Jenny Berglund & Olof Heilo (red.)

# Judiska minoriteter



ISTANBUL SVENSKA FORSKNINGSINSTITUTET

# Dragomanen

Årsskrift för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul 28/2026

# Dragomanen

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



Serieredaktör och ansvarig utgivare:
Jenny Berglund

ISSN 1402-358X
ISBN 978-91-89840-63-8
© 2026 Dragomanen, författarna och fotograferna

Omslagsbild framsida: Yanbol-synagogan i Balat. Foto: Olof Heilo
Tryckeri: ADverts (Lettland) 2026, i samarbete med Printpool

Dragomanen erhålles vid medlemskap i Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner

# Innehåll


Inledning 5
JENNY BERGLUND & OLOF HEILO

Från Andalusien till Turkiet och Sverige 8
OLOF HEILO

Marockos judar 17
MARIANNE LAANATZA

Stemmer fra genizaen 27
OLAV GJERTSEN ØRUM

Vad hände med det judiska Jemen? 39
HANNA NIR

Exilen som hemland 51
HÅKAN BENGTSSON

Kurdish Jews 65
SÜLEYMAN SANLI

Judisk mångfald i Salonica 77
ANDERS HAMMARLUND

Dönmes uppgång och fall 88
CARL BENGTSSON

From Yanbol Synagogue to *La Luz de Yanbol* 95
NISYA ALLOVI & CENKER SARIKAYA

A Yiddish Nightlife 102
ALEVTINA PARLAND & CENKER SARIKAYA

## Öppen sektion

Michael Eneman och Sven Agrell i Konstantinopel 113
PAAVO ROOS

Lars Johanson (1936–2025) 125
BIRSEL KARAKOÇ

# Inledning

JENNY BERGLUND & OLOF HEILO
Stockholms universitet / Svenska forskningsinstitutet i Istanbul

När Shelomo Dov Goitein (1900–1985) publicerade sina banbrytande studier om de medeltida geniza-arkiven i Kairo, som kom ut i sex volymer mellan 1967 och 1993, valde han att ge dem samlingsnamnet *A Mediterranean Society*.

Goitein hade tidigare gjort sig känd för sina studier av judisk-arabisk kultur och i synnerhet judendomen i Jemen; nu lyfte han fram hundratusentals unika vittnesbörd om tusen år av dagligt liv i en egyptisk judisk kommunitet med kontakter över hela Medelhavsområdet.

Det är ett stycke forskningshistoria som gömmer på en djup tragik, för under loppet av Goiteins egen livstid skulle det judiska kosmos han studerade i det närmaste utplånas. Den stora katastrofen, *Shoah*, innebar inte bara en kontinentaleuropeisk kulturförlust som det idag är nästintill omöjligt att fullt begripa vidden av, utan drabbade även Medelhavets viktigaste judiska metropol Thessaloniki, vars judiska befolkning deporterades till Auschwitz. De efterföljande årtiondena innebar i stora drag slutet för den flertusenåriga judiska närvaron från Marocko till Irak: medan många judar emigrerade till det nygrundade Israel, tvangs många andra lämna sina arabiska hemländer till följd av den växande nationalism och antagonism som både föranledde och framgick ur de israelisk-arabiska krigen.

Goitein, som var född i Tyskland, hade redan 1923 flyttat till Haifa och därifrån till Jerusalem, men fortsatte 1957 till USA och blev kvar där till sin död. Tillsammans med Henri Pirenne (1862–1935), Michail Rostovtzeff (1870–1952), och Fernand Braudel (1902–1985) – eller vad Peregrine Horden och Nicholas Purcell skämtsamt kallat för ”fyra män i en båt” – kom han att prägla en ny syn på Medelhavet som ett mångkulturellt innanhav. Det är talande att alla fyra herrarna, och inte bara Goitein, drabbades av 1900-talets katastrofer:

Pirenne av den tyska ockupationen av Belgien i första världskriget, Rostovtzeff av bolsjevikernas maktövertagande i Ryssland, Braudel av nazismen och andra världskriget. Som Horden och Purcell antyder, kom kanske Medelhavet att stå för något som de fyra kände att de hade gått miste om: en värld som var på en gång öppen och sluten, kosmopolitisk och gemensam, dynamisk och lagbunden.

I årets nummer av *Dragomanen* har vi samlat artiklar som tillsammans tecknar en bild av Medelhavets och Mellanösterns rika judiska historia. Vi börjar med det judiska paret Roger (+2025) och Janine Sages i Lund, deras uppväxt i Istanbul och deras familjers historia som sträcker sig tillbaka till Syrien, Grekland, Spanien och Portugal. I Medelhavets västra ända låter vi Marianne Laanatza ta över med en artikel om Nordafrikas och i synnerhet Marockos rika judiska historia. Olav Gjertsen Ørum och Hanna Nir knyter an till Goiteins forskningsområden genom att berätta om geniza-arkiven i Kairo och judarna i Jemen, medan Håkan Bengtsson och Süleyman Şanlı fokuserar på judarna i Irak, både de arabisktalande judar som spelade en viktig roll för den första irakiska staten och de kurdisktalande judar som lämnade den på 1950-talet. Med Anders Hammarlunds och Carl Bengtssons artiklar – den senare med fokus på *Dönme*, de judar som på 1600-talet övergick till islam och senare spelade en viktig roll i den osmanska reformeran – rör vi oss till det som länge var Medelhavets främsta judiska metropol, Thessaloniki, och vidare till Konstantinopel eller Istanbul.

Här sluter sig cirkeln med två engelskspråkiga artiklar. I den ena berättar Nisya Allovi och Cenker Sarıkaya om Istanbuls judiska museum och dess pågående insatser för stadens judiska kulturarv. Den så kallade Yanbol-synagogan i Balat utgör ett särskilt fint exempel: den har nyligen genomgått en grundlig restaurering som låtit de vackra takmålningarna framträda, en idealiserad bild av den ursprungliga församlingens hembygd i vad som nu är Bulgarien. Det är de som pryder omslaget till årets nummer av *Dragomanen*. I den andra artikeln redogör institutets stipendiater Alevtina Parland och Cenker Sarıkaya för sitt forskningsprojekt om Isa Kremer, en judisk sångerska från Odessa som på flykt från ryska revolutionen gjorde karriär i det tidiga 1920-talets Istanbul.

Några motiv i numret återkommer över geografiska gränser. Musiken är ett: den *maqam*-tradition som Håkan Bengtsson följer i bröderna al-Kuwaitys Bagdad och Anders Hammarlund i Thessalonikis judiska kantorer och sufiska konvent var ett språk som judar delade med sina muslimska och kristna grannar, och som lever vidare hos Hanna Nirs Ofra Haza och A-WA. Det kan tilläggas att Alevtina Parlands intresse för Isa Kremer väckts under ett tidigare forsknings-

uppehåll i Istanbul då hon fördjupade sig i just kopplingarna mellan *maqam* och judisk *klezmer*. Ett annat återkommande motiv är utvandringen, som både i Irak och Jemen fick bibliska namn: luftbron som 1950–51 förde de flesta irakiska judar till Israel hette Operation Esra och Nehemja, efter de män som ledde återvändandet från den babyloniska exilen, medan Jemens judar fördes dit i Operation Magic Carpet, även kallad På örnvingar efter 2 Mos. 19:4.

Som varit brukligt även i tidigare årgångar avslutas detta temanummer med en öppen sektion där institutets direktör 1987–89, Paavo Roos, skriver om de svenska prästerna Michael Enemans och Sven Agrells besök i Konstantinopel 1709–11. Deras dagböcker och brev innehåller ovärderlig kunskap om stadens antika monument, men även detta är en Medelhavshistoria: Agrell reste vidare till Smyrna och avled i Adrianopel – dagens Edirne – medan Eneman fortsatte till Palestina och Egypten. I övrigt rymmer temanumret ett minnesord över den svenske turkologen Lars Johanson, som avled i fjor. Johanson och hans hustru Ewa Czato har båda spelat en viktig roll i institutets historia, och vi är tacksamma att vi fick ge ut hans sista bok, *Om min penna ägde kraften …* och högtidlighålla hans minne med ett event på tyska Orient Institut i Istanbul denna höst.

# Från Andalusien till Turkiet och Sverige

*Intervjuer med Roger och Janine Sages*

OLOF HEILO
Svenska forskningsinstitutet i Istanbul

Under mina första studieår i Lund 2001–2005 var den lilla synagogan på Winstrupsgatan en plats jag besökte med samma regelbundenhet som om jag hade hört till den lokala församlingen. Där hade Roger Sages satt upp en läsecirkel som träffades varje söndag förmiddag klockan 10 för att fördjupa sig i Talmud.

Roger, med det judiska tillnamnet Benjamin, var född i Istanbul och hade kommit till Lund på 1960-talet, där han med tiden hade blivit professor i psykologi. Han brann för Edmund Husserls fenomenologi, för Richard Wagners operor, för turkisk mat och rakı och för en rättvisare värld. Hans modersmål var franska. Läsningarna av Talmud gjorde alla möjliga utvikningar och språng som speglade hans intellektuella lättrörlighet: till Freud, Nietzsche och Marx, till Sartre, Heidegger och Arendt, och inte minst *Parsifal*, *Mästersångarna i Nürnberg* och *Nibelungens Ring* …

Janine och Roger tog också emot gruppen i sitt hem för judiska högtider och sabbatskvällar, där jag snabbt möttes av Atatürks porträtt på väggen och den turkiska litteraturen i hyllorna. Det var Roger som först satte en roman av Orhan Pamuk, *Den vita borgen*, i händerna på mig och bekantade mig med dikter av Nazım Hikmet. Han underströk gärna sin beundran för Atatürk, men också för det osmanska riket och islam, vars affinitet med judendomen han alltid återkom till under våra läsningar av Talmud. “Vi och muslimerna är de enda folk som har fått en helig bok rakt i huvudet,” brukade han säga. Efter hand började jag fråga om både hans och Janines bakgrund och ett okänt Istanbul framträdde för

min inre blick, en annan men inte mindre fascinerande metropol än den jag samtidigt mötte i mina studier av det bysantinska Konstantinopel.

Våren 2004 reste jag själv till Istanbul för att första gången vistas vid det svenska forskningsinstitutet och arbeta på min magisteruppsats i grekiska om den bysantinske historieskrivaren Niketas Choniates. Roger försåg mig med de bästa rekommendationer inte minst om vad jag borde äta och dricka. *Balık ekmek* blev en nästan daglig erfarenhet; *pastırma* dröjde det ett tag för mig att förstå storheten i, och *işkembe* lärde jag mig till hans stora besvikelse aldrig att tycka om. Omvänt kunde jag aldrig rubba hans missnöje över Fazil Says musik, och jag tror inte heller han delade min uppfattning att *Beylerbeyi rakı* kunde vara minst lika god som hans favoritmärke *Kulüp*. Jag är däremot glad att jag efter hand som mina egna studier framskred kunde förse honom med uppskattade tips om forskning kring den senantika judendomen i dess sassanidisk-persiska kontext, och att han vintern 2018 fick hålla en av de mest välbesökta tisdagsföreläsningarna under min tid som vicedirektör på SFII.

Läsecirkeln i Lund kom aldrig längre än till den första traktaten av Talmud, *Berachot*. Det fanns så mycket att säga, så mycket att lära. Rogers intellektuella nyfikenhet sinade aldrig. Han brukade säga att han önskade sig minst tre liv till: ett som dirigent, ett som matematiker, och ett som vit elefant. Kort före sin död publicerade han *Meaning Constitution Analysis: A Phenomenology for Empirical Research* och *The Desertification of Cultures and the Dereliction of the Individual*, två böcker som delvis baserade på hans mångåriga arbete för interkulturell dialog i Algeriet och Kina. Sista gången jag träffade honom, i januari 2025, satt han i sitt kök i Lund fördjupad i en bok om buddhism. I den bärbara stereon på bordet spelade adagiot ur Anton Bruckners nionde symfoni.

Janine har lärt mig den turkiska jag själv aldrig kommer att bli färdig med och fått mig att ana vilka dimensioner som döljer sig bakom språkets alla sofistikerade tempusformer och agglutinationer. De följande intervjuerna, som är gjorda 2022 och 2026, är ett försök att dela med mig av något av den rika värld som hon och Roger låtit mig få ta del av genom åren.

## Roger

**Vi börjar på Kreta, närmare bestämt i staden Chania. Därifrån kom dina morföräldrar …**

Ja. Det fanns många judar som bodde där på den osmanska tiden. Min morfar hade utbildat sig till läkare i Istanbul och var sedan verksam både på Kreta och i Syrien. Han introducerade bland annat ett vaccin på ön.

Han var liten till växten och rökte ständigt cigaretter av den billigaste sorten, *Bafra*. När vi sågs fick jag fylla på hans rakıglas stup i kvarten. Ändå var han i god form. ”Benjamin, jag har arbetat sedan jag var två,” sade han till mig sista gången vi träffades. ”Nu sitter jag bara och tittar på rosor. Snart kommer jag att vara borta.” Han var då 96 år.

**Vilket år var det?**

Jag bodde fortfarande i Turkiet, så det måste ha varit 1962. Han var med andra ord född år 1866. När Kreta tillföll Grekland 1913 flyttade han sin verksamhet till Syrien, som fortfarande hörde till Osmanska riket. Där träffade han en ung judinna som också hade kommit från Kreta. Hon hade fyra systrar, och själv hade han fyra bröder … (*skratt*.) Slutet blev att de alla hamnade i Istanbul. Syrien gick ju också förlorat i första världskriget.

Hans äldsta dotter, alltså min moster, gifte sig så småningom med en tysktalande *ashkenas* som ägde en pappersfabrik. De flyttade till Tyskland som de givetvis var tvungna att lämna på 1930-talet. De sökte sig till Egypten och började om på nytt. Sedan kom Nasser och började sina nationaliseringar, och så fick de flytta tillbaka till Istanbul.

**Talade familjen judeo-espanyol på den tiden?**

De talade mest grekiska, men det var mindre viktigt. Det enda som föranledde vissa spänningar inom familjen var att min morfar, som kom från Istanbul, tog vinäger till salladen, medan min mormor, som var av grekiskt ursprung, föredrog citron.

I Istanbul talade en del ännu judeo-espanyol på min morfars




*Roger och hans föräldrar i mitten av 1950-talet.*

tid, men de flesta hade övergått till franska. Min far talade franska, och själv har jag ingen stark känsla för judeo-espanyol. Det kommer från Spanien, och för mig är det landet som en gång utvisade oss på 1400-talet. Det var bara under arabiskt styre som vi kunde leva där.

**På fädernet härstammar du alltså från de sefarder som tvangs lämna Spanien och Portugal.**

Familjenamnet borde egentligen stavas Sagues på portugisiska, men u:et ställde till problem i Turkiet så jag skriver det som Sages. De togs emot i Osmanska riket och bosatte sig i Thessaloniki och Istanbul, framför allt i Balat och kvarteren kring Galatatornet. Min farfar däremot bodde i de nyare kvarteren kring Maçka och själv är jag född i Nişantaşı. Min far och farfar hade ett advokatkontor i någon av de äldre delarna av staden, jag minns inte längre var – bara att det fanns ett ställe på samma gata som serverade en fantastisk *fasulye pilav*.

**Var din uppväxtmiljö präglad av den judiska närvaron i Istanbul?**

Min pappa var övertygad socialist så han var mindre intresserad av att diskutera och praktisera judendom. I hans hem stod böckerna i dubbla rader, med Marx och Proudhon längst bak där de inte syntes. Jag minns däremot de stora familjemiddagarna hos farfar i Maçka. Han var egentligen rabbin, men blev advokat eftersom han insåg att han behövde ett yrke så att han också kunde betala tomater och olivolja (*skratt*.) Jag tror inte min farmor var så förtjust i att han lämnade sitt andliga kall.

**Och hur såg det ut där du gick i skola?**

Jag gick fem år i turkisk folkskola, men där trivdes jag inte. Sedan gick jag i de franskspråkiga pojkskolorna Saint-Michel och Saint-Joseph i Kadiköy. Varje vecka ingick det en timmes obligatorisk religionsundervisning för muslimer, men judar och kristna var undantagna. Frånsett det var det inte någon stor sak med varifrån man kom. Jag hade några klasskamrater som var särskilt duktiga i matte: två hade judiska namn, en hade ett armeniskt namn, ytterligare en kom from Anatolien och hade ett turkiskt namn. I fotbollslaget hade vi en grek som var mycket duktig. Det var inget vi funderade närmare över. Visst hände det att

vi skojade om varandras påstådda särdrag, men det var mest en del av jargongen. Vi berörde inte heller varandras helgdagar. Det var en sekulär tid och miljö. Längst bak i klassrummen spelade vi schack, smygläste Marx eller utbytte pornografiska bilder.

**Det var också en politiskt omvälvande tid, med kuppen 1960 …**

Vi som var unga följde rättegången mot den avsatte premiärministern Adnan Menderes noga och diskuterade varenda detalj när vi möttes. Det var en av de saker som gjorde mig mest förvånad när jag kom till Sverige: att ingen verkade bry sig särskilt mycket om politiska händelser.

En annan sak som förvånade mig när jag började studera psykologi i Sverige var att våra läroböcker närmade sig fenomenet tvåspråkighet som om det vore ett problem. Jag förstod ingenting. För mig var det alltid självklart att man talade olika språk. I huset där jag växte upp talades det armeniska, judeo-espanyol och grekiska. Och givetvis turkiska. Om jag enbart skulle ha hållit mig till dem som talade franska, hade jag fått sparka boll med min pappa!

**Vilket år kom du till Sverige?**

1963. Jag borde egentligen ha sökt mig till Frankrike, men min syster bodde i Stockholm eftersom hennes man var diabetesforskare där. Jag tyckte det var svårt att lära känna folk i Stockholm, så jag fortsatte till Lund, där jag har blivit kvar.

## Janine

**Kom din familj också från Portugal?**

Mitt flicknamn är Ventura. Mina föräldrar sade alltid att vi kom från Spanien, medan andra menade att vi kom från Portugal.

Min farfar, Mişon Ventura, var professor i juridik vid Istanbuluniversitetet och arbetade för Celal Bayar, en av grundarna av *Demokrat Partisi* på 1940-talet. Farfar hade sju barn. De flesta utvandrade, så jag växte upp med fastrar och farbröder som bor och bodde på olika håll i Europa, i Sydafrika, eller Israel … De som blev kvar levde kring Taksim, Şişli och Nişantaşı, där jag växte upp.



*Janines farfar, Mişon Ventura, till vänster strax bakom Celal Bayar, som var premiärminister under Atatürk och sedermera Turkiets president 1950–1960.*

**Det fanns inga släktingar i de äldre judiska kvarteren som Balat eller Hasköy?**

De delarna ansågs inte så fina på den tiden. Vi hade en städerska som kom en gång i veckan. Hon hette Ester och bodde i Balat, så jag associerade mest namnet med henne. Men hon var underbar: när jag var liten och var sjuk kände hon alla möjliga hemliga konster för att göra mig frisk, som att blåsa eller spotta eller läsa formler.

**Det finns också en koppling till Neve Shalom-synagogan som ligger i det gamla Galata och som byggdes efter andra världskriget …**

Ja, min farbror Elyo Ventura var en av arkitekterna. Han levde länge och tog förstås väldigt illa vid sig av alla de terrorattentat som senare drabbade synagogan. Han utvandrade senare till Israel där hans barn och barnbarn ännu lever.

**Din mormor bodde vid Tepebaşı, parallellt med Istiklal Caddesi …**

Precis. Där fanns en stor park, *Gülhan* eller rosenträdgård, med en liten teater på den tiden, och när jag var liten och besökte deras våning kändes det verkligen som att titta ut på en teaterscen. Det fanns ju ingen TV så när man var liten stod man i fönstret och tittade ut på all grönskan och allt som hände därute, alla som kom och gick …

Min morfar hade dött långt tidigare och min mormor var omgift med en man som hette Isak. Han hade en stor *mangal* eller grill som han använde inomhus! Han gjorde *köfte* till mig när jag hade sovit över och det rök i hela våningen … idag skulle han väl hamna i fängelse för det (*skratt*).

**När föddes din mor?**

Det bör ha varit 1921, men i folkbokföringen stod det 1923. Innan republiken Turkiet etablerades var det inte så noga med sådana saker. Min mormor tog med sig min mamma, som då redan var två år gammal, till folkbokföringskontoret där de angav hennes ålder som 0 år! Hon brukade hela livet skoja om saken – hon blev 102 år gammal men hennes officiella ålder var alltså "bara" 100 år.

Folkbokföring i Turkiet gick i det längsta till så att det kom officiella representanter för staten och "räknade" folk i deras egna hem. Jag minns fortfarande hur vi städade och fejade för att *belediye* (kommunen) var på väg.

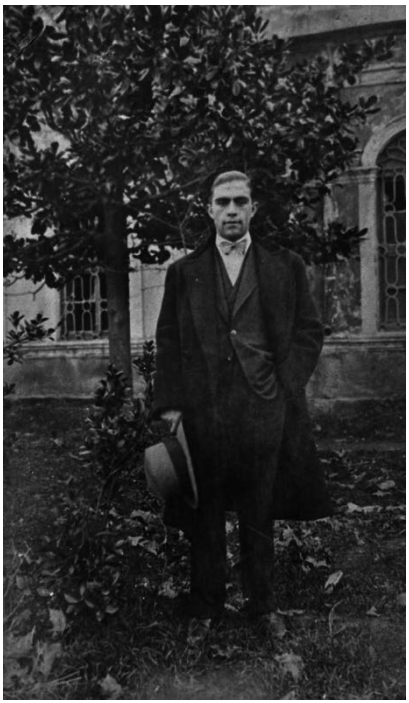
**Tillbaka till din farfar. Han var alltså professor i juridik …**

Och en mycket uppskattad lärare vad jag förstår. Han dog av en plötslig hjärtattack på hemväg från konditori Lebon där han brukade läsa *Le Monde* varje dag. Han hade alltid citronsaft i håret för att hålla det styvt – jag tyckte det var mycket märkligt när jag var liten.

Min farmor hette Jeanne men farfar kallade henne för Bijou (juvel) så vi barn tog över den benämningen. Hon var lång och han var kort. De kom bra överens, fast hon skällde på honom när han skulle dricka rakı.

**Hur praktiserades judendom inom familjen?**

Vi var traditionella judar, det vill säga vi firade mest de stora högtiderna: man träffades vid långa bord, där var massor av barn som stimmade, och någonstans i ett hörn försökte farfar få ordning på läsningarna. Vi var tretton kusiner – min



*Janines far, Samoel eller Sami Ventura som juridikstudent omkring 1930.*

pappas syskon hade alla två barn var, och jag var ensambarn. Vi träffades ofta i sådana sammanhang och hade hemskt roligt tillsammans.

**Var gick du i skola?**

Först i nunneskolan Saint-Pulchérie vid Sıraselviler Caddesi. Det gick många judiska flickor där. Jag borde ha gått vidare till gymnasiet i Notre-Dame de Sion, men min pappa, som var advokat, blev väldigt sjuk och hade inte längre råd att hålla mig kvar i en privat skola. Efter fyra år växlade jag över till en kommunal flickskola i Nişantaşı, vid Maçka. Jag blev förstås hemskt ledsen att inte kunna följa med mina vänner, men fann en annan miljö med övervägande "muslimska" klasskamrater där jag trivdes bra. Naturligtvis tänkte vi inte på vad vi hade för religion, vi kände varandra som individer.

**Och hur träffades du och Roger?**

Det var sommaren 1968, jag hade precis gått ut gymnasiet och hälsade på i min fasters hus på Büyükada. Roger hade av en tillfällighet åkt dit från sin mammas sommarhus i Yeşilköy för att träffa vänner som bodde i samma hus som min faster. Som det kan vara i sådana sammanhang, var det någon som tyckte att jag skulle komma och säga hej, och så blev vi blixtförälskade … Vi talade och talade hela natten tror jag.

Familjerna kände varandra lite grann, men det var inte arrangerat. Roger bodde redan i Sverige och var egentligen bara på tillfälligt besök i Turkiet. Själv borde jag ha åkt till Jerusalem i slutet av sommaren för att studera statsvetenskap.

Vi träffades den 10 augusti och gifte oss den 20! Många som kände mig blev oroliga och undrade vad jag gav mig in på – gifta sig med en närmast okänd man och följa honom långt bort till ett främmande land … *Ísveç*, Sverige, det var ingen som ens visste vad det var.

**Så du flyttade direkt till Lund?**

Ja. Jag kom från en stor familjegemenskap och var till en början hemskt ensam – jag kände ingen och kunde inte språket, och att ringa hem och tala för så lite som tre minuter kostade en förmögenhet! Varje gång jag ringde mamma hade jag skrivit ner allt vi skulle tala om, men sen bara grät vi så det blev ingenting.

**Fann ni någon förankring i er judiska bakgrund?**

Roger var inte en särskilt praktiserande jude på den tiden, hans familj var ju mera vänsterintellektuell och sekulär. Men sen när barnen föddes var han mån om att de skulle växa upp som judar och följa det judiska årets högtider och helgdagar, och han började själv sätta sig in i judisk kultur och tradition. Vi har aldrig varit *kosher*, men vi började med att fira *shabat* med tända ljus, vit duk, god mat … det blev problem förstås när de var tonåringar och ville gå ut och träffa kompisar på fredagskvällarna (*skratt*). Senare, när barnen var stora, började han bygga upp den lilla judiska kulturföreningen i Lund och startade Talmudcirkeln …

**… som kom att betyda så mycket för mig.**

Det är bra att du säger det. När en person försvinner är det så mycket som blir kvar. Det är viktigt att tala om det och inte låta det falla i glömska.

# Marockos judar

MARIANNE LAANATZA

På den tunisiska ön Djerba kan man besöka en 2000-årig synagoga som kallas El Ghriba. Den är Afrikas äldsta och ett levande bevis på judarnas långa närvaro i Nordafrika.

Redan när babylonierna förstörde Jerusalem år 586 före vår tideräkning antas judar ha flytt till den feniciska storstaden Kartago, vid dagens Tunis. Efter den andra förstörelsen av Jerusalem år 70 anlände en ny flyktingvåg till det som vid det laget hade blivit den romerska provinsen Africa.

I början av 400-talet var kyrkofadern Augustinus biskop i staden Hippo i dagens Algeriet. Han skrev om hur judarna måste leva utspridda och i förödmjukelse som en levande påminnelse om vad som sker om man förnekar Kristus.

Faktum är att judendomen kom att överleva betydligt bättre än kristendomen i stora delar av Nordafrika. Därom vittnar framför allt Marocko, ett land som för inte så länge sedan räknade en befolkning om 350 000 judar.

## Judar och berber

Långt före romersk tid utgjordes majoritetsbefolkningen i Nordafrika av berber, eller *Imazighen* (fria människor), som är deras egen beteckning. Imazighen kan ha levat där så länge som 12 000 år tillbaka i tiden och enligt andra källor upp till 20 000 år.

Nordafrikanska judar som sökte sig bort från de kristna områdena vid kusten integrerades i det traditionella berbiska samhället och livsstilen. Det handlade i regel om att anamma ett liv som seminomader i Atlasbergen, eller om att slå sig

ner i byar och oaser. Respektive berberstam och samhälle skyddade sina judar. Berberna hade en demokratisk styrelseform, *jemaa*, ett by- eller stamråd, vars ordförande, *amghar*, valdes på ett år – ett system som fortfarande finns kvar, men har marginell betydelse idag. Det traditionella berbiska rättssystemet, *azref*, tillämpade regler för hur vattenfördelning och betesmarker skulle fördelas, och hade befogenhet att utmäta straff när enskilda eller grupper bröt mot regelverket.

Det fanns även ett system av muntliga "fredsavtal", *leff*, mellan stammarna. Det kan beskrivas som ett schackbräde, där alla på vita rutor ingick överenskommelser om att skydda varandra, och de på svarta rutor hade motsvarande fredsavtal – allt i syfte att skapa stabilitet. När konflikter utbröt aktiverades automatiskt många stammar för att snarast mäkla fred. Själva fredsöverenskommelserna befästes på olika sätt: alla män som deltagit i krigshandlingar lade sin ena traditionella sko, *babouch* – en gul skinntoffel med nedvikt häl – i en stor hög som blandades, för att sedan var och en skulle försöka hitta en passande sko och ta den. Ingen visste om skon kom från den egna stammen eller från den tidigare fiendens; med uppfattningen att man inte kan skada eller döda någon vars sko man kanske går runt med, måste freden respekteras.

Andra sätt att befästa en fredsuppgörelse var att alla ammande kvinnor bytte barn med kvinnor från den tidigare fientliga stammen, eftersom man inte får skada eller döda någon som man diat från, eller dennes familj. Ytterligare ett sätt var att mjölk samlades in från alla ammande mammor i de berörda stammarna, blandades och hälldes över tillagad couscous som alla män var tvungna att äta av, med samma syfte: man kan inte skada eller döda någon vars mjölk man har intagit.

Det var under dylika former av beskydd som judarna delade sitt liv med berberna. De levde i ett slags symbiosförhållande och hade full frihet att utöva sin religion och bidra med sitt kunnande inom handel och tillverkning av verktyg, smycken och kläder. Man delade mer och mer språk och kultur – berbiska, *tamazight*, blev deras gemensamma språk, och gemensamma dans- och musiktraditioner utvecklades under århundraden. Varje stam hade sina egna mönster på textilier och kläder, och för kvinnorna även på skorna. Judar, som levde tillsammans med berberna under dylika traditionella former, kom att benämnas *toshavim*, invånare.

Viktiga traditioner i de berbisk-judiska samhällena var att bevara stammarnas heliga mäns och kvinnors gravar och besöka dem för att få kraft och visa respekt. Berbernas benämning på dessa traditioner var och är *maraboutism*, och för

judarna var och är det *tzaddikim*. Det förekom och förekommer att man hade gemensamma heliga män och kvinnor, och att firandet av dessa sker gemensamt. Att det fanns berberstammar som gick över till judendomen nämns i litteraturen, men i vilken utsträckning är osäkert. Noteras kan att vissa berberiserade judar tog med sig marabout-traditionen till Israel, och att flera besöker Marocko återkommande för att delta i gemensamt firande av "sina" marabouter.

## Den arabiska invasionen

Den arabiska erövringen och islams utbredning i Nordafrika och Spanien utgjorde en ny fas. Den inleddes år 647, men araberna började etablera sig på allvar först efter grundandet av staden Kairouan år 670, ett stycke inåt landet utanför det gamla Kartago.

Det finns många legender om det berbisk-judiska motståndet mot den arabiska invasionen. Enligt en av dem leddes det av en judisk prästinna vid namn Kahina eller Dihya – "den vackra gasellen" på berbiska – som också ansågs synsk. Hon var de berbisk-judiska truppernas överbefälhavare: ung, mycket intelligent och vacker enligt den berbiska traditionen, men mycket gammal och klok enligt den arabiska historieskrivningen. Kahina lyckades besegra umayyadernas armé, ledd av Hasan ibn al-Nu'man, omkring år 695. Den arabiske härföraren blev djupt imponerad av Kahinas klokhet. När Hasan och hans trupper drog sig tillbaka höll Kahina kvar en ung, vacker arabisk officer, Khalid ibn Yazid al-Qaysi, som hon adopterade genom att symboliskt amma honom – och därigenom blev han bror till hennes båda söner, vilket skulle befästa de djupa band som skapats mellan araber och berber.

Kahina kan enligt sägnen, och enligt vad Ibn Khaldun skrivit, ha tillhört den berbiska stammen Jerawa, som hade konverterat till judendomen – men enligt andra källor kan hon ha varit kristen. Kahina styrde som drottning i fem år. För att hindra nya arabiska erövringsförsök lär hon ha använt den brända jordens taktik, vilket kom att slå tillbaka på henne och hennes armé när många berbiska stammar fördömde hennes agerande. Hon dödades vid en källa i Aurès år 703 av Hasan ibn al-Nu'man och hans armé. Källan bär hennes namn, Bir al-Kahina. Enligt Ibn Khaldun ska hon då ha varit 127 år gammal, medan hon i den berbiska traditionen alltjämt beskrivs som en ung, mycket vacker kvinna. I båda traditionerna beskrivs hon dock som en judisk kvinna.

Kahina har blivit en kulturikon och feministisk ikon bland berberna i egenskap av härförare, drottning och frihetskämpe. Firandet av henne är numera omfattande i hela Maghreb inom Berberrörelsen, eller *Amazighrörelsen* som den numera oftast kallas. Hennes judiska koppling har ibland tonats ned, men i takt med att det judisk-berbiska historiearvet fått en växande roll i forskningen har även legenden om Kahina uppmärksammats allt mer.

Den berbisk-judiska samexistensen fortsatte även efter den arabiska erövringen, som man kan se av staden Sijilmassa i Tafilalt i Marocko. Den grundades 757 av ibaditiska berber tillhörande stamkonfederationen Zenata, tillsammans med judar, som utgjorde en viktig och inflytelserik grupp i staden. Liksom i övriga oaser fanns också *haratimer*, den sahariska urbefolkningen. De judiska köpmännen och handelsresande kom tidvis att kontrollera handeln med guld västerut i Afrika, norrut i Marocko och ända bort till Egypten.

Handelsframgångarna för de inflytelserika judiska köpmännen i Sijilmassa fortsatte tills en handelskonflikt uppstod med Abd Allah al-Mahdi Billah, som senare (år 909) kom att grunda Fatimidkalifatet. Ledande judiska företrädare lät fängsla Abd Allah; när han frisläppts och fått stöd från olika håll straffade och avrättade han de rikaste och mest inflytelserika judarna i Sijilmassa. De överlevande judarna återuppbyggde affärsverksamheten, men stadens betydelse kom att variera över tid och stegvis försvagas i takt med att den ena berbiska stamkonfederationen efter den andra tog över staden. Den övergavs 1393.

Fallet Sijilmassa visar både på den framgångsrika guldhandel som judarna utvecklade och styrde under perioden, och på den komplicerade rivaliteten om makten mellan olika berbiska stamkonfederationer och deras dynastibyggen.

## Fördrivningen från Andalusien

De arabiska erövringarna hade nått Tanger omkring år 708, men de krigare som erövrade Marocko och Spanien utgjordes huvudsakligen av islamiserade berber. Det var exempelvis under den berbiske härföraren Tariqs ledning som Gibraltar erövrades år 711 och gav klippön dess namn. Spanien blev känt som Andalusien, al-Andalus, på arabiska och förblev till stora delar muslimskt under medeltiden.

I mitten av 1000-talet skickade de shiitiska Fatimidkaliferna i Kairo de arabiska stammarna Banu Hilal och Banu Sulaym som hämnd mot zirid-dynastin, som brutit med Fatimiderna och erkänt de sunnitiska abbasidkaliferna i Bagdad.

Med dem och andra stammar, som Banu Ma'qil, som nådde ända till Atlantkusten, inleddes en gradvis arabisering av området. Större berbiska stamkonfederationer som Sanhaja, Masmuda och Zenata, som återkom, bildade efter de stora dynastierna: Almoraviderna (1040–1147), Almohaderna (1130–1269) och Meriniderna samt Wattasiderna, som tog över och styrde fram till 1400-talet. Under dessa perioder var tidvis Andalusien en del av territoriet, liksom delar av dagens Algeriet och Tunisien. Trots de extremt puritanska och religiöst rigida Almoraviderna och, i än högre grad, Almohaderna, fortsatte den positiva berbisk-judiska samexistensen i oaserna med haratimerna och i Atlasbergen, utanför sultanernas maktsfär.

Judar liksom kristna och muslimer som inte följde de rigida levnadsreglerna fick däremot genomlida hårda tider. De kristnas situation var särskilt destruktiv, då biskopar och präster fördrevs; det kristna inslaget kom att i det närmaste utplånas under Almohaderna, medan judarna blev kvar.

Med tiden pressades muslimerna tillbaka i Andalusien, vilket innebar slutet även för judarna där. Granada, det sista muslimska fästet på Iberiska halvön, föll den 2 januari 1492, och Alhambra-dekretet om judarnas utvisning utfärdades den 31 mars samma år, med utflyttningsfrist till slutet av juli. En intressant och upplyst epok i Spanien var därmed definitivt slut. De utdrivna judarna välkomnades med öppna armar i Marocko och inom det osmanska väldet, liksom de som redan tidigare flytt dit från Spanien. Muslimerna i Spanien – morisker – levde till en början kvar under (successivt hårdare) påtvingade omvändelser till kristendomen, och fördrevs formellt först 1609–1614, mer än ett sekel senare.

Samtidigt som den traditionella judisk-berbiska samexistensen fortsatte, kom nu en ny och annorlunda judisk-andalusisk kultur att breda ut sig, främst i större städer och samhällen som Tétouan, Fez, Meknes, Safi, Salé och Rabat. Många av nykomlingarna, som benämndes *megorashim*, de utstötta, hade goda kunskaper och kompetens inom olika områden, vilket uppskattades och möjliggjorde en form av integration med bibehållen kultur och religion. Den andalusiska livsstilen, språket och musiken blev viktiga inslag i städernas liv. Som andra sefardiska judar talade de arabiska utöver sitt eget språk *Haketia*, ett västjudiskt spanskt språk som länge kom att användas av judarna i norra Marocko. Sång och musik knutna till det judisk-andalusiska kulturarvet har fått ett uppsving i Marocko under de senaste åren, med grupper vars medlemmar kommer från Israel, Frankrike, USA och Kanada, alla med marockanska rötter, och som

samverkar med marockanska musiker. Konserter har anordnats i bland annat Tanger, Fez, Tétouan och återkommande i Essaouira.

## *Mellah*-systemet

Marocko utgjorde aldrig någon del av det osmanska väldet och omfattades inte av den minoritetspolitik som fördes av sultanerna i Konstantinopel. Marockanska judar lydde sedan den arabiska erövringen under det så kallade *dhimmi*-systemet, som tillämpades i enlighet med den sunni-islamiska malikitiska rättsskolan. Judarna stod enligt denna under sultanens beskydd. Däremot kom ett alldeles särskilt "bosättningssystem", *mellah*, att utvecklas, delvis av en slump.

Den första mellah grundades i Fez 1438, som var huvudstad för Meriniderna, utanför medinan där muslimer och judar tidigare bott tillsammans. Anledningen – eller ursäkten – som åberopades för att flytta judarna var att en helig muslims grav låg inom medina-området. Det nya bosättningsområdet låg i ett område med saltavlagringar, och ordet mellah kan härledas från det arabiska ordet för salt, al-milh. Med tiden byggdes andra judiska bosättningar, som i Marrakech i mitten av 1400-talet, då staden gjordes till huvudstad av den förste härskaren inom Saadi-dynastin, och i Meknes 1686, då den alawitiska dynastin flyttade huvudstaden dit. Mellah byggdes alltid nära sultanens palats, eftersom judarna stod under hans särskilda beskydd. Noteras kan att den nuvarande kungen i Marocko, Mohammed VI, tillhör just den alawitiska dynastin.

Under perioden 1792–1822 utfärdades fler dekret om byggandet av mellahs i Tetouan, Rabat, Salé och Mogador (Essaouira), som grundades 1764 och snart utvecklades till ett internationellt handelscentrum med diplomatisk betydelse. Mellah-byggnationen fortsatte i andra städer fram till slutet av 1800-talet. Varje mellah har sin egen historia, men i forskningen har man förbisett vilken interaktion som fanns mellan respektive mellah och medinan – det vill säga mellan judarna och muslimerna i stadsmiljön. Eftersom det fanns många framgångsrika judar med roller som hovleverantörer, viktiga handelsmän och skickliga hantverkare, uppstod också motsättningar, avundsjuka och konflikter. Det var då sultanens skyldighet att lösa sådana konflikter i städerna, medan stammarnas råd fortsatte att ha motsvarande uppgifter på landsbygden, i bergen och i oaserna.

Inom forskningen har en långdragen diskussion förts om huruvida begreppen *Bled al-Makhzen* och *Bled al-Siba* – de områden som sultanen kontrollerade

respektive de områden som styrde sig själva – bör användas, eller om de utgör för stora generaliseringar. De förenklar onekligen beskrivningen av förhållandena i Marocko över tid, i den mån en stor del av berberstammarna i bergen och oaserna de facto fortsatte sitt eget traditionella styre tillsammans med sin judiska befolkning, och först betalade skatt när sultanens trupper hotade dem. Den muslimska fredagsbönen hölls dock traditionellt i sultanens namn.

## Det franska protektoratet

Under senare delen av 1800-talet och början av 1900-talet lämnade många judar sitt liv med sina berberstammar i oaserna. Denna flyttningsvåg hängde samman med att franska militära intressen blev allt större i Sahara och kom att begränsa de traditionella marockanska handelsrutterna söderut. Många judar flyttade sin handels- och hantverksverksamhet till staden Essaouira på Atlantkusten, som blev ett viktigt judiskt kulturcentrum med många synagogor. Där mötte dessa berberiserade judar sina trosfränder med andalusisk bakgrund – ett stimulerande möte.

Marocko tvingades stegvis avträda stora områden i Sahara till Frankrike och Spanien, för att till slut bli franskt respektive spanskt protektorat. När det franska protektoratet skulle godkännas av ledande europeiska stater krävdes att Frankrike lät det marockanska styrelseskicket vara kvar, om än utan egentlig makt – men sultanens underskrift skulle finnas vid viktiga beslut, som införandet av nya lagar. Detta visade sig spela en livsviktig roll för de marockanska judarna när den med Nazityskland allierade Vichyregimen tog över i Frankrike 1940 och därmed också rollen som protektoratmakt i Marocko. Vichyregimen krävde att listor med namn och adresser på marockanska judar skulle upprättas, för att också kunna skicka marockanska judar till koncentrationsläger i Europa. Den marockanske sultanen Mohammed V vägrade underteckna sådana beslut. Han lär ha sagt att inget hårstrå får krökas på någon marockansk judes hjässa, då de tillhörde bokens folk och stod under hans, det vill säga sultanens, beskydd. Detta satte stopp för Vichyregimens planer att deportera marockanska judar.

Inom administrationen och andra statliga yrken kunde Vichyregimen avskeda judar, eftersom sultanen inte hade inflytande i sådana sammanhang, men de kunde återanställas efter andra världskriget. 2015 hedrades Mohammed V postumt med en minnesplatta i Israel, för att han skyddade Marockos judar

under Vichyregimens styre av det franska protektoratet, och för sitt agerande när staten Israel utropades 1948: han uppmanade då till lugn i landet och betonade att ingen marockan hade rätt att hota eller skada landets judar, som stod under hans beskydd och hade samma rättigheter som alla andra marockaner.

## Utvandring till Israel

Efter Israels grundande 1948 minskade Marockos judiska befolkning drastiskt. Organisationer som Alliance Israélite Universelle lockade med löften om utbildning och framtidsmöjligheter; högtalarbilar körde runt i Casablanca med uppmaningar till judar att lämna Marocko och komma till Israel. De behövde inte något pass, utan kunde bara komma till hamnen och gå ombord på namngivna fartyg.

Utvandringen skedde mot bakgrund av Gamal Abd al-Nassers maktövertagande i Egypten och pan-arabismens utbredning i Mellanöstern och Nordafrika. Den viktiga politiska mobiliseringen i Marocko stod Istiqlalpartiet för. Partiet grundades 1943 av Ahmad Balafrej, men det var Allal al-Fassi som intog den ledande rollen efter att partiet splittrats 1959. Han hade en gedigen utbildning vid al-Qarawiyyin-universitetet i Fez och förenade rollerna som pan-arabist och islamisk ledare. En mindre del av partiet bildade Union Nationale des Forces Populaires (UNFP) under Mehdi Ben Barkas ledning 1959. Ben Barka sågs som en radikal panarabisk ledare; 1965 försvann han i Paris och åter-fanns aldrig, mördad – som förövare har fransk och marockansk säkerhetspolis pekats ut.

Varken Allal al-Fassi eller Ben Barka ville ha en fortsatt monarki i Marocko. Utvecklingen både i Mellanöstern och i Marocko skapade osäkerhet och frustration bland många marockanska judar, varför utvandring sågs som en säkrare framtid, särskilt om Mohammed V, deras beskyddare, riskerade att störtas. Många lämnade för Israel, andra tog sig till Frankrike, Spanien, Kanada, USA och även Argentina.

De som kom att ta över judarnas verksamheter, särskilt smycketillverkning, var haratimerna, den sahariska urbefolkningen, som levt tillsammans med judarna och berberna samt inslag av arabiska eller arabiserade berbiska stammar i oaserna. De hade under generationer bistått judarna i deras hantverk, och när judarna emigrerade lät de just haratimerna ta över verksamheten i olika städer, särskilt i Essaouira. Idag är Essaouira ett viktigt marockansk-judiskt kultur-

centrum, där det varje år bland annat anordnas symposier om konst och kultur med rötter i århundraden av samexistens. Symposierna har fått stor internationell uppmärksamhet. En huvudperson i denna utveckling är André Azoulay, själv jude och en viktig rådgivare både till den tidigare kungen Hassan II och den nuvarande, Mohammed VI.

Den marockanska regimen ser – med stöd i befolkningen – det som viktigt att bevara, fördjupa och bredda det judiska kulturarvet i Marocko. Det är inte bara i Essaouira som mycket sker: i alla större städer har synagogor restaurerats, i regel med statliga medel. Det går bra att besöka exempelvis den stora synagogan Slat Al Azama i Marrakech, liksom den välbevarade synagogan Ibn Danan i Fez och Slat Al Fassiyine, också i Fez. Vidare är Ettedgui i Casablanca värt ett besök, liksom Moshe Nahon i Tanger och Chaim Pinto i Essaouira, inrymd på andra våningen i en mellah.

Under kung Hassan II inrättades 1997 det första judiska museet i Casablanca, som presenterar judarnas historia i Marocko under 2000 år. Museet, som är inrymt i ett judiskt barnhem uppfört 1948, rymmer allt från *torah*-rullar och traditionella judiska högtidskläder till *hanukka*-lampor, judiska smycken, fotografier och räddad inredning från renoverade synagogor. Det är det enda museum i arabvärlden som presenterar judarnas historia. Genom ett kungligt initiativ av Mohammed VI har 150 judiska begravningsplatser och fler än 12 000 gravar restaurerats runtom i Marocko.

En viss – om än begränsad – återinvandring har också skett. Redan i det israelisk-arabiska kriget 1948–49 deltog marockanska berbiska judar med rötter i mellah i Rabat; som vittnesbörd visar valde en del av dem att återvända till Marocko redan omkring 1950, eftersom de kände att de inte kunde identifiera sig med den nya staten, rotade som de själva var i århundraden av berbisk-judisk samexistens. Uppskattningsvis en miljon av Israels befolkning har marockansk-judiska rötter, men integrationen har inte varit friktionsfri och många av dem kämpar fortfarande med fördomar och låg socio-ekonomisk status.

Alla judar med rötter tre generationer tillbaka har rätt att återvända till Marocko, få marockanska pass, bygga fastigheter och skaffa egendom. Ett nytt lagförslag diskuteras i parlamentet om huruvida denna rätt ska utvidgas till fyra generationer bakåt. Redan före pandemin kom bortåt 100 000 judar årligen till Marocko på besök. Det ordnas charterresor från Tel Aviv för marockansk-israeliska judar som vill besöka Marocko och resa i sina fäders fotspår, både i byar och städer, i Atlasbergen och till oaser. De välkomnas särskilt till de gamla

berbisk-judiska bosättningarna, och vissa gamla gemensamma traditioner att fira sina gamla marabouter har återupptagits på sina håll.

## *Litteratur*


Akhmisse, M. (2015). *Rites et secrets de saintes du Maroc*. Casablanca.

Boum, A. (2013). *Memories of absence: How Muslims remember Jews in Morocco*. Stanford University Press.

Brett, M., & Fentress, E. (2003). *The Berbers: The peoples of Africa* (omtryckt utgåva). Blackwell Publishing.

Calvo-Serrano, Julio, García-Carrillo, Fabian, and Santiago-Zaragoza, Juan Manuel, *Mellah: The Jews' quarter at the medinas of Morocco. A new interpretation of the minority's space in the Islamic city*. Pages 1322–1329, Procedia

Doutté, E. (2014). *Les marabouts: Notes sur l'islam maghrébin*. Dar Al Aman.

Eliany, M. (2012). *A brief social history of the Jews in Morocco: A synthesis of oral and documented accounts*. Mind and Soul: Jewish Thinking in Morocco.

Gottreich, E. B. (2021). *Jewish Morocco: A history from pre-Islamic to postcolonial times*. Bloomsbury Academic.

Hoffman, K. E., & Miller, S. G. (Red.). (2010). *Berbers and others: Beyond tribe and nation in the Maghrib*. Indiana University Press.

*Jewish culture in Morocco: A rich history and vibrant heritage.* (2026, 14 augusti). Tours360Morocco.

Lapidus, I. M. (2014). *A history of Islamic societies* (kap. 16 och 26). Cambridge University Press. (Originalarbete publicerat 1988)

Miller, S. G. (2013). *A history of modern Morocco*. Cambridge University Press.

Mizrachi, B. (u.å.). *Morocco: Nineteenth and twentieth centuries*. Jewish Women's Archive.

Sheppard, L. (2014). *Jewish Morocco*. Morocco Articles.

Stillman, N. A. (2019). Moroccan Jews in modern times: Orientations and reorientation. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, *52*(2), 7–17.

Zafrani, H. (2010). *Deux mille ans de vie juive au Maroc* (M.Y.B. Retnani, Red.). EDDIF/Maisonneuve & Larose.

# Stemmer fra genizaen

*Jødisk liv på arabisk i Fatimidenes Egypt*

OLAV GJERTSEN ØRUM
Universitetet i Innlandet

I et rom tilknyttet Ben Ezra-synagogen i Fustat, den gamle byen sør for det som senere ble hetende Kairo, ble tekster lagt bort i stedet for å kastes. Noen var religiøse tekster. Andre var brev, kontrakter, regnskap, notater og andre dokumenter som hadde mistet sin praktiske funksjon. Felles for dem var at de tilhørte en skriftkultur der tekster ikke uten videre ble behandlet som avfall, mest sannsynlig fordi tekstene hadde Guds navn skrevet på. Slik vokste det mest berømte materialet fra Kairo-genizaen frem: ikke som et arkiv i moderne forstand, men som en oppsamling av tekster fra et levd liv (Goitein, 1967–1988, bd. 1).

Genizaen, dette «gjemmestedet» eller «kottet» i Ben Ezra-synagogen er likevel bare den mest kjente av flere slike genizaer. Det jødiske Egypt besto av til tider flere ulike jødiske miljøer, med egne institusjoner, synagoger, biblioteker, liturgi og tekstsamlinger. Ved siden av den største gruppen, rabbanittene, fantes karaittene. Dette var en jødisk gruppe som avviste den rabbinske muntlige lovens autoritet og vektla det skrevne ord i den hebraiske Bibelen (Nemoy, 1978; Polliack, 2006). Karaittene var allerede godt etablert i Fustat sent på 900-tallet, med egne synagoger og miljøer (Goitein, 1967–1988, bd. 2, s. 7; Ørum, 2018, s. 26–28), og alt tyder på at de også bevarte sine egne tekster. Noe av dette materialet ble senere tatt med ut av Egypt, blant annet til Israel, da jødene forlot landet under det politiske presset på 1950- og 1960-tallet (Beinin, 1998). I slike samlinger finner vi både gamle manuskripter og senere avskrifter av eldre tekster (Ørum, 2018, s. 16–18).

Når vi her snakker om Kairo-genizaen, er det derfor nyttig å forstå uttrykket både konkret og som en inngang til en bredere judeoarabisk tekstverden. Ben



*Modell som illustrerer hvordan synagogene lagret manuskripter i små loft og kott, såkalte genizaer. Diaspora Museum, Tel Aviv, Israel.*

Ezra-synagogen gir det mest berømte bildet: et rom der skriftlige rester ble bevart over tid. Men fenomenet peker også mot en langt større samling av tekster, avskrifter, arkiver og bøker som har sirkulert i jødiske miljøer i Egypt gjennom århundrer. Det er denne tekstverdenen artikkelen tar utgangspunkt i. Historikere er ofte henvist til tekster skrevet av makthavere, lærde institusjoner eller forfattere med et tydelig formål. Genizaen og de beslektede judeoarabiske samlingene gir noe annet. De lar oss komme tett på mennesker som skrev fordi de måtte ordne noe, be om noe, forklare noe, selge noe, gifte seg, reise, klage, diskutere, undervise, holde kontakt, og underholde (Goitein, 1967–1988, bd. 1, s. 16).

Fatimidenes Egypt utgjør en særlig viktig ramme for denne historien. Da fatimidene erobret Egypt i 969 og grunnla Kairo, ble landet et politisk, økonomisk og intellektuelt knutepunkt mellom øst og vest (Sanders, 1998). Fustat fortsatte å være en sentral handels- og bostedsby, som gjerne blir beskrevet som en åpen storby hvor mennesker, varer og skip kom og gikk (Sanders, 1998, s. 166–167).



*For om lag 100 år siden ble en enorm samling av manuskripter funnet i Ben Ezra-synagogen i Fustat (Kairo). Professor Taylor Schechter fikk oppdraget med å studere innholdet, og tok med om lag 200 000 manuskripter tilbake til sitt universitet i Cambridge. University of Cambridge.*

I dette urbane landskapet levde jødiske grupper sammen med muslimer og kristne i et samfunn preget av både forskjell og kontakt. Religiøs tilhørighet hadde juridisk og sosial betydning, og jøder og kristne var ikke likestilte med muslimer. Men forskjell betydde ikke nødvendigvis adskillelse fra samfunnets økonomiske, språklige og kulturelle liv.

Under islamsk styre ble jøder og kristne regnet som beskyttede, men underordnede religiøse grupper, såkalte *dhimmier*. Beskyttelsen innebar rett til å leve som eget trossamfunn, med egne institusjoner og en viss intern rettslig autonomi, men også særskatter, sosial ulikhet og til tider obligatoriske kleskoder (Bosworth, 1982; Stillman, 1998). I perioder, som under store deler av fatimidetiden, deltok jøder betydelig i handel, administrasjon og byliv; enkelte tjente i

statsapparatet og ved kalifens hoff (Bareket, 1999, s. 22–23; Stillman, 1998, s. 200). I andre perioder ble handlingsrommet snevrere: Kalifen al-Ḥākim lot tidlig på 1000-tallet kirker og synagoger ødelegge (Sanders, 1998, s. 160), og under mamlukkene sank jødenes antall, innflytelse og status markant (Stillman, 1998, s. 207–210). Det jødiske Egypts historie er derfor ikke én sammenhengende fortelling om toleranse eller undertrykkelse, men en skiftende historie om både inkludering, deltakelse, diskriminering og forfølgelse.

Genizaen er et arkiv over slike skiftende vilkår, men også over relasjoner. Brevene og dokumentene peker mot markeder, havner, læresteder, domstoler, handelsruter og familiebånd. De forbinder Fustat med Alexandria, Palestina, Syria, Irak, Nord-Afrika, Sicilia, Jemen og Indiahavet (Bianquis, 1998, s. 87; Goitein, 1967–1988, bd. 1). Det lokale og det vidtrekkende ligger side om side; et notat fra en bydel i Fustat kan samtidig være del av en middelhavsverden. Handelen er særlig synlig i materialet, og skrift var en forutsetning for at slike forbindelser kunne fungere: Brev bar med seg informasjon, tillit, kreditt og forventninger mellom mennesker som ofte befant seg langt fra hverandre (Goitein, 1967–1988, bd. 1). Samtidig fører dokumentene oss inn i nære og private rom, hvor familie, arv, ekteskap, skilsmisse og forsørgelse var tett vevd sammen med økonomi, menighet og rettslige ordninger (Goitein, 1967–1988, bd. 3).



*I kjelleren til nasjonalmuseet The Israel Museum i Jerusalem har offentligheten tilgang til å studere store samlinger av manuskripter fra Genizaen. The Israel Museum.*

Rabbanitter og karaitter delte språk, byrom og mange sosiale vilkår, og ekteskap på tvers av gruppene er dokumentert i den fatimidiske perioden – men de hadde ulike religiøse autoriteter og teksttradisjoner (Goitein, 1967–1988, bd. 2, s. 7; Nemoy, 1978, s. 607). Karaittene var ikke en marginal kuriositet, men et lærd og tekstproduserende miljø med egne synagoger, egne samlinger og egne måter å bevare tradisjon på (Polliack, 2006; Ørum, 2018, s. 26–28).

At jødene i Egypt levde på arabisk, betyr ikke at de beveget seg bort fra jødisk tradisjon. Det betyr snarere at jødisk tradisjon i denne delen av middelalderens verden i stor grad ble formulert gjennom arabisk. Sent på 900-tallet var arabisk blitt det dominerende talespråket blant jødene i Egypt (Blau, 1999, s. 19–21), og arabisk var språket for handel, brev, lærdom, diskusjon og fortelling – også innad i jødiske miljøer.

Dette blir særlig tydelig i det vi kaller judeoarabisk: arabisk skrevet av jøder, som regel med hebraiske bokstaver (Blau, 1999; Khan, 2016). I dette skriftbildet ligger mye av materialets historiske betydning. Språket peker mot den arabiske verdenen jødene levde i; skriften peker mot den jødiske tekstkulturen de fortsatt tilhørte. Det er derfor for enkelt å spørre om disse tekstene er arabiske eller jødiske. De er begge deler.

Judeoarabisk finnes i mange former: handelsbrev, kontrakter, bibeloversettelser og -kommentarer, religiøse tekster, fortellinger og praktiske notater. Noen tekster ligger nær lærde skriftformer, mens andre slipper til muntlige og regionale trekk (Hary, 1992; Wagner, 2010). For språkhistorikeren er dette verdifullt, fordi judeoarabiske tekster ofte bevarer former som ellers forsvinner bak normerte arabiske skrivekonvensjoner (Blau, 1999; Khan, 2016). I egyptisk materiale finner vi slik spor som peker i flere retninger: vestover



*I tilfeller hvor nasjonalmuseet ikke oppbevarer fysiske manuskripter, er disse ofte tilgjengelig som mikrofilm. The Israel Museum.*

mot Nord-Afrika og al-Andalus, nordover mot Palestina og Syria, og østover og sørover mot Irak, Arabia og Jemen (Blau, 1999, s. 56–58; Ørum, 2018). Slike trekk kan skyldes migrasjon, handelsforbindelser eller eldre språklag som har overlevd i minoritetens tale og skrift. De minner oss om at Fustat ikke var en språklig utkant, men et møtepunkt for mennesker, bøker, varer og talemåter fra store deler av den arabiske verdenen.

Sett fra det østlige Middelhavet er Kairo-genizaen derfor mer enn et egyptisk arkiv. Den hører hjemme i en større historie om minoriteter, språk og religiøse fellesskap som levde tett på hverandre uten å være det samme. Som kilde til minoritetshistorie viser materialet ikke først og fremst minoriteten som et isolert kollektiv, men hvordan grenser ble levd i praksis: Jødene i Fustat hadde egne institusjoner, rettslige tradisjoner, lærde autoriteter og interne konflikter, og delte samtidig språk, byrom, handelsnettverk og fortellingsstoff med muslimske og kristne naboer. Forskjellen var reell, men den var ikke alltid en mur. Minoritetshistorie blir dermed også en historie om oversettelse, forstått som livsform mer enn som ren språkoverføring: å føre religiøse tradisjoner inn i et nytt språk, å skrive arabisk med hebraiske bokstaver, å bevege seg mellom synagoge og marked, mellom lokal menighet og vidstrakte handelsruter, mellom bibelske skikkelser og arabisk-islamske fortellerformer.

Men arabisk var ikke bare språket for hverdagens dokumenter. Det var også språket for religiøs fantasi.

I judeoarabiske manuskripter møter vi bibelske skikkelser i arabisk språkdrakt: Abraham som Ibrāhīm al-khalīl, Salomo som Sayyidnā Sulaymān, David som Dāwūd, Moses som Mūsā, Josef som Yūsuf. Slike islamsk fargede hedersnavn på jødiske skikkelser er velkjente i judeoarabisk litteratur (Blau, 1999, s. 159). Skikkelsene tilhører jødisk tradisjon, men opptrer i et språklig og litterært landskap som også er dypt preget av islam, Koranen og arabisk fortellerkultur. Eksemplene nedenfor er hentet fra karaittiske manuskripter fra Kairo, kopiert mellom 1600- og 1800-tallet etter langt eldre forelegg og bevart av det karaittiske miljøet som senere brakte dem til Ramla i Israel (Ørum, 2018, s. 16–18); hodeskallefortellingen er kjent fra tre egyptiske avskrifter fra 1800-tallet (Ørum, 2017).

Dette er særlig tydelig i fortellingen om Abraham og Nimrod, en legende med lang historie i både jødisk og islamsk overlevering (Chapira, 1919, 1920; Schützinger, 1961). Abraham er her både «vår far» og Ibrāhīm al-khalīl, Guds venn. Nimrod fremstilles som den arrogante herskeren som krever guddommelig



*Bildet viser et utvalg jødiskarabiske manuskripter med historiene som denne artikkelen omtaler: Abraham og Nimrod, Salomo og maurdronningen, Shaddād ibn ʿĀds forlatte palass og den talende hodeskallen. Foto: Olav Gjertsen Ørum.*

ære, mens Abraham blir den monoteistiske motstemmen. Fortellingen trekker på bibelske, midrashiske og koranske motiver samtidig: Abraham betrakter himmellysene, men avviser det som går ned og blir borte – Gud kan ikke være den som forsvinner. Scenen er gjenkjennelig fra koransk Abraham-tradisjon (Koranen 6:76–79), men formidles her i en jødisk tekst skrevet med hebraiske bokstaver, med paralleller også i hebraiske kilder som *Sefer ha-Yashar* (Ørum, 2018, s. 62–70).

Også autoritetene som påkalles, viser hvordan tradisjonene krysser hverandre. Fortellingen viser flere ganger til Kaʿb al-Aḥbār, en skikkelse som i muslimsk tradisjon fremstilles som en jødisk lærd fra Jemen som konverterte til islam og ble en viktig formidler av fortellinger om Israels barn (Schmitz, 1978; Twakkal, 2007). At en judeoarabisk Abraham-fortelling lar Kaʿb opptre som tradisjonsbærer, sier mye om materialets mellomposisjon (Ørum, 2018, s. 64–66). Vi står ikke overfor en ren «jødisk» eller «islamsk» fortelling, men en tekstverden der stoff om profeter, konger og oldtidens folk sirkulerte mellom miljøer, språk og religiøse fellesskap – i det arabiske lærde ordskiftet kjent som *isrāʾīliyyāt*, «israelittiske fortellinger» (Bernstein, 2006, s. 8; Vajda, 2012).

Det samme ser vi i fortellingens språk. Abraham forkynner Guds enhet med formuleringer som ligger tett på islamsk monoteistisk språk: Gud er én, uten partner, Herre over øst og vest, den som verken avler eller er avlet (jf. Koranen

73:9; 112). I manuskriptene står slike formler side om side med hebraiske velsignelser og jødiske markører (Ørum, 2018, s. 67, 76). Den religiøse identiteten ligger ikke i ett enkelt lag, men i kombinasjonen.

Den mest levende scenen er nesten komisk. Abraham sendes til markedet for å selge farens avguder. I stedet binder han tau rundt idolene, drar dem etter seg gjennom gatene og roper ut om noen vil kjøpe noe som skader sin eier og ikke gagner ham – en gud med øyne som ikke ser, ører som ikke hører, munn som ikke taler og ben som ikke går (Ørum, 2018, s. 200–201; jf. Koranen 21:66). Argumentet er enkelt: Hvis denne guden ikke kan beskytte seg selv, hvordan skal den kunne beskytte andre? I møtet med en gammel kvinne som tidligere har kjøpt et idol av faren, blir poenget enda tydeligere. Tyver har stjålet fra huset hennes mens gudebildet sto der, og Abraham spør hvordan en slik gud kan være stor når den ikke engang kunne forsvare sitt eget hus. Teologien blir hverdagslig logikk.

Salomo-fortellingene viser en annen side av den samme arabisk-jødiske fortellerverdenen. Her møter vi ikke først og fremst polemikk mot avguder, men visdom, makt og forgjengelighet. Sulaymān hersker over mennesker, jinner, fugler og vind (Ørum, 2018, s. 205–207; se blant annet Koranen 27:15–19; 21:81 og 34:12)., og han reiser gjennom luften på et teppe, omgitt av en kosmisk orden der hver skapning har sin plass. Men nettopp denne makten gjør ham sårbar for stolthet. Når han beundrer sin egen storhet, velter teppet, og vinden svarer ham med en irettesettelse: Han må selv vende tilbake til Gud før vinden kan vende tilbake til ham (Ørum, 2018, s. 207).

I scenen med maurdronningen blir dette enda skarpere. Sulaymān hører mauren rope til de andre maurene at de må gå inn i boligene sine, slik at Sulaymān og hæren hans ikke knuser dem (Koranen 27:18). Men i fortellingen frykter mauren mer enn fysisk ødeleggelse. Hun er redd for at maurene, dersom de ser kongens prakt, skal bli distrahert fra å minnes Gud (Ørum, 2018, s. 207–209). Den minste skapningen blir den som lærer den mektigste herskeren ydmykhet. Sulaymān er konge over jinner og vind, men mauren forstår maktens fare bedre enn han selv.

Fortellingen om Shaddād ibn ʿĀds palass fører dette motivet videre. Sulaymān kommer til et forunderlig, forlatt palass av gull, sølv, rubiner og smaragder. Det er fullt av innskrifter, skjulte dører, dikt, graver og advarsler (Ørum, 2018, s. 217–229). Palasset er ikke bare et byggverk; det er en tekst. Hver dør og hver inskripsjon minner leseren om det samme: Konger dør, hærer forsvinner, prakt



*Et judeoarabisk manuskript med fortellingen om Sayyidnā Sulaymān, «vår herre Salomo». Manuskriptet åpner med basmala, den arabiske formelen «I Guds navn, den nåderike, den barmhjertige», som innleder nesten alle Koranens surer. Foto: Olav Gjertsen Ørum. Gjengitt med tillatelse fra det karaittiske miljøet i Ramla, Israel.*

blir støv. Shaddād presenterer seg som den som bygde det legendariske Iram med søylene, kjent fra koransk tradisjon (Koranen 89:7–8). Han red tusen hester, hersket over tusen land og felte tusen konger, men da døden kom, hjalp ing enting (Ørum, 2018, s. 229). En jødisk overlevert arabisk tekst blir slik også bærer av gamle arabiske forestillinger om tapte folk, ruiner, hybris og guddommelig dom, med røtter i fortellingene om ʿĀd og Thamūd (Ørum, 2018, s. 70–73).

En tredje type fortelling møter vi i historien om den talende hodeskallen, i judeoarabisk overlevering kjent som *ʾUṣṣit il-gumguma* og i islamsk tradisjon ofte knyttet til Jesus, ʿĪsā (Ørum, 2017). En vandrende skikkelse finner en hvit hodeskalle i ødemarken og ber Gud gi den tale. Hodeskallen begynner å fortelle. Den var en gang en mektig hersker i Syria, omgitt av hærer, tjenere, gull, vakre klær og jaktfølger. Den ga almisser, mettet sultne, kledde nakne og hjalp enker, foreldreløse og fattige. Men mot slutten av livet ble herskeren forført av Satan, falt fra Gud og tilba avguder. Dermed blir hodeskallens fortelling en advarsel om død, dom og ansvar (Ørum, 2017).

Teksten er full av arabisk-islamsk eskatologisk billedspråk: dødens engel, Gahannam, gravens forhør ved Nākir og Nakīr, helvetes nivåer, ild, slanger, skorpioner og dommens regnskap. Samtidig er den gjennomvevd av jødiske markører: Abraham og Moses, Israel, Gan Eden, hebraiske bibelsitater og håpet om

at sjelen igjen skal forenes med kroppen (Ørum, 2017). Fortellingen taler fra et religiøst grenseland. Den skildrer døden med bilder som er gjenkjennelige fra islamsk fromhetslitteratur, men lar dem inngå i en jødisk tekstlig og liturgisk ramme.

Det mest slående i hodeskallefortellingen er likevel dens sosiale moral. Etter lange skildringer av død og straff sammenfattes budskapet enkelt: Ingenting hjelper mennesket i det hinsidige bortsett fra gode handlinger, veldedighet og omsorg for enker, foreldreløse, fattige og trengende (Ørum, 2017). Fromhet er ikke bare rett tro, men også sosial handling. Slik knytter fortellingen kosmisk dom til hverdagslig etikk.

Disse tekstene kan ikke uten videre brukes som direkte beskrivelser av livet i Fustat på 900- eller 1000-tallet. Manuskriptene er senere avskrifter, kopiert etter eldre forelegg, og fortellingene kan ha vandret lenge – muntlig og skriftlig – før de fikk den formen vi kjenner (Ørum, 2018, s. 16–18). Nettopp derfor er de interessante. De kan bevare eldre tradisjonslag, talemåter og fortellingsmønstre som peker bakover mot senantikke, førislamske og tidligislamske miljøer; det er blant annet blitt argumentert for at et felles monoteistisk religiøst språk fantes i Arabia allerede før Koranen fikk sin endelige form (Gibb, 1962). Andre deler av stoffet er tydelig preget av islamsk lærdom og fromhet. Poenget er ikke å avgjøre én gang for alle hvem som «eide» stoffet først, men å se hvordan jødiske miljøer var med på å bære, omskrive og videreføre en felles fortellerarv.

De judeoarabiske fortellingene får dermed betydning langt utover det anekdotiske. De viser jødene i Egypt og det østlige Middelhavet som kulturbærere i en bred arabisk tekstverden. De skrev ned sin egen tradisjon på et nytt språk, og de deltok samtidig i overleveringen av profetfortellinger, visdomsdiktning, eskatologiske bilder og fortellinger om oldtidens Arabia (Bernstein, 2006; Vajda, 2012; Ørum, 2018). Det arabiske språket ble et rom der jødisk, islamsk og eldre semittisk fortellerstoff kunne leve videre sammen.

Fortellingene fører oss dermed ikke bort fra artikkelens hovedspørsmål, men dypere inn i det. Jødisk liv i fatimidenes Egypt kan lett beskrives utenfra, gjennom juridisk status, herskere og administrative ordninger: Jødene var en beskyttet, men underordnet religiøs gruppe i et muslimsk styrt samfunn (Bosworth, 1982; Stillman, 1998). Materialet fra genizaen og den bredere judeoarabiske tekstverdenen viser i tillegg hvordan de levde innenfra: hvilke språk de brukte, hvilke forbindelser de pleide, hvilke tekster de kopierte, og hvilke fortellinger de lot sirkulere. Juridisk sett var jødene en minoritet. Språklig og kulturelt var de

samtidig dypt deltakende i den arabiske verdenen. Genizaen viser derfor ikke bare hvor grensene gikk. Den viser også hvordan grensene ble krysset, forhandlet og levd med.

Det er her judeoarabisk får sin særlige historiske betydning. Arabisk med hebraiske bokstaver er mer enn et filologisk særfenomen: Det er et synlig uttrykk for en sosial virkelighet (jf. Hary, 2009). Hver slik tekst bærer med seg to bevegelser samtidig, ut mot den arabiske verdenen og inn mot en jødisk skrifttradisjon. I språket ser vi deltagelsen; i skriften ser vi kontinuiteten.



*En mann kneler under morgenbønnen i den karaittiske synagogen i Ramla i Israel. Å bøye seg til jorden er en vanlig del av karaittisk bønn, slik det heter i Salmenes bok 95,6: «Kom, la oss tilbe og bøye oss, la oss knele for Herren, vår skaper.». De karaittiske miljøene som ble fordrevet fra Egypt på 1950- og 1960-tallet, tok med seg både bøker og bønnepraksis til Israel. Foto: Olav Gjertsen Ørum, gjengitt med til-latelse fra det karaittiske miljøet i Ramla, Israel.*

Det er derfor genizaen fortsatt taler så sterkt. Den bevarer ikke bare bøker, men rester av stemmer: handelsmenn, skrivere, lærde, slektninger, fromme fortellere og mennesker som forsøkte å ordne sine liv gjennom skrift. Jødene i Fustat og Kairo skrev arabisk, men med hebraiske bokstaver. De deltok i arabiske handelsnettverk, men gjennom jødiske forbindelser og institusjoner. De fortalte om Abraham, Salomo, døden og dommen i språkformer som også tilhørte den islamske verdenen, men innenfor en jødisk tekstlig arv. I disse fragmentene ser vi et jødisk Egypt som verken var isolert fra den arabiske verdenen eller oppløst i den. Det var en arabisk-jødisk kultur, formet i mellomrommet mellom språk, skrift, tro og hverdagsliv.

## *Litteratur*

Bareket, E. (1999). *Fustat on the Nile: The Jewish elite in medieval Egypt*. Brill.

Beinin, J. (1998). *The dispersion of Egyptian Jewry: Culture, politics, and the formation of a modern diaspora*. University of California Press.

Bernstein, M. S. (2006). *Stories of Joseph: Narrative migrations between Judaism and Islam*. Wayne State University Press.

Bianquis, T. (1998). Autonomous Egypt from Ibn Ṭūlūn to Kāfūr, 868–969. I C. F. Petry (Red.), *The Cambridge history of Egypt* (bd. 1, s. 86–119). Cambridge University Press.

Blau, J. (1999). *The emergence and linguistic background of Judaeo-Arabic* (3. utg.). Ben-Zvi Institute.

Bosworth, C. E. (1982). The concept of dhimma in early Islam. I B. Braude & B. Lewis (Red.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (bd. 1, s. 37–51). Holmes & Meier.

Chapira, B. (1919). Légendes bibliques attribuées à Kaʿb el-Ahbar. *Revue des études juives, 69*, 76–107.

Chapira, B. (1920). Légendes bibliques attribuées à Kaʿb el-Ahbar. *Revue des études juives, 70*, 37–43.

Gibb, H. A. R. (1962). Pre-Islamic monotheism in Arabia. *The Harvard Theological Review, 55*(4), 269–280.

Goitein, S. D. (1967–1988). *A Mediterranean society: The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza* (bd. 1–5). University of California Press.

Hary, B. (1992). *Multiglossia in Judeo-Arabic: With an edition, translation and grammatical study of the Cairene Purim scroll*. Brill.

Hary, B. (2009). *Translating religion: Linguistic analysis of Judeo-Arabic sacred texts from Egypt*. Brill.

Khan, G. (2016). Judeo-Arabic. I L. Kahn & A. D. Rubin (Red.), *Handbook of Jewish languages* (s. 22–63). Brill.

Nemoy, L. (1978). Karaites. I E. van Donzel, B. Lewis & C. Pellat (Red.), *The encyclopaedia of Islam* (2. utg., bd. 4, s. 603–608). Brill.

Polliack, M. (2006). Rethinking Karaism: Between Judaism and Islam. *AJS Review, 30*(1), 67–93.

Sanders, P. A. (1998). The Fāṭimid state, 969–1171. I C. F. Petry (Red.), *The Cambridge history of Egypt* (bd. 1, s. 151–174). Cambridge University Press.

Schmitz, M. (1978). Kaʿb al-Aḥbār. I E. van Donzel, B. Lewis & C. Pellat (Red.), *The encyclopaedia of Islam* (2. utg., bd. 4, s. 316–317). Brill.

Schützinger, H. (1961). *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod-Legende* [Doktorgradsavhandling]. Universität Bonn.

Stillman, N. A. (1998). The non-Muslim communities: The Jewish community. I C. F. Petry (Red.), *The Cambridge history of Egypt* (bd. 1, s. 198–210). Cambridge University Press.

Twakkal, A. (2007). *Kaʿb al-Aḥbār and the isrāʾīliyyāt in the tafsīr literature* [Masteroppgave]. McGill University.

Vajda, G. (2012). Isrāʾīliyyāt. I *The encyclopaedia of Islam* (2. utg., bd. 4, s. 211–212). Brill.

Wagner, E.-M. (2010). *Linguistic variety of Judaeo-Arabic in letters from the Cairo Genizah*. Brill.

Ørum, O. G. (2017). *ʾUṣṣit il-gumguma or 'The story of the skull': With parallel versions, translation and linguistic analysis of three 19th-century Judaeo-Arabic manuscripts from Egypt*. Brill.

Ørum, O. G. (2018). *Sociohistorical and linguistic layers of Arabic in medieval Cairo: The case of Judaeo-Arabic* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.

*Koranreferanser oppgis i løpende tekst med sure- og versnummer (f.eks. Koranen 27:18).*

# Vad hände med det judiska Jemen?

HANNA NIR
Uppsala universitet

Det judiska Jemen tycks ha försvunnit. Om man idag söker efter spår av det är det lätt att tro att så är fallet. I bergsbyarna utanför Sana'a, i de gamla judiska kvarteren i Aden och i de samhällen där judar under närmare två årtusenden utvecklade en av den judiska världens mest särpräglade traditioner återstår idag i praktiken nästan inget judiskt liv. Efter år av inbördeskrig, förföljelser och emigration uppskattas den judiska närvaron i landet vara i det närmaste obefintlig. Vid första anblick kan den jemenitisk-judiska historien därför framstå som ännu ett exempel på ett uråldrigt judiskt diasporasamhälle som gått förlorat. Men det är bara halva berättelsen. Den jemenitisk-judiska historien tog inte slut när nästan ett helt folk lämnade Jemen. Tvärtom. För att förstå var den fortsatte behöver man först återvända till den värld där den tog form.

## En av världens äldsta judiska diasporor

Den judiska närvaron i Jemen räknas till ett av världens äldsta sammanhängande judiska diasporasamhällen. Exakt när de första judarna anlände är fortfarande omdiskuterat och gränsen mellan historia, religiösa traditioner och kollektivt minne är inte alltid enkel att dra. Enligt olika berättelser kom judar till området redan under det första templets tid, medan andra traditioner kopplar migrationen till tiden efter den babyloniska exilen eller till handelsvägarna mellan

Medelhavet och södra Arabien. Även om ursprunget är omdiskuterat är forskningen enig om att judiskt liv har funnits i Jemen i över två årtusenden.

Under senantiken styrdes delar av södra Arabien av det himyaritiska kungariket, vars härskare under en period antog judendomen. Även om detta judiska kungarike blev relativt kortlivat visar det att judendomen under en tid inte enbart var en minoritetsreligion i området, utan också hade en politisk förankring på Arabiska halvön. Under större delen av sin historia levde dock judarna i Jemen som religiös minoritet. Liksom många andra judiska och kristna grupper i den muslimska världen omfattades de av den så kallade *dhimmi*-statusen. Den gav rätt att utöva den egna religionen men innebar samtidigt en juridiskt och socialt underordnad ställning. Perioder av relativ stabilitet avlöstes av tider av hårdare restriktioner, diskriminering och våldsamma förföljelser.

Relationen mellan judar och den muslimska majoritetsbefolkningen präglades samtidigt av både närhet och tydliga gränser. Handel, hantverk och andra praktiska kontakter skapade ett omfattande vardagligt utbyte, men de sociala världarna förblev i hög grad åtskilda. Judar levde i egna kvarter eller byar, hade egna religiösa institutioner och utbildningssystem, och äktenskap över religionsgränserna var ytterst ovanliga. Minst lika betydelsefull var den relativa isoleringen från andra judiska diasporor. Kontakterna med de stora judiska centra i Babylonien, Nordafrika och Europa var under långa perioder begränsade. Det bidrog till att religiösa praktiker, liturgiska traditioner och hebreiskt uttal utvecklades i en egen riktning och ofta förändrades långsammare än på andra håll. Just denna relativa isolering kom att forma den jemenitisk-judiska traditionen på ett sätt som fortfarande märks idag.

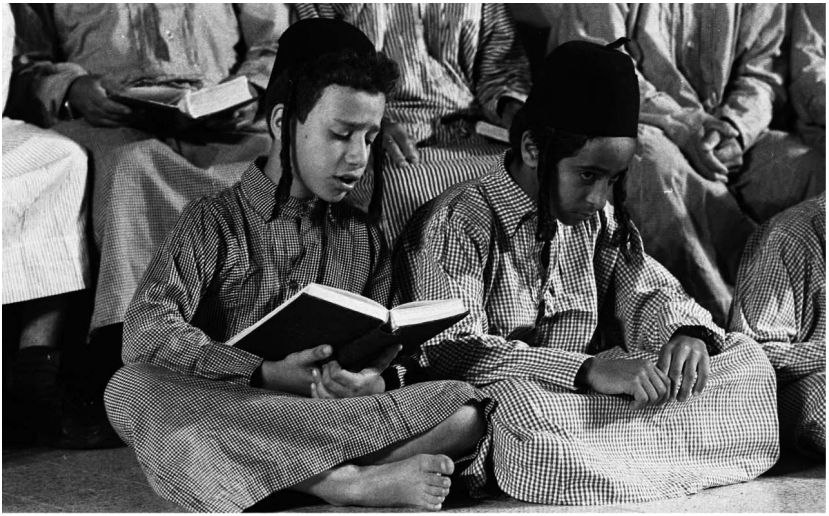
## En särpräglad judisk tradition

Inom den judiska världen har jemenitiska judar ibland beskrivits som ”de mest judiska av alla judar”. Uttrycket ska inte förstås bokstavligt, utan speglar en utbredd föreställning om att den relativa isoleringen bidrog till att bevara äldre religiösa praktiker, liturgiska traditioner och hebreiska uttal som i andra judiska diasporor gradvis förändrades över tid.

Det innebär inte att den jemenitisk-judiska traditionen varit oföränderlig. Även den utvecklades och omformades genom århundradena. Men kombinationen av begränsade kontakter med andra judiska centra, en stark intern samman-

hållning och ett konsekvent fokus på att föra traditioner vidare mellan generationer gjorde att många äldre uttryck levde kvar ovanligt länge. Det märks kanske tydligast i liturgin och språket. Den jemenitiska hebreiskan betraktas av många språkforskare som ett av de uttal som ligger närmast den klassiska hebreiskan. Bokstäver som *ḥet* och *'ayin*, vilka i många andra judiska traditioner med tiden kommit att uttalas svagare eller helt försvunnit som egna ljud, behåller fortfarande sina distinkta uttal. Besökare från andra judiska traditioner reagerar ofta också på mindre detaljer. Ett välkänt exempel är att ordet *amen* traditionellt uttalas *omen*.

Samma omsorg om tradition präglar gudstjänsten. Efter Toraläsningen återges texten genom *Targum*, den klassiska arameiska översättningen och tolkningen av Bibeln – en sed som levt kvar i Jemen långt efter att den försvunnit från de flesta andra judiska traditioner. Gudstjänstens melodier skiljer sig också tydligt från både den ashkenasiska och den sefardiska traditionen, och de liturgiska dikterna, piyyutim, har en ovanligt framträdande plats. Även den halakhiska traditionen utvecklades i en egen riktning. Ingen medeltida auktoritet kom att få större betydelse för de jemenitiska judarna än Moses Maimonides



*Jemenitiskjudiska pojkar studerar Torah. The Pritzker Family National Photography Collection, The National Library of Israel.*

(Rambam). Hans *Mishneh Torah* blev generationers viktigaste halakhiska vägledning, och med tiden utvecklades två huvudsakliga liturgiska traditioner; *Baladi* och *Shami*.

Den starka traditionsmedvetenheten präglade också vardagslivet. Silverhantverk blev ett av de mest karakteristiska judiska yrkena i Jemen och kunskapen gick ofta i arv från far till son. Eftersom många muslimska jemeniter under långa perioder undvek silversmide av religiösa skäl kom judiska hantverkare att utveckla en särskilt hög skicklighet, och olika städer blev med tiden kända för sina egna särpräglade stilar.

Även familjelivet följde tydliga traditioner. De judiska samhällena var ofta små och utspridda, och äktenskap arrangerades därför inte sällan mellan familjer från olika judiska byar. Bröllopen föregicks av flera dagars firande där hennaceremonin intog en central plats. Brudparet kläddes i praktfulla dräkter med rikt broderade tyger, tunga silversmycken och den karakteristiska kvinnliga huvudbonaden *tashbuk* eller *gargush*, vars utformning varierade mellan olika delar av Jemen.

Ingen gestalt sammanfattar den jemenitisk-judiska kulturen bättre än 1600-talspoeten Shalom Shabazi. Hans dikter, skrivna på hebreiska, arabiska och arameiska, förenade bibliska motiv med vardagsliv, kärlek, mystik och den ständiga längtan efter Sion. Under århundradena kom hans poesi att inta en självklar plats i både gudstjänster och familjefester, där den sjöngs och fördes vidare från generation till generation.

Tillsammans bildade dessa religiösa praktiker, familjetraditioner, melodier, hantverk och berättelser en kultur som utvecklats under århundraden på den sydarabiska halvön. Få kunde då ana att nästan hela detta samhälle inom loppet av bara några år skulle lämna landet.

## När nästan ett helt folk flyttade

Under större delen av sin historia hade de jemenitiska judarna levt som en religiös minoritet i Jemen. Trots återkommande perioder av diskriminering och förföljelse hade de judiska samhällena bestått, generation efter generation. Men under 1900-talets mitt förändrades situationen drastiskt.

Redan under slutet av 1800-talet hade mindre grupper jemenitiska judar emigrerat till det osmanska Palestina, drivna av religiös övertygelse och en stark

längtan efter Sion. Denna tidiga *aliyah*[1] var dock begränsad. Den stora omvälvningen kom först efter andra världskriget. När FN 1947 antog delningsplanen för brittiska Palestinamandatet och staten Israel utropades året därpå förändrades situationen för judar i stora delar av Mellanöstern. Även i Jemen hårdnade klimatet snabbt. Särskilt våldsamma blev upploppen i Aden i december 1947, där ett åttiotal judar dödades och stora delar av det judiska kvarteret förstördes. För många jemenitiska judar blev detta en avgörande vändpunkt. Det som under generationer hade varit deras hem framstod inte längre som en plats där en judisk framtid var möjlig.

Samtidigt sammanföll den växande osäkerheten med något som under århundraden levt djupt i den jemenitisk-judiska religiösa föreställningsvärlden.



*Jemenitiska judar på väg till Israel under Operation Magic Carpet, 1949. Okänd fotograf. Wikimedia Commons.*

[1] *Aliyah*, judisk invandring till Israel på hebreiska.

Längtan efter Sion genomsyrade bönerna, poesin och den religiösa traditionen. För många uppfattades möjligheten att emigrera till den nybildade judiska staten därför inte enbart som en flykt undan en allt osäkrare tillvaro, utan också som uppfyllelsen av en generationers lång dröm. Mellan 1949 och 1950 genomfördes därför den omfattande luftbro som kom att bli känd som *Operation Magic Carpet*, eller *Operation On Wings of Eagles*, med hänvisning till orden i Andra Moseboken 19:4: ”[…] jag har burit er på örnvingar och fört er hit till mig […]”. I nära samarbete mellan den israeliska staten, den amerikansk-judiska hjälporganisationen Joint Distribution Committee (JDC) och brittiska myndigheter evakuerades närmare 50 000 jemenitiska judar till Israel[2].

För många började resan långt innan de första flygplanen lyfte. Familjer lämnade sina hem med det de kunde bära, vandrade under svåra förhållanden genom berg och öken mot transitlägret i Aden och lämnade ofta hus, ägodelar och generationers historia bakom sig. Där samlades tusentals människor i väntan på transport. För en grupp vars religiösa liv under sekler hade formats av berättelsen om uttåget ur Egypten och den ständiga bönen om återvändandet till Sion måste erfarenheten ha burit på en stark symbolisk laddning.

Inom loppet av några år lämnade den absoluta majoriteten av Jemens judar landet. Några tusen valde inledningsvis att stanna kvar, men under de följande årtiondena kom även merparten av dem att emigrera. Därmed upphörde ett av världens äldsta sammanhängande judiska diasporasamhällen i praktiken att existera i Jemen. Hela samhällen, med sina dialekter, böner, melodier, hantverk och sätt att leva, förflyttades till den unga staten Israel. Där började ett nytt kapitel i den jemenitisk-judiska historien, som skulle komma att präglas av både möjligheter och utmaningar.

## Mötet med det unga Israel

Den nybildade staten stod inför en enorm uppgift. På bara några få år fördubblades Israels befolkning när hundratusentals judar anlände från stora delar av världen, framför allt från Europa, Nordafrika och Mellanöstern. Landet

[2] ” Yemenite Jews and Operation Magic Carpet”. JDC Archives, American Jewish Joint Distribution Committee. Hämtad 21 augusti 2026. archives.jdc.org/project/yemenite-jews-and-operation-magic-carpet/

befann sig samtidigt i krig, ekonomin var svag och bostäder, arbeten och livsmedel räckte inte till. Under de första åren placerades därför många nyanlända i *ma'abarot*, provisoriska transitläger bestående av tält och senare enkla baracker, där vissa familjer kom att bo betydligt längre än vad som ursprungligen var tänkt. Det var i dessa läger som många jemenitiska judar tog sina första steg in i det israeliska samhället. Vardagen präglades av trångboddhet, fattigdom och osäkerhet. Samtidigt skulle ett nytt språk läras, barnen börja i israeliska skolor och vuxna försöka etablera sig på en arbetsmarknad som redan var hårt ansträngd. Utmaningarna var inte enbart ekonomiska. De flesta jemenitiska judar kom från ett samhälle där den religiösa skolningen stod i centrum. Pojkar studerade Torah från tidig ålder, medan många flickor växte upp med en rik muntlig kunskap som förmedlades inom familjen, men utan den formella skolgång som det moderna israeliska samhället förutsatte. När de mötte en stat vars institutioner byggde på västerländska utbildningsideal hamnade många därför i ett strukturellt underläge redan från början. Detta bidrog till socioekonomiska skillnader som skulle komma att bestå under lång tid.

Skillnaderna handlade dock inte enbart om utbildning eller ekonomi. Den unga staten Israel dominerades till stor del av en politisk och kulturell elit med rötter i Europa. Många av dess ledande institutioner präglades av en modernistisk föreställning om att den nya israeliska identiteten skulle formas genom sekularisering, hebreisk nationalism och ett brott med diasporans livsformer. Ashkenasiska judar sågs ofta som representanter för modernitet och framsteg, medan judar från Mellanöstern och Nordafrika, de grupper som senare samlades under beteckningen *mizrahim* (orientaliska), inte sällan beskrevs som bakåtsträvande eller i behov av modernisering. Dessa föreställningar tog sig uttryck både i vardagliga attityder och i statliga institutioner.

Jemenitiska judar hörde till de första större mizrahiska grupperna som anlände till Israel och kom därför tidigt att möta dessa strukturer. Många uppmuntrades, ibland uttryckligen och ibland mer indirekt, att lämna delar av sitt tidigare sätt att leva bakom sig. Judisk-jemenitisk arabiska användes allt mindre när hebreiskan blev det gemensamma språket. Namn hebraiserades; Suleiman blev Shlomo och arabiskklingande efternamn blev ibland hebreiska. Traditionella kläder försvann snabbt ur vardagen och religiösa seder betraktades som uttryck för en förmodern livsstil snarare än som ett kulturarv värt att bevara.

Det vore samtidigt missvisande att beskriva denna utveckling enbart som ett ensidigt tvång. För många nyanlända var hebreiskan ett efterlängtat gemensamt

språk, och namnbyten sågs också som ett sätt att återta en biblisk och judisk identitet efter århundraden i diasporan. Assimilationen var därför inte en erfarenhet som upplevdes likadant av alla, utan rymde både anpassning, framtidstro och förluster.

Ett av de djupaste såren från denna period är den så kallade *Yemenite Children Affair*. Under statens första år försvann hundratals, och enligt vissa uppskattningar fler än tusen, huvudsakligen jemenitiska spädbarn och små barn efter sjukhusvistelser eller vistelser i transitlägren. Föräldrarna fick ofta besked om att barnet hade avlidit, men utan att få se kroppen eller någon gravplats. Under de senaste årtiondena har öppnade arkiv och fortsatt forskning bekräftat att ett antal barn olagligt adopterades bort och att allvarliga missförhållanden förekom. Samtidigt råder fortfarande oenighet om händelsernas fulla omfattning och om huruvida de var resultatet av en samordnad statlig politik eller av en kombination av paternalistiska attityder, administrativa missförhållanden och enskilda beslut inom olika institutioner. För många jemenitiska familjer utgör frågan fortfarande ett öppet sår och en symbol för den maktlöshet som präglade mötet med den unga staten.

Trots de svårigheter som präglade de första årtiondena kom detta inte att bli slutet på den jemenitisk-judiska historien i Israel. Tvärtom skulle de traditioner som under en period ofta betraktades som bakåtsträvande eller perifera med tiden inta en allt mer självklar plats i landets kulturella liv.

## Från marginal till mittfåra

Under de första årtiondena efter statens grundande präglades den offentliga israeliska kulturen i stor utsträckning av europeiska ideal. Men samhället förändrades snabbt. Den omfattande invandringen från Mellanöstern och Nordafrika innebar inte bara att Israels befolkning växte dramatiskt, utan också att landets kulturella tyngdpunkt gradvis försköts. Det som tidigare betraktats som perifert blev med tiden en självklar del av det gemensamma kulturlivet. Samtidigt flyttades den jemenitisk-judiska kulturens geografiska centrum. Från att under århundraden ha varit förankrad i Jemen kom dess hjärta successivt att ligga i Israel, där den absoluta majoriteten av världens uppskattningsvis 500 000 judar med jemenitisk härkomst lever idag.




*Albumomslag till Bayti Fi Rasi av musikgruppen A-WA. Tamir Moosh. Wikimedia Commons.*

Förändringen märks kanske tydligast inom populärkulturen. Under statens första år dominerades radio, kulturinstitutioner och skivbolag av europeiska musikideal, medan musik från Mellanöstern länge betraktades som folklig eller regional. Detta började förändras under 1970-talet och fick sitt stora genombrott under 1980-talet genom den jemenitiske sångaren Zohar Argov. Med smeknamnet *HaMelech*, "kungen", blev han den kanske mest inflytelserika gestalten i den mizrahiska musikens historia. Hans genomslag förändrade synen på mizrahisk musik och omvandlade en musikgenre som länge främst förknippats

med judar från Mellanöstern och Nordafrika till en ny israelisk mainstream. Kort därefter kom en annan jemenitisk artist att föra traditionen långt utanför Israels gränser. Ofra Haza blev internationellt känd och introducerade jemenitisk musik för en global publik. Hennes tolkning av *Im Nin'alu*, baserad på en 1600-talsdikt av Shalom Shabazi, blev en världshit och visade hur flera hundra år gamla liturgiska och poetiska traditioner kunde få nytt liv i modern populärmusik.

Men berättelsen slutar inte där. Varje generation har på sitt sätt fortsatt att omtolka och återupptäcka det jemenitiska kulturarvet. Ett tydligt exempel är trion A-WA, tre systrar med jemenitisk bakgrund som sjunger på judisk-jemenitisk arabiska och kombinerar traditionella rytmer med elektronisk pop. Resultatet är inte endast ett nostalgiskt återvändande till det förflutna, utan en levande kultur som fortsätter att utvecklas.

Utvecklingen märks också i det jemenitiska köket. Rätter som *jachnun*, *kubaneh*, *zhug* och *hilbeh*, en gång förknippade med jemenitiska hem och shabbatbord, har blivit en självklar del av den israeliska matkulturen. Det som tidigare främst tillagades inom den egna gruppen serveras idag i restauranger och kaféer över hela landet.

Även äldre familjetraditioner har fått nytt liv. Under statens första år tonades många kulturella uttryck ned i takt med att anpassning till majoritetssamhället uppmuntrades. Från 1970-talet och framåt började emellertid allt fler yngre mizrahiska judar aktivt återupptäcka sina familjers historia och traditioner. För jemenitiska judar innebar detta bland annat ett förnyat intresse för hennaceremonier inför bröllop. Idag är hennafirandet åter en självklar del av många jemenitiska bröllop, samtidigt som traditionen fortsätter att utvecklas. I många familjer där makarna har olika judisk bakgrund blandas seder från flera traditioner.

Denna utveckling syns också i Israels städer. I början av 1900-talet slog sig många jemenitiska judar ner i *Kerem HaTeimanim* (jemeniternas vingård) i Tel Aviv, ett enkelt kvarter uppbyggt av nyanlända immigranter. Idag hör området till stadens mest gentrifierade delar. Bland de smala gränderna ligger fortfarande familjerestauranger som serverat jemenitisk mat i generationer sida vid sida med moderna kaféer där jachnun och kubaneh blivit uppskattade brunchrätter för en bred publik. Kvarteret speglar på många sätt den resa som den jemenitiska kulturen gjort i Israel – från invandrarnas utkant till en självklar del av stadens identitet.

Men den kanske viktigaste kontinuiteten finns inte i restauranger eller på konsertscener, utan i den religiösa praktiken. Trots decennier av förändring har den jemenitisk-judiska traditionen fortsatt att bevaras med en anmärkningsvärd kontinuitet. Barn studerar fortfarande Torah hos en *mori*, den traditionella läraren. Jemenitiska synagogor följer alltjämt sin egen liturgiska ordning, där det karakteristiska hebreiska uttalet, läsningen av Targum och de särskilda melodierna skiljer sig från både sefardiska och ashkenasiska församlingar. Gudstjänsterna börjar ofta tidigt på lördagsmorgonen och präglas fortfarande av samma rytm och böner som en gång utvecklades i Jemen. Vid bröllop och högtider dansas fortfarande det karakteristiska *tzad temani*, det jemenitiska steget, till sånger som *Achai Bnei Teiman* ("Mina bröder, Jemens söner") och andra melodier som förts vidare genom generationer.



*Dans och fest på jemenitisk hennafirande. Foto: Gabi Laron Archive, National Library of Israel.*

Det jemenitiska kulturarvet har därmed utvecklats i två riktningar samtidigt. Å ena sidan har musik, mat och andra kulturella uttryck blivit en självklar del av den bredare israeliska kulturen. Å andra sidan har den jemenitisk-judiska tradi-

tionen fortsatt att bevaras som en distinkt religiös och kulturell praktik inom den egna gruppen. Det ena har inte skett på bekostnad av det andra.

## Det judiska Jemen blomstrar – men inte i Jemen

Den som idag söker spår av det judiska Jemen i Sana'a, Sa'dah eller Aden kommer att finna mycket lite. De judiska kvarteren står i stort sett tomma, synagogorna används inte längre och ett av världens äldsta judiska diasporasamhällen har i praktiken upphört att existera på den plats där det levde under mer än två årtusenden.

Ändå vore det fel att beskriva den jemenitisk-judiska traditionen som utdöd. Det judiska Jemen lever fortfarande; det lever bara någon annanstans. Det lever i synagogor i Rosh HaAyin, Petah Tikva och Rehovot, där den jemenitiska liturgin fortfarande praktiseras med samma karakteristiska uttal som en gång hördes i Jemens bergsbyar. Det lever i familjer som samlas kring jachnun och kubaneh på shabbats morgon, i melodierna till Shalom Shabazis dikter och i traditioner som fortfarande förs vidare från generation till generation.

Den nästan totala emigrationen från Jemen innebar därför inte slutet för den jemenitisk-judiska kulturen. På många sätt blev den i stället början på ett nytt kapitel. Traditioner som under de första decennierna i Israel ofta möttes av krav på anpassning och modernisering har med tiden blivit en självklar del av landets kulturella landskap, samtidigt som de fortsatt att bevaras inom den egna gruppen. Historien om de jemenitiska judarna visar att en kultur inte nödvändigtvis är bunden till en geografisk plats. Den kan förflyttas, omformas och utvecklas utan att förlora sitt sammanhang.

För de jemenitiska judarna var Sion aldrig bara en plats på kartan. Under århundraden återkom den i böner, poesi och religiösa föreställningar som uttryck för en längtan efter återvändande. När nästan ett helt folk under loppet av några år lämnade Jemen upphörde därför inte deras historia. Den fortsatte – på den plats som generationer före dem hade vänt sig mot i sina böner.

# Exilen som hemland

*De irakiska judarnas historia*

HÅKAN BENGTSSON
Uppsala universitet

Den judiska kultur som fanns i våra dagars Irak var en av judendomens mest inflytelserika. Kulturen kallas den babyloniska efter det bibliska Babel och Bagdad var dess centrum. Tack vare att Talmud, det normerande judiska kommentarverket till de fem Moseböckerna, sammanställdes i tvåflodslandet, betraktades traditionen och lärdomen där som ledande och kontakterna med andra judiska kommuniteter var frekventa. Under det abbasidiska kalifatet integrerades den judiska kommuniteten i den arabiska kulturen och arabiska blev det vardagliga språket. Hebreiskan förblev gudstjänst- och studiespråk. De bagdadiska judarna talade också en speciell judeo-arabisk dialekt, vid sidan av den muslimska dialekten. Kommunitetens rötter sträckte sig till 500-talet före kristen tideräkning, vilket gjorde judarna till en av landets äldsta grupper. Nittonhundratalets politiska utveckling ledde dock till en nästan fullständig utvandring för de irakiska judarna.

Violette Shamash (1912–2006) var irakisk judinna. I sin bok *Memoirs of Eden* berättar hon om sin uppväxt i en välbeställd judisk familj, i Bagdad. Hon ger livfull bild av tillvaron i staden, fram till dess familjen beslutade sig för att ge sig av. 1941 drabbade en våldsam pogrom judarna i Bagdad. Vid denna tid bodde runt 130 000 judar i Irak. Tio år senare hade större delen av dem lämnat landet. De flesta bosatte sig i Israel, men även i England, USA och Kanada. Shamash sammanfattar sin uppväxt på följande sätt:[1] ”… I grew up, happy and

[1] Shamash, Violette, *Memoirs of Eden: A journey through Jewish Baghdad* (Northwestern University Press 2010), xv.

privileged, in a Jewish community living harmoniously with our Muslim neighbours. My Baghdad was beautiful, civilised, full of cherished memories."

Åtskilliga skildringar av de bagdadiska judarnas liv sörjer förlusten av en lång judisk närvaro i tvåflodslandet. Även om det judiska livet i Bagdad kunde innebära trakasserier och förföljelser ger många återblickar en varm och närmast romantisk bild av livet i vid Tigris stränder; de stekheta somrarna, de kalla vinternätterna, *masgouf,* grillad karp från floden och skuggan från palmerna med de svarta, söta dadlarna. Trots olikheter mellan de olika religionerna och folkgrupperna kurder, shi'iter, sunniter, kristna och judar, fanns en känsla av samhörighet. Man hade musiken, poesin, sångerna och humorn gemensamt.

Huvudämnet för den här artikeln är den judiska kommunitetens betydelse i skapandet av den moderna staten Irak. För att förstå de irakiska judarnas samhörighet med tvåflodslandet kommer jag först att ge en historisk bakgrund för att sedan fokusera på de judiska bidragen i skapandet av den nya irakiska nationen genom glimtar från Violette Shamash memoarer och berättelsen om de två bröderna Saleh och Daud al-Kuweity som utvecklade den moderna irakiska musiktraditionen.

## Från exil till kalifat

Den babyloniska exilen 586 före kristen tideräkning blev början på den judiska närvaron i tvåflodslandet. En del forskare menar den israelitiska närvaron kan spåras ända från Assyriens erövring 721 före gemensam tideräkning. Kontakterna med Jerusalem förblev regelbundna. Esra och Nehemja som på 400-talet organiserade återuppbyggnaden av det religiösa och fysiska livet i Judéen kom från tvåflodslandet. Enligt traditionen kom även den berömde rabbi Hillel från Babylon för att studera i Jerusalem. Redan under 200-talet efter kristen tideräkning grundades rabbinska akademier i Sura, Pumbedita och Nehardea och vann så småningom större aktning än de som fanns i Galiléen. Detta var ett av skälen till att den babylonska Talmud, *Talmud Bavli* blev den normerande versionen av Talmud. Akademierna attraherade många lärda och ledaren för en akademi titulerades *ga'on* (ungefär "excellent"). Titeln var först en hedersbetygelse, men utvecklades till en slags ledarfunktion. Gaonerna förväntades även att ge svar på halakiska frågor, så kallade *responsa*. Frågorna kunde handla om hur ett judiskt liv skulle levas etiskt och religiöst, men även frågor om historia

och affärsidkande förekom. Gaonerna utgjorde alltså den lärda elit som både undervisade om Talmud och förvaltade den. De lärda var noga med släktträdet kunde härledas tillbaka till Mose, eftersom han var den förste som mottagit Toran.

Ett annat skäl som bidrog till den babyloniska judendomens centrala position var framväxten av exilarkens ämbete. Sedan Judéen förlorat sin självständighet efter romarnas seger år 70 efter kristen tideräkning, saknade den judiska kommuniteten en ledare. Parallellt med de babyloniska akademiernas framväxt kom exilarken att fungera som en samlande representant kallad *ro'sh hagolah* (exilens ledare). Exilarken kom att motsvara behovet av att ha en officiell representant gentemot andra religiösa kommuniteter samt mot de politiska makthavarna. Exilarkerna kunde också hävda släktskap med kung David för att stärka sin roll. Exilarken spelade sin mest betydelsefulla roll under det abbasidiska kalifatet, även om relationen till gaonen var ofta komplicerad. Likaså fanns det konflikter till karaiterna, som tog avstånd från den talmudiska traditionen och utvecklade ett parallellt ledarskap. Karaiternas tradition innefattade en bokstavlig tolkning av de fem Moseböckerna och de avfärdade Talmuds relevans.



*Rav Huna (216–296) som exilark. En rekonstruktion från Museum of the Jewish People (ANU), Tel Aviv. Foto: Håkan Bengtsson.*

När upptäcktsresanden Benjamin av Tudela (1130–1175) besökte Bagdad 1168 under sin långa resa österut, förundrades han över judarnas stora frihet och välstånd. Dessutom noterade han de nära kontakterna mellan kalifen Mustanjid och de judiska ledarna exilarken Daniel ben-Hisdai och gaonen rabbi Samuel ben-Ali. Varje torsdag hade den förmögne exilarken audiens hos kalifen, eskorterad av en beriden vakt. Under denna tid var det exilarken som utnämnde gaonen. Benjamin av Tudela berättar vidare att det bodde ungefär 40 000 judar i Bagdad (ungefär en tiondel av befolkningen) och att antalet synagogor uppgick till tjugoåtta, belägna på båda sidor om floden. Den stora synagogan, i vilken exilarken residerade, hade olikfärgade kolumner pläterade med silver och guld, med ingraverade psaltarverser. Förmodligen förmedlar Benjamin av Tudela en idealiserad bild av livet i Bagdad. Men även om så är fallet, avspeglar skildringen en högre grad av samexistens än hans berättelse om det korsfararstyrda Jerusalem.

## Artonhundratalets växande välstånd

Det dröjde länge innan Bagdad hämtade sig från den mongoliska erövringen 1258. Den mongoliska armén under ledning av Djingis Khans barnbarn Hulago Khan (1217–1265) intog Bagdad i februari och brände bland annat biblioteket i Visdomens hus. Den muslimska befolkningen drabbades speciellt hårt, men även kristna och judar också dödades. Hundratusentals människor blev erövrarnas offer. Ledarfunktionerna för judarna i Nordafrika och Levanten hade successivt övertagits av församlingarna i Spanien, och det dröjde ända till slutet av det ottomanska styret innan den judiska kommuniteten i tvåflodslandet fick en ökad betydelse.

Vid artonhundratalets mitt bodde det judar i Kurdistan, i Bagdad, samt i söder vid Shat al-Arab där Eufrat och Tigris flyter samman. Under *tanzimat*, de ottomanska reformerna under samma tid, reglerades de religiösa grupperingarnas självstyre, vilket innebar att de inbördes ansvarade för utbildning, religion och familjerätt. 1849 installerade den judiska kommuniteten i Bagdad en överrabbin med titeln *Hakham Bashi*. Några år senare grundade det franska utbildningsnätverket *Alliance Israélite Universelle* en pojkskola i Bagdad, vilken följdes av en skola för flickor två decennier senare: *The Laura Kadoorie School*. Så småningom etablerades det flickskolor även i Hilla, Mosul och Basra. Utbildningen var sekulär med tyngdpunkt på språk och yrkesutbildning. Man undervisade i

hebreiska, arabiska, franska, turkiska och engelska. Förutom nya möjligheter till utbildning kunde judiska män nu bli parlamentsledamöter i Istanbul och man slapp betala den muslimska skyddsskatten, *jizya*. Till en början slapp judiska män tjänstgöra i den ottomanska armén mot att man avlade en annan skatt. Men inför första världskriget blev även judar inkallade.

Tack vare öppnandet av Suezkanalen 1869 underlättades handel och resande. Flera europeiska judiska yrkesgrupper etablerade sig i Bagdad, bland andra skräddare och urmakare. Tack vare sina nätverk kunde man nu också etablera handelskontakter, först i Indien och senare också i Kina. I Shanghai byggde två män upp var sitt affärsimperium: Ellis Kadoorie (1865–1922) och Sassoon David Sassoon (1832–1867). De representerade de två mest välbeställda familjerna i Bagdad. Familjen Sassoon var tillsammans med familjen Kadoorie mycket inflytelserika i tvåflodslandet. Förgrundsfiguren var bankiren Sheikh Sassoon ben-Salih (1750–1830). Sassoon fungerade som finansminister för den lokale pashan och även som ledare för den judiska kommuniteten. Han lade på det viset grunden för släktens position. Sassoons har ibland jämförts med den europeiska släkten Rothschild.

Nätverken österut var alltså viktiga för judarnas roll i tvåflodslandet. Även kontakterna med *'Erets Yisra'el*, landet Israel, var centrala. Geografiskt sett låg det också nära. I de heliga städerna Jerusalem, Hebron, Safed och Tiberias fanns kommuniteter som studerade Toran och utgjorde på så sätt en kontinuerlig religiös närvaro i landet. Genom böner och liturgier framhölls Jerusalem som centralpunkt, med en längtan efter återupprättelse. "Nästa år i Jerusalem!", avslutade bönerna vid *Pesach*, den judisk påsken, samt *Yom Kippur*, Försoningsdagen.

Bagdads judar hade sedan länge organiserat understöd och kontakter med kommuniteterna i de heliga städerna. Man köpte också land i *'Erets Yisra'el* i begravningssyfte, men också för att kunna bo där. Relationen till *'Erets Yisra'el* var på det här viset institutionell, före staten Israels tillkomst. Relationen till den politiska sionismen kom så småningom att bli komplicerad på grund av denna dubbla lojalitet. Det fanns sionistiska föreningar i Bagdad i början av nittonhundratalet, men de var lokalt organiserade och de konkurrerade med olika kommunistiska grupperingar, vilka var antisionister. Vad som i högre grad kom att förändra situationen för Bagdads judar var den judiska invandringen till landet Israel tillsammans med den tilltagande konfrontationen med de pale-

stinska araberna. Representanter för den arabiska nationalismen stödde givetvis palestinierna.



*Den senare överrabbinen för Irak, Ezra Dangoor, och hans familj, 1910. Wikimedia Commons.*

## Det religiösa livet

Hur såg det religiösa livet ut? För irakiska judar fanns närbelägna påminnelser om det bibliska arvet. En plats i södra Irak ansågs vara den skriftlärde Esras grav, men viktigare var profeten Hesekiels grav, Den pekades ut staden i al-Kifl, i närheten av Najaf, och var ett populärt utflyktsmål för skolklasser och familjer. Graven låg bredvid en moské och var samtidigt ett pilgrimsmål för muslimer. Sådana minnesplatser hade en medeltida tillkomst och vördades av både

muslimer och judar, och i en del fall även av kristna. Idag har gravplatsen gjorts om till en moské genom att de flesta judiska markörer tagits bort.

Familjen Shamash firade de judiska högtiderna regelbundet. Familjen var traditionell i många avseenden och höll kosherreglerna. Många högtider firades på hösten och färre på våren, där *Pesach*, den judiska påsken, var den viktigaste. Inför fastan på försoningsdagen *Yom Kippur*, skulle en höna slaktas i varje hushåll och kosherslaktaren hade ett drygt jobb att göra. *Shebbath*, sabbaten, var den återkommande veckovilan. På fredagen skulle familjen bada *hamam*, vilket gjordes hemma och sedan började den överdådiga matlagningen, i vilken husets kvinnor förväntades delta.

Sabbaten inleddes vid solnedgången på fredagens kväll. Violettes mor tog på sig sin finaste sjal och tände en *qerraaye*, en vattenskål med sesamolja som gav bränsle åt fem vekar av bomull inlindade i tunt skurna palmbladsdelar. Sedan bad hon välsignelsen över sabbatsljusen tillsammans med en personlig bön och önskade sedan alla ”Shabat shalom.” Tändningen av *qerraaye* markerade sabbatens början och efter den fick inget arbete göras. Måltider med familjen och gudstjänster i den närliggande synagogan kännetecknade lördagens vila. Den typiska *qerraayen* kom senare att ersättas av de moderna, stöpta sabbatsljusen.

## Skapandet av det moderna Irak

Vid första världskrigets slut bodde ungefär 80 000 judar i Bagdad. Den sammanlagda befolkningsmängden i staden beräknades till 200 000, vilket gjorde judarna till den största minoriteten. Judarna var alltså fler än de kristna som dominerade runt Mosul och Irbil i norr. I söder dominerade shiiterna. Den judiska befolkningen bestod av en liten rik elit, en större bildad medelklass samt arbetare och fattiga. När de ottomanska trupperna kapitulerade i mars 1917 och engelsmännen marscherade in i Bagdad hoppades judarna att deras position skulle förstärkas. Redan under den ottomanska tiden kunde både kvinnor och män få utbildning, medborgerliga och religiösa rättigheter. Den brittiska närvaron innebar ett påskyndande av stadsplanering och modernisering. Det var naturligt att många judar tjänstgjorde i den nya administrationen, framför allt inom finans- och handelsadministrationen.

I London pågick dock planeringen av en ny statsbildning. Tack vare att araberna underlättade de engelska framryckningarna i Mellanöstern under kriget,

gavs löften om ett arabiskt självstyre. Gertrude Bell (1868–1929) spelade en central roll i skapandet av den nya staten. Bell behärskade flera arabiska dialekter och kände genom sina resor tvåflodslandets befolkning väl. Hon försökte balansera den arabiska viljan till självständighet med britternas planer på oljeprospektering. Utgången blev en kompromiss, vilken medförde en tilltagande oro bland den judiska befolkningen. Vilken hänsyn skulle arabiska nationalister ta till den judiska minoriteten?

Som tidigare påpekats var den judiska befolkningen integrerad i den arabiska kulturen och hade i regel mycket goda relationer till både muslimer och kristna. Violette Shamash återberättar en dråplig historia om en kristen kund beställde ett krucifix av en judisk juvelerare. När smycket var klart ansåg kunden att korsets armar var för sneda och sa att det var typiskt för judarna att inte bara ha dödat Jesus, utan att de nu också vanställt hennes krucifix! Den judiske juveleraren svarade att judarna borde väl veta hur korset såg ut, eftersom de var där. Och just så här såg det ut! Kunden skrattade, betalade och tog med sig sitt krucifix hem.[2] Berättelsen speglar en annorlunda relation mellan judar och kristna än den som fanns i Europa.

Trots den godmodiga umgängesandan i staden innebar den arabiska nationalismen stora utmaningar. År 1921 installerades den hashemitiska emiren Faisal (1885–1933) som kung över Irak. Efter att han övertalats att bli nye Iraks regent blev Faisal en lyhörd och framsynt regent som speciellt månade om landets minoriteter. När han installerades togs han emot under hedersbetygelser av den judiska kommuniteten i Bagdads stora synagoga. Kung Faisal såg också till att behålla den judiska representationen på finansministerposten. Ministern hette Sassoon Heskel (1860–1932) och var tongivande i uppbyggnaden av den unga statens administration, ett arbete som gjordes från grunden.

Violette Shamash berättar om Faisals goda relationer med den judiska kommuniteten. Liksom många regenter uppskattade han inte bara goda kontakter utan också stil och prakt. I början av sin regim rekvirerade han i familjens Shamash praktfulla hus som residens, men återlämnade det när ett nytt stod klart. Utmaningarna för den nya staten var många, liksom kung Faisals ambitioner. Han strävade efter att bygga upp en modern stat med lika rättigheter för de olika folkgrupperna och religionerna. Faisals slagord var ”religionen tillhör

[2] Shamash, Violette, *Memoirs of Eden: A journey through Jewish Baghdad* (Northwestern University Press 2010), 14.

Gud och hemlandet är till för alla" och han hoppades att en nationell samhörighet skulle hålla samman den fragmenterade nationen. Trots att han stödde tanken på att arabiska, arabers historia och arabisk kultur utgjorde grunden för panarabisk politik, skrev han 1919 under ett samförståndsavtal med den sionistiske ledaren Chaim Weizmann. 1932 blev Irak formellt självständigt, och året därpå dog kung Faisal. Hans efterträdare, sonen Ghazi, kunde inte leva upp till utmaningarna och Irak drabbades av flera maktskiften.

## Den nya irakiska *maqam*

Arabisk musik och litteratur moderniserades under nittonhundra-tjugo- och trettitalen och man började tala om den "irakiska andan". Som en del av moderniseringen etablerades en nationell radio med en musikensemble. Arabisk musik definieras bland annat genom begreppet *maqam*, vilket betyder melodisättningar. En region kan ha flera sådana och de kunde lånas och modifieras mellan olika länder. Irak ägde flera traditionella *maqamat* och under ledning av två judiska bröder, Saleh (1908–1986) och Daud al-Kuwaity (1910–1976) skapades en ny musiktradition med nya sånger och musik.

Som namnet avslöjar föddes bröderna i Kuwait, men familjen var irakisk. Fadern var handelsman och familjen bodde på olika ställen i Gulfregionen. Bröderna lärde sig musicera på *oud* och fiol av äldre musiker eftersom sång- och instrumenttraditionerna lärdes ut av en mästare till en elev. Någon institutionaliserad musikutbildning fanns inte. Tack vare grammofonen kunde de ta del av både egyptisk och europeisk musik. De spelade och återgav den grammofonmusik som de själva lyssnat på. Efter åtskilliga musikaliska framträdanden kunde de spela in sina egna första skivor och deras rykte spreds i Gulfregionen. De flyttade till Basra och framträdde på klubbar där de lärde sig traditionell irakisk *maqam*. När de uppträdde tillsammans sjöng Daud och spelade oud, medan Saleh ackompanjerade på fiol. Saleh al-Kuwaity skrev också sina första kompositioner.

Bröderna uppträdde tillsammans med en ensemble som spelade på nattklubbar i Bagdad. De förändrade den traditionella persiska instrumentsättningen till en mer arabisk. På nattklubbarna fanns en publik som uppskattade modern musik, alkohol serverades och kvinnliga sångerskor kunde uppträda. Tillträde ägde dock bara män över 18 år. Klientelet och repertoarerna på



*Rashidgatan i Bagdad på 1920-talet. Namnet är taget från den abbasidiske sultanen Harun al-Rashid (763–809). Wikipedia Commons.*

Bagdads kaféer var däremot mer traditionella och där förväntades man framföra sånger från traditionell maqam. Al-Kuwaitys ensemble inbjöds även till privata fester och familjetillställningar. Genom regelbundna konserter i den nya

nationella radion nådde de en större publik och genom sina grammofonskivor blev de kända i hela den arabiska världen. Kungen inbjöd dem att bygga upp och utveckla den nationella radioensemblen. Sångare och musiker kom från Egypten för att träffa dem. Bröderna al-Kuwaity hyllades som stjärnor och deras nydanande kompositioner skrevs in i den arabiska sångskatten. Tillsammans med judiska köpmän, ministrar och tjänstemän kom också bröderna al-Kuwaity att tillhöra den grupp som utvecklade en ny och modern irakisk identitet.[3]

## *Farhoud* 1941

Den arabiska nationalismen fick problematiska konsekvenser för judarna i Bagdad. De goda relationerna med den brittiskt orienterade kung Faisal gjorde att Bagdads judar associerades med den koloniala maktsfären. Då de palestinska araberna protesterade mot den judiska invandringen till det brittiska mandatet, fick de sympatier från de muslimska irakiska ledarna. Den judiska administrationen i det brittiska Palestinamandatet, *Jewish Agency*, stödde samtidigt de sionistiska föreningarna i Irak. Men sionistiska aktiviteterna fick gå under jorden och Bagdads överrabbin Sassoon Kadoorie (1885–1971) distanserade sig från deras strävan. Judiska tjänstemän avskedades från departementen och ersattes av muslimer. Nazityskland försökte även komma åt judar i Mellanöstern genom muftin i Jerusalem, Amin al-Husseini (1897–1974). Då denne hade flytt från Jerusalem till Irak förstärktes kontakterna med Nazityskland och muftin fungerade som dess förlängda arm i Mellanöstern. Snart började attacker mot judar i Bagdad, tre personer mördades på öppen gata och en bomb kastades in i synagogan på *Yom Kippur*. Myndigheterna försökte lugna situationen, men efter en statskupp 1940 förvärrades läget. Kung Ghazi hade avlidit under oklara omständigheter i en bilolycka, vilket banade väg för den nationalistiske premiärministern Rashid Ali al-Gaylani (1892–1965). Irak förklarade krig mot Storbritannien och i maj 1941 utbröt pogromer i Bagdad.

Mellan den 1–2 juni plundrades judiska hem och affärer, kvinnor våldtogs och runt 170–180 judar dödades i oroligheterna och lika många sårades. En synagoga attackerades och Torarullarna brändes. Violette Shamash som just

[3] Dori, Dafna, *The Brothers Al-Kuwaity and the Iraqi Song 1930–1950* (Uppsala universitet 2022).

hade fött barn, beskriver hur förföljelserna sammanföll med *Shavuot*, veckofesten. Traditionen under *Shavuot* är att man studerar eller lyssnar på lärda föredrag hela natten. Nu byttes föredragen och studierna ut mot en natts orolig vaka. Judarna anklagades för att vara brittiska spioner och rykten spreds att judarna skulle mördas och deras egendom plundras. Beväpnade grupper drog runt på gatorna och dödade. Familjen Shamas kunde höra de förtvivlade skriken utifrån. Muslimska familjer hjälpte sina grannar undan förföljelserna, medan andra förrådde sina judiska vänner. Kaos härskade i staden och de brittiska trupperna som fanns i närheten ingrep inte.

De irakiska judarna kallade förföljelsen *farhoud*, ett arabiskt ord som betyder våldsam fördrivning. Violette Shamash berättar: ”The brutality and terror of those two days of Shavuot would be forever seared on our collective consciousness, and I shudder even now as I write these lines.”[4] Efter *Farhoud* flyttade familjen Shamash till Indien och sedan vidare till London.

## Judarna lämnar Irak

Även när oroligheterna avtagit var situationen för Iraks judar fortsatt riskabel. När staten Israel utropades 1948 sände Irak trupper för att bistå Egypten, Jordanien och Syrien. Irak var i krig med staten Israel. Även om många judar redan lämnat landet, satte undantagstillståndet stopp för en laglig emigration. Kraven på att Irak skulle bistå palestiniernas kamp tilltog, samtidigt som den nya israeliska administrationen inofficiellt bistod judarna i Irak. Judars kontakter med staten Israel och lokala sionistiska aktiviteter övervakades noga av myndigheterna, vilket fick konsekvenser. Unga män arresterades och den judiska befolkningen protesterade mot sina ledare som inte stödde den judiska staten. Nya attacker skedde mot judar och judisk egendom förstördes. Bomber exploderade i ett kafé och i en synagoga, vilket ökade trycket på att lämna Irak. Vilka grupper som låg bakom – sionister eller arabiska nationalister – klargjordes aldrig.

Den 2 mars 1950 upphävdes förbudet mot judisk utvandring. Förutsättningen för utresa var dock att man gav upp sitt irakiska medborgarskap, samt att man lämnade kvar det mesta av egendom och tillhörigheter. Samtidigt ville Israel

[4] Shamash, Violette, *Memoirs of Eden: A journey through Jewish Baghdad* (Northwestern University Press 2010), 189.

stoppa judisk invandring från arabiska länder, då kvoten redan var fylld. Premiärminister David Ben-Gurion (1886–1973) gav till sist tillstånd och närmare 100 000 judar kunde evakueras med en luftbro organiserad från Israel. De första transporterna fick ske via Iran och Cypern eftersom det inte var tillåtet att flyga direkt till Israel. Operationen som fick namnet ”Esra och Nehemja” och gav ett bibliskt eko till det återvändande som skett efter den babyloniska exilens slut. Man beräknar att omkring 6 000 judar blev kvar i Irak.

Sifferuppgifterna om hur många judar som lämnade Irak mellan 1950 och 1952 varierar dock. Det lägre antalet, runt 100 000, brukar avse dem som evakuerades med Operation Esra och Nehemja till Israel. Eftersom migrationsprocessen omfattade flera år och många utvandrade illegalt, brukar det totala antalet uppskattas till runt 120 000, vilket medförde att de irakiska judarna utgjorde den största flyktinggruppen från Mellanöstern.[5] Den nya staten Israel var dock ett land med ansträngda förhållanden. Efter vapenstilleståndet 1949 skulle hundratusentals flyktingar tas emot. Bostadsbrist och ransoneringar präglade vardagen. För nyanlända blev den första instansen transitläger, *ma'abarot* där man samsades med andra migranter. Efter hand kunde de flesta absorberas i samhällslivet, men för många av de irakiska migranterna innebar den första tiden i det nya landet en slags degradering.

## Till det nya, gamla landet

Även bröderna al-Kuweity lämnade Irak. På den irakiske premiärministerns order, stannade dock två äldre judiska musiker kvar i Bagdad för att dokumentera och spela in hela den irakiska musiktraditionen. Bröderna al-Kuweity bosatte sig i Tel Aviv och fortsatte med framträdanden på nattklubbar och på familjehögtider, men även på den statliga israeliska radion. Även om deras musik var känd och uppskattad i judisk-arabiska sammanhang, ägde de inte längre någon nationell stjärnstatus. Den israeliska staten befann sig på pappret i krig med de omkringliggande arabiska länderna. Arabiskan betraktades därför som fiendens språk och arabisk kultur nedvärderades. Trots allt fortsatte bröderna att spela och komponera, även texter på hebreiska. Under Saddam Husseins regim,

[5] Shlaim, Avi, *Three Worlds: Memoirs of an Arab-Jew (Oneworld 2023), 170.*

1979–2003, ströks bröderna al-Kuweitys namn från deras irakiska kompositioner, eftersom de var judar. Deras musik betecknades i stället som traditionell folkmusik, men återupptäcktes årtionden senare av både israeler och irakier. Bröderna al-Kuweitys musik har fått en renässans, inte minst tack vare israeliska musiker.

Slutet för den judiska befolkningen i Irak blev alltså dyster. Efter massmigrationen 1951 fanns bara några tusen judar kvar i landet och så småningom bara en handfull. Det irakiska hemlandet var förlorat och i Israel associerades deras kultur med fiendens. Ättlingarna till de irakiska judarna bor nu över hela världen och förvaltar de äldre generationernas minnen. Minnena talar om glädjen, sångerna och musiken vid Babylons floder. Violette Shamash summerar: "Once uprooted from Baghdad, we scattered all over the world like feathers from a pillow, never to be reunited."[6]

*Ett hjärtligt tack till min fru, Dafna Dori, för kloka synpunkter och kommentarer!*

[6] Shamash, Violette, *Memoirs of Eden: A journey through Jewish Baghdad* (Northwestern University Press 2010), 204.

# Kurdish Jews

*Migration, Culture, and Memory*

SÜLEYMAN SANLI
Mardin Artuklu University

Two significant events in Jewish history are considered turning points for the Jewish people. The first of these is the exile of the Jews following the conquest of the northern kingdom of Israel by the Assyrians, and the second is the destruction of the First Temple by the Babylonians in 586 B.C.[1] It is generally accepted that a widespread period of "conversion" took place following the destruction of the Jewish temples in Jerusalem[2]. According to Safrai, most of those who converted to Judaism came from non-Jewish populations; in particular, there were more people who embraced Judaism in the eastern and western regions of the Diaspora.[3] Generally, those who have converted to another religion have not come from a single social class, but from different segments of society, cities, and countries.

Throughout their history Kurds have believed in different faiths and followed more than one religion. Most common beliefs were Zoroastrianism, Yazidism, Christianity and Islam[4]. Hence, religious beliefs have always played a dominant

[1] Nicholas De Lang, *An Introduction to Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2024) ; Menahem Stern, *The Period of the Second Temple*, in A History of the Jewish People, ed. H. H. Ben-Sasson et al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 185–285. Hayim Tadmor, *The Period of the First Temple: The Babylonian Exile and the Restoration*, in A History of the Jewish People, ed. H. H. Ben-Sasson et al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 91–185.
[2] Shmuel Safrai, *The Era of Mishnah and Talmud*, in A History of the Jewish People, ed. H. H. Ben-Sasson et al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 307–385.
[3] Safrai, *The Era of Mishnah and Talmud,* 364.
[4] Mehrdad R. Izady, *The Kurds: A Concise Handbook* (London: Taylor & Francis, 1992); Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992).

role in the formation of Kurdish culture. This paved the way for Kurds' having a multi-religious and multi-cultural community. Among one of the religions that Kurds believed in is Judaism. In fact there were indeed a number of people among Kurds who believe in Judaism, significant in showing the variety of faiths adhered to by Kurdish people.

In the literature, terms such as "Jews from Kurdistan", "Kurdistani Jews", "Jewish Kurds" or "Kurdish Jews" are most commonly used to refer to Kurds living in Israel. While all of these terms are appropriate within their respective contexts, the term "Kurdish Jews" has been chosen for this article to ensure consistency in usage. The issue of being Kurdish and a Jew is explained, a view widely accepted by scholars in this field, by the conversion of the royal dynasty of the Kurdish Kingdom of Adiabene, founded in Arbela (modern day Erbil), to Judaism in the first century A.D. Following the conversion, a large portion of the Kurdish population also followed suit[5]. Therefore, it can be assumed that among today's Kurdish Jews, there are descendants of these converts.

Furthermore, according to an ancient tradition, Kurdish Jews may be descendants of the lost ten Jewish tribes (northern kingdom of Israel) exiled by the Assyrian king. After their exile, some Jewish communities dispersed to the nearest regions, Babylon and Mesopotamia[6]. Benjamin of Tudela, one of the 12th-century travelers, mentions this tradition in his travelogue as follows: "These Jews are descendants of those taken into the first exile by Shalmaneser, King of Assyria, and they speak the language in which the Targum[7] was written."[8] Sabar states, "We can safely assume that the Jews of Kurdistan included, among others, some who were descendants of ancient Jewish exiles.[9]"

---

[5] Yona Sabar, *The Folk Literature of the Kurdistani Jews: An Anthology* (New Haven: Yale University Press, 1982); Erich Brauer, *The Jews of Kurdistan* (Detroit: Wayne State University Press, 1993); Mordechai Zaken, *Jewish Subjects and Their Tribal Chieftains in Kurdistan* (Boston: Brill, 2007); Izady, *The Kurds: A Concise Handbook*, 162.

[6] Tadmor, *The Period of the First Temple: The Babylonian Exile and the Restoration*, 91-185.; Stern, The Period of the Second Temple, 185-285.; Avigdor Levy, *The Jews of the Ottoman Empire* (New Jersey: Darwin Press, 1994).

[7] Targum means "translation, interpretation, or commentary" in Aramaic. It refers to any of the various translations of the Hebrew Bible or certain sections of it into Aramaic.

[8] Tudela, Benjamin, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela* (New York: A. Asher Hakesheth Publishing, 1907), 78.

[9] Sabar, *The Folk Literature of the Kurdistani Jews: An Anthology*, xvi.

Another tradition regarding the origins of the Kurdish Jews involves the citation of religious references. This reference, which is based on the oral tradition of Kurdish Jewish communities and has also been mentioned by several travelers, is found in two verses of the Holy Scriptures.[10]They define Kurdish Jews as descendants of the lost tribes and of the Jews exiled from Samaria during the Kingdom of Israel, citing the prophet Isaiah first and foremost,

> "those lost in the land of Assyria" (Yeshayahu (Isaiah)[11]

> "In the ninth year of Hoshea, the king of Assyria captured Samaria and exiled the Israelites to Assyria. He settled them in Halah, in Gozan on the Habor River and in the towns of the Medes." (2 Kings, 17:6)[12]

Kurdish Jews currently live in Israel and reside in various parts of the country. Kurdish Jews are descendants of Kurdish Jewish communities that immigrated to Israel. It is estimated that more than 300,000 Kurdish Jews live in Israel today[13]. About half of them reside in Jerusalem. In addition, there are about thirty agriculture-based villages throughout the country that were founded by Kurdish Jews and whose residents make their living from farming.

Later on, a large portion of the Kurdish Jews immigrated to Israel in large numbers between 1948 and 1951, a period coinciding with the founding of the State of Israel and the years that followed. However, even before the Kurdish Jews from Zaho, for example, immigrated to Palestine, there were already Kurds in Jerusalem. Around 1895, Kurds had set up temporary shelters in a small neighborhood within the larger neighborhood known as Shaarei Rahamim, which was mostly known as Nahlaot.[14] However, Kurdish Jews have lived in

---

[10] Tudela, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, 54.; David d'Beth Hillel, *Unknown Jews in Known Lands: The Travels of Rabbi David D'Beth Hillel,* ed. Walter J. Fischel (New York: KTAV Publishing House, 1973), 80.; Israel Joseph Benjamin, *Eight Years in Asia and Africa* (Hannover: Published by the Author, 1859), 124.

[11] Tanakh – The Hebrew Bible; Nevi'im (Prophets); Yeshayahu (Isaiah) 27:13.

[12] Tanakh – The Hebrew Bible; Nevi'im (Prophets); Melachim II (II Kings) 17:6.

[13] This information is based on an Author's interview with Yehuda ben-Yoseph, president of the Association of Jews from Kurdistan.

[14] Süleyman Şanlı, *"Lev Ha'ir" Mahane Yehuda ve Nahlaot: "Şehrin Kalbi" Kudüs'te Bir Kürt Mahallesi ("Lev Ha'ir" Mahane Yehuda and Nahlaot: A Kurdish Neighborhood in the Heart of the City Jerusalem)"*

many other neighborhoods in Jerusalem besides Shaarei Rahamim, such as Nahlaot, Mahane Yehuda, Zichron Ahim, Zichron Yosef, and Katamon (Gonen), and have played a role either in their founding or in their construction. In Israel, Kurdish Jews live in their own neighborhoods, which are known by many different names, and continue to celebrate and preserve Kurdish life and culture in its most authentic forms, including Kurdish festivals, traditional clothing, and music.[15]

## Migration

There are no written records regarding the first arrival of Kurdish Jews to the land of Palestine, and later, following the establishment of their state, to Israel and Jerusalem. However, there is a belief that the first immigrants and settlers arrived during the time of Ezra[16]. The migration of Kurdish Jews to Palestine began in the late 16th century with the arrival of a group of rabbis, Jewish religious scholars, in Safed and Galilee, which led to the establishment of a Kurdish Jewish neighborhood there.[17] It is noted that among the Jewish communities from the Near East that immigrated to Israel in modern times, the Kurdish Jews were the first to arrive. It is stated that some of them arrived in 1812.[18] Subsequently, between 1920 and 1926, there was a Kurdish Jewish im-

*International Journal of Kurdish Studies* 11:1 (2025): 131–150, doi.org/10.21600/ijoks.1628511; Aviva Bar-Am and Shmuel Bar-Am, "How Kurdish Jews Made Their Way to Jerusalem, Shocked Herzl, Began to Thrive," 2024.

[15] Şanlı, *"Lev Ha'ir" Mahane Yehuda ve Nahlaot: "Şehrin Kalbi" Kudüs'te Bir Kürt Mahallesi ("Lev Ha'ir" Mahane Yehuda and Nahlaot: A Kurdish Neighborhood in the Heart of the City Jerusalem)",* 131–150.

[16] Ezra (480–440 B.C.) is believed to have been a prophet who lived at the beginning of the Second Temple period; he was also an important Jewish scribe (Sofer) and priest (Kohen).

[17] Brauer, *The Jews of Kurdistan* (Detroit: Wayne State University Press, 1993); Lazar Berman, *"Cultural Pride, and Unlikely Guests, at Kurdish Jewish Festiva,"* The Times of Israel, 2013, accessed August 14, 2024.

[18] Itzhak Ben-Zvi, *The Exiled and the Redeemed* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1957).; Sabar, *The Folk Literature of the Kurdistani Jews: An Anthology*, xxxi,; Abraham Ben-Ya'akov, *Kehil'ot Yehude Kurdistan* (Jewish Communities of Kurdistan) (Jerusalem: Kiryat Sefer Publishing, 1981), 24.; J. J. Rivlin, *Shirat Yehude ha-Targum: Pirḳe 'Alilah u-Gevurah be-Fi Yehude Ḳurdiṣṭan* (Targum Jewish Poetry) (Jerusalem: Mosad Bialik, 1959), 63.

migration to Palestine involving approximately 19,000 people.[19] Another wave of immigration took place in 1935, involving approximately 2,500 Jews.

Since the majority of Kurdish Jews lived in Iraq, in regions with a high concentration of Kurds, they along with the entire Iraqi Jewish community emigrated between 1950 and 1952, following the establishment of Israel, through an airlift operation known as "Ezra and Nehemiah.[20]" The vast majority of Kurds have been settled in numerous towns and villages, primarily in and around Jerusalem. Because of their strong attachment to Jerusalem, most of them settled in the city's newer neighborhoods, particularly in the neighborhood known as Mahaneh Yehudah, where Kurdish Jews mostly from Türkiye, Iran, Syria, and Iraq resided[21]. Others settled in the village of Alroy near Haifa and in similar rural areas. In addition, another group settled in rural areas around Jerusalem and in other parts of the country, including villages and cities.[22]

## Culture and Memory

For Kurdish Jews, the arrival of spring traditionally signaled one of the most anticipated moments of the year: the celebration of *Saharane*, an annual communal excursion into the countryside marked by festive gatherings, traditional foods, music, and spirited dancing. The name Saharane, meaning "moon" or "excursion," reflected the celebratory nature of the festival, which originally took place during the intermediate days of Passover. Importantly, this period also coincided with the *Newroz* festival, celebrated by Muslim Kurdish neighbors, which illustrates the parallel seasonal rhythms that shaped the lives of the region's diverse communities. As one of the most cherished events in the Kurdish Jewish calendar, Saharane embodied both communal solidarity and a deep attachment to the Kurdish homeland. However, the mass migration of Kurdish

[19] Brauer, *The Jews of Kurdistan*, 80.; Ben-Zvi, *The Exiled and the Redeemed*.
[20] Orit Bashkin, *Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2017); Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture* (New York: Routledge, 1986); Naomi Pasachoff and Robert Littman, *A Concise History of the Jewish People* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005), 301.
[21] Şanlı, "Lev Ha'ir" Mahane Yehuda ve Nahlaot: "Şehrin Kalbi" Kudüs'te Bir Kürt Mahallesi ("Lev Ha'ir" Mahane Yehuda and Nahlaot: A Kurdish Neighborhood in the Heart of the City Jerusalem)", 131–150.
[22] Sabar, *The Folk Literature of the Kurdistani Jews: An Anthology*, 39.

Jews to Israel in the early 1950s transformed the social and geographical context in which this longstanding tradition was maintained.

After resettling in Israel, Kurdish Jews initially continued to celebrate Saharane during Passover, maintaining the traditional timing of the festival despite significant changes in their surroundings. Over time, the relatively small size of the Kurdish Jewish community posed a challenge. Their celebrations risked being overshadowed by the larger and more widely recognized Mimouna festivities of the Moroccan Jewish community. Mimouna festival is held immediately after Passover. To preserve Saharane's distinct cultural identity, Aviv Shimoni, a prominent leader of the Kurdish Jewish community, intervened in 1975 by moving the festival to Chol Hamoed Sukkot, the intermediate days of the autumn Festival of Tabernacles. This decision safeguarded the uniqueness of Saharane and enabled it to develop within its own cultural context. Since then, the festival has been closely associated with the September-October holiday season. While its principal celebrations remain in Jerusalem, additional Saharane events have emerged in communities such as Yokneam, Mevasseret Zion, and Yardena. Currently, every year the Saharane festival attracts thousands of participants. It provides a comprehensive celebration of Kurdish Jewish cuisine, music, dance, and cultural heritage, and reinforcing a strong sense of collective identity across generations.

The preservation of Kurdish Jewish identity in Israel extends beyond Saharane. It is reflected in a variety of cultural initiatives that celebrate the community's enduring heritage. A prominent example is Kurdiyada, or the "Days of the Kurds." It is a three-day cultural festival held annually in March. This event takes place shortly after the Jewish holiday of Purim. Kurdiyada serves as a public affirmation of Kurdish-Israeli identity, featuring traditional folk dances, evocative songs, indigenous musical instruments, and authentic Kurdish cuisine. This environment strengthens communal bonds and reconnects participants with their ancestral roots[23]. More generally, Kurdish culture has become increasingly visible in contemporary Israeli society. Streets and public spaces bear Kurdish

[23] Veysi Dağ, Kurdiyada: "How the Kurdish Days Reconnect the Kurdistani Jews with their Roots, The Times of Israel, 2022", accessed June, 2026. blogs.timesofisrael.com/kurdiyada-how-the-kurdish-days-reconnect-the-kurdistani-jews-with-their-roots/




*Kurdish Jews in Israel gather every year to celebrate the Saharane festival, singing in Kurdish, dancing, and enjoying traditional dishes Photo: Süleyman Şanlı, Jerusalem, Sacher Park, 2012.*

names, Israeli singers of Kurdish descent perform in their ancestral language and numerous Kurdish restaurants throughout the country offer both Israelis and visitors opportunities to experience the culinary traditions of Kurdistan. These cultural expressions indicate that Kurdish heritage has not only survived displacement but has become an integral and widely recognized element of Israel's multicultural landscape.

The folk literature of Kurdish Jews cannot be separated from the daily life and worldview of the community. Jewish religious practices, including synagogue liturgy, Midrash, and festival customs, provided the canonical framework within which many stories developed. For instance, biblical narratives were retold in vernacular forms during holiday celebrations or in sermons. Ritual observances, such as weddings, circumcisions, Purim plays, and Tisha B'Av ceremonies, often incorporated songs, laments or anecdotes drawn from traditional lore.

Kurdish Jewish folk literature was transmitted primarily through the Jewish Neo-Aramaic dialects of Kurdistan, with significant influence from other local

languages. The native language of most Kurdish Jews was a variety of Neo-Aramaic. Hebrew, as the liturgical and scholarly language, also permeated the folklore. Many stories and proverbs contain biblical Hebraisms, and scriptural quotations would be rendered in Judeo-Aramaic that mimics the Hebrew. Jews in Kurdistan were typically fluent in Kurdish (Kurmanji) as well, and by modern times most also spoke either Arabic or Turkish for commerce. Multilingualism was the norm. The folk literature of Kurdish Jews shares much with the wider folklore of Kurdistan, reflecting the long coexistence of Jews and Kurds in the same region[24].




*Kurdish Jews publish a magazine in Aramaic called* Ana Kurdi. *Photo: Süleyman Şanlı, 2011.*

As Khan[25] emphasizes, the oral traditions of northern Iraq form a "transcommunal" or "Kurdistani" body of lore, in which Muslim Kurds, Christian Assyrians and Jewish Kurds often tell the same stories with only minor variations. Throughout their history in Kurdistan, the Jews preserved a corpus of oral literature reflecting both Jewish tradition and the local cultural milieu. These narratives and sayings, passed down by word of mouth, played a central role in communal life (for entertainment, moral instruction, or religious reflection) for centuries. The isolation of many mountain villages sometimes limited outside influence, allowing preservation of archaic forms while proximity to Muslim neighbors also led to borrowing and shared motifs. Modern efforts especially those of Yona Sabar have recorded much of this surviving folklore, but much remains fragmented or at risk of being lost.

[24] Sabar, *The Folk Literature of the Kurdistani Jews: An Anthology*.
[25] Geoffrey Khan, Mohammad Mohammadirad, Daniel Molin, and Paul Noorlander, "Neo-Aramaic and Kurdish Folklore of Northern Iraq," in *The Folkloristic Heritage of Northern Iraq*, ed. N. Marjevian (Cambridge: Open Book Publishers, 2022), 36–58.

The ongoing process of cultural conservation is further reinforced by communal institutions dedicated to preserving the historical memory and traditions of Kurdish Jewry. Organizations such as the National Association of Jews from Kurdistan and the Israel-Kurdistan Friendship Association actively promote cultural activities, preserve historical records, and strengthen the relationship between Kurdish Jews and their ancestral homeland. These efforts are supported by Kurdish cultural centers throughout Israel and the establishment of a Kurdish Studies Program at Tel Aviv University, which reflects growing academic interest in Kurdish history, language, and culture. Collectively, these institutions provide important frameworks for transmitting cultural knowledge to younger generations. And it is ensuring that the community's unique heritage remains visible and accessible. Additionally, the perception of Kurds and Israelis as natural geopolitical allies has further strengthened these cultural connections. Furthermore, it strengthens a relationship that manifests itself both in daily social life and through formal institutional collaboration.

Cultural events and educational activities continue to sustain Kurdish Jewish identity in Israel. The community's historical attachment to Kurdistan has also been profoundly shaped by religious traditions. For centuries, Kurdish Jews maintained a strong spiritual connection to their ancestral homeland through the veneration of biblical prophets believed to be buried throughout the Kurdistan region. Pilgrimages to these holy sites were central to communal religious life and reinforced a sense of belonging to the land. The tomb of the prophet Ezekiel in al-Kifl, southern Iraq, was a significant destination for worshippers. Besides that, the prophet Daniel was traditionally believed to be buried in Kirkuk. Most revered of all was the prophet Nahum, whom Kurdish Jews regarded as their protector. According to historical tradition, Nahum lived and was buried in the town of Alqosh, where generations of Kurdish Jews made annual pilgrimages during the festival of Shavuot. These sacred journeys strengthened both religious devotion and collective memory. It also affirmed the community's enduring spiritual ties to Kurdistan even long after migration had transformed geography of everyday life.

## Contemporary Kurdish-Israeli Relations

Contemporary Kurdish and Israeli relations are rooted in a much longer history of interaction rather than emerging as a recent geopolitical development. Israel's public support for the 2017 Kurdistan independence referendum was not an isolated expression of solidarity but reflected decades of informal cooperation and mutual strategic interests. As Abramson[26] argues, the prospect of Kurdish independence would not have created Israeli-Kurdish relations, since contacts between Israel and the Kurds of Iraq had already been established in the early 1950s. These relations developed through converging security interests, regional geopolitical calculations, and enduring societal connections fostered by Jews of Kurdistan who settled in Israel. Consequently, contemporary relations should be understood as the continuation of an established, albeit unofficial, partnership rather than the emergence of a new alliance.

The evolution of these relations accelerated following the establishment of the Kurdistan Regional Government (KRG) in northern Iraq and, particularly, after the 2003 U.S. led invasion of Iraq and the overthrow of Saddam Hussein's regime. The consolidation of Kurdish autonomy created new opportunities for political, economic and security cooperation between Israel and the Kurdistan Regional Government of Iraq. During this period, many Kurds increasingly perceived similarities between the Kurdish and Jewish historical experiences, emphasizing shared narratives of persecution, statelessness, survival, and national aspirations. As Khezri[27] argues, these perceived historical parallels contributed to a sense of mutual affinity and encouraged the emergence of an "allies by analogy" framework through which both communities interpreted one another's struggles and aspirations.

Alongside geopolitical considerations, the Kurdish Jewish community in Israel has played a significant, albeit evolving, role in sustaining connections between Israel and Kurdistan Region. Bengio[28] argues that Jews of Kurdistan became effective informal ambassadors for the Kurdish cause by raising aware-

[26] S. F. Abramson, *The Kurdish Movement and the Middle East: Transnational Dynamics, Regional Politics and Ethnic Conflict* (London: Routledge, 2018).
[27] Haidar Khezri, "Kurds, Jews, and Kurdistani Jews: Historic Homelands, Perceptions of Parallels in Persecution, and Allies by Analogy" *Religions* 13, 3:253. (2022): doi.org/10.3390/rel13030253.
[28] Ofra Bengio, "Surprising Ties between Israel and the Kurds," *Middle East Quarterly* 21, no. 3 (2014): 1–8.

ness of the situation in Iraqi Kurdistan among the Israeli public and political elites. During periods of severe repression under Saddam Hussein's regime, members of the community organized humanitarian relief campaigns, public demonstrations, and advocacy initiatives urging the United States and other international actors to support the Kurds against the Iraqi government[29]. Through these activities, Kurdish Jewish community contributed to maintaining public awareness of Kurdish suffering and helped cultivate sympathetic attitudes toward the Kurdish national movement within Israel.

Nevertheless, the political influence of the Kurdish Jewish community should not be overstated. Kurdish Jews in Israel have generally exercised more limited political leverage. Community organizations have traditionally focused on preserving cultural heritage, strengthening communal identity, and supporting the general welfare and self-determination of the Kurdistan Region rather than engaging in sustained political lobbying. For example, Seharane celebrations are primarily cultural events that emphasize the history, traditions, and achievements of Israel's Kurdish Jewish community, contrasting with Newroz celebrations.

The resilience of Kurdish Jewish identity has also found meaningful expression within the contemporary political landscape of Iraqi Kurdistan. In 2015, the autonomous Kurdistan Regional Government (KRG) enacted a progressive minority rights law that formally recognized Judaism as one of the region's protected religions. This legislation marked a significant step toward acknowledging the historical presence of Kurdish Jewry and preserving its cultural legacy. It also enabled the appointment of a representative for Jewish affairs within the Ministry of Endowment and Religious Affairs. It is responsible for supporting Kurdish Jewish interests and overseeing the protection and restoration of Jewish heritage sites throughout the region. Building on these institutional developments, the representative organized a historically significant Holocaust Remembrance Day ceremony in Erbil in 2016. Senior KRG officials and members of the Kurdish Jewish community attended this ceremony. This event was the first of its kind in the region. The ceremony symbolized not only a renewed commitment to preserving Jewish history in Kurdistan but also the enduring friendship and mutual respect that continue to characterize relations between Kurds and Israelis. At the same time, it served as a powerful affirmation

[29] Bengio, "Surprising Ties between Israel and the Kurds," 1-8.

of the strength, continuity, and living legacy of Kurdish Jewish identity within its ancestral homeland.

## Conclusion

To sum up, the history and culture of the Israelite and later Jewish communities which originated in the ancient kingdoms of Israel and Assyria, continued in Kurdistan for approximately 2,700 years. This remarkable continuity ended when most Kurdish Jews immigrated to the modern State of Israel in the twentieth century. Although the traditional way of life that developed over centuries in Kurdistan has largely disappeared, the memories and personal experiences of that unique society still survive among members of the older generations who lived through it.

At the same time, the distinctive cultural heritage of Kurdish Jewry, including religious customs, Jewish traditions, Neo-Aramaic dialects, oral and written literature, folklore, and other elements of collective identity, is being systematically documented, researched, and preserved by scholars and cultural organizations. These efforts aim to ensure that the legacy of Kurdish Jewish life remains accessible to future generations, even though the original communities no longer exist in their historical homeland.

From both religious and historical perspectives, the migration of Kurdish Jews to Israel is often interpreted as the fulfillment of the biblical prophecy recorded in Isaiah 27:13: "They shall come (home) that were lost in the land of Assyria… and they shall worship God on the holy mountain in Jerusalem." This verse is understood to symbolize the return of descendants of the ancient Assyrian exiles to their ancestral homeland. Its significance is reflected in its adoption by the Organization of Kurdish Jews in Israel, which features these words on its official logo and website.

# Judisk mångfald i Salonica

ANDERS HAMMARLUND

1895 börjar Sam Levy ge ut en tidning, *Journal de Salonique*. Det är inte oväntat, han följer en familjetradition. Fadern, Sa'adi Besalel a-Levi, var boktryckare och förläggare och hade också grundat en tidning tjugo år tidigare. Men medan Sam Levys tidning var franskspråkig trycktes Sa'adis gazette *La Epoka* på espanyol, den form av spanska som talades av den största befolkningsgruppen i Selanık / Salonica / Thessaloniki / Solun – judarna. Man behövde många uppsättningar av typsnitt för olika alfabet i Levys tryckeri.

Sam Levy var dragoman, det vill säga tolk och översättare, och han var anställd i denna roll av stadsförvaltningen. Förutom sitt modersmål, den judiska spanskan (som även kallades *ladino*) behärskade han osmansk turkiska, franska, hebreiska, arabiska och bulgariska/makedonska.

Den här mångfalden var självklar i Salonica, och brobyggandet och den tvärkulturella förmedlingen en nödvändig yrkesroll, i politiska, juridiska, ekonomiska och kulturella sammanhang. Det innebar också att staden fungerade som en vidöppen och finkalibrerad mottagare av kulturella och politiska idéer. Salonica var ett slags *interface* mellan öst och väst, och staden spelade en central roll i de reformsträvanden och politiska skeenden som skulle leda till den turkiska republikens framväxt under Kemal Atatürk.

Man kan också hävda att Salonica var Balkans kulturella huvudstad, och Balkan var inte någon utkant av det Osmanska riket, utan snarare kärnlandet. Rumeli, de gamla byzantinska europeiska provinser som började inlemmas redan på 1300-talet, var jämförelsevis tätbefolkade och ekonomiskt utvecklade jämfört med de vidsträckta områden i Mellanöstern och Nordafrika som sultanerna lade under sig först på 1500-talet.

Under antiken hade Thessaloniki varit ett betydande kulturcentrum, men vid den osmanska erövringen 1430 var staden bara en skugga av sitt forna jag, med romerska ruiner som tornade upp sig över en anspråkslös bebyggelse. 1500-talet kom att innebära ett stort uppsving, vilket sammanhängde med den egendomligt självstympande religionspolitiken i senmedeltidens kristna Europa.

1492 hade judarna i Spanien och Portugal ställts inför ultimatum: konvertera eller lämna landet. De flesta valde emigrationen, och det jämförelsevis toleranta osmanska väldet blev en tillflyktsort för de landsförvisade sefarderna. Många kom att slå sig ned i Salonica, men det innebar inte att de släppte kontakten med den större judiska diasporan; Salonica blev en viktig knutpunkt i den europeiska judiska nätverkskulturen, och även människor från det jiddischtalande Europa sökte sig dit under religionskrigens oroliga 1600-tal. Sa'adi Besalel a-Levis farfars far hade varit en boktryckare från Amsterdam som hade hamnat i Salonica och snabbt låtit sig assimileras till den där förhärskande sefardiska kulturen.

I Osmanska riket var religionen den grundläggande identitetsdimensionen, och det speglades i Salonicas indelning i tre stadsdelar; en judisk, en kristen och en muslimsk. Den judiska stadelen låg nere vid hamnen och hade de kristna kvarteren som granne på östra sidan, medan den muslimska stadsdelen huvudsakligen bredde ut sig på sluttningarna upp mot den gamla romerska stadsmuren. Dessutom fanns ett område vid hamnen som kallades europeiskt. Där levde och verkade huvudsakligen människor med italiensk och fransk bakgrund. Men det fanns inga tydliga fysiska avgränsningar och inget bosättningstvång, så många kvarter hade i själva verket en blandad befolkning. Och under den religiösa indelningen fanns en komplicerad etnisk struktur.

Enligt en folkräkning från 1913 när staden just hade annekterats av Grekland uppgick den totala folkmängden till 157 889; av dessa var 61 439 (dvs 40%) judar. Bara några decennier tidigare hade den judiska andelen varit närmare 50%, men krig och politiska förändringar hade skapat nya migrationsmönster som började förändra den etniska sammansättningen. Grekerna var betydligt färre, omkring 40 000; den turkiska befolkningen låg runt 45 000, den bulgariska kring 6 000. Dessutom fanns drygt 4 000 "övriga," icke närmare specificerade stadsbor.[1] I den judiska stadsdelen präglades stadsbilden av den judiska

[1] För data om befolkningsgrupperna och de politiska och sociala förhållandena, se Mazover, Mark: *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims, and Jews, 1430–1950.* Alfred A. Knopf, 2005, och

närvaron, med butiksskyltar, gatunamn och försäljares utrop på ladino. Utländska skeppare undvek att gå in i Salonica på lördagar; de visste att de inte skulle kunna få sin last lossad då, eftersom alla hamnarbetare var judar och höll sabbat.

Det sägs ofta att Salonica var den sefardiska kulturens centrum. Men som allt osmanskt visar sig även Salonica vara genomkomplext. Här fanns judiska muslimer, kristna turkar, muslimska greker och ashkenasiska sefarder. Identiteter, tillhörigheter och gemenskaper var inte alltid så lätta att urskilja som folkräkningens enkla kategorier vill påskina.

Salonica höll rentav på att bli sin egen huvudstad. Under de kaotiska åren efter första världskriget fanns seriösa planer på att göra staden till en självstyrande judisk stadsstat, men det projektet strandade på den nationalistiska storpolitikens grynnor.

Sa'adi Besalel a-Levi (1820–1903) var en varm anhängare av *haskala*, den judiska upplysningen med rötter i det tysktalande Europa. Han var en radikal moderniseringsivrare och blev en vältalig förespråkare för *Tanzimat*, den politiska reformrörelsen i Osmanska riket. Han spred sina idéer genom sina bokutgivningar och tidningar, men också i sin roll som musiker, kompositör och sångare. Just denna artistroll belyser på ett intressant sätt den judiska gruppens integrativa roll i den senosmanska kulturen.

Sa'adi väckte redan i ungdomsåren uppmärksamhet med sin sångkonst. Han kunde framträda som judisk kantor i stadens synagogor, men också som artist i helt värdsliga sammanhang inför en blandad publik. Han ägnade sig åt *sanat musiki*, den osmanska konstmusiken.

*Sanat musiki* var ett gemensamt medium, en uttrycksform som inte "ägdes" av någon viss religiös eller etnisk grupp. Många av de främsta förvaltarna av den här traditionen var judar eller kristna, och de modala tonsläktena eller melodifamiljerna, *mekames* (för att använda ordets ladinoform, av hebreiskans *makom* och arabiskans *maqam*, med grundbetydelsen 'plats'), hade sedan århundraden varit självklara både i synagogor och kyrkor. Den här osmanska konstmusiken hade vuxit fram sedan 1400-talet som en syntes av byzantinska, persiska, arabiska och judiska traditioner.

---

Naar, Devin E.: *Jewish Salonica: between the Ottoman Empire and Modern Greece*. Stanford Studies in Jewish History and Culture. Stanford University Press, 2016.

Makamernas universum av musikaliska platser var alltså en gemensam spelplan, med en icke-konfessionell atmosfär som syresatte alla huset Osmans undersåtar (och även sultanerna själva), oberoende av etnisk tillhörighet. Kanske var det *musiki* som var det verkligt effektiva kittet i osmanismen. I städer som Salonica, Adrianopel (Edirne) och Konstantinopel (Istanbul) fanns sedan 1500-talet en intensiv samverkan mellan judiska och muslimska musiker och sångare, även vid det osmanska hovet. Det växte till och med fram en ny judisk musikgenre ur den här interaktionen. Man tolkade traditionell religiös poesi på hebreiska (*piyutim, pizmonim, bakkashot*) med makamernas uttrycksmedel, och komponerade nya diktsviter (*fasıl)* i den osmanska konstmusikens former.



*Sa'adi Besalel a-Levi med hustru. Wikimedia Commons.*

Israel Najara (ca. 1555–1625), verksam i Damaskus och i Safed i Palestina, var sin tids främsta sefardiska poet och anses ha varit den som anpassade det osmanska makamsystemet till den hebreiska poesin.[2] Najaras poesisamlingar *Zemirot Yisrael* (tryckt i Safed 1587, i Salonica 1599/1600 och i Venedig 1600) och *She'erit Yisrael* demonstrerar hans kreativa förtrogenhet med det klassiska osmanska musikspråket. Najara var en av de historiska förebilder som Sa'adi kunde luta sig emot i sitt musikskapande. En samtida förebild i Salonica var den muslimske sångaren Murteza Izzedinoğlu som var hans lärare, parallellt med den judiske kantorn Aaron Barzilay.

[2] En inträngande analys av Najaras insats ges i Seroussi, Edwin, "From the Court and Tarikat to the Synagogue: Ottoman Art Music and Hebrew Sacred Songs" i *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*. Anders Hammarlund, Tord Olsson & Elisabeth Özdalga (eds.), Swedish Research Institute in Istanbul, 2001.

Den nyskapade hebreiska poesin var ett konstnärligt komplement till den traditionella judiska gudstjänsten. Vanligtvis framfördes verken tidigt på sabbaten, före morgongudstjänsten, av en kör med kantorn som solist. Efter en legendarisk vokalensemble i Edirne har genren kommit att kallas *maftirim*.[3] I den här konstformen kunde kabbalistiskt inspirerad dikt möta sufisk poesi, och sufiskt orienterade intellektuella lyssnade gärna till judiska kantorer och körer. Det här kulturutbytet ombesörjdes i Salonica av Mevlevi-ordens konvent som låg i stadens västra utkant.

I sina memoarer, ett fascinerande tidsdokument som har översatts och utgivits med omfattande kommentarer av ladino-forskarna Aron Rodrigue, Sarah Abrevaya Stein och Isaac Jerusalmi, berättar Sa'adi stolt och mycket självmedvetet om hur hans musikaliska verksamhet växte fram:[4]

> Jag har tidigare nämnt att jag för att säkra min framtid begränsade mitt arbete i tryckeriet till att som direktör inspektera arbetet tre gånger om dagen och lät en av mina anställda ersätta mig, och så kunde jag fortsätta min sångarkarriär. Jag älskade att sjunga, och min röst hjälpte mig i denna kallelse. Vid den tiden var vår stad lycklig att ha en mästerlig kantor, Aaron Barzilay, som när han hörde mig sjunga, kallade mig till sig och sade: "Du har en vacker röst; det skulle vara bra om du kom till mina repetitioner för att lära dig några *pizmonim* som din egen *sinyor* farfar, som var en utmärkt kantor, lärde mig."
>
> Då samlade jag fem eller sex vänner och tog dem med till repetitionen, och jag började lära dem *pizmonim*, i alla slags makamer, och jag blev snart känd i hela Salonica. Eftersom det inte fanns så många som var lika kunniga som jag i både hebreiska och turkiska sånger så fanns det knappast någon bankett eller högtid där jag inte var ombedd att sjunga. […]

---

[3] Se *Maftirim: Türk-Sefarad Sinagog İlahileri. Turkish Sephardic Synagogue Hymns. Kantes de Sinagoga Turko-Sefardi.* Voices of David Behar, Hazan Isak Maçoro, and Hazan David Sevi. Project Coordination by Karen Gerson Şarhon. Translations by Isaac Jerusalmi and Karen Gerson Şarhon Gözlem Gazatecilik Basın ve Yayın, and Sefarad Kültürü Araştırma Derneği, 2009.

[4] *A Jewish voice from Ottoman Salonica. The Ladino Memoire of Sa'adi Besalel a-Levi.* Edited and with an introductiuon by Aron Rodrigue and Sarah Abrevaya Stein. Translation, Transliteration, and Glossary by Isaac Jerusalmi. Stanford Studies in Jewish History and Culture. Stanford University Press, 2012, s. 90–91. Här liksom i följande citat min svenska översättning, efter Jerusalmis engelska version.

> När jag sedan hade grundat en sånggrupp med tjugo unga utmärkta sångare började folk komma vare lördagsmorgon för att lyssna på oss. När vi kom till synagogan hade redan två tusen personer samlats. Min lärare började bli gammal, så han överlät till mig att framföra den taksim som inleder en fasıl. […] Jag hade också skaffat en bok av Rav Najara där varje slutstrof följs av bibliska verser lämpliga just för detta textavsnitt.
>
> Jag brukade sjunga de bibliska verserna som en avslutande taksim. Boken innehöll särskilda verser för varje sabbats avsnitt ut Torahn, verser som var passande för just en sådan taksim. Jag brukade alltid bygga upp taksimen för de bibliska verserna enligt makamen för den fasil som vi skulle framföra. Till slut hade jag åstadkommit en svit bestående av tio-tolv *peshrevs, bestes* och *semais*, vilka tillsammans tog mer än en timme at sjunga. Till slut fick jag rollen som körledare. […] Min lärare hade två söner som började avundas mig, men deras röster kunde inte mäta sig med min. Jag älskade också den prosodiska disciplinen, inte bara i de hebreiska verserna utan än mer i de på ladino. För familjehögtider komponerade jag särskilda välkomstsånger som var skräddarsydda för varje deltagare. Jag skrev kompositioner för alla möjliga tillfällen, såsom en dikt till invigningen av den renoverade Talmud Tora. Och jag hade till och med några *romanzas* på repertoaren.

*Taksim, peshrev, beste* och *semai* är kompositionsformer i den osmanska konstmusiken. De *romanzas* som Sa'adi nämner i slutet av citatet är traditionella sånger på ladino, en folklig repertoar som de iberiska judarna fört med sig till Balkan. *Romanzas* brukar ofta framställas som en central del av det sefardiska kulturarvet, men det är karaktäristiskt att Sa'adi ser dem som enkla folkvisor som han ibland kan nedlåta sig till att framföra på publikens begäran. Konstnärlig musik, det är för honom den sofistikerade makamen.

Ordet *tanzimat* betyder 'reform' eller 'omorganisering' och sattes som rubrik för en radikal politisk omdaning. Kemal Atatürks turkiska republik av 1923 uppfattas ofta som en antites till osmanernas fallna imperium, men i själva verket förebådas det mesta i kemalismen av de reformprogram som sjösattes under sultan Abdülmecid år 1839. Man inkallade europeiska rådgivare, skickade ungdomar till utländska universitet, grundade nya skolor, omorganiserade armén.

I det osmanska systemet hade markeringen av rang och tillhörighet till olika yrkesgrupper eller etniciteter genom dräktskick, huvudbonader och andra kännetecken varit en viktig hantering. Nu ville reformmännen skapa enhetlighet

genom uniformering. De inför en borgerlig huvudbonad, den i västerlandet så misstolkade och romantiserade fezen.

Det växte fram en ny osmansk ”medelklass” av ämbetsmän, administratörer, militärer, företagare och intellektuella, och de välutbildade sefardiska judarna var ett framträdande inslag bland fez-bärarna. Tanzimat hade inneburit ett konstitutionellt erkännande av de ickemuslimska gruppernas rättigheter och framstod för Sa’adi Besalel a-Levi och hans judiska generationskamrater som en gyllene portal till det upplysta livet. De engagerade sig helhjärtat för *osmanismen*, en idé om en övergripande, sekulariserad identitet som skulle omfatta rikets alla etniska och religiösa grupper. Som medlemmar av den geografiskt mest spridda av de erkända konfessionella grupperna i riket kunde judarna uppleva en särskild kallelse att förverkliga denna universalistiska framstegsidé.

Att döma av Sa’adis memoarer var hans livs största upplevelse reformsultanen Abdülmecid I:s officiella besök i Salonica 1859, där han hade tilldelats en framträdande roll. Han fick i uppdrag att komponera några körsånger på ladino som skulle framföras vid sultanens landstigning och under hans procession genom Salonica. Sa’adi berättar utförligt om detta i sina memoarer.

> Så fanns där i staden mellan hamnporten till tullens vattenkonst sjuttio unga judiska män, alla vitklädda och prydliga, iförda sina svarta fezer som var smyckade med medjidies [guldmynt]. De bar alla en röd knapp på jackslaget och alla hade vita handskar och höll kulörta pappersark i händerna med de sånger som skulle sjungas när sultanen närmade sig.
>
> Mittemot stod närmare två hundra barn, välklädda i turkisk stil, för att svara med amen till dem som stod på andra sidan Och vår lärare Rav Asher Kovo och hans följe stod framför vattenkonsten. Alla gatorna, från hörnet av piren hela vägen som sultanen skulle gå, hade belagts med ny sand.[5]

Som ett smakprov på den höviska hyllningspoesin från 1859 citerar jag några strofer ur en av Sa’adis välkomstdikter:[6]

[5] *A Jewish voice from Ottoman Salonica. The Ladino Memoire of Sa’adi Besalel a-Levi*, s. 70–71.
[6] *A Jewish voice from Ottoman Salonica. The Ladino Memoire of Sa’adi Besalel a-Levi,* s. 146–147.

1 Alavad al Dyo, el puevlo eskojido,
Ke mos vino el rey Bueno i kumplido.
Un ombre tan savyo i muy entendido,
Arijos de el Dyo santo salyo de su nido.
Biva, biva el Rey, sea byen venido.

5 Allah ay grande, izo este Rey djigante,
Nunca tal se vido, es koza de enkante.
Orasyon agamos al Dyo de avante,
Ke mos biva el Rey ke de el Dyo es metido.
Biva, biva…

12 Los reyes otomanos, syempre buenos fueron,
kon el rahamanuth eyos se rijeron.
Syerto de los reyes byen ke mos kijeron,
Por este zahuth syempre aven vensido.
Biva, biva…

1 Prisa Gud, o utvalda folk
Den gode och rättrådige konungen har kommit
en vis och fulländad människa
som lämnat sin boning på Guds befallning
Leve, länge leve konungen, den välkomne

5 Allah är stor, han upphöjde denne konung
Aldrig har hans like skådats, han är ojämförlig
Låt oss be till Gud inför hans ankomst
Att han länge må leva, han som är utvald av Gud.
Leve, leve…

12 De Osmanska konungarna har alltid varit rättvisa,
De har utmärkt sig genom sitt nåderika styre
Förvisso var det en himmelsk gunst
Som alltid gjort dem segerrika.
Leve, leve…

De här hyllningsfraserna låter kanske en aning översvallande och inställsamma, men Sa'adi ansluter sig till urgamla formler för furstlig panegyrik med bibliska

konnotationer. Och uppfattningen om de osmanska sultanernas ”nåderika” styre som Sa’adi ger uttryck för i sista strofen, den delades nog av de flesta av Salonicas judar. Under 350 år i Osmanska riket hade sefarderna åtnjutit en säkerhet och ett välstånd som judarna i det kristna Europa bara kunde drömma om.

I dragomanen Sam Levys tidning *Journal de Salonique* kan man i detalj följa det politiska skeendet under Osmanska rikets sista decennier. Under den ungturkiska revolutionen 1908–09 spelade Salonica-personligheter avgörande roller. Enligt *Journal de Salonique* hade turkar, greker, bulgarer och judar med glädjetårar omfamnat varandra på gatorna på våren 1908; nu skulle alla under konstitutionens banér bli befriade och jämlika medborgare i en återfödd osmansk nation, under ledning av *Kommittén för enighet och framsteg*. Sultan Abdul Hamid, som hade motarbetat det konstitutionella styret och stängt parlamentet, tvingades abdikera till förmån för sin yngre bror, en tillbakadragen man som till sin stora förskräckelse utropades till sultan Mehmet V.

Men den ungturkiska revolutionen ökade snarast oredan i det vittrande imperiet. När övervakningen från sultanens säkerhetsorgan luckrades upp började arbetarna i Salonica strejka. Ett uppror bröt ut i Albanien. Och 1912–13 passade Serbien, Bulgarien och Grekland på att gå till anfall mot ”turkarna” med den tyske kung Ferdinand av Bulgarien som pådrivare, i tron att de nu skulle kunna utdela nådastöten mot osmanska riket. Detta balkankrig visade sig dock vara en felkalkylering, bland annat på grund av general Mustafa Kemals insatser. Det satte fart på hans karriär, men innebar också att han fick ta farväl av sitt älskade Selanık, som nu kom under grekiskt styre. Anatolien blev det nya projektet, under namnet Türkiye.

En betydande del av den politiska och ideologiska diskussionen under tanzimat-epoken hade i själva verket ägt rum i Salonica, och den moderna nationalstaten Turkiets främsta symbolfigur, ”landsfadern” Mustafa Kemal Atatürk var alltså född där som Mustafa Rizaoğlu och hade inlett sin karriär som en lojal officer i den osmanska armén. Men under intryck av en annan Salonica-bo, den turkiska nationalismens banerförare Ziya Gökalp, lämnade han (icke utan saknad) den osmanska tankesfären och gick in för en etnonationell entydighet av europeisk modell som måste tvingas på den mångkulturella verkligheten.

För judarna i Osmanska riket, och särskilt i Salonica, innebar den etnonationella principen att förutsättningarna för deras tillvaro helt förändrades. Utvecklingen påminner i mångt och mycket om förhållandena i Osmanska rikets gamla konkurrent i sydöstra Europa, Donaumonarkin Österrike-Ungern. Det


לה אפוקה

אפאריסיו מאדה לונס


1re Année N° 5 Jeudi 5 Décembre 1895 Le Numéro Une Piastre

JOURNAL de SALONIQUE

PUBLICATION BI-HEBDOMADAIRE

POLITIQUE, COMMERCIALE ET LITTÉRAIRE

Directeur - Propriétaire : *Saadi Levy*

ABONNEMENTS

INSERTIONS

Administration : Carnegie Han N° 13

23 Novembre 1895 v. s.

REVUE POLITIQUE

Dépêches Télégraphiques

ECHOS DE LA VILLE

*Tidningen* La Epoka *15 november 1875, som utgavs av Sa'adi Besalel a-Levi på judeo-espanyol, och den franskspråkiga* Journal de Salonique*, 15 december 1895, som utgavs av hans son, Sam Levy. Israels nationalbibliotek / Bibliothèqe national de France.*

rörde sig i bägge fallen om multietniska och multikonfessionella dynastiska statsbildningar där gränsöverskridande kulturella, ekonomiska och religiösa nätverk band ihop traditionella lokala politiska enheter med skiftande språk och kultur. Sådana övergripande system tenderar av diaspora-befolkningar att uppfattas som garanter för säkerhet och stabilitet. 1800-talets nationalister ville bryta sönder just dessa nätverksstrukturer och basera den politiska organisationen på etnicitet, ofta med rasistiska undertoner.

Judiska intellektuellas starka stöd för de habsburgska reformsträvandena och för *tanzimat* och osmanismen ställde dem i skottfältet för nationalisternas hätska agitation. I Osmanska riket framställde grekiska, rumänska, serbiska och arabiska nationalister nu judarna som representanter för de förhatliga ”turkiska” förtryckarna. Balkankriget 1912–13 blev förspelet till en total katastrof för de balkanska judarna. Det grekiska styret i Salonica gynnade systematiskt den

hellenska identiteten, vilket gjorde att många sefarder valde att flytta över till Konstantinopel. Men det var den tyska ockupationen av Salonica 1941–44 som innebar den judiska stadens undergång. Nazisternas fanatiska monokulturidé och strävan efter absolut etnisk entydighet genomdrevs med mordisk effektivitet. Efter att först ha utsatts för en lång rad av diskriminerande åtgärder deporterades under 1943 och 1944 minst 90% av Salonicas judar, huvudsakligen till Auschwitz. Operationen demonstrerar det nazistiska projektets fullständigt irrationella karaktär. Nu i världskrigets slutskede – när det redan stod klart att Tyskland skulle förlora kriget och man kunde föreställa sig att alla transportresurser skulle tas i anspråk för själva krigsansträngningen – organiserades 11 tågkonvojer för att forsla civila judiska män, kvinnor och barn i slutna boskapsvagnar genom halva Europa. Färden kunde ta veckor. Många var döda redan vid ankomsten till förintelselägren.

*Anders Hammarlund är docent i musikvetenskap och har varit verksam som producent på Sveriges Radio, som forskare och lärare vid universiteten i Stockholm, Göteborg och Uppsala, samt vid myndigheten Statens musikverk.*

## *Litteratur*

*A Jewish voice from Ottoman Salonica. The Ladino Memoire of Sa'adi Besalel a-Levi.* Edited and with an introductiuon by Aron Rodrigue and Sarah Abrevaya Stein. Translation, Transliteration, and Glossary by Isaac Jerusalmi. Stanford Studies in Jewish History and Culture. Stanford University Press, 2012.

*Maftirim: Türk-Sefarad Sinagog İlahileri. Turkish Sephardic Synagogue Hymns. Kantes de Sinagoga Turko-Sefardi*. Voices of David Behar, Hazan Isak Maçoro, and Hazan David Sevi. Project Coordination by Karen Gerson Şarhon. Translations by Isaac Jerusalmi and Karen Gerson Şarhon Gözlem Gazatecilik Basın ve Yayın, and Sefarad Kültürü Araştırma Derneği, 2009.

Mazover, Mark: *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims, and Jews, 1430–1950.* Alfred A. Knopf, 2005.

Naar, Devin E.: *Jewish Salonica: between the Ottoman Empire and Modern Greece.* Stanford Studies in Jewish History and Culture. Stanford University Press, 2016.

Seroussi, Edwin: "From the Court and Tarikat to the Synagogue: Ottoman Art Music and Hebrew Sacred Songs". I *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*. Anders Hammarlund, Tord Olsson & Elisabeth Özdalga (eds.), Swedish Research Institute in Istanbul, 2001.

# Dönmes uppgång och fall

*Religion, nationalitet och identitet i Osmanska riket och republiken Turkiet*

CARL BENGTSSON

Som religiös gruppering låter Dönme sig inte enkelt inordnas i etablerade kategorier, vilket redan namnfrågan visar. Dönme – turkiska för "konvertiter" eller "apostater" – var den benämning som utomstående gav anhängarna till den självutnämnde messias Shabbatai Tzevi, sedan denne 1666 konverterat till islam och många av hans efterföljare gjorde detsamma. Det är emellertid oklart om namnet syftar på deras konversion från judendomen eller på uppfattningen att de trots konversionen inte var "sanna" muslimer (Scholem 2007, 731). Gruppen kallade sig själva *ma'aminim*, "de troende." Bland judarna däremot kallades de *minim*, sekterister, en brännmärkning som speglar den rabbinska traditionens syn på dem som avfällingar, inte minst då de bröt mot flera av judendomens grundläggande bud.

## En kommunitet blir till

Dönmes ursprung kan spåras till en septemberdag 1666 i Adrianopel (Edirne) då Shabbatai Tzevi i närvaro av sultanen Mehmet IV ställd inför valet att avrättas eller att konvertera till islam valde det senare (Baer 2010, 1–2). Även om många av Shabbatai Tzevis anhängare följde hans exempel och konverterade fortsatte de att följa hans nyinstiftade praktiker (Baer 2010, 4). Tzevis konversion uppfattades bland hans anhängare snarast ha ett djupare, mystiskt syfte (Scholem 2007, 730). Det faktum att de behöll judiska ritualer gjorde att deras islamiska

identitet ständigt ifrågasattes samtidigt som de blev föremål för konspirationsteorier (Aydın 2005).

Vid tiden för Shabbatai Tzevis död 1676 utgjordes sekten, som då hade sitt starkaste fäste omkring Edirne, av ungefär 200 familjer. Efter Tzevis död blev Salonika (Thessaloniki) sammanslutningens nya huvudort och skulle så förbli fram till 1924 (Scholem 2007, 730–731). Att Salonika blev Shabbatai-anhängarnas högborg var kanske inte så konstigt då staden redan vid deras ankomst var känd som ett fäste för såväl sufier som konvertiter, och sedan tidigt 1500-tal hade en judisk majoritetsbefolkning (Baer 2010, 4). Dönmeledarna hade också goda relationer med dervischordnarna, framför allt Bektaşi, och med tiden kom konvertiter från övriga Turkiet att bosätta sig i Salonika (Scholem 2007, 731).

Interna motsättningar ledde till slut till en splittring av sammanslutningen i två grupper: Izmirlis, som bestod av den ursprungliga gemenskapen, och Yakubiler, en utbrytargrupp. Omkring år 1700 splittrades Izmirli-grenen i sin tur när en ny ledare, Baruchiah Russo, framträdde och av sina anhängare utropades till Shabbatai Tzevis reinkarnation. Denna tredje falang, som på ladino kallades Konyosos och på turkiska Karakaşlar, betraktades som den mest extrema av de tre och sågs av de övriga två som en pånyttfödelse med en böjelse för religiös nihilism (Baer 2010, 8–9; Scholem 2007, 731–732). Izmirlis – på turkiska även kallade Kapancılar – utgjorde med tiden Dönmes aristokrati: de stora köpmännen, medelklassen och större delen av intelligentian, och var också de första att i slutet av 1800-talet tydligt luta mot assimilering med turkarna. Yakubiler bestod till stor del av lägre och medelhöga turkiska tjänstemän, medan Karakaş eller Konyosos – den till antalet största gruppen – med tiden kom att bestå huvudsakligen av hantverkare och arbetarklass (Scholem 2007, 732).

Dönmes religionsutövande har ibland liknats vid en hybrid mellan islam och judendom, så till vida att anhängarna bad i moskéer samtidigt som de ägnade sig åt kabbalistiska ritualer. Mer korrekt är kanske att Dönme utarbetade en egen religiös praktik innehållande element från kabbalistisk judendom och islam. Vad gäller det islamiska inslaget så var framför allt sufism framträdande: Karakaşfraktionen stod närmast Bektaşi medan Kapancıfraktionen hade försänkningar inom Mevlevi. Noterbart är att Dönmes religiösa traditioner inte erkändes av vare sig judar eller muslimer (Baer 2010, xi, 17, 243), och att beteckningen Dönme själv först etablerades i början av 1700-talet (Scholem 2007, 731).

Även om Dönme uppgick i det osmanska samhället behöll de sin särart genom självvald segregering; de levde som Dönme bland sina egna samtidigt

som de var helt integrerade i det omgivande osmanska samhället (Baer 2010, 32–33, 239). Eftersom medlemmar av Dönmegruppen levde i två samhällen hade de både ett turkiskt och ett hebreiskt namn, och behöll också sina sefardiska efternamn. Även om många behärskade hebreiska tycks ladino ha varit det mest utbredda språket. De fortsatte att tala ladino sinsemellan fram till omkring 1870, då turkiskan tog över som vardagsspråk (Scholem 2007, 732).

Tillhörigheten till Dönme begränsade sig inte till det strikt religiösa utan baserades också på etnisk tillhörighet, där Dönme inte bara gifte sig inom den egna gruppen, utan också enbart inom den egna undergruppen. Etniskt förblev de judar fram tills att de övergav endogamin vid 1800-talets slut (Baer 2010, 32–33, 239). Ungefär samtidigt började många inom Dönme att överge sin religiösa tradition till förmån för islam, och flera av dem kom att inta höga positioner inom Salonikas Mevleviorden, från vilken många i den osmanska eliten kom (Baer 2010, 14, 35).

Kapancıfraktionen var särskilt framgångsrik i att använda utbildning som ett sätt att frammana social och kulturell förändring. Till de Kapancıanhängare som hade framträdande roller i grundandet av skolor hörde inflytelserika människor från såväl affärsvärlden som statsförvaltningen samt intellektuella verksamma inom bank- och rättsväsende. Ett av Dönmeskolornas mål var att säkerställa att eleverna enbart etablerade vänskapsrelationer inom den egna etno-religiösa gruppen (Baer 2010, 49, 68).

## Reformeran och dönmes storhetstid

Dönme gynnades av de så kallade Tanzimat-reformerna som från mitten av 1800-talet försökte stärka Osmanska riket medelst centralisering och utökning av byråkratins funktioner. Tanzimat-eran karakteriserades av framväxten av nya sociala klasser, liberalisering av ekonomin och jämlikhet oberoende av religiös tillhörighet. Mot denna bakgrund började Dönme från Salonikas borgarklass att engagera sig i den lokala politiken. Lagändringarna på 1870-talet och den ökade demokratisering som följde innebar att makten var tillgänglig också för andra än den traditionella eliten (Baer 2010, 84–87).

Dönmeskolorna anses ha spelat en viktig roll för den här utvecklingen, i alla fall vad Salonika beträffar. Atatürk själv gick i motsats till den gängse uppfattningen i en Dönmeskola under ledning av den beryktade Şemsi Efendi, känd

som "upplysaren". Şemsis skola utmärkte sig vidare genom att fokusera på kritiskt tänkande snarare än utantillinlärning (Baer 2010, 44, 48). Grundarna av de nästkommande Dönmeskolorna valde att inkludera *terakki* (sv. framsteg, förnyelse) i namnen som ett sätt att visa sin tilltro till upplysningens idéer. Vägen till framgång ansågs ligga i en gedigen utbildning och Atatürk kom senare att betona Şemsis betydelse för moderniseringen (Baer, 2010, 48–49).

Mot bakgrund av att Salonika var den osmanska stad med flest välrenommerade lärosäten, vilka också var öppna för nya idéer, var det ingen slump att staden kom att utgöra vaggan för den ungturkiska rörelse som i visst hänseende kan sägas ha tagit vid där Tanzimat-reformerna slutade. Förgrundsfigurer som Ismail Enver och Mehmed Talat kom båda att ansluta sig till rörelsen i staden (Baer 2010, 90–91).

I motsats till Tanzimat-erans reformister förfäktade ungturkarna uppfattningen att anledningen till Osmanska rikets nedgång berodde på att ledarskapet inte hade anammat den etnonationalism som fått genomslag i Europa. De syftade till att långsiktigt ersätta den osmanska multietniska identiteten med en identitet baserad på turkisk nationalism (Robins 2016, 19–20, 24). Trots detta var Dönme och flera andra etniska och religiösa minoriteter aktiva i den konstitutionella revolution som 1908–9 avsatte sultan Abdülhamid II (Karaveli 2018, 181). Flera av ministrarna i den nya administrationen som tog makten var också av Dönmeursprung (Scholem 2007, 732).

En påstådd överrepresentation av Dönme i *Kommittén för enhet och framsteg* och senare även i kretsen kring Mustafa Kemal Atatürk gav sedermera upphov till antisemitiska konspirationsteorier som gjorde gällande att det moderna Turkiet skapats av dönme som dolt en hemlig judisk agenda bakom en fingerad muslimsk identitet (Baer 2010, 83, 110). Med tiden har i synnerhet islamistiska kretsar anklagat dönme för Turkiets sekularisering och beskrivit dem som en judisk konspiration mot islam (Karaveli 2018, 181). Ett vanligt förekommande påstående är att Atatürk själv skulle ha varit av Dönmeursprung – en uppfattning som ivrigt togs upp av hans religiöst-konservativa motståndare i Anatolien (Scholem 2007, 732). Andra islamistiska konspirationsteorier har gjort gällande att judiska bankirer i maskopi med Dönme och andra "islamfientliga element" låg bakom avsättandet av sultan Abdülhamid II, då denne motsatte sig judiska besittningar i Palestina (Aydın 2005).

I själva verket innebar Osmanska rikets slut en katastrof för Dönme. Det är ingen slump att de i det längsta motsatte sig imperiets upplösning (Baer 2010,

248 253–257). Deras hemstad Salonika föll 1913 till Grekland, och under den grekisk-turkiska befolkningsutväxlingen på 1920-talet flyttades de över till det nygrundade Turkiet. De allra flesta bosatte sig i Istanbul, medan ett fåtal hamnade i Izmir och Ankara. Dönmes antal beräknas vid Osmanska rikets slut ha uppgått till mellan 10 000 och 15 000 (Scholem 2007, 732).

Den turkiska statens ursprungliga sociopolitiska syntes, som bestod av turkisk nationalism, kemalistisk sekularism och moderat sunniislam, kom också att missgynna dönme. Den tolerans för multipla identiteter som varit utmärkande för det Osmanska riket försvann, och den påtvingade homogenisering som följde gjorde att muslimska grupper som kurder, alevier och dönme (Kramer 2000, 86) blev föremål för misstankar och kritik från den sunniislamiska majoriteten. Att både dönme och alevier kommit att uppfattas som försvarare av den kemalistisk-sekulära falangen kan förstås som en reaktion på sunniislams inflytande.

Övergången från multietniskt imperium till sekulär nationalstat var kort sagt inte till dönmes fördel. Grekerna hade betraktat dem som muslimer (Baer 2010, xi, 16) medan grundarna av det nya Turkiet ansåg att en sann medborgare måste vara turkisktalande hanafimuslim (Baer 2010, 240, 252). Alla som inte absorberades i denna nya turkiska identitet betraktades potentiellt som trojanska hästar och ett existentiellt hot mot nationen (Baer 2010, 252). Devisen "en turks enda vän är blott en annan turk," som i det längsta bestämde turkisk utrikespolitik, påverkade även landets egna minoriteter.

I enlighet med Lausanne-fördraget som antogs 1923 erkändes armeniska, grekiska och judiska minoriteter i Turkiet. Artikel 8 i den turkiska konstitutionen stipulerar att "Förutom de minoriteter som erkändes i Lausanne-avtalet, finns inga minoriteter i vårt land." Muslimska grupper som kurder, alevier, och dönme uppfattades officiellt som turkar, och förväntades uppgå i det turkiska majoritetssamhället (Salih 2000, 20, 31).

## Assimilering och mytbildning

Om dönmes historia började med en konversion från judendom till islam, kan man säga att den slutade med en konversion från islam till turkisk sekularism. I och med den turkiska republikens grundande kom all utbildning att centraliseras och utgå från den sekulära staten. Dönme förlorade därmed kontrollen över sina

skolor (Baer 2010, 252). Enligt vissa uppgifter lyckades Karakaşfraktionen, som var den till antalet största gruppen, bevara sin särprägel fram till 1960-talet (Scholem 2007, 732). På det hela taget upphörde däremot Dönmes historia som självständig kommunitet (Baer 2010, 241).

Trots att de formellt var muslimer drabbades dönme av den kapitalskatt (varlık vergisi) som 1942 utfärdades mot icke-muslimer och utlänningar i Turkiet. Den byggde på föreställningen att Osmanska rikets muslimska befolkning hade missgynnats av icke-muslimernas övertag inom handel och industri, och att icke-muslimerna inte hade bidragit till landets ekonomi under kriget. Armenier, greker, judar och syrianer som inte hade råd att betala skatten tvingades överlåta sin affärsverksamhet till sina muslimska turkiska anställda, vilket förstärkte den pågående homogeniseringspolitiken (Pamuk 2016, 306). Dönme drabbades dock av en mildare version av skatten, och en del dönme lär rentav ha dragit nytta av situationen genom att köpa judiska affärsverksamheter till vrakpriser för att inte lämna tillbaka dem efter kriget (Baer 2010, 232).

I officiell turkisk historieskrivning valde man länge att tona ned dönmes judiska ursprung, möjligen för att det skulle få dem att framstå som den enda progressiva kraften i den muslimska delen av det osmanska samhället (Baer 2010, 16). Detta förändrades delvis med det ökade intresset för Osmanska riket från 1980-talet och framåt. Ett mångkulturellt förflutet sågs inte längre som något negativt, som varit fallet under republikens första decennier, då centralmakten gjorde allt för att tona ned etniska och religiösa olikheter liksom diverse historiska oförrätter (Baer 2010, 29). Samtidigt användes den osmanska mångkulturalismen som ett avskräckande exempel av nationalistiska krafter. Konservativa politiker som Meşut Yılmaz myntade begreppet ”Tanzimat-syndrom” när han menade att Osmanska riket gått under därför att det hade gett människor rättigheter baserade på grupptillhörighet, och antydde att de krav som europeiska länder ställt på minoritetsrättigheter var ett sätt för Europa att försvaga Turkiet (Rodríguez López 2007, 142).

Sedan millennieskiftet har såväl liberaler som sekulärister och socialister utsatts för beskyllningar om att vara dönme eller krypto-judar i “den israeliska statens tjänst” (Aydın 2005). Stereotyperna har inte sällan varit hämtade ur den europeiska antisemitismens repertoar och bygger i korthet på föreställningen att dönme, trots att de frivilligt lämnade judendomen, alltid förblivit judar “i hjärtat” som konverterade till islam för att genomdriva en agenda som ledde till Osmanska rikets undergång. Den turkiska republiken kan därmed framställas

som ett elitprojekt iscensatt av ett hemligt nätverk utan folkligt stöd. Retoriken kommer dock inte bara från islamistiskt håll; anhängare av panturkismen har exempelvis hävdat att Dönmes samröre med ungturkar och kemalister syftade till att omintetgöra ambitionerna om ett imperium omfattande de turkisktalande folken i Centralasien.

Idag är de flesta Dönme helt assimilerade och lever som muslimer eller sekulära turkar. Andelen personer som fortfarande har bevarat någon form av identitet eller kunskap, till skillnad från det betydligt större antalet personer av Dönme-härkomst rent generellt, om Dönme beräknas uppgå till något tusental (Baer 2010, 176). Att Dönme har "försvunnit" kan per definition anses vara en framgång för det turkiska sekulariserings- och homogeniseringsprojektet, och idag syftar begreppet vanligen på en sekulär turk (Baer 2010, 249, 252). Trots det förblir namnet omgärdat i olika turkiska kretsar av konspirationsteorier och föreställningar om den "djupa staten" eller "hemliga grupper som styr samhället."

## *Litteratur*


Aydın, Y. (2005). "Haben Sie '*Mein Kampf* noch nicht gelesen?" Antisemitische Verschwörungstheorien in der Türkei." *Graswurzel Revolution*.

Baer, M. D. (2010). *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. Stanford University Press.

Howard, D. A. (2017). *A History of the Ottoman Empire*. Cambridge University Press.

Karaveli, H. (2018). *Why Turkey is Authoritarian: from Atatürk to Erdoğan*. Pluto Press.

Kramer, H. (2000). *A Changing Turkey: The Challenge to Europe and the United States*. Brookings Institution Press.

Lewis, B. (2010). *Tro och makt: Religion och politik i Mellanöstern*. Oxford University Press.

Nordberg, M. (1988). *Profetens folk: Stat, samhälle och kultur i islam under tusen år*. Tidens förlag.

Pamuk, O. (2016). *En främmande känsla*. Norstedts.

Robins, P. (2016). *The Middle East: A Beginner's Guide*. 2nd ed. Oneworld Publicactions.

Rodríguez López, C. (2007). *Turquía. La apuesta por Europa*. Catarata.

Salih, K. (2000). "MENA-projektet: Kurdfrågan – En bakgrund". *Utrikesdepartementet*.

Scholem, G. (2007). *Encyclopaedia Judaica*, *5*, 2 uppl. 730–733.

# From Yanbol Synagogue to *La Luz de Yanbol*

*Recovering the Jewish Heritage of Balat*

NISYA ALLOVI & CENKER SARIKAYA
Quincentennial Foundation Museum of Turkish Jews / Oxford University

Today, the Quincentennial Foundation Museum of Turkish Jews stands as a major institution preserving Jewish heritage in Turkey. Originally, the Quincentennial Foundation was established to commemorate the arrival of the Sephardic Jews to Ottoman lands after their forced expulsion from the Kingdoms of Aragon and Castile in 1492. The Foundation sought to celebrate not only the migration itself, but also the enduring coexistence, cultural exchange, and mutual contributions that shaped Jewish life in Turkey over the centuries. Since its establishment in 1989, the Foundation has undertaken a wide range of educational, cultural, and promotional initiatives to foster intercultural dialogue and historical awareness.[1]

These initiatives have included conferences, exhibitions, discussion panels, publications, concerts, and various public programs designed to strengthen understanding of the Jewish experience in Turkey.[2] One of the Foundation's most significant and enduring contributions has been the establishment of the Museum of Turkish Jews, inaugurated on November 25, 2001.[3] The museum presents the 2,600-year historical and cultural heritage of Turkish Jews, tracing

[1] For a more detailed description of the museum's activities, see *The Quincentennial Foundation Museum of Turkish Jews: Museum Album*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2018.
[2] For instance, one of the most recent exhibitions the museum hosted was on the 2023 earthquake and Antakya. Marta Sömek, "Yıkımın kıyısında, hafızanın izinde: Dünden Bugüne Antakya", *Agos*, February 7, 2026.
[3] "Türk Musevileri müzesi açıldı", *Hürriyet*, November 25, 2001.

their presence in Anatolia from antiquity to the present day. Its exhibitions highlight both the evolution of Jewish communal life and the contributions of Turkish Jews to the social, economic, political, and cultural development of the country. By combining historical scholarship, contemporary museology, and living cultural practice, the museum ensures that the heritage of Turkish Jewry remains visible, accessible, and meaningful for future generations.




*The Quincentennial Foundation Museum of Turkish Jews, Judaica exhibition. Photo: İzzet Keribar.*

The Museum's efforts to preserve Jewish heritage extend beyond its walls and continue the Quincentennial Foundation's broader work. In 1992, during the quincentennial celebrations of the arrival of Sephardic Jews to the Ottoman Empire, the Quincentennial Foundation renovated the Ahrida Synagogue in

Balat. Ahrida, one of the oldest surviving synagogues in Istanbul, fell into disuse due to multiple factors, including demographic decline. Such projects reflect the Foundation's broader commitment to preserving Jewish cultural heritage and transmitting it to future generations.



*The Quincentennial Foundation Museum of Turkish Jews, main floor. Photo: İzzet Keribar.*

The Museum's recent involvement in restoring the Yanbol Synagogue like-wise reflects its commitment to preserving Jewish cultural heritage. The histories of these sites survive only in fragmentary form, and the Museum contributes to their preservation by piecing together these glimpses of the past into a coherent narrative. The restored synagogue has therefore become a space that not only preserves an important part of Jewish heritage in Istanbul physically but also narrates its history.

The date of the Yanbol Synagogue's foundation is unknown, although it is traditionally attributed to the Byzantine period, which would make it one of Istanbul's oldest surviving synagogues. The main document suggesting that the synagogue predates the Conquest of Constantinople (*kablelfetih*) is a 17th-

century decree on the restoration of synagogues.[4] This decree, dated 15 Ramazan 1104 (20 May 1693), groups Ahrida, Karaferya, and Yanbol together, and notes that these synagogues are owned by their respective communities from Ohrid, Veria, and Yanbol.[5]

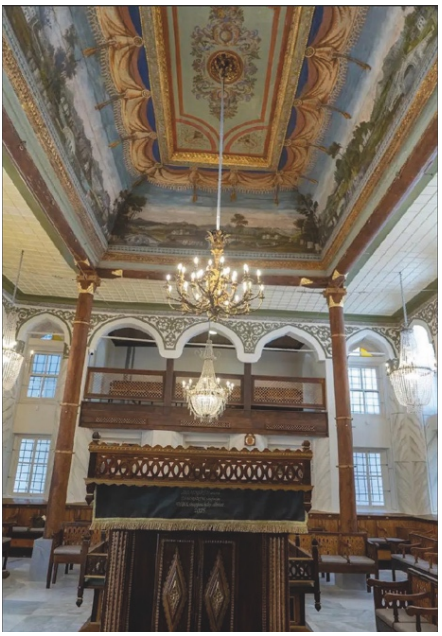


*The Yanbol synagogue, interior. Photo: Alberto Modiano.*

[4] For the French translation of this document, see Avram Galante, *Histoire des Juifs de Turquie*, t. 5 (Éditions Isis, 1986), 45-46; Galante's reproduction is based on Ahmet Refik Altınay, *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı* (Devlet Matbaası, 1930), 10. In his handwritten notes, Reşad Ekrem Koçu observes that there is no construction date and estimates it was built about 250 years ago (17th-18th centuries), which does not refer to any Byzantine origin. These differing opinions reflect the difficulty of establishing the monument's chronology. For Reşat Ekrem's notes, see SALT & Kadir Has Üniversitesi İstanbul Ansiklopedisi Arşivi, "Yangın maddesi ve Yamalı Hamam maddelerine ait notlar ve Yanbol Sinağogu başlıklı belge", Y5033.

[5] The document also refers to Çana Synagogue, which Galante claims comes from a Greek town in Epirus called "Tziana". Galante, *Histoire des Juifs de Turquie, t. 5,* 45-46; however, this reading is debated, as Galante also notes that "Tziana" is near Kastoria. For a more detailed discussion, see Uriel Heyd, "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century", *Oriens* 6(2): 299–314.

Thus, Avram Galante suggests that the synagogue was established by Romaniote immigrants from Yambol, present-day Bulgaria.[6] Naming synagogues in Constantinople after towns of origin was a common practice, as seen in Ahrida (Ohrid) and Kasturya (Kastoria)[7]. The Yanbol Synagogue's wooden ceiling decorations also allude to this by portraying an idealised depiction of the town of Yanbol and its landscape, showing that the community retained a connection to its place of origin even as its communal composition became increasingly Sephardic.



*The Yanbol synagogue, interior. Photo: Alberto Modiano.*

The synagogue is located in the Kasım Gürani Quarter, on what is now Lavanta Street. This area was known as Kavafhane, or *Kanfafana,* among the Jewish community of Balat.[8] It remained an important Jewish residential and commercial centre until the 1950s.[9] In what was formerly a Jewish neighbourhood, only two synagogues, Ahrida and Yanbol, remain operational in Balat. The Turkish Ministry of Culture included both synagogues on the List of Cultural Properties to Be Preserved in 1989.[10]

Based on the inscriptional evidence, the synagogue likely took its current shape in the 19th century. It is a two-storey rectangular building with the afore-

[6] Galante, *Histoire des Juifs de Turquie, t. 1, 289 ;* Galante, *Histoire des Juifs de Turquie,* t. 5, 45-46.
[7] For the list of synagogues, see Galante, *Histoire des Juifs de Turquie,* t. 5, 285-298 ; or Marie-Christine Varol, *Balat : faubourg juif d'Istanbul* (Éditions Isis, 1989).
[8] Varol, *Balat*, 13.
[9] Ibid.
[10] Naim Güleryüz, *İstanbul Sinagogları* (Rekor Ofset, 1992), 19.

mentioned wooden ceiling. Marie-Christine Varol suggests that the Benzonana family founded a yeshiva adjoining the synagogue.[11]

Documentary evidence for the synagogue is rather limited. Inscriptions on the inner and outer gates suggest the synagogue underwent repairs in 1875 and 1895.[12] Nilüfer Akıncı notes a third inscription mentioning that the synagogue was repaired by Yaacov ben Yeish in memory of his father in 1707.[13] Rabbi Chaim Yosef David Azulai also visited the synagogue in the 18th century.[14]

According to a photograph preserved in the Jewish Museum archives, the Yanbol Synagogue continued to function as a centre for education and worship during the early years of the Turkish Republic. In an undated photograph, a group of students posed with a sign that reads: "Korso Ivreo di las tardes K. K. Yanbol, fundado en 5686" [Evening Hebrew courses, Holy Synagogue of Yanbol, founded in 1925].[15] However, after the 1950s, the synagogue gradually fell into disuse and was used only once a year for Sukkot celebrations.[16]

In this context, the museum became involved in the synagogue's restoration work and created a permanent exhibition space titled "*La Luz de Yanbol*: Forgotten Rooms in Yanbol".[17] Presented under the auspices of the Quincentennial Foundation Museum of Turkish Jews, *La Luz de Yanbol* highlights a remarkable collection uncovered during the restoration of the Yanbol Synagogue in Balat. The discovery of a long-forgotten storage space revealed an assemblage of ritual textiles, silver ceremonial objects, shiviti plaques, manuscripts, and archival materials that had been preserved in the synagogue for decades.

The exhibition presents artefacts not only from Yanbol but also from synagogues and communal institutions in Balat that gradually ceased operation

---

[11] Varol, *Balat*, 14.

[12] Nilüfer Akıncı, "İstanbul'da Balat Semti ve Çevresi Havraları," Bachelor's Thesis (İstanbul Üniversitesi, 1981), 58. The 1895 renovation was likely done during the Rabbinate of Bohor Arié. See *Annuaire Oriental du commerce de l'industrie l'administration et de magistrature* (Cervati Frères, 1890), 78 ; *Annuaire Oriental du commerce de l'industrie l'administration et de magistrature* (Cervati Frères, 1896), 145.

[13] Ibid., 57.

[14] Aron Freimann, ed., and Azulai, Hayyim Joseph David, *Ma'agal Tov ha-Shalem* (Jerusalem, 1934), 44.

[15] On the photograph, see Nisya İşman Allovi, "500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesinden Seçkiler: Tarihi Yanbol Sinagogunda öğrenciler," *Şalom*, February 14, 2024.

[16] Ilan Karmi, *Jewish sites of Istanbul: a Guide Book* (Éditions Isis, 1992), 53.

[17] For an interview regarding the exhibition, see Marta Sömek, "Bulgaristan'dan Balat'a 'Yanbol'un Işığı': 'Unutulmuş odalar'da saklı bir hazine", *Agos*, August 10, 2025.



*From the* Luz de Yanbol *exhibition. Photo: Nisya Allovi*

during the twentieth century. In this sense, the exhibition serves as a memory space reminding the visitors that Balat was home to a vibrant Jewish community for centuries, shaped by the interaction of Romaniote and Sephardic traditions.

Dating primarily from the late nineteenth century, the collection includes finely crafted Judaica such as *hanukkiot*, *rimonim*, *besamim*, and *ketarim*, alongside embroidered textiles and rare devotional works. Carefully researched, conserved, and curated by the Quincentennial Museum of Turkish Jews, the exhibition reintegrates Yanbol into Istanbul's urban memory and offers an opportunity to explore an important yet little-known chapter of Istanbul's Jewish heritage.



*Isa Kremer. Wikimedia Commons.*

# A Yiddish Nightlife

## *Isa Kremer in Occupied Istanbul, 1920–21*

ALEVTINA PARLAND & CENKER SARIKAYA
University of Arts, Helsinki / Oxford University

Constantinople is primarily known for its Sephardic history, and its connection to the Yiddish music scene remains rather overlooked in the historiography of the city's cultural life. An investigation of this matter reveals not only another layer of the city's vast cultural capital, but also positions Constantinople as a hub in the development of Ashkenazi culture, as the city housed recording pioneers like the Blumenthal Brothers and artists such as Isa Kremer.[1] During her lifetime, Isa Kremer (1887–1956) was treated as an international celebrity across the countries she toured; her popularity reached even places she did not visit, like Shanghai.[2] In this context, the article revises Isa Kremer's biography to argue that her time in Constantinople was a significant experience that helped her reach broader audiences and diversify her repertoire, rather than a brief sojourn.

The 1917 Bolshevik Revolution and ensuing conflicts caused a major influx of Russian refugees, including artists, to late Ottoman Constantinople. They brought a heterogeneous ethnic, linguistic, and musical capital to the city. Key figures included Isa Kremer, Yuri Morphessi, and Alexander Vertinsky.[3] This

[1] On Blumenthal Brothers, see Cemal Ünlü, *Git Zaman Gel Zaman: Fonograf, Gramofon, Taş Plak* (Pan, 2004), 175–191.
[2] *Русское эхо*, May 1, 1920; also regarding Kremer's fame, to quote Pablo Palomino, "Kremer's name set alongside Tchaikovsky and Puccini in a piano maker's advertisement and printed in programs at the Philharmonic Great Hall in Berlin and Carnegie Hall in New York". See Pablo Palomino, "Nina Sibirtzeva and Isa Kremer: Latin America in Jewish Musical Globalization", *Jewish Quarterly Review* 111, 4(2021): 500.
[3] Morphessi and Vertinsky refer to their time in the entertainment industry in Constantinople in their memoirs; see Юрий Морфесси, *Жизнь, любовь, сцена: Воспоминания русского баяна*

article suggests that socio-political conditions in Allied-administered Constantinople offered these musicians an environment that can be described as an "artistic hub" for experimenting with and developing repertoires attractive to transnational audiences.[4] While it focuses on Kremer's time in Constantinople and her biography, it positions her as a case study to show how the city offered a laboratory-like environment for these musicians, suggesting a similar approach can be applied to other musicians active in the city.[5]

## Odessa and Isa

The cosmopolitan, multicultural Odessa grew into a centre for Yiddish culture throughout the 19th century, producing significant figures in Jewish literature such as Mendele Sforim, Sholem Aleichem, and Isaak Babel. The city was known not only for its literary scene but also for its vibrant musical scene. According to Anat Rubinstein, Odessa's audience had a particular taste shaped by the city's cosmopolitan structure.[6]

In this environment, Isa Kremer rose to fame. Having studied opera in Milano, the Beltz-born singer quickly moved from opera to the operetta scene, and after enjoying tremendous success, her face was printed on confectionery coverings all over Odessa.[7] Kremer started writing and performing her own music. The special genre of hers which she called *intimate songs* often described emancipated upper-class female sexuality, exoticised foreign lands and romance.[8]

---

(Старина, 1931); and Александр Вертинский, *Четверть века без родины. Страницы минувшего* (Музычна Украйина, 1989).

[4] Borrowing Ekaterina Aygun's terminology, see Ekaterina Aygun, "Constantinople/Istanbul as an Artistic Hub of the Émigrés from the former Russian Empire in 1919–1927" (PhD diss., Ludwig-Maximilians-Universität München, 2024), 5.

[5] See Aygun, "Constantinople/Istanbul as an Artistic Hub" for a similar discussion on Russian painters in Constantinople; for the post-Ottoman implications of this, see also Carole Woodal, "Listening for Jazz in Post-Armistice Istanbul", *International Journal of Middle East Studies* 48, 1(2016): 135-140.

[6] See a more detailed discussion of Odessa's soundscape by Anat Rubinstein. Anat Rubinstein, "The Cosmopolitan Soundscape of Odesa", in *Cosmopolitan Spaces in Odesa: A Case Study of an Urban Context*, eds. Mirja Lecke and Efraim Sicher (Academic Studies Press, 2023), 139-164.

[7] Борис Савченко, *Эстрада ретро* (Искусство, 1996) 153.

[8] Mirja Lecke, "Gender, Poetry, and Song: Vera Inber and Isa Kremer in Odesa", in *Cosmopolitan Spaces in Odesa A Case Study of an Urban Context*, eds. Mirja Lecke and Efraim Sicher (Academic Studies Press, 2023), 182.

While she wrote mainly in Russian, Kremer also performed in French, Italian and German. Not all reviews were good, and antisemitic attacks appeared in the press.[9]

According to Kremer's own account, the poet Hayim Nahman Bialik encouraged her to study Yiddish song.[10] Isa Kremer became one of the first women to bring Yiddish folk songs to the stage. By combining her operatic training with her status as one of Odessa's favourite artists, Kremer performed adapted Yiddish folk songs for Jewish and non-Jewish audiences alike.

## The Journey across the Black Sea

The 1917 Bolshevik revolution and ensuing civil war caused a flow of refugees towards the Black Sea. By early 1920, Odessa had become a gathering spot for people fleeing the advances of the Red Army. As the city was evacuated by the White Army, tens of thousands of civilians followed along. For most of them, as for Kremer, Constantinople was the first stop on a longer emigration journey. While a train journey was possible, most travelled by boat across the Black Sea.[11] On one of those boats, Isa Kremer left Odessa.[12] The White Army's evacuation operations continued until the city was officially taken over by the Red Army in early February 1920. Exact numbers are hard to account for, but based on Red Cross and Ottoman Ministry of Interior records, Nur Bilge Criss estimates that around 65,000 to 90,000 refugees lived in Constantinople in 1921.[13]

Constantinople was also in a chaotic state at the time. While refugees arrived from the former Russian Empire, Allied forces occupied Constantinople.[14] After the Ottoman Empire's defeat in the First World War, the city was overrun with French and English soldiers. According to Daniel-Joseph Macarthur-Seal, the High Command of the Allied administration sought ways to keep these soldiers

[9] Савченко, *Эстрада ретро*, 146–147.
[10] "Isa Kremer, a Child of the People," *Canadian Jewish Chronicle*, September 14, 1923, 7.
[11] Aygun, "Constantinople/Istanbul as an Artistic Hub", 13.
[12] *Stamboul*, 2 février 1920.
[13] Nur Bilge Criss, *Istanbul Under Allied Occupation, 1918–1923* (Brill, 1999), 29–32.
[14] Daniel-Joseph MacArthur-Seal and Gizem Tongo, eds. *Occupied City, Politics and Daily Life in Istanbul, 1918-1923* (Istanbul Research Institute, 2026).

occupied.[15] One sector that benefited from these new patrons was the entertainment industry, including nightclubs and brothels. [16] Allied personnel in the city were amicable toward refugees fleeing communist rule. According to J. D. Quirk in Orient News,

> One of the pleasantest ways to help Russian refugees, in spite of the follies of a few of them, they are worth helping, is to go and see the artistic programme they produced.[17]

Quirk then lists artists such as Vertinsky, Hoytler, Julie Sedowa, and he does not forget to include Kremer; as for him, Kremer was "the most striking artist."[18]

## Kremer in Constantinople

After arriving in Constantinople, Kremer announced in the local papers that she was on tour and would be heading to New York shortly.[19] However, the White Russian authorities did not permit her to leave the city once she had arrived.[20] Around the same time, Kremer was accused of affiliations with the Red Army.[21] She would stay in Constantinople until the end of April 1921;[22] within these fifteen months, according to her own accounts, Kremer gave 166 concerts.[23]

Kremer's performances show a clear pattern: the first were primarily benefit concerts organised to raise money for the Jewish community, while the latter included a more diverse repertoire for multiple audiences. Kremer, alongside other prominent performers, put on multiple concerts for the Jewish community, such as a Purim ball and a Hanukkah concert.[24] These concerts often included other

---

[15] Daniel-Joseph MacArthur-Seal, "Musical Convergence and Divergence in Occupied Istanbul, 1918–1923", *New Perspectives on Turkey* 71(2024): 43-61.
[16] Ibid.; on prostitution, see Rifat Bali, *The Jews and prostitution in Constantinople, 1854–1922* (Gorgias Press, 2010).
[17] *Orient News*, 13 April 1920.
[18] Ibid.
[19] *Stamboul*, 7 février 1920.
[20] *La Tribune juive*, 2 avril 1920.
[21] Ibid.
[22] *Stamboul*, 16 avril 1921.
[23] *The Musical Forecast*, February 1923, 24.
[24] *Stamboul*, 16 février 1920; Stamboul, 20 mars 1920.

refugee performers such as Gregory Raissow, who sang Judeo-Spanish repertoire, and the symphony orchestra "Frelich-Tanz" from Lvov.[25] The orchestra's name suggests it was a klezmer *kapelye*, yet little information is available about it.

## Politics of Entertainment

Kremer's position in the city was highly complex. Although she did not often write about her political activities, some of her performances in Constantinople were explicitly political. For instance, one Jewish gathering was organised by Russian-Jewish Zionists, and Kremer sang *HaTikvah* to commemorate the Balfour Declaration.[26] Regarding Kremer's performances in Constantinople, whether affiliated with Zionism or not, the press did not record any antisemitic attacks.

On the other hand, Kremer had more concrete political problems as she was accused of sympathising with Bolshevism. These accusations appear to have extended her stay in Constantinople, as the authorities were reluctant to issue her a permit to leave, and General Chilling issued a certificate of rehabilitation only after the accusations were found baseless and Kremer promised not to leave the City.[27] The Bolshevik accusations also appear to have affected her performances. For instance, when she arrived in Constantinople, Kremer collaborated with the tenor Yuri Morphessi, with whom she had worked in Odessa. However, their collaboration did not last long. In his memoirs, Morphessi describes how, at a formal gathering largely attended by officers and high officials from the Allied Administration, Kremer refused to rise and sing the hymn of the Russian Empire. Morphessi demanded that she leave the space, which she immediately did and never returned.[28]

Intriguingly, in terms of reception, these controversies do not appear in major Constantinople-based newspapers such as *Stamboul* and *Orient News*. Kremer's performances are often praised, and their multilingual character, including

[25] *Stamboul* 8 mai 1920; Stamboul 3 décembre 1920.
[26] *Stamboul*, 10 mai 1920; 24 novembre 1920.
[27] *La Tribune juive*, 2 avril 1920.
[28] Морфесси, *Жизнь, любовь, сцена,* 148–149.

French, Neapolitan, Russian, "Gypsy", and Yiddish, is emphasised.[29] During her first concert in Constantinople, however, an anonymous piece in *Stamboul* reported that some audience members mistook her Yiddish for German and demanded an explanation.[30] Germany had been the main adversary of the victors in the war, and Kremer's association with German language and culture might have hurt her standing in the Allied-controlled city. Kremer, on the other hand, issued a clarification in the next issue, reiterating that she sang in Yiddish, which was the mother tongue of Russian and Polish Jews, and not German.[31] The defamatory tone of this incident is revealed only in Kremer's writing, which reads:

> Je profite de l'occasion pour vous dire que ces rumeurs sont sans doute l'effet d'intrigues qui, il faut l'espérer, ne trouveront ici aucun crédit.[32]

In this sense, Kremer, responding personally to this matter, reflects that she was not only aware of the article's implications but also made an active effort to prevent any negative backlash.

Her connection to the Allied personnel appears to have solidified after she began performing in the clubs owned by Frederick Bruce Thomas.[33] Thomas, the son of enslaved parents, had originally left Mississippi to settle in Moscow in the early 1900s.[34] He made a successful career in Moscow as a club owner during the 1900–1910s. Fleeing the communist rule, he first arrived in Odessa and then made his way to Constantinople. Thomas was tightly entangled with the circle of émigré artists from the former Russian Empire in Constantinople and had connections to the anglophone world; he was thereby able to bridge the gap between the Allied presence, pre-existing patrons, and Russophone circles.

The advertisements for Thomas's Anglo-American "Garden Stella" and "Alhambra" also reflect catering to Allied personnel. The evenings, organised in an experimentalist mindset, included performances by the prima ballerina of the

[29] See *Orient News*, February 13, 1920; *Stamboul* 13 février 1920; *Stamboul* 25 mai 1920. In another instance, a complaint was raised that Kremer appeared on stage too late and they only got a taste of her at the last moment," as patrons had to leave early to catch the tram. *Orient News*, 13 June 1920.
[30] *Stamboul*, 12 février 1920.
[31] *Stamboul*, 13 février 1920.
[32] Ibid.
[33] For a detailed biography, see Vladimir Alexandrov, *The Black Russian* (Grove/Atlantic, 2014).
[34] Alexandrov, *The Black Russian*, 61.

Mariinsky Theatre, jazz orchestras, operettas, and communal dance.[35] As for the menu, *borscht* was often served alongside French cuisine.[36] During her time in Constantinople, Kremer included songs in English, Greek, Spanish (possibly Judeo-Spanish), and Romanian in her repertoire.[37]

At the same time, Kremer continued to perform, take part in, and sometimes organise fundraising events.[38] In this sense, the Allied personnel became one of her many audiences. Before she eventually departed from Constantinople in April 1921, the Orient News on the 17th of April declared,

> That the Orfeon Records of about twenty of Isa Kremer's songs are practically ready and are especially remarkable for their diction and level of tone. There is no other such collection of Jewish songs yet recorded on the gramophone.[39]

The physical copies of these recordings have not been located yet. However, a comparison of the mentioned repertoire, Kremer's performances in Romania,[40] and the so-called Brunswick recordings[41] which Kremer made upon her arrival in the United States in 1922, suggests that the latter two overlap with the Orfeon recordings.[42] This indicates the influence that Kremer's musical work in Constantinople on her earliest recorded output.

In conclusion, during her fifteen-month stay in Constantinople, Kremer navigated herself through multiple milieux that either temporarily or permanently resided in the city. In her own words, Kremer describes her time in Constantinople as the following:

> In Constantinople, one finds every nationality under the sun. It is strange how people congregate from all parts of the world to a city which is always in a state of unrest.

---

[35] *Stamboul* 2 juin 1920; 5 juin 1920.
[36] Alexandrov, *The Black Russian,* 171.
[37] *Stamboul*, 28 mai 1920; Stamboul, 15 novembre 1920; Stamboul, 30 avril 1921; *Orient News*, 3 April 1920.
[38] *Stamboul*, 20 juillet 1920.
[39] *Orient News*, 17 April 1921.
[40] *Бессарабия*, 3 июль 1921; *Бессарабское Слово*, 22 апрель 1929.
[41] *Mayrent Yiddish Recordings*, Mills Digital Collection.
[42] See *Brunswick Record Catalogue* (Brunswick-Balke-Collender, 1924), 54. For instance, both lists include "Svesda." Other songs mentioned along Orfeon records, such as "Le petit navire", reappear in later recordings. See "Le petit navire, Item — Object: 3429", YIVO Institute for Jewish Research.

> My concerts in that city were always crowded, and no matter what tongue I sung there were always people who understood.[43]

Although Constantinople chapter in Kremer's life remains overlooked part of the artist's biography, her own remarks also suggest that the city provided a significant experience for her career in the music industry. Given that other artists in the city similarly attempted to cater their art to diverse audiences, Constantinople's unique position in terms of being occupied by Allied forces and being the target of a major refugee influx might have contributed to these refugee artists experimenting and coming up with financially viable alternatives involving their art to survive in the city.[44] Hence, Kremer's biography offers an intriguing case study for reapproaching the careers of performers who operated within the entertainment industry during Allied occupation, and it may be equally revealing for understanding her later years in the United States and Argentina.

*Alevtina Parland and Cenker Sarıkaya researched Isa Kremer's time in Istanbul on a joint scholarship at the SRII in the spring of 2026.*

[43] *The Musical Forecast*, February 1923, 24.

[44] See Aygun, "Constantinople/Istanbul as an Artistic Hub", 26, see Nikolai Chebyshev quote: "Constantinople at the time had one advantage for refugees. There were no masters in Constantinople at that time…"; See also MacArthur-Seal, "Musical Convergence and Divergence in Occupied İstanbul", 52. The lack of a universally accepted authority in the city likely contributed to the diverse range of patrons, as some Russian artists also performed for the Ottoman Sultan.

# Öppen sektion

# Michael Eneman och Sven Agrell i Konstantinopel

PAAVO ROOS
Lunds universitet

Bland de åtgärder som Karl XII vidtog under sin tid i Bender var att år 1709 utse Michael Eneman och Sven Agrell till legationspredikanter och sända dem till Konstantinopel. Michael Eneman (1676–1714) hade efter att ha prästvigts för tjänst i armén 1705 anslutit sig till Karl XII:s här och efter nederlaget vid Poltava lyckats ta sig till Bender. Utöver att utvidga sina turkiska och arabiska språkkunskaper fick Eneman till uppgift att ta hand om lutheraner som ryssarna tagit till fånga och sålt som slavar till turkarna. De avreste enligt Agrells dagbok (se nedan, s 121) den 28 november 1709 och anlände till Konstantinopel den 16 december.

Eneman stannade i Konstantinopel knappt två år. Under den tiden passerade officerarna Cornelius Loos, Conrad Sparre och Hans Gyllenskepp Konstantinopel på väg till Orienten, utsända av Karl XII. De ville ha Eneman med, men denne vågade inte lämna sin befattning för så lång tid utan skriftligt tillstånd. När trion sedan återkom efter en framgångsrik resa sände kungen ut Eneman på en liknande expedition, och denne lämnade Konstantinopel den 23 augusti 1711 för att inte återvända dit förrän nästan två år senare. Då han före ankomsten till Konstantinopel hade nåtts av underrättelsen att han hade utnämnts till professor i österländska språk i Uppsala stannade han endast en vecka för att

fortsätta till Demirtaş[1] där han redogjorde för sin resa för kungen dagligen i två månaders tid innan han anträdde resan till hemlandet som gick genom många länder och tog närmare ett år. Han installerades som professor den 26 september 1714 men insjuknade och avled den 5 oktober efter att på dödsbädden ha låtit viga sig vid Catharina Rudbeck som han hade förlovat sig med före avresan då hon endast var tolv år gammal.[2]

Av Enemans kvarlåtenskap tillföll hans omfattande reseskildring änkan, men långvariga diskussioner ägde rum om att den skulle tillfalla staten liksom givetvis också att den borde ges ut. Manuskripten kom så småningom via Kanslikollegium till Riksarkivet, men någon utgivning blev inte av. Inte förrän till orientalistkongressen i Uppsala 1889 kom Enemans Resa i Orienten 1711–1712 att publiceras. Som Callmer påpekar omfattar publikationen inte hela reseskildringen utan börjar med avresan från Konstantinopel till Smyrna. Resan från Bender till Konstantinopel och beskrivningen av Konstantinopel finns alltså inte med.[3] Av den första av dessa delar publicerades en översättning i en fransk tidskrift 1929[4] medan beskrivningen av Konstantinopel fick en något förvånande behandling. Tjugo år efter Eneman företog två andra svenskar, Carleson och von Höpken, under sin resa till Konstantinopel två exkursioner till Jerusalem och Efesos. Deras skildringar av dessa exkursioner fick också vänta på sin publicering. Efesosskildringen gavs inte ut förrän på 2000-talet[5] medan Resan till det heliga landet gavs ut första gången 1768 och blev en verklig bestseller som gavs ut i flera upplagor.[6] Det är egentligen en märklig utgåva. Resenärernas text består av endast sexton sidor, vilket är en bagatell jämfört med Enemans skildring som samtiden alltså aldrig fick läsa.[7] Den föregås av en lika lång inledning av utgivaren, bestående av bl. a. harangering av ett stort antal dignitärer och lovprisande av Karl XII som i stället för korståg till Orienten skickade dit forskare, t.ex. Eneman. Vid Enemans namn är en fotnot som visar sig ha detta något förbluffande innehåll: ”Här torde tillåtas at anföra så mycket man fådt i händer,

[1] Eftersom delar av denna text har olika ålder återges ord och namn ibland med olika stavningar, t.ex. som Timurtasch eller som här Demirtaş.
[2] Catharina Rudbeck var dotter till Olof Rudbeck d.y., i vars hus Eneman bodde under sin studietid i Uppsala.
[3] Callmer s. 31.
[4] Callmer s. 23 n. 1
[5] Roos.
[6] Callmer s. 42f.
[7] Av Enemans bok på nästan 300 sidor består över 50 av Jerusalemskildringen.

af afledne Professoren Enemans Anmärkningar wid dess Constantinopolitanska Resa, under följande Titul: En kort Antekning och Anmärkning på de öfwerblefne gamle Monumenterne i Constantinopel, sådane som de nu år 1710 i Junio finnas."[8] Så följer en sex sidor lång fotnot med beskrivning av ruiner. Hur och varför har redaktören fått idén att i en skildring av Carleson och Höpken av en resa till det heliga landet sätta in en lång fotnot med Enemans beskrivning av Konstantinopel? Beskrivningen kom alltså inte sedan med i boken med Enemans reseskildring men kunde då ha varit vida känd i över hundra år tack vare spridningen av Carlesons och von Höpkens skrift.

Enemans beskrivning består inte av en genomgång av staden och dess ruiner utan endast ett par nedslag inom staden och ett par utanför den. Den första är hippodromen, Atmeydan, och dess monument. Själva hippodromens historia bryr han sig inte om men beskriver utförligt de tre monument som pryder den och som f. ö. fortfarande står kvar. Den första längst i söder är en stor "Colossus" av fyrkantiga stenar som han noterar har varit överdragna med koppar där spikhålen är synliga. Att detta monument har förbättrats intygas av en inskrift på sockeln som Eneman redogör för. Den nämner kejsar Constantin, och när Eneman skriver "är uti Kejsar Constantini tid, 300 år efter Christi Födelse, uppsatt, antingen ny, eller ock hitflyttad ifrån Rom" visar han att han tror att det är Konstantin den Store som står bakom förbättringen. I själva verket var det Konstantin VII Porphyrogennetos (913–959) som gjorde det, men vem som stod för det ursprungliga uppsättandet är däremot oklart.

Historiken för pendangen i andra ändan av hippodromen är klarare. Det är Totmes IIIs obelisk från 1400-talet f.Kr. som han lät uppställa i Karnak, vilket man förstås inte kunde läsa på Enemans tid, endast notera de hieroglyfiska figurerna. Den ställdes redan 390 e.Kr. under kejsar Theodosius' regering upp på hippodromen av stadsprefekten Proclus. Eneman beskriver noggrant obeliskens bas och noterar dess romerska reliefer, "hwilkas ansikten äro mäst sönderslagne af Turkarne, som intet kunna lida några bilder."

Av obeliskernas inskrifter varken återger eller översätter Eneman den förstas som är på grekiska, endast kommenterar den. Den andra har en lång latinsk inskrift, och den både återger och översätter han och noterar sedan att det på motsatta sidan står fyra rader grekiska ord som han inte befattar sig med. Bland kommentarerna kan noteras att han ett par gånger refererar till Gyllius, som är

[8] Rebren s. 7 n. c.

nästan den enda tidigare sagesman som han namnger.[9] Av andra författare namnger han endast en som han kallar Smitt (se nedan, s 122).

Mellan dessa obelisker står den bekanta ormkolonnen från Delfi som består av tre vridna ihåliga ormkroppar av brons. På huvudena stod ursprungligen en trefot som emellertid sedan länge var försvunnen. På Enemans tid var även huvudena försvunna (en halv käke finns bevarad i museet); när det skedde är ovisst men turkiska bilder av kolonnen visar dem på plats. En målning visar en scen av en omskärelsefest för en son till Murad III 1587, då alltså käkarna fanns på plats men inte trefoten (Fig. 1). Herodotos berättar att grekerna satte upp trefoten som vilar på en trehövdad orm efter segern över perserna.[10] Thukydides berättar att man under processen mot fältherren Pausanias på eget bevåg på trefoten lät hugga in ett elegiskt distikon som angav att han efter att ha besegrat perserna dedicerat den, en inskrift som spartanerna omedelbart lät utplåna och ersätta med en uppräkning av alla grekiska stater som hade deltagit i besegrandet.[11] Eneman är medveten om att ”derom i Gräkiska Historierne mycket är wordet skrifwit” men anger ändå som alternativ tolkning att ”andre mena, at han i gamla tider skall wara upsatt af en Trullkarl eller Signare, Staden til en hjelp och beskydd emot Ormar, som förr hafwa mycket skadt honom, men hwarom dock intet wist kan finnas eller sägas.”



*Fig. 1. Parti av Hippodromen (At Meydan) i Konstantinopel under förberedelserna för omskärelsefesten för sultan Ahmed IIIs son 1587, då ormkolonnen alltså fortfarande hade sina tre huvuden bevarade. Efter ett vykort.*

[9] Petrus Gyllius (eller Pierre Gilles, 1490–1555) var känd för två stora verk på latin om Konstantinopels topografi och om Bosporen.
[10] Herodotos 9.81.
[11] Thukydides 1.132.

Nästa monument efter hippodromen är Konstantins kolonn på en plats i staden som Eneman kallar Tauck bazar, Kycklingbasaren (en funktion som den fick på 1500-talet), som var Konstantins Forum. Där står en kolonn som består av porfyrtrummor, litet mer än ”10 fot hög och 6 fot i diameter”, enligt Gyllii utmätning. Enligt Eneman var de åtta i antal men skulle ursprungligen ha varit elva. De lindades redan år 418 med järnband för att förhindra upprepade skador. På 1500-talet upprepades det grundligare, vilket föranleder den turkiska benämningen Çemberlitaş, den gördlade stenen. Den står på en hög sockel, och på toppen har stått en kopparstaty omgärdad av vidskepelse som Eneman inte vill fästa avseende vid. Statyn, som var en staty av Konstantin som solguden Helios, störtade under en storm 1105 tillsammans med tre trummor och återställdes aldrig. Istället försågs toppen med ett enklare kapitäl som Eneman kallar krans, och en inskrift som han inte lyckas läsa eller inhämta upplysning om.

Mycket väsen gör Eneman av att den ”wederstyggeliga kättaren Arius”, vars lära fördömdes vid kyrkomötet i Nicaea år 325, dog i dysenteri på den öppna platsen vid kolonnen, ”Placotum benämnt”, då han var på väg till kejsaren för att återkalla sin ”willfarande mening”. Trots att Arius påstås ha ångrat sig menar Eneman att det var rätt åt kättaren.

Ett annat närbeläget torg med en kolonn är Forum Arcadii (Avrat bazar), där kejsar Arcadius ca år 400 började uppföra en kolonn som invigdes 421. Den hade en hög reliefförsedd bas som visade kejsarens bedrifter liksom ett reliefband som slingrade sig hela vägen runt kolonnen liksom på Trajanus’ och Marcus Aurelius’ kolonner i Rom, och liksom i dem kunde man gå upp inuti till toppen där det stod en staty av Arcadius (Fig. 2–3). Efter skador vid blixtnedslag störtade statyn ned vid en jordbävning 740, och efter upprepade skador vid bl. a. eldsvådor beslöt man sig för att ta ner hela kolonnen (se nedan, s 123).

> Änteligen är ännu, nästan mitt i Staden, en Column, på en ort, som kallas Aurat Bazar, af samma högd, som denna senare Constantini, om icke högre: Bär namn af Kejsar Arcadii Column, och hafwer på sig utantil uthuggit, öfwerst ifrån alt ned til foten, et samma Kejsares intåg och Triumph, efter en stor ärhållen Seger, eller i någon annan händelse. Denne är iholig, och kunde länge sedan gås up uti och til det öfwersta: Men nu är han af jordbäfning och stormar så skadader och sönderbråkad, at han står, som wille han falla alla stunder: Derföre är han nu tilsluten nedan til, at ingen må försöka och til sin skada wara nyfiken, at gå up uti honom mer.






*Fig. 2–3. Arkadiuskolonnen, från titelsidan till Gyllius'* De topographia Constantinopoleos *(1562, vänster) respektive The Freshfield Album, Cambridge, Trinity College, ms. O.17.2, (ca 1574, höger).*

Några år senare togs alltså kolonnen ned, men det fick Eneman inte uppleva; då var han inte längre i livet.

I övrigt noterar Eneman att ”af de oändeliga många monumenter och präktiga byggnader, intet mer öfrigit at se eller finna, än några murar och stenar här

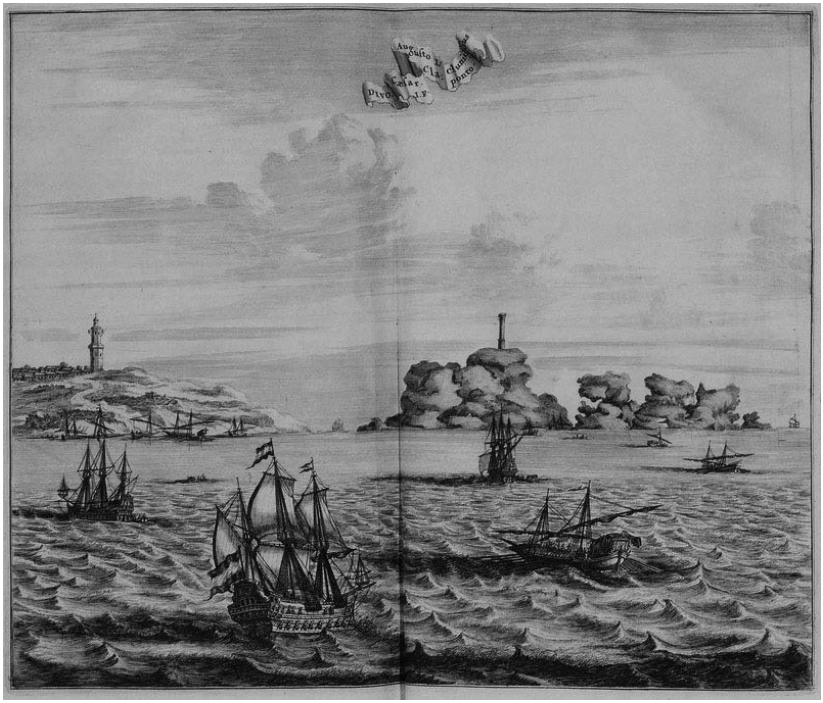
och där.” Av resterna nämner han bara ”Belisarius’ hus” och beklagar att denne, kejsar Justinianus’ främste fältherre, fick sluta sina dagar i armod. Huset var tydligen inbyggt i muren, och Eneman säger att man därifrån kan se hela Konstantinopel, vilket man annars bara kan från ”Solimans Mosché Torn”. Annars är de monumenter som de stora kejsarna anlagt för att trotsa evigheten ”af jordbäfning, af eld, af fiender och afwiga händer utödde och förstörde.”

Det är påfallande att Eneman inte nämner stadens murar, som det förvisso finns mycket kvar av, däremot berättar han med stor entusiasm om den förträffliga akvedukt som förser staden med dricksvatten. Den går fortfarande under benämningen Valens’ akvedukt, men Eneman nämner den som anlagd av Valentinianus som var hans bror och härskade över västra rikshalvan, medan Valens härskade över den östra där ju Konstantinopel ligger. Akvedukten invigdes 372/3 efter stadsprefektens färdigställande av ett nymfeum, dvs. under Valens’ regering som inträffade 364–378. Den är en knapp kilometer lång men nästan 30 meter hög då den korsar en dalgång (Fig. 4). Akvedukten har naturligtvis reparerats och byggts på och förlängts ett flertal gånger under århundradenas lopp, men det nämner inte Eneman utan han ger en statisk beskrivning av hur akvedukten såg ut på hans tid, med tillflöden och avledningar. Han fäster sig också vid dammarna där akvedukten har sin början och där turkarna har sina små hus och skjul, till hälften över vattnet, som kallas kiosker, sitter med sitt ”caffe”, tobak och friskt vatten.



*Fig. 4. Valensakvedukten idag. Foto: David Hendrix.*

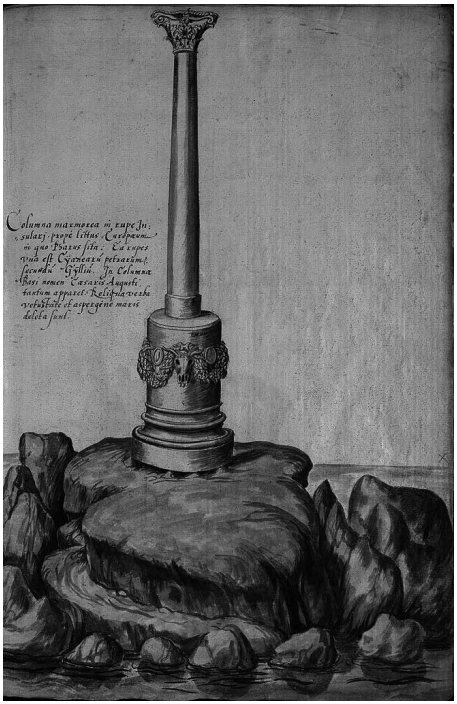
Mer blev det inte från själva staden, men några monument från Bosporen tar Eneman också upp. Han inskränker sig dock till Bosporens mynning till Svarta Havet som spelade en viss roll vid argonauternas seglats till Kolchis. De uppges ha uppsatt tolv altaren för att offra till tolv gudar och gudinnor för lycka på sin resa.[12] Några altaren finner Eneman inte, men reflekterar över om de 6 à 8 fyrkantiga hål med en halv alns sida som finns i berget kan vara rester av dem. Mer intresse visar han en marmorkolonn bestående av piedestal, spira och ”corona” som han uttrycker det. Kolonnen, som var ca 10 alnar hög (Fig. 5–6) hade enligt



[12] Apoll. Rhod. 2. 531–532, Gyllius III.5. Apollonius säger emellertid inte att det var tolv altaren utan ett altare på vilket de offrade till tolv gudar och gudinnor; hos andra författare förekommer dock pluralformen. Det var alltså innan argonauterna passerade Bospormynningen. Gyllius är emellertid skeptisk och föredrar andra författares omnämnanden att altaret hade anlagts av Phrixus på hans färd mot Kolchis och att argonauterna använde sig av det.

Eneman tydligen stått upprätt ännu på Gyllius' tid, men när Eneman själv såg den var den omkullfallen, vilket ju gjorde det lättare för honom att studera den. Spår av en inskrift fann redan Gyllius svåra att läsa och Eneman ännu svårare, särskilt som de fördunklades av nytillkomna namn från senare resenärer.[13]

Det är allt som Eneman skriver om Bosporen, men han hänvisar till sin reskamrat, överstelöjtnant Funk,[14] som under både fram- och återresan gjorde noggranna iakttagelser av vad som fanns på ömse sidor.



Mer skriver inte Eneman om Konstantinopel. Men samtidigt med honom var ju Sven Agrell legationspredikant i staden och han har efterlämnat en utförlig dagbok på över 300 sidor från sina år där, varav de 20 månader han tillbringade tillsammans med Eneman utgör ca 220 sidor[15]. Den består till stor del av nyheter hemifrån och från utländska gazetter om krig i Skåne, Tyskland, Östersjön, Livland och Est-

*Fig. 5–6. Den så kallade Pompeiuskolonnen på ett stick av Olfert Dapper föreställande Bospormynningen vid Svarta Havet (1688, föregående sida) och i närbild från The Freshfield Album, Cambridge, Trinity Colloge, ms. O.17.2 (circa 1574, till vänster.)*

[13] Kolonnen gick av någon anledning under namnet Pompeius' kolonn liksom en annan i Alexandria där namnet verkar något mera motiverat. Pompeius hade ju aldrig något med detta område att göra, och bland det som var läsligt på Gyllius' tid var orden Caesar Augustus.

[14] Överstelöjtnant Thomas Funck, senare överste och e.o. envoyé, är ofta omnämnd i Agrells dagbok. Han föddes 1672, deltog i Karl XII:s kampanjer i Polen, Ryssland och Ukraina och skickades av denne år 1710 efter Poltava till Konstantinopel bl.a. för sin skicklighet i hantering av finanser. 1713 begav han sig till Karl XII i Timurtasch men insjuknade i febern som grasserade där och avled.

[15] Sven Agrell föddes 1685 och dog och begravdes i Adrianopel (Edirne) 1713. Han levde alltså inte ens så länge som Eneman. Pagineringen här är angiven efter faksimilupplagan från 1988.

land, vidare uppgifter om predikningar, besök av ämbetsmän, audienser och avsättningar av tjänstemän. Ett par fall av friköpande av slavar i rysk fångenskap refereras också. Ett referat av en exkursion till Bursa med bestigandet av Ulu dağ, Det mysiska Olympen ges också, liksom till slut en resa till Edirne.

Var han med vid något av de monumentbesök som Eneman skildrar? Eneman nämner inte honom i sin Konstantinopelskildring. Agrell däremot nämner att han gick tillsammans med ”Magister Eneman” vid den promenad den 29 december 1709 då han refererar besöket vid Konstantins kolonn i Tauk-bazar – eller ”Hönsetorget” som han säger – samt At-midan eller hippodromen. Agrells omnämnande av Konstantins kolonn är mycket kort, och även skildringen av hippodromen och dess tre monument är kortare än Enemans. En påfallande detalj är att när Eneman talar om vad Gyllius och efter honom Smitt har angett, ger Agrell en utförligare uppgift, nämligen Thoma Smith[16]. Agrell nämner också att medan de kopierade Theodosius’ inskrift på obelisken omgavs de av en myckenhet turkar som frågade varför de gjorde sig sådan möda och vad som stod i inskriften som de alltså fick förklara för turkarna.

Vad beträffar Arcadius’ kolonn besökte Agrell den en månad senare, den 31 januari 1710, ”iag med några andra af wåra,” men han nämner inte vilka som var med.[17] Beskrivningen av kolonnen skiljer sig litet från Enemans, som ju säger att den ”hafwer på sig utantil uthuggit, et samma kejsares intåg och Triumph, efter en stor ärhållen Seger eller i någon annan händelse” medan Agrell formulerar det ”utan på ifrån ofwan till nedan äro krigzrustningar, som folck till häst och foot och mehra sådant, effter gambla tijdernas maaner, icke synnerligen eller wäll uthuggne.” Vidare noterar han att ”så långt ifrån jorden som med händerna kan nåhs, äro ansichten af bilderna utskrapade och utaf rifwet utaf turkarna medelst dheras odödeliga haat till alla måhlningar eller bilder som praesentera lewande ting.” Vidare är det en intressant skillnad i att medan Eneman säger att kolonnen ”är iholig, och kunde länge sedan gås up ut och til det öfwersta” men ”derföre är han nu tilsluten nedan til, at ingen må försöka och til sin skada wara nyfiken, at gå up uti honom mer” säger Agrell att ”inuti kan man på windtrappa upstiga till dhes högsta spetz.” Agrell säger visserligen inte att han gjorde det, men han antyder inte alls att uppgången är tillsluten – hur kommer det sig? I Agrells dagbok hittar vi f. ö. den intressanta notisen under 9 oktober 1711:

[16] Författare till *Septem Asiae ecclesiarum et Constantinopoleos notitia* 1694.
[17] Agrell s. 81.

> N.B. I denna weckan läto Turkarna giöra begynnelse till att rifwa neder Arcadii column emedan den, för sin ålderdom skull, i många åhr stått på fallande foot, och dageligen hotade näst-anliggiande huuss med undergång tillijka med sig. Altså måste detta monument taga een sådan ända, som de många andra här.[18]

Enemans och Agrells beskrivningar av kolonnen var väl de sista som gjordes av västerlänningar, även om det dröjde till 1715 innan rivningen var fullbordad.

I övrigt nämner Agrell i likhet med Eneman inte stadens murar men är liksom han begeistrad av akvedukterna som han besöker i sällskap med engelska prästen: ”Iag må bekänna att detta är det widlyftigste och kåstbarste arbeete iag någonsin sedt.”[19] Han anger också Kejsar Valentinianus som den som anlagt dem men också att ”Soleiman” förbättrat dem. Han beskriver dem ganska utförligt och nämner de små kioskerna där förnämare turkar sitta och ”divertera sig” med en pipa tobak och friskt vatten ur rören. Systemet utökas med nya källor vars vatten tillförs akvedukten, och den som i staden vill leda vatten till sitt hus från akveduktsystemet förväntas hitta en ny källa i skogen och ansluta den till någon av kanalerna!

Den 23 augusti 1711 avreste Eneman till Smyrna i sällskap med hr Silfvercrantz.[20] I fortsättningen gick korrespondensen mellan Agrell och honom via Smyrna, grekiska öar, Aleppo och Tripolis i Syrien. I september 1711 besöker Agrell de s. k. Prinsöarna och i juli och augusti 1712 företar han en resa till Bursa och ”Asiatiske Olympos” som han kallar det, en resa som han beskriver utförligt. I december avreste han till Adrianopel och återkom aldrig därifrån utan avled i mars eller senare 1713. Dagboksanteckningar från hans sista tid saknas, förmodligen för att hans papper tog slut och han väntade på en ny laddning.[21] Det var samtidigt som Eneman återvände från sin tvååriga resa till Palestina och Egypten till Konstantinopel där han endast stannade en vecka och fortsatte sedan till Karl XII i Demirtaş.[22] Han hade då utnämnts till professor i Uppsala och fortsatte dit.

---

[18] Agrell s. 287.
[19] Agrell s. 274.
[20] Agrell s. 279. Johan Silfvercrantz (ca 1682–1713) utsågs till kommissarie i Kommerskollegium och hade i uppdrag att studera de kommersiella förhållandena i Levanten. Han ådrog sig en sjukdom under en utfärd från Jaffa till Karmel och avled kort därefter.
[21] Agrell s. 340f.
[22] Callmer s. 29.

*Jag vill här framföra mitt tack till dem som har hjälpt mig med illustrationerna till artikeln: Karin Ådahl, Olof Heilo och David Hendrix.*

## *Litteratur*

Agrell, Sven (1988). *Andre legationspredikanten vid Svenska beskickningen i Konstantinopel Sven Agrells dagbok 1707–1713* (Karolinska krigare berättar). Stockholm.

Callmer, Christian (1985). *In Orientem. Svenskars färder och forskningar i den europeiska och asiatiska Orienten under 1700-talet* (Asiatica Suecana), Göteborg.

Eneman, Michael (1889). *Resa i Orienten 1711–1712. Utgifven af K.U. Nylander*, Upsala

Gyllius, Petrus (1561). *De Bosporo Thracium lib. III,* Lugduni Batavorum.

Gyllius, Petrus (1561). *De topographia Constantinopoleos et de antiquitatibus eorum lib. IV*. Lugduni Batavorum.

Hultman, Johan (1988). *Sven Agrells dagbok 1707–1713*.

Plüss, Marco (1998). *Bender – Konstantinopel 1709–1713: i legationsprästen Sven Agrells fotspår: en berättelse i bild/av Marco Plüss,* Stockholm.

Roos, Paavo (2007). *Beskrifning öfwer resan till Ephesus och Scalanova av Edvard Carleson och Carl Fredrik von Höpken*, Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet, Scripta Minora.

# Lars Johanson (1936–2025)

*Minnesord*

BIRSEL KARAKOÇ
Uppsala universitet



Prof. Dr., Dr. h.c. Lars Johanson, som gick bort i november 2025 vid 89 års ålder, var en av vår tids mest framstående företrädare för den lingvistiska turkologin. Han utvecklade nya teoretiska angreppssätt för att analysera centrala språkvetenskapliga frågor och bidrog därigenom till att föra den turkologiska forskningen i nya riktningar. Genom sina mer än 500 vetenskapliga arbeten spelade han en avgörande roll för att föra ämnet bortom dess traditionella filologiska ramar och etablera det i den moderna språkvetenskapliga forskningen.

I en kort minnesruna som denna är det tyvärr inte möjligt att göra full rättvisa åt alla aspekter av Johansons omfattande vetenskapliga arbete. Jag vill emellertid här, för *Dragomanens* läsare, beröra centrala skeden i hans liv och lyfta fram några väsentliga aspekter av hans forskning för att belysa den djupgående betydelse hans arbete har haft för turkologins utveckling och för den ställning som ämnet intar i dag.

Lars Erik Axel Johanson föddes den 8 mars 1936 i Köping, där han 1956 tog studentexamen från latinlinjen på gymnasiet. Samma höst påbörjade han sina studier vid Uppsala universitet och studerade tyska, skandinaviska, slaviska och turkiska språk, samt sanskrit och allmän språkvetenskap. Efter att han den 8 juni 1959 hade avlagt en kandidatexamen i tyska och skandinaviska språk, fördjupade han sig under ett år i turkiska, arabiska och persiska vid Wiens universitet med stöd av ett stipendium från det österrikiska utbildningsministeriet. 1961 studerade han slaviska, germanska och skandinaviska språk vid Stockholms universitet och avlade samma år sin masterexamen vid Uppsala universitet.

1966 lade Johanson fram sin licentiatavhandling *Studien zur reichtürkischen Verbalsyntax* under professor Walther Björkmans handledning, och 1971 försvarade han sitt pionjärarbete *Aspekt im Türkischen. Vorstudien zur einer Beschreibung des türkeitürkischen Aspektsystems*. Samma år utnämndes han till docent i turkiska språk vid Uppsala universitet, en institution som han kom att ha sina band till under resten av sitt liv. Från och med 1965 under flera år undervisade han i turkiska språk och allmän språkvetenskap vid universiteten i Uppsala, Stockholm och Umeå.

1963 och 1967 vistades Johanson som stipendiat vid det nybildade svenska forskningsinstitutet i Istanbul. Han var institutets första stipendiat, något han alltid mindes med stolthet. Under 1970-talet etablerade han sig alltmer som en internationellt verksam turkolog och språkforskare. Han bedrev forskning vid Johannes Gutenberg-universitetet i Mainz, Tyskland, med stöd av Alexander von Humboldt-stiftelsen, och erhöll 1973 sin habilitation i turkologi. Under perioden 1973–1979 innehade han en särskild forskartjänst i turkologi finansierad av Statens humanistiska forskningsråd och kombinerade därmed sin forskning med undervisning vid Uppsala universitet. Hans forskningsverksamhet förde honom också till flera delar av den dåvarande Sovjetunionen. Under en forskningsresa 1976 besökte han ett antal turkisktalande områden i Centralasien.

Hans monografi *Alttürkisch als dissimilierende Sprache* från 1979 är en omfattande studie av turkisk morfofonologi, med huvudsakligt fokus på den forn-

östturkiska perioden. Verket är samtidigt av bestående vikt för att belysa utvecklingen av morfofonologin i senare turkiska språk.

Under 1960- och 1970-talen publicerade Johanson artiklar i olika svenska tidningar och tidskrifter om turkiskt språk, litteratur och kultur. År 2024 samlade han dessa artiklar i en volym med titeln *Om min penna ägde kraften … En blick tillbaka på turkisk litteratur och kultur*, som gavs ut av Svenska forskningsinstitutet i Istanbul.

Redan under sin tid i Uppsala kom Johanson att intressera sig för transkriptionstexter skrivna med icke-arabisk skrift, vilka är viktiga för att få en bättre förståelse för utvecklingen av de talade turkiska språkens fonologi. Under många år arbetade han med ett antal medelturkiska handskrifter, skrivna med latinskt alfabet och bevarade i Carolina Rediviva-biblioteket vid Uppsala universitet. År 2025, kort före sin bortgång, publicerade han tillsammans med Éva Á. Csató en utgåva av en av dessa texter, en översättning av Matteus- och Johannes-evangelierna till den azerbajdzjanska varietet som talades i Isfahan under den safavidiska perioden på 1600-talet.



*Uppsala universitet, 15 juni 1971. Doktorspromotion.*

Johanson hade akademiska uppdrag vid flera forskningsinstitutioner, bland annat i Mainz, Berlin, Frankfurt och Hamburg. År 1982 utnämndes han, efter professor Johannes Benzings pensionering, till professor i turkologi vid Johannes Gutenberg-universitetet i Mainz. Denna tjänst innehade han livet ut, efter 2001 som emeritus.

Johansons arbete kännetecknas av en ovanlig analytisk skärpa, en djup förtrogenhet med det språkliga materialet och en gedigen strävan efter att se bortom etablerade förklaringsmodeller. Hans avhandling *Aspekt im Türkischen* från 1971 betraktas fortfarande som ett av de centrala referensverken inom turkisk språkvetenskap. I senare publikationer vidareutvecklade han sina nyskapande idéer om verbal aspekt, aktionalitet, postverbiala konstruktioner och evidentialitet, en grammatikalisk kategori integrerad i turkspråkens verbalsystem. I sin senaste bok *Aspect in the languages of Europe* från 2023 visade han hur samma teoretiska ram för analysen av verbsystemen i turkiska språk också kan tillämpas på analysen av verbsystemen i europeiska språk.

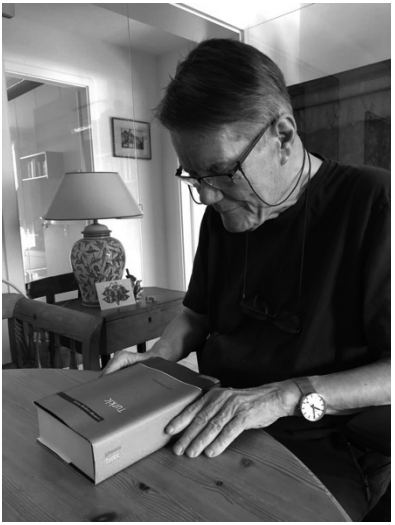
Språkkontakt utgör ett centralt forskningsområde där Johanson gjorde betydande insatser. Hans modell för kodkopiering, som ursprungligen publicerades på tyska 1992, används för att beskriva de mångskiftande kontaktprocesserna mellan språk och de fenomen som uppstår till följd av dem. Boken, som kom att översättas till engelska (2002), turkiska (2007) och kinesiska (2021), har fått stort genomslag inom forskningen. I en lång rad efterföljande arbeten visade han modellens förklaringskraft genom analyser av olika språkkontaktsituationer. Volymen *Code copying: The strength of languages in take-over and carry-over roles* från 2023 presenterar en uppdaterad sammanfattning av ämnet.

Johanson anlade ett helhetsperspektiv på den turkiska världen, med en forskning som spände över ett brett spektrum av frågor. Hans analyser bidrog på ett avgörande sätt till vår förståelse av de turkiska språken och förändrade sättet på vilket centrala språkvetenskapliga problem inom turkologin behandlades. Ett av hans senaste verk, *Turkic*, är ett omfattande arbete som kan betraktas som höjdpunkten i hans livslånga forskning inom turkisk språkvetenskap. Boken behandlar den turkiska språkfamiljen som en helhet ur såväl ett synkront som ett diakront perspektiv och erbjuder en grundlig och systematisk beskrivning av de turkiska språkens lingvistiska särdrag, deras centrala historiska, areala och sociolingvistiska sammanhang, samt deras skriftsystem.

Volymen *The Turkic languages*, som Johanson redigerade tillsammans med Éva Á. Csató 1998, ger heltäckande översikter över de enskilda historiska och

nutida turkiska språken. En reviderad och uppdaterad upplaga har publicerats 2022.

Johanson hade goda kontakter med sina kollegor i Sverige. Den svenske turkologen och diplomaten Gunnar Jarring var både vän och kollega till honom. Den 20 oktober 1997 höll Johanson en föreläsning i Stockholm med anledning av Gunnar Jarrings 90-årsdag, den första i Svenska forskningsinstitutets föreläsningsserie *Jarring lectures*. Skriften *Discoveries on the Turkic linguistic map*, en utvidgad version av denna föreläsning som publicerades av Svenska forskningsinstitutet i Istanbul 2001, speglar Johansons övergripande perspektiv på den turkiska språkfamiljen och hans syn på betydelsen av konkret språkvetenskapligt fältarbete och språkdokumentation inom den komparativa men även den teoretiska forskningen i turkologin.



*2021, med den nypublicerade boken* Turkic *i handen.*

Johanson intresserade sig för den turkologiska forskningens historia i Sverige. Några av hans artiklar behandlar utvecklingen av den svenska forskningen om den turkisktalande världen. Tillsammans med Éva Á. Csató, Gunilla Gren-Eklund och Birsel Karakoç redigerade han en illustrerad samlingsvolym, *Turcologica upsaliensia*, om orientaliska språkens historia vid Uppsala universitet, om de speciella samlingarna och de turkiska handskrifter som förvaras i Carolina Rediviva-biblioteket. Volymen handlar även om de forskare, samlare och andra personer vars liv och insatser spelade en roll för utvecklingen av turkologin vid Uppsala universitet.

Ett arbete som Johanson tillsammans med Éva Á. Csató och Birsel Karakoç höll på att utarbeta men som han tyvärr inte fick se publicerat före sin bortgång, är en turkisk grammatik på svenska, som riktar sig till svenska studenter som lär sig turkiska samt till en bredare svensk läsekrets med intresse för det turkiska språket. Boken kommer inom kort att ges ut av Svenska forskningsinstitutet i Istanbul.

Lars Johansons insatser som utgivare och redaktör var omfattande. År 1985 grundade han skriftserien *Turcologica*, som vid hans bortgång omfattade 130 volymer. De flesta volymerna i serien, som mestadels ägnas åt språken och litteraturerna i den turkisktalande världen, behandlar typologiska, komparativa och teoretisk-metodologiska frågeställningar. Johanson grundade även 1998 tidskriften *Turkic Languages*, den första vetenskapliga tidskriften med ett uttalat fokus på lingvistisk turkologi. Han var även huvudredaktör för det omfattande uppslagsverket *Encyclopedia of Turkic languages and linguistics*, utgivet online av Brill, och författade många av artiklarna i verket. Projektet, som gjorde betydande framsteg under hans ledning, kommer att drivas vidare av hans kollegor i redaktionen.

Under sin tid som professor och professor emeritus i Mainz och genomförde Johanson forskningsvistelser vid ett antal universitet i Australien, Japan, Kina, Ryssland, Schweiz, Sverige, Turkiet, Tyskland, Ungern och USA. Han handledde ett stort antal doktorander samt stödde arbeten av gästforskare från olika länder. I sina kurser i Mainz behandlade han systematiskt hela den turkisktalande världen genom att diskutera synkrona som diakrona aspekter. Johanson, som var en generös akademisk mentor med ett förfinat sinne för humor, hedrades av sina studenter och kollegor med fyra festskrifter och symposier till hans ära. Hans bortgång uppmärksammades internationellt med flera minnesrunor.

1998 erhöll Johanson ett forskningspris från Turkiska språksällskapet (Türk Dil Kurumu), 2004 ett hederspris (Türk Dili Şeref Ödülü) av Stiftelsen för främjandet av turkisk kultur (Türk Kültürüne Hizmet Vakfı), 2008 Turkiska republikens förtjänstorden, och 2018 Internationella turkiska akademiens Vilhelm-Thomsen-medalj för studiet av fornturkiska. Han utsågs 1999 till hedersdoktor vid universitetet i Szeged, Ungern.

Avslutningsvis vill jag framhålla att Lars Johanson var mycket mer än en framstående forskare. För många av oss var han vår engagerade lärare och akademiska mentor, en generös kollega och en vän. Hans inflytande kommer att leva vidare genom hans vetenskapliga gärning och genom de människor som han undervisade, vägledde och inspirerade. Vi minns honom med stor respekt, tacksamhet och värme.

Nedan följer ett urval av hans viktigaste publikationer. En bibliografisk förteckning över hans arbete finns i DiVA, den gemensamma databasen för akademiska publikationer och avhandlingar vid svenska universitet och högskolor.

## *Böcker i urval*

1966. *Studien zur reichtürkischen Verbalsyntax*. Uppsala Universitet.
1971. *Aspekt im Türkischen. Vorstudien zu einer Beschreibung des Türkeitürkischen Aspektsystems*. Uppsala: Almqvist & Wiksell. (Den turkiska översättningen *Türkçede görünüş* (2026) Översatt av Nurettin Demir. Ankara: Türk Dil Kurumu).
1979. *Alttürkisch als 'dissimilierende Sprache'. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur,* Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 3. Wiesbaden: Steiner.
1988. (med C. Schönig) (red.) *Kritische Beiträge zur Altaistik und Turkologie. Festschrift für Johannes Benzing*. Wiesbaden: Harrassowitz.
1991. *Linguistische Beiträge zur Gesamtturkologie*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1992. *Strukturelle Faktoren in türkischen Sprachkontakten. Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main* 29:5. Stuttgart: Steiner. (Den engelska översättningen: *Structural factors in Turkic language contacts* (2002) London: Curzon; den turkiska översättningen *Türkçe dil ilişkilerinde yapısal etkenler* (2007) Ankara: Türk Dil Kurumu; och den kinesiska översättningen *Tūjué yǔzú yǔyán jiēchù de jiégòu yīnsù* (2021) Beijing: Minzu).
1994. (med B. Utas) (red.) *Arabic prosody and its applications in muslim poetry*. (Transactions of the Swedish Research Institute in Istanbul.) Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul.
1998. (red.) *The Mainz Meeting. Proceedings of the Seventh International Conference on Turkish linguistics*. Wiesbaden: Harrassowitz.
1998. (med É. Á. Csató) (red.) *The Turkic languages*. London: Routledge. (Den reviderade upplagan publicerades 2022).
1999. (med J. Rehbein) (red.) *Türkisch und Deutsch im Vergleich*. Wiesbaden: Harrassowitz.
2000. (med B. Utas) (red.) *Evidentials. Turkic, Iranian and neighbouring languages*. Berlin och New York: Mouton de Gruyter.
2001. *Discoveries on the Turkic linguistic map*. (Swedish Research Institute in Istanbul, Publications 5.) Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul.
2010. (med M. Robbeets) (red.) *Transeurasian verbal morphology in a comparative perspective: Genealogy, contact, chance*. Wiesbaden: Harrassowitz.
2012. (med M. Robbeets) (red.) *Copies versus cognates in bound morphology*. Leiden: Brill.
2019. (med É. Á. Csató & B. Karakoç) (red.) *Ambiguous verb sequences in Transeurasian languages and beyond*. Wiesbaden: Harrassowitz.
2020. (med É. Á. Csató & G. Gren-Eklund & B. Karakoç) (red.) *Turcologica upsaliensia. An illustrated collection of essays*. Leiden & Boston: Brill.
2021. *Turkic*. Cambridge. Cambridge University Press.
2023. *Aspect in the languages of Europe*. Ankara: Nobel.
2023. *Code copying. The strength of languages in take-over and carry-over roles*. Leiden & Boston: Brill.
2024. *Om min penna ägde kraften … En blick tillbaka på turkisk litteratur och kultur*. Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul.
2025. (med É. Á. Csató) *Lingua turcica agemica. The Gospels of Matthew and John in Middle Azeri from 17th century Isfahan*. Wiesbaden: Harrassowitz.

(Kommande). (med B. Karakoç & É. Á. Csató) *En turkisk grammatik på svenska*. Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul.

## *Artiklar i urval (sedan 2010)*

2010. ”The high and low spirits of Transeurasian language studies.” I Johanson, Lars & Robbeets, Martine (red.) *Transeurasian verbal morphology in a comparative perspective. Genealogy, contact, chance*. Wiesbaden: Harrassowitz. 7–20.

2010. ”Three kinds of clause junctors.” I Ziegelmeyer, Georg & Cyffer, Norbert (red.) *Aspects of co- and subordination. Case studies from African, Slavonic, and Turkic languages*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag. 9–14.

2011. ”Dissolving multilingual empires in the history of Europe: The Ottoman empire.” I Kortmann, Bernd & van der Auwera, Johan (red.) *The languages and linguistics of Europe. A comprehensive guide*. Berlin: De Gruyter Mouton. 729–744.

2011. ”Grammaticalization in Turkic languages.” I Narrog, Heiko & Heine, Bernd (red.) *The Oxford handbook of grammaticalization*. Oxford: Oxford University Press. 754–763.

2011. ”Mood meets mood.” I Stolz, Thomas & Vanhove, Martine & Urdze, Aina & Otsuka, Hitomi (red.) *Morphologies in contact*. Berlin: Akademie Verlag. 203–211.

2011. ”Why don’t they meet face to face? On hiatus-preventing allomorphy in Turkish and its relatives.” I Erguvanlı Taylan, Eser & Rona, Bengisu (red.) *Puzzles of language. Essays in honour of Karl Zimmer*. Wiesbaden: Harrassowitz. 23–36.

2012. ”Pyramids of spatial relators in Northeastern Turkic and its neighbors.” I Suihkonen, Pirkko & Comrie, Bernard & Solovyev, Valery (red.) *Argument structure and grammatical relations. A crosslinguistic typology*. 191–210.

2013. ”On non-canonical modal clause junction in Turkic.” I Josephson, Folke & Söhrman, Ingmar (red.) *Diachronic and typological perspectives on verbs*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. 159–171.

2013. ”Isomorphic processes: Grammaticalization and copying of grammatical elements.” I Robbeets, Martine & Cuyckens, Hubert (red.) *Shared grammaticalization. With special focus on the Transeurasian languages.* Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. 101–109.

2013. ”Written language intertwining.” I Bakker, Peter & Matras, Yaron (red.) *Contact languages. A comprehensive guide*. Boston & Berlin: De Gruyter Mouton. 273–331.

2013. ”Selection of subjunctors in Turkic non-finite complement clauses.” *Bilig* 67, 73–90.

2014. ”A synopsis of Turkic volitional moods.” *Turkic Languages* 18, 19–52.

2014. ”A new analysis of West and South Oghuz personal clitics.” I Stein, Heidi (red.) *Turkic language in Iran. Past and present*. Wiesbaden: Harrassowitz. 121–132.

2016. ”Old Turkic: Brief notes on areality, chronology, periodization, variation, contacts and functionality.” I Csató, Éva Á. & Johanson, Lars & Róna-Tas, András & Utas, Bo (red.) *Turks and Iranians. Interactions in language and history.* Wiesbaden: Harrassowitz. 131–140.

2016. (med É. Á. Csató) ”Some phonological and morphological features of spoken Halich Karaim.” I Zimonyi, Istvan. & Karatay, Osman. (red.) *Central Eurasia in the Middle Ages: Studies in honour of Peter B. Golden*. Wiesbaden: Harrassowitz. 57–68.

2017. ”Prospectives and proximatives.” I Korn, Agnes & Nevskaya, Irina (red.) *Prospective and proximative as grammatical categories*. Wiesbaden: Reichelt. 2018. 29–33.
2018. (med É. Á. Csató) ”Grammaticalization in Turkic.” I Heine, Bernd & Narrog, Heiko (red.) *Grammaticalisation from a typological perspective*. Oxford: Oxford University Press. 146–165.
2018. ”Language landscape ecology: Interacting factors in Turkic language contacts.” I Bulut, Christiane (red.) *Linguistic minorities in Turkey and Turkic-speaking minorities of the periphery*. Wiesbaden: Harrassowitz. 241–254.
2018. ”Turkic indirectivity.” I Aikhenvald, Alexandra Y. (red.) *The Oxford handbook of evidentiality*. Oxford: Oxford University Press. 510–524.
2020. ”The classification of the Turkic languages.” I Robbeets, Martine & Savelyev, Alexander (red.) *The Oxford guide to Transeurasian languages*. Oxford: Oxford University Press. 105–114.
2020. ”Turkic studies in the Swedish Empire 1632–1718.” I Csató, Éva Á. & Gren-Eklund, Gunilla & Johanson, Lars & Karakoç, Birsel (red.) *Turcologica upsaliensia. An illustrated collection of essays*. Leiden & Boston: Brill. 34–46.
2020. ”Isfahan – Moscow – Uppsala. On some middle Azeri manuscripts and the stations along their journey to Uppsala.” I Csató, Éva Á. & Gren-Eklund, Gunilla & Johanson, Lars & Karakoç, Birsel (red.) *Turcologica upsaliensia. An illustrated collection of essays*. Leiden, Boston: Brill. 167–179.
2020. (med É. Á. Csató) ”The Northwestern Turkic (Kipchak) languages.” I Robbeets, Martine & Savelyev, Alexander (red.) *The Oxford guide to Transeurasian languages*. Oxford: Oxford University Press. 370–391.
2020. (med É. Á. Csató & B. Karakoç) ”Turkic language contacts.” In: Hickey, Raymond (red.) *The handbook of language contact*. Second edition. Chichester: Wiley Blackwell. 551–570.
2022. (med É. Á. Csató) ”Code Copying and the strength of languages.” I Storch, Anne & Dixon, R. M. W. (red.) *The art of language*. Leiden: Brill. 302–315.
2022. ”The Chuvash aorist.” I Khabtagaeva, Bayarma (red.) *Historical linguistic and philology of Central Asia. Essays in Turkic and Mongolic studies*. Leiden och Boston: Brill. 119–127.
2023. ”Documentation of Turkic in comparative linguistics.” I Csató, Éva Á. & Karakoç, Birsel (red.) *Language documentation in comparative Turkic linguistics. Journal of Endangered Languages*. Special Issue. 1–6.
2024. (med É. Á. Csató & B. Karakoç) ”Clause chaining in Turkic.” Sarvasy, Hannah, Aikhenvald, Alexandra (red.) *Clause chains in the world’s languages*. Oxford: Oxford University Press. 623–640.
2024. (med É. Á. Csató & B. Karakoç & I. Nevskaya) ”The verb in Northeastern Turkic.” I Vajda, Edward (red.) *The languages and linguistics of Northern Asia. 2. Typology, morphosyntax and socio-historical perspectives*. Berlin & Boston: De Gruyter Mouton. 919–1006.
2026. ”Areal contacts in the Caucasian region.” I Johanson, Lars (red.) *Encyclopedia of Turkic languages and linguistics online*. Leiden: Brill.
(Kommande) (med B. Karakoç & É. Á. Csató) ”Verbal complex predicates in Turkish.” I Bisang, Walther & Malchukov, Andrej & François, Alexandre & Vanhove, Martine (red.) *Verbal complex predicates: A comparative handbook*. Berlin: Mouton.




Redan som student i Uppsala hade Lars Johanson intensiv kontakt med kulturscenen i Turkiet. Här presenterar han sina skrifter om turkisk litteratur och kultur för en svensk läsekrets. Somliga artiklar ger en lättförståelig introduktion till den turkiska världen och det turkiska språkets säregenheter. Andra avser turkiska författares verk och deras ofta återkommande problem med den rådande politiken samt turkologins roll i svensk akademisk miljö. En del har tidigare publicerats på svenska men många föreligger här för första gången i svensk översättning. Boken illustreras med foton av den berömde turkiske fotografen Ergun Çagatay och av författaren själv.

**Köp eller ladda ner som e-bok på srii.bokorder.se**

# Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul (SFII) bildades 1962 för att främja svensk och nordisk forskning i och om Turkiet, Främre Orienten och Centralasien, främst inom humaniora och samhällsvetenskap. Institutet är beläget inom Svenska generalkonsulatets område i Istanbul.

I institutets verksamhet ingår konferenser, seminarier och symposier, projektarbeten, doktorand- och magisterkurser, föreläsningsserier samt viss publiceringsverksamhet. SFII förfogar över både gästrum, arbetsplatser och bibliotek som kan utnyttjas av forskare och utser årligen ett antal stipendiater för längre eller kortare tids vistelser.

SFII:s forskarkollegium väljer styrelsen, vars ordförande utses av regeringen. Verksamheten finansieras huvudsakligen av Utbildningsdepartementet.

På Forskningsinstitutets hemsida (www.srii.org) finns information om bl.a. program, projekt, publikationer, stipendier, styrelse och forskarkollegium samt verksamhetsberättelser. Där finns också institutets e-bulletin Kalabalık! med löpande information om forskare, stipendiater, aktuella frågor och pågående aktiviteter vid institutet.

## *Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner*

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner (FSIV) är en stödförening till institutet som bildades 1988. Ordförande är Suzanne Unge Sörling. Föreningen arrangerar egna kulturprogram med anknytning till Forskningsinstitutets verksamhetsområde. Medlemskap i FSIV erhålls genom insättning av årsavgiften 300 kronor (150 kronor för studenter upp till 27 års ålder) till PlusGirokonto 997 52-8 eller via Swish (123 359 3761) – glöm inte att ange betalningsorsak, namn och e-post. Information om vänföreningens program, resestipendium och verksamhet finns på institutets hemsida: www.srii.org/pages/vanforening.

*Kontaktuppgifter SFII*
P.k. 125 Beyoglu
TR-344 33 Istanbul
*Gatuadress*: Istiklal Caddesi 247
Tünel, Istanbul
*Tel*: +90 212 252 41 19
*E-post*: info@sri.org.tr

*Direktör*: Olof Heilo (olof.heilo@sri.org.tr)
*Vice direktör*: Anders Ackfeldt (anders.ackfeldt@sri.org.tr)
*Forskningssekreterare*: Helin Topal (helin.topal@sri.org.tr)

*Kansli i Stockholm*
Slupskjulsvägen 10
111 49 Stockholm
*Tel*: +46 8 662 75 70

Med början i paret Sages familjehistoria från Spanien och Portugal via Grekland och Syrien till Turkiet och Sverige gör vi en resa genom en svunnen värld. Marianne Laanatza tecknar Marockos judiska historia, Olav Gjertsen Ørum läser texter ur Kairos geniza-arkiv och Hanna Nir följer Jemens judar från Operation Magic Carpet till Ofra Haza. Håkan Bengtsson och Süleyman Şanlı skriver om Iraks arabisk- och kurdisktalande judar medan Anders Hammarlund för oss till Thessalonikis musikaliska mångfald, och Carl Bengtsson till Dönme, gruppen som konverterade till islam i osmansk tid men behöll sin särart ända in i det republikanska Turkiet. Cirkeln sluts i Istanbul, där Alevtina Parland och Cenker Sarıkaya följer spåren av sångerskan Isa Kremer, som på flykt från ryska revolutionen underhöll det ockuperade Istanbul på jiddisch. Vi möter platser där de judiska rösterna har tystnat, men som fortfarande talar genom texter, bilder och musik. Samtidigt möter vi platser där det judiska kulturarvet är levande – som i Nisya Allovis artikel om Istanbuls judiska museum och den nyrestaurerade Yanbol-synagogan i Balat, vars takmålningar pryder omslaget.

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner

ISBN 978-91-89840-63-8