. The people, especially in the big cities, started to wear the hat, just to show their attachment to the new regime and to the President. A few months later, the fez was prohibited by law.

This "fez story" — if I may call it so — might be seen today as a relatively unimportant phase in the work of Atatürk. This is how it was seen by the Turks born after the fez period, but in my mind it was very important. In fact, I believe that he obtained more of a personal reaction from the people with this than he did with the abolition of the Sultanate and the Caliphate. Such high-level changes in the administration did not touch the man in the street directly. He was living and hoping to live the life of his fathers no matter who was running the country: Sultan, Caliph or President. It didn't matter, as long as they didn't intervene with his daily life. The schools could be religious or secular, they didn't care much, because most of them couldn't send their children to school anyway. For the great majority of them, such problems were so distant as to be almost non-existent. But when one touches the daily habits and beliefs of the people on an individual scale, it becomes a different matter. This is why I think that Mustafa Kemal's Kastamonu trip and his decision to prohibit the fez were very important. From this, the people would have to realize — and did realize — that everything had to change in their daily lives: The number of their wives, their way of telling the date and the time, their way of reading and writing and God knows — *and* Mustafa Kemal knows, they said — what else.

With the abolition of the theocratic monarchy, one researcher said the dam which prevented the Turkish nation from changing its way of life and the structure of its society, was destroyed. The thing to do now was to clean up the débris.

It is fine to call "débris" what was to be removed from Turkish society in order to transform it into a modern, civilized country the way Mustafa Kemal wanted it. But the volume of the débris was huge.

First to be removed was the legal system. In spite of the abolition of the religious courts, Moslem canonic law, combined with some French codes, were employed in lieu of law. The Moslem law was particularly pervasive in the domains of personal status, family and inheritance. It would have been illusory to claim to create the secular society that Mustafa Kemal had in mind without changing this legal system. Since the religious courts had already been abolished, the substantial laws should follow the same line.

Starting from 1926, several codes from different European countries were adopted. The most important aspect of these codification activities was in the field of civil law. The Swiss Civil Code, a perfect product of the family of Roman-German law, was adopted with little change. In

my mind, the adoption of this code was the most important revolutionary action of Kemalism because, with its adoption, especially in matters pertaining to the family and to inheritance, the whole social structure of the society changed. Polygamy was prohibited, and men were no longer able to divorce their wives with a single word as they could under Islamic law, divorce being subject to the decisions of a court on grounds fixed by the law. This code also constituted the first step toward legal equality between men and women.

The situation of women was of particular interest to Mustafa Kemal. In his speech in Kastamonu concerning the hat problem, he said that a social body was formed — and I quote: "By two kinds of human beings, called men and women. Is it possible that, while one half of a community remains chained to the earth, the other half can rise up to the sky? There is no question but that the steps of progress must be taken by the two sexes together, as friends, and together they must accomplish the various stages of the journey into the land of progress and renovation. If this is done, our revolution will be successful." The Emancipation of Women Act came in 1935, with full political rights granted to women, and 17 female members were elected to the Grand National Assembly.

With another constitutional amendment, Turkey became officially and legally a secular state. The article of the Constitution stating that "Islam is the religion of the Turkish State" was deleted in 1928. Thus, religion no longer had influence on public affairs. But one last relic of the old regime remained: the alphabet. The Turks, when they embraced the Islamic faith, had changed their old alphabet and begun to use Arabic script. This script did not really fulfill the needs of the Turkish language, which is very rich in vowels. It was very difficult to learn to read, and particularly to write Turkish with the Arabic script. This was no doubt one of the many reasons behind the huge ratio of illiteracy in the country. During the Ottoman Empire, several attempts had been made to modify or simplify the alphabet, but without success. The conservatives were against such innovations on the grounds that religious principles would be violated. They said that one should not modify the holy script in which the Koran had been written. This was the last bastion of reaction that Mustafa Kemal had to attack. He had, for some years, countless meetings with linguists, grammarians, historians and various intellectuals from different fields, discussing the problem of a new alphabet. He finally decided to adapt the Latin characters to the Turkish language, and appointed a special commission to prepare the new alphabet. The

feeling of this "Commission" was that a period of five years was necessary to accomplish the transformation. During this period, the newspapers would be published in both the old Arabic script, and the new characters. Mustafa Kemal protested, saying that if that were the case, the people would read only the old script and disregard the new one. He declared that, "The change will take place in three months, or not at all."

When the Commission finished its work and gave its final shape to the new Turkish alphabet, Mustafa Kemal launched his campaign in Istanbul. He said to the people (I quote): "Our rich and harmonious language will now be able to display itself with new Turkish letters. We must free ourselves from these incomprehensible signs that for centuries have held our minds in an iron vice. You must learn the new Turkish letters quickly. Teach them to your compatriots, to women and to men, to porters and to boatmen. Regard it as a patriotic and national duty (. . .) and when you perform this duty, bear in mind that it is shameful for a nation to consist of ten or twenty per cent of literates and eighty or ninety per cent of illiterates."

He made a wide tour of the country with his portable blackboard in the back of his car, explaining to the people how simple the new Turkish alphabet was. All deputies were sent to their constituencies to teach the people the new alphabet. The Prime Minister, Ismet Inönü, said: "Today the whole country has been transformed into a classroom, and the headmaster in that classroom is Mustafa Kemal himself. The Turkish people are going to work hard until they pass the examination of this school."

In November of the same year, in submitting the bill on the new alphabet, Mustafa Kemal said: "This success fills me with emotion — such great emotion that no happiness brought by any victory can compare with it." After the adoption of the law, the use of Arabic script was prohibited in public life. Today, only some experts — and some people of my generation — can read and write Turkish in the Arabic script.

Now, 62 years after the day Atatürk landed in Samsun to start his action, one may ask how this man succeeded in transforming a semi-feudal society into a modern, secular one.

Let me answer this question with a few brief remarks which will also conclude this lecture:

His personality, his will-power and the personal prestige he enjoyed among the military as well as the civilian population of Turkey at the beginning as "The Hero of the Dardanelles" and later on as "The

Saviour of the Country" helped him a great deal. But this is not enough to explain his success in a field where many leaders, both before and after him, failed.

To his personality and personal talents, one must add the characteristics of his working methods:

First of all, the aim of his action was very clearly defined in his head: This was to create a western type of society, the first step of which would be the creation of a secular republic. He sincerely believed that the realisation of this aim was the one and only way of assuring the survival of the nation.

Secondly, his diagnosis of the obstacles to be overcome in order to reach the fixed goal was unerring: The theocratic monarchy had to be abolished, and the influence of religious people on the social and public life of the nation had to be stopped.

Once these two points — which I call the strategy of the action — were well established, Mustafa Kemal knew that the tactical application of the master plan should be established very carefully — otherwise, failure would be inevitable.

The way he put his plan into application shows us that he was not only a good strategist, but also an excellent tactician. As I said before, he was applying his program step by step, and his policy of talking with the people and of gradually preparing them for the different stages of the reform he had in mind was one of the reasons of his success.

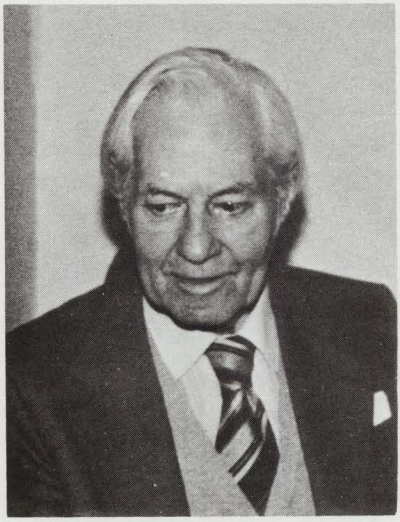
During his talks with the population, he was very careful not to hurt their feelings, but on every occasion, he introduced a few remarks about the institutions against which he was fighting. He had acted similarly in the preparation of the decisions taken first by the Erzurum and Sivas Congresses, and later by the Grand National Assembly. For example, the decision of the Erzurum Congress to praise the principle of national sovereignty was, as I said before, the first coup against the Sultanate. But very few — if any — then realised the meaning of these words. But the seeds were sown, and people slowly began to speak about national sovereignty.

He never proposed a reform without being certain that his action would have reasonable support from the people and from the Parliament.

With his extraordinary knack of perceiving the feelings of the people, as soon as he believed that he had sufficient popular support for whatever action he was planning, his decisions were taken at once, and applied immediately, with no concessions whatever to his opponents.

When he died, in 1938, 19 years after the day he landed on Anatolian soil, he left behind him a country liberated from foreign occupation, a secular republic, and what is even more important, a secular society.

To use once again the words of UNESCO, he was "an exceptional reformer".



Torsten Weman. 25 mars 1901 — 8 mars 1981

Med Torsten Weman har Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul förlorat en av sina tidigaste medarbetare och trognaste gynnare. Under sina aktiva år i Istanbul var han alltid svenska forskare till hjälp i råd och dåd. Hans intresse för Institutets verksamhet slocknade aldrig. Hans bortgång betydde en stor förlust för oss alla.

Till minne av Torsten Wemans gärning inför vi i årets Meddelanden den minnesruna som jag den 5 april 1981 skrev i Svenska Dagbladet.

TORSTEN WEMAN IN MEMORIAM

Den 8 mars 1981 gick Torsten Weman ur tiden, på några dagar när 80 år gammal. För den yngre generationen av svenska diplomater var han väl ett okänt namn. För oss äldre och för otaliga svenskar, som under decenniernas lopp besökt Istanbul och Turkiet var han ett namn förknippat med gedigna kunskaper om sitt anställningsland, för stor generositet med sitt vetande, för allmän givmildhet och för stor hjälpsamhet.

Torsten Weman började sin akademiska bana med studier i juridik vid Uppsala universitet men avbröt efter några år sina studier. År 1929 fick han anställning vid svenska legationskansliet i Konstantinopel, närmast i en befattning som på den tiden kallades manligt skrivbiträde. Han överflyttades efter någon tid till legationen i Ankara, där han tjänstgjorde till 1943, då han återvände till Istanbul som vicekonsul. Där kvarstannade han tills hans 1967 avgick med pension. Weman blev unik i UD:s annaler genom att han under hela sitt liv tjänstgjorde i ett och samma land, alternerande mellan Istanbul och Ankara. Han utnyttjade tiden väl. Han lärde sig turkiska och talade språket flytande. Han utvecklade efter hand ett intensivt intresse för humaniora inom Turkiets gränser, för de äldre kulturerna i Anatolien och för de levande turkiska minoriteterna.

Weman var till ovärderlig hjälp för de svenska arkeologerna som arbetade i Turkiet vid den tiden. Alldeles särskilt högt skattade han sin bekantskap med Axel W. Persson, som kanske mer än någon annan väckt hans intresse för de anatoliska för-turkiska kulturerna. Han var något av en idol för Torsten Weman, liksom Johannes Kolmodin var det på den diplomatiska banan. Kolmodin var en legend i Konstantinopel med sina djupa kunskaper i turkiska, turkisk historia och praktisk diplomatik. Weman såg honom som ett föredöma även om han visste med sig, att han inte hade den underbyggnad som kunde göra honom till Kolmodins jämlike. Weman reste över hela Turkiet, lärde känna land och folk som få andra. Han älskade Turkiet som sitt eget land.

I ett brev till mig daterat den 15 juni 1978 — han var då bosatt i sitt älskade Ekenäs i Finland — gav Torsten Weman en desillusionerad karakteristik av sig själv: "Samtidigt som jag begärligt läser allt som skrivs om Turkiet eller turkisk kultur, så får jag stora mindervärdighetskänslor för att jag aldrig själv kunnat uträtta något av värde. Min tid har plottrats bort på oväsentligheter både under arbete och fritid." Så uttryckte sig drömmaren Torsten Weman om sig själv. Han hade så gärna velat vara produktiv som orientalist och humanist, men tiden räckte inte till. Det som han kallade oväsentligheter var den generöse, givmilde Torsten Wemans omedvetna omskrivning för en självuppoffrande hjälpsamhet mot sina medmänniskor, en hjälpsamhet som inte kände några gränser.

Gunnar Jarring

Forskningsinstittuet i Istanbul. Foto: Michael Normann.

Styrelse

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

c/o Consulat général de Suède, B. P. 125 Beyoğlu, Istanbul
Gatuadress: Palais de Suède, Istiklâl caddesi 497, Istanbul
Tel.: Istanbul 43 57 70; telex: CONS-TR-SVENSK 24256
Sekreterarens adress: Kungl. biblioteket, Box 5039, S-102 41 Stockholm 5.
Tel.: 08-24 10 40.

Professor Bertil Almgren
Docent Ulla Ehrensvärd (sekr.)
Fil. kand. Johan Flemberg
Professor Bo Gyllensvärd
Docent Pontus Hellström
Ambassadör Gunnar Jarring
Professor Lars Johanson
Docent Folke Josephson (vice ordf.)
Direktör Jack Junel (skattm.)
Ambassadör Olof Landenius (ordf.)
Fil. kand. Birgit Nilsson
Docent Gad Rausing
Professor Lennart Rydén
Professor Christopher Toll
Docent Bo Utas
Departementssekreterare Fredrik Vahlquist

Suppleant

Fil. mag. Håkan Hallberg

Revisorer

Aukt. revisor Sören Wikström
Professor Nils-Gustaf Gejvall
Arkitekt, docent Thomas Thieme

Föreståndare i Istanbul

Vakant

Hedersledamöter

Ambassadör Adolf Croneborg
Fil. dr Agnes Geijer
Professor Gustav H. Karlsson
Professor Alfred Westholm
Professor Stig Wikander

Stödjande ledamöter

Alfa-Laval AB, Fack, 147 00 Tumba
ASEA AB, 721 83 Västerås
Atlas Copco AB, 105 23 Stockholm
Saléninvest AB, 106 09 Stockholm
SKF, 415 50 Göteborg
Tetra Pak International AB, Fack, 221 01 Lund 1
AB Vattenbyggnadsbyrån, Box 5038, 102 41 Stockholm

Årsberättelse för verksamhetsåret 1980/81

Styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul får härmed i enlighet med stadgarna avgiva berättelse för verksamhetsåret 1980/81.

Forskningsinstitutets styrelse har sedan årsmötet den 25 november 1980 bestått av professor B. Almgren, docent Ulla Ehrensvärd (sekr.), fil. kand. J. Flemberg, professor B. Gyllensvärd, docent P. Hellström, ambassadör G. Jarring, professor L. Johanson, docent F. Josephson (vice ordf.), direktör J. Junel (skattm.), ambassadör O. Landenius (ordf.), fil. kand. Birgit Nilsson, docent G. Rausing, professorerna L. Rydén och C. Toll, docent B. Utas och dep.-sekr. F. Vahlquist samt som suppleant fil. mag. H. Hallberg.

Professor Bertil Almgren och docent Ulla Ehrensvärd har ingått som Istanbul-institutets representanter i Labraunda-kommittén, i vilken docent Pontus Hellström fungerar som sekreterare.

Antalet ledamöter med rösträtt var vid verksamhetsårets utgång 79, varav sju stödjande.

På grund av ordförandens sjukdom leddes årsmötet den 25 november 1980 av vice ordföranden, docent Folke Josephson. Samtliga ovannämnda styrelseledamöter — med ambassadör Olof Landenius som ordförande — omvaldes vid detta tillfälle. Till hedersledamöter valdes då även ambassadör Adolf Croneborg, som varit en av initiativtagarna till Istanbul-institutets grundande, och professor Alfred Westholm, som under åren 1972—77 ledde institutets sommarkurser i Turkiet.

Efter de stadgeenliga förhandlingarna höll professor Patrik Reuterswärd ett föredrag, som behandlade de kontakter mellan Bysans och Norditalien som han funnit vid jämförelser mellan väggdekoren i det forna Cora-klostrets kyrka — Kahriye Cami — i Istanbul och freskerna i kyrkan i Castelseprio.

Vid årsmötet förelåg tryckt *Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden 5/1980*. I detta nummer ingick årsberättelsen samt resultat- och balansräkningarna för 1979/80 jämte förteckning över institutets styrelse. Dessutom innehöll årsskriften fyra längre och två smärre artiklar om hettitisk religion, bysantinsk historia, turkisk matkultur och

pappersteknik, Topkapi-diamanten samt segregation i det moderna Turkiet.

Till tryckningen av *Meddelanden 5/1980* erhöll institutet ett extra statsbidrag om 25.000 kr.

Sensommaren 1981 utkom andra numret i Istanbul-institutets skriftserie "Labraunda. Swedish Excavations and Researches", nämligen J. J. Jully, *Archaic Pottery*. Bidrag till tryckningen av denna hade erhållits av Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet. Följande nummer — en publikation om Zeus-templet av P. Hellström och T. Thieme — höll då på att slutredigeras.

Styrelsesammanträden hölls den 16 september och 25 november 1980, 23 februari och 15 maj 1981.

Stipendiat för höstterminen 1980 var arkitekt Johan Mårtelius, Stockholm, som valdes bland tre sökande. Till stipendiat för vårterminen 1981 fanns fyra sökande, men ingen ansågs vara självklar kandidat och därför utdelades inget belopp. Stipendiaten Mårtelius har ingivit till styrelsen som resultat av sina studier en uppsats "Om dekoration i Islams arkitektur".

Institutet i Istanbul har under verksamhetsåret 1980/81 varit jämförelsevis väl besökt. Arkitekt Johan Mårtelius, danske forskningsstipendiaten N. P. Skøtt Jørgensen, fotograf Michael Normann, Uppsala, professor Åke Sjöberg, Philadelphia, och docent Nils W. Svenningsen, Lund, bodde där under längre tid. En vecka upp till en månad vistades följande personer där: Ulf Abel, Henrik Brun, Bengt Edgren, Erik Esseen, Cecilia Grave, Elsa Grave, Frands Herschend, Karin Hult, Rune Karlsson, Bengt Lagerkvist, Kerstin och Annika Lindow, Jan Retsö, Paavo och Aarand Roos.

Som stödjande ledamöter med ett bidrag av 2.000 kr årligen har ingått i institutet Alfa-Laval AB, ASEA AB, Atlas Copco AB, SKF, Tetra Pak International AB och VBB, medan LM Ericsson under året bidrog med 1.000 kr. Styrelsen uttrycker sin stora tacksamhet för det stöd som nämnda företag har givit institutet och dess verksamhet.

I likhet med de senaste fem budgetåren har institutet även 1980/81 fått ett statligt bidrag om 30.000 kr till bestridande av hyres- och driftskostnader för lokalerna i dragomanbyggnaden i Istanbul.

Till institutets bibliotek i Istanbul har böcker skänkts av Uppsala universitets etnologiska institution genom fil. kand. Ingvar Svanberg och Uppsala universitetsbibliotek samt av docent Ulla Ehrensvärd, N. P. Skøtt Jørgensen och fil. dr Karin Ådahl.

Sedan våren 1977 har det pågått en värvning av årsbetalande medlemmar till institutet. Vid budgetårsskiftet fanns 330 medlemmar (varav 14 är bibliotek eller institutioner). Medlemsavgiften var under år 1981 50 kr.

Medlemmarna inbjöds förutom till årsmötet till tre speciella program. Den 14 september 1980 fick medlemmarna för andra gången möjlighet att besöka godset Biby, där ryttmästare Fredrik och fru Inga von Celsing visade runt bland husets turcica. I Kungl. bibliotekets hörsal ordnades två sammankomster 7 april och 19 maj 1981. I april berättade Anne-Marie och Lüfti Özkök om turkisk poesi, översättningar, foto, film m. m., medan arkitekt Necva Akçura från Orta Doğu Teknik Üniversitesi i Ankara talade i maj om "Preservation activities in Turkey". Mrs Akçura var i Sverige som Svenska institutets stipendiat för att studera bl. a. vår lagstiftning och ekonomi i samband med byggnadsvård.

Stockholm i oktober 1981
För Svenska Forskningsinstitutets i Istanbul styrelse

Olof Landenius

Ulla Ehrensvärd

Resultaträkning 1 juli 1980 — 30 juni 1981

Kostnader		*Intäkter*	
Driftskostnader	35.743	Bidrag och gåvor	66.000
Egna publikationer	37.479	Medlemsavgifter	14.785
Stipendier	4.000	Räntor	15.164
Årets överskott	25.015	Övriga	6.288
Kronor	102.237	Kronor	102.237

Balansräkning per den 30 juni 1981

Tillgångar		*Skulder och eget kapital*		
Likvida medel	150.636	Kortfristiga skulder		33.835
Kortfristiga fordringar	8.833	Fonder		43.272
		Eget kapital	57.347	
		Årets överskott	25.015	82.362
Kronor	159.469	Kronor		159.469

Stockholm i augusti 1981

Jack Junel
Skattmästare

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Medlemmar och valda ledamöter

Tillägg till förteckningar i Meddelanden 2/1977, 4/1979 och 5/1980

* = medlem, även röstberättigad ledamot

Turkiets ambassadör i Stockholm: Ambasadör Şefik Fenmen, Strandvägen 84, 115 27 Stockholm
Sveriges ambassadör i Ankara: Ambassadör Henrik Liljegren, Utrikesdepartementet, Box 16121, 103 23 Stockholm

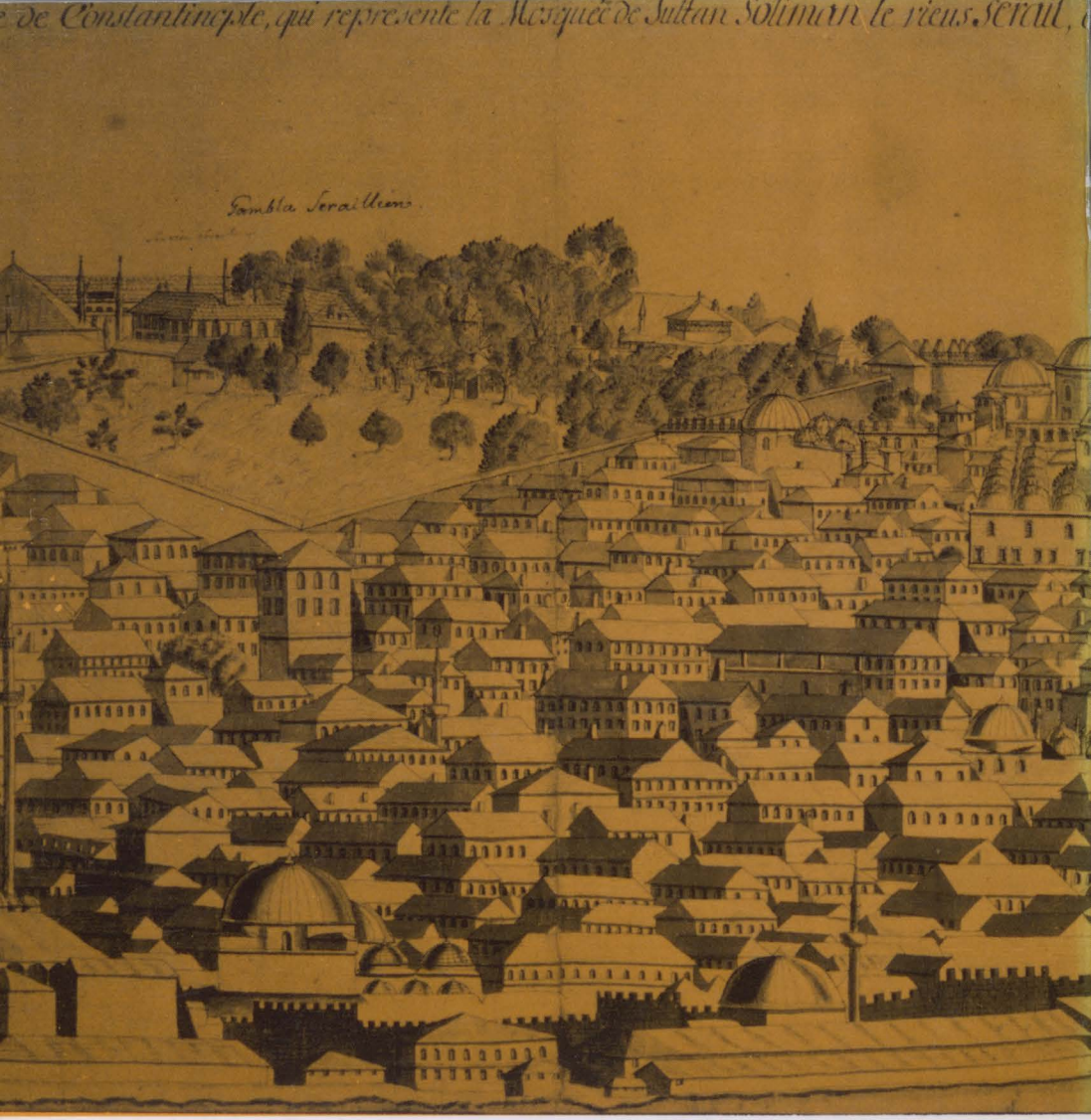
* Dep.sekr. Hans Ahlberg, Orvar Odds väg 2, 112 54 Stockholm
Barbro Andersson, Gubbkärrsbacken 33, 161 51 Bromma
Professor Jerker Blomqvist, Flöjtvägen 10 A, 223 68 Lund
Fil. dr Göran Bäärnhielm, Grindsgatan 35, 116 57 Stockholm
Brita Böö, Kaptensgatan 13, 253 70 Helsingborg
Mrs Eva Jarring Corones, 15 Trinity Court, Gray's Inn Road, London WC 1N 2AN (England)
Författare Peter Curman, Dalagatan 16 n.b., 113 24 Stockholm
Fru Karin Dahlborn, Armfeltsgatan 16, 115 34 Stockholm
Anna Ekström, Poppelvägen 1, 260 40 Viken
Lars Åke Elvhage, c/o Asea Iran Co., P.O. Box 61 — 1178, Teheran (Iran)
Fil. kand., fru Hedvig Enegren, Artillerigatan 24, 4 tr., 114 51 Stockholm
Fil. lic. Hans Furuhagen, Sjöbergsvägen 3, 182 37 Danderyd
Folkskollärare Ingvar Granqvist, Strandvägen 2, 730 61 Virsbo
Ambassadör Knut Granstedt, Route de Malet, F-09000 Foix (Frankrike)
Docent Robert Grundin, Bersgatan 16, 3 tr., 112 23 Stockholm
Ingenjör Nazmi Gürsoy, Runebergsgatan 2 C, 632 30 Eskilstuna
* Professor Bo Gyllensvärd, Alströmergatan 18, 112 47 Stockholm
Direktör Johan von Holten, Flintbacken 4, 11 tr., 117 42 Stockholm
Ann-Mari Hållans, Rinkebysvängen 83/203, 163 74 Spånga

Stefan Häthén, Ö. Vallgatan 51: 312, 223 61 Lund
* Professor Lars Johanson, Båtsman Nähls gränd 3, 163 60 Spånga
Annel Johansson, Brännkyrkagatan 73 n.b., t.v., 117 23 Stockholm
Länsantikvarie Bengt O. H. Johansson, Strandvägen 16, 196 30 Kungsängen
Lars Karlmark, Carlsgatan 10 C, 211 20 Malmö
F. riksarkivare Åke Kromnow, Fridhemsgatan 8, 4 tr., 112 40 Stockholm
Civ.ing. Sven Köhler, Roslinsvägen 19, 161 54 Bromma
Fil. mag. Sture Larsson, Taltrastvägen 1, 794 00 Orsa
Bengt Lindholm, Håvgatan 23, 891 00 Örnsköldsvik
Fru Lillemor Lindmark, Vildkattsvägen 3, 133 00 Saltsjöbaden
Författaren Tomas Löfström, Karlbergsvägen 54, 3 tr., 113 34 Stockholm
Oscar Löwenadler, Björnbo 15, 181 46 Lidingö
Ingeborg Meyerhöffer, Klubbvägen 5, 5 tr., 182 31 Danderyd
Överdirektör Erik Montell, Granitvägen 23 C, 432 00 Varberg
Stig Netterstedt, Svärtavägen 7, 611 90 Nyköping
Dr Anders Nilsson, Björkkullen, Odensala, 195 00 Märsta
Fil. kand. Harald Nilsson, Storskogsvägen 9, 752 45 Uppsala
Professor Sten Åke Nilsson, Dragontorpet, 240 13 Genarp
Fotograf Michael Normann, Flogstavägen 25 C, 752 63 Uppsala
Generaldirektör Jonas V. Norrby, Sandvägen 25, 810 71 Älvkarleby
Eva Novak, Bygatan 37, 5 tr., 171 55 Solna
Pia Odqvist, Smedsbacksgatan 7, 115 39 Stockholm
Hans Olivecrona, Erikshällsgatan 6 C, 151 46 Södertälje
Vally Perez, Lundenvägen 31 B, 541 39 Skövde
Tecknare Bille-Bild Birger Persson, Kotullen, 741 00 Knivsta
Ambassadör Lennart Petri, Mjövik, 297 02 Everöd
Ilkka J. Pärni, Ljungbyplan 11, 163 73 Spånga
Pressrådet Orwar Roberntz, Utrikesdepartementet, Box 16121, 103 23 Stockholm
Fil. dr Jan Olof Rosenqvist, Djäknegatan 43, 754 25 Uppsala
Rolf Runmo, Trålvägen 1, 814 00 Skutskär
Professor Anders Sjöberg, Kryssarvägen 14, 183 52 Täby
Konsul Finn Ståhl, Swedish Consulate, Box 229, Heraklion/Crete (Grekland)
Chefredaktör, fil. lic. Jan E. Sundblad, Box 1449, 111 84 Stockholm
Fil. kand. Ingvar Svanberg, Väktargatan 50 A, 754 22 Uppsala
Docent Nils W. Svenningsen, Källarekroken 38, 222 47 Lund
Fil. mag. Elzbieta Swięcicka, Åkerbyvägen 358, 2 tr., 183 35 Täby

F. Riksantikvarien Bengt Thordeman, Villagatan 13 B, 114 32 Stockholm
Gustaf Thundal, Tre Krokars gata 4 A, 771 00 Ludvika
Docent Hilding Thylander, Brinken, Fack 3, 260 41 Nyhamnsläge
Professor Algot Törneman, Brännkyrkagatan 19 A, 117 20 Stockholm
* Docent Bo Utas, Tibblevägen 7 B, 740 30 Björklinge
Eva Venturi, Via Oriani 21, 4 tr., I-50134 Firenze (Italien)
Bibl.ass. Bengt Wickström, Torstensonsgatan 8, n.b., 114 56 Stockholm
* Fil. dr Karin Ådahl, Strandvägen 23, 114 56 Stockholm
Konstnär Kjell Åslund, c/o Scuderi, Riddargatan 36, 114 57 Stockholm
Fru Anne-Marie Özkök, Stamgatan 59, 125 39 Älvsjö

Harvard College Library, Serial Records Division, Cambridge, Mass. 02138 (USA)
Norrköpings stadsbibliotek, 601 81 Norrköping
Stifts- och landsbiblioteket, Box 3085, 580 03 Linköping

UNO S. ANDERSONS TRYCKERI AB STOCKHOLM


de Constantinople, qui represente la Mosquée de Sultan Soliman le vieus. SERAIL,
Gambla Seraillens