

Tema kulturmöten och kulturkonfrontationer



Dragomanen

15/2013



Dragomanen

Årsskrift utgiven av
Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul &
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner
15/2013



Redaktör och ansvarig utgivare:
KRISTINA J. HESSE

Redaktionskommitté:
KARIN ARAS,
HELENA BANI-SHORAKA,
SUSANNE OLSSON

ISSN 1402-358X

Författarna ansvarar själva för innehållet i sina artiklar
© 2013 Dragomanen, författarna och fotograferna

Omslagsfoto framsida: *Bosporen Istanbuls pulsåder*. Foto Patrick Hällzon, 2013. Omslagsfoto
baksida: *Grävmaskin stoppad av demonstranter utanför Geziparken*. Foto Gunvald Ims, 2013.
Produktion: eddy.se ab, Visby 2013
Tryckeri: Elanders Sverige AB, Mölnlycke 2013

Dragomanen erhålles vid medlemskap i Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner
www.instanbulvanner.se

Innehåll

Förord	5
KRISTINA J. HESSE	
Maktens och Livets vatten	9
RAGNAR HEDLUND	
Den kokande kitteln	15
OSKAR NORDELL	
En karaitisk pionjär i 1000-talets Bysans	31
KARIN ALMBLADH	
Kulturmöte i arabisk medeltida metallurgi	41
CHRISTOPHER TOLL	
Diplomats and painters	55
GÖZDE ÖNDER	
”Konstantinopels skönhet är av samma art som Stockholms”	67
HELENA BODIN	
Aguéli och sufismens förvandling i Europa	77
ELINA KARLBERG	
Det ambivalenta kulturarvet	89
INGA-LILL ARONSSON	

4 INNEHÅLL

Sitt ner!	103
PER-ERIK NILSSON	
Avhandlingar 2012 / 2013	109
JESPER BLID KULLBERG	
ANNE ROSS SOLBERG	
SIMON SORGENFREI	
SFII stipendiater hösten 2012 och våren 2013	112
Litteratur och kultur	117
RECENSION AV JITKA ZAMRAZILAOVA JAKMYR	
FÖRFATTARPRESANTATION AV TURHAN KAYAOGLU	
Möte med armenier i Aleppo	123
TURHAN KAYAOGLU	
Föreningen Alexandrias Vänner	137
MARGARETA TÖRNGREN	

Förord

KRISTINA J. HESSE
Redaktör

Välkommen till årets Dragomanen, där det ämnesövergripande temat kulturmöten och kulturkonfrontationer är genomgående i artiklarna, som rör sig i både tid och rum. Temat fastställdes långt innan vårens internationellt uppmärksammade upplopp i samband med planerna på byggandet av ett köpcentrum i Geziparken i Istanbul bröt ut. Ändå har ett par av artikelförfattarna hunnit beröra dessa händelser och redogör för både möten och konfrontationer i samband med protesterna. Bosporenbron som pryder framsidan av boken får här symbolisera kulturella möten, kommunikation och kontakter, medan baksidans omslagsfoto av grävmaskinen, redo att köra in i Geziparken men förhindrad av demonstranterna, i det här sammanhanget står för den brustna kommunikationen och för de sociala och kulturella konfrontationerna. Grävmaskinen blev paradoxalt nog senare en symbol för demonstranterna i den fortsatta kampen att bevara parken.

Dragomanens innehåll

Ragnar Hedlund rapporterar inledningsvis om den internationella konferensen "The fountains of Byzantion – Constantinople – Istanbul" vid SFII och NIT (nederländska institutet i Istanbul) som handlade om både tekniska och representativa funktioner av fontäner från romersk tid och framåt.

Därefter kommer en aktuell artikel av Oskar Nordell där han visar på arenorna som sociala mötesplatser och identitetsformande praktiker genom att göra nedslag i två olika tidsperioder, bysantinska Konstantinopels hippodrom och nutida Istanbuls fotbollsstadion. Nordell berör även hur supporter motstånd kan övervinnas och ger exempel på hur Istanbuls tre stora fotbollslag och deras supportrar, förenades i gemensam sak vid Taksimtorget och protesterna kring Geziparken.

Karin Almladh har studerat brev skrivna under mitten av 1000-talet av karaiten Tobias ben Moses. Som skriftställare och översättare kunde ben Moses genom sin verksamhet inleda överflyttningen av karaiternas religiösa och intellektuella arv till Europa via det bysantinska riket och Mindre Asien.

Mötet mellan arabisk, grekisk och iransk kultur har lett till nya språkliga begrepp. Christopher Toll reder ut hur olika tekniska termer uppstått kring den medeltida arabiska metallhanteringen genom att studera språkliga influenser i orden för de olika metallerna och de ämnen, redskap och tillvägagångssätt som användes vid bearbetningen av dessa.

Gözde Önder, masterstudent vid Koç universitetet, skriver om de konstnärliga konsekvenserna, i form av bl.a. Rålamb och Celcing samlingarna, som de diplomatiska mötena och handelskontakterna mellan Sverige och det ottomanska riket fick under 1600- och 1700-talet. Dessa möten ledde till en fascination för det orientaliska inte bara i Sverige utan även i övriga Europa.

Likheten mellan Konstantinopel/Istanbul och Stockholm har ofta betonats i svenska reseskildringar. Helena Bodin använder sig av dessa och tolkar utifrån ett semiotiskt perspektiv Gunnar Ekelöfs diktutkast "Moriologi". Bodin visar därigenom hur vi definierar oss själva och vår kultur/plats utifrån mötet med det främmande.

Mötet med nya kulturer har också haft stor betydelse för hur sufismen förvandlats och förvaltats under sin väg till Europa i början av 1900-talet. Elina Karlberg skriver om sufismens spridning genom den svenske konstnären och konvertiten Ivan Aguéli. Religioner och idétraditioner anammar som regel en ny skepnad i mötet med nya kulturer för att anpassas till den nya miljön. Karlberg menar att detta även gäller sufism.

Museer och kulturarvets funktion som mötesplatser för renande och helande av folks traumatiska upplevelser från t.ex. krigshandlingar diskuteras av

Inga-Lill Aronsson. Hon menar att händelser kan skapa kollektiva och traumatiska minnen som man behöver råda bot på och få såväl en intellektuell som emotionell förståelse av för att kunna gå vidare.

Per-Erik Nilsson diskuterar i sin essä, om de aktuella konfrontationerna i Geziparken och Taksimtorget, kring aspekter av tre politiska dimensioner, identitets-ideologiska, ekonomiska och demokratiska, som han anser måste tas i beaktande vid en analys av protesterna.

Nytt för årets Dragomanen är en kort presentation av de avhandlingar som tillkommit bland forskarkollegiets medlemmar under det gångna året. Även i år presenteras årets stipendiater och deras ämnesinriktningar följt av litteratur och kulturavsnittet innehållande recensioner av ett par nyligen utgivna böcker. I det här avsnittet får vi också följa författaren Turhan Kayaoglu på en resa i tid och rum. Kayaoglu beskriver på ett mycket personligt och gripande sätt mötet med sina armeniska vänner i Aleppo och återger deras berättelser om de armeniska folkmorden som skedde i området för snart hundra år sedan. Avslutningsvis berättar Margareta Törngren om tillkomsten och de första åren av Föreningen Alexandrias Vänner.

Kort om händelser och aktiviteter på SFII under hösten 2012 och våren 2013

Det nyrenoverade Dragomanhuset i Istanbul togs i bruk på allvar under det gångna året med större och bekvämare ytor för både kansli och bibliotek. Detta gjorde att en stor bokdonation, Gunnar Jarrings centralasiatiska resesamling, fick plats till gagn för institutets många gästforskare.

I samband med höstmötet, och som en avslutning av SFII:s 50-årsjubileum som präglat mycket av aktiviteterna under 2012, hölls på Vitterhetsakademien den 12-13 november en tvådagarskonferens under rubriken "En framåtblickande tillbakablick". Anders Jeffner ledde konferensen där ett tjugotal forskare medverkade med inlägg och diskussioner. Vitterhetsakademien och Riksbankens Jubileumsfond bidrog med medel.

Flera konferenser och workshops har anordnats vid SFII/Istanbul, bl.a. "Fontänkonferensen", som refereras i början av detta nummer.

Föreläsningsserier under rubrikerna Trade, Pilgrimage & Colonisation: The Imperial Roads of the Middle East och Fiction and Reality: Literature as a Means of Exploring Identities har hållits, liksom ett stort antal uppskattade seminarier och informella diskussionsseminarier av tvärvetenskaplig karaktär. För mer detaljer se SFII:s hemsida: <http://srii.org/>

En särskild satsning har varit olika initiativ för att vidga och främja det nordiska samarbetet inom institutets verksamhetsområde. På inbjudan av direktören, Birgit Schlyter, samlades en handfull svenska och danska forskare till ett möte i mars 2013, där grunden lades till ett nordiskt-euroasiatiskt nätverk för studier i migration, identitet, kommunikation och säkerhet (MIKS). Konferenser på dessa teman kommer att anordnas under 2014-2015 med ekonomiskt stöd från Riksbankens Jubileumsfond. I juni hölls ett större nordiskt möte vid SFII/Istanbul för att dryfta nya förslag till ökat nordiskt samarbete. Här får de nordiska Medelhavsinstituten en särskild roll att spela – något som kommer att följas upp vid en sammankomst i Jerusalem mellan de svenska institutcheferna i början av 2014.

Vid årsskiftet avgick Karin Rudebeck som varit SFII:s ordförande sedan 2005, hon ersattes av Daniel Tarschys som utsetts av regeringen som ny ordförande. Daniel Tarschys är professor emeritus i statsvetenskap vid Stockholms Universitet. Tidigare har han varit bl.a. riksdagsman (fp), statssekreterare, generalsekreterare i Europarådet och vicepresident i det internationella statsvetarförbundet (IPSA). Han är också ordförande i styrelserna för Riksbankens Jubileumsfond och Europeiska Humanistiska Universitetet i Vilnius. Under årsmötet den 24 april i UD:s pressrum höll den nye ordföranden ett intressant föredrag om ”Istanbul mitt i Europa: Om Europarådet, ESSU, EU och de mänskliga rättigheterna”.

På årsmötet ersattes också det tidigare forskarkollegiets presidium av ett programråd bestående av sex ledamöter ur forskarkollegiet samt två adjungerade ledamöter ur styrelsen, som i samverkan med forskningsinstitutets styrelse samordnar och leder institutets vetenskapliga verksamhet i Sverige.

Maktens och Livets vatten

The fountains of Byzantion – Constantinople – Istanbul, konferens vid SFI juni – juli 2012

RAGNAR HEDLUND

Filosofie doktor vid institutionen för arkeologi och antik historia, Uppsala universitet

Vad är, egentligen, en fontän? Fontäner kan ju se ut på olika sätt och ha flera funktioner. Den kan vara ett föremål, som inrättats av praktiska skäl, för att förse folk med vatten. Detta vatten kan i sin tur tjäna flera syften – praktiska, religiösa eller dekorativa. Fontänen kan därmed vara till både nytta och för nöje. En fontän kan också vara ett konstföremål, ett föremål som ger uttryck för identiteter eller kulturella värderingar. Kanske kan den också fungera som ett uttryck för propaganda, för någon eller något. En fontän kan vidare ha en historisk dimension, påminna om saker som har funnits. Den kan också vara något abstrakt, en poetisk illustration eller en metafor. Sådana tankar låg till grund för konferensen "Fountains of Byzantion – Constantinople – Istanbul", som arrangerades av Ingela Nilsson från Uppsala universitet och Paul Stephenson från Radboud-universitetet i Nijmegen. Konferensen finansierades genom ett generöst bidrag från Riksbankens Jubileumsfond och arrangerades vid Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul och NIT, det nederländska institutet i Turkiet, 28 juni – 1 juli 2012. Ett 25-tal forskare från främst Sverige, Holland, Storbritannien, USA och Turkiet deltog.

Konferensen inleddes av James Crow från Edinburghs universitet. Han framförde föredraget "Nymphaea and Cisterns of Constantinople", som gav en överblick över det antika Konstantinopels vattenförsörjning. Crow redogjorde

vidare för projektet *The archaeology of Constantinople and its hinterland*, som genomförts av Edinburghs universitet med stöd av British School at Ankara. I detta projekt har man studerat Konstantinopels omgivningar på västra sidan Bosporen och kartlagt spåren av stadens vattenförsörjning från de thrakiska skogarna. Man har funnit lämningar av hydraulisk ingenjörskonst från 300-talet till 1100-talet och kunnat spåra vattenledningar och akveduktbroar uppemot 50 mil från staden.

Konferensens första dag inleddes med en exkursion till utgrävningarna i Yenikapı av Theodosius-hamnen och ett av de skeppsvrak som där hittats. Dessa enorma utgrävningar har som bekant rönt stor internationell uppmärksamhet och de fynd som gjorts kommer att utöka våra kunskaper om det bysantinska Konstantinopels ekonomi, materiella kultur och sjöfart på ett närmast omätligt sätt.

På eftermiddagen fortsatte konferensen på NIT, det nederländska institutet. De inledande föredragen syftade till att ge en bakgrund för kommande diskussioner och kretsade kring de arkeologiska fynd som kan knytas till vattenförsörjning under antiken i allmänhet och det antika Konstantinopel i synnerhet. Den första talaren, Julian Richard från Leuvens katolska universitet, gav under titeln "What to expect? The Archaeology of monumental fountains in the Roman and Early Byzantine periods" en introduktion till ämnet fontäner under antiken. Richard pekade på att fontäners tekniska karakteristika och praktiska funktioner ofta försummats i jämförelse med representativa funktioner. I själva verket hör dessa funktioner alltid ihop. Utifrån egna fynd vid de belgiska utgrävningarna i Sagalassos redogjorde Richard för hur fontäner under antiken i allmänhet var konstruerade hydrauliskt. Därefter fortsatte Brenda Longfellow från universitetet i Iowa på temat representativa funktioner. Hon riktade uppmärksamheten specifikt mot Istanbul genom sin ingående analys av en av de fåtaliga romerska vatteninstallationer som är kända från antikens Bysantion. Det rör sig om den så kallade Silahatarağā-fontänen som brukat dateras till antoninsk tid, dvs senare delen av 100-talet.

Gerda de Klein från Radboud-universitetet i Nijmegen återknöt till de mer tekniska aspekterna av konferensens tema genom att diskutera vad som är känt om Konstantinopels vattenledningar. Det faktum att den typ av vattenrör av

bly, *fistulae*, som påträffats i stora mängder i Rom är nästan helt okänd i Konstantinopel indikerar att vattenförsörjningen kan ha varit organiserad annorlunda här. Jesper Blid från Stockholms knöt därefter ihop vattenförsörjningens olika dimensioner genom en analys av hur badhus under senantiken byggdes om till kyrkor utifrån exemplet Kalenderhane çami. Dessa ombyggnader, föreslog Blid, var ett förfarande som kan ha motiverats av symboliska skäl, förutom att badhus kan ha lämpat sig för ombyggnad. Undertecknad talade därefter vidare om ämnet vatten och symbolik utifrån exemplet Zeuxipposbaden. Dessa bad är omnämnda i flera bysantinska källor; den viktigaste av dessa är en ekfras av en viss Christodoros av Koptos över ett stort antal statyer som baden var berömda för. Få spår av baden har dock påträffats. Det är icke desto mindre tydligt att de hade en viktig symbolisk och ideologisk funktion i staden som mötesplats mellan kejsare, kejsarliga funktionärer och stadens befolkning.



Konferensdeltagare i sampråk på nederländska institutets takterrass. Foto: Paul Stephenson

Under konferensens andra dag flyttades fokus till Bysans och Konstantinopels senare bysantinska historia. Inledningsvis diskuterades "fontänmotiv" i bysantinsk litteratur och konst, först av tre forskare från John Hopkins-universitetet i Baltimore. Brooke Shilling ("The waters of paradise in Early Byzantine art") och Henry Maguire ("Where did the waters of paradise go after iconoclasm?") behandlade vatten- och fontänmotiv i Bysans kristna kontext. Shilling gav en överblick av motivet tidigbysantisk bildkonsten varefter Maguire analyserade hur motivet lever vidare i skriftliga källor under ikonoklasmens bildförbud. Men vilket intryck gjorde då vattnet i Bysans fontäner? Hur *lät* det till exempel? Eunice Dauterman Maguire ("Giving water shape and sound") visade på hur vi kan närma oss denna fråga genom att studera beskrivningar och avbildningar av vattenmunstycken i bildkonst. Dessa munstycken kan ofta utgöra en symbolisk nyckel till "vattenupplevelsen" – en avbildning av ett munstycke i form av ett lejonhuvud kunde till exempel vara ett sätt att beskriva ljudet av vattnet i fontänen som ett rytande. Avslutningsvis gav Paul Magdalino från Koç-universitetet under titeln "The culture of water in ninth-century Constantinople" en exposé över vattenanvändning i Konstantinopel under mellanbysantinsk tid. Därefter analyserade Terése Nilsson från Uppsala universitet fontänmotiv i bysantinska romaner och romanser ("Ancient water in fictional fountains of Byzantium"). I till exempel *Hysmine och Hysminias* av Eumathios Makrebolites och *Drosilla och Charikles* av Niketas Eugenianos är fontäner centrala motiv som kan ges en erotisk tolkning – ytterligare ett exempel på den rika symbolik som omger antikens och Bysans fontäner. Fabio Barry från universitetet i St. Andrews talade därefter på temat avbildningar av havsguden Okeanos i bysantinsk konst under titeln "Abyssus abyssum invocat".

Andra dagen avslutades med två mer specifika arkeologiska exempel, den här gången från en av de mest symboliskt laddade platserna i Konstantinopel, hippodromen. Först diskuterade Rowena Loverance, British Museum, möjligheten att en av de tre bronsskulpturer som är kända från hippodromen kan ha varit en fontän ("The Bronze Goose from the Hippodrome"). Därefter presenterade Paul Stephenson en undersökning av två av de mest välkända monumenten från hippodromen. Det rör sig om den så kallade Skyllagruppen och ormkolonnen som ursprungligen ställdes upp i den grekiska helgedomen i

Delfi till minne av grekernas seger över perserna 479 f Kr. och togs till Konstantinopel under Konstantins tid under början av 300-talet. Stephenson argumenterade utifrån ofta försummade arkeologisk evidens, som till exempel vattenrör som påträffats vid utgrävningar på hippodromen, att båda monumenten fungerade som fontäner; ormkolonnen modifierades när den togs till Konstantinopel för att fylla denna funktion.

Under konferensens sista dag flyttades blickfånget än en gång bortom de olika aspekterna av bysantinsk kultur som diskuterats under lördagen. Istället utforskades nu hur "fontänkulturen" levde vidare in i ottomansk tid. Först presenterade Federica Broilo, Mardin Artuklu Üniversitesi, den så kallade "canopied fountain"-typen, som karaktäriseras av att fontänen bär upp ett litet tak eller baldakin. Dessa är typiska för den ottomanska kulturen. Därefter redogjorde Johan Mårtelius från KTH för den berömde ottomanske arkitekten Sinans fontäner och deras arkitektoniska drag. Konferensens sista bidrag lämnades av Marianne Boqvist och Mathilde Pinon Demirçivi som diskuterade relationerna mellan fontänarkitektur, kulturella kontexter och identiteter under 1700-talet i olika delar av det ottomanska imperiet. Boqvist och Pinon Demirçivi visade utifrån exempel i Istanbul, Damaskus och Jerusalem på tydliga skillnader mellan imperiets centrum och periferi.

Konferensbidragen har bearbetats till artiklar som kommer att publiceras. Arbetet med denna publikation pågår. Konferensen var ett mycket inspirerande och lyckat samarbete mellan Uppsala, Nijmegen, SFII och NIT. Undertecknad, som hade turen att få delta, är övertygad om att publikationen från konferensen kommer att innebära ett viktigt bidrag till studier inte bara av antiken och Bysans. Konferensen har lämnat nydanande bidrag till den tvärvetenskapliga forskningen i skärningspunkten mellan historia, arkeologi, arkitektur, litteratur och konst. Förhoppningsvis har detta forskarmöte och dess tema också bidragit till att överbrygga den gränsdragning som ofta görs i kulturhistorien mellan "öst" och "väst".



Fontänerna blev ett viktigt inslag även i den ottomanska stadsbilden, som här framför Yavuz Selim çami. Foto: författaren.

Den kokande kitteln

Möten och identitet på arenan

OSKAR NORDELL

Universitetsadjunkt vid Konstvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet

Arenor är arkitektoniska anläggningar med det huvudsakliga syftet att arrangera idrottsevenemang, men arenor är även sociala mötesplatser och identitetsformande anläggningar. Istanbul har genom sin långa historia hyst flertalet olika arenor som i sina individuella kontexter agerat mötesplatser och format identiteter kopplat till staden och till statsbildningen.

Syftet med den här artikeln är att göra två nedslag för att visa på arenornas identitetsformande praktiker; det bysantinska Konstantinopels hippodrom och det samtida Istanbuls fotbollsstadion.

Hippodromen

Hippodromen i Istanbul är i egentlig mening ingen grekisk hippodrom utan en romersk cirkus. Ett något påtvingat konstaterande kan tyckas då byggnaden började uppföras i en grekisk stad och att den hellenska kontext som ramade in det senare romerska riket väl kan förklara att den romerska konstruktionen mest är ihågkommen med ett grekiskt namn.¹ Vad som dock pekar ut

¹ För enkelhetens skull – och för att undvika förvirring gällande ett etablerat namn – kommer dock byggnaden i fortsättningen att refereras till som hippodromen.

hippodromen som en romersk cirkus är dess storlek, det faktum att den står på terrasserings av valv gjutna i betong, *carceres* klart romerska utformning samt dess *spina*.² Också att den är byggd i anslutning till det kejserliga palatset som en klar analogi till *Circus Maximus* och *Domus Augustea* i Rom visar på dess funktion.³

Hästkapploppningar i det antika Grekland och Rom skilde sig åt i både syfte, funktion och utformning och detsamma gäller arenornas arkitektur.⁴ Den största skillnaden låg dock i att de grekiska hästkapploppningarna utfördes av amatörer bekostade av privatpersoner medan de romerska *ludi circenses* utvecklades till statligt finansierade lagsporter med en högt professionaliserad organisation.⁵ Med denna organisation följde en vida utbredd och genom historien klart märkbar supporterkultur: *factiones* och dess *partisani*.

Blå, grön, vit och röd

Supporterkulturen var utbredd över hela riket och kopplad till de fyra lag som existerade på cirkusarna och teatrarna samt vilka identifierades efter färg: blå, grön, vit och röd. Supportrarna närde ett starkt patos för den egna färgen vilket motsvarades av ett lika stort hat till de övriga färgerna, något som ofta resulterade i skärmytslingar, våldsamheter och upplopp. Vid ett flertal tillfällen slog dessa upplopp över och utvecklades till dags- eller veckolånga strider spridda över stora delar av städerna och som förutom supportergrupperna inkluderade militära och halvmilitära förband samt resten av befolkningen. Det mest kända av dessa tillfällen är Nika-upproret 532 då en stor del av Konstantinopel (inklusive Hagia Sophia) brändes ned och vad man uppskattar

² *Carceres* utgjorde ekipagens startboxar och *spina* den långsgående avskiljare mitt i arenan kring vilken ekipagen gjorde sina varv.

³ Att placera en cirkus i anslutning till det kejserliga palatset var även något som utfördes i rikets tidigare huvudstäder Antiokia, Milano, Thessaloniki, Sirmium och Trier, se Cameron, 1976, 181–182.

⁴ Harris, 1968, 113; Humphrey, 1986, 11ff; Giatsis, 2000, 36f.

⁵ Cameron, 1976, 14.

till runt 30 000 människor fick sätta livet till. Detta efter en dryg veckas regelrätt krig mellan Justinianus soldater under ledning av Belisarius och Mundus samt stora delar av befolkningen ledda av de gröna och de blå supportergrupperna. Talande för Nika-upproret är att det både inleddes och avslutades på hippodromen.⁶

Trots dagens utbredda – och ibland råa – supporterkultur kan det vara svårt att med samtida ögon förstå hur stödjandet av ett hästkapplöpningslag samt en tävling på hippodromen kan leda till ett upplopp som slår över i stadsburet inbördeskrig och dödandet av tiotusentals människor. Vilken makt måste inte dessa supportergrupper ha haft om de – själva, eller genom uppvigling av massan – kunde bränna ned stadens centrum, tvinga kejsaren till att låsa in sig i sitt palats samt hålla stånd mot polis och militär under flera dagar?

Under en stor del av den tidigare historieskrivningen förklarades detta med att *factiones* var mer än endast idrottsrelaterade supportergrupper. Färgerna symboliserade inte endast sportmässig tillhörighet utan delade även in befolkningen geografiskt, socialt, ekonomiskt och religiöst. Baserat på de två största *factiones* Veneti (blå) och Prasini (gröna) delades hela det bysantinska samhället in i en dikotomisk uppställning mellan stad och landsbygd; över- och underklass; den kejsarliga administrationen och hantverksskråna; samt mellan ortodoxa och monofysiter.⁷ En sådan uppställning kunde förklara både hippodromens betydelse i stadsbilden, spelens popularitet och de omfattande upplopp de gav upphov till. Om samhället utgjordes av en kamp mellan motsatta krafter borde det även ta uttryck i motsättningar och våld på arenan. År 1976 publicerade dock Alan Cameron *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium* där han på ett övertygande sätt argumenterade för att den tidigare forskningen tillskrivit *factiones* alldeles för stor roll. Cameron menade att de inte alls var tecken på fundamentala motsättningar i det bysantinska samhället utan att folkets starka anknytning till endera laget med tillhörande hat gentemot det andra nästan uteslutande handlade om just

⁶ Greatrex, 1997.

⁷ Cameron, 1976. För en djupare diskussion i förhållande till tidigare forskning se speciellt Part I, kap. I–VI.

hästkapplöpning – och inget annat.⁸ Vad Cameron inte åtog sig att svara på var dock varför en person i Konstantinopel (eller Rom, Antiokia eller Alexandria) valde att investera så mycket tid, energi, blod och svett för att stödja ett lag på cirkusen eller hippodromen.

Hippodromen som mötesplats

Under principatet förändrades spelen från att vara privatfinansierade lokala verksamheter till att bli en enhetlig nationell organisation under statligt styre. Det innebar att hästkapplöpningarna – från uppfödandet av djur och tränandet av förare, till lagindelning och praktiskt genomförande – över hela riket kontrollerades av den kejsrerliga administrationen. Syftet med förstatligandet var att knyta spelens popularitet och ära till kejsarens person. Noterbart är att organisationen inte enbart gällde hästkapplöpningar utan även täckte teaterbaserad verksamhet som mim- och pantomimspel, underhållningsformer som också var grund för intensiv supporterkultur.⁹

Spelens popularitet och betydelse för det romerska samhället förklarar hippodromens storlek, dess centrala plats i staden och dess koppling till palatset. Hippodromens huvudfunktion var som idrottsanläggning för hästkapplöpning där tävlingar med fyrspann var den absolut populäraste. Men arenan var en multifunktionsanläggning: förutom hästkapplöpningar med två- och fyrspann arrangerades kapplöpningar utan vagn; kombinationssport med häst och löpning; olika distanslopp till fots; boxnings- och brottnings tävlingar; gladiatorspel; djurhetsningar; jakter på vilda djur; teater- och sångspel; avrättningar samt processioner. Det var den största samlingsplatsen i staden och kunde ta emot vad som uppskattats till ca 100 000 åskådare, vilket föranledde dess många och olika funktioner.¹⁰ När den var fullsatt blev hippodromen en karta över samhället i dess hierarkiska uppbyggnad: kejsaren

⁸ Cameron, 1976.

⁹ Cameron, 1976, 193-230.

¹⁰ Giatsis, 2000, 37; Guillard, 1948, 681.

och den kejsarliga familjen placerad i kathisman med senatorer, ämbetsmän och magistrater därifrån placerade i en strikt fallande ordning. Den stora massan fyllde upp resten av långsidorna och kurvan – sphendoné – vilken verkar ha varit en av de mest populära platserna, kanske för att det var där ekipagen hade en tendens att slå ihop med varandra och med muren med våldsamma krascher till följd.¹¹ De två huvudsakliga lagens supportrar hade sina platser på långsidan tvärsöver kathisman.

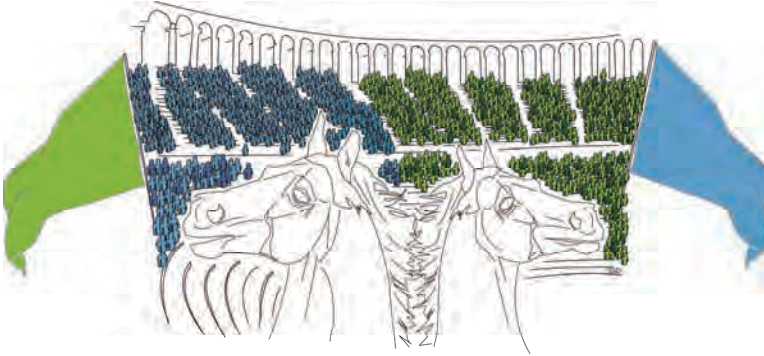


Fig 1. Veneti och Prasini på hippodromen (Illustration författaren).

Hippodromen var en av få platser där den vanlige medborgaren hade en chans att se, höra och interagera med kejsaren. Ända sedan det tidiga principatet fanns en möjlighet att på arenan dryfta sina klagomål eller utfråga kejsaren samt förvänta sig ett svar. Denna tradition levde vidare långt in i den bysantinska eran och en anledning kan vara att det åtminstone i idéform fanns kvar en föreställning om kejsaren som *princeps inter pares*.¹² Arenan blev därmed en plats där folket kunde ges röst – tillsammans och individuellt

¹¹ Guillard, 1948, 681.

¹² Cameron, 1976, 162, 174f. Att *Princeps inter pares* ska ses som just idé utan förankring i de faktiska sociala förhållandena uttrycks tydligt på basen till Theodosius obelisk där kejsaren tronar i sin kathisma över de i skala betydligt mindre undersåtarna.

genom en massans anonymitet – samtidigt som annars statiska sociala indelningar kunde läggas åt sidan för det gemensamma nöjet i spelen. De möten som skedde fungerade därmed på en rad sociala nivåer och med olika funktioner beroende på om de var kopplade till spelen eller fungerade som kommunikationskanal mellan kejsare och befolkning.

Den samtida fotbollsstadion

Den här studien kommer inte att skriva fotbollens historia utan tar avstamp i att varianter av spelet förekommit under flera tusen år. Den variant som spridit sig över världen idag kan sägas ta sin början i engelska privatskolor, så kallade Public Schools, som under 1800-talet återupplivade de folkliga traditionerna att driva en boll – ursprungligen en uppblåst urinblåsa från svin – över en definierad plan. De engelska skolorna systematiserade spelet till de två sporterna fotboll och rugby och definierade även ett första regelsystem vilket lade grund till organiserade tävlingar och ligor.¹³ Att det var just de aristokratiska miljöerna i de engelska privatskolorna som utvecklade sporten har en avgörande betydelse för fotbollens utveckling i Turkiet och i Istanbul. Det var genom västeuropeiska ungdomar från familjer tillhörande diplomat- och handelskåren som spelet introducerades för turkiska jämnåriga från samma sociala skikt.¹⁴

De tre lagen från Istanbul

Titeln på detta avsnitt är något missvisande då det inte finns mindre än 23 lag från Istanbul representerade i Turkiets fyra högsta ligor. Och detta avser endast proffsligorna, om man dessutom räknar in registrerade amatörlag stiger siffran till en bit över 500 stycken.¹⁵ Traditionen i Turkiet räknar dock annorlunda då

¹³ Bourdieu, 1992, 197.

¹⁴ Okay, 2002, 1ff.

¹⁵ Türkiye Futbol Federasyonu, www.tff.org/default.aspx?pageID=522, 2013-06-25.

stadens och landets fotbollshistoria totalt domineras av endast tre lag: Beşiktaş J.K., Galatasaray S.K. och Fenerbahçe S.K., alla från Istanbul. Dessa tre lag har tillsammans vunnit 50 av de 57 år den högsta ligan varit aktiv i landet, samt vunnit 10 av de 11 år den tidigare ligan existerade. Dessutom vann de 43 av de 51 år den regionala ligan fanns till.¹⁶ Det är med andra ord en närmast total dominans inom den turkiska fotbollen dessa tre lag från Istanbul står för.

Fotbollen nådde det osmanska imperiet via storstaden och handelsmetropolen Thessaloniki under 1800-talets slut. Den då osmanska staden var en knutpunkt för vidare kommers riktad mot Västeuropa och hade en stark internationell prägel med en stor västeuropeisk befolkning. Från Thessaloniki spred sig fotbollen snart till rikets huvudstad och den första noterade fotbollsmatch som spelades på turkisk jord skedde år 1897 mellan ett lag från Istanbul och ett från handelsstaden Izmir, som också den hade en stor engelsk befolkning.¹⁷

Klimatet för fotboll kring sekelskiftet 1900 var inte det bästa i det osmanska imperiet. Sultan Abdülhamid II (r. 1876–1909) sökte närmast desperat hålla samman sitt imperium genom att mot de muslimska delarna framställa sig som ledare för hela Islam genom kalifatet, samtidigt som han sökte framställa sig som en modern europeisk monark mot imperiets icke-muslimska delar.¹⁸ Han var stenhård mot all opposition och förbjöd varje form av sammanslutning som kunde misstänkas för anti-statlig verksamhet. Fotbollsklubbar räknades till sådana misstänkta grupperingar.¹⁹

Beşiktaş J.K., Galatasaray S.K. och Fenerbahçe S.K. bildades alla under 1900-talets inledande år. Talande är att alla tre lag grundades av ungdomar i samhällets övre skikt varav flertalet gått på internationella toppskolor som Galatasaray Lisesi där de kom i kontakt med både jämnåriga och kulturella

¹⁶ Beşiktaş J.K., www.bjk.com.tr; Galatasaray S.K., www.galatasaray.org; Fenerbahçe S.K., www.fenerbahce.org, 2013-06-30.

¹⁷ Türkiye Futbol Federasyonu, www.tff.org/default.aspx?pageID=497, 2013-06-25.

¹⁸ Deringil, 1991, 345ff.

¹⁹ Okay, 2002, 3; Türkiye Futbol Federasyonu, www.tff.org/default.aspx?pageID=497, 2013-06-30.

influenser från väst. Galatasaray S.K. blev den första officiella turkiska fotbollsklubben när de till säsongen 1905–1906 gick med i Istanbulsligan som till dess utgjorts av engelska och grekiska lag. Fenerbahçe S.K. spelade fotboll i hemlighet fram till år 1908 och Beşiktaş J.K. som grundats som en gymnastikförening väntade till år 1911 innan man startade upp en fotbollsavdelning.²⁰

Rivalitet och gemenskap

De tre dominerande klubbarna från Istanbul grundades under en period då det osmanska imperiet stod under kraftig påverkan från väst och fotbollens introduktion kan ses som en del av denna process. Det var ett västerländskt fenomen som introducerades i de aristokratiska samhällsskikt som hade det största utbytet med de västeuropeiska kulturerna och de västeuropéer som bodde i Istanbul.²¹

Men fotbollen som fenomen lämnade snart de aristokratiska skikten och förvandlades till en publiksport för de breda massorna.²² Regimen insåg potentialen i att kunna organisera och kontrollera folket genom sporten. Det som tidigare undertrycktes lyftes nu istället upp. Talande för detta är att sultan Abdülhamid II år 1908 upplät mark för en permanent fotbollsplan i Kadıköy. Den första fotbollsarenan i Istanbul byggdes år 1921 i stadsdelen Taksim och fick följaktligen namnet Taksim Stadyumu. Den var hem för stadens alla fotbollslag i den högsta ligan fram till dess att den revs under 1930-talet.²³ I samband med rivningen beslöt de individuella klubbarna att uppföra egna

²⁰ Beşiktaş J.K., www.besiktasjk.com/en/haberler.php?l=h&xl=yazi&ch_no=72, 2013-06-30; Galatasaray S.K., www.galatasaray.org/en//tarih/pages/history.php; Türkiye Futbol Federasyonu, www.tff.org/default.aspx?pageID=497, 2013-06-30; Fenerbahçe S.K., www.fenerbahce.org/eng/kurumsaldetay.asp?ContentID=3; Türkiye Futbol Federasyonu, www.tff.org/default.aspx?pageID=497, 2013-06-30.

²¹ Okay, 2002, 4f.

²² Bourdieu, 1992, 203ff.

²³ wowTurkey, <http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=3915>, 2013-06-30.

arenor. Beşiktaş Beşiktaş İnönü Stadı, Galatasarays Ali Sami Yen Stadyumu och Fenerbahçes Şükrü Saracoğlu Stadyumu förlades alla i eller i anslutning till lagens traditionella områden där de grundats. Beşiktaş i stadsdelen med samma namn, Galatasaray i Mecidiyeköy och Fenerbahçe i Kadıköy (på platsen för den plan som uppläts av Abdülhamid II år 1908). På grund av ökat publiktryck lämnade dock Galatasaray år 2010 Ali Sami Yen Stadyumu för multifunktionsanläggningen Ali Sami Yen Spor Kompleksi – Türk Telekom Arena, längs en av Istanbuls yttre ringleder.²⁴

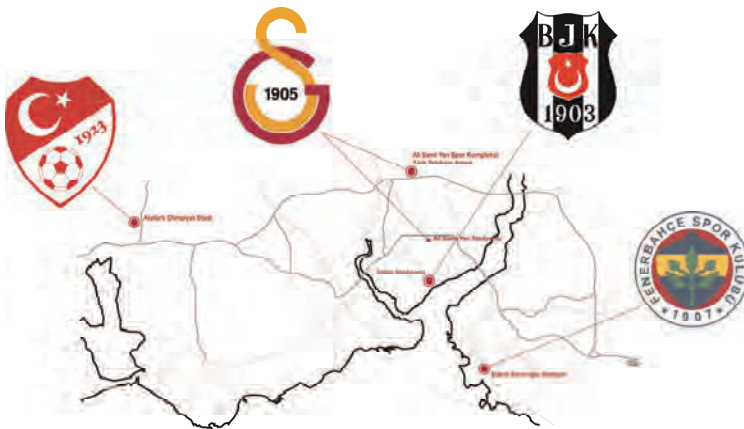


Fig. 2. De tre stora samt landslaget och deras arenors placering i staden (illustration författaren).

Situationen i den turkiska fotbollshistorien, att tre lag från en och samma stad så totalt dominerar den högsta ligan, har medfört vissa speciella konsekvenser. En stark rivalitet blomrade upp mellan de tre lagen där hemvisten för varje lag naturligt kom att ligga i den egna arenan. Lagens hemmaplaner är

²⁴ Galatasarays flytt från sitt historiska kärnområde skall ses i perspektiv mot en värdestegring av Istanbuls centrala delar och en förhandlingssituation mellan klubben och staden gällande placering och finansiering. Längre planerades en ny stadion på samma plats som Ali Sami Yen Stadyumu, något som staden sig till slut motsatte i utbyte mot finansiell hjälp i uppförandet av den nya stadion på annan plats. Se Sabah: http://english.sabah.com.tr-Sports/2011/01/17/-we_tried_to_do_well_but_were_thrown_to_the_sea, 2013-06-25.

samlingsplatsen för supportrarna oavsett var i Istanbul man bor, för den tid då endast boende i Kadıköy håller på Fenerbahçe och endast folk från Beşiktaş håller på laget med samma namn är långt förbi. Till skillnad från situationen i många andra europeiska länder finns ingen uppdelning i den turkiska fotbollen baserad på etniska, religiösa eller politiska övertygelser. Längre så fanns ingen direkt koppling mellan politiken och fotbollen då den styrande eliten gärna distanserade sig från massans förnöjelser (även om Fenerbahçe på sin hemsida hävdar att Atatürk var Fener-fan²⁵). Detta tog dock en stark vändning under 1980-talet då premiärminister Özal slopade 1960- och 70-talens välfärdspolitik, byggd på tanken att friska, korrekta och civiliserade medborgare skapades av all form av idrott. Özal satsade istället alla medel på fotbollen – antalet statligt anlagda planer ökade från 0 st. år 1982 till över 1000 st. år 1986 – och fotbollen politiserades, den blev ett medel att överbrygga klyftan till folket med. Özal gick till exempel hårt ut med att han var en Fenerbahçesupporter och hans fru framhöll att hon varit medlem i Beşiktaş sedan länge.²⁶

Turkiet har som andra länder ett huliganproblem, hatet mellan Istanbullagen är starkt och de derbyn som varje år spelas mellan dem anses som högriskmatcher. Detta med rätta då de vid flertalet tillfällen urartat i upplopp och kravaller, ibland med dödlig utgång.²⁷ Men vad är det som gör att till synes ordinära medborgare i Istanbul väljer att helhjärtat stödja exempelvis Galatasaray, att varje match vallfärda till Türk Telekom Arena och ibland även låter denna kärlek spilla över i ett rent hat mot Beşiktaş och Fenerbahçe? Som tidigare nämnts finns ingen uttalad uppdelning mellan lagen gällande region, etnicitet, religion, ideologi eller klass. Inte heller plats avgör då Galatasaray till exempel har en organiserad supportergrupp i Kadıköy, vilket är Fenerbahçes kärnområde.²⁸ Då det inte finns en traditionell uppdelning mellan

²⁵ Fenerbahçe S.K., www.fenerbahce.org/eng/kurumsaldetay.asp?ContentID=10, 2013-06-30.

²⁶ Yazar, 2005, 203–205.

²⁷ BBC.co.uk, news.bbc.co.uk/2/hi/europe/704374.stm; Hürriyet Daily News: www.hurriyet-dailynews.com/h.php?news=besiktas-comes-first-in-hooligan-league-2005-12-17, 2013-06-30.

²⁸ Ultraslan, <http://www.ultraslan.com/altGruplar.asp>, 2013-06-30.

supportrarna är det något annat som lockar. Detta ”annat” är svårdefinierat, det kan även variera stort mellan de individuella supportrarna. Funktionen som stödjandet av lagen utgör kan däremot identifieras och kan även ge svar på frågan varför de gröna och blå fick sådant genomslag på hippodromen i det bysantinska Konstantinopel.

Supporterkulturens kärna

Det aktiva stödjandet av ett antikt hästkapplöpningslag eller ett samtida fotbollslag kan ses som deltagandet i en kulturell praktik vilken skapar en kontext – ett fält eller nätverk av diskursiva och icke-diskursiva praktiker, rum och platser, agentskap och identiteter – för supportern. En kulturell praktik som kontext gör det möjligt för supportern att rent känslomässigt skapa ordning och logik i tillvaron. Det blir en plats där supportern kan investera vald kraft, känslöstämning och energi.²⁹ Det är en affektiv formation som står över frågor om text, ideologi eller njutning. Det rör sig om en strukturerad samling av effekter, det vill säga en investering, vilket är själva grunden i ett agentskap, att agera fritt eller med fri vilja. Affekt kan därmed beskrivas som ett tillstånd där en individ ges kraft att agera på ett bestämt sätt på en bestämd plats. Hästkapplöpning eller fotboll kan ses som en sådan formation där ett passivt åskådande omvandlas till ett aktivt agerande. På arenan inkapslar sporterna även hela tillvaron för supportern, placerar den i ett avgränsat rum och gör den delaktig i praktiken.³⁰

Sport som en populärkulturell formation hjälper även till att strukturera vardagen för dess supportrar. Vardagslivet kan bestämmas som en distribution av praktiker i det sociala rummet som definierar olika sociala gruppers rättigheter till agerande. En populär formation – som fotboll – fungerar i relation till detta inte endast som en affektiv artikulerande agent som skapar kontext, utan även som en kraft som överskrider existerande gränser,

²⁹ Yaras, 2005, 198f.

³⁰ Yaras, 2005, 199.

identiteter och rum. Den populärkulturella formationens expansion och deterritorialisering blir en affektiv logik som rör sig över de existerande strukturerna i vardagslivet. Populärkulturen, i det här fallet hästkapploppning eller fotboll, blir då en plats som skapar ordning i tillvaron, som skapar tillhörighet och som skapar identitet.³¹ I en stad av det antika Konstantinopels eller det samtida Istanbuls storlek blir relationen till en *factio* eller till en fotbollsklubb och interagerandet på arenan ett sätt att skapa en lokal identitet i det stora myllret som står till buds. Det överskrider statiska sociala uppdelningar – etnicitet, religion, klass, skråtillhörighet med mera – och bygger nya former av gemenskap och tillhörighet baserat på individuellt deltagande och affekt.

Valet av *factio*/klubb att stödja är därmed inte viktigt utan istället att ett val görs. Vad som avgör valet kan vara sådant som intresse för spelet, med- och motgångar eller att de blå favoriseras av kejsaren. I modern tid kan faktorer som att Galatasarys fans är de mest hängivna, Beşiktaş fans är de mest våldsamma eller att Fenerbahçe har det största stadion avgöra valet.

Ett intressant fenomen är dock att valet av klubb i staden med tillhörande rivalitet mot de andra klubbarna ibland totalt kan bortses ifrån när det gäller något övergripande. Nika-upprorets eskalering kan ses mot bakgrund av Justinianus och den kejserliga administrationens vägran att frige en dödsdömd supporter från vardera lag – något som fick dem att gå samman.³² Och idag kan supporterfalanger från alla Istanbuls klubbar, vilka vanligtvis inte skyr några medel från att skymfa eller i extremfall misshandla varandra, för matcher med det turkiska landslaget vallfärda tillsammans till Atatürk Olimpiyat Stadı och där stå sida vid sida till stöd för spelarna på planen. Detta till synes motsäggande beteende kan förklaras med sportens och supporterkulturens affektiva logik som sätter – vad som upplevs som – statiska gränser ur spel och har ett rörligt regelverk beroende om det tillämpas på lokal, regional eller nationell nivå.³³

³¹ Yazar, 2005, 199; Berument & Yucel, 2005, 844f.

³² Greatrex, 1997, 67–70.

³³ Berument & Yucel, 2005, 845f.

Slutkommentar

Den 31 maj publicerade UltrAslan, Galatasarays största supportergrupp, en uppmaning till sina medlemmar på sociala nätverk att ta sig till Taksim till försvar av Gezi-parken.³⁴ Samma uppmaning stod också att finna hos Fenerbahçes Vamos Bien och hos Çarşı, Beşiktaş stora och politiskt aktiva supporter nätverk.³⁵ Syftet med de koordinerade uppmaningarna var dock inte att göra upp med varandra, inte heller var det ett rent sammanträffande.³⁶ Istället uppmärksammades det i internationell media att supporterarna till Istanbuls stora klubbar för första gången slutit sig samman i en gemensam protest mot den politiska makten.³⁷ Som ett eko från år 532 blandades färgerna hos stadens lag åter på gatorna, den här gången dock inte i blått och grönt utan i gul/rött, vitt/svart och blå/gult; det gemensamma stridsropet lät heller inte "Nika" utan "Çapulcu".³⁸

Källförteckning

Berument, H. & Yucel, E. M. 2005. Long Live Fenerbahçe: the Production Boosting Effects of Football. *Journal of Economic Psychology*, nr. 26 (842-861).

³⁴ UltrAslan, Facebook: www.facebook.com/ultrAslanfanpage, 2013-06-25.

³⁵ Çarşı, Facebook: www.facebook.com/KingCarsi, 2013-06-25; Vamos Bien Facebook: www.facebook.com/vamosbien.org, 2013-06-25.

³⁶ Ett sammanträffande är dock att platsen för Gezi-parken tidigare utgjordes av stadens första – och gemensamma – fotbollsstadion, Taksim Stadyumu.

³⁷ Hürriyet Daily News, 2013-05-31: www.hurriyetdailynews.com/supporter-groups-of-istanbul-three-major-teams-join-forces-for-gezi-park.aspx?pageID=238&nid=48007, 2013-06-25; Reuters, 2013-06-04: www.reuters.com/article/2013/06/04/us-turkey-protests-soccer-idUSBRE9530ZE20130604, 2013-06-25; Huffington Post, 2013-06-10: www.huffington-post.com/2013/06/10/istanbul-soccer-protests_n_3417745.html, 2013-06-25.

³⁸ Çapulcu, med den engelsk-hybridiserade verbiseringen çapulung, kan översättas till plundrare/plundring och kommer från ett tal premiärminister Erdoğan höll den 2 juni 2013 där han beskrev demonstranterna som just "çapulcu". Begreppet approprierades snabbt och vändes till ett gemensamt slagord med positiva konnotationer för demonstranternas sak.

- Bourdieu, P. 1992. *Kultur och kritik: anföranden*. Göteborg.
- Cameron, A. 1976. *Circus factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford.
- Deringil, S. 1991. Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909). *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 3 (345-359).
- Giatsis, S. G. 2000. The Organization of Chariot-Racing in the Great Hippodrome of Byzantine Constantinople. *International Journal of the History of Sport*, Vol. 17, nr. 1 (36-68).
- Greatrex, G. 1997. The Nika Riot: A Reappraisal. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 117 (60-86).
- Guilland, R. 1948. The Hippodrome at Byzantium. *Speculum: a Journal of Medieval studies*, vol. 23, nr. 4 (676-682).
- Harris, H. A. 1968. The Starting-Gate for Chariots at Olympia. *Greece & Rome*, Vol. 15, Nr. 2 (113-126).
- Humphrey, J. R. 1986. Roman circuses: arenas for chariot racing. London.
- Okay, C. 2002. The Introduction, Early Development and Historiography of Soccer in Turkey: 1890–1914. *Soccer & Society*, vol. 3, nr. 3 (1-10).
- Yarar, B. 2005. Hegemonic struggle, the state and popular culture: The case of football in Turkey. *European Journal of Cultural Studies*, vol. 8, nr. 2 (197-216).

Otryckta källor och internet

- BBC: bbc.co.uk, 2013-06-30.
- Beşiktaş J.K.: www.bjk.com.tr, 2013-06-30.
- Çarşı, Facebook: www.facebook.com/KingCarsi, 2013-06-25
- Fenerbahçe S.K.: www.fenerbahce.org, 2013-06-30.
- Galatasaray S.K.: www.galatasaray.org, 2013-06-30.
- Huffington Post: www.huffingtonpost.com, 2013-06-25.
- Hürriyet Daily News: www.hurriyetdailynews.com, 2013-06-30.
- Reuters: www.reuters.com, 2013-06-25.
- Türkiye Futbol Federasyonu: www.tff.org, 2013-06-30.
- UltrAslan: www.ultraslan.com, 2013-06-30.

UltrAslan, Facebook: www.facebook.com/ultrAslanfanpage, 2013-06-25.
Vamos Bien, Facebook: www.facebook.com/vamosbien.org, 2013-06-25.
wowTurkey: <http://wowturkey.com>, 2013-06-30.

En karaitisk pionjär i 1000-talets Bysans

KARIN ALMBLADH

Filosofie doktor i semitiska språk, Uppsala

Någon gång på våren 1040 eller 1041 skrev en bysantinsk jude till sin dotter. Han skrev från Jerusalem dit han kommit för att studera för dåtidens främsta religiösa läromästare.

Av brevet förstår vi att far och dotter skilts åt, som fadern ser det, genom moderns manipulationer och att flickan nu måste leva på andras barmhärtighet. Indirekt får vi också veta att modern är kristen. Han har träffat flickans moster och morbror, så helt är tydligen inte kontakterna brutna. Själv är han i goda omständigheter då han, genom kontakter, fått en tjänst med goda inkomster vid förvaltningen i Palestina. Men han är orolig för flickans skull då han inte vet var hon finns, om hon är hos hans egna judiska trosfränder eller hos moderns kristna. Men han säger att han är bredd att ge allt han äger för att rädda henne hos vem helst hon är. Brevet avslutas med att han säger att han tänker bege sig till sitt hemland Bysans efter pingsten och han vill veta hur hon har det så att han kan ordna för henne.¹

Brevet, som är på arabiska, publicerades första gången 1980. Några år senare kunde den israeliske historikern Moshe Gil identifiera skribenten på

¹ Brevet finns publicerat i Gil 1983 (nr. 293). En engelsk översättning finns i Rustow 2008, 263-264.

paleografiska grunder som Tobias ben Moses, en av de allra första judarna i Bysans som vi känner till namnet och en portalfigur bland karaiterna, den äldsta ännu levande heterodoxa gruppen bland judarna, i det bysantinska riket.

Judarna i det bysantinska riket

Judar hade bott i det som vid den aktuella tiden utgjorde det bysantinska riket sedan förkristen tid. Det räcker här att påminna om att aposteln Paulus kom från Tarsos och att adressaterna till hans brev fanns bl a i de judiska församlingarna i Efesos och Korint liksom att han predikade i synagogan i Aten. Också i Apulien på klacken av den Apenninska halvön (som ju också till hörde det bysantinska riket fram till dess att normanderna erövrade området vid slutet av 1000-talet) fanns sedan antiken judiska församlingar.

Den judiska befolkningen var en i huvudsak urban befolkning som i första hand bodde i den västra delen av Mindre Asien, Grekland och Apulien. Först och främst fanns de i Konstantinopel men också i städer som Efesos, Korint, Thessaloniki, Bari, Tarento och Oria. Hur stor den var är, på det hela taget, omöjligt att säga, men gissningar landar på omkring två procent av den totala befolkningen. Just 1000-talet innebar troligen att den judiska befolkningen ökade i och med att delar av den islamiska världen inlemmades i det bysantinska riket i samband med de stora segrarna där. Man antar att det förekom en judisk migration från de nyligen erövrade områdena västerut och då inte minst till Konstantinopel.

Jämfört med förhållandena i romersk och i tidig bysantinsk tid hade den lilla judiska minoriteten gradvis marginaliserats juridiskt och socialt på 1000-talet och under vissa perioder utsatts för direkta förföljelser. Främst livnärde man sig inom olika grenar av textilframställning liksom att man var aktiva inom den omfattande sjöburna handeln på Medelhavet. Det är under dessa omständigheter knappast förvånande att judar, till skillnad från den samtida

islamiska världen och längre fram inte minst i det kristna Iberia, inte kunde nå höga positioner inom den bysantinska statsförvaltningen.²

Grekiska var självklart det dagliga språket i Mindre Asien och i Grekland medan bl a gravinskrifter i Apulien pekar på att man där använde både latin och grekiska. Det religiösa språket var dock lika självklart hebreiska. Modern forskning har dock visat att grekiska, låt vara translittererad med hebreiska bokstäver, användes i vissa liturgiska texter i gudstjänsten, vilket, om något, visar hur djupt rotad man var i bysantinsk kultur. I samband med att områden i öster annekterades kom också det bysantinska riket att få arabiskspråkiga undersåtar, bland dem judar, och bland den Tobias ben Moses.³

Den till namnet kände förste juden i det bysantinska riket verkade i Apulien, läkaren Shabbetai Donnolo. Verksam framtill åtminstone 983 skrev han bl a, på hebreiska, vad som sägs vara den första medicinska skriften från det medeltida Italien. Också inom andra områden var Apulien ett centrum för intellektuell, religiös och kulturell verksamhet på 900- och 1000-talen. Det var där och då som två historiografiska verk kom till. Här skrevs *Sefer Josippon*, en hebreisk omgestaltning av Flavius Josephus, ett verk som skulle spridas över den judiska världen och t o m lästes med intresse av kristna lärde i det förmoderna Europa. Ett verk av stor betydelse för kunskapen om just det bysantinska Apulien är en krönika från mitten av 1000-talet av *Ahimaaz ben Palti'el* där denne inte bara skildrar sin släkts historia utan också ger inblickar de politiska och religiösa förhållandena i södra Italien. Av avgörande betydelse för den judiska liturgin i Centraleuropa var att här slog den liturgiska diktning som skapats i det tidigbysantinska Palestina rot. Från 500-talet och framåt skapades i Palestina en rik och komplex hebreisk liturgisk diktning, *piyyut* (av

² Bonfil, 2012 är en samling artiklar som fokuserar på den senaste forskningen inom olika specialområden. Judarnas juridiska status diskuteras av Amnon Linder i Bonfil 2012, 149-217, och deras plats i den bysantinska ekonomin av David Jacoby i Bonfil 2012, 220-255.

³ Judarnas historia i det bysantinska riket skildras i Starr 1949, Sharf 1971 och Bowman, 1985. Användningen av grekiska diskuteras av Nicholas de Lange i Bonfil 2012, 371-384 och av Cyril Aslanov också i Bonfil 2012, 385-398.

grekiska *poiein*). Via det bysantinska Italien togs den upp i de judiska bönböckerna i Italien och senare i Centraleuropa.⁴

Karaiterna

Karaiterna, den gren av judendomen Tobias ben Moses tillhörde, har sina rötter i tolkningsstrider inom judendomen under 800-talets Iran och Irak. Striden gällde hur man skulle förhålla sig till den efterbibliska rabbiniska tolkningstraditionen som bl a samlats i Talmud. Den grupp som avvisade den traditionen och istället hävdade vad man ansåg vara en återgång till bokstavlig läsning av den hebreiska Bibeln kallade sig *bəne miqrā'*, "skriftens barn" eller *qārā'im*, "läsare" (av hebreiska *qārā'*, "läsa", dvs. Bibeln) medan de som försvarade den rabbiniska traditionen kom att kallas rabbaniter. Fram till in på 1100-talet uppfattade rabbaniterna karaiterna som en dödlig fara och det rådde en hätsk polemik mellan de båda grupperna.

Under andra hälften av 900-talet flyttade grupper av karaiter som kallade sig *vele Siyyon*, "de som sörjer Sion" till Jerusalem då de trodde att de levde i den yttersta tiden och ville invänta Messias (som man trodde) snara ankomst där. Bl a uppfattade man krigen mellan det bysantinska riket och det fatimidiska kalifatet som de strider mellan Gog och Magog vilka, enligt vad man ansåg, skulle äga rum i den yttersta tiden och förebåda Messias ankomst. Ytterligare stärktes säkert den övertygelsen av de förföljelser som drabbade icke-muslimerna under kalifen al-Hakim vid sekelskiftet 1000 med krav på tvångskonverteringar till islam och då kyrkor och synagogor förstördes – det passade in i schemat att Messias skulle komma när lidandet var som allra störst.⁵

⁴ De intellektuella och kulturella aspekterna diskuteras i Sharf 1971, 163-188, Donnolo och hans verk i Sharf 1976.

⁵ Forskningen om karaiterna är idag omfattande. Polliack 2003 ger en översikt både över karaiterna och deras historia och forskningen.

Palestina var vid denna tid en del av det fatimidiska kalifatet även om området anses ha haft en kristen befolkningsmajoritet, om än uppdelad på flera samfund. Där fanns också en judisk befolkning och i Jerusalem fanns en judisk akademi vars ordförande, *gaon*, erkändes som överhuvud för alla judar i det fatimidiska kalifatet. Väl i Jerusalem ägnade karaiterna sig åt ett intensivt skriftställarskap. Den hebreiska bibeln översattes till arabiska och kommenterades, också på arabiska, bibelns hebreiska språk studerades och man skrev grammatiska och lexikografiska verk liksom att man ägnade sig åt en intensiv polemik mot rabbaniterna. Andra karaiter slog sig ner i Egypten, då ett nav i den tidens världshandel som flera var aktiva inom. Också judar, och då även karaiter, nådde höga poster inom den fatimidiska förvaltningen i Kairo, bland dem släkten *Tustari* med rötter i Iran. Särskilt känd blev Abraham ben Sahl Tustari som var gunstling hos kalifens mor och bl a kom att ha ansvar för handeln med silke, en vid denna tid eftertraktad lyxartikel. Men det kunde vara farligt att inneha höga poster, och 1047 mördades han och några år senare hans bror som också han hade höga poster inom den fatimidiska förvaltningen. Det kan ha varit Abraham ben Sahl som skaffat Tobias ben Moses dennes tjänst i förvaltningen i Palestina – den sortens klientism var inte ovanlig.⁶

Tobias ben Moses

Sedan länge har Tobias ben Moses och hans plats bland karaiterna i det bysantinska riket varit kända. Han hade ett antal epitet: *he-āvel*, "den sörjande", som knöt honom till *āvele Šiyyon*, *ha-ma'ātiq*, "översättaren" eller "tradenten", *ha-sōfēr*, "skrivaren", *ha-bāqī*, "den skicklige [i karaitisk lag och litteratur]", *hā-ōvēd*, "gudstjänaren" och *ha-maskil*, "den lärde", vilket också var karaiternas sätt att benämna sig själva, alla epitet som är kopplade till hans teologiska skriftställarverksamhet. Under hans ledning skapades, i det bysantinska riket, en karaitisk teologisk litteratur på hebreiska. Redan fanns ju en omfattande litteratur på arabiska. Men för trosfränderna i det bysantinska

⁶ En sammanfattning om huset Tustari finns i Rustow 2008.

riket var det religiösa språket hebreiska, och Tobias översatte till hebreiska ett par verk av sin läromästare i Jerusalem, Yusuf al-Bašīr ("den seende", dvs "den blinde", död ca 1040) liksom att han skrev en kommentar till 3 Mosebok, Leviticus, kallad *Otsar nehmād* "En ljuvlig skattkammare" – vi känner också till andra verk av hans hand som har gått förlorade. Just Leviticus var central i konflikten mellan rabbaniter och karaiter då den i stor utsträckning gällde ritualer och regler för det dagliga livet som har sin grund i Leviticus. Till detta kommer några *piyyutim* som införlivades i liturgin.⁷ Som översättare från arabiska till hebreiska var han pionjär. Några decennier senare skulle judar på iberiska halvön inleda ett eget översättningsprojekt som skulle få genomgripande betydelse för hebreiskan som språk. Tobias ben Moses översättningar, däremot, har kommit i skymundan då de aldrig skulle få samma spridning. Ändå är det inte helt förvånande att just karaiter var pionjärer här: redan på 800-talet skall enstaka karaiter ha förespråkat användningen av hebreiska inte bara i skrift utan också som talspråk, men då var arabiskan en övermäktig konkurrent. För Tobias ben Moses och hans samtida var hebreiskan förmodligen enda alternativet – grekiskan kan knappast var ens att tänka på. Ännu har inga ingående undersökningar gjorts av översättningarna men det som har gjorts visar att man hade stora svårigheter. Arabiskan har gjort djupa avtryck framför allt på ordförrådet och syntaxen som låter ana vilka svårigheter man brottades med. Hebreiskan i Tobias ben Moses hebreiska brev, däremot, är elegant även om man också här hittar arabismer. Det är därmed tydligt att det var själva översättandet som skapade problem.⁸

Om alltså hans verksamhet som skriftställare länge varit bekant fanns länge näst intill ingen kunskap om hans liv. Det var då en vetenskaplig sensation när Zvi Ankori, specialist på de bysantinska karaiternas historia, kunde identifiera två brev från den s.k. genizan i Kairo som Tobias ben Moses autografer och

⁷ Två av hans *piyyutim* är publicerade i Weinberger 1991, 505-506. Man har också börjat publicera hans övriga verk men jag har inte tillgång till dem.

⁸ Hopkins 1992 är en översiktlig studie av det karaitiska översättningsspråket. En diskussion av språket i hans hebreiska brev finns i Outhwaite 2001.

därmed ge de bysantinska karaiternas historia en ny dimension. Sedan dess har mer material av hans hand, inklusive ytterligare två brev, hittats.⁹

Ett brev är alltså på arabiska, eller snarare på den speciella judiska varieteten judisk-arabiska som skrivs med hebreiska bokstäver och där vi också hittar enstaka hebreiska ord, medan de övriga är på hebreiska. I tre av breven, det arabiska och två av de hebreiska, finns adressaten nämnd medan det tredje hebreiska brevet saknar adressat. Inget av breven har explicit datering utan alla har daterats utifrån sitt innehåll. Sammantaget leder det naturligtvis till många tolkningsproblem, något som jag måste bortse från här – jag följer den tolkning som Moshe Gil gjort av brevens inbördes ordning och därmed vad de säger om Tobias ben Moses.¹⁰

Det tidigaste brevet är det ovan refererade arabiska brevet till dottern. Ca 1045 skrev Tobias ben Moses, då i Fustat vid den tiden en förstad till Kairo, nu en stadsdel där, till den kanske mest lysande medlemmen av släkten Tustari, Abraham ben Sahl, också han i Fustat.¹¹ Troligen 1048 skrev Tobias ben Moses, nu åter i Jerusalem, till en annan uppsatt person den judiska församlingen i Fustat, Perahyah ben Mu'ammal.¹² Det fjärde brevet, också skrivet i Jerusalem men så fragmentariskt att adressaten saknas, dateras på innehållsliga grunder till ca 1050.¹³ En sociolingvistisk iakttagelse är på sin plats här. Brevet till dottern är på arabiska vilket, som vi sett, troligen var Tobias ben Moses liksom dotterns modersmål. Även om det är osannolikt att dottern själv kunde läsa måste brevet naturligtvis vara på ett språk hon förstod när det lästes upp för henne. Två av de tre breven på hebreiska är riktade till högt uppsatta personer och dessutom både stilistiskt och innehållsligt mycket underdåniga, tecken så goda som några på att de är avsedda att imponera på

⁹ Ankori's fynd finns redovisade och diskuterade i Ankori 1959a och diskuterar i Ankori 1959b, *passim*. Tyvärr är hans framställning om Tobias ben Moses splittrad men man kan följa den genom registret i boken. Litteraturen om genizan i Kairo är idag omfattande, en översikt finns i Reif 2000.

¹⁰ Gil 1992, 815-818. De fyra publicerade breven finns i Gil 1983, nr. 293-296.

¹¹ Gil 1983, nr. 294. Faksimil finns i Ankori 1959a.

¹² Gil 1983, nr. 295. Även här finns faksimil i Ankori 1959a.

¹³ Gil 1983, nr. 296.

adressaterna. Också det tredje hebreiska brevet har samma karaktär även om namnet på adressaten inte finns bevarat här.

Av de två breven från 1045 och 1048 framgår att Tobias ben Moses hamnat i ekonomiska svårigheter och att han förmodligen hade ambivalenta relationer till sina trosfränder. För Abraham ben Sahl berättar han att han suttit i fängelse men lyckats muta sig fri. Men han ber adressaten om hjälp och försäkrar att han i så fall skall se till att tackböner läses i de synagogorna i Bysans – ett bevis för att han måste ha haft en inflytelserik position där. Åter talar han om att återvända dit, om han varit där under mellantiden vet vi inte. Av det andra brevet förstår vi att han anser sig missgynnad av trosfränderna i Jerusalem då han säger sig inte få del av medel som församlingen i Egypten sänder dit. Judar i Palestina saknade i stor utsträckning egen försörjning och levde i stor utsträckning just på gåvor från församlingar i andra länder som såg det som en god gärning att försörja trosfränderna där. Det tredje brevet innehåller en mycket intressant uppgift om hans hustru. Redan av raderna till dottern förstår vi att hans hustru var kristen. I detta brev nämner han att hon tydligen konverterat till judendomen. När och var det skett går inte att säga. Dock kan det knappast ha skett i Bysans där konvertering från kristendomen var belagt med dödsstraff. En tänkbar lösning är då att konverteringen skett i Palestina (eller någon annan del av det fatimidiska riket). En fråga är då från vilket av de olika kristna samfund som fanns där hon konverterat. Fast frågan är ändå hur hon ändå skulle kunna följa med Tobias ben Moses till Bysans – att hon, som konvertit från kristendomen, skulle kunna leva där förefaller problematiskt.

Tobias ben Moses och karaiterna i Bysans

Det mesta i Tobias ben Moses liv förblir obekant. Det är, t ex, svårt att koppla samman hans verksamhet som skriftställare med de spår av hans liv som man kan vaska fram ur hans brev. Han vistades i Palestina och Egypten på 1040-talet, vi vet hos vem han studerade (och därmed i någon mån vilka hans studiekamrater kan ha varit) – men när han kom dit vet vi inte, inte heller när han lämnade området för gott eller när och var hans bevarade verk kom till. Ändå är det uppenbart att hans (och hans efterföljares) insatser skulle bli

historiska. Istället för Messias som den karaitiska församlingen i Jerusalem väntade på kom korsfararna 1099 och den karaitiska församlingen där gick under med den övriga judiska befolkningen. Längre fram slutförde seljukerna det arbete som korsfararna inlett och de karaitiska församlingarna i Palestina sopades bort. Genom sin verksamhet som skriftställare och översättare inledde Tobias ben Moses karaiternas intellektuella och religiösa överflyttning till Europa via det bysantinska riket och Mindre Asien.¹⁴ Där slog de rot och skulle längre fram spridas till Litauen via Krim där den gren av karaiterna ännu lever kvar som kallas *karaimer* (jfr *qārā'im* ovan).¹⁵ För protestanterna i Europa skulle karaiterna i allmänhet och karaimerna i synnerhet bli föremål för ett närsynt intresse på grund av sin bibeltrohet och att de avvisade den rabbiniska traditionen – de sågs nästan som ett slags proto-protestanter.¹⁶ I den islamiska världen levde de kvar i Egypten ända till 1900-talets andra hälft. Då lämnade de egyptiska, arabisk-språkiga karaiterna Kairo (där de främst bodde) och slog sig ner i Israel när Egyptens judar lämnade landet. De enorma skatterna av handskrifter som bl a fanns i deras ägo hade då redan förts över till europeiska bibliotek, främst till Sankt Petersburg genom den ukrainske karaimen Firkovitchs försorg på 1800-talet.¹⁷ Ännu finns dock den karaitiska synagogan kvar i Fustat som ett minne av gruppen. Också på iberiska halvön sökte karaiter att etablera sig. Där krossades de dock av sina rabbanitiska motståndare på tidigt 1100-tal då dessa kunde använda sig av den kastilianska statens maktmedel. I varje fall är det så de själva beskriver hur man triumferade över kättarna. Och Moses Maimonides (död 1204), judisk medeltids kanske största namn, hävdar att judisk lag som påbjuder att kättare skall avrättas tillämpas överallt i väster mot karaiterna.¹⁸

¹⁴ Om detta se Golda Akhiezer i Bonfil 2012, 723-758.

¹⁵ Idag sker en revitalisering av deras turkiska språk med stöd av Institutionen för lingvistik och filologi vid Uppsala universitet (Csató 2007 med ytterligare referenser.)

¹⁶ Ett exempel i stormaktstidens Sverige skildras i Csátó 2007.

¹⁷ Om detta se i Polliack, 2003. Se också Almbladh, 2002.

¹⁸ Karaiternas öde på iberiska halvön sammanfattas i Rustow 2008, 349-357.

Referenser

- Almbladh, K., 2002. Efter över 100 års törnrosasömn – handskriftssamlingar väcks till liv. *Nordisk tidskrift för bok- och bibliotekshistoria*, 86:117-119.
- Ankori, Z., 1959a. The correspondence of Tobias ben Moses the Karaite of Constantinople, i *Essays on Jewish life and thought presented in honor of Salo Wittmayer, Baron, J. L. Blau m.fl.* (red.) New York.
- Ankori, Z., 1959b. *Karaites in Byzantium*. New York-Jerusalem.
- Bonfil, R. (red.), 2012. *Jews in Byzantium*. Leiden-Boston.
- Bowman, S., 1985. *The Jews of Byzantium, 1204-1453*. Alabama.
- Csató, E. A., 2007: Caraimica upsaliensia, i *En resenär i svenska stormaktstidens språkländskap*, E. A. Csató m.fl. (red.). Uppsala.
- Gil, M., 1983. *Palestine during the first Muslim period*. Vol. 2. Tel Aviv.
1992. *A history of Palestine, 634-1099* (övers. E. Broido). Cambridge.
- Hopkins, S., 1992. Arabic elements in the Hebrew of the Byzantine Karaites, i *Genizah research after ninety years*, J. Blau & S. C. Reif (red.) Cambridge.
- Outhwaite, B., 2001. Karaite epistolary Hebrew in the letters of Toviyah ben Moshe, i *Exegesis and grammar in Medieval Karaite texts*, G. Khan (red.) Oxford.
- Polliack, M., 2003 (red.) *Karaite Judaism*. Leiden.
- Reif, S., 2000. *A Jewish archive from Old Cairo*. Richmond.
- Rustow, M., 2008. *Heresy and the politics of community*. Ithaca-London.
- Sharf, A., 1971. *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. London.
- Sharf, A., 1976. *The universe of Shabbetai Donnolo*. Westminster.
- Starr, J., 1949. *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*. Aten.
- Weinberger, L. J., 1991 (red.). *Rabbanite and Karaite liturgical poetry in southeastern Europe*. Cincinnati.

Kulturmöte i arabisk medeltida metallurgi

CHRISTOPHER TOLL

Professor em. i semitisk filologi, Köpenhamns universitet

Om man vill studera medeltida arabisk poesi, har man hjälp av de medeltida arabiska filologernas kommentarer och lexika, men vill man studera vetenskapliga och tekniska texter, möter man många ord, som inte finns förklarade i andra texter. Då blir man tvungen att själv försöka förstå dem med hjälp av deras etymologi eller det sammanhang de står i. I viss utsträckning har vi detta problem gemensamt med de medeltida författarna själva, ty för många begrepp i denna typ av texter saknade arabiskan motsvarande ord. Genom att studera de tekniska termerna i några vetenskapliga och tekniska texter kan vi se, hur de arabiska vetenskapsmännen löste detta problem. Samtidigt får vi exempel på hur mötet mellan arabisk, grekisk och iransk kultur visar sig i lånet av tekniska termer från ett språk till ett annat.

Jag kommer huvudsakligen att behandla metallerna guld och silver, koppar, brons och mässing samt järn och stål, olika ord för dessa metaller och deras föreningar och för de ämnen, som används i samband med bearbetningen av dessa metaller, termerna för de redskap, som användes, och termerna för tillvägagångssätten.

Metallerna

Guld och silver

I det äldsta och mest omfattande arbetet om guld och silver av den sydarabiske lärde al- Hamdānī,¹ 900-talet e.Kr., ägnar författaren två kapitel åt terminologin. De vanliga arabiska orden för guld och silver är *dhahab* och *fi a*, men han nämner åtskilliga arabiska synonymer och även motsvarigheter från de sydarabiska och persiska språken.

Ordet för guld, *dhahab*, är välkänt både i arabiskan och i andra semitiska språk (hebr. *zāhāb*, aram. *ḏḥab*) och är förmodligen besläktat med arab. *ḏāba*, ”smälta”. Synonyma är *nu ar*, förmodligen avlett av *na ara*, ”vara ljus”, efter mönster av *nu ās* (”koppa”²), och *tibr*, som är råguld i gruvorna. *Sām* sägs vara guldådror och tycks vara besläktat med akkad. *sāmu*, ”röd”. Ett gåtfullt ord, okänt i andra texter och uppenbarligen också för den som skrivit handskriften till al- Hamdānīs text, eftersom han i regel utelämnat de diakritiska punkterna, skall läsas *zarsīm* och är en sammansättning av två persiska ord, *zar*, ”guld”, och *sīm*, ”silver”.³ Detta är ett av de fall, då sammanhanget kan användas för att stödja läsningen och betydelsen av en teknisk term. För att utvinna metallerna från malmen, använder man amalgamering med kvicksilver, och då återstår en blandning av guld och silver, *zar* och *zīm*.

En annan författare, Ibn Baʿra,⁴ från myntverket i Kairo i början av 1200-talet, skriver ordet med *s* också i början av ordet, *sarsīm*. Denna växling är emellertid inte ovanlig i arabiskan – man kan jämföra med *zahaqa/sahaqa*, ”pulvrисera”, och *laziqa/lasiqa/lasiqa*, ”häfta vid”. Andra sammansättningar med

¹ Al-Hamdānī, *K. al- auharatain al-ʿatīqatain*, Uppsala 1968, *Studia Semitica*, Ups. 1. Al-Hamdānī var det medeltida Jemens mest berömda lärde. Allen, J. W., *Persian Metal Technology 700–1300 AD*, Oxford 1979, kap. 1.

² Fraenkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im arabischen*, (Leiden 1886) Hildesheim 1962, s. 151.

³ Toll, Chr., ”Einige metrologische und metallurgische Termini im Arabischen”, *Orientalia Suecana* 18/1969, ss. 151 f.

⁴ Kashf al-asrār al-cilmīya bi-Dār a - arb al-misriya, red. cA. Fahmī, Kairo 1385/1966.

persiska *zar-* är *zarjūn*, ”guldfärgad”, *zarnab* av persiska *zar-i nāb*, ”rent guld”, och *zaryāb*, arab. *mā’ adh-dhahab*, ordagrant ”guldvatten” – alla tre med betydelsen ”bladguld” för förgyllning. Också från persiskan kommer *ibrīz*, arabiserat som *hibrizī*, ursprungligen grek. ὀβριζόν, ”rent guld”.

Fi a ”silver” hänger samman med verbet *fā a* ”bryta” på samma sätt som akkad. *kaspu*, ”silver”, (som i hebr. *kašef*, aram. *kašaf*) hänger samman med akkad. *kasāpu*, ”bryta”. Man betalade med avbrutna silverstycken, som vägdes. Guld kallas också *wariq*, (som i etiop. *warq* ”guld[mynt]”, sydarab. *wrq*, mand. och ugar. *yrg*) av en rot, som betyder ”grön, gul” (akkad. *arqu*, arab. *waraq* ”löv”. I sydarab. kallas silver *lujayn*, ett ord som är vanligt för silver också i klassisk arabiska. Det är svårt att förstå diminutiven.

För somliga ord, som har med guld och silver att göra, meddelar al-Hamdānī etymologin: t.ex. *dīnār* ”guldmünt” härleder han från ett verb *dannara* ”lysa”, eller också skall det vara en sammansättning av *dīn*, ”religion”, och *nār*, ”eld”, eftersom guldmüntet är religion för den, som använder det på rätt sätt, men helveteseld för den, som hindrar dess rätta bruk, eller bokstaven *n* är ett tillägg och ordet är härlett av *istadāra*, ”vara rund”.

Dirham, ”silvermynt”, sägs vara härlett av roten DRH med bokstaven *mīm* tillagd som *mīmation*, en ändelse, som al-Hamdānī kände från sitt sydarabiska språk och jämförde med den klassiska arabiskans *ma l-ibhāmīya*⁵ (Wright II 276B), eller också är även *dirham* ett sammansatt ord, av *dār* och *hamm*, ”bekymrets hus”.

Al-Hamdānī kände uppenbarligen inte till det grekiska ursprunget till de två orden: *dīnār* av δην ριον medan δρ χμη har givit upphov till pluralen *darāhim*, från vilken sing. *dirham* har bildats, på samma sätt som det grekiska παρ δεισο blev pluralen *farādīs*, från vilken sing. *firdaws* bildades.⁶

Två ord, som ha samband med *dīnār* resp. *dirham*, kan också nämnas här. En *dīnār muṭawwaq*⁷ vägde en *dirham* (2,98 g i stället för 4,25 g för den

⁵ Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, 2, Cambridge (1862) 1951, s. 276B.

⁶ Spitaler, A., ”Materialien zur Erklärung von Fremdwörtern im Arabischen durch retrograde Ableitung”, *Philologica*, hrsg. v. H. Bobzin & S. Weninger, Wiesbaden 1998, XII, 1955.

⁷ Toll, Chr., ”Termini”, *Orientalia Suecana* 18/1969, ss. 144 ff.

vanliga *dinären*) men hade ungefär samma diameter som den tyngre *dinären* och präglades i Jemen från andra hälften av 800-talet till omkring 970 e.Kr. *Mu awwaq* kommer uppenbarligen av *awq* och betyder ”med kant”, eftersom *awq* enligt Lane betyder ”något som omger något annat”, bl.a. ett halsband. Men eftersom det i arabiskan inte finns något självständigt verb med radikalerna WQ, lika litet som i något annat semitiskt språk, förefaller *awq* att vara ett lånord från pers. *ābaq*, ”flat skål”, alltså något runt.

I ett särskilt kapitel (XLV) i sin bok behandlar al-Hamdānī en terminologisk fråga, som diskuteras ännu i dag, nämligen vilken sida av myntet, som skall kallas åtsidan och vilken som är frånsidan. Al-Hamdānī förklarar: ”Den sida, på vilken Guds namn är, är åtsidan (*al-wajh*) i myntstämpeln (*as-sikka*) övre del, och den andra sidan, som bär Profetens och kalifens namn, är frånsidan (*al-qafā*), och den är i den nedre delen av myntstämpeln.”

Ordet *qafla*, som adverbial *qaflatan*, är välbekant i betydelsen ”allt som allt”. I uttrycket *ad-dirham al-qafla*⁸ ser vi ordet som apposition till *ad-dirham*, inte som attribut, eftersom *dirham* är maskulinum. Roten QFL är välbekant i de semitiska språken, *qafala* på arabiska betyder ”återvända”. Men *qafla* tycks inte vara härlett från denna rot och inte heller från *qafala*, ”stänga, låsa”, som är ett lånord, denominativ av latinets *copula*. Men det finns ett annat ord *qafla*, ”bakhuvud”, av aram. *qaflithā* från grek. κεφαλι, diminutiv av κεφαλη, ”huvud”, från vilket arameiskan har lånat åtskilliga ord – ett av dem kan återfinnas i etiop. *kʿfl* ”kapitel” – och särskilt syr. *kefalewān* av grek. κεφαλαίον, ”en summa pengar”, och uttrycket *bʿkefalewān*. ”in summa”, alltså med samma betydelse som betydelsen av *qafla* i *dirham qafla* och i adverbialet *qaflatan*.

⁸ Toll, Chr., ”Termini”, *Orientalia Suecana* 18/1969, ss. 142 ff.

Koppar och kopparföreningar

Vi lämnar nu guld och silver och vänder oss till koppar och dess föreningar.⁹ Koppar heter *nu ās* och *mis*. *Nu ās* finns i de flesta semitiska språk, och *mis* är enligt al-Biruni det persiska ordet. Ett tredje ord för koppar är *ufr*, som var känt i denna betydelse redan hos sumererna. En koppar-blylegering kallar vi brons och en koppar-zinklegering kallar vi mässing. Det är inte alltid lätt att identifiera dessa båda legeringar i texterna.

Det är naturligtvis frestande att läsa konsonanterna *brnz as burunz* och förstå detta ord som "brons" och som ett lånord från det medellatinska *bronzium*. Men det skulle också kunna vokaliseras *birinz* som lånord från pers. *birinj*, "mässing", (jfr pers. *bijādi* > *bizādi* "granat"). Valet mellan dessa två betydelser beror på vad vi känner till om dessa båda legeringar. För *birinz*, "mässing", talar att det kallas *ufr a far*, "gul koppar", medan brons kallas *nu ās abyā* och på persiska *safidrūy*, båda med betydelsen "vit koppar", och mässing kallas *nu ās a far*, "gul koppar", och *shabah*, och koppar också *nu ās a mar*, "röd koppar". Ett problem är att zink (i mässing) och bly (i brons) båda kallas *ra ā*. Anledningen kan vara att kopparföreningar kan innehålla både zink och bly. Men när det sägs, att *a - arir*, ett gnisslande ljud, är typiskt för *ra ā*, så är detta karakteristiskt för zink. Eljes kallas bly för *usrub* eller *usruf*, ett persiskt ord, eller *ānuk*, fast akkad. *anak* är mässing. Arabiska *martak*, "blyoxid", kan visa oss, hur en term vandrade från språk till språk: det kommer av aram. *mard̥kā*, som är förkortat av pers. *murdāsang*, ursprungligen *murdār-sang*, "oren sten".

Zink kunde inte isoleras förrän på 1400-talet, och därför framställdes mässing genom att man smälte koppar med *tūtiyā*, zinkoxid.¹⁰ Al-Biruni¹¹ säger, att *nu ās*, "koppar", blandad med *tūtiyā* kallas *shabah*, "mässing", och Kāshāni¹² säger, att *birinj* kallas *shabah* och framställs av *mis*, "koppar", och *tūtiyā*. Det

⁹ Allen, J. W., *Persian Metal Technology 700–1300 AD*, Oxford 1979, kap. 2. Toll, Chr., "Was bedeutet *brnz* bei al-Hamdāni?" *Living waters, Scandinavian Orientalistic Studies pres. to F. Løkkegaard*, red. E. Keck, S. Søndergaard & E. Wulff. Copenhagen 1990, ss. 365–368.

¹⁰ Dietrich, A., *Zum Drogenhandel im islamischen Ägypten*, Heidelberg 1954, ss. 29–34.

¹¹ Al-Bīrūnī (973–1048), den medeltida islamiska kulturens främste vetenskapsman.

¹² Abu 'l-Qāsim Kāshāni skrev i Tabriz omkring 1300.

finns också andra termer för kopparföreningar lånade från persiskan (*rīsukht* < *rūysukht*, ”bränd koppar, kopparsulfid; *zinjār*, ”ärg”). *Tūtiyā* kan härledas från *tūt*, ”mullbär”, ett indiskt ord, eller det kommer av pers. *dūd*, ”rök”.

Järn och stål

Det vanliga arabiska ordet för ”järn” är *adīd*. Det fanns tre slags järn: *shāburqān* (namnet kommer från en stad väster om Balkh i norra Afghanistan), pers. för arab. *adīd dhakar*, manligt, hårt järn, d.v.s. gjutjärn, rikt på kol, till skillnad från pers. *narmāhan*, av *narm*, ”mjuk”, och *āhan*, ”järn”, det är arab. *adīd anīth*, kvinnligt, mjukt järn, d.v.s. smidesjärn med ringa kolhalt. Av *shāburqān*, gjutjärn, förfärdigades bysantinarnas, vikingarnas och slavernas svärd och svärderna från Indien och Jemen.

När dessa två slag av järn blandades, vardera med en annan smältpunkt, bildade de ett mönster, som al-Biruni kallade *firind* och al-Hamdānī *jawhar*, båda med betydelsen ”damask” och båda persiska ord. Originalbetydelsen av det medelpersiska *gohr* är ”ädelsten”, men som arabiskt lånord betyder *jawhar* också ”substans”. De damaskerade klingorna etsades för att man skulle få fram olika färger. Damaskering var emellertid inte bara en dekoration, utan svärd av detta slag kunde böjas utan av gå av och hade en ojämförligt skarp egg.¹³ Indiskt järn (*hinduwān*) hade en slätare brottyta än det mjuka järnet på grund av sin högre kvalitet, och av det indiska järnet var det med den slätaste brottytan det bästa.

Ett egendomligt ord i samband med järn är *daw*, som av al-Khwarizmi¹⁴ och andra kallas *mā’ al- adīd*, ”järnvatten”. Al-Biruni¹⁵ citerar en av sina sagesmän, al-Jabir, som säger, att *daws* är en sten, som är mycket vit till färgen.

¹³ Feuerbach, A.,

http://www.academia.edu/397355/Crucible_Damascus_Steel_A_Fascination_for_Almost_2_000_Years; <https://www.jiscmail.ac.uk/cgi-bin/webadmin?A2=arch-metals;d8fc1f4b.02>. Tillgängliga 28 maj, 2013.

¹⁴ *Mafātih al-ʿulūm*, red. G. van Vloten, Leiden 1895, s. 262.

¹⁵ K. al-Jamāhir fī macrifat al-jawāhir, red. F. Krenkow, Haydarabad 1355, s. 248, ry. övers. A. M. Belenitskij, 1963, s. 231.

Ordet verkar inte vara arabiska. Man har förstått det som järnmalm eller järnslag (Ibn al-Baytar) eller vitt manganhaltigt järn (Zeki Velidi).¹⁶ Det har också tolkats som vatten, i vilket man nedsänkt en rödglödgd järnstång för att sedan använda vattnet för att stärka magen.

Redskap

Ett mycket gammalt ord för "ugn" är *tannūr*. Det förekommer i Koranen,¹⁷ men vi ser av formen *fa^cūl*, som är ett intensivt adjektiv – som i *qayyūm*, "bestående", eller *qaddūs*, "helig", – och förutsätter ett verb *tanara*, som inte finns, att det inte kan vara arabiskt. Det är emellertid känt från åtskilliga semitiska språk.

Många ord för redskap är persiska lånord. Om man vill bestämma mittpunkten på en myntstämpel, gör man det med hjälp av en passare (*birjāl*) – och den kallas *barkār* och *farkār* på persiska, och *birjāl* är en arabiserad form, säger al-Hamdānī. Andra persiska lånord är *bū aq* av pers. *pūta* "smältdegel", *rīzaj* "gjutform" av pers. *rīza*, av verbet *rikhtan*, *rīz*, på arabiska också *rīzak* och *rīzaq*.

Ett ord har tolkats mycket olika av olika lärde: *rūbās*, ibland skrivet med . Somliga ser i ordet ett tillvägagångssätt med betydelsen "rening", andra ett redskap, "ugn". Dozy noterar ett verb *rawba a*, "rena". Formen *fawāl* är ovanlig (t.ex. *tawrāb*, "stoft") och roten TB betyder på arabiska "vänta". Det finns inget persiskt ord att knyta an till – medelpers. *rōbāh*, *rōbās* betyder "räv", ett ord som inte är känt för att brukas som verktyg på samma sätt som t.ex. latinets *aries* och det engelska *ram* (båda eg. vädur). Den enda möjligheten är att försöka förstå ordet i dess sammanhang.

Ad-Dimishqī säger¹⁸ *ar- rūbās* är *ar-rīh al-mā'kūs*, d.v.s. "den omvända vinden", vad nu "omvänd" betyder i detta sammanhang. Al-Hamdānī säger:

¹⁶ ZDMG 90/1936:21.

¹⁷ Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda 1938, ss. 92 ff.

¹⁸ al-Ishāra ilā ma āsin at-tijāra, Kairo 1318/1900.

“Sedan blir [silvret] underkastat en fullkomlig rening med *rūbās* och aska från ‘*arāb*-trä.” Och vidare: Sedan placeras bly mitt i en skål, och en *rūbās* placeras över den som en blåsbälg, liksom de bälgar som brukas vid rening. Och “om det är mycket silver i ugnen [...], avlägsnar man ugnens sida under luftventilen på *rūbās*.” Jag uppfattar *rūbās* som ett slags bälg.

Tillvägagångssätt

Användningen av ädla metaller för tillverkning av mynt är välkänd, från utvinnandet av metallerna i gruvorna till präglingen av mynten, en tillverkning, som kan följas stegvis inte bara i al-Hamdānīs handbok från Jemen utan också i senare mindre omfattande arbeten från myntverken i Fas,¹⁹ Kairo²⁰ och Marrakesh.²¹ Myntstämplarna var gjorda av stål med graverad inskription – att stämplarna inte var gjutna framgår av texterna, som använder *naqasha*, “gravera”, och *naqqāsh*, “gravör”. För tillverkningen av myntämnena användes tre metoder. En är välkänd i de arabiska texterna, nämligen laminering: att man skar myntämnena av en gjuten stång. En annan metod var att gjuta myntämnena i formar.

En tredje metod var okänd tills jag kunde identifiera den i al-Hamdānīs text. Den bestod i att man hällde smält silver eller guld i vatten, en teknik som användes redan av sumeriska guld- och silversmeder och ännu i dag, och som kallas granulering. På så vis får man små runda metallkulor, som man hamrar flata och använder som myntämnena. Denna metod kallades *tahrīj*, infinitiv av verbet *harraja* i 2. formen, som resultativ, av roten HRJ. Betydelsen av denna rot finner vi i det hebreiska verbet *hārag*, “döda”, en betydelse som är nästan okänd för samma rot i arabiskan. Men detta är otvivelaktigt betydelsen av *tahrīj*, nämligen att metallen lever, när den kommer i kontakt med vattnet

¹⁹ Al-Hakīm, ad-Dawha al-mushtabika fi dawābit Dār as-sikka, red. Husayn Mu’nis, Madrid 1960.

²⁰ Ibn Bacra, Kashf al-asrār, red. cA. Fahmī, Cairo 1385/1966.

²¹ Hamdūn al-Jazna’i, K. al-Asdāf al-munfadda fi cilm sancat ad-dīnār wa’l-fidda, red. K. Ben Romdhane, Mélanges Prof. R. Mantran, red. A. Temini, Zaghuan 1988.

men dödas i vattnet. Man kan jämföra med kvicksilver, som ser ut som smält silver – den ursprungliga betydelsen för ”kvik” är i svenskan som i engelskan ”levande”. På arabiska kallas kvicksilver *zībaq* av persiska *zhiwa*, besläktat med *zīstan*, som också betyder ”leva”.

Det finns en term, som är dubbeltydig: *ta’liq*, andra formen av *‘aliqa* ”häfta vid”, som uppenbarligen betyder ”fästa”, ”göra så att något häftar vid”, t.ex. när man talar om förgyllning, när guldets fästa vid en yta, men det tycks också ha betydelsen ”hetta upp”, när guldets hettas upp i en ugn för att det skall smälta. I Landbergs *Glossaire*²² finns verbet *‘alaqa* med betydelsen ”tända”. Al-Hamdānī har också verbet *rashana*, tydligen i båda dessa betydelser ”fästa” och ”tända”, och i Landbergs *Arabica*²³ finns verbet *rashana* i båda dessa betydelser. På etiopiska betyder *rasna* ”glöda” och *arsana* ”tända”, ”pröva en metall med eld”. Frågan är om samma rot kan ha dessa båda betydelser, ”fästa” och ”upphetta”, eller om vi här har två olika rötter.

Något, som det vore möjligt att skriva en hel monografi om, är amalgamering, utvinning av ädla metaller ur malmen genom att tillföra kvicksilver, som förenar sig med metallen till ett amalgam – när amalgamet upphetas, avdunstar kvicksilvret som gas, och ädelmetallen blir kvar. Orsaken till att man kan skriva en monografi om denna metod är att professor Manfred Ullmann har behandlat det arabiska ordet i sin *Wörterbuch der klassischen Arabischen Sprache* under roten LGHM, där han har samlat ett stort antal utdrag ur diverse texter, som innehålla detta ord, så att man där har allt material, som är nödvändigt för att skriva en monografi om amalgamering utom den detaljerade beskrivningen hos al-Hamdānī, eftersom denne inte nämner själva termen, fast han meddelar hur guldmalmen mals med kvicksilver i en ”guldkvarn” (*mi ān adh-dhahab*, av *a ana*, ”mala”), som han beskriver i detalj med alla mått, så att det skulle vara möjligt att rekonstruera den.²⁴ Kviksilvret förenar sig då med guldets till vad vi kalla ett amalgam, och när amalgamet upphetas, avdunstar kvicksilvret och rent guld återstår.

²² C. Landberg, *Glossaire daïnois*, 2, Leiden 1923, s. 1281

²³ C. Landberg, *Arabica* 5, Leiden 1898, s. 217 n.

²⁴ Al-Hamdānī, *K. al- auharatain*, s. 29.

Det finns ett äkta arabiskt verb *laghama*, "fradga om munnen", men verbet för "amalgamera" är denominerat i II. eller IV. formen från det grekiska ordet $\mu\lambda\alpha\gamma\mu\alpha$ via syrisk *mālaghmā*. Det grekiska ordet betyder "salva". Också participet i första formen används för "amalgamerad". Metoden har varit känd sedan 500 f.Kr., och vårt ord "amalgam" kan vara ett lånord från arabiskan.

Ett egendomligt ord, som tycks på något sätt vara besläktat med *talghim* o.s.v. är *ṭalgham* med emfatiskt *ṭ*. I en text från början av 1000-talet kan man läsa *ad-dast kāna qadīman 'ishrīna wa-thalātha mi'atin dirhaman dhahaban wa-ṭalqaman*, "tackan var förr i tiden 320 dirham guld och *ṭalqam*",²⁵ och utgivaren tillägger, att han inte har funnit detta ord i något lexikon, men att det tycks beteckna vad som är kvar efter reningen av guld. Ordet förekommer också i andra texter, och Ibn Ba'ra,²⁶ som skrev en handbok för det ayyubidiska myntverket i Kairo på 1200-talet, säger, att renat silver kallas *ṭalgham*-silver. Ordet är känt också i persiska texter, där det skrivs med *qāf* i stället för *ghayn* men med samma uttal och tydligen samma betydelse, *talqam*-silver.

Också för andra ord, som börjar på L, har Ullmanns lexikon så mycket material att det räcker för en monografi, t.ex. över *la'iba*, "leka, spela". Där finns också en lång artikel om roten L M. Det är en allmän semitisk rot med den ursprungliga betydelsen "vara tätt hoppressad" och använd i den betydelsen om sammanpressad föda, t.ex. för bröd bland hebreiska bönder och för kött bland arabiska nomader. Andra formen betyder "förena fast" och kan därför användas för "löda", då man förenar två metallytor med varandra genom ett tunt lager av en legering med lägre smältpunkt än de båda metallers som skall förenas. *Lahma* är alltså termen för denna legering, och de arabiska författarna meddelar olika recept för lödmetall med olika smältpunkt och vilken lödmetall, som skall användas för olika metaller. För att löda guld använder man en blandning av en dirham *qafla* guld, fyra *abba* koppar och en *abba* silver, och när man löder silver skall lödmetallen innehålla en dirham silver och en fjärdedels dirham mässing.

²⁵ Red. C. Cahen, *Ars islamica* 15-16/1951, s. 25, övers. s. 26.

²⁶ Se n. 4.

Vid en återblick på dessa olika termer för metaller, redskap och tillvägagångssätt kan man konstatera, att påverkan har kommit både från väst med grekisk terminologi och från öst med persisk terminologi men också att en del av den mer grundläggande terminologin är arabisk eller har ett annat semitiskt ursprung.

Metod

Inför den föreläsning, som ligger till grund för denna artikel, föreslogs, att jag också skulle säga något om metod. Jag tror emellertid inte, att jag är rätt person att göra det. Jag har aldrig bekymrat mig mycket om metod. Jag antar, att metoderna varierar från vetenskapsman till vetenskapsman och beroende på de enskilda vetenskapliga problemen.

Den österrikiskt födde professorn i filosofi vid University of California, Berkeley, Paul Feyerabend (1924–1994), hävdade i sin *Against Method* (1975), att det inte finns någon vetenskaplig metod. Han framkastade, att estetiska kriterier, personliga infall och sociala faktorer spelade en mycket mer avgörande roll i vetenskapens historia än rationalistisk eller erfarenhetsmässig historiografi vill tyda på.

En liknande åsikt tycktes en av mina kolleger i Köpenhamn, Peter Naur, i datalogi, ha, när han sände ett frågeformulär till alla professorer och undrade, vilken betydelse modern filosofisk terminologi hade för deras vetenskapliga arbete – han nämnde ett antal begrepp som strukturalistisk, paradigmskifte etc. – och det visade sig att de flesta professorerna aldrig använde dessa begrepp. Professor Naur erinrade t.ex. om att Thomas Kuhns paradigmnonsens lanserades i hans bok *The Structure of Scientific Revolutions* (1962). Kuhn hävdade där, att utvecklingen av varje vetenskap måste förstås som en serie av perioder av vad han kallar normal vetenskap, varunder ifrågavarande vetenskap bygger på ett så kallat paradigm, varvid varje period av normal vetenskap efterträder en annan i en kris, ett paradigmskifte. Att allt detta är nonsens är tydligt – ingen, inte ens Kuhn själv, har kunnat klargöra vad ordet paradigm i detta sammanhang betecknar.

Därför är jag inte säker på, när jag har studerat den medeltida arabiska metallurgins terminologi, att jag har använt någon särskild metod. För att förstå de tekniska termerna – när de inte redan är välkända – har jag försökt identifiera språket, som de tycks tillhöra, och jag har försökt att förstå termerna i deras sammanhang och därvid haft hjälp av att sammanhanget var ganska konkret.

Sammanfattningsvis:

Tabrij, att hålla smält silver i vatten för att få kulor, som kan användas som myntämnen, ser ut som ett arabiskt ord men kan inte förstås på annat sätt än från den hebreiska roten HRG ”döda”. Ordet är alltså i vart fall semitiskt. Semitiskt är också *wariq*, ”guld” (som i etiopiska *warq* ”guld[mynt]”, sydarabiska *wrq*, mandeiska och ugaritiska *yrq*) av en rot med betydelsen ”grön”, ”gul” (akkadiska *arqu*, på arabiska *waraq* ”blad”).

Mu awwaq, i *dīnār mutawwaq*, har en arabisk form, liksom *awq*, ”kant”, men eftersom det i arabiskan eller något annat semitiskt språk inte finns något självständigt verb med radikalerna TWQ, förefaller *awq* att vara ett lånord från persiska *tābaq*, ”skål”, alltså något runt.

Vi har mött flera sammansättningar, som börjat med det persiska ordet *zar-*, ”guld-”. Av persiska *ibrīz* kommer *hibrizī*, ursprungligen det grekiska *ὀβρυζον*, ”rent guld”.

Qafila i *dirham qafila* ser arabiskt ut, men den arabiska rotens betydelse är ”återvända”, vilket inte passar i detta sammanhang. Som vi har sett är det ett lånord från grekiskans *κεφάλαιον*, ”en summa pengar”, över syriska *b^hkefalewān*, ”in summa”. Ett annat grekiskt lånord är *μλαγμα* via syriska *mālaghmā* för amalgamering.

För lödning behövdes inget lånord, eftersom arabiskan hade ett ord för ”förena”, som kunde användas för ”lödning”, i det att denna speciella betydelse var tydlig av sammanhanget.

Jag slutar med några verser, citerade av al-Biruni,²⁷ som beskriver damaskerade klingor. Den förislamiske skalden Imra'al-Qays har sagt: "Vilande sitt huvud mot något med skarpa eggar, med ytan täckt av vad som liknar myllrande myrspår." Och den abbasidiske kalifen för en dag, Ibn al-Mu'tazz har sagt: "På dess båda sidor ser du damaskeringen (*firind*), liksom rester av fina moln, dock icke I skyn." Och också: "Med sina fem fingrar håller han ett skarpt manligt järn, på vars yta finns något liknande fräknar, rent järn, som om poleraren hade skrivit damaskeringen på det, när han graverade det." Och Abu 'l-Hawl al-imyari har sagt: "Som om *firind* och *jawhar* rann över de båda sidorna [av svärdsbladet] liksom en vårfod."

²⁷ K. al-Jamahir, s. 252.

Diplomats and painters

Cultural encounters between the Ottoman Empire and Sweden

GÖZDE ÖNDER

M.A. Student, Koç University

The Ottoman siege of Vienna in 1683 and the Thirty Years War (1618-1648) led to a shift in the balance of power in Europe and the intensification in diplomatic relations between European powers and the Ottoman Empire. In the seventeenth century Russia increased its political power in Muscovy, while in the Mediterranean France overtook Venice with regards to trade. Sweden had also begun to increase its political power in Europe (Atasoy and Uluç 2012, 401). Taking into account Sweden's evolving political role in Europe and its relationship with the Ottoman government, this article will concentrate on the cultural encounter between Sweden and the Ottoman Empire in the seventeenth and eighteenth centuries. After a brief survey of the historical development of diplomatic relations between Sweden and the Ottoman Empire through the contributions of artists, travellers, dragomans, diplomats and scholars, it will examine the artistic consequences of the interaction between Sweden and the Ottoman Empire as illustrated by the Rålamb and Celsing collections, works in the Royal Swedish Library and the Swedish Palace in Constantinople, and the artworks of Cornelius Loos and Carl Gustaf Löwenhielm.

Diplomatic relations between the Ottoman Empire and Sweden

The first diplomatic contact between Sweden and the Ottoman Empire began in 1587. In response to an appeal from the Ottoman government for support against Russia, Sweden's King Johan III proposed a defence treaty against mutual adversaries to Sultan Murat III (Theolin 2001, 25). This treaty is one of the reasons for the increasing diplomatic relations between Sweden and the Ottoman Empire during the seventeenth century, despite their geographic distance and a lack of common borders.

Conflicts between Sweden and other European countries, including Poland, Austria, Denmark and Russia, became another reason for the convergence of Sweden and the Ottoman Empire. Since Sweden needed more reliable allies, the Swedish King turned first to Georg II Rakoczi in Siebenbürgen, then to the Cossacks in Ukraine, and then finally to Turkey (Theolin 2001, 26). The Swedish ambassadors Gotthard Wellingk and Claes Brorson Rålamb¹ were sent to the Ottoman government in 1657-1658 to form an alliance with the Ottomans against Russia, but they left Constantinople without achieving their goal.

The third reason for the close relations between Sweden and the Ottoman Empire was the long visit of King Karl XII to the Ottoman Empire. Karl XII stayed in the Ottoman Empire from July 1709 to October 1714. His long stay led to the reaction of the Ottomans by cynically saying that "*A guest stays for five days, not for five years!*" (Theolin 2001). Due to his long stay, he was also nicknamed *Demirbaş Şarl* (Ironhead Karl) by the Ottomans (Theolin 2001, 32). The motive behind Karl XII's lengthy stay was his hope to attack Russia with the military aid of Turks, Tatars and Cossacks. Together they could march against Tsar Petro and force him to make a peace settlement, and if all

¹ Rålamb took during his travel to Constantinople notes in his diary. The diary was published in 1963 under the name "*A Short Account of What Happened during the Trip to Constantinople*". This is one of the fundamental Swedish sources on the life of Constantinople. More details about the source and the impact of Rålamb's diary are discussed in this article under the section of *Rålamb Collection*.

went well, Sweden could regain its possessions around the Baltic Sea. However, Karl XII did not achieve his goal and left the Ottoman Empire on 27 October 1714 (Theolin 2001, 34). Although his long stay was not welcomed by the Ottomans, it led to the recognition of the Ottoman culture and language by the Swedes.² King Karl XII's visit also acquainted the Ottomans with contemporary technological and artistic innovations from Europe, which stimulated the spread of Rococo and Baroque artistic style in Ottoman art and architecture during the "Tulip Age."³

After the death of Karl XII and the loss of Swedish possessions in the Baltics, Sweden turned to overseas trade, and on 10 January 1737, the Swedish diplomat von Höpken and the French diplomat Claude Alexandre de Bonneval signed a trade agreement with the Ottomans. This treaty was not limited to only commerce and navigation; it also outlined the respective privileges of the parties. For example, the treaty gave Swedish citizens the right to practice their religion freely and to produce their own wines, although wine was banned in the Ottoman Empire (Theolin 2001, 55).

Cultural encounters between Sweden and the Ottoman Empire

The *Ottoman-Swedish Trade Agreement* in 1737 and the *Defensive Alliance of Peace, Unity and Friendship* in 1739 between Turkey and Sweden stimulated the development of cultural relations. These relations with Sweden resulted not only in the advancement of diplomatic relations with the Ottoman Empire, but also in cultural encounters in art and architecture. The *Defensive Alliance of*

² Turkish words such as *kalabalık*, *divan*, *sofa*, *yıldırım* and *yaramaz* were introduced into Swedish, but these words did not become part of the vernacular until the end of the eighteenth-century, with the *Turquerie* movement in Europe (Theolin 2001, 40).

³ The term *Tulip Age*, coined by Ahmed Refik Altınay in 1912, is attributed to the first three decades of the eighteenth-century Ottoman Empire. Since the tulip was the most popular luxury commodity in the Empire in that period, Ahmed Refik uses the word *tulip* to symbolize the luxurious life of the Ottomans.

Peace, Unity and Friendship was one of the first military-political alliances to be agreed upon between the Republic of Turkey and a Western European country, so Sweden was given the honorific name *Turkey's oldest friend* among the Western European powers (Theolin 2001, 58).

Seventeenth century

The Rålamb Collection

When the Swedish ambassadors visited the Ottoman Empire in the seventeenth century, they collected information about the Ottoman lifestyle, which gradually led to a rising Swedish interest in Ottoman culture. For instance, in 1657, the Swedish King Karl X sent Claes Rålamb as an ambassador to Mehmed IV in order to make an alliance with the Ottomans against Russia. During his visit, Rålamb took notes in his diary about what he saw and what he experienced and then published the account of his mission called *Kort Beskrifning om thet som wid then Constantinopolitaniske Resan föreluppit* (*A Short Account of What Happened during the Trip to Constantinople*) (Theolin 2001, 28). He described his experiences in detail, including his first entrance to Constantinople through Edirnekapı:

The 14th May, at six o'clock in the morning... I met the ambassadors of Transylvania, who brought a horse for me with fine trappings... I was received in the name of Turkish ağa or officer called Ali Ağa, who had with him twenty-four chiauses on horseback, and conducted me into the city to my lodging in a procession, according to the custom here... (Ådahl 2006, 9).

What is remarkable about his visit to Constantinople is that Rålamb commissioned a series of twenty paintings⁴ depicting a procession of the

⁴ Fifteen of these twenty paintings belong to the Rålamb family foundation, but have been kept in the Nordic Museum in Stockholm since 1937. The additional five paintings were bought by the Nordic Museum in 1988 from the owner in Uppsala. These five paintings are today in storage for restoration (Ådahl 2006, 24).

Ottoman courtiers, the sultan, and the grand vizier through the streets of Constantinople. The subject of the paintings is a procession of the Ottoman Sultan Mehmed IV and his court, officials and functionaries, starting with the Janissaries and the *şehremini* (governor) of Constantinople, ending with the Grand Vizier and the Sultan himself, surrounded by Janissaries and courtiers (Ådahl 2006, 31). This collection is unique not only as a visual document from the Ottoman Empire in the middle of the seventeenth century and of the rule of Mehmed IV, but also as a significant presentation of seventeenth-century Ottoman life through foreign eyes. It is inferred from his diary that Rålamb was watching the sultan and his household, Janissaries and *sipahis* (*cavalrymen*) from the window of his rented house. Rålamb conjectured that since this procession was made in September, the sultan was going to hunt in Adrianople (Ådahl 2006, 85). Karin Ådahl argues that despite Rålamb's uncertainty about the reason for the procession, he describes in accurate detail the order of the procession, participants, their functions and dresses as well as their attributes and what they are carrying.

There is no signature on the paintings and Rålamb surprisingly does not mention the artist of the paintings or the places where they were painted in his diary, although he writes in great detail about his travels to Constantinople. According to Ådahl, the only clue about the paintings is a note made in January 1658 by Rålamb's valet Olof Hansson in the account book kept during the Rålamb's mission: "*Ditto paid the Polish man who painted the exit of the Sultan to Adrianople*" (Ådahl 2006). This is the only reference from Rålamb's embassy in documents that relate to the procession painting, but the Polish man mentioned here has not been identified. There are also three more notes referring to the payment to the Polish Turk. The only Polish Turk mentioned in Rålamb's diary was Wojciech Bobowski who is also known as Ali Beg or Albertus Bobowski. However, there is no biographical information about him to prove that he was trained as an artist (Ådahl 2006, 97). Therefore, the identification of Bobowski with the painter of the collection remains in doubt.

Another question about the Rålamb collection is where these paintings were made. The inventory text of the paintings in the Nordic Museum displays that the paintings were made in Constantinople, but according to Karin Ådahl,

considering the short period from the end of September until late January when Rålamb left Constantinople, it would have been difficult for one artist to paint twenty large paintings. Thus, it is possible that there could have been a workshop with several artists, but there is no evidence of any such workshop in Constantinople at that time.

Although the Rålamb collection contains unconfirmed information, the collection itself is evidence illustrating the strong diplomatic and cultural relations of the Ottoman Empire and Sweden.

The Rålamb Album of Turkish Costumes

The Rålamb diary also includes a costume album with one hundred and twenty-one small watercolour paintings⁵ of Turkish men and women produced in Constantinople for foreigners as souvenirs, or maybe as a handbook providing information about Ottoman society (Theolin 2001, 23). This was most probably the consequence of the Western interest in Ottoman ceremonies and the role of different functionaries in the Ottoman court. Knowledge about the Ottoman court and society was usually provided to diplomats by dragomans, who were interpreters with many functions and had profound knowledge of the court and the Ottoman government (Ådahl 2006, 98). It is also possible to read Rålamb's descriptions of the costumes of Ottoman functionaries in the Rålamb diary while he narrated the imperial procession.

...the emperor's cooks dressed in black leather and a silver girdle. Then a crowd which brought falcons with three-cornered caps, then a crowd of servants of the chiauses on foot, which carried their smaller turbans... Then a few dwarf on horseback all with golden brocade coats lined with sable fur... (Ådahl 2006, 53).

⁵ Originally, the costume album depicting both men and women in Ottoman society consisted of 137 paintings, but today only 121 paintings are left. Twenty-three of the paintings show ladies who would not be seen in the streets of the city (Ådahl 2006, 98).

The interest of the Swedes in the Ottoman culture in the seventeenth century continued in the eighteenth century, particularly as a consequence of the increasing attention of the Celsing family to the Ottoman culture and of the Swedish diplomat Cornelius Loos' artworks.

Eighteenth century

Artworks of the Swedish diplomat Cornelius Loos

At the beginning of the eighteenth century, the Swedish King Karl XII required close relations with the Ottoman Sultan Ahmed III because he was invading Russia in the battle of Poltava. Fortunately for the Swedish king, Ahmed III's attitude towards Karl XII was positive, as is indicated in the *ferman* (edict) written to Mehmed Çelebi about the Swedish King Karl XII.

Eğer İsveç Kralı memaliki mahsuremiz toprağına gelüp dahil düşmekle biz ana sahib çıkarız; eğer Mosku ile sulh olmak mukadder olup sulh olursak beraber sulh oluruz ve cenk itmek iktiza ider ise beraber cenk ideriz ve bu seferimiz ve masrafımız anın rahatı içündir ta ki hayattayız dostlıkda sabit kademiz (Kurat 1943, 119).

This means that Ahmed II welcomes and accommodates the Swedish King Karl XII and intends to make an alliance with Karl XII against Muscovy. If one day they make peace with Russia or if they need to fight against Russia, they will make the decision together. Cornelius Loos, a Swedish diplomat, came to Constantinople during the reign of Karl XII. Since Loos gained a privileged position in the Ottoman Empire, he was able to depict the paintings of the Sultan's palaces as well as holy places, particularly the Hagia Sophia Church.

Loos also painted many panoramas which depict various buildings at that time. These images can give an impression of what the city looked like. Some examples that are displayed in his drawings are The Golden Horn, below the Saray and further to the north-west, different types of towers, and groups of houses outside the walls (Westholm 1981, 168). His privileged position was no doubt the result of the good diplomatic relations between Sweden and the Ottoman Empire which concomitantly brought out the preparation of a

pictorial book with many illustrations of neighbourhoods and important structures of Constantinople.

The Biby Mansion and Celsing Collection



Fig 1. Turkish Room in the Biby Mansion (Photo courtesy of Günsel Renda).

Günsel Renda points out that the artworks exhibited in Western collections today is mostly thought of as a result of historical artefact smuggling; however, according to her, the fact is that artefacts were sent to Europe with the permission of the sultan (Renda 1989). The Celsing collection in the Biby Mansion, like the Rålamb collection, exemplifies how the interest of ambassadors led to the transfer of artworks to Sweden. Gustaf Celsing, sent to Constantinople as an envoy together with Karl XII between 1679 and 1743, was an important figure for the formation of the Celsing collection in the Biby Mansion.

The Biby Mansion, belonging to the Celsing family, houses a unique eighteenth century Turkish collection near Stockholm. It includes more than one hundred oil paintings on the Biby Mansion's walls, a special fur-lined *kaftan (robe)* gifted to Gustaf Celsing by Ahmed III, a genealogical tree painting of the Ottoman dynasty and a Turkish style room (Theolin 2001, 63). The Turkish Room in the Biby Mansion is totally decorated with Turkish elements taken by the brothers Gustaf and Ulric Celsing when they were ambassadors in Constantinople. For instance, on the walls of the room there are small-sized paintings of Turkish costumes, carpets, pillows and Istanbul panoramas which suggest that Turkish culture was very impressive and attractive to the Swedes (Fig. 1).

Royal Swedish Library

Apart from the masterpieces in the Biby Mansion, the Royal Swedish Library also bears the trace of Turkish culture, although there are only a few artefacts about Turks. The library includes panoramas of the Ottoman Empire and Ottoman costume albums.

The panoramas not only reflect the chronological urban fabric of the city of Constantinople in detail, but also the changing silhouette of the city. For instance, the Istanbul panorama, engraved by Franz Gudenus in 1740 and painted by Johann Gottfried Theoltt, is one of the most important panoramas (Renda 1990). It is assumed that the panorama was painted from the view of the Pera and illustrates the Bosphorus and Anatolian shores, the Topkapı Palace, the Hagia Sophia Church and the Sultanahmet Mosque, the Süleymaniye and Şehzade Mosques, the Bozdoğan Arch and the Eski Fatih Mosque, the Süleymaniye Complex, and the Golden Horn and Tersane. In addition to the Istanbul panorama, the Turkish costume album in the Royal Swedish Library, consisting of fifty-eight costume drawings, was published in *L'histoire de la decadence de l'empire grec et etablissement de celui des Turcs* (the History of Decadence of the Greek Empire and the Establishment of Turks) in Paris in 1612 and found in the library of a famous collector Carl Gustaf Tessin (Renda 1990). According to Renda, the costume drawings of this book were originally copied from the drawings of Nicolas da Nicolay.

During his travels to the Ottoman Empire, he produced a lot of drawings and published them in his travel account called *Les Quatres premiers livres des navigations et peregrinations orientales* (The First Four Books of Navigation and Peregrination to the East. The drawings include depictions of men's and women's costumes, military costumes, dervish and religious men's costumes.

The Swedish Palace

In an architectural context, the Swedish Palace on the borders of the Ottoman Empire symbolizes an outstanding influence of diplomatic contacts between Sweden and the Ottoman Empire. Sweden had been allowed to construct a palace in Pera and most probably, this originated from Sweden's privileged position in the Ottoman Empire. A new Swedish envoy, Gustaf Celsing, bought the present grounds situated in Sarı Lütüfî quarters, outside the walls of Galata, on 10 May 1757 to build a Swedish Palace (Theolin 2001, 66). This became Sweden's oldest property in a foreign country and closest embassy to the Topkapı Palace at that era. The closeness of the embassy to the Topkapı Palace became an object of envy, especially for the Russians across the street.

Conclusion

In the seventeenth and eighteenth centuries, the cultural encounter between the Ottoman Empire and Sweden, particularly with the contributions of ambassadors and dragomans in diplomatic relations, became quite apparent. It seems very likely that this cultural encounter was not the consequence of a conscious interaction. Rather, it was an outcome of diplomatic contacts as a necessity of external relations. The development of diplomacy and trade between the Ottomans and the Swedes brought out increasing curiosity and interest towards the Ottoman culture, as exemplified above with the Rålamb and Celsing collections, costume albums, panoramas and artworks of diplomats and artists. This cultural exchange also suggests that the Swedes' interest in the Ottomans in the seventeenth and eighteenth centuries was replaced by a general fascination with the exoticism of the orient. Thus, the

oriental appearance of the Ottoman Empire provided endless inspiration for artists not only in Sweden, but also in other parts of Europe.

Bibliography

- Ådahl, K. 2006. *The Sultan's Procession: The Swedish Embassy to Sultan Mehmed IV in 1657-1658 and The Rålamb Paintings*. Istanbul: Swedish Research Institute.
- Atasoy, N. and Uluç, L. 2012. *Impressions of Ottoman Culture in Europe: 1453-1699*, Istanbul: Turkish Cultural Foundation.
- Kurat, A. N. 1943. *İsveç Kralı XII Karl'ın Türkiye'de Kalışı ve Bu Sıralarda Osmanlı İmparatorluğu*. Istanbul: Rıza Koşkun Matbaası.
- Renda, G. 1989. *İsveç'te Türklerle İlgili Eserler: Bibi Şatosu Koleksiyonu. Kültür ve Sanat Dergisi, IV*, Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (30-36).
- Renda, G. 1990. *İsveç'te Türklerle İlgili Eserler: İsveç Kraliyet Kitaplığı. Kültür ve Sanat Dergisi, V*, Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (19-25).
- Renda, G. 2004. Interaction on Art. *Ottoman Civilization II*, Ankara: Republic of Turkey, Ministry of Culture.
- Theolin, S. 2001. *The Swedish Palace in Istanbul*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayınları.
- Westholm, A. 1981. *Cornelius Loos, Swedish Artist in Turkey at the time of Ahmed III*. Ankara Üniversitesi Basımevi, 22, (167-172).

”Konstantinopels skönhet är av samma art som Stockholms”

Ett kultursemiotiskt perspektiv på svenskspråkiga skildringar av Konstantinopel och Istanbul

HELENA BODIN

Docent i litteraturvetenskap, Institutionen för litteraturvetenskap och idéhistoria, Stockholms universitet, och Newmaninstitutet, Uppsala

Den svenskspråkiga litteraturen känner en lång rad författare som genom århundradena rest till Konstantinopel och Istanbul och skildrat sina intryck därifrån.

En av dem är Hans Ruin, som i mitten av 1950-talet anlände till Istanbul hamn. Han beskriver suggestivt hur mängder av ljus gnistrar och reflekteras i sjön bland ångfärjor, oceanångare och kaiker, och larmet är öronbedövande. Men i övrigt bortser han från den moderna turkiska staden för att i stället anknyta till ”det gamla Bysans” och den plats ”där det folkskred drog fram, från vilket vår egen ras leder sitt ursprung”.¹ Hagia Sofia, här uttytt som ”den himmelska vishetens kyrka”, syns omgiven av minareter, ”en främmande

¹ Ruin 1956, 132.

religions skiltvakter på post kring kristenhetens största och äldsta helgedom”.² Annars är det vanligt att Bysans framhålls som den dekadenta och korrumperade motparten till ett upplyst och civiliserat västeuropeiskt samhälle. Men här, på plats bland ”en främmande religions” minareter i Istanbul, har resenären från väst inget emot att tillhöra den bysantinska kultursfären. Bysans och världens största ortodoxt kristna kupolkyrka blir i Ruins reseskildring till representanter för den egna kulturen, och minareterna framställs som vakter på gränsen mellan det egna och det främmande, mellan de olika kulturerna och religionerna.

Avsikten i den här artikeln är att ge exempel på och ur ett kultursemiotiskt perspektiv diskutera svenskspråkiga reseskildringar där Konstantinopel och Istanbul – staden bytte officiellt namn 1926 – liknas vid resenärernas egen hemstad, Stockholm. I nära anslutning till de här reseskildringarna tas också ett tidigare opublicerat diktutkast av Gunnar Ekelöf upp. Det utspelar sig i Istanbul men på ett annat plan möjligen även i Stockholm.

Med hjälp av den rysk-estnische litteraturvetaren Jurij Lotmans kultursemiotiska synsätt kan dåtidens Konstantinopel och dagens Istanbul sägas utgöra ett eget kulturellt centrum inom den bysantinska semiosfären, där den ortodoxa kyrkans ekumeniske patriark ännu har sitt säte.³ Samtidigt är staden belägen i den yttersta periferin av den västliga semiosfären, som har sitt oomtvistliga kulturella centrum i Paris.⁴ Ytterligare en möjlighet är att efter det bysantinska imperiets fall se staden som en del av en osmansk semiosfär.

Med *semiosfär* avser Lotman det semiotiska rum som krävs för att ett gemensamt kommunikationssystem och språk överhuvudtaget ska kunna fungera. Semiosfären är på så vis både villkoret för och resultatet av en kulturens utveckling. Beroende på vilken semiosfär resenären ansluter sig till kommer han eller hon att tillämpa olika synsätt på vad kunskap och kulturella värden är, och framför allt på var gränsen för ’det egna’ går. Vid ankomsten till

² Ibid.

³ Lotman 1990. För en tillämpning av Lotmans kulturteori i kombination med den israeliske litteraturvetaren och semiotikern Itamar Even-Zohars teori om polysystem, se Bodin 2011.

⁴ Se Bodin 2011, 23 med vidare hänvisningar.

Istanbul kan vår ovan citerade resenär Hans Ruin tillfälligt ansluta sig till den bysantinska semiosfären och se dess kristna värden försvarade av Hagia Sofia. Men att han skulle ta steget över till ytterligare en semiosfär, där muslimska och osmanska värden och normer erkänns, är inte aktuellt.

Poängen med att i enlighet med Lotmans kultursemiotiska modell tänka i termer av semiosfärer är just att gränserna mellan dem inte är fasta. Semiosfärer kännetecknas tvärtom av sina inneboende dynamiska principer och är genomsläppliga, föränderliga och inbegripna i dialog med varandra. 'Det egna' måste ständigt uppdateras och justeras genom dialogen med andra semiosfärer, andra betydelsebildande, normgivande sammanhang. Det handlar på så vis mer om möjligheterna att på ett dynamiskt vis erkänna och ta intryck av olika kulturellt bestämda värde- och normsystem, än om att utgå från en på förhand given, mer statisk konstruktion av 'den Andre' i termer av orientalism och occidentalism.⁵ Som Johannes Salminen påpekat, kan resan till Bysans bli en resa hem.⁶

Det är också vad många reseskildringar, brev och resedagböcker vittnar om: att de svenska författarna har rest till något främmande, till den absoluta utkanten av sin egen västeuropeiska kultur, bara för att med ens känna sig alldeles som hemma, då de slås av likheten mellan Istanbul och den hemort de lämnat. För sjuttonhundratalsresenären Jacob Jonas Björnsthål påminner den smalaste delen av Marmarasjön om Mälaren därhemma, och på en av Prinsöarna, där det finns ett grekiskt-ortodoxt kloster, väcks hans hemkänslor av tallsbogen.⁷

Alldeles särskilt brukar just likheten mellan Konstantinopel och Stockholm lyftas fram i reseskildringarna. Det är snarast en stående vändning, ett slags *topos*, att utsikten från Gyllene hornet i Istanbul liknas vid utsikten i Stockholm från Gamla stan bortåt Södermalm. Om inte annat, så förstår man det av att Anders Österling redan 1924 uttryckligen avstår från att använda den slitna klichén i sin skildring av ankomsten till Konstantinopel: ”icke heller

⁵ Se Said 1993 resp. Fazlhashemi 2005.

⁶ Salminen 1994, 165.

⁷ Österling 1947, 119 och 128.

vill jag hemfalla åt allmänna banaliteter om det natursköna läget och likheten mellan Gyllene hornet och Stockholms ström.”⁸ Men kanske är den här iakttagelsen inte bara banal? Låt oss se närmare på några fler exempel.

En av de få kvinnliga långresenärerna, Fredrika Bremer, gjorde i början av 1860-talet under sin resa i ”gamla världen” även ett oplanerat besök i Konstantinopel. Väl där är det stadens likhet med Stockholm som först faller henne i tanken, samtidigt som hon lyfter fram Konstantinopels långt större mångfald: ”Men när äntligen ångfartyget ligger stilla på Gyllne hornets vatten uti Peras hamn, måste jag tänka på – Stockholm. Likheten i läge, i taflan av land och vatten är påfallande; men livet har här mera mångfald, proportionerna är större.”⁹ Även den kungliga resenären Oscar II betonar i sin reseskildring ”På Seraljudden” (1888) just skillnaderna i likheten mellan de båda städerna:

*Se ut åt det höga landet mitt emot! Visst är det sant, det påminner något, ja rätt mycket om Stockholms Södermalms strand. Men det är ändå något annat. Där Sankt Katarinas kyrktorn skulle vara, sträcka tjugo moskéminareter – och väl flera – sina magra fingrar upp mot skyn till Allahs åkallan och profetens lov.*¹⁰

Några decennier senare, i början av 1920-talet, är Fredrik Böök inne på samma spår: ”Det hela är lika festligt, brokigt och överväldigande i verkligheten, som det någonsin lyst för en i fantasien. Vad det mest liknar bland europeiska städer är utan tvivel Stockholm, fast allting i Konstantinopel är mycket större och väldigare.”¹¹ Ännu under mellankrigstiden, ett decennium senare, tog Hjalmar Gullberg tåget till Grekland på en långresa som även förde honom till Istanbul, som han kallar vid dess äldre namn Konstantinopel.¹² Han slås av likheten mellan å ena sidan Konstantinopel och Bosporon, å andra sidan hans

⁸ Österling 1924, 34.

⁹ Bremer 1861, 245.

¹⁰ Oscar II 1888, 100.

¹¹ Böök 1922, 271.

¹² Se vidare Bodin 2002, 26–47.

svenska hemtrakter, såväl dem i Stockholm som dem i Skåne, och antecknar i resedagboken:

Konstantinopels skönhet är av samma art som Stockholms; de båda städerna liknar varandra. På samma sätt som Pera på andra sidan Gyllene hornet lyfter sig över Stambuls ruffiga kajer och åldriga moskéer och palats, lyfter sig Stockholms Söder på andra sidan vattnet över Gamla stan. Det är det unika läget vid vatten som delar sig som gör städernas skönhet, och i båda pittoreska vyer, byggnader i blandad stil, gammalt och nytt om vartannat i brokiga tablåer, decentraliserade huvudstäder med monumentalbyggnader utplanterade i skiftande terräng.¹³

Likheten mellan Istanbul och Stockholm må vara överutnyttjad och klichéartad, men den tycks fungera. Det är städernas liknande läge, deras naturliga förutsättningar på höjder nära strömmande vatten ”som delar sig”, som skapar de yttre ramarna för fortsatta jämförelser, där fokus strax flyttas från natur till kultur, till Istanbuls urbana mångkulturella och mångreligiösa miljö. Med ett urgammalt retoriskt grepp, praktiserat redan av Herodotos,¹⁴ slås här en bro mellan resenären och läsarna. Resenärens förmåga att i mötet med det främmande relatera till det egna, till det redan välkända, väcker förståelse och inlevelse hos läsaren.

Vad vi hittills sett exempel på är reseskildringar där Konstantinopel och Istanbul har liknats vid Stockholm. Men i ett tidigare opublicerat diktutkast av Gunnar Ekelöf, kallat ”Moriologi”, finns det anledning att låta jämförelsen gå i den omvända riktningen för att pröva en smält spekulativ tolkning av dikten, där Seraljen och den färjelinje i Istanbul som nämns kan tänkas syfta på miljöer i Stockholm.

Utkastet har karaktär av en drömsyn och inleds med ett möte, eller snarare ett uteblivet samtal, mellan en näktergal och diktjaget på färjan mellan Üsküdar och Galata i Istanbul. Ekelöf skrev gärna rolldikter, men i det här

¹³ Gullberg 1993, 36 (18 maj 1932). Se även Bodin 2002, 46.

¹⁴ För Herodotos’ strategier, se Melberg 2006, 22f, med vidare hänvisning till Hartog 1980.

fallet finns ingen anledning att tro att diktjaget skulle avse någon annan person än författaren själv:

Moriologi

(”En näktergal i Malmö”)

*Jag spanade länge efter näktergalar
innan jag lyckades få se någon.
Det var på färjan mellan Üsküdar och Galatabron.
Jag presenterade mig, tänkte mitt namn
eller mitt ansikte var bekanta.
Han sade knappt ett ord utom detta:
”Jag skall dit upp nu”, och han pekade upp mot Seraljen.
Andra gången såg jag näktergalen uppe i Seraljen
iklädd hederskaftan och med Storherrens orden om halsen.
Jag visste att han var grek
lika väl som rhomäer
och att han nyligen kommenterat en dikt av Catullus.
Jag frågade: ”Är det svårt att äta upp sig själv?”
Hans ansikte, märkt av sjukdom, och hans röst svarade:
”Ja, det är svårt.”*

*Dessa två repliker är de enda jag har bytt med
näktergalen från Malmö eller Üsküdar och Galata eller
Köpenhamn. Däremot har jag ofta hört hans röst utan att
få se honom i det täta lövverket.¹⁵*

Enligt en anteckning på manuskriptet av Ekelöfs hustru är det Hjalmar Gullberg som dikten gäller. Genom en syftning på hans kända dikt ”Till en

¹⁵ Ekelöf, ”Moriologi”. Gunnar Ekelöf-samlingen, UUB. Kapsel XXIVb. 17. Diktutkast, sena. Grotesker, 513.

näktergal i Malmö” framställs han här metonymiskt som en näktergal.¹⁶ Även de biografiska detaljerna – städerna Malmö och Köpenhamn, och ansiktet, märkt av sjukdom – talar för att det är Gullberg som är nyckeln till de många gåtor som dikten ställer läsaren inför.¹⁷

Den kommentar till en av Catullus’ dikt som nämns i utkastet syftar också på Gullberg och hans dikt om Catullus’ självlukare, ”Non si demisso se ipse voret capite”, ur *Terziner i okonstens tid* (1958). Formuleringen att han ”nyligen kommenterat” dikten gör därmed att Ekelöfs utkast kan dateras till efter 1958. Replikskiftet som återges, frågan om det är svårt ”att äta upp sig själv” och svaret ”Ja, det är svårt”, alluderar direkt på Catullus’ dikt, där självlukandet innebär en obscen akrobatisk gest. Men repliken kan också syfta på Gullbergs svåra muskelförlamningssjukdom, som särskilt besvärligt drabbade förmågan att andas, svälja och tala, och som föranledde att han sommaren 1961 tog sitt liv.

I diktutkastet karaktäriseras Gullberg dessutom som ”grek / lika väl som rhomäer”, alltså som grek och bysantinare – ”romäer” är Ekelöfs försvenskning av det grekiska ordet för romare, *romaios*, som var vad bysantinerna själva kallade sig. Beskrivningen hade fog för sig: Gullberg var välkänd som översättare av antika dramer, men han var också den som hade översatt ”Julhymn av Romanos”, en lång bysantinsk hymn från 500-talet.¹⁸ Även utkastets rubrik, ”Moriologi”, är grekisk. *Mirologi* är benämningen på det slags traditionellt grekiska klagosång som än idag ingår i den ortodoxt kristna begravningsritualen.¹⁹ Sammanlagt talar flera av dessa detaljer för att Ekelöfs diktutkast kommit till inte bara efter 1958, utan efter Gullbergs död 1961.²⁰

¹⁶ Gullberg 1942.

¹⁷ För Gullbergs biografi, se Bodin 2002, med vidare hänvisningar till Fehrman 1967 resp. Thott 1991.

¹⁸ Gullberg 1944; se vidare Bodin 2002, 59–112.

¹⁹ Se Bodin 2011, 307–08, med vidare hänvisningar.

²⁰ För Ekelöfs omfattande arbete med att läsa in sig på bysantinsk litteratur från våren 1962 och framåt, se Bodin 2011, 207–12 et passim.

Den färjeförbindelse som nämns i diktutkastet gäller explicit linjen i Istanbul mellan Üsküdar och Galata, som går i skytteltrafik mellan Asien och Europa. Samtidigt nämns som vi sett förbindelsen mellan Malmö och Köpenhamn, platser som kan förknippas med Gullberg. Att diktutkastet skulle kunna gå tillbaka på en verklig händelse, där Ekelöf och Gullberg skulle ha mötts på en färja i Istanbul, är emellertid omöjligt. Gullberg besökte Istanbul redan 1932 medan Ekelöf kom dit först tre decennier senare, 1965.²¹ De hade heller inte mycket gemensamt som författare och umgicks inte på hemmaplan. Däremot var de båda ledamöter i Svenska Akademien – Gullberg redan från 1940 och Ekelöf från 1958 – och där kunde det, under en kort period fram till Gullbergs död 1961, hända att de möttes.

Detta förhållande gör det möjligt att trots allt tänka sig en verklig bakgrund till diktutkastets färjefärd och replikskifte. Under sina år i Stockholm bodde Gullberg på Djurgården, i Villa Bergsgården med adress Sollidsbacken. På färjan mellan Djurgården och Gamla stan skulle de två diktarna därför mycket väl ha kunnat mötas, kanske på väg till sammanträde i Svenska Akademien i Börshuset i Gamla stan. Enligt utkastet presenterar sig Ekelöf ombord på färjan men får endast ett korthugget svar från Gullberg: ”Jag skall dit upp nu’, och han pekade upp mot Seraljen.” Därefter berättas hur de nästa gång möts i just Seraljen. Näktergalen (Gullberg) är då ”iklädd hederskaftan och med Storherrens orden om halsen”. Scenen låter sig gärna överföras till ett sammanträde i Svenska Akademien, kanske ett högtidssammanträde, där ordensprydda ledamöter går klädda i frack.

Ekelöfs diktutkast kan på så vis tolkas som en genomförd men outtydd liknelse mellan Seraljen, belägen ytterst på udden i Istanbul, och Svenska Akademien, med dess högt placerade lokaler i Gamla stan. Det är dit upp Gullberg pekar, och det är dit han är på väg vid deras första möte i Ekelöfs diktutkast. Men mest givande för förståelsen av diktutkastets olika bottnar blir ändå att fortsätta dubbelexponera de båda möjliga tolkningarna – drömsynen där diktjaget möter en näktergal på färjan i Istanbul på väg mot Galata, och det

²¹ För Gullberg, se ovan, not 13; för Ekelöf, se Bodin 2011, 201–15, med vidare hänvisningar till Sommar 1989 och Moberg 1989.

tänkbara verkliga mötet mellan de två akademiledamöterna på Djurgårdsfärjan i Stockholm på väg mot Gamla stan.

I diktens avslutning säger sig diktjaget ofta ha hört näktergalens röst utan att se honom – mycket möjligt syftar Ekelöf här på Gullbergs många framträdanden i radio. Vad som i övrigt berättas om deras relation är inget annat än tystnad: ”Dessa två repliker är de enda jag har bytt med näktergalen”, sammanfattar diktjaget. Desto mer fascinerande är det att tänka sig att Svenska Akademien under några år i mitten av 1900-talet hade två ledamöter som – åtminstone om Ekelöf fick råda – kunde ses som bysantinare: Gullberg, som av Ekelöf här kallas ”rhomäer”, och Ekelöf själv, som kallat sig ”så byzantinsk som en svensk kan vara”.²² De hade båda levande erfarenheter från det genom historien ständigt mångkulturella Konstantinopel och Istanbul, där det antika, bysantinskt kristna och osmanskt muslimska arvet möts, precis som i Ekelöfs diktutkast, och de kunde associera till andra storherrar och högtidsdräkter än dem som traditionellt erbjuds inom västlig och svensk kultur.

Vid sidan av Paris och dess många kulturella och konstnärliga institutioner är Stockholm med Svenska Akademien, som årligen utser Nobelpristagaren i litteratur, ett av den västliga semiosfärens normgivande kulturella centra. Ekelöfs ”Moriologi”, hans klagosång efter Gullbergs bortgång, blir ett fantasieggande försök att genom en avancerad dubbelexponering av Istanbul och Stockholm låta den bysantinska och även den osmanska semiosfären skära rakt igenom den västliga semiosfärens kulturella maktcentrum. Den tolkning av diktutkastet som här prövats visar att det främmande kan ta plats i den egna semiosfärens absoluta centrum. Men det förutsätter att det finns personer och kulturbärare som är beredda att skifta perspektiv och erkänna en annan semiosfärs kulturella värden och normer som lika giltiga som de egna. De många reseskildringarna från Konstantinopel och Istanbul inom svenskspråkig litteratur, där den främmande staden liknas vid hemstaden Stockholm, har under ett par hundra år bidragit till att skapa sådana förutsättningar för kulturella perspektivskiften.

²² Ekelöf, ej avsänt vykort till Bengt Salomonsson. Gunnar Ekelöf-samlingen, UUB. Kapsel XXIVa. 8. Varia, 219. Se vidare Bodin 2011, 312ff.

Käll- och litteraturlista

- Bodin, H. 2002. *Hjalmar Gullberg och bysantinismen – ”som paradoxer i tid och rum”*. Diss. Stockholms universitet. Skellefteå.
- Bodin, H. 2011. *Bruken av Bysans. Studier i svenskspråkig litteratur och kultur 1948–71*. Skellefteå.
- Bremer, F. 1861. *Lifvet i gamla världen. Dagboks-anteckningar under resor i söder- och österland. D. 4, Palestina och Turkiet*. Stockholm.
- Böök, F. 1922. *Resa till Konstantinopel genom Mellaneuropa våren 1922*. Stockholm.
- Fazlhashemi, M. 2005. *Occidentalism. Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare*. Lund.
- Gullberg, Hj. 1942. *Fem fiskar och två kornbröd. Dikter*. Stockholm.
- Gullberg, Hj. 1944. *Sången om en son och andra tolkningar av främmande lyrik*. Stockholm.
- Gullberg, Hj. 1958. *Terziner i konstens tid*. Stockholm.
- Gullberg, Hj. 1993. *Resedagbok i Grekland*, C. Fehrman och P. Åström (red). Jonsered.
- Lotman, Yu. M. 1990. *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Trans. by Ann Shukman. London–New York.
- Melberg, A. 2006. *Resa och skriva. En guide till den moderna reselitteraturen*. Göteborg.
- Oscar II. 1888. *Reseminnen från skilda tider*. Stockholm.
- Ruin, H. 1956. *Det sjunkna hornet*. Stockholm.
- Said, E. W. 1993 [1978]. *Orientalism*. Övers. H. O. Sjöström. Förord S. Kahle. Stockholm.
- Salminen, J. 1994. *Den blå stenen*. Anteckningar om öst och väst. Stockholm.
- Österling, A. 1924. *Levant. Skildringar från en medelhavsresa 1924*. Stockholm.
- Österling, A. 1947. *Jacob Jonas Björnstaahl. Minnesteckning*. Stockholm.

Otryckta källor

Uppsala: Universitetsbiblioteket (UUB). Handskriftsavdelningen. Gunnar Ekelöfsamlingen. Kapsel XXIVa (8. Varia) och XXIVb (17. Diktutkast, sena. Grotesker.)

Aguéli och sufismens förvandling i Europa

ELINA KARLBERG

Masterstudent vid konstvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet

Bakgrunden till min artikel är en nyfikenhet över hur sufism förvandlats, alternativt förvaltats på sin resa till Europa. Religioner och idétraditioner anammar som regel en ny skepnad i mötet med nya kulturer för att anpassas till den nya miljön och sufism torde inte vara ett undantag. Efter en kortare historisk bakgrund tar min undersökning sin början under 1800-talets senare hälft, då den svenska konstnären och konvertiten Ivan Aguéli verkade, detta för utröna huruvida Aguéli och hans krets av intellektuella kommit att påverka hur sufism ter sig i dagens Europa. Aguéli verkade dessutom i efterdyningarna av stora samhällsförändringar vilka sannolikt bidrog till intresset för sufism och dess esoteriska inslag. Jag har inte för avsikt att identifiera och diskutera sufism i sin helhet då detta skulle vara tämligen omöjligt med tanke på textens omfång. Sufism är ett mångfasetterat område och texten kommer därför i största möjliga mån begränsats till att besvara de frågeställningar som presenterats.

En mekanisk värld

Under 1700-talet fick naturvetenskapen en framträdande roll till följd av upplysningsrörelsen. Detta ledde till ett allt mer sekulariserat samhälle och ett

skeptiskt förhållningssätt till hur världen var beskaffad. Vetenskapens intåg med krav på ett ifrågasättande av det egna fältets metoder i sökandet efter en sanning färgade även av sig på den generella livs- och världsåskådningen. Mycket talar för att det är i denna fas som den moderna människan förlorade sin trygghet.¹ Vidare in på 1800-talet och genom den industriella revolutionens framfart sker ytterligare förändringar av den mänskliga kulturen. Genom nya uppfinningar och industrialisering förflyttades människan fram i en allt högre hastighet.² Mycket kom att handla om det materiella och människan förvandlades i viss mån till en själlös bult i det nya maskineriet. Industrialiseringen speglade ett yttre mått av uppnådd civilisationsgrad, medan konstens domäner speglade ett inre.³

Tanken om civilisationen som det yttersta tecknet på framgång växte fram och den materiella verkligheten torde ha påverkat esoteriskt lagda individer att se en andlig stagnation i takt med industrialiseringens utveckling. Detta influerade sannolikt även till den utopiska bilden av öst som fylld av visdom och traditioner; ett öst i motsats till ett stagnerat väst.

De intellektuellas sufism

Konstnären Ivan Aguéli (1869–1917) är en av Sveriges mest kända konvertiter till islam och sufismen.⁴ Aguéli var mycket intresserad av att utforska det egna själslivet och i sitt tidiga sökande hängav han sig åt vetenskapsmannen och den kristna mystikern Emanuel Swedenborgs (1688–1772) tankar och texter.⁵ Fyllda 21 lämnade Aguéli Sverige och begav sig till Frankrike. Denna resa var nästintill kutym bland tidens konstnärer och för Aguéli, som var en ivrig

¹ Gunnar Eriksson, *Västerlandets idéhistoria 1800–1950* (Riga: Preses Nams, 2009), s. 19.

² Eriksson, s. 14 f.

³ Eriksson, s. 14 f.

⁴ David Westerlund, *Euro-sufism – universalister och konverter. I: Blågul islam? Muslimer i Sverige*, (Falun: Bokförlaget Nya Doga, 1999), s. 85.

⁵ Viveka Wessel m.fl., *Ivan Aguéli* (Stockholm: Bokförlaget Atlantis, 2006), s. 27ff.

beundrare av de franska symbolistiska idéerna, torde flytten ha tätt sig som ett naturligt steg i karriären.⁶ Det var inte bara måleriet som utvecklades under tiden i Frankrike, konstnären kom även att involvera sig i Paris alternativa miljö och dess inriktning på anarkism, feminism och teosofi. Aguéli's själsliga sökande fortsatte därmed på fransk mark och han blev tidigt medlem av det Teosofiska samfundet.⁷ Det Teosofiska samfundet hade grundats i New York 1875 av advokaten och journalisten Colonel Henry Olcott.⁸ Målet för sammanslutningen var att utföra komparativ religionsforskning, och att finna kärnan till en "uråldrig visdom". Källan till den ursprungliga visdomen fanns enligt samfundet främst i de *Hermetsika skrifterna* och Vedalitteraturen. Grundaren Olcott följde renässansmannen Marsilio Ficinos studier av den mytiska Hermes Trismegistos skrifter och Olcott kom således att hänge sig åt Ficinos tolkning av *Philosophia perennis* ("den tidlösa visdomen").⁹ Aguéli studerade en mängd religioner och konverterade slutligen till islam omkring år 1898. Under en resa till Egypten år 1907 initierades Aguéli i den sufiska Shadhili-orden och erhöll titeln *muqaddim*, vilket gav honom auktoriteten att initiera nya medlemmar.¹⁰

Det var inom samröret med Paris intellektuella krets som Aguéli stiftade bekantskap med den franska författaren René Guénon (1886–1951). Guénon var en del av den Traditionalistiska rörelsen och hade grundat *La Gnosé*, en filosofiskt inriktad tidsskrift vars innehåll var koncentrerad kring texter som berörde studiet av de esoteriska vetenskaperna.¹¹ Den franska författaren ansåg att den europeiska människan befunnit sig en i nedåtgående spiral sedan hon tappat förmågan att förmedla traditioner under den senare hälften av det andra

⁶ Wessel, s. 20.

⁷ Mark Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (New York: Oxford University Press, 2004), s. 60.

⁸ Sedgwick, s. 40.

⁹ Sedgwick, s. 40.

¹⁰ Wessel, s. 30.

¹¹ Olav Hammer, *Sufism som nyandlighet. I: Levande sufism*, (Falun: Bokförlaget Doxa, 2001), s. 191.

millenniet. För att råda bot på detta behövde västerlänningen ”gå tillbaka till våra primitiva rötter, och den primitiva traditionen vilken ligger under varje historisk religion”.¹² Guénon ville återupprätta den primitiva traditionen och sökte en allmän princip vilken länkade samman de stora religionerna. Denna universella röda tråd fanns enligt Guénon i en inre esoterisk kärna vilken representerade en allmängiltig verklighet som var oföränderlig och därmed utgjorde grundstommen för varje trosinriktning.¹³

I sin bok *Orient et Occident* argumenterar Guénon för den ”orientaliska traditionen” och dess möjlighet att stilla den västerländska kollapsen. Han attackerar materialismens illusioner och Europas benägenhet att se framsteg, förnuft och förändring som något åtråvärt i sig självt. Det är dock inte föreställningen om väst som kritiserats utan snarare den moderna världen och dess materialism; en materialism som bidragit till en intellektuell tillbakagång enligt honom. Genom studier av den österländska traditionen vill Guénon återställa den förlorade västerländska civilisationen och dess traditioner.¹⁴ Vidare menar han att Europa försatt sig i denna utsatta position genom en övertro på sin industriella överlägsenhet.¹⁵

Aguélis möte med Guénon skall ha skett omkring år 1910 vilket ledde till ett antal artiklar om sufism och islam i La Gnose. Omkring denna tid var tidskriftens texter huvudsakligen inriktade på hinduism. Dessa skrevs främst av Guénon själv. I sina artiklar lyfter Aguéli fram medeltida sufism och 1200-talfilosofen Ibn Arabi som en länk till den sanna esoteriska kunskapen och mänsklighetens andliga arv.¹⁶ Det tog dock tjugo år innan Aguélis sufism och islam kom att ha en lika stor inverkan på Guénon och den Traditionalistiska rörelsen.¹⁷ Guénon följde dock i Aguélis spår något tidigare än så, och

¹² <http://www.eric-geoffroy.net/The-Seminal-Role-of-Sufism-in>

¹³ Antoon Geels, *Muslimsk mystik. Ur psykologisk synvinkel* (Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag, 2005), s. 222.

¹⁴ Sedgwick, s. 25.

¹⁵ Sedgwick, s. 26.

¹⁶ Hammar, s. 191.

¹⁷ Sedgwick, s. 59.

initierades i sufism omkring år 1912. Mycket talar för att det var genom den svenske konstnärens förtjänst.¹⁸

Trots Aguéli's konversion tycks Swedenborgs visdom och den teosofiska andan aldrig ha lämnat honom. Aguéli verkar snarare ivra för en universalism där det inte existerar något motsägelsefullt mellan sufism och teosofi. Detta kommer bland annat till uttryck i ett flertal texter och brev som författades mellan åren 1906 och 1916.¹⁹ I Kairo 1906 skriver Aguéli följande:

*Jag arbetar på ett arbete om de hemliga lärorerna i orienten o. då skall man få se huru stora likheter der är mellan Swedenborg o. den heliga skaran av stora själar. Jag talar om helgonen o. guds män som ännu i dag beskydda den vanlige dödliga då han lämnar världen o. närmar sig Gud då man ser huru detta andliga ätteled går ifrån de hemliga lärorerna i Egyptens, Assyriens o. Indiens tempel för att stråla som klarast hos de fakirerna o. dervischerna o. avslutas med det swedenborgska ljuset, då är man nära att se evigheten framför sig.*²⁰

Texten visar att Aguéli, likt Guénon, var engagerad i att finna en förenad länk mellan olika religiösa traditioner. Denna hängivelse tycks inte svalnat efter att Aguéli konverterade till islam. Stycket är skrivet året innan Aguéli initierades i Shadhili-orden och varslar om hans uppfattning att sufism kunde vara den mest effektiva vägen till att finna den gemensamma inre kärnan i ett flertal religiösa traditioner.²¹ Aguéli hade dessutom initierats i sufismen genom Abdarrahan Iles, en sufisk shaykh som hängav sig åt en islamisk universalism.²²

¹⁸ Geels, s. 222.

¹⁹ Wessel m.fl., s. 27ff.

²⁰ Wessel, s. 29.

²¹ David Westerlund, Sufism i europeisk miljö – ett religionsteologiskt fokus. I: Levande sufism, (Falun: Bokförlaget Nya Doxa, 2001), s. 172.

²² Wessel, s. 30.

Religionshistorikern Olav Hammer skriver följande om Aguéli i *Sufism som nyandlighet*: ”Aguéli verkade förebåda vår tids personliga religiositet, i vilket man kan plocka och blanda traditioner efter eget huvud”.²³

Aguélis själsliga resa torde inte kännas helt främmande för individer i dagens samhälle. Många tar till sig sufism, och andra rörelser såsom zen och kabbala, på så sätt att de tenderar att plocka upp det som passar in i den enskilde individens utmejslade identitet. Ytterligare ett element som kännetecknar vår tids religiositet är den återkommande kritiken av materialism på bekostnad av andlig stagning.

Med det menar jag inte att förringa Aguélis engagemang, utan hänvisar snarare till hans något ”oortodoxa” förhållningsätt till det egna själslivet. Jag vill heller inte påstå att detta förhållningssätt enbart representerar europeiska sufismer. Hammer diskuterar även den västerländska publikens förmåga att ta till sig andliga element i nysufismer. Denna andlighet tolkas gärna som något annat än religion och tro hos den moderna europén i ett försök att distansera sig från påtvingade dogmer och ritualer.²⁴ Snarare framstår det som att andlighet relateras till den tidigare nämnda kärnan under religionernas yta. Problemet med denna ”universella andlighet” fortsätter Hammer, är att religioner med kraftigt avvikande drag utesluts ur gemenskapen. Detta förklarar även varför sufirörelser som avviker från en traditionell islamisk sufism rönt mer framgång i väst. Som exempel kan vi se hur new age-miljön anpassat sufism till nyandlighetens psykologiserande och universalistiska synkretism.²⁵

Traditionell sufism och neosufism

För att förstå sufismens ”förvandling” på sin resa genom Europa krävs en inblick i hur traditionell islamisk sufism ser ut. Tidigare nämnda Olav

²³ Hammer, S. 190.

²⁴ Hammer, s. 200.

²⁵ Hammer, s. 201f.

Hammer har skapat en jämförelse mellan egenskaperna hos traditionella sufismer med västerländska så kallade neosufismer vilket lett till följande resultat:

Islamisk sufism

1. Medlemskap i en sufiorden inlemmar individen i ett starkt, redan befintligt socialt nätverk
2. Tro och praxis bestäms av den kulturellt givna muslimska bakgrunden
3. Ofta skarp åtskillnad mellan mäns och kvinnors roller
4. Islamisk sufism sprids genom personkontakter
5. Korrekt praxis är viktigast

Neosufism

1. Neosufismen praktiseras som ett individuellt sökande
2. Tron är universalistisk och kan kombineras med andra former av religiositet och anpassas till moderna västerländska människors uppfattning av sig själva och sin omvärld.
3. Västerländska könsrollsmönster bibehålls och andelen kvinnor är hög
4. Neosufismen sprids främst genom böcker
5. Upplevelse är viktigare än korrekt praxis

Vidare menar Hammer att västerländsk sufism fått ett annorlunda uttryck då den inte vuxit fram i lokalt socialt sammanhang såsom i Nordafrika och Asien. För en muslim i dessa områden är det sufiska engagemanget en fördjupning av den egna religiositeten och inte en introduktion till islam som hos många västerländska konvertiter.²⁶

I religionsvetaren Simon Sorgenfreis avhandlingsarbete *American Dervish. Making Mevlevism in the United States* problematiseras denna jämförelse. Sorgenfrei menar att kategoriseringarna kan vara användbara i undersökningar

²⁶ Hammer, s. 198f.

av sufism i Euro-Amerika på en makronivå för att därigenom kategorisera hur sufiska tankar och praktik uttryckts. Han tillägger dock att jämförelsen kan vara mindre användbar och riktig när det gäller studier av särskilda grupper på en mikronivå.²⁷ Jämförelsen kan dessutom upplevas som alltför snäv och medför en risk att egenskaperna ses som en geografisk avgränsning mellan öst och väst. Sorgenfrei poängterar att neosufism snarare representerar en religiös pluralism, vilken återfinns i sufiska traditioner i såväl väst som öst.²⁸

Aguéli och Guénons väg till att initieras i Shadhili-orden faller inte enbart under egenskaperna för neosufism enligt definitionen ovan. Aguéli hade konverterat till islam innan han stiftade bekantskap med dess esoteriska gren, och trots de båda männens individualistiska sökande kom båda att bli medlemmar i en sufiforder. Sorgenfrei verkar alltså ha rätt i sitt påstående att jämförelsen kan användas för en mer generell översikt snarare än i enstaka fall.

Sufism i Aguéli och Guénons efterföljd

Guénon influerade ett flertal europeiska sufier till att vidareutveckla den esoteriska och universalistiskt grundade sufismen. En av dessa var den schweiziska konvertiten Fritjof Schuon (1907–1988).²⁹ Likt Guénon och Aguéli var Schuon en sökare och utöver islam tog han även till sig buddhism och den indiska vedalitteraturen. Schuon kom att attrahera ett flertal lärjungar i Europa och USA, men kritiserades även av Guénon för sin eklektiska religionsutövning. Schweizaren påstod att han funnit sufismens egentliga innehåll genom en mystisk upplevelse inom vilken han kommit i direkt kontakt med gud.³⁰ Gemensamt för sufismen i Aguéli och Guénons efterföljd är kritiken av det moderna samhällets utveckling och sökandet efter en uråldrig

²⁷ Simon Sorgenfrei, *American Dervish. Making Mevlevism in the United States of America* (Göteborg: Göteborgs universitet, 2013), s. 64.

²⁸ Sorgenfrei, s. 65.

²⁹ Westerlund, s. 87.

³⁰ Hammer, s. 193.

esoterisk vishetstradition.³¹ I Sverige har författaren Kurt Almqvist (1912–2001) bidragit till att presentera Guénon och hans lärjunge Schuons universalistisk grundade sufism. Deras influens på Almqvist formuleras bland annat i hans framhållning att den tidlösa och universella visdomen går att finna i religionernas esoteriska kärna. Likt Guénon menade Almqvist även att studier av österländska religioner och medeltidens Europa kunde återställa de andliga värden som gått förlorade. Almqvist delade även de båda männens kritik av materialismens illusioner och såg den esoteriska kärnan som en väg för människan att skapa en helhetssyn och enhet i en värld av oro.³²

Den sufism som Guénon och hans efterföljare representerar visar enbart på en av sufismens möjliga färdmål i Europa (och i övriga världen för den delen). I Frankrike finns ett fortsatt intresse för Guénons traditionalistiska tolkning av sufism, och Schuons anda lever vidare genom hans tidigare elever och deras ordnar.³³ Kritiken av den moderna världens materialism torde inte bara vara en europeisk angelägenhet och det är högst sannolikt att det universalistiska synsättet även berör övriga världen inom ett flertal sufiordnar. Det finns dock, vilket religionshistorikern David Westerlund påpekar, något stereotyp i framställningen av väst som materialistiskt och öst som bäraren av en uråldrig visdom. Westerlund framhåller även att detta representerar en bredare "occidentalism", vilken stundvis förekommer i muslimska länders massmedia.³⁴

Sufismen närvaro ses även som en möjlig brobyggare mellan öst och väst där Guénon och den traditionalistiska tolkningen av sufism utgör en av flera möjliga utvecklingar för islam i Europa.³⁵ Religionspsykologen Antoon Geels sammanfattar i boken *Muslimsk mystik. Ur psykologisk synvinkel* ett vanligt förekommande synsätt:

³¹ Hammer, s. 192f.

³² Westerlund, s. 89.

³³ Hammer, s. 194.

³⁴ Westerlund, s. 99.

³⁵ Westerlund, s. 98.

*Västerlänningar har lätt att ta till sig sufiordnarnas relativa flexibilitet och förmåga att anpassa sig till nya miljöer. Tanken att sufismen kan vara en förenande länk mellan öst och väst har uttryckts på de flesta håll inom euro-sufismen.*³⁶

Denna flexibilitet och förmåga att anpassa sig kommer till uttryck i tidigare nämnda neosufismer. Dessutom lockar många kulturella uttryck som ses som sufiska inom poesi, musik och dans.³⁷ I Europa finns det även en tendens bland andra och tredje generationens muslimer att arbeta för att ge islam mer europeiska former och anpassa de lokala eller nationella miljöer där muslimerna befinner sig.³⁸ Många av de nya formerna som uppstår går under beteckningen euro-islam, en beteckning för vilken sufism anses haft en betydande roll.³⁹ Detta genom tidigare nämnda flexibilitet men även genom dess mångfasetterade uttryck.

Litteraturprofessorn Homi Bhabhas användning av termen *hybrid* framstår som ett relevant bidrag till den tidigare diskussionen. Bhabha menar att all identitet uppstår inom hybrida sammanhang och att det inte existerar någon form av kultur vilken inte tagit del av influenser utifrån. Med detta vill han poängtera att någon essentiell kulturell skillnad egentligen inte existerar.⁴⁰ Bhabha lyfter även fram att alla kulturer befinner sig i en ständig "hybridisk utveckling" vilken möjliggör för ett så kallat *third space* inom vilken nya positioner kan växa fram.⁴¹ Den kulturella hybridens förmåga att länka samman tanketraditioner till att fungera som en ny enhet är själva essensen bakom dess existens och den ger oss nya situationer där vi måste översätta och omformulera givna principer.⁴² Det handlar alltså inte om att sammanföra två

³⁶ Geels, s. 229.

³⁷ Westerlund, s. 177.

³⁸ Westerlund, s. 167.

³⁹ Westerlund, s. 85.

⁴⁰ Tomas Björk, *Bilden av orienten. Exotism i 1800-talets svenska visuella kultur* (Stockholm: Bokförlaget Atlantis, 2011), s. 15.

⁴¹ Jonathan Rutherford, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha. I: Identity: Community, Culture, Difference*, (London: Lawrence and Wishart, 1990), s. 210.

⁴² Rutherford, s. 216.

vitt skilda kulturer i tron att de per automatik kan samexistera; den kulturella hybridens kärna är snarare den nya formen vilken uppstår till följd av denna förbindelse (*third space*). Kanske befinner sig europeisk sufism och islam för närvarande i dessa hybridiska sammanhang? Enligt Bhabha uppstår nya former när traditioner länkas samman; vilket kan betyda att euro-islam och euro-sufism för närvarande utvecklas inom ett *third space*. Hur denna form sedan utvecklas återstår att se. I Europa företräds denna anpassning av islam av ett flertal muslimska intellektuella såsom teologen Tariq Ramadan och statsvetaren Bassam Tibi.⁴³ Det har tidigare konstaterats att den universalistiska sufism som Aguéli och hans krets av intellektuella anammade bär många likheter med dagens religiositet. Dessutom bildade ett flertal anhängare nya ordnar i deras efterföljd. Tanken om en "tidlös visdom" kvarstår inom nyandliga miljöer där intresset för den inre esoteriska kärnan genomgått en psykologiserande process för anpassa sufism till nya behov. De stora samhällsförändringarna belyser hur kulturer inte är stillastående monolitiska enheter utan befinner sig i en ständigt "hybridisk utveckling". Genom influenser utifrån (och inifrån) uppstår nya förbindelser såsom neosufismer och euro-islam.

Litteraturlista

- Björk, Tomas, 2011: *Bilden av "orienten". Exotism i 1800-talets svenska visuella kultur*. Stockholm: Bokförlaget Atlantis.
- Eriksson, Gunnar, 2009: *Västerlandets idéhistoria 1800-1950*. Riga: Preses Nams.
- Geels, Antoon, 2005: *Muslimsk mystik. Ur psykologisk synvinkel*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Hammer, Olav, 2001: Sufism som nyandlighet. I: *Levande sufism*, ss. 188–203. Falun: Bokförlaget Nya Doxa.

⁴³ Tariq Ramadan arbete innefattar teoretiska och praktiska lösningar för hur muslimer kan leva i harmoni med sin tro inom en västlig kontext.. Bassam Tibi är upphovsmanen bakom beteckningen euro-islam. Tibi betonar att en integrering av Europas muslimer är beroende av ett islam som omfamnar de politiska värderingarna i väst.

- Rutherford, Jonathan, 1990: The Third Space. Interview with Homi Bhabha. I: Ders. (Hg): *Identity: Community, Culture, Difference*, ss. 207–221.
- Sedgwick, Mark, 2004: *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press.
- Sorgenfrei, Simon, 2013: American Dervish. Making Mevlevism in the United States of America. Göteborg: Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet.
- Wessel, Viveca, m.fl., 2006: *Ivan Aguéli*. Stockholm: Bokförlaget Atlantis.
- Westerlund, David, 2001: Sufism i europeisk miljö – ett religionsteologiskt fokus. I: *Levande Sufism*, ss. 164–187. Falun: Bokförlaget Nya Doxa.
- 1999: Euro-sufism – universaliter och konveriter. I: *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, ss. 85–106. Falun: Bokförlaget Nya Doxa.

Internetkällor

- Geoffroy, Eric, 2009: Lecture at Georgetown. <http://www.eric-geoffroy.net/The-Seminal-Role-of-Sufism-in> (21.8.2013)

Det ambivalenta kulturarvet

Fallet Terror Haza i Budapest

INGA-LILL ARONSSON

Lektor i musei- och kulturarvsvetenskap vid institutionen för ABM, Uppsala universitet

Kulturarvet är överallt och ingenstans

Kulturarvet är alltmer framträdande i våra samhällen oavsett om vi befinner oss i det lugna Hälsingland med dess nyutsedda Hälsingegårdar som världsarv,¹ eller om vi befinner oss i en krigshärd som Syrien där det ena unika kulturarvet efter det andra förstörs i konflikten.² Kulturarvet skärskådas utifrån ekonomiska, politiska, kulturella, religiösa, etniska perspektiv och användarområden, vilket medför att det blir till något omtvistat, där värden kolliderar och anspråk görs gällande ofta med goda argument från olika intressegrupper. Det är också länge sedan kulturarvet var uteslutande en inhemsk affär tillhörande det stora nationella narrativet. Nu tillhör det lika mycket den globala världen där händelser förknippade med något världsarv snabbt förmedlas via olika medier, vilket genererar ett internationellt engagemang som inte sällan utmynnar i en konflikt om vems och vad. Ett sådant fall är biblioteket i Timbuktu där bibliotekarien/väktaren Abba Alhadi

¹ Andersson, M-B & Aronsson I-L. (2009) "Why world cultural heritage?: Democracy, local participation and knowledge production in the world culture nomination of Farms in Hälsingland, Sweden", The 16th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), Conference Proceeding, Kunming, China; Hälsingegårdar, (2013) [www.http://halsingegardar.se](http://halsingegardar.se).

² Aronsson, I-L. (2013) Utblick - förstörelsen av Syriens kulturarv, Aktuellt, SVT 25 april.

gjorde en insats i bästa *Mission Impossible* stil. Han lyckades att, ”förklädd” till sig själv, smugla ut samlingarna i gamla ris- och mjölsäckar dragna på en grönsakskärra genom staden i gryningstimmarna förbi tungt beväpnade islamistiska rebeller och därmed rädda stora delar av samlingarna.³ Samlingarna är nu en del av UNESCOs projekt *Memory of the World*.⁴ Frågan om kulturarvets hemvist och ansvar aktualiserades även av Karin Ådahl i samband med att Bibysamlingen⁵ utbjöds till försäljning där frågorna ställdes ”vad som egentligen är ett svenskt kulturarv” och vilket är ”statens ansvar i bevarandet av ett svenskt kulturarv”.⁶ Denna unika samling kommer nu möjligtvis att säljas på den internationella marknaden.⁷ Har Sverige därmed förlorat en del av sitt kulturarv, eller skall samlingen ses i ett globalt kulturperspektiv där geografisk hemvist och ägande inte är avgörande?

Hand i hand med denna närvaro ifrågasätts samtidigt kulturarvsbegreppet och är kanske till och med på väg att fasas ut ur kulturdiskursen. Jag ser likheter med Ulf Hannerzs diskussion om begreppet kultur i hans artikel skriven för tjugo år sedan ”*When culture is everywhere*”.⁸ Idag är kulturarvet överallt, men om något är överallt finns en risk att det kanske också är

³ Svenska Dagbladet. (2013), ”Analfabet räddade Timbuktus skrifter”, 6 februari. http://www.svd.se/nyheter/utrikes/analfabet-raddade-timbuktus-skrifter_7890614.svd.

⁴ Unesco. (2013), Memory of the World. <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/projects/full-list-of-projects/mali-timbuktu-manuscripts-project/>

⁵ Bibysamlingen insamlades av bröderna von Celsing som var Sveriges sändebud i Konstantinopel under 1700-talet. Samlingen består av ett hundratal verk: målningar, akvareller och gravyrer med motiv från det osmanska riket (Se nedan, Ådahl, K. 2013).

⁶ Ådahl, K. (2013), Bibysamlingen. Föreläsning. UR-Samtiden skydda kulturarvet. Inspelat i februari 2013. http://www.ur.se/Produkter/175379-UR-Samtiden-Skydda-kulturarvet-Enkonstsamlings-ode_

⁷ Helin, R. (2013). ”Bibysamlingen får föras ut till London”. Nyheter P4 Sörmland. http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=87&artikel=5493013_Nationalmuseum_avslog_ansokan_om_utforseln_till_London,_emedan_Forvaltningsdomstolen_i_april_2013_slog_fast_att_samlingen_far_foras_ut_till_arvtagaren_som_är_boende_i_London.

⁸ Hannerz, U. (1993), ”When Culture is Everywhere: Reflections on a Favorite Concept”, *Ethnos*, vol. 58:I-II, s. 95-111.

ingenstans. I det akademiska kulturarvssverige diskuteras begreppets vara eller icke-vara och att det möjligtvis kanske är dömt till att försvinna i framtiden. Detta accentueras av att begreppet inte har någon framträdande roll i regeringens proposition *Kulturmiljöns mångfald* som presenterades i maj 2013 för att planerat träda i kraft i januari 2014.⁹ Gert Magnusson från Riksantikvarieämbetet ansåg att detta var ett medvetet val.¹⁰ Kanske har kulturarvforskningen försatt sig själv i denna sits genom att enträget framhålla den post-moderna otydligheten där den mest radikala (icke)-definitionen lyder: "There is, really, no such thing as heritage".¹¹ Jag anser att LauraJane Smiths resonemang har varit nödvändigt, men jag är för mycket kulturanthropolog för att acceptera dess operationella oanvändbarhet - om vi inte väljer att redan här lägga ner kulturarvsbegreppet förstås, vilket vissa antropologer försökte med kulturbegreppet för två decennier sedan, men tursamt nog inte lyckades med. Vad beträffar kulturarvsbegreppet är det dock svårt att förutsäga vad som kommer att ske för även om det finns likheter med kulturbegreppets berg-och-dalbana är den stora skillnaden att kulturarvsbegreppet inte på långt när är lika väl etablerat som kulturbegreppet. Därtill tillkommer att de båda begreppen griper in i varandra, varvid kulturarvsbegreppet lätt förlorar sig i kulturbegreppet och blir svårt att särskilja. Häri ligger den teoretiska utmaningen för kulturarvsvetenskapen. Jag tycker det vore olyckligt om kulturarvforskningen hamnar i ett läge där det anses att det är viktigare att följa marknadstrenderna än att fördjupa kunskaperna inom fältet.

Vad har vi till förfogande?

Det som främst kännetecknar kulturarvsplatser i konflikt- och postkonfliktområden är att de är omtvistade platser (*contested sites*). Begreppet

⁹ Kulturmiljöns mångfald. (2013), prop. 2012/13:96), Kulturdepartementet, Stockholm.

¹⁰ Magnusson, G. (2013), Föreläsning: Lagar och förordningar. Institutionen för ABM, Uppsala universitet, 16 april.

¹¹ Smith, L. (2009), *Uses of Heritage*, London, s. 11.

”omtvistat kulturarv” har använts i någon form sedan minst 25 år tillbaka i många olika ämnesdiscipliner som antropologi, arkeologi, geografi med flera.¹²

I boken *Who Owns Antiquity?* argumenterar James Cuno för att kulturarvet bör ses som en del av ett globalt sammanhang med dess internationella konventioner och mänskliga rättigheter.¹³ På liknande sätt argumenterar Terence M. Duffy i artikeln om *Museums of 'human suffering' and the struggle for human rights*.¹⁴ I den internationella kulturarvslitteraturen kopplas kulturarv oftast samman med identitet och argumentet lyder att folket förlorar sin identitet när ett kulturarv utplånas.¹⁵ Jag är inte bekväm med detta resonemang utan anser att det finns något förenklat och kolonialt över att påstå att någons identitet står och faller med att en kyrka, moské eller en bro förstörs i en konflikt och att därmed ett återuppbyggande skulle lösa saken. Jag föredrar att följa Igor Kopytoff och Arjun Appadurais resonemang i deras respektive artiklar om hur ”ting” förflyttar sig mellan olika kulturella domäner och där något sker med såväl det fysiska objektet som med berättelsen, vilket i sin tur triggar en i det närmaste mystisk transformationsprocess som i bästa fall spiller över och verkar helande på samhället.¹⁶ Det är detta som UNESCO och NGOs¹⁷ som *Kulturarv utan Gränser* arbetar med när man återuppbygger moskéer, kyrkor, broar och anlägger parker. Platsen och byggnaden

¹² Silverman, H. (2011), “Contested Cultural Heritage: A Selective Historiography”, *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, H. Silverman (red), New York, s. 1.

¹³ Cuno, J. (2008), *Who Owns Antiquity? Museums and the Battle over our Ancient Heritage*. Princeton, passim.

¹⁴ Duffy, T. M. (2001), “Museums of ‘human suffering’ and the struggle for human rights”, *Museum International* No. 209, Vol. 53, Issue 1, s 10-16.

¹⁵ Graham, B. & Howard, P. (red.), (2008), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Hampshire, passim. Det finns en stor mängd litteratur om detta. Graham och Howard är bara ett av många standardverk.

¹⁶ Appadurai, A. (1986), “Introduction: commodities and the politics of value”, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, A. Appadurai (red), Cambridge, s. 3-63; Kopytoff, I. (1986), “The cultural biography of things: commoditization as process”, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Arjun Appadurai (red.), Cambridge, s. 64-94.

¹⁷ Non-governmental organization.

återupprättas och återinförs till civilisationen och därmed aktiveras spatiala och temporala ordningar som människan känner igen och förlitar sig på.¹⁸

Detta leder till den sista delen av denna artikel där jag kommer att försöka visa på komplexiteten och drivkraften i att använda kulturarvet i försoningsprocesser. Jag använder mig av ett etnografiskt fall och utgår från museet *Terror Haza* i Budapest.

Terror Haza – kulturarv och försoning

Kulturarvets nära koppling till den stora nationella berättelsen utesluter inte att berättelsen även kan, och bör förtälja mänskligt lidande, skräck, orättvisor, förnedring orsakad av ondskefulla ideologier omsatta till handling. Kulturarvets uppgift är att redovisa historiens grymheter och därmed omvandla skändligheterna till kulturarv, vilket visar sig i att antalet museer och kulturarvsplatser som berättar om ondska och förtryck ökar stadigt sedan minst ett par decennier tillbaka. Dessa museers och platsernas uppgift är att tillfredsställa den ökande turisttrenden till "museum of suffering" som spänner allt från tortyrmuseer, fredsmuseer och mänskliga rättighetsmuseer till rekonstruerade platser där ohälsorligheter har skett i någon form. Dessa museer och platser har emellertid i bästa fall även en annan funktion att fylla och det är att fungera som renande och helande för en grupp eller nation som genomgått en traumatisk kollektiv händelse. Händelsen i sig har skapat kollektiva och traumatiska minnen som man behöver råda bot på och få såväl en intellektuell som emotionell förståelse av för att kunna gå vidare. Här talar vi alltså om *katharsis*.

"Att gå vidare" är ingen självklarhet och skall inte ses som ett självändamål. Det finns skäl till att "hänga kvar" vid sina minnen och här råder ett dilemma

¹⁸ Den omtvistade platsen som blir till vild och farlig är väldokumenterad i tvångsförflyttningsslitteraturen där begrepp som civilisation används i sammanhanget. Aronsson, I.-L. (2002), *Negotiating Involuntary Resettlement. A Study of Local Bargaining during the Construction of the Zimapán Dam*. Department of Cultural Anthropology and Ethnology. Uppsala University. Stockholm, passim.

som varje grupp och nation måste ta ställning till. Frågan lyder: När är det tid för att lyfta fram det svåra kulturarvet? Är det bäst att vänta och därmed lägga locket på för att känslorna skall svalna eller skall det tas upp på en gång för att rensa och bereda väg för en möjligtvis mer genuin försoningsprocess? Svaret måste ses i en kulturell och socio-politisk kontext och kan därför inte vara universellt. Kulturarvets funktion i försoningsprocessen skall inte förväxlas med sanningskommissioners arbete som t ex i Sydafrika där man försöker komma fram till en sanning om vad som verkligen hände baserat på personliga vittnesmål. Individen finns med i kulturarvets berättelse, som kommer att ses i fallet Terror Haza, men får en annan roll i sammanhanget som är större än individen, men som ändå vilar däri.

Det finns en teoretisk svårighet med sambandet mellan individuella och kollektiva minnen som inte kan avhandlas här, men det får inte förglömmas att kulturarvet precis som kultur, handlar om kollektiva minnen. Detta innebär inte nödvändigtvis *ett* kollektivt minne, utan att det i ett mångkulturellt samhälle kan finnas många olika stora och små "minnesgrupper", vilka kräver att vars och ens kollektiva minne respekteras.¹⁹ Paradoxalt kan dessa fragmenterade minnesgrupper vara såväl grogrund till konflikt som till försoning, något som kulturarvsexperten måste försöka tränga djupare in i för att kunna omsätta i arbetet med kulturarv i försoningssyfte.

Terror Haza, eller House of Terror Museum, ligger centralt i Budapest på den stora avenyn Andressey Avenue No. 60. Museet grundades och drivs av *The Public Foundation for the Research of Central and East European History and Society* och öppnade i februari 2002 i den byggnad som användes så väl av fascisternas som kommunisternas hemliga polis i deras förtryck av befolkningen. Huset var i stort sett förstört efter att Sovjet lämnat landet och för att kunna skapa ett museum så renoverades huset både invändigt och utvändigt för att motsvara de behov som ställs på ett museum. Huset är byggt i fyrkant kring en innergård och består av 3 våningar samt källare. I källarvåningen finns tortyrceller bevarade i mer eller mindre autentiskt skick.

¹⁹ Misztal, B. (2004), "The Sacralization of Memory", *European Journal of Social Theory* 7(1), s. 67–84.

På våningsplanen finns olika tematiska utställningar med skiftande pedagogiska ansatser som t ex en labyrint med väggar gjord av tvålv utan förklaring, men troligtvis med syfte att anspela på den omdebatterade tvåltillverkningen i nazisternas regi. Ett annat rum är uppbyggt med arkivhyllor och skolbänkar där man kan sitta ner och läsa personakter om de människor som hade tagits till huset med våld. Husets yttre design med dess svarta passepartout med symboler och museinamnet förmedlar dess dramatiska kulturarv som tillsammans med granittrottoaren utgör en helhet. Museet skriver på sin hemsida att huset har blivit ett monument – ett monument över dem som där kämpade, led och förlorade sina liv för friheten.²⁰

Jag har besökt museet vid ett flertal tillfällen med mina studenter. När man går in i museets mitt – innergården - möter man en pansarvagn som dominerar rummet. När blicken har vant sig vid dunklet ser man att väggarna är tapetserade från golv till tak med svart-vita fotografier av män och kvinnor. Ansiktena blickar mot besökaren och man vet att detta är offren för de totalitära systemen som här huserade. Det kunde ha varit jag, min mor, min son. Man går vidare och rundar hörnet, en trappa ner. Ett nytt, mindre rum öppnar sig med blodröda väggar, vilka också är fyllda med fotografier på män och kvinnor, denna gång med fullständiga namn, födelsedatum och dödsdatum (om personen är avliden). Besökaren lämnas ingen förklaring utan man antar att även detta rum är dedikerat offren. Men så rundar man hörnet och där ges en förklaring. Det man nyss tittat på med medlidande och empati var förövarna som ställdes ut i all sin nakenhet för besökaren att se, känna igen och döma. Museet förklarar att man har valt att ställa ut förövarna på detta sätt för att oavsett förtryckarsystem och ideologi, kan inget system fungera utan att människor bistår och arbetar med systemet för att utföra dess smutsiga gärningar.

Man går vidare och kommer till en videoinstallation. Videon visar ett rum med en dörr. Den öppnas och in kommer en man iklädd en brun uniform. Mannen går några varv i rummet, klär av sig, sätter på sig civila kläder och går ut genom dörren. Dörren öppnas igen och mannen kommer tillbaka, denna

²⁰ Terror Haza. (2013), <http://www.terrorhaza.hu>.

gång iklädd en mörk uniform. Proceduren upprepas; mannen går några varv i rummet, klär av sig och sätter på sig civila kläder. Videon heter "Changing cloths". Museet förklarar att det är så här det fungerar i ett förtryckarsystem att vissa människor deltar, byter skepnad vid behov, ikläder sig uniformen oavsett färg, och tar med lätthet av sig denna när perioden är över och går ut i samhället som om inget hade hänt. Beteendet är beskrivet av Hannah Arendt under Adolf Eichmann rättegången. Arendt kallade det för "thoughtlessness" och att Eichmanns språk kännetecknades av ett "cliché-ridden language".²¹ Eichmann själv insisterade på att han var oskyldig och hade bara följt order som en god byråkrat.²²

Som svensk är jag uppvuxen med en mycket strikt syn på personlig integritet som nästan kan kallas för sakral, men trots detta har jag kommit till slutsatsen att museet gör rätt i att exponera förövarna på det sätt de gör med namn och fotografi. När jag återvände till rummet med fotografier hade min blick förändrats och den var inte längre naivt empatisk utan en blick fylld med avståndstagande, men också nyfikenhet. Min förståelse och känsla tycks ha rest hela den hermeneutiska cirkeln. Min blick hade vidgats och jag såg mig omkring och inkluderade även besökarna och undrade om någon av deras släktingar fanns där på väggen och hur detta i sådant fall kändes. Vilket ansvar kände de för det förgångna? Från ett kulturarvsperspektiv ingår deras släktingars och familjemedlemmars handlande i det som kallas för ett önskat kulturarv, eller ett dissonant kulturarv. För de efterkommande (och de förövar som fortfarande är i livet) är frågan om när ett samhälle är redo att berätta och synliggöra det önskade kulturarvet en mycket verklig fråga som kryper dem innanför huden, utsätter dem för grannars och vänners granskning och slutligen värdering och som starkt påverkar försoningsprocessen och helandet av samhället. Skulle tystnaden vara bättre?

På vilket sätt bidrar Terror Haza till förståelsen av försoning i det ungerska samhället och i världen? Museet är väl medvetet om hur man kan styra besökarnas känslor genom att använda tekniska och pedagogiska hjälpmedel

²¹ Arendt, H. (1978), *The Life of the Mind*, New York, s. 4.

²² Arendt, H. (1978), *The Life of the Mind*, New York, passim.

som förstärker känslan hos dem. Varje utställningsdel laborerar skickligt med att styra förnimmelseintrycken för att nå fram till besökarens empati, förståelse och *Tatkraft*.²³ Terror Haza har blivit kritiserat för just detta att spela med människans känslor och jag är väl medveten om lömskheten att bli utsatt för denna påverkan utan att ha teoretiska insikter om dylika mekanismer. Jag anser dock att emotionerna kan ett professionellt museum pedagogiskt handskas med. Viktigare är att det kollektiva minne som presenteras och representeras i museet handlar om *kunskap* i en Durkheimsk betydelse – det är ett sätt att klassificera och förstå världen och inte bara ett sätt att genomgå en slags spirituellt rening eller skapa gemenskap. Fotografierna bidrar till en djupare kunskap om komplexiteten i kulturarv, minne och försoning genom att fungera som gripbara hållhakar som lotsar besökaren tillbaka i tid och rum för att därmed visa att inte bara höga militärer är skyldiga utan även vanligt folk – min far, syster, grannen – som förhoppningsvis mynnar ut i en rannsaking av en själv. Kunde jag ha varit en av dem, offer eller förövare? För offrens del handlar förövarens fotografi om synliggörande, erkännande och slutligen om moraliska värderingar. Det är lätt att föreställa sig att i gryningen hämtades ens mor i den svarta bilen med gardiner för fönstren (ett av utställningsobjekten med illavarslande musik i bakgrunden) och att alla visste att om man väl stiger in i bilen kommer man aldrig tillbaka. Det är också lätt att föreställa sig att alla visste att det var ens granne som ansvarade för hämtningen och att någon anmält mor för den hemliga polisen för att själv kanske klara sig, eller bara av ren lögn och girighet. Genom att se grannens fotografi med ansikte och namn exponerad för världen som den förövare han/hon var; att veta att världen vet och kommer att minnas genom alla dessa tusentals turisters och ungrares blickar, kan ge en känsla av att mor inte dog i onödan. När väl denna reflekterande subjektiveringsprocess har startat kan den leda till försoning och helande inte bara för offrets familj utan även för förövarens, men det är en process som går utöver det rent juridiska ramverket och politiska processer. I det kollektiva minnet och kulturarvet finns en moralisk dimension som måste tas i beaktande om vi skall kunna tala om en försoningsprocess. För

²³ Handlingskraft.

kulturanropologer och kulturarvsvetare är moral något som är kulturellt situerat och konstruerat, men det finns även en nyare biologiskt förankrad forskning som jag kort vill nämna för att jag anser att den är relevant i sammanhanget.

De senaste årens forskning i kognitiv evolutionslära tycks visa att människan har utvecklat en ”moralisk instinkt” som är universellt och biologiskt förankrad och därmed ”djupare” än någon kulturell konstruktion även om denna moraliska instinkt är formad av den kulturella ram som vi befinner oss i. Denna moraliska instinkt skall från tidig ålder vägleda vårt beteende gentemot andra; experiment har visat att små barn mycket tidigt känner empati när någon blir orättvist behandlad.²⁴ Om det nu finns hos människan en stark känsla för moralisk rättvisa, oavsett om denna är biologiskt förankrad eller kulturellt konstruerad, men som kulturarvet med dess kollektiva minnesproblematik kan fånga upp och använda som motor i försoningsprocessen utan att bli vulgär eller sentimental skulle mycket kunna vinnas i arbetet med kulturarv och försoning. Inom området finns det så mycket mer att utforska och omsätta till förmån för de drabbade.

Slutligen måste ytterligare en fråga ställas och denna berör gränsdragningen mellan vem som deltog eller inte, i förtrycket och gräsligheterna. Vid ett tillfälle hade jag möjlighet att diskutera Terror Haza med en EU-tjänsteman i Bryssel. Hans far hade varit domare i Frankrike under nazitiden och han hade blivit tvingad att arbeta i systemet. Han försökte så långt det var möjligt att manipulera, fördröja och trixa, men det finns även en gräns för det som kallas för ”tyst motstånd”. Tjänstemannen i Bryssel frågade: Skall min fars fotografi hängas upp på väggen?

Frågan och svaret finns ingjutet i problematiken med kulturarv som del i försoningsprocessen. Jag överlämnar åt läsaren att själv ge svaret på frågan och avslutar med Terror Hazas egna ord om deras roll i försoningsprocessen “(...) the House of Terror Museum – the only one of its kind - is a monument to the memory of those held captive, tortured and killed in this building. The

²⁴ Hauser, Marc D. (2007), *Moral Minds. How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*, London, passim.

museum, while presenting the horror in a tangible way, also intends to make people understand that the sacrifice for freedom was not in vain”.²⁵

Det finns ingen väg förbi det svåra och ambivalenta kulturarvet om vi vill uppnå försoning oavsett när samhället väljer att lyfta fram det. Likaledes finns det ingen möjlighet att kringgå den moraliska dimensionen i försoningsprocessen där minnen och kulturarv samspelar och väver en väv av sociala relationer i rummet och i tiden.

Formen spelar också en roll. Terror Haza är ett sätt att närma sig problematiken, men det finns även som tidigare nämnts en stor turistmarknad för ”museum of suffering” som har lett till en knivskarp kommersialisering av det svåra kulturarvet. Det vore dock fel att döma ut kommersialiserade former rakt av för även i den mest kommersialiserade formen finns ett element av ”droppen som urholkar stenen”. I München finns numera en guidad vandringstur vid namn *Hitler's Munich/Third Reich Tour*.²⁶ Det är en ganska uppsluppen aktivitet där guiden leder turisterna till platsen (en *Bierstube*) för Hitlers första politiska agitationsmöte. Alla tittar, förvirring uppstår, för där finns numera datorbutiken Apple.

Litteraturlista

- Andersson, M-B och Aronsson, I-L. 2009. Why world cultural heritage?: Democracy, local participation and knowledge production in the world culture nomination of Farms in Hälsingland, Sweden, i *The 16th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), Conference Proceeding*, 27 - 31 July, 2009, D. Billings och V. Rudnev (red), (21-33). Kunming, China.
- Appadurai, A. 1986. Introduction: commodities and the politics of value, i *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, A. Appadurai (red), (3-63). Cambridge.
- Arendt, Hannah. 1978. [1971]. *The Life of the Mind*. New York.

²⁵ Terror Haza. (2013) *ibid*.

²⁶ Munich Walk Tours. (2013). <http://www.munichwalktours.de/>.

- Aronsson, I-L. 2002. *Negotiating Involuntary Resettlement. A Study of Local Bargaining during the Construction of the Zimapán Dam*. Department of Cultural Anthropology and Ethnology. Uppsala University. Stockholm.
- Cuno, J. 2008. *Who Owns Antiquity? Museums and the Battle over our Ancient Heritage*. Princeton.
- Duffy, T. M. 2001. Museums of 'human suffering' and the struggle for human rights. *Museum International* No. 209. Vol. 53, Issue 1 (10–16).
- Graham, Brian och Peter Howard, (red). 2008. *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Hampshire.
- Hannerz, U. 1993. When Culture is Everywhere: Reflections on a Favorite Concept. *Ethnos*, vol. 58:I-II, (95-111).
- Hauser, Marc D., 2007 [2006]. *Moral Minds. How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*. London.
- Kopytoff, I. 1986. The cultural biography of things: commoditization as process, i *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Arjun Appadurai (red.). Cambridge.
- Kulturmiljöns mångfald. 2013. Kulturdepartementet, proposition 2012/13:96, Stockholm.
- Misztal, B. 2004. The Sacralization of Memory, i *European Journal of Social Theory* 7(1) (67–84).
- Silverman, H. 2011. Contested Cultural Heritage: A Selective Historiography, i *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, H. Silverman (red), New York.
- Smith, LauraJane 2009. *Uses of Heritage*. London.

Internetkällor

- Helin, R. (2013). Nyheter P4 Sörmland, 2013. *Bibysamlingen får föras ut till London*. Publicerat: onsdag 3 april kl 12:51. <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=87&artikel=5493013>. Besöksdatum 2013-07-07.
- Hälsingegårdar, 2013. Webbsida <http://halsingegardar.se>. Besöksdatum 2013-06-23.

- Munich Walk Tours*, 2013. Webb sida <http://www.munichwalktours.de>. Besöksdatum 2013-06-23.
- Svenska Dagbladet (*SvD*), 2013. Analfabet räddade Timbuktus skrifter, SvD, 2013-02-06. http://www.svd.se/nyheter/utrikes/analfabet-raddade-timbuktus-skrifter_7890614.svd. Besöksdatum 2013-06-23.
- Terror Haza*, 2013. Webb sida <http://www.terrorhaza.hu>. Besöksdatum 2013-06-23.
- Unesco, 2013. *Memory of the World*. Webb sida <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/projects/full-list-of-projects/mali-timbuktu-manuscripts-project/> Besöksdatum 2013-06-23.
- Ådahl, Karin 2013. *Bibysamlingen*. Föreläsning. UR-Samtiden skydda kulturarvet. Inspelat i februari 2013. Arrangör: Stockholms Auktionsverk och Södertörns högskola. Webb sida: <http://www.ur.se/Produkter/175379-UR-Samtiden-Skydda-kulturarvet-En-konstsamlings-ode> Besöksdatum 2013-06-23.

Övriga källor

- Aronsson, I-L. 2013. *Utblick - förstörelsen av Syriens kulturarv*. Aktuellt, SVT, 2013-04-25, Stockholm.
- Magnusson, Gert, 2013. Föreläsning: *Lagar och förordningar*. Riksantikvarieämbetet. Institutionen för ABM, Uppsala universitet, 2013-05-16.

Jag vill rikta ett tack till mina kollegor FD Yvonne Forsberg och doktorand Anne-Christine Norlén vid Institutionen för ABM, samt studerande Albin Aronsson, Politices kandidatprogram, Stadsvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet för insiktsfulla kommentarer på denna artikel.

Sitt ner!

En essä om Geziprotesterna, motstånd och AKP

PER-ERIK NILSSON

Filosofie doktor, teologiska institutionen Uppsala universitet

Sommaren 2012 befann sig några turkiska vänner och jag på landsbygden ett par mil väster om Istanbul. Då nöden kallade stannade vi vid en bensinmack för att använda toaletten. På herrtoaletten satt ett klistermärke om allmän hygien. Den var uppdelad i sex mindre uppmanande rutor - rök inte, tvätta händerna, skruva åt vattenkranen, spola efter dig, kasta pappret i sopkorgen och sitt ner när du kissar. Det var den sista rutan som fångade mitt intresse. Vid samma tid hade nämligen Vänsterpartiet i landstinget i Sörmland startat en kampanj för att uppmana män att sitta ner på offentliga toaletter av hygien- och hälsoskäl. Jag berättade om klisterlappen för mina vänner. Eftersom det var första gången jag såg en liknande uppmaning i Turkiet frågade jag om detta var en vanlig företeelse. Svaret från dem var, till min förvåning, att klistermärket var ”islamisternas sätt att kontrollera våra liv.” Kommentaren syftade till det styrande Frihet- och välfärdspartiets (AKP) politiska dominans och uppmaningen uppfattades som att statsmakten tvingar dem till att sitta ner, ett detaljstyre av de mest enkla vardagliga praktiker. I en turkisk politisk kontext framstod med andra ord en uppmaning som i Sverige kom från den sekulära vänstern som en uppmaning från den konservativa och religiösa högern. Att uppmaningen tillhörde oljebolaget OPET:s kampanj för toaletthygien på bensinmackar verkade vara av mindre betydelse.

Klistermärket kan här förstås som en symbol för en upplevd oro och rädsla om AKP tillåts fortsätta styra landet. Till saken hör att mina vänner är uttalade sekularister och ateister men de är varken politiskt aktiva (även om några så var i sin ungdom) eller dyrkar landsfadern Kemal Atatürk. De är emellertid oroade över landets politiska utveckling. I ett följande samtal om Turkiets framtid lades uppmaningen ovan till en rad av vad som uppfattas vara islamiska hot mot deras livsstil: den nya lagen som begränsar konsumtion, försäljning och marknadsföring av alkohol; premiärministern Recep Tayip Erdoğans många uttalanden om hur turkiska kvinnor ska leva sina liv och sköta sina kroppar, vilket yttrats i en önskan att begränsa landets abortlag och i en uppmaning att kvinnor bör föda minst tre barn; att antalet kvinnor på arbetsmarknaden har minskat drastiskt under AKP:s 10-år långa styre; att kvinnors individuella friheter och rättigheter i en tilltagande grad begränsas till att endast gälla kvinnor i familjer; förbud att kyssas offentligt; landets ökade halal-turism; öppnandet av koranskolor; det statsägda Turkish Airlines beslut att sluta servera alkohol på inrikesflyg.

I samtal med mina vänner framstår dock bilden av AKP sällan som svart eller vit. Partiet har lyckats väl med att sälja in en berättelse om sin roll i Turkisk politik. Från att ha varit ett land styrt av det kemalistiska Republikanska folkpartiet (CHP) med en på många vis islamfientlig och odemokratisk sekularism uppbackad av militären har AKP med sina många demokratiska reformer för att närma sig EU underminerat militärens auktoritet och CHP:s enpartidominans. Vissa av mina vänner var till en början positivt inställda till partiet, likt många av landets liberaler. Som filosofen och psykoanalytikern Slavoj Žižek påpekat så var Turkiet i början av AKP:s styre "hett". Det framstod som en modell för hur en frodande liberal ekonomi kunde kombineras med viss värdekonserveratism (inte olikt det Republikanska partiet i Förenta staterna) och framför allt, det var ett brott mot det tidigare, det var något nytt, ett sista steg bort från 1980-talets statskupp. Men det har funnits störande sprickor i bilden av det nya Turkiet, sprickor som med Geziprotesterna i juni 2013 kommit upp till ytan. Vad som började med en mindre rörelse för att bevara Geziparken exploderade till månadslånga och nationsvida protester mot regeringen.

Turkiets politiska maktkamper reduceras inte sällan till att i grund och botten utspelas mellan två läger, sekularister/kemalister och islamister, något som ofta görs gällande i internationell press. Demonstrationerna vid Geziparken visade däremot att denna dikotomi näppeligen i sig själv är en god förklaringsgrund, vilket exempelvis den muslimska och antikapitalistiska organisationen *Antikapitalist Muslimanlars* (Antikapitalistiska muslimer) deltagande i Geziprotesterna påvisar. Även om Turkiets politiska scen inte kan reduceras till två aktörer får inte denna aspekt heller förringas. För många sekularister och kemalister är detta en brinnande fråga, men den är nödvändigtvis inte den dominerande.

En början till analys av Geziprotesterna bör ta minst tre politiska dimensioner i beaktande: en identitets-ideologisk, en ekonomisk och en demokratisk. Om den identitets-ideologiska berör alla de aspekter som fångas in i det lilla imperativa klistermärket på bensinmacken så var det den ekonomiska dimensionen som utgjorde gnistan för protesterna. Turkiets långtgående ekonomiska reformer och privatiseringar av offentliga medel och mark baserad på nyliberal ideologi har lett landet in i vad som ses som miljöfarliga och kostsamma megaprojekt så som byggandet av landskapsförstörande dammar, kärnkraftverk i jordbävningsdrabbade områden, en tredje bro över Bosporen, en tredje flygplats och Erdoğan's önskan att ge Istanbul en ny skyline genom byggandet av en megamoské på Camlicakullen i stadsdelen Üsküdar. Geziprotesterna är heller inte de enda av sitt slag, om än de mest omfattande. Mindre protester mot regeringens ekonomiska politik och utförsäljningar av offentliga medel har funnits och återfinns runt om i de större städerna. Ett exempel är de aktivister som sedan över ett år tillbaka samlas tre gånger i veckan utanför Haydarpasastationen i stadsdelen Kadiköy. Istanbul's över hundra år gamla tågstation med sin ikoniska arkitektur utsattes för en brand under ett renoveringsarbete 2010 och stängdes kort därefter. Stationens framtid är oviss. Turkiska statens järnvägars (TCDD) linje är att stationen hålls stängd 30 månader för att moderniseras och anpassas för snabbtåg. Rykten som sipprar ut från stadshusets korridorer är en annan. Det finns en stor oro att den temporära stängningen kommer bli permanent, att området kring stationen ska gentrifieras som så många andra delar av Istanbul och där stationen kommer säljas ut och göras om till galleria och/eller hotell. Aktivisterna menar att man

berövar Istanbuls medborgare ett billigt och miljövänligt transportmedel till fördel för kortsiktiga turist- och shoppingprojekt. Geziprotesterna och Haydarpasademonstrationerna kan alltså förstås som demonstrationer mot nyliberal ideologi och okontrollerad global kapitalism och relaterar till en rad liknande manifestationer i Turkiet så som 2009 års demonstrationer mot IMF:s Istanbulmöte och globalt så som Occupy Wall Street i Förenta Staterna 2011 och protesterna i Brasilien 2013.

Den tredje dimensionen av Geziprotesterna kan vi kalla demokratisk och berör främst åsikts- och yttrandefrihet och statens missbruk av sitt våldsmonopol. Turkiet ligger just nu i topp i världen beträffande fängslade journalister och författare, polisen uppvisar gång på gång ett brutalt övervåld och genomför illegala arresteringar, nedsläckning av digitala kommunikationskanaler och övervakning av internet brukas flitigt av statsmakten som tillika missbrukar landets terrorlagar för att tillintetgöra kritiska röster. Detta visar på en helt annan bild än ett milt värdekonserverat och ekonomiskt liberalt AKP på demokratiseringsuppdrag. Ett emblematiskt exempel på detta är det genomhastade reformarbetet med en ny konstitution. Bland folkvalda råder förvisso en konsensus att den nuvarande konstitutionen som infördes 1982 efter militärkuppen behöver reformeras, men kritiker påpekar att om AKP och Erdoğan vilja gå igenom kommer en maktssituation likt den Vladimir Putin byggt upp i Ryssland att uppstå. Enligt nuvarande konstitutionella ordning går Erdoğan tid som premiärminister mot sitt slut men den nya konstitutionen skulle enligt Erdoğan linje ge presidenten en betydande maktutökning och underminera parlamentets inflytande. Förutsatt att Erdoğan skulle vinna det stundande presidentvalet 2014 vore hans tid som stats- och regeringschef försäkrad många år framöver vilket får oppositionspolitiker att tala om Erdoğan som en man med ambitioner att bli Turkiets nästa sultan. Det bör tilläggas att Erdoğan position börjar ifrågasättas inom de egna leden där den nuvarande presidenten Abdullah Gül kan komma att bli en motståndare till Erdoğan.

Ett nytt sultanat eller inte så är mina vänner, demonstranterna vid Taksim och aktivisterna vid Haydarpasa oroade över landets framtida utveckling. Vilka är då kraven som ställts på makthavarna via dessa manifestationer? Även om slagord som "*Erdoğan istifa*" (Erdoğan avgå) ekat runtom Taksimtorget var

kraven från *Taksim Dayanışması* (Taksims solidaritetsplattform), den plattform som blev 117 demonstrerande gruppers officiella röst, tämligen modesta. Utöver kravet att bevara Geziparken ställdes bland annat krav på ökad demokrati och press- och yttrandefrihet, ett slut på sexism och rasism, ett slut på korruption, ett slut på utförsäljning av offentliga medel, ett slut på miljöförstöring och ett slut på polisbrutalitet.

Geziprotesterna har visat hur främst unga turkiska medborgare som visar en mångfald av identiteter utan någon särskild partipolitisk tillhörighet i de stora urbana områdena manifesterat sitt missnöje med landets politiska och ekonomiska utveckling. Bland de många motståndspraktiker som utövats är de enklaste och icke-våldsorienterade de som verkar oroa makthavarna mest. *Durankadın* (den stående kvinnan) och *duranadam* (den stående mannen) har genom att stå still på en och samma offentlig plats lyckats påvisa statsmaktens nervösa auktoritet. Hur tvingar man någon att sätta sig ned utan att framstå som en tyrann? Erdoğan's auktoritära ledarstil och statsmaktens brutala försök till att slå ned demonstrationerna och de protesterande medborgarnas dröm om ett förändrat samhälle kan ha lett till den något ironiska situationen till att politisera stora delar av en hel generation och på lång sikt grävt sin egen politiska grav. Som Turkietforskaren Amy Austin Holmes så väl påpekat; i stället för att återta parken började demonstranter se Geziparken och Taksim överallt: "*Her yer Taksim, her yer direniş* (Taksim överallt, överallt revolution)" - till och med på en toalett.

Avhandlingar 2012 / 2013

Felicitum temporum reparatio: Labraunda in Late Antiquity c. AD 300-600

JESPER BLID KULLBERG

Filosofie doktor, Institutionen för arkeologi och antikens kultur, Stockholms universitet

Avhandlingen som behandlar den svenska utgrävningsplatsen Labraunda har fokuserat på en kvantitativ analys av senantika och medeltida lämningar, som grävts fram mellan åren 1948 och 2011. Studien har två huvudsakliga syften: 1) att studera och publicera alla byggnader och arkeologiska fynd från senantiken, och 2) att infoga dessa fynd i socioreligiösa och socioekonomiska sammanhang.

Av särskild betydelse är ett antal objekt från slutna arkeologiska kontexter, bland vilka regionalt tillverkad keramik har typologiserats, daterats och publicerats för första gången. Arkitektoniska lämningar av t.ex. kyrkor, bostäder och badhus har också publicerats, och i flera fall daterats på arkeologisk grund snarare än utifrån stilistiska jämförelser. En reviderad kronologi för den regionala kyrkoarkitekturen föreslås också. Dessa nya kronologier påverkar även idéer om den regionala kristnandeprocessen genom att föreslå en äldre etablering av kristna, extra-urbana vallfärdsorter än vad som tidigare framkastats.

Utifrån de arkeologiska fynd, som ingått i undersökningen, samt från litteraturstudier av annat publicerat material från den omgivande regionen Karien, presenteras en konceptuell modell för kristnandet av Labraunda. Blid Kullberg argumenterar för att kristna grupper i de två närliggande städerna Alinda och Mylasa ömsesidigt bidrog till att befästa Labraunda som en kristen

helgedom redan omkring sekelskiftet 400. Detta föregicks av en trettioårig period av minskad aktivitet på platsen.

Labraundas andliga utbud diskuteras i avhandlingen, och det föreslås, att området omvandlas till kyrkligt centrum och vallfärdsort från det femte århundradet och framåt. Observationer av vatteninstallationer och badhus, som uppförts i samband med de två utgrävda kyrkorna tyder på att vattnet från Labraundas många källor kan ha helgats för sina förmodade helande egenskaper, som över tid integrerades i den platsbundna kristna mytologin.

The Mahdi wears Armani - An Analysis of the Harun Yahya Enterprise

ANNE ROSS SOLBERG

Filosofie doktor, Södertörns högskola / Göteborgs universitet

Den turkiske predikanten och författaren Adnan Oktar har byggt upp en stor islamisk publikationsverksamhet under namnet Harun Yahya, och har rönt stor uppmärksamhet för sin kampanj mot evolutionsteorin. Anne Ross Solbergs avhandling i religionsvetenskap syftar till att belysa rörelsen kring Harun Yahya och dess verksamhet genom att beskriva, analysera och kontextualisera fyra huvudteman: nämligen konspirationsteorier, nationalism/neo-Ottomanism, kreationism och apokalyptism/mahdism. Det huvudsakliga materialet som analyseras i avhandlingen är skriftliga källor på engelska och turkiska som publicerats i Harun Yahyas namn. Avhandlingen spårar utvecklingen av rörelsen från ett religiöst samfund som växte fram i Turkiet i mitten på 1980-talet till en global missionerande *da'wah*-rörelse.

Anne Ross Solberg använder sig av koncept från Social Movement Theory och retorikanalys, liksom nutida perspektiv på islamisk *da'wah*-verksamhet och islamiska aktivism. Hon närmar sig Harun Yahya som en religiös entreprenör som söker marknadsandelar i den nutida marknaden för islamisk proselytism genom att överta och anpassa populära diskurser både i turkisk och global kontext, för att nå ut med sitt budskap. Solberg argumenterar att ändringar i diskursen över tid reflekterar ändringar i "opportunity spaces" i turkisk och

global kontext. Analysen visar också att rörelsen förespråkar en viss tolkning av islam, och även alltmer personen Adnan Oktar och Harun Yahya-rörelsen själv, genom att retoriskt placera rörelsens strävan i ett kosmologiskt och apokalyptiskt ramverk, där Adnan Oktar/Harun Yahya ges en framträdande roll.

I avhandlingen presenteras också kort rörelsens samtida verksamhet, där Adnan Oktar/Harun Yahya har egna tv-program, där han flankeras av obeslöjade, skönhetsopererade kvinnor, vilket framstår som en av de senaste strategierna för att nå ut med budskapet till en bredare publik, och som skiljer sig mycket ut från andra nutida uttryck för islamisk mission.

American Dervish: Making Mevlevism in the United States of America

SIMON SORGENFREI

Filosofie doktor, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet

Avhandlingen *American Dervish: Making Mevlevism in the United States of America* är resultatet av fältarbete bland Mevlevi-sufier huvudsakligen verksamma på den amerikanska västkusten, men även i Turkiet, Tyskland och Israel. Avhandlingen redogör för hur uttryck för Mevlevi-sufism, genom sheikhen Süleyman Dede, spreds från Konya i Turkiet till USA under det sena 1970-talet, och hur sedan Dedes son Jelaluddin Loras grundade The Mevlevi Order of America (MOA) i San Francisco 1981.

MOA har kritiserats av andra röster inom en större Mevlevi-diskurs för att vara oislamiska och att förvränga Mevlevi-sufism, vilket illustrerar en pågående tolkningskonflikt. Bland annat tillåter MOA att män och kvinnor gemensamt utför centrala riter och de ger även icke-muslimer tillträde till orden, liksom upprätthåller ett semi-autonomt förhållande till familjen Chelebi – *tariqans* hereditära ledare i Turkiet. Med fokus på bruket av narrativ, kläder och riter analyserar Simon Sorgenfrei hur medlemmar i MOA legitimerar sin verksamhet som traditionell och autentisk Mevlevi-sufism, i relation till sådana kritiska röster. Som en genomgående strategi framträder en samtidighet, mellan kontinuitet och förnyelse, mellan vad som kritiker uppfattar om olika religiösa identifikationer, mellan autonomi och inordning.

SFII stipendiater hösten 2012 och våren 2013

Fedir Androshchuk

Forskare med anknytning till Uppsala universitet. Tiden vid SFII ägnades åt arbete med forskning projektet "Vägen till Bysans: kontakter mellan Medelhavsvärlden och Norden ca 900-1100 utifrån arkeologiska källor". Vistelsen ägnades även åt förberedelser av en kommande artikel tillsammans med Prof. Gülgün Köroğlu. Artikeln behandlar ett vikingatida svärd, funnet vid utgrävningar i bysantinska Mersin, och hur det eventuellt kan kopplas till kända bysantinsk-nordiska relationer under perioden 900–1000-talet. Artikeln kommer att publiceras i serien *Studia Byzantina Upsaliensia*.



Klara Borgström

Masterstudent vid Institutionen för arkeologi och antik historia vid Uppsala universitet. Stipendietiden ägnades åt arbete med en masteruppsats i Antikens kultur- och samhällsliv med den preliminära titeln 'The females of Labraunda - presence or absence?'. Uppsatsen handlar om representationen av kvinnor och gudinnor i Zeushelgedomen Labraunda i sydvästra Turkiet, och utgår från arkeologiskt material som hittats på platsen, såsom figurer,



inskrifter och statyetter. Syftet är att öka förståelsen för gudinnors och kvinnors roll i helgedomen och kulturen i Labraunda.

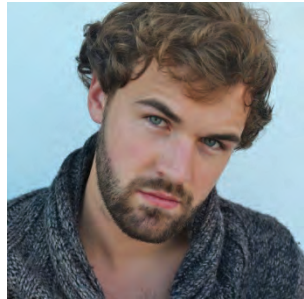
Magnus Dølerud

Doktorand i historia vid institutionen för arkeologi, historia, kultur- och religionsvetenskap vid universitetet i Bergen. Stipendietiden ägnades åt fältarbete i Libanon sommaren 2013, med anknytning till temat "Lebanese anti-war activism 1975-90". Projektet spårar olika uttryck för icke- våldsmotstånd i konflikten i Libanon och i det som är allmänt omtalat som ett "krigssamhälle". Viktiga frågor är huruvida sådana initiativ kan ses som en del av en bredare fredsrörelse, och hur stor uppslutning och betydelse den typen av aktiviteter har i samhället i stort.



Jonas Bergan Dræge

Masterstudent vid universitetet i Oxford. Tiden vid SFII ägnades åt fältarbete för en masteruppsats om den syriska oppositionen i exil. Uppsatsen undersökte påverkan av ideologi, sektarism, och internationella aktörer i syriska oppositionsgrupper och deras val av allianser före och efter 2011. Intervjuer genomfördes med ett stort antal ledare och gräsrotsaktivister i Istanbul. En slutledning i uppsatsen är att den största förändringen mellan före och efter 2011 var att efter 2011 blev oppositionsgrupperna i mycket större grad än tidigare beroende av internationella aktörer, och att det blev viktigare att involvera sig med dessa än att bilda breda oppositionskoalitioner med andra syriska politiska grupper och partier.



Mehrdad Fallahzadeh

Filosofie doktor i iranistik vid Uppsala universitet. Vistelsen i Istanbul har ägnats åt forskning kring detaljbefskrivningar av de tre äldsta bevarade handskrifterna av verket *Hasht bihisht* (De åtta paradisen). Verket är förmodligen det viktigaste, och anses ofta vara en milstolpe i utvecklingen, av den ottomanska historieskrivningen. Handskrifterna bevaras på Süleymaniya biblioteket och ansågs redan för 80 år sedan ha varit författarens egenhändiga handskrifter.

Studien behandlar frågan om huruvida vi behöver en kritisk utgåva av verket.



Gustaf Fryksén

Masterstudent och amanuens vid historiska institutionen, Lunds universitet. Stipendievistelsen ägnades primärt åt arkivforskning vid *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*. Syftet var dels att undersöka osmanskt källmaterial med avseende på förbindelserna mellan Sverige och den osmanska världen under perioden 1680-1830, dels att bedriva arkivstudier för masterprojektet *Network South: George Logie and the Mediterranean World*, vilken behandlar den första svenska konsulen i Osmanska riket och etableringen av de tidiga svenska nätverken i Nordafrika och Levanten. Resultatet blev en orienterande arkivöversikt inför pågående och kommande forskningsprojekt vid OSLU (<http://www.oslu.org>).



Gunvald Ims

Doktorand i turkiska språk vid Uppsala universitet. Stipendietiden ägnades åt arbete med avhandlingen, vars arbetstitel är "Westernization revisited. Irony in Ahmet Hamdi Tanpınar's Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Adalet Ağaoğlu's Ölmeye Yatmak and Orhan Pamuk's Yeni Hayat." Dessa verk är romaner från andra hälften av 1900-talet, skrivna av kända turkiska författare. Böckerna är dessutom kända för att vara ironiska. Avhandlingen undersöker hur väst framställs i romanerna, d.v.s. hur dessa framställningar knyter an till den i Turkiet mycket använda diskurs som bygger på dikotomin mellan öst och väst, och visar hur ironin spelar in när de kommenterar och vidareutvecklar denna diskurs.



Nicklas Jansson

Forskare på Biologiavdelningen vid Linköpings Universitet. Driver projektet "Natur, kultur- och andra värden i Turkiets eklandskap – hur kan de bevaras?" Syfte är att beskriva de Turkiska ekarnas mångfald, hur de har nyttjats under historien och hur de kan användas i framtiden för att motivera ett långsiktigt bevarande av naturtypen i landet. Resultaten bl.a. på att 10% av skalbaggsarterna är nya för vetenskapen, flera arter har en hög skyddsstatus inom EU och att eken varit mycket viktig för överlevnaden, då både löv, ollon och ved använts flitigt av folken i bergsbyarna i Turkiet. Stipendietiden ägnades bl.a. åt att knyta kontakter med västliga universitet inom det etnobotaniska området.



Benjamin Jiglund

Masterstudent vid Institutionen för Lingvistik och Filologi, Uppsala Universitet. Ämnet berör den turkiska kvinno-rörelsens framväxt i det Osmanska Riket efter ung-turkarnas revolution 1908. Syftet med uppsatsen är att undersöka hur synen på samt åsikter om kvinnans ställning inom familjen och samhället presenteras i kvinnotidskrifter från denna tid. Uppsatsen visar även på tydliga band mellan kvinnorörelsen och den



nationalistiska ungturkiska rörelsen. De tidskriftsartiklar som studien huvudsakligen bygger på har inhämtats i form av de original på osmanska som finns bevarade på bibliotek i Istanbul.

Patrik Klingborg

Doktorand vid institutionen för arkeologi och antik historia, Uppsala universitet. Stipendietiden användes till att samla in material för avhandlingsprojektet "The archaeology of cisterns - Diffusion of water, ideas and risk in ancient Greece, ca 600 - 50 BC". Forskningen fokuserar på cisterner som en vattenresurs i olika kontexter i den antika grekiska världen samt hur de kan kopplas till koncept som risk och "cisternmentalitet".



Litteratur och kultur

Zülfü Livaneli: Eunucken och ormen

Molin & Sorgenfrei, 2012, 181 s. Originalalets titel: Engeregin Gözündeki Kanasma. Översättning av Mats Andersson.

RECENSION AV JITKA ZAMRAZILAOVA JAKMYR

Fil. doktor i turkologi

Zülfü Livaneli är en känd kulturpersonlighet i Turkiet, men har också ägnat sig åt politik. Efter militärkuppen 1971 tillbringade han många år i exil, bl.a. i Sverige. Han är berömd som musikkompositör och artist, men under de senaste två decennierna har han gett ut flera romaner, som blivit framgångsrika både hos kritiker och läsare. Denna bok är en översättning av författarens första roman från 1996. På svenska finns också hans roman *Fullkomlig lycka*.

Handlingen utspelar sig i 1600-talets Konstantinopel. Boken kan dock inte uppfattas som en historisk



Molin & Sorgenfrei

roman utan snarare som ett kort psykologiskt drama om förhållandet mellan haremet's chefseunuck och den avsatte och inspärrade sultanen, eunuckens förre herre. Denne hade blivit avsatt av sin mor till förmån för sin sjuårige son. Sultanmodern var nu i praktiken regent. Någon bestämd tidsuppgift finns inte, men det är tydligt att författaren inspirerats av 1600-talets historiska krönikor. Det märks framför allt på bokens stil och språk. Under de senaste decennierna har den historiska tematiken – framför allt den osmanska epoken, storhetens tid – blivit ett populärt ämne i turkisk litteratur. Även på andra områden vänder sig många av dagens turkar till den osmanska epoken – islams position har blivit allt starkare – samtidigt som landet moderniseras i snabb takt. Under den tidiga republikanska epoken ansträngde sig många författare att skriva på ett språk helt rensat från gamla arabiska och persiska lånord. I samband med osmanska tematikens spridning blev turkiska läsare åter tvungna att ta sig igenom litterära texter fyllda med gamla konstruktioner och uttryck. När man läser en del nutida romaner kan man undra hur mycket av texten moderna turkar förstår. Men trots detta är sådana romaner omtyckta.

Även Zülfü Livanelis roman har skrivits rakt igenom på en sådan komplicerad och ålderdomlig turkiska. Eftersom boken består av chefseunuckens berättelse i första person känns den ålderdomliga stilen inte onaturlig. Översättarens uppgift att hitta en motsvarande stil var tveklöst krävande. Det handlade om att ställa den svenske läsaren inför liknande svårigheter som den turkiske läsaren måste ha haft. Resultatet har blivit beundransvärt. Det var en bedrift att hitta eller skapa svenska motsvarigheter till alla ord som hör till epoken – som namn på företeelser typiska för palatset, olika ämbetsposter som fanns där, olika typer av militärer o s v. Livet i palatset var lika komplicerat som riskabelt. Översättaren lyckades verkligen fånga hela den tunga atmosfären vid det osmanska hovet, alla de storslagna ceremonierna, palatsets och haremet's tunga hemligheter samt maktens ofattbara grymhet och oberäknelighet.

Chefseunuckens ämbete var ett av de mest inflytelserika i riket. Historiens berättare är medveten om det, samtidigt som han är medveten om sin tillvaros vansklighet när han lägger sig i rikets innersta angelägenheter. Han är en högt utbildad man, lojal mot sin herre, han observerar med fasa alla de grymheter som pågår, men tolkar dem som Guds vilja. Han läser för den

inspärade sultanen islams mystiska verk och tolkar deras kärleksbudskap för honom. Denne sultan, som hade regerat med grymhet, blev panikslagen inför sin egen förestående avrättning, men utvecklas nu till en ädlare människa. Till slut väljer han att spara sina söners liv framför möjligheten att återbestiga tronen, och möter sin bödel med värdighet. Enligt chefsenunuckens hemliga plan skulle annars alla söner ha dödats varigenom den avsatte sultanen åter skulle bestiga tronen, och chefsenunucken själv fått mera makt.

Alltså ett ljus slut på den mörka historien. Kärleken vinner över dödsångesten. Det är en avslutning som inte känns påklistrad utan är en logisk följd av personlighetsutvecklingen. Boken ugör en spännande epokskildring samt en djupdykning i det mänskliga psyket. Den lyckade översättningen bidrar till en läsupplevelse utöver det vanliga.

Oktay Rifat: Det som blåser genom kvarteret

Ellerströms förlag, 2013, 104 s. Originalets titel: Mahallede Esen. Översättning av Turhan Kayaoglu.

FÖRFATTARPresentation AV TURHAN KAYAOGLU

Författare och översättare

Oktay Rifat kom från en konstnärsfamilj. Modern var målare, pappan var guvernör men också en känd poet, och många i släkten var musiker, målare och författare. Efter studier i juridik vid Ankaras universitet åkte Rifat till Paris för att doktorera i statskunskap.

Under gymnasieåren träffade han Orhan Veli och Melih Cevdet, också blivande poeter, och gav tillsammans med dem ut en skoltidning med många egna dikter. 1941 publicerade de tre poeterna en gemensam diktsamling med titeln *Garip* vilket betyder sällsamt. Förordet till denna diktsamling är egentligen ett manifest som inledde en ny era i turkisk diktning, Garip-epoken.

Dessa Garip-poeter var de första modernisterna och förnyarna inom turkisk lyrik. De tog avstånd från den klassiska serallitteraturen, den så kallade divan-poesin, som skildrade överklassliv och preciös kärlek med tungt utsmyckade formuleringar och strikta regler för meter och rim. Denna poesi var skriven på osmanska med många persiska och arabiska låneord som vanligt folk inte förstod.

Garip-poeterna försvarade enkelheten i språket, det okonstlade i uttrycksättet, lättfattligheten i innehållet, den fria formen. Det nya och moderna i deras poesi vilade främst på just vardagens talspråk och handlade också om innehållet. Deras poesi rör sig ofta kring det vardagliga livets trivialiteter, kring de små glädjeämnena, förälskelserna, besvikelserna, orättvisorerna.

I sina dikter under Garip-perioden (1941-1955) skildrade Oktay Rifat storstadsmänniskan. Han beskrev människans tankar och känslor på ett enkelt

men ofta överraskande sätt, med humor och ironi. Han målade stämningsbilder utan handling och var ganska sparsam med verb.

Liksom Melih Cevdet lämnade han också Garip-diktningen ganska snart, experimenterade med surrealism och skrev inåtvända och gåtfulla dikter med djärva metaforer. Med sitt breda ordförråd utnyttjade han det turkiska språkets byggstenar i en klangrikedom som på ett mästerligt sätt skapade en drömlig värld.

Under sina sista år tog Rifat upp sådana ämnen i sin diktning som historien, naturen och universum. Fastän en del dikter tydligt avslöjar hans kritiska syn på samhällssystemet var han aldrig någon pessimist, utan visade ofta en intensivt glädjefull kärlek till livet. Han är en av de få poeter som med varje ny diktsamling under hela sitt liv påverkat sina samtida.

FÖRR I TIDEN

Förr i tiden

*de vuxna var ännu småbarn
de döda var ännu inte döda
sextio öre för ett kilo socker
en låda apelsiner två och femtio
frukt fick du för en struntsumma
skafferierna proppfulla*

*Nazife, baderska i hamamen
en flicka med skapligt utseende
Herr Ali, kartongförsäljare med upptrimmad mustasch
Älskog fanns på den tiden också*

*Klättrade vi upp i träden
blev skorna inte kvar på marken
Det var då det*

HÅGKOMST

*Jag minns varenda minut
av tiden i Erenköy
Istanbul, våren och min Türkan
de visar sig tillsammans i mina drömmar*

*Vi hade ett rum inbäddat i klängväxter
fönster som vette mot grönsakslanden
Hon var som en daggfrisk ros
Jag var tokkär*

*Våra huvuden vilade på samma kudde
Mitt hår blandade sig med hennes
Hon var en vacker flicka, finlemmad, bedårande
Vad helst hon klädde sig i passade henne*

*"Låt nu våra själar vara glada"
sjöng vi på gatorna
Hon satt alltid mittemot mig i hästdroskan
med sina händer i mina
när vi återvände hem på kvällarna*

*Träden stod i blom
min Türkan till höger om mig
Hjärtat var fyllt av kärlek
Istanbul fyllt av våra*

Möte med armenier i Aleppo

TURHAN KAYAOGLU
Författare och översättare

Avresa från Haydarpaşa



Haydarpaşa järnvägsstation i Istanbul

Det finns två centrala järnvägstationer i Istanbul. Den ena, Sirkeci, ligger på den europeiska sidan och den andra, Haydarpaşa, på den asiatiska. Sirkeci var slutstation för Orientexpressen som rullade mot Istanbul från Paris. Haydarpaşa var startstationen för Bagdadexpressen som korsade Mesopotamien och via Aleppo nådde Bagdad. Man kan höra stationernas namn i sorgsna och vemodiga visor som oftast handlar om att skiljas.

Natten den 24 april 1915, mitt under första världskriget, samlades cirka 240 armenier på Haydarpaşa. Det var poeter, konstnärer, jurister, läkare, religiösa ledare, politiker och ämbetsmän i den osmanska administrationen. Med dessa landets mest framstående armeniska intellektuella ombord rusade Bagdadexpressen den natten fram mot hjärtat av den anatoliska stäppen.

95 år senare startar jag nu min resa från Haydarpaşa mot Aleppo, förr i tiden karavanvägarnas knutpunkt mellan väst och orienten, där Sidenvägen började.

Min oförglömlige vän Bebo

Vid 24.00 tiden gav tåget sig iväg från Haydarpaşa. Jag drog ner fönsterrutan i min kupé, sträckte ut mig på britsen och strax gick tankarna till Bebo. Jag hörde nästan hans skratt i det ihärdigt trummande dånet från järnvägsspåret. Han hade en djup och mjuk basröst, Bebo. Och stort skägg hade han. Han var lång och kraftig. Hans familj hade flyttat till Istanbul från Beirut när han var i tonåren. Bebo var fotograf och hade sin ateljé i en liten passage i Beyoglu. Framåt kvällen varje dag kom "stamgästerna": konstnärer, författare, skådespelare, universitetslärare, musiker, journalister och jag som den yngste till denna fotoateljé. Alla hade med sig raki och lite meze. Han hade en gammal grammfon och många stenkakor med klassik musik. Man satt där, läste dikter, samtalade om konst, litteratur, samhällsfrågor och politik, Bebo lagade på spritkök världens godaste ångkokta sardeller och vi drack till ackompanjemang av Beethovens Månskensonat. Jag var tjugotvå och studerade statskunskap på sista året. När generalerna i mars 1971 gjorde statskupp blev mitt liv avskuret från denna värld. Än i dag upplever jag mycket starkt alla goda minnen från hans ateljé liksom sorgen efter honom. Hans ateljé var min

livsskola och han förblev en av de få stora personligheter som jag mött i mitt liv.

På tåget mot Aleppo



Utsikt över Aleppo

På morgonen gick jag till restaurangvagnen för att äta frukost, satte mig vid ett bord och tittade ut genom fönstret på landskapet som susade förbi. Vita moln svävade som bommulstussar längs horisontlinjen, kullar, träd, får- och getflockar, byar med sina minareter blixtrade till och försvann. Vad tänkte de armenier, som en natt för 95 år sedan åkte tåg från Haydarpaşa? Vad kände de? Frågorna hopade sig i mitt huvud.

Denna natt hade osmanska gendarmer kommit och hämtat dem. De hann knappt ta på sig ytterkläderna innan de befann sig på gatan. Några timmar senare satt de på tåget vid Haydarpaşa. De färdades i mörkret, i tågets eviga skakande, hopsjunkna i mörka föraningar. De kände hur den obönhörliga uppgivenheten tillfångatog deras innersta väsen. De hade redan insett att denna färd inte hade någon återvändo. De undvek nu att se varandra i ögonen. De hörde tystnadens elegi klinga över sina liv.

Väl framme i Aleppo, där idag 40.000 armenier bor, tog jag in på Hotel Baron. Två armeniska bröder från Istanbul byggde detta legendariska hotell 1910, då i utkanten av staden, numera mitt i. I Istanbul bodde Orientexpressens resenärer på Pera Palas. Hotel Baron skulle vara dess motsvarighet och ett anständigt andningshål för tågresenärer på vägen från London till Bagdad. I dag ser hotellet en smula slitet ut, men behåller sin värdighet, precis som receptionisten Lucia med armeniska rötter i Maraş i nuvarande Turkiet.



Hotell Baron

På förmiddagen dagen därpå kom Vahak, en ung armenier, statsvetare, som under hela min vistelse i Aleppo skulle bli min ledsagare. Han hade en vänlig och klok blick i sitt något runda och öppna ansikte. Vi började vår rundtur bland de tio armeniska kyrkorna i pyramiljonersstaden Aleppo.

Jag såg inga betongbyggnader i staden och inte heller några färger på fasaderna. Allt var i sten ofta med vackra ornament runt portar och fönster. Man hade medvetet bevarat den gamla arkitektoniska traditionen. Under tiden berättade Vahak om de armeniska organisationerna i Aleppo. De armenier som 1915-21 fördrevs från städerna i Turkiet och lyckades komma fram till Aleppo levande hade bildat sina föreningar, döpta efter namn på sina "hemstäder". Många ättlingar talar fortfarande turkiska med de dialekter man för 95 år sedan hade i dessa städer.

Möte med armenier

Vahaks far är en mycket omtyckt teaterman bland armenierna i staden. Genom samtal i mobiltelefon under vår stadsvandring arrangerade fadern och sonen en middag till kvällen med några betydande armeniska personligheter. Vi träffades på en stor terrass på ett flervåningshus som ägdes av en av dessa armeniska föreningar. Jag satt där tillsammans med den mycket produktive författaren Toras Toranian, arkivarien och historikern Mihran Minasian, affärsmannen och publicisten Giragos Kuyumjian, Vahak och hans far. De inledde samtalet med att berätta om sina besvikelser över turkiska journalister och tv-män som varit där, lyssnat på dem och sedan skrivit i tidningar och berättat i tv-dokumentärer helt andra saker än vad dessa armenier sagt och menat. Författaren Toranian visade snart sin popularitet, tog till orda och berättade kåserande om händelser som han varit med om. Allt handlade naturligtvis om turkar.

Affärsmannen och publicisten Kuyumjian, som egentligen har sitt kontor i Kuwait, importerar stålrör från Sverige och sponsrar utgivningen av armeniska böcker, var i sin tur ivrig att höra min syn på vad Turkiet borde göra i den armeniska frågan.

Följande morgon träffades Vahak och jag åter på Hotel Baron. ”Pappa och jag är ensamma hemma och vi tycker att det vore roligt om du bodde hos oss, så pappa och jag slutar tjura och smågräla med varandra” sade han. Jag bar ner min resväska, betalade och tog farväl av Lucia.



Souken i Aleppo

Helvetet brakar loss

De delades i två grupper, sade arkivarien och historikern Mihran Minasian till mig denna kväll. Vi hade stämt möte hemma hos Vahak och hans far Manuel. Ja, de som för 95 år sedan tvingades till tåget i Haydarpaşa kom inte så långt. Mitt på Anatoliska höglandet beordrades de ner från tåget. De som ansågs vara politiskt farliga skickades vidare till Ayaş, en mindre stad väster om nuvarande huvudstaden Ankara. Andra som var konstnärer och intellektuella skickades till

Çankırı, en större stad nordost om Ankara. Nära 140 av de ”politiskt farliga” försvann för gott. Resten blev mördade inom en vecka.

Minasian menade att helvetet nu hade brakat loss för armenierna. Enligt honom skedde folkmordet på armenier i två etapper. Först 1915 och sedan 1920.

Folkmord i två etapper

När första världskriget bröt ut kom osmanska riket som var allierat med Tyskland att ligga i krig med Ryssland i öst och med England, Frankrike och Italien i väst. Tusentals armeniska soldater i den osmanska armén skickades till främsta ledet vid olika fronter. De skickades alltså till döden eller sköts ihjäl av turkiska soldater som misstänkte att de samarbetat med fienden. De som överlevde avväpnades och samlades i arbetsbataljoner och dog i arbetsläger. Den första etappen av folkmordet började egentligen på detta sätt, menar Minasian.

Men massakerna på den civila armeniska befolkningen började som sagt i april-maj 1915. När de armeniska intellektuella, som kunnat leda sitt folk till självständighet, mördats var det nu dags för etnisk rensning. Männen lurades till ett låtsat möte hos guvernören men fördes i stället till fängelser och arkebuserades där. Eller man tog dem några hundra meter bort från sina byar och halshöggs dem vid floder, där liken sedan kastades. Under 1915 och 1916 fördrevs hundratusentals kvinnor, barn och gamla från sina hem runt om i hela landet. De tvingades ut på de kända dödsmarscherna söderut mot öknen.

Osmanska administrationens förklaring var att armenier deporterades från krigszonerna pga säkerhetsskäl. Det var ju krig då. ”Men den verkliga avsikten var att döda dem. Osmanerna insåg att de skulle komma att förlora de arabiska provinserna inom imperiet. Egypten, Balkanhalvön och norra Afrika var redan förlorade. Det fanns bara Turkiet och delar av arabiska halvön kvar” säger Minasian.

Dödsmarschererna söderut

Deporteringarna skedde i två riktningar: mot Damaskus och Beirut över Aleppo och mot Musul och Bagdad över Der Zor, ökenstaden. De vandrade över dalar och berg och efter varje rastplats blev de färre och färre. Osmanska gendarmer lät även konvojerna attackeras och plundras av banditligor och dessertörer. Tusentals kvinnor våldtogs och rövades bort. Somliga tvingades konvertera till islam, gifta sig med förövarna eller arbeta som tjänstefolk hos dem.

De som klarade sig och nådde fram till Aleppo samlades i läger för att snart drivas vidare söderut eller genom öknen till staden Der Zor i öster. Dit fördes också armenier från hemstäderna i norr.”De som kom till Der Zor var redan halvdöda” säger Minasian och fortsätter: ”Den största massakern inträffade i Der Zor. De fick ligga ute på marken och en del tog sina sista andetag redan de första dagarna. Runt 200.000 armenier dog i Der Zor”.

Andra etappen

Andra etappen av folkmordet på armenier skedde under 1920 och 1921. De armenier som 1918, efter första världskrigets slut, då Osmanska riket rasade samman, återvände till sina hemstäder från Aleppo tvingades återigen av turkar i landsflykt. Under sammandrabbningarna i oktober 1920 i Adana (gamla Klikien, där ett armeniskt kungadöme funnits 1199-1375) dödades 8 000 armenier. 1921 skedde en annan massaker på armenier i staden Maraş. Liksom andra städer i sydöstra och östra Anatolien stod nu dessa städer under fransmännens styre. När fransmännen efter den turkiska befrielsearméns framryckning blev tvungna att lämna Antep svek de armenierna. En natt knöt fransmännen tygbitar under sina hästars fötter så att armenierna inte skulle höra deras reträtt. De följande åtta månaderna slaktades 8000 armenier i Antep, berättar Minasian vemodigt och tillägger att under 1920 och 1921 dödades sammanlagt cirka 30 000 armenier på det viset.

Som den armeniska staten hävdar på internationella plattformar säger också Minasian att cirka 1,5 miljoner armenier blev offer för folkmassakern. Men

han markerar att man inte har exakta siffror: ”De döda räknades aldrig. Många armenier som dödade var inte folkbokförda för att slippa betala skatt eller göra värnplikt i osmanska armén. Om förhandlingarna mellan Armenien och Turkiet i framtiden kan börja ska man naturligtvis plocka fram fakta. Därför samlar vi dokument från hela världen. Siffrorna kommer att bli ett av de viktigaste diskussionsämnena”.

Vad kommer att hända efter en eventuell överenskommelse om antalet döda? Han tror inte att turkar går med på att ge armenierna tillbaka sina förlorade egendomar: ”turkar ockuperade Cypern och lämnar aldrig denna ö. Det är inte möjligt att vara hoppfull. Utan diskussioner om mark är en dialog med turkarna helt meningslös”.

Han är ändå inte helt oförsonlig mot turkar: ”Världskriget pågick när folkmordet skedde. Det var svårt att veta vad som höll på att hända. Nu och med tanke på de rådande förhållandena så skulle jag ändå kunna förlåta turkarna. Men vi kan aldrig förlåta ett ställningstagande som förnekar folkmordet. Man kan betala armenierna skadestånd men vi har förlorat en kultur. Vi förlorade vår tusenåriga vardag”.

De första åren i Aleppo

De första armenierna som kom till Aleppo levde först i förfallna hus utan tillstånd. 1918 började de bygga små baracker av plåt. De lyckades ställa i ordning sitt lilla samhälle ganska snabbt. Efter bara några år byggde de en skola och en kyrka.

Frankrike var ockupationsmakt i området efter första världskriget. Efter fredsavtalet i Lausanne i Schweiz 1924 kom Syrien, som ännu var en osmansk provins, under Frankrikes mandat. Vahak berättar under våra långa vandringar i staden: ”Araber som var urfolket i detta land gjorde så småningom uppror mot fransmännen och till slut blev Syrien en självständig stat 1946”.

På min resa till Aleppo greps jag efter turkiska gränsen av en oändlighetskänsla. Färgerna i landskapet, på husen i de små samhällena vi passerade, på bilarna, på korna på betesmarkerna, på människornas kläder. Det var sandens och jordens färg. Allt var brunt och beige. Det var färgen som gav

mig känslan av oändlighet. Stenhusen i det dallrande solskenet gick knappt att urskilja i öknens färg. Människorna rörde sig långsamt och verkade som gjorda av sand. Även himlen hade fått sin färg av öknens. Några få gånger dök det upp små olivlundar som en hägring. Denna upplevelse förde mina tankar 95 år tillbaka. Jag såg nästan fotspåren av kvinnor och barn i de armeniska konvojerna som tvingades till dessa ödemarker. ”Döden är svart i all världens landskap, beige i Der Zor!” har någon sagt.

Jag insåg då ännu en gång att deras väg var mot döden redan när de landförvisades från Anatolien. Att skickas till öknens är lika med döden. Vad skulle öknens erbjuda dessa människor annars? Sand överallt, den piskade runt deras fötter, trängde sig in i deras hår och näsborrar. Öknens myror, skorpioner, ormar och andra djur skrämde dem från vettet. De vandrade vidare, deras svarta ögon sökte något spår efter liv i de oändliga sandvågorna framför sig. De var hungriga, törstiga och utmattade. De hade blivit stumma som öknens. Torkan hade förvandlat deras tungor till läder. Tomhetens och tystnadens hårda väsen härskade i deras kroppar. De var utanför tiden, bortom människans historia. De bar smärtan och sorgen i sina sargade kroppar, spruckna läppar och blodiga ögon. De visste att minsta motstånd möttes av dödens beige-bruna ansikte. Men de visste också att landförvisning betydde att fläta ihop de värden som man i årtusendena ärvt av sina förfäder och börja livet på nytt.

“Vi är från Maraş, från Antep. Våra rötter är där. Visst, Syrien behandlar oss väl men vi är inte ett folk från Syrien, vi är från Anatolien, vi hör dit”, uttrycker Onnig och Vahe som självklarheter. De är båda i sextioårsåldern. Onnig är silversmed och Vahe fotograf. Liksom de andra tidigare gjort tar Onnig också upp hur oskyldiga armeniska kvinnor och barn mördades: “Många kvinnor kastade sig i Eufrats vatten för att fly eller för att ta livet av sig. Gendarmerna sköt dem för att hindra dem att dricka vatten”. Han fortsätter: “De armenier som 1915 nådde fram till Aleppo hittade snart sina grannar och släktingar hemifrån och hjälptes åt”. Han talar inte med bitterhet. Medan han berättar fyller han hela tiden min tallrik med utsökta meze. “Vi är inte mot turkar. Men de måste be om ursäkt. Vi nöjer oss med det” tillägger han.

Vahe däremot har en annan åsikt. Han tycker att det är judarna som ligger bakom folkmordet på armenier. De ville inte att armenier skulle få viktiga poster i det osmanska styret. “Judarna kom från Spanien och bosatte sig i

Turkiet medan vi varit där i årtusendena”. Hans lösning på dagens fråga är mycket klar: “Turkiet ger våra egendomar tillbaka till oss. Egentligen borde turkar ha bara en fjärdedel av landet.

Det bortglömda armeniska arvet i Turkiet

En annan dag träffar jag tandteknikern Mher Dangourian. Han är en av eldsjälarna i det armeniska kulturlivet i Aleppo. Hans hustru kommer från den armeniska arkitektfamiljen Balyan i Istanbul. Till början av 1900-talet byggde balyanska arkitekter i flera generationer många seraljer, palats, moskéer, sjukhus, skolor, broar. Detta är fortfarande de förnämligaste och mest sevärda arkitektoniska pärlorna i Istanbul. Med ett busigt leende säger Mehr: ”Det lär sägas att om man tar bort allt som balyanerna byggt finns det ingenting kvar av Istanbul. Ni turkar borde vara stolta över det som armenier på olika områden gjort under både osmanska tiden och senare och låta också oss armenier känna stolthet”.

Om folkmordet på armenier talar han bestämt men reflekterande: ”Om du tar dem som levtt någonstans i fyratusen år och landsförvisar till en annan plats kallar jag detta för mord även om du inte slaktar dem. Visst, det fanns armenier som tog sig över ryska gränsen och fick militärutbildning där och krigade mot turkar under Rysslands invadering av östra Turkiet. Det fanns också armenier som krigade mot turkar som legosoldater i franska armén. Allt detta är militära brott, krigsbrott. Men de civila, kvinnor och barn, vad hade de begått för brott? De armeniska män som inte krigat mot turkar, utan tvärtom, kämpat i osmanska armén, vad hade de gjort för fel? Hur kan ett sådant stort imperium massakrera sitt eget folk? Jag ska om två veckor åka till Maraş, hitta kvarteret, där min morfar bodde. Om det fortfarande existerar ska jag promenera på dess gator. Jag är mycket hänförd inför detta. Att förverkliga denna resa var min största dröm, för att inte tala om att få se Araratberget”.

Hur ser de syrianska armenierna på dagens Turkiet?

I Europa lever många fler armenier än i Syrien, särskilt i Frankrike (cirka 400 000). Men för mig var det mest intressant att lyssna på de syrianska armenierna. De lever ju på andra sidan turkiska gränsen, tittar på turkiska tv-kanaler, följer politiska debatter och seriefilmer på tv, lyssnar på turkisk musik och gör t.o.m. affärer med turkarna. De flesta kan tala turkiska. Turkiet, det gamla hemlandet, är ständigt närvarande i deras vardag. De har mer än armenier i väst hållit sina traditioner rena från utifrån kommande inflytanden. Därför skulle deras känslor och tankar och deras syn på folkmordet vara mycket mer verklighetsnära, tyckte jag när jag gav mig iväg till Aleppo. Nu lyssnar jag på Mehr: "Vi kan inte jämföra amerikanska armenier med oss. Vi är syrianska armenier. Vi kan inte sätta oss upp mot staten här. Det som jag först och främst önskar från Turkiet är en ursäkt. Även om jag haft egendom med lagfart i Turkiet är jag inte ett dugg intresserad av att begära den tillbaka från Turkiet. Kommer Turkiet med ett erkännande av folkmordet ska jag besöka min morfars grav och säga 'sov i frid'.

Armenisk vardag i Syrien

Hur lever armenier i Syrien? Mehr är mycket nöjd med samspelet mellan armenier och den syriska arabstaten: "Staten är tolerant mot oss nu. Det var kärvare under 50-och 60-talen. Den känner sig tryggare nu och ser inte minoriteterna som något hot. Vi känner oss inte alls förtryckta. Staten accepterar uppriktigt kulturmosaiken som finns i samhället. Vi får t.ex. generösa bidrag till våra aktiviteter för att bevara vår kultur. Vi är den minoritetsgrupp i Syrien som har det rikaste föreningslivet. Förutom våra religiösa församlingar har vi teaterklubbar, idrottsföreningar och ungdomsföreningar. Vi lägger oss inte i statspolitiken. Klart, hade vi inte fått alla våra kulturella rättigheter skulle vi bli tvungna syssla med politik. Här har vi våra egna skolor. Vi trycker våra egna böcker och publicerar tidskrifter. Vi

har förmågan att organisera oss i samhället. Det måste vara så. Annars skulle det bli som i USA. Efter tio år skulle vi inte kunna tala armeniska."

Vandring i Aleppo

Min sista dag strövade jag omkring på stan. Det är mycket folk, mycket bilar på gator och torg men ändå råder det en slags stillhet. Jag ser många stora och vackra men helt övergivna hus. Jag får veta att de ägs av judiska stiftelser. Före kriget mot Israel 1967 var dessa hus judiska bostäder. Nu finns det inga judar kvar i Syrien. Jag ser även fallfärdiga osmanska byggnader med övervåning i trä.

Vägarna leder mig till souken, orientens största basar. Jag försvinner i labyrinter av dofter, skuggor, glitter från tyg och juveler, dova och gälla röster, starka färger och en fuktig och söt luft. Det är ett kaos med sin bestämda ordning. I vissa gränder reser sig höga osmanska valv i marmor med utsmyckningar utmejslade som broderier och spetsar, vackert utan like. Innanför öppnar sig innergårdar med fontäner, vinrankor och väldoftande klätterväxter, ibland med en moské eller ett vårdshus. Man kan sitta där ett tag i den sovande stillheten och koppla av med bara vattendropparnas lugnande musik. Förr fanns det några konsulat där och även ett dårhus tillhörande moskéerna för att ta hand om och slå vakt om människans värdighet. Här förnimmer man vimlet och bullret från Sidenvägens glansdagar. Citadellet, Mellanösterns största borg ligger ett stenkast från souken. Det ligger på en rundformad kulle med välbevarade murar runt omkring. Det sägs att sonen till Saladin Ayyubi, erövraren av Jerusalem hade sitt slott i citadellet. Efter att jag beskådat den magnifika utsikten över staden gick jag ner till silversmedernas marknad för att köpa små presenter till mina närmaste.

Jag lämnar nu Aleppo. Men jag ska komma tillbaka till denna stad. Av egen erfarenhet vet jag: har man en gång levt i exil lever man i exil hela livet var man än befinner sig. Jag bor nu i Sverige och kan sedan länge åka till mitt hemland när jag vill och vill alltid behålla den självklara rätten. Jag vet inte om armenierna i Aleppo skulle klara av att leva i Turkiet om de fick möjligheten att återvända hem.

Jag tar farväl från Vahak. "Ditt besök betyder oerhört mycket för oss armenier här i Aleppo, ska du veta" säger han.

Käre Vahak, det betyder mycket för mig också.

September 2010

----- 0 -----

Sex månader efter mitt besök i Aleppo utbröt demonstrationer i Syriens huvudstad Damaskus mars 2011. Oroligheterna började snart sprida sig runt om landet. Men det var väldigt få människor som trodde att Aleppo skulle dras in i inbördeskriget. Denna stolta stad var ju landets kommersiella centrum. Nu säger nästan alla kommentatorer att slaget om Aleppo ska avgöra kriget i Syrien.

Så må det vara men kriget har redan avgjort armeniernas öde i Aleppo. Staden ligger i ruiner. Världsarvet souken är totalt förstörd. Många sjukhus, kyrkor, moskéer, skolor likaså, förutom tusentals bostäder. De flesta armenier har flytt staden hals över huvud. Alla försök att nå mina armeniska vänner per telefon och internet har varit förgäves. Jag vet inte hur många av dem som är kvar och hur många som har blivit offer. Med djup vrede följer jag armeniernas nya tragedi. Knappt ett sekel efter den stora folkmassakern i Anatolien tvingas de återigen att gå i landsflykt, lämna sin "nya" hemstad Aleppo. Västvärldens handfallenhet inför det blodiga kriget -det gäller ju ekonomiska och politiska intressen i området- ger en bitter smak. Människovärdet räknas inte. Historien upprepas!

April 2013

Föreningen Alexandrias Vänner

MARGARETA TÖRNGREN

Fd biblioteksråd vid Kungl. biblioteket och ordförande i dess vänförening Biblis

1994 startade ett antal personer Föreningen Alexandrias Vänner, FAV, med ambition att grunda ett svenskt institut i Alexandria. Eftersom detta tycktes mig vara ett ovanligt uppdrag för en liten förening, blev jag inspirerad att söka drivkrafterna bakom denna ambition. Resultatet av min undersökning blev en längre artikel, "Föreningen Alexandrias Vänner – en översikt av föreningens start, dess första år och insatser".¹

Det visade sig att det inte finns någon samlad dokumentation om detta och många uppgifter som ligger till grund för denna historik har därför inhämtas genom intervjuer, samtal och korrespondens med de som då var aktiva. Flera resultat överraskade genom att de i så hög grad visade sig röra utrikespolitiska intressen. Det gällde både bildandet av FAV och den ändrade inriktningen av det svenska institut som FAV föreslagit. De var också överraskande att föreningen inte grundades för att i första hand stödja planerna på det

¹ Den finns i sin helhet att läsa på föreningens hemsida. www.alexandriasvanner.nu. Föreliggande artikel är en kortare version av denna. För källor och källmaterial hänvisas till artikeln på hemsidan, publicerad 2012. Se även ScanComs hemsida www.scancombibalex.nu publicerad 2013 för ytterligare information.

kommande biblioteket i Alexandria utan det kom senare och då i nära samarbete med norska intressen.

Föreningen Alexandrias Vänner är en liten ideell förening, omkring 80 medlemmar, med säte i Göteborg och den är främst kopplad till universitetet. Flera av grundarna är fortfarande aktiva i styrelsen. Ordförande är Annica Dahlström, som genom åren varit och är föreningens drivande kraft. En aktör som tidigt kom att spela en viss roll för bildandet av FAV var den egyptiske ambassadören i Sverige, Hamdi Nada, som hade ett förslag om att skapa vänortsband mellan Göteborg och Alexandria. Han önskade en ökad aktivitet i relationerna mellan Sverige och Egypten. Kontakt etablerades också tidigt med Göteborgs universitet genom Annica Dahlström och Helmy Loza, egyptier från Alexandria och affärsman. En krets med intresse för Mellanöstern och då särskilt för Egypten och Alexandria kallades till ett möte, en Alexandria-dag, den 26 november 1994, på SE-bankens huvudkontor i Göteborg. Biblioteksrådet Harry Järv från Kungliga biblioteket talade om det antika biblioteket i Alexandria och det är troligt att detta möte var startskottet för bildandet av FAV.

Man bör inte att se tillkomsten av FAV isolerat från den nya utrikespolitiska inriktning som presenterades på utrikesdepartementet år 1994 om dialog som alternativ till våld. Utrikesminister Lena Hjelm-Wallén menade att Europa behövde en målmedveten och konstruktiv strategi för att främja en god dialog med andra kulturer. Denna inställning lanserades också av EU 1995 i Barcelonaprocessen. Avsikten där var att genom dialog och samarbete söka skapa en medelhavsregion för fred, säkerhet och delat välstånd. Beslutet togs av statsministrar från EU-länderna och 14 partners från länder kring Medelhavet.

Intresset från den egyptiske ambassadören i Sverige och den nya inriktningen av den svenska utrikespolitiken kan vara orsaker till de höga ambitioner med vilka man startade FAV. Man ville främja fördjupade förbindelser mellan Sverige och Egypten, skapa ett brofäste för bilaterala frågor, bland annat genom att etablera ett svenskt institut i Alexandria, och utveckla samarbetet mellan universiteten i Alexandria och i Göteborg.

De som drev frågan om ett svenskt institut i Alexandria från FAVs sida var Ulf Tebelius, Alexandria- och Egyptenkännare, och Sune Persson, docent och forskare på centrum för Mellanösternstudier vid Göteborgs universitet. Även

Robin Hägg, som år 1994 avslutat sitt förordnande som föreståndare för Svenska Institutet i Aten, var villig att bidra så att ett institut i Alexandria skulle kunna dra nytta av hans erfarenheter. Förslaget att inrätta ett svenskt institut i Alexandria hängde i hög grad ihop med avecklingen av den svenska sjömanskyrkan där och den pampiga byggnad, Wilhelm von Gerbers palats, som ägdes av Svenska Kyrkan i Utlandet, SKUT. Frågan om ett svenskt institut skulle kunna inrymmas där drevs vidare och Svenska Institutet, SI, tillsatte en utredning med representanter för SKUT, Högskoleverket, Utrikesdepartementet och svenskt näringsliv med Ulf Tebelius som företrädare. Utredningen arbetade under ambassadören vid UD, Lars Lönnback, men lades ner redan 1998. Med viss bitterhet kunde FAVs medlemmar konstatera att den tidigare bärande idén om ett institut, liksom övriga institut vid Medelhavet under kulturdepartementet, inte längre var aktuell.

Men UD tog över tanken på ett svenskt institut i Alexandria för att skapa en mötesplats för den nya utrikespolitiska inriktningen med ett dialogarbete för fred, kallat Euro-islam, och blev huvudman för institutet i Alexandria. 1999 tecknades sedan en överenskommelse mellan de svenska och egyptiska regeringarna om inrättandet av ett svenskt institut som skulle utgöra ett dialogforum för fred.

År 2001 skedde en högtidlig invigning av Svenska Institutet i Alexandria i närvaro av Sveriges dåvarande utrikesminister Anna Lindh och Egyptens utrikesminister Amr Moussa. Efter mordet på Anna Lindh bildades Anna Lindh-stiftelsen för interkulturell dialog mellan kulturer, och var den första institution som grundats och finansieras gemensamt av alla 43 medlemsländerna inom Europa-Medelhavspartnerskapet. FAV har än idag ett starkt intresse för utvecklingen inom såväl institut som stiftelse och stödjer aktiviteter vid Svenska Institutet i Alexandria och Anna-Lindh-stiftelsen

Att stödja Bibliotheca Alexandrina, BA, ingick inte direkt i de första planerna, 1995. Det är dock troligt att biblioteket tidigt fanns på FAVs agenda vid sidan av planeringen för svenskt institut, handelsutbyte och vidgat samarbete mellan universiteten. Det kom rapporter till styrelsen om den omfattande planeringen av biblioteket i Alexandria och bibliotekskompetensen i FAV förstärktes också med experter från Göteborgs universitetsbibliotek.

Det som kom att få avgörande betydelse för insatserna för biblioteket var samordningen med norska intressen. Under en flygresor år 1998 möttes ordföranden i FAV, Annica Dahlström, och Hans Kristian Simensen, som fått ett uppdrag som frilansare av den norska arkitektfirman Snøhetta att undersöka olika myndigheters intresse för biblioteksbygget och sprida information om återupplivandet av det gamla biblioteket i Alexandria. Arbetet att stödja BA fick genom honom en kraftinjektion och insatserna vitaliserades och plattformen för åtgärder vidgades. År 1999 erkände UNESCO den norska vänföreningen och FAV som International Friends of Bibliotheca Alexandrina.

Samordningen med norska intressen fick året därpå en fastare form genom bildandet av ScanCom, Scandinavian Committee for Bibliotheca Alexandrina, med just Annica Dahlström och Hans Kristian Simensen som kraftfulla aktörer. ScanCom fungerade som ett verkställande utskott till FAV och drev biblioteksfrågorna. Det var inledningsvis angeläget att finna gehör för ett officiellt ekonomiskt stöd från Sverige till BA, planera svensk medverkan vid invigningen av BA och finna ekonomiskt stöd för enskilda projekt som lanserats, inte minst uppbyggnad av en särskild Nobelsektion i biblioteket. Från UD:s sida meddelades att ett svenskt statligt bidrag till området redan hade lämnats genom inrättandet av det svenska institutet i Alexandria. Det blev ingen officiell svensk nationalgåva till biblioteket men med sponsormedel kunde ScanCom bidra med såväl gåvor som uppbyggnad av en Nobelsektion i BA.

Insatsen från officiellt svenskt håll kom i stället att inriktas mot professionellt stöd till BA. Den svenska bibliotekariekåren hade inledningsvis varit mycket tveksam till tanken på ett pånyttfött Alexandriabibliotek. Vändpunkten kom i och med att byggnaden stod klar och att biblioteket fick en ny ledning i den internationellt kunnige och erfarne Ismail Serageldin. Visionerna formulerades om och nu sågs biblioteket snarare som en tillgång i regionen och i det egyptiska samhället med öppen blick mot omvärlden och mötet mellan väst och Orienten, menade dåvarande riksbibliotekarien Tomas Lidman.

En inventeringsresa 2002 finansierad av Svenska Institutet visade på skriande behov av hjälp till uppbyggnad av verksamheter inom biblioteket. Det blev Göteborgs universitetsbibliotek, som ansvarade för projektet SWEBA,

Sweden Bibliotheca Alexandrina, finansierat av SIDA med 15 mkr. Det omfattade insatser för barn- och ungdomsbibliotek, utbildning av personal, stöd för ett bibliotekssystem, och utvecklingen av webb och digitalisering av manuskript.

Att inrätta en Nobelsektion med ett bibliotek i BA var en idé med stort symbolvärde, som ScanCom drev med kraft. Det krävdes bifall från nobelkommittéer, sponsormedel, stora donationer och ett antal slumpartade möten som blev lyckosamma. Vid invigningen den 16 oktober 2002 fanns allt på plats. Då lämnades också den första bokgåvan till ett särskilt bibliotek i Nobelsektionen. Det var Ulf Tebelius som tog på sig ansvaret att bygga upp detta bibliotek, vilket han sedan fortsatt med. Genom donationer har verksamheten sedan finansierats. Till samlingarna har ScanCom varje år bidragit med verk av nobelpristagare i litteratur från år 1901 och framåt på olika språk: originalspråk, engelska, franska och även arabiska. Vid vännernas årliga möte i Alexandria överlämnas också en bokgåva till biblioteket. Samlingen i uppgår för närvarande till ca 2 500 st. volymer.

Att spåra bakgrunden till bildandet av FAV och de drivkrafter som låg bakom har varit syftet med denna artikel. Historiken är ofullständig och det är angeläget att någon tar tag i den och ger oss en fördjupad historieskrivning som går ändå fram till våra dagar. Det är en fascinerande historia som väntar på att bli skriven. Det är nog ett tidskrävande arbete och det krävs också distans för att kunna skriva om Föreningen Alexandrias Vänner och den arabiska våren. Utvecklingen för Bibliotheca Alexandrina har sedan den första artikeln skrevs utvecklats mer positivt än förväntat, genom uttalat stöd från presidenten, och ger trots allt visst hopp för framtiden.

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.

I institutets verksamhet ingår konferenser, seminarier och symposier, projektarbeten, doktorand- och magisterkurser, föreläsningsserier samt viss publice-ringsverksamhet. SFII delar varje år ut ett antal stipendier. Institutet har många gäster och besökare och uthyrning av gästrummen spelar en viktig roll i detta.

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

På Forskningsinstitutets hemsida finns information om bl.a. program, projekt, publikationer, stipendier, styrelse och forskarkollegium samt verksamhets-berättelser.

Hemsida: www.srii.org

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
/The Swedish Research Institute in Istanbul

P.k. 125 Beyoğlu

TR-344 33 Istanbul

Gatuadress: İstiklal Caddesi 247

Tünel, Istanbul

Tel: +90 212 252 41 19

Fax: +90 212 249 79 67

E-post: info@srii.org.tr

Direktör: Professor Birgit Schlyter (birgits@sri.org.tr)
Vice direktör: Marianne Boqvist (maboqvist@gmail.com)
Kanslist: Helin Şemmikanlı (helins@sri.org.tr)
Biblioteksansvarig: Birgitta Kurultay (birgitta.kurultay@sri.org.tr)

Kansli i Stockholm

Skeppargatan 8
114 52 Stockholm
Tel: +46 8 662 75 70
Fax: 08-665 3133
E-post: sfii@swipnet.se
Kanslist: Lena Andersson

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner är en stödförening till institutet som bildades 1988. Ordförande är Håkan Åkesson. Föreningen arrangerar egna kulturprogram med anknytning till Forskningsinstitutets verksamhetsområde. Medlemskap erhålls genom insättning av årsavgiften 200 kronor på Föreningens postgiro. På Vänföreningens hemsida finns information om program, föreningens resestipendium, medlemskap samt senaste verksamhetsberättelsen.

Hemsida: www.istanbulvanner.se



Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner