Svenska Forskningsinstitutet
i Istanbul
Meddelanden
14/1989

Svenska Forskningsinstitutet
i Istanbul
Meddelanden
14/1989

Omslagsbild:
Detalj från Karatay-medresen i Konya. 1251.

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden 14/1989

Under redaktion av
Gunnar Jarring och Ulla Ehrensvärd

ISSN 0347—8068

Distribution: Medelhavsmuseet, Box 5405, 114 84 Stockholm

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner postgirokonto 9 97 52 - 8.

Äldre nummer av Meddelanden distribueras genom Medelhavsmuseet. Svenska Forskningsinstitutets i Istanbul postgirokonto 2 90 27 - 0.

Innehåll

ÅKE HOLMBERG
Svensk syn på turkarna och deras tro under två hundra år 5
The Turks and their religion in Swedish views during two centuries 28

BERNT BRENDEMOEN
Den tyrkiske språkreformen 29
The Turkish language reform 46

ALI C. C. AYRAL
Mandalan i islamisk konst 47

JITKA ZAMRAZILOVÁ-WELTMAN
En ny minoritetsgrupp — turkar från Bulgarien 73
A new minority group — the Turks from Bulgaria 82

DIMITRI THEODORIDIS
Qaraqat: Psyichiatrisches in einem Gedicht von Gadā'ī 83
Qaraqat — en psykiatrisk tolkning av en dikt av Gadā'ī 89

PETER von BUSCH
Hurra Hurra — Hurra Hurra! 90

CHRISTOPHER TOLL
Ännu ett arabiskt sigill med svenskt namn — Albrecht Elof Ihre i Konstantinopel 1824—1831 93
Summary 95

AGNES GEIJER. In memoriam. — En svensk textilforskare av internationell rang av Greta Arwidsson 96

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul:
Forskarkollegiets styrelse 100
Rapport om verksamhets 1988/89 102
Föreståndarens årsrapport för verksamhetsåret 1988/89 105
Vinst- och förlusträkning 1988/89 107

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner:
Vänföreningens styrelse 108
Rapport om verksamheten 1988/89 109
Nya medlemmar i vänföreningen och adressändringar 111

Författare

Åke Holmberg
Professor emer. i historia vid Göteborgs universitet.
Fyradalersgatan 58, 413 19 Göteborg

Bernt Brendemoen
Mag.art., førsteamanuensis vid Ural-altaisk institutt,
Universitetet i Oslo.
Ullevålsveien 85 B, N-0454 Oslo 4, Norge

Ali C. C. Ayral
Skulptör, arkitekt, fil. kand. i konstvetenskap.
Odd Fellowvägen 9, 127 32 Skärholmen

Jitka Zamrazilová-Weltman
Fil. dr i turkiska från Prag 1968, sedan 1973 bosatt i Sverige.
Pedellgatan 1 E, 223 60 Lund

Dimitri Theodorides
Holztraße 12, D-8000 München 5, Västtyskland

Peter von Busch
Museichef, Marinmuseum, 371 30 Karlskrona

Christopher Toll
Professor i semitisk filologi, Köpenhamns universitet.
Valhallavägen 94, 4 tr., 114 27 Stockholm

Greta Arwidsson
Professor emer. i nordisk arkeologi vid Stockholms universitet.
Valhallavägen 155, 115 31 Stockholm

ÅKE HOLMBERG

Svensk syn på turkarna och deras tro under två hundra år

Följande glimtar av vad som sagts på svenska om Främre Orientens muslimer i allmänhet och om turkarna i synnerhet från början av 1700-talet till Första världskriget, är hämtade ur min studie "Världen bortom västerlandet. Svensk syn på fjärran länder och folk" (Acta regiae societatis scientiarum et litterarum gothoburgensis. Humaniora 28. 1988). Boken avslöjar inte minst, hur bornerat och fördomsfullt man i Sverige såg på exotiska folk och kulturer och att utvecklingen i det avseendet under 1800-talet snarast gick från illa till värre. Vad man skrev om den muslimska världen och särskilt om det osmanska väldet stämmer i hög grad med dessa teser.

Jag har försökt binda ihop utdragen med några korta kommentarer, men för vidlyftigare analys får jag hänvisa till min skrift.

En lämplig startpunkt är den högkonjunktur för orientaliska studier, som Karl XII skapade med sina turkiska äventyr.

Orientintresse under 1700-talet

I sitt arbete "In Orientem" har Christian Callmer bl.a. behandlat några svenska resenärer, som på Karl XII:s uppdrag besökte olika delar av det osmanska riket, medan kungen befann sig i Bender.[1] 1710 bereste major Loos och två andra officerare bl.a. Egypten. I Kairo intresserade de sig för patriarken Josefs brunn

[1] *In Orientem. Svenskars färder och forskningar i den europeiska och asiatiska Orienten under 1700-talet.* 1985. (Asiatica Suecana. 2.)

och hus, för Josefs och Marias bostad under flykten undan Herodes och för andra bibliska minnesplatser. De besåg också mumier och pyramider, innan de fortsatte till resans egentliga mål Jerusalem.[2]

I första hand är Orienten för dem Bibelns land. Orienten är på en gång främmande, exotisk och hemtam som den bibliska historien.

1712 kom legationspredikanten Michael Eneman till Egypten. Även för honom står de heliga antikviteterna i förgrunden, och också för honom är det Heliga landet det stora resmålet. Dock imponerar Egyptens egna fornminnen på honom. I den först 1889 utgivna rapporten "Resa i Orienten 1711—1712" talar han om att minnesmärkena runt Kairo vittnar om att Egypten en gång hade nått så långt i odling, som det var möjligt utan Guds ords upplysning. Sedan har egyptierna måst böja huvud och hals under ok, deras kvickhet har bytts i ett trälaktigt sinne, "som intet tänker på stort på annat, än att akta sig för piskan och gå dit klubban drifver".[3]

Redan börjar alltså den senare i västerlandet så omhuldade tesen förkunnas om den orientaliska despotin som huvudförklaring till de främmande världsdelarnas efterblivenhet i jämförelse med Europa. Framför allt lider dock Levanten av sin religion, "det onda Muhammedaniska krutet".[4]

Vad svenska läsare framför allt efterfrågade i samband med Främre Orienten var utan tvivel just berättelser från Palestina. Därom vittnar den stora framgång som följde en liten skrift av diplomaterna Edvard Carlson (adlad Carleson) och C. F. v. Höpken om en färd till detta land på 1730-talet. Den publicerades 1768 som "Twänne stora swenska herrars Rese-beskrifning, ifrån Cypern, til Asien, Förlofvade Landet och Christi graf . . .". Den upplevde därefter mer än 30 upplagor, den senaste 1876.[5]

Linnélärjungen Fredric Hasselqvist, som studerade Palestinas flora under några år kring århundradets mitt, hade en något större distans till de heliga minnena. Han har funnit de katolska ciceronernas ständiga tal om bibliska orter och heliga föremål en smula

[2] a a, 9 ff.
[3] *Resa* 1:186.
[4] a a, 1:212.
[5] Callmer, 38 ff.

tröttsamt. "Jag var nu inkommen i det Heliga Landet, ty hade jag ej annat at förmoda, än ständiga underrättelser om helgedomar".[6]

Att också den svenska statsmaktens villighet att stödja orientforskning i första hand gällde det bibliska perspektivet på dessa länder, kan beläggas från ett senare skede av 1700-talet. Då J. J. Björnståhl på 1770-talet ansökte om medel för en stor resa i Främre Orienten och Nordafrika, fick han visserligen pengar, men hans instruktion avsåg insamling av kunskap om biblisk kultur och historia samt "att eftersöka, anteckna, samt om möjeligt är, inlösa nya och vigtiga Varianter utur Hebraiske och Grekiske Handskrifter af Bibeln, samt älsta Codices af Bibliske Grundtexten, äfven väl andre gamle, helst Bibliske".[7]

Björnståhls beskrivning av sin stora "Resa" (sex delar, 1780—86) gav för övrigt prov på fördomar men också på någon förståelse i fråga om turkarna och deras kultur. Folkets levnadssätt och seder röjde uråldriga österländska ursprung, och att man i Konstantinopel inte såg palats med grekiska kolonner var inte märkligare än att en italiensk arkitekt nog skulle finna det brydsamt att bygga en moské. Men resans besvärligheter får också Björnståhl att bryta ut i förkastelsedomar: "Okunnighet och högmod ... utgöra en hufvud-trait i Turkarnes National-caractere" (5:14). "Hos oss sätter man in dårar på dårhus; men här måste de kloke sättas in, emedan landet är fullt med dårar" (3:97 f).

> Björnståhl har åtminstone eftersträvat en voltairiansk tolerans gentemot islam. Kort därpå slogs den härskande, helt och hållet negativa attityden fast i ett annat arbete.

1790 kom en skrift i ämnet med en i viss mån officiös prägel, eftersom den var försedd med ett lovordande företal av biskopen och överhovpredikanten Olof Wallquist, var dedicerad till drottning Sofia Magdalena och hade en subskriptionslista, bland vars mer än 600 namn fanns just drottningen, vidare kronprinsen och en rad biskopar. Den var författad av den engelske professorn

[6] *Iter Palaestinum eller Resa till Heliga landet, förrättad ifrån år 1749 till år 1752* ... Utg. af Carl Linnaeus 1757; citatet i Callmer, 56 ff. Egyptens pyramider och mumier fann han inte värda "en förnuftig resandes yttersta uppmärksamhet, sedan de äro sedde af mång tusend"; brev till Linné, *Iter*, 587.
[7] Callmer, 89 f.

Joseph White och översatt av tidigare hovförsamlingsprästen N. S. Swederus samt betitlad "Afhandlingar, Innehållande En Granskning Af Christendomen Och Mahomedanismen, I Deras Uphof, Bevisnings-Grunder och Värkningar".[8]

Skriftens ändamål var kristendomens förhärligande, framhöll Swederus i sin dedikation till drottningen. Också framställs Muhammed som bedragare, hans insats som historiens mest lyckade bedrägeri (30, 41). Han skulle dock inte ha lyckats, om inte kristendomen på hans tid hade urartat till katolicism (43 ff). White medger dock, att det finns ett omåttligt tadel av Muhammed och hans lära likaväl som överdrivet beröm (118). Profeten förbättrade utan tvivel arabernas seder, och bland alla villfarelser fanns också riktiga grundsatser (148).

Islam är över allt förbunden med despoti. Vid Ganges stränder liksom vid Kaspiska havet följs den åt med träldom och förtryck, medan kristendomen kan blomstra under vilket regeringssystem som helst (274). Inom islam är vetenskaperna försummade och föraktade, medan de inom kristenheten, åtminstone efter reformationen, ständigt förädlas och utvecklas (277 ff).

Udden i framställningen är stundom minst lika mycket riktad mot Rom som mot Mekka.

> Vid början av 1800-talet illustrerar oppositionspolitikern och läroboksförfattaren G. A. Silverstolpe både den härskande turkfientligheten och de ansatser till kosmopolitisk filantropi, som trots allt levde kvar från 1700-talets upplysning.

Bara i mindre utsträckning hans eget verk var "Allmän Geographie" (2 uppl., 1806). Den var "till det mesta" en översättning

[8] White var professor i arabiska i Oxford. Ursprunget till skriften var en serie predikningar han höll i en oxfordkyrka 1784 och som gjorde enorm succé; jfr *Dictionary of national biography* 61, 62 f. Om Swederus se Westén, *Svenska kongl. hofclereciets historia* 1:3, 1814, 729 ff. Skriftens imponerande utgivningssätt hindrade inte *Stockholms-Posten* från att i sin recension ironisera: "Läsare af smak lära ej neka Öfwersättaren et förtjent bifall för Språkets wård ... Man hade allenast önskat at den möda, som häruppå werkeligen är nedlagd, blifwit anwänd på et arbete af mera allmän interesse, än dessa afhandlingar, såsom endast af det inskränkta föremål at wisa Christendomens företräde framför Mahomedanismen; en sak, som likwäl hos den förres bekännare ej kan wara underkastad twifwelsmål"; *SP* 1790, 20 juli, n:o 164, Tidningens huvudrecensent var då Kellgren.

av tysken A. C. Gaspari.[9] I de flesta avseenden bär den 1700-talets kosmopolitiska och filantropiska prägel. Sedan mänsklighetens indelningar efter ras, näringssätt och förståndsodling redovisats, heter det:

"Förstånd och skicklighet äro ej en uteslutande ägendom för några vissa Nationer; förmåga och anlag dertil äro gemensamma för hela menniskoslägtet... Sålunda hafva folkslag uphunnit olika grader af odling, mindre genom egna fel, än i följd af läge och yttre omständigheter" (34 f).

T.o.m. turkarna sägs inte vara så elaka som man vanligen tror. I människokärlek överträffas de inte av någon europeisk nation (283).

Silverstolpes eget tillägg till avsnittet om Egypten, med anledning av de engelska och franska gästspelen i landet, har ett i någon mån annat tonläge.

"Då det för några år sedan inkräktades af främmande arméer, ägde man något hopp, at derom och derifrån erhålla kunskaper af högsta vigt för historien om menniskoslägtets odling: men detta hopp är numera mycket aflägse, sedan landet blifvit åter öfverlemnadt åt barbariet, under Turkarnas öfverherrskap" (389).

Även om kommentaren närmast rör egyptologins utvecklingschanser under olika regimer, ställs här också på ett generellt plan turkiskt barbari mot europeisk civilisation.

Tonen skärps under 1800-talet

Det stämmer väl med den inledningsvis understrukna utvecklingstendensen, att inslagen av tolerans och förståelse inför det osmanska blir allt glesare ju längre 1800-talet led. Två exempel från 1820-talet belyser förändringen.

En stor och ambitiös reserapport från Mellersta östern var Jacob Berggren, "Resor i Europa och Österländerne" 1—3, 1826—28.[10] I blomstrande romantisk stil men från i sak ger han sin syn på

[9] *Allgemeine deutsche Biographie* 8, 394.

[10] Författaren var legationspredikant i Konstantinopel och hade som arabist från 1820 gjort en färd till Syrien, Egypten och Palestina; *Svenskt biografiskt lexikon* 3, 508 ff. Utgivningen av verket stöddes av omkring 600 subskribenter, varav mer än hälften i Stockholm.

turkiskt väsende. Konstantinopel är visserligen en härlig stad med kristna minnen.

"Men brustna äro harpans strängar, med blod målas häfden ... och från denna Seraljens gyldene borg höras blott bödlarnes sabelhugg och hufvud-uppspikningens hammarslag ... denna halfmåne uppgår eldröd öfver det blodrykande korset" (1:78).

Under sin färd i riket ser Berggren över allt turkväldets och islams förhärjande verkningar. Rhodos är en ruin av "Sångens, Frihetens och Skönhetens heliga jord" (1:224). I Syrien bär allt "stämpeln af det barbari och den despotism, hvilka lika mycket inskränka den yttre som den inre menniskans verksamhet" (1:256). T.o.m. de arabiska beduinerna har "med den nya gudalära de nästan allmänt antagit, indruckit ett gift, som från Ganges' till Donaus stränder, visat samma själamördande verkan" (1:305).

Mot detta hatporträtt står den utförliga och kärleksfulla skildringen av Libanons kristna maroniter. De är visserligen okunniga, men:

"Aldrig såg jag här tecken till otrohet och oredlighet, och aldrig hörde jag omtalas de gröfre brott, som äro så hvardagliga i det civiliserade Europa. Frid öfver sådana Christne!" (2:52).

I Libanon mötte Berggren den italienske resenären Charles Vidua, och som bihang till sin skildring publicerar han några brev från denne. En passus torde sammanfatta också Berggrens syn på Levanten i islams grepp. Vidua har, skriver han, försökt verifiera det beröm Voltaire och hans skola öst över muslimerna för deras godhet, rättvisa och redlighet. Dessa apologeter borde ha skickats att leva i Turkiet. Dessa romantiker borde ha förvisats från Paris till Damaskus.

"Jag föreställer mig i inbillningen Montesquieu flyttad från Paris till Teheran, tvungen att tillbringa sitt liv med att röka pipa med några slavar omkring sig, grälsjuka, dumma ... Vad Voltaire beträffade skulle man, om han känt sig hågad att vara obehaglig mot en Pascha som han var mot Konungen av Preussen, ha krävt honom på hans huvud" (3: bihang, 92, övers. fr. franska).

Eftervärlden har valt att snarare sätta etiketten romantisk på den epok Berggren och Vidua tillhörde, än på den franska 1700-talsupplysningen. Det ur horisontförändringens synpunkt viktiga är, att Voltaires och Montesquieus metod att beskjuta sin egen kultur med artilleri från Kina eller Persien, nu uppfattades som förräderi mot Europas kristna civilisation.

Från västligaste Levanten i Afrika rapporterade vid samma tid en tredje svensk, men i handfastare ärende. G. E. Lundstedt, "Anteckningar öfver Egyptens Handel Och Dess Näringars Tillstånd...", 1825, är intressant inte minst som ett tidigt svenskt inlägg i vad man kunde kalla den första europeiska utvecklingsdebatten.

Det Egypten Lundstedt vistades i, styrdes av Muhammed Ali, den regent som flitigare än någon annan icke-västerlänning figurerade i europeisk publicistik under första hälften av 1800-talet. Lundstedt börjar i dur.

"De i sednare åren under den nuvarande Paschans Mehemet Alis regering vidtagna åtgärder, hafva i flera afseenden haft de lyckligaste följder, i synnerhet på jordens uppodling och näringarnas tillväxt" (2).

Men sedan kommer reservationerna och farhågorna. Egypten har utvecklats, statsförvaltningen har förvandlats,

"ehuru man ännu öfverallt igenkänner Turken... Men Nationens totala omskapning kan likväl ej ske på en gång... I en fullkomligt despotisk stat, såsom Egypten... der tycks äfven att en sådan reform skall gå lättare igenom... Men... likväl [är det] ingalunda sagdt, ej heller troligt, att ett helt folk lika lätt öfvergår från *inrotade fördomar*... Följden af sådana förtidiga omskapningar, som stå århundraden framom folket, är ofta stridande mot den verkan man väntat" (10 f).

Egyptens statsdrivna fabriker går med förlust. "I sig sjelft är det också ganska oafgjordt, huruvida fabriker kunna vara nyttiga i ett land, der allt annat ännu står så långt efter tidehvarfvets odling" (27 ff).

Lundstedts huvudämne är dock handeln, som har tilltagit kraftigt under Muhammed Ali (37 ff). Författaren hoppas t.o.m. att vitaliseringen av det egyptiska näringslivet skall sprida sig till det inre av Afrika, "hvarigenom kännedom slutligen skulle erhållas om en verldsdel, hvars geografiska beskaffenhet och utseende så länge varit höljda i ett ogenomträngligt mörker" (79). Ett stort hinder för upplysningen och dess spridning i Afrika är dock islam, som för det första utesluter halva mänskligheten, kvinnorna, från utåtriktad verksamhet, och som därutöver föraktar främmande och moderna seder och bruk.

Under vissa politiska konjunkturer, kunde turkarna någon gång från svensk horisont te sig något mindre avsigkomna, men det var aldrig fråga om någon verklig attitydförändring.

Den svenska synen på det osmanska riket var under årtiondena kring 1800-talets mitt ambivalent. Som grekernas motståndare och förtryckare på Balkan, som spärr mot Muhammed Alis moderniseringspolitik i Egypten, som nominellt ansvarigt för det vanstyre fransmännen ansågs ha gjort slut på i Algeriet, som muslimsk stormakt på fallrepet — i alla dessa egenskaper stod imperiet under negativa förtecken. Men eftersom turkarnas värste fiende var Ryssland, var svenskar och turkar potentiella bundsförvanter. Så tänkte åtminstone den liberala oppositionen mot Karl XIV Johans utrikespolitik och den segrande liberalismen under Oskar I.

Litteraturen på svenska om Turkiet 1830—60 vittnar om dessa motstridiga tendenser.

Under det grekiska frihetskrigets slutskede gav den skotske skriftställaren Charles Mac Farlane ut en skildring av sin vistelse i Turkiet 1828.[11] På svenska fick den titeln "Konstantinopel år 1828", 1830 (Bibliothek för de nyaste Resbeskrifningar 5—7). Boken är inte främst antiturkisk. Hackkycklingarna hos Mac Farlane är de kristna armenierna, egennyttiga, osnygga, krypande (5:89 ff). Han framhåller, att grekerna i riket har en svår belägenhet men att tyranniet vilar lika tungt över turkarna själva (6:45). För dessa turkar har han ändå inte mycket till övers. Det är ett barbariskt folk, deras högsta nöje är "dolce far niente" (6:205, 7:105).

Av helt annan karaktär och mycket större saklig tyngd var ett annat arbete tillkommet under grekernas uppror, italienaren Alfio Grassi, "Turkiska Kartan eller Ottomanska Rikets Religiösa, Civila och Militära Organisation".[12] Den svenske översättaren Gustaf Montgomery, liksom författaren militär, tillägnade verket kronprins Oskar och underströk, att det gick emot härskande opinioner:

"för E. K. H. torde det icke vara öfverraskande, hvad som

[11] *Dictionary of national biography* 35, 74 f.

[12] Om Grassi se *Nouvelle biographie universelle* 21, 712 f. *Charte turque* gavs ut i Paris 1825; karta betyder ungefär statsförfattning.

sparsam och ordnad statshushållning, intet tillgodogörande af statens rika naturliga hjelpkällor. Öfver allt herskar våld, oordning och utarmande; den utländska odlingens laster ha insmugit sig, men utan att vara åtföljda af hennes välsignelser; allt nyare lif, all handel

EN TURKISK SKOLA.

och samfärdsel förmå ej bortskaffa de turkiska städernas smuts. Med dyster min åser den äkte muselmanen alla dessa honom helt och hållet främmande, utifrån påtvungna anstalter; han hyser ännu det gamla föraktet, det traditionella hatet mot de kristna vesterländingarna, och kan ej undertrycka dessa känslor, äfven när han

Sida ur: Fr. von Hellwald & L. C. Beck, Turkiet i våra dagar. Bilder och skildringar från alla delar af det Osmaniska riket. D.1. Stockholm 1878.

otvifvelaktigt är det för de fleste, om ej alla andra Svenskar, att neml. Turkiska rikets Organisation erbjuder en mängd med uppmärksamhetsvärda, intresseväckande, till och med lärorika förhållanden. Att detta rikes inre sammansättning, ända hittills varit för oss alldeles okänd, att dess styrelsesätt väckt antingen vårt åtlöje, vår medömkan eller vår djupaste afsky, har härrört af ett falskt religionsnit och ett deraf uppkommet, underhållet och inrotadt ömsesidigt hat imellan de Christna och Mahomedanska nationerna".

Montgomery erinrar också om Sveriges tacksamhetsskuld till Turkiet för den fristad det skänkte Karl XII (Tillägnan, opag.).[13]

Det grundläggande draget hos turken är enligt Grassi hans ortodoxa muslimska hänförelse. Den gör folket fanatiskt och till en farlig granne för Europa och påkallar de kristna grekernas, serbernas och andra underlydandes befrielse från det osmanska herraväldet. Men de kristna har genom korståg och inkvisition visat samma fanatism. Turkarnas religion har gett dem deras moraliska kraft och är grundvalen för rikets storhet (14 ff).

Turkiet, hävdar Grassi, är bättre styrt än alla europeiska länder under en absolut regim. Ämbetsmän och officerare är vanda vid arbete och lydnad samt vid sträng moral, de har inte korruption, intriger eller anor att tacka för sin befordran. Den turkiske bonden är fri och aktad, inte träl som i Ryssland, Polen och andra europeiska länder (34 ff).

Grassi sätter fingret på den ömma punkten för sin samtids filhellener — inte minst för översättaren, den finländske emigranten Montgomery — när han drar slutsatsen:

"om Grekerne icke gjorde annat än ombytte sin nu varande beherrskare mot Rysslands, skulle de ohjelpligen förlora derpå, emedan de då erhölle en enväldig regering, vida godtyckligare, vida mer despotisk, än Turkarnes. Under ryska väldet är folket suckande, krypande slafvar... Under Turkarne tillhör lugnet och rättvisan alla dess innebyggare utan undantag" (43).

T.o.m. kvinnan har det i många avseenden bättre än i Europa (293 ff).

Grassis slutsats var, att dessa Orientens invånare inte var några barbarer och att de civiliserade ländernas folk inte var dygdigare och lyckligare än de (476).

Detta försök till äreräddning för den muslimska huvudmakten

[13] Om Montgomery se *Svenska män och kvinnor* 5, 333.

fick också ett positivt mottagande, åtminstone i det liberala huvudorganet *Aftonbladet*. "Få torde önska sig att lefva i ett samhälle styrdt på Turkiska sättet", skrev recensenten. "Men detta hindrar icke, att mycket är att lära af den Turkiska statsförfattningen, och man bör tillägga — äfven af de öfriga Asiatiska monarkiernas" (*AB* 1833, 3 dec., n:o 282).

Doktrinen om den endemiska asiatiska despotismen var ännu inte helt stelnad.

Någon omvändelse i den svenska opinionen torde dock inte ha ägt rum, av de publicistiska vittnesbörden att döma. De stora översiktsverken från omkring 1850 — Rougemont, Berghaus, Winquist — var samstämmiga i sina svartmålningar av Turkiet och turkarna: där osmanen satt sin fot, växer inget gräs (Rougemont, 113); turkarna, från början av den sköna delen av människosläktet, är våldsamt uppblandade med nationer med sneda svinögon och platta näsor (Berghaus 2:189 f); Turkiets utarmade tillstånd har sin orsak i seklers förtryck under islams råa övervälde (Winquist 2:22).[14]

Över den tyske resenären Moritz Wagners intryck från Konstantinopel och den turkiska landsbygden vilar ren undergångsstämning. De redovisades på svenska i "Resa till Persien och kurdernas land", 1—2, 1853. Att turkiska staten är i förfall och kommer att upplösas, vet enligt Wagner varje småborgare. Även turken har resignerat.

"Den orientaliska fatalismen har uti turkiska Asien något dystert och mellankoliskt, samt antyder ännu mera än de upplystare Stambul-turkarnes lättsinne, samvetslöshet, skenbara reformer och ett vanmäktigt efterapande af europeiska inrättningar, osmaniska rikets säkra och oundvikliga fall" (1:12, 179).

När Wagners resebok publicerades i Sverige, hade Krimkriget brutit ut. Opinionsläget i Sverige blev därmed förändrat. Som första häfte i en serie Samtidstaflor gav Gustaf Thomée ut Alfred de Bessé, "Turkiska riket", 1854.[15] Den lilla skriften hävdade, att Turkiet genom beröringen med Europa hade fått en mänskligare anda och en friare civilisation (41). Koranen, ett verk av snillet

[14] Fr. de Rougemont, *Menniskans geographi*, 1846. — H. Berghaus, *Jordens folkslag efter deras egendomligheter i afseende på regeringsform, religion, seder och klädedrägter*, 1—2, 1849—50. — P. O. Winqvist, *Försök till en geografisk-statistisk jordbeskrifning*, 1—2, 1850.

[15] Författaren, troligen fransman, anges som Chargé d'affaires i Konstantinopel.

och full av hänförelse för läran om en enda gud, själens odödlighet och människornas plikter mot sin skapare, har eldat osmanerna till stora bragder (68 f). Men tonen i Bessés framställning är ändå resignerad: det turkiska riket förtjänar en uppmärksam blick "vid aftonen af sin tillvaro" (6 — skriften torde vara författad före krigsutbrottet).

Det tunga artilleriet körde Thomée fram med sin översättning "Turkiska rikets historia af A. de Lamartine", 1—8, 1854—56. (Historiskt bibliothek. Europeiska staternas och folkens historia).[16]

Tendensen blir klar redan i företalet.

"Rätta ögonblicket att öppna sitt hjerta för en ädel nation och att göra densamma rättvisa är inne, när hon hemsökes af orättvisan och olyckan".

Turkiet hotas nu av moskovitiska härar. Riket är

"den Europeiska frihetens förpost. Lyckönskom oss till att uti ett folk, hvilket man trodde vara dödt, hafva funnit ett lefvande folk och skrifvom dess historia antingen som prophetian om dess återuppståndelse eller som inskriften på vår grift!" (1:5, 22).

Från den utgångspunkten bedömer Lamartine islams roll i historien. Han förnekar inte Turkiets tillbakagång, som han förklarar med bl.a. månggiftet, bristen på nationell sammanhållning, enheten mellan religiös och borgerlig lag, som gör det omöjligt att reformera utan att synas antasta trosdogmerna —

"ett organiskt fel i all theokrati . . . Dessa äro de fel, på hvilkas afhjelpande erfarenheten, den enda skolan för folken, de sednaste sultanernas klokhet och de Osmaniska statsmännens insigt arbetat nu i ett halft århundrade, på det riket måtte återvinna ungdomlighet, kraft och förmåga att hålla sig uppe" (4:213 f).

Det skulle emellertid visa sig, att denna hastigt påkomna förståelse för Turkiets egenart, styrka och svaghet, bara var en kort krigskonjunktur i Västeuropa. Ur den synpunkten är också den svenska publicistiken i ämnet mer intressant som inomeuropeisk opinionsyttring än som tecken på förändringar i attityderna till det främmande.

I jämförelse med Turkiet spelade den andra västasiatiska f.d. stormakten Persien en underordnad roll i den svenska publicistiken. De omdömen som förekommer, är oftast helt negativa. Sundler[17] kan ange tonen: perserna är visserligen glada och artiga men

[16] Om skalden och 1848 års revolutionshjälte Alphonse de Lamartine se t. ex. *Grande encyclopédie* 21, 813 ff. Det franska originalet kom ut 1854.

visar sig vid närmare bekantskap vara "hvitmenade grafvar"; nästan alltid är egennytta enda drivfjädern till deras handlingar (Geographiskt lexikon 3:184 ff).

Rougemont är lika fördömande. Perserna har genom förtryck blivit baksluga och lögnaktiga. I landet ligger städerna i ruiner, vägarna utan underhåll, kanalerna förfallna (Menniskans geographi, 93 f).

En utförligare beskrivning möter i Wagners nyssnämnda reseskildring. Även han är pessimist beträffande landets framtid, även om han uppskattar folket vida mer. Försök av den regerande dynastin att med militära reformer efter europeisk modell stärka positionerna, särskilt mot det framträngande Ryssland, har misslyckats. Europa är för långt borta. Hade de rörliga och begåvade perserna i stället för de lata och kulturellt odugliga turkarna bott vid Svarta havet, skulle den europeiska bildningen i Orienten ha funnit en gynnsammare jordmån. Persien skulle då ha blivit en brygga till Asien för europeisk teknik och kulturspridning (2:25 f).

Samma uppskattning av persernas naturanlag — men utan antitetiska angrepp på turkarna — och samma klena tro på deras livsduglighet i den moderna världen präglar Lamartines framställning, då han i sin turkhistoria ger en snabbskiss också av persisk historia. Perserna är överlägsna alla andra asiatiska folk både intellektuellt och estetiskt. Men avigsidorna är förakt för andra, brist på politisk stadga, opålitlighet, kryperi; "ett genom sedeförderf åstadkommet förfall ... bestämmer ännu i dag dess skaplynne" (3:167 f).

Persien var ju heller inte någon aktningsvärd allierad för Västeuropa mot Ryssland.

Orientalistkongressen 1889

1889 gjorde ett evenemang i Stockholm "österlandet", inte minst den muslimska världen högaktuell för både fackmän och bredare publik i Sverige.

Med början i Paris 1873 anordnades kongresser för vetenskapsmän och amatörer med intresseområden, i första hand språkliga, öster om Bosporen. Långt in på 1900-talet täckte termen orientaliska språk f.ö. även Afrika och Oceanien. Kongressen 1889 i

[17] T. Sundler, *Jorden i physiskt, historiskt och politiskt hänseende betraktad, eller utförligt geographiskt lexikon*, 1—4, 1841.

Stockholm var den åttonde. Evenemanget väckte stor uppmärksamhet i pressen, först i huvudstaden och sedan landet runt.

Vid sidan av festreportage och porträtt av bemärkta deltagare — som kongressens sekreterare Carlo Landberg, orientalismens grand old man Max Müller och den parsiske översteprästen Modi — fick tidskriftsläsarna någon seriös information. Kulturskribenten Emil Svensén skrev i *Ny Illustrerad Tidning* 1889, 7 sept. n:o 36, om hur sanskritforskningen och den nya egyptologin hade omdanat folkens världsåskådning, "lärt dem att för första gången i historien på allvar blicka ut öfver egna trånga gränser och, glömska af dagens kif, uppfatta menskligheten såsom ett enda stort helt". Men strax därpå bryter han feststämningen med dystra och alarmerande betraktelser om hur österlandets trossystem kan komma att hota den västerländska odlingen.

Svenséns var inte de enda missljuden i festyran. *Arbetarens vän* anställde en sorgsen betraktelse med delvis samma ingredienser.

"Det är med en känsla af vemod man betraktar dessa Asiens söner ... derifrån har anden flyktat ... Ett omätligt *stilleben* visar denna jättedel af verlden, som kallas Asien. Ingen eller föga framgång; personligheten aktas intet; qvinnan anses som slafvinna utan själ. Mot kristendomen göres ett hårdnackadt motstånd" *(AV [veckouppl.]* 1889, 6 sept. n:o 36; glättigare reportage 23 aug., n:o 34, 27 sept., n:o 39).

Det har gnisslat också i kongressens eget maskineri. Kritik mot arrangemangen yppades; bl.a. anklagades Landberg för att gynna arabsektionen på de andras bekostnad (Piehl, Några ord om orientalistkongresser i allmänhet och den sista i synnerhet, i *Ny svensk tidskrift* 1889:237 ff). *Ur dagens krönika* serverade ett elakt kåseri under titeln Vi och orientalisterna. En ny fredlig seger! *(UDK* 1889:786 ff). Vårt rykte har gått ut över världen, förkunnar kåsören. *Figaro* i Paris har redan ägnat evenemanget en halv spalt. Med orätt har man talat om humbug i samband med kongressen.

"Vilja våra lärde professorer studera de österländska språken grundligare än hittills, så att de vid nästa kongress kunna samtala med sådana herrar som den blide soldyrkaren Modi ... så kunna de det *nu,* sedan ... de fått ett helt hästlass ny orientalisk litteratur till nattlektyr".

AGNEAU AU RIZ A LA BÉDOUINE.

قوزو دییور که:

نه کوزل تبخیر اولنمشم! اما جسدم چوروماملك ایچون مومیا صورتنده دکل. قورصاغکز ده عافیتله سیندیرملك ایچون کباب صورتنده!

طباقده بویلی بویه اوز اتیلیشمدن بنی تابوتنه یاتیرملسه جنازه یه بکز تمسونلر. کاشکی جنازه لر بنم کبی کوکلره قسوت ویرمیه‌جك حالده اولسه‌لر کور ونوشم نه خوشدر! عنبرین دومانم نه اشتها انکیز! اتمدن بر لقمه آلکز ده اشتهاکزك تهیجی بوشنه اولدیغنی اعتراف ایدرسکز.

صاقین ایران شاعرینك:

در زیر فلك نشاط ما چیست
رقصی بره در دکان قصاب

بیتی کیفکزی قاچیرمسون! اجل قصابی ال اوز اتناجه‌یه قدر زمانك شوق وذوق ایله کچن دقیقه‌لرینی ده کار صایمیانلر حسابك صوکنده بسبتون الی بوش قالورلر.

Langue ottomane.

AHMED MIDHAT BEY.

Ur menyn till Orientalistkongressens middag på Grand hotell i Stockholm 7 september 1889.

Nästa gång behöver de kanske inte stå och kallsvettas med tarvlig tyska och en franska, som en handelsresande skulle skämmas för.

Också gemene man hade fått fördomar.

"Visste vårt kunskapstörstande folk icke förut hur en äkta orientalist såg ut, så hade de nu fått se muselmän sitta med benen i kors midt i Kungsträdgården, som andra patriarker, och detta alldeles gratis till på köpet".

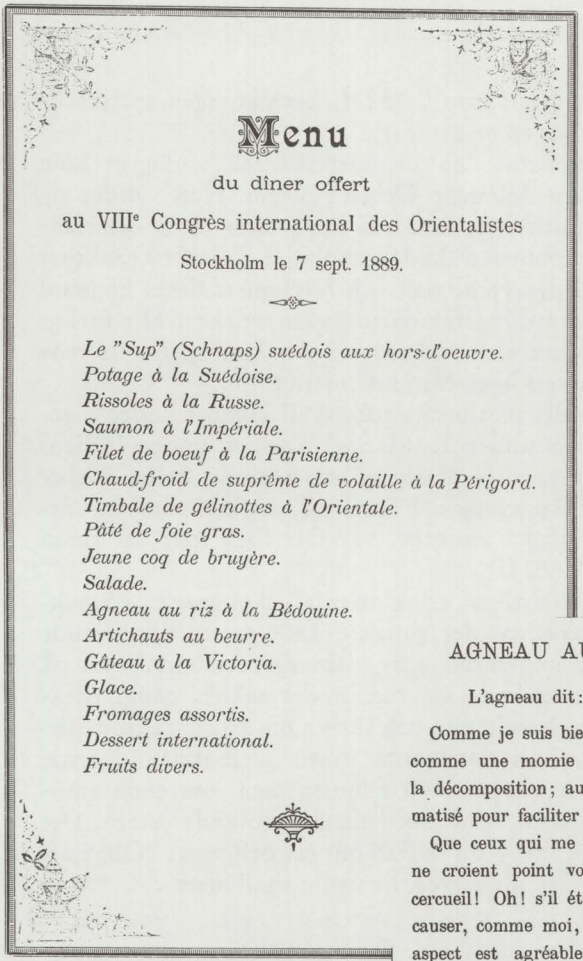
Kritiken och antydningarna att Stockholm kanske inte låg mitt i världen, sved i skinnet. Det framgår åtminstone indirekt av att en av landets orientalister, uppsaladocenten K. U. Nylander, publicerade en skrift, "Orientalistkongressen i Stockholm-Kristiania. Några skildringar från utlandet", 1890, som ville visa att utlänningarna var nöjda. Men samtidigt ger några av bidragen belägg för att Svensén inte var unik i sina pessimistiska farhågor om förhållandet öst—väst. Ett av dem nämner, att Max Müller i Kristiania hade talat om följderna av mötet mellan Europas och Indiens kultur och religion. Några österlänningar befästes i sin förstelnade tro, andra slukade kristendomen blint, en tredje grupp, tydligen med Max Müllers sympatier, leddes till att pröva "den i alla religioner förekommande sanningen". Mot detta reagerar nu den tyske artikelförfattaren. Det var en tolerans som innebar, att man inför främmande religionsutövare av artighet förnekade sin egen tro (22 f).

Den sortens öst—västliga dialog ville författaren inte vara med om.

En ungersk kongressdeltagare (Goldziher) hävdar på besläktat sätt, att relationen occident-orient i allt väsentligt bör vara enkelriktad trafik.

"Dessa kongressers uppgift *att utöfva inflytande på det andliga lifvet, på kulturutvecklingen i själfva Orienten* har ännu icke betonats så allvarsamt och eftertryckligt på någon af dess föregångare".

Mer i förbigående gör sig Goldziher löjlig över en idétrafik också i motsatt riktning, som vissa kongressdeltagare inbillade sig existerade i form av ett fördolt muslimskt inflytande i Europa. Utgivaren Nylander invänder i en kommentar, att de kanske inte har så orätt, även om "Islam icke är så fast rotad i Europa som en annan asiatisk systerreligion, buddhaismen, hvilken äfven här i Sverige räknar en ansenlig rad af öppna bekännare och adepter



Menu

du dîner offert

au VIII[e] Congrès international des Orientalistes

Stockholm le 7 sept. 1889.

Le "Sup" (Schnaps) suédois aux hors-d'oeuvre.
Potage à la Suédoise.
Rissoles à la Russe.
Saumon à l'Impériale.
Filet de boeuf à la Parisienne.
Chaud-froid de suprême de volaille à la Périgord.
Timbale de gélinottes à l'Orientale.
Pâté de foie gras.
Jeune coq de bruyère.
Salade.
Agneau au riz à la Bédouine.
Artichauts au beurre.
Gâteau à la Victoria.
Glace.
Fromages assortis.
Dessert international.
Fruits divers.

Stockholm, Imprimerie K.-L. Beck

Varje rätt presenterades på var sitt orientaliska språk — t.ex. snapsen på egyptisk vulgärarabiska — inom stilriktigt ramverk och med fransk översättning.

AGNEAU AU RIZ A LA BÉDOUINE.

L'agneau dit:

Comme je suis bien embaumé! Oui, embaumé, mais non comme une momie dont la chair doit être conservée de la décomposition; au contraire, j'ai été embaumé et aromatisé pour faciliter votre heureuse digestion.

Que ceux qui me voient étendu tout entier sur le plat ne croient point voir devant eux un trépassé dans son cercueil! Oh! s'il était possible aux trépassés de ne point causer, comme moi, la tristesse des assistants! Que mon aspect est agréable! Que le fumet plein d'aromes que j'exhale est appétissant! Prenez une bouchée de ma chair et vous avouerez, j'en suis sûr, que l'excitation de votre appétit avait sa raison d'être.

Gardez-vous bien de vous affliger, en vous rappelant les vers suivants du célèbre poète persan:

Le plaisir des humains sur la terre est égal
A la danse insensée de l'agneau sur l'étal.

Car tous ceux qui ne considèrent pas comme un profit les moments de la vie qui s'écoulent en gaieté et en allégresse, ceux-là, lorsque la main du destin, ce boucher cruel, les touchera, s'en iront à la fin du compte, les mains tout à fait vides.

under namn af *'sanningssökare'* " (52 f; beteckningen systerreligion är förbryllande hos en orientalist).

Det mest oförblommerat "kulturimperialistiska" inlägget kom från sanskritprofessorn Albrecht Weber i Berlin. Han vänder sig mot den överdrivna artighet, som vid kongresser visas österländningar. Den har även politiska skadeverkningar. I sin inskränkthet kan orientaler inte skilja verklighet och hövlighet; deras högmod och gamla självöverskattning får näring, och smickret blir farligt för makter med orientaliska undersåtar: det kan spelas ut mot den behandling dessa verkligen får i kolonierna.

Weber önskar, att alla muslimska folk skall komma under europeisk vård — Persien under Rysslands, Turkiet under Italiens o.s.v. Att de inte kan ta vara på sig själva, bestyrks enligt Weber av erfarenheter från kongressen. "Trots all slughet, som var utpräglad i dessa islamitiska ansigten, var där föga spår att finna af verklig intelligens" (70 ff).

I retoriken och publicistiken kring orientalistkongressen i Stockholm hörs ibland ekon av det tidigare 1800-talets beundrande orientalism. Men tillsammantagna är vittnesbörden mer bevis på att en klimatförändring hade ägt rum under seklets gång. Idealister som Max Müller kunde tala och skriva om en stor europeisk-asiatisk samhörighet. Den dominanta tonen är motsättningarna, misstankarna, främlingsskapet — i främsta men inte enda rummet mot arvfienden islam, ofta mot hela den hotande östern. Det var 1889 som Kipling skrev sin ballad om öst och väst: "Oh, East is East, and West is West and never the twain shall meet".

Sekelskiftespublicistik

> Tanken att öster- och västerland var oförenliga motsatser, vann över huvud taget terräng under 1800-talets slutskede. Vid sekelskiftet gav journalisten och resenären Alexis Kuylenstierna (signaturen Mustafa) uttryck för övertygelsen, att det var fruktlöst att söka sprida europeisk civilisation till oemottagliga folk, till vilka hörde turkarna.

I "Mina resor i Orienten", 1900 (korrespondenser till *Dagens Nyheter* och *Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning* 1895—98) skriver han på tal om en turkisk reformpolitiker, att denne till sin kärna var turkisk "och som sådan oemottaglig för europeisk civilisation" (19 f). Genom despotism, falhet och vårdslöshet har

den turkiska regimen — däremot inte islam — demoraliserat folket (88).

"Europa visste eller borde åtminstone ha vetat, att orientalen vid beröringen med den europeisk civilisationen, de europeiska inrättningarna endast tillägnar sig det dåliga . . . att alla hans goda egenskaper förintas, förkväfvas under den europeiska fernissan . . . Detta gäller icke blott osmaner och araber, det gäller orientaler i allmänhet i lika hög grad som det gäller Afrikas svarta vildar" (485).

Det var en svepande och kategorisk formulering av en kulturpessimism, som hade börjat konkurrera med den frejdiga förvissningen om civilisationens seger jorden runt.

> En av det tidiga 1900-talets stora svenska bokhandelssuccéer var Sven Hedins "Från pol till pol", 1—2, 1911. Vid början av den stora resan runt jorden besöker Hedin Konstantinopel och skådar ut över Hagia Sofia.

Han skildrar dess öden fram till stadens fall för turkarna 1453 och den förödelse som då drabbade kyrkan.

"Profeten har ju befallt, att hans lära . . . skall spridas över jorden med eld och svärd. De [soldaterna] äro blott alltför villiga att efterleva detta det skändligaste bud, som någonsin vunnit insteg i en religion".

Skildringen mynnar ut i en antydan om revansch: "Turkarna själva hava dåligt samvete, de ana, att uppgörelsens timma en gång skall slå" (1:44, 48).

Hos åtskilliga 1800-talsskribenter möter åsikten, att islam var relativt lämplig för Afrika, därför att den krävde mindre och var bättre anpassad till de afrikanska folkens ståndpunkt och kapacitet än kristendomen. Uppfattningen var inte förenad med högaktning vare sig för negern eller islam.

Mer lokaliserat och preciserat fäller naturvetenskapsmannen L. A. Jägerskiöld samma omdöme i sin bok "Från Sudan och Sinai. Skildringar ur en vandrande naturforskares dagbok", 1903. Han har iakttagit islams förmåga att göra proselyter bland

"Afrikas vilda och halfvilda folkslag, för hvilka antagandet af denna troslära tvifvelsutan verkligen utgör ett framsteg men ej ett så stort steg framåt, att det för vilden blir alltför påkostande, att ej säga omöjligt, att taga ut detsamma" (212).

Jägerskiöld prisar därför också den nya brittiska styrelsen i landet för dess vägran att tillåta kristen mission bland landets muslimer (68 ff).

Återigen samma åsikt med avseende både på Sudan och Afrika som helhet möter i Guerville's skrift "Egypten i våra dagar", 1906. I förbudet mot polygami ligger kristendomens svaga punkt. "Mohammedanismen är mycket mera logisk, bättre lämpad efter hans [afrikanens] behof och vida lättare att förstå" (254; reflexionen görs i Khartum).

Också i andra "ociviliserade" nejder än de afrikanska kunde islam någon gång få poäng. Då missionären L. E. Högberg på Erland Nordenskiölds initiativ skildrade folket på sitt arbetsfält i "Ett och annat från Kinesiska Turkestan (Västra Kina)", 1907, underströk han liksom Guerville, att islam genom att tillåta månggifte hade en särskild dragningskraft på folket.

"Vi skulle dock icke vara rättvisa mot islams stiftare, om vi ej erkände, att han i viss mån upphöjt kvinnan ... Muhamed gaf kvinnan arfslott med männen" (30).

Han finner också, att "det ligger något imponerande i denna religion och dess former" (45 ff). Men samtidigt hävdar han, att den muslimska äktenskapslagen och -praxis leder till sedeslöshet, och att det muslimska undervisningsväsendet är sterilt, skapar slöa och likgiltiga män, "med en förkrymt invalidsjäls oförmåga att i någon mån höja sig mot ett högre mål" (36 f).

Man kan jämföra detta med vad Högbergs kollega John Törnquist har att säga i kalendern *Ansgarius*. Kineserna håller på att befästa sitt välde i Ostturkestan. De arbetar i konfucianismens tecken, "men lika mycket, det är bättre att ha Konfucius till motståndare än Muhammed. Den förre väcker tankar, den senare förslöar och dödar all tankeförmåga" (*Ansgarius* 1910:131 ff, Gångna skuggor och kommande dagrar i Ostturkestan).

Det fanns kristna bedömare som, ofta för att kritiken skulle få en kontrasterande bakgrund, bemödade sig om att notera några goda sidor hos Muhammed och hans lära. Dit hörde Nathan Söderblom, som visserligen fann frånstötande drag i profetens personlighet, men ändå måste "böja sig i beundran för hans uppriktiga, oöfvervinneliga, till alla offer beredda tro på den dömande, barmhärtige, enda Guden" (Kristendomen och religionerna, 1904, 35 f). Men något nytt har han inte skapat, närmast en arabisk avart av kristendomen, en vansläktad kristendom.

"Bland folk af lägsta bildningsgrad och i djupt sedligt förfall verkar islam lyftande och uppfostrande till en viss grad, såsom i Afrika".

Men historien visar, att muslimska folk stannar i växten och får all rikare fromhet halshuggen.

"Vi lämna denna underliga utväxt från kristendomens stam, som nog har mycken lifskraft i sig, men som i religiös adel och upphöjdhet icke kan uthärda jämförelse med buddhismen i dess bästa skepnader" (36 ff).

På motsvarande sätt innehåller epokens kanske solidaste västerländska islamanalys, W. H. T. Gairdner, "Det muhammedanska problemet", 1914, inte enbart för islam graverande stoff. Profetens karaktär sägs förete "en underlig blandning av ljus och skugga, vilket ju ofta är fallet med framstående män" (63). Islams seger förklaras på nästan darwinistiskt sätt: det ändamålsenliga i religionen lever kvar (82 f). Som andra författare framhåller Gairdner, att den muslimska missionen har en tillgång i det faktum, att muslimerna i motsats till kristna västerlänningar blandar sig med de folk, som skall vinnas (249; men Gairdner ställer sig både politiskt och religiöst tveksam till "rasblandning").

Hans totalbild är emellertid mörk. Det är fråga om en religion av påbud och föreskrifter. Islam präglas av missförhållanden och förfall: i Arabien kryperi, i Syrien, Iran och Egypten förtryck, dålig förvaltning, tiggeri (131, 135 ff). "Men det, som framför allt framkallar vår dom över islam, är den ställning den tilldelar kvinnan" (143). Inte ens för Afrika är den lämplig. "Är det icke tvärtom farligt att överlämna negrerna i Afrika åt ett stillastående system och omintetgöra de försök, som gjorts att förmå dem att sträva högre?" (161).

Detta är en redovisning av det minst negativa som vid 1900-talets början skrevs på svenska om islam. Resten av publicistiken är totalt avvisande till allt muslimskt. Missionsfolket, till vilka Gairdner hörde, kunde självfallet inte acceptera tesen om islams lämplighet för Afrika. Islam vill ödelägga det inre av Afrika, heter det i en skrift ("Missionsbilder eller Skildringar från Missionsvärlden. Fjärde häftet. Västafrika").

"Allestädes, där den tränger fram, tillintetgör den hvarje motstånd och lägger under sig allt, lämnande de arma negrerna intet annat öfrigt än valet mellan slafveri och död" (3).

En tidskriftsartikel anklagar de hemliga sällskapen inom islam för att ligga bakom det onda i den muslimska världen. "Vore det ej för dessa samfunds makt, vore Turkiet i denna dag ett land med tidsenliga lagar och industrier". Turkiet skulle som en fågel Phoenix uppstå ur sin dvala och bli ett av jordens mäktigaste länder. Om den muslimska kvinnan frigjordes från sin själsfångenskap, skulle verkningarna märkas "vid Bosporens, Nilens, Ganges och Yangtsekiangs stränder, öfver Himalayas bergstoppar, Saharas sandhaf såväl som i 'Ceylons brända dalar' " *(För svenska hem* 1900:133 ff; artikeln tycks främst vilja brännmärka shiamuslimerna som reaktionärer).

Mathilda Hamilton dömer om möjligt ännu hårdare. Om man betraktar allt vad muhammedanismen åstadkommit,

"kan man blott önska, att det hellre vore ren hedendom öfverallt i muhamedanska länder. Den, som lefvat i åratal bland muhamedaner, kan till fullo intyga, att väl ingen kult har en så demoraliserande inverkan på ett folk som muhamedanismen" (Hamilton, *Kvinna i Brahmas, Buddhas och Muhameds länder,* 1902, 136 f).

I Svenskt folkbibliotek gav pedagogen Carl Kastman ut en skrift, "Muhamed. Hans lefnad berättad för svenska folket", 1908. Hos profeten möter man enligt denna folkskrift det banala och småaktiga. Han var varken självständig eller logisk, "ingen enda originell tanke afgick från honom. Han saknade jämväl förmågan att tänka sammanhängande" (85 f). Islam stod över den gamla arabiska hedendomen, men dess inflytande för att förädla folkets seder kan inte skattas högt. Araberna tillförde de muslimska länderna lust för vetenskap och konst, heter det något överraskande, men lovordet tas strax tillbaka: "I längden kan dock icke Muhameds lära uppbära verklig kultur" (103 f).

En amerikansk stridsskrift var slutligen Samuel M. Zwemer, "Islam ett troskraf för vår tid. Studier öfver den muhammedanska religionen samt den muhammedanska världens nöd och möjligheter från den kristna missionens synpunkt", 1911 (originalets titel: Islam a challenge to faith). Muhammed kan inte tillerkännas någon hög moralisk ståndpunkt, menar Zwemer, och det präglar hans lära (32, 37). Muslimernas mörka fatalism lämnar inget rum för framsteg, de muslimska folken förfaller (59 f). De muslimska idealen är låga (72 ff). "Islam är ett hopplöst system" (87).

Till sist kommer appellen till mission:

"Islam är visserligen en religion, som är dömd till undergång genom mänsklighetens, upplysningens och kulturens framsteg; men om dess plats skall intagas af ateismen, någon ny falsk religion eller af Kristi tro — det är en fråga, som . . . beror på måttet af vår hängivenhet" (121).

Det är antagligt, att den stora enigheten mellan olika kategorier av västerländska bedömare — apologeter, vetenskapsmän, resenärer — om islams otillräcklighet som religion och kulturbärare åtminstone delvis berodde på de främsta muslimska ländernas, framför allt Turkiets politiska svaghet. När första världskriget drog in det osmanska riket och hela den muslimska världen i sina virvlar, aktualiserades frågan om islams världspolitiska roll och dess förmåga att överleva.

THE TURKS AND THEIR RELIGION IN SWEDISH VIEW DURING TWO CENTURIES

The essay consists of extracts from my treatise "Världen bortom västerlandet" (The World beyond the West: distant lands and peoples through Swedish eyes, from the 18th century to the First World War — 1988) with brief connecting texts. The extracts, like the book, demonstrate the reign of ethnocentrism in Swedish publicity throughout the period — in the 18th century tempered, however, by some voltairian tolerance even towards the arch-enemy Muslim Turkey. During the 19th century the sense of European, Christian superiority grew apace, the Muslim world was looked upon as an area of stifling despotism and decadence. Occasionally, from the Swedish point of view, Turkey as a potential ally against Russia obtained better ratings, e.g. during the Crimean War; otherwise negativism was compact.

BERNT BRENDEMOEN

Den tyrkiske språkreformen

Det er ingen tilfeldighet at vi i forrige århundre i flere europeiske land — som Norge, Ungarn og Tyrkia — ser at gryende nasjonalistiske tanker er ledsaget av en vilje til å "nasjonalisere" språket ved å lukke ut fremmed språkgods og erstatte det med "ekte" ord og uttrykk fra det "opprinnelige" nasjonalspråket. Den norske språkbevegelsen er trolig velkjent i denne sammenheng. Ivar Aasens dialektarbeid i 1850-årene kulminerte med at nynorsk ble eget skriftspråk. Den tyrkiske "språkrørsla", som fikk vind i seilene først under Atatürk, hadde sine spede røtter hos enkelte forfattere i slutten av forrige århundre som ønsket et skriftspråk nærmere folkespråket. I likhet med den norske må den tyrkiske språkbevegelsen ses i sammenheng med nasjonale og nasjonalistiske tanker og strømninger, men enhver sammenligning forøvrig får den norske til å blekne fullstendig. Ser vi på tyrkisk før språkreformen, var språket — ikke det folkelige talespråk, men skriftspråket — så pepret med arabiske og persiske ord og konstruksjoner at man, dersom man sammenligner det med det tyrkiske skriftspråket idag, ikke skulle tro det var samme språk. Mengden av arabiske og persiske ord varierte naturlig nok ganske kraftig etter stilnivå og forfatter, men framfor alt var sakprosaen stort sett en jungel av arabiske og persiske ord og uttrykksmåter. (Men så var da både arabisk og persisk obligatoriske skolespråk helt frem til slutten av 1920-årene.) Et godt eksempel fra skolespråket er den pythagoreiske læresetning, som inntil språkreformen lød som følger:

Bir müselles-i kaimüzavviyede veter-i kaimenin murabbaı,
En trekant rettvinklet-i hypotenusens kvadrat
dıl-ı kaimlerin murabbaları yekûnüne müsavidir.
side rettvinklets kvadrater sum lik-er.

Idag heter samme teorem:

Bir dik üçgende hipotenüsün karesi, dik kenarların
En rettvinklet trekant-i hypotenusens kvadrat rettvinklet sidenes
kareleri toplamına eşittir.
kvadrater sum lik-er.

Vi ser at bare den ubestemte artikkelen *bir* er felles i de to versjonene — bortsett fra den er det i den osmanske versjonen bare syntaksen og suffiksene som viser at språket er tyrkisk, og knapt nok det, ettersom setningen også inneholder persiske konstruksjonstyper som egentlig er tyrkisken fremmed.

Dersom man skal vurdere den tyrkiske språkreformen i forhold til den norske språkrørsla, er det viktig å ha for øye at det språket de norske målfolkene ville reformere, tross alt var et språk av samme språkfamilie, mens det i det tyrkiske tilfellet altså var snakk om å lukke ut et leksikalisk gods som var kommet fra helt andre språkfamilier — dels den semittiske, dels den indo-europeiske — et leksikalsk gods som gjennom århundrene hadde fått det tyrkiske vokabular til fullstendig å skifte karakter i forhold til hvordan det så ut i perioden før islamiseringen satte inn, altså i forhold til hvordan vi finner det i f.eks. de første tyrkiske skrifter man har, de runetyrkiske innskriftene fra 700-tallet.

Den tyrkiske språkreformen kan man si tar til med alfabetreformen i 1928. Selv om forfattere og politikere allerede i forrige århundre stadig påpekte at de ønsket seg et "renere" tyrkisk språk, et språk som man ikke skulle behøve å kunne arabisk og persisk for å beherske, var det først Atatürk som klarte å gjennomføre en reform — en reform som må ses i sammenheng med de øvrige tiltak han satte i gang for dels å skape en moderne stat av de restene som var igjen av det osmanske rike etter 1. verdenskrig, og dels å vestliggjøre og dels nasjonalisere denne staten.

Mye har vært skrevet om språkreformen og utviklingen av den frem til 1950-årene[1]. Her vil jeg i hovedsak foreta et tilbakeblikk og se — nå som det er gått over 60 år siden reformen startet — på visse aspekter ved resultatene av reformen. Mine kilder er dels litteratur om reformen, dels egne observasjoner. Det jeg har å si om utviklingen etter 1980, er basert på egne observasjoner.

Imidlertid kan det være nyttig å gi en oversikt over de forskjellige stadiene i reformen: Som sagt innledningsvis må hele den tyrkiske språkreformen ses i sammenheng med tyrkiske nasjonalistiske tanker generelt og med viljen til å skape en tyrkisk nasjonalstat hvor språket, i likhet med alle deler av samfunnslivet, skulle befris for "fremmed imperialisme". Som Atatürk sa i en tale i 1930: "Det tyrkiske folk, som har klart å beskytte sitt land og sin edle uavhengighet, må også kunne klare å befri sitt språk fra fremmede språks åk". Nødvendigheten av å skape et tyrkisk språk fritt for arabiske og persiske elementer var da også understreket ved alfabetreformen i 1928. Det viste seg nemlig at alle arabismene delvis ble uforståelige når de ble skrevet med latinsk skrift, i og med at mulighetene for markering av de spesifikt arabiske konsonantene er svært begrenset med det latinske alfabet. I 1932 ble da Den tyrkiske språkforeningen *(Türk Dili Tetkik Cemiyeti;* fra 1934 *Türk Dili Araştırma Kurumu* og fra 1936 *Türk Dil Kurumu)* stiftet, som hadde til oppgave å lage et tyrkisk nasionalspråk — Öz *Türkçe* — ved å finne tyrkiske ekvivalenter for de arabiske og persiske ord og uttrykkene. Ettersom slike ekvivalenter ikke var så lett å finne, siden de stort sett var fortrengt av de arabiske og persiske ordene, skulle man granske tyrkiske dialekter i Anatolia, tyrkiske språk utenfor Tyrkia, og eldre tyrkiske tekster for å finne mulige erstatninger. Imidlertid ble det ganske snart tydelig at man ikke riktig hadde visst på forhånd hvilken enorm oppgave det ville være å gjennomføre en slik utrenskning. På tyrkisk er selv de enkleste kulturord som ordene for "glass, tallerken, papir, blyant, skole" — av fremmed opprinnelse, akkurat slik som de forsåvidt også er på norsk. Det å finne substitutter for disse ordene, som hadde vært i bruk i århundrer over hele den muslimske del av den tyrkisk-talende verden, var ingen lett sak, og enda vanskeligere ville det være å få de nye ekvivalentene til å bli akseptert av folket. Stor var da også skuffelsen da Språkforeningen i 1934 lanserte sin første ordbok *(Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi)*

[1] Den beste — om enn noe subjektiv — oversikt over språkreformens historikk og dens form i sin mest stormfulle fase er Karl Steuerwald: *Untersuchungen zur türkischen Sprache der Gegenwart, I—III.* Berlin 1963—1966. Uriel Heyd: *Language Reform in modern Turkey.* Jerusalem 1954, er også god. På skandinaviske språk kan henvises til Bernt Brendemoen: "Tyrkisk språkpolitikk 1928—78" i *Samtiden* 87.7. (Oslo 1978), s. 437—448.

med 7000 arabiske og persiske oppslagsord og ca. det firedobbelte antallet substituttforslag, hvorav svært mange ble oppfattet som totalt uforståelige. Skuffelsen var kanskje størst hos Atatürk selv. Han hadde nå valget mellom full retrett, hvilket ville innebære at han måtte oppgi en nasjonalisering av språket, og å tvinge igjennom de nye ordene med makt. Det han gjorde, var på sin måte en uhyre elegant løsning, om enn svært oppsiktsvekkende fra et språkvitenskapelig synspunkt: Atatürk var selv svært interessert i språk, riktignok som amatør, og hadde knyttet forbindelse med flere europeiske språkforskere. Spesielt var han fascinert av den sovjetiske språkforskeren Nikolai Jakovlevitsj Marr (1865—1934) og hans ideer. Det er da ikke noen stor overraskelse at en *deus ex machina* opptrer på arenaen: I 1935 sender en østerriksk språkforsker ved navn "Kvergic" Atatürk et maskinskrevet eksemplar av sin avhandling "Psychologie de quelques éléments des langues turques" — en avhandling ingen har sett verken før eller siden. Og denne Kvergiç selv er en til de grader obskur person — i litteraturen om dette emnet staves f.eks. hans navn på opptil 10 forskjellige måter — at man faktisk kan trekke hans eksistens i tvil. Hvorom nå allting er, skal det ha vært dette manuskriptet som inneholdt hovedelementene i det som senere ble proklamert som "Sol-språk-teorien". Ifølge denne oppsiktsvekkende teorien er språket i sin mest primitive form basert på de lyder og stavelser urmennesket uttrykte da det fikk behov for å benevne forskjellige ting i tilværelsen. Gjennom sammenligninger med mer eller mindre obskure språk som sumerisk, elamittisk og baskisk, og ved hjelp av obskure etymologiseringer og en livlig fantasi ble det "bevist" at tyrkisk er morsmålet for alle språk i verden — slik som man forørig allerede hadde bevist at den tyrkiske kultur i Sentralasia var alle kulturers mor. Og da var det selvfølgelig ikke lenger nødvendig å luke ut såkalte arabiske og persiske ord — for egentlig var de jo tyrkiske. Som Steuerwald sier (bd. 1, s. 30): "Etter Sol-språk-teoriens proklamasjon var videre enkelt'undersøkelser' blitt overflødige, ettersom ethvert språkmaterial som en velutdannet tyrker behøvde, uten videre ble like tyrkisk som de gjenstander ble til gull som Kong Midas berørte." Og ikke bare ord i vanlig bruk i det tyrkiske språk; også fremmede geografiske navn var gjenstand for slike tyrkiske etymologiseringer. Det kunne f.eks. ikke være noen tvil om at *Karelen* egentlig er et tyrkisk navn, *kar* betyr snø og *el* betyr land:

Mannen til venstre spør: "Hvordan gjør du og han dere forstått?" Mannen til høyre svarer: "Takket være denne", og viser frem en bok med ordet "Ordbok" skrevet på — men ikke det tradisjonelle ordet for ordbok (lugat), *men det neologistiske* (sözlük).
Fra "Yaşayan Türkçemiz" *III (Istanbul 1981), s. 32.*

"Snø-landet". På samme måte må selvfølgelig stedsnavnet *Karasjok* være en forvanskning av det tyrkiske *kar ı çok*, altså "dets snø meget", altså "Stedet med mye snø". Et tredje eksempel er *tünel*, altså "tunnel", som selvfølgelig også må være tyrkisk, nemlig en sammensetning av *tün* "natt, mørke" og det samme *el* som vi hadde ovenfor, altså "natt-land", "mørkt sted".

Selv om "Sol-språk-teorien" — likesom Språkforeningen selv — stort sett ble gjort til latter av tyrkiske intellektuelle, har den hatt svært stor betydning for visse kretser helt opp til våre dager, på samme måte som historieteoriene har hatt det. Og selv om hele språkbevegelsen frem til slutten av 1930-årene hadde vært temmelig mislykket, hadde man ihvertfall oppnådd en sterk språklig bevissthet blant den skriveføre delen av folket: Stort sett var man enig om at en viss utrenskning av arabisk og persisk språkgods kunne være av det gode. Det som imidlertid har vært stridens eple hele tiden fra midten av 30-årene og frem til idag er hvilket tempo den kunstige språkutviklingen bør ha.

Etter Atatürks død i 1936 utkrystalliserte det seg nyanserte politiske oppfatninger som endte med innførelsen av flerpartisystem i 1946. I dette tidsrommet blir språksaken mer og mer en politisk sak: Atatürk-tilhengerne var for en fortsatt nasjonalisering av språket, og språkforeningen selv var faktisk blitt betenkt med en meget stor pengesum i Atatürks testamente. Dette både gjorde at den ufortrødent kunne fortsette sitt arbeid uten å tenke på økonomiske bekymringer, og bevirket dessuten at den fikk en slags status som "hellig ku". De mer konservative, derimot, kjempet imot reformatorene. Og i partipolitisk sammenheng, til tross for at alle partier i Tyrkia er programforpliktet til å drive sin politikk i Atatürks ånd, var deres begrunnelse for kamp mot språkreformen den at Atatürk sikkert aldri ville ha gått så ekstremt til verks dersom han hadde vært i live, og at han nå vendte seg i sin grav. Flere foreninger ble stiftet som mottrekk mot språkforeningen. En av disse er "Foreningen for beskyttelse og utvikling av det tyrkiske språk" *(Türk Dilini Koruma ve Geliştirme Cemiyeti)*, hvor følgende utsagn kan ses på som en slags programerklæring: "Da de tyrkiske hærer dro på hærtog med sverd i den ene og fakkel i den andre hånd, tok de ikke disse ordene (altså de arabiske og persiske ordene) bare som lån: Disse ordene var et slags 'krigsbytte'. De som de likte, tok de inn i sitt språk — på samme måte som de tok vakre prinsesser inn i sitt harem"[2]. Eller følgende: "Det å berøve det tyrkiske språk og det tyrkiske fedreland for ord vi har gjort til våre, er rent ut like galt som å gi fra oss en del av fedrelandet"[3]. Eller: "Vårt folk har fra de land det har eid og styrt, tatt ord som har vært nødvendige for dets lederstilling. På samme måte som erobret fedrelandsjord er dette erobrede ord"[4].

Men svadaen på språkreformatorenes kant er heller ikke å kimse av. For eksempel: "Skal man ikke pode og sprøyte et tre som ser ut til å visne hen? Skal man ikke redde det fra ugrasets angrep og nære det med gjødsel? Skal man ikke vanne det? Mennesket har aldri latt noen organisme utvikle seg for seg selv. Hvordan skal vi ville at språket skal gjøre det?"[5] Som den engelske

[2] Zorlutuna: i *Türk Dili İçin*.II (Ankara 1966), s. 107.

[3] Bayrakdaroğlu, i *Türk Dili İçin*.III (Ankara 1967), s. 93.

[4] Bayrakdaroğlu, i *Türk Dili İçin*.IV (Ankara 1967), s. 10.

[5] Aksoy, i *Dil Devrimi Üzerine*. Ankara 1967, s. 205.

historikeren Heyd bemerker: "The fervent belief in the omnipotence of the human will and in the creative élan of the revolution gave rise to the conviction that language, like any other social institution, could be reshaped according to a preconceived plan."[6]

Hva var da motstandernes hovedargumenter mot reformen?

1) Språkreformen bryter båndene med fortiden og skaper generasjonsskille. Foreldre forstår ikke sine barn.
2) Språkutviklingen er blitt et politisk middel.
3) Tilfeldig lanserte ord er blitt tvunget inn i bøkene med statsmakt.
4) De som sitter i Språkforeningen, er kunnskapsløse politiske nikkedukker.

Bortsett fra det siste argumentet må man si at denne kritikken stort sett var berettiget når det gjelder forholdene fram til ut på 1970-tallet.

Som nevnt var Språkforeningens hovedoppgave i begynnelsen av reformtiden å finne tyrkiske ekvivalenter for arabiske og persiske ord på grunnlag av tyrkiske ord som de fant belagt i anatolske dialekter, andre tyrkiske språk og eldre språkstadier. Hadde reformatorene begrenset seg til slike metoder, ville trolig kritikken av dem ha vært mye svakere. Jeg vil her ta for meg noen av de andre metodene de har brukt, som mer eller mindre med rette ble følt som fremmede, spesielt ettersom de ordene det gjelder, mer eller mindre ble påtvunget skolbarn gjennom skolebøker og folket forøvrig gjennom aviser og andre massemedia i de perioder da Språkforeningen hadde sterkest politisk vind i seilene.

En av disse metodene var å utvide allerede eksisterende tyrkiske ords semantiske sfære slik at ord med tidligere utelukkende konkret betydning også fikk et abstrakt innhold som tidligere hadde måttet uttrykkes med et arabisk ord, eller å lansere ord ferdig bøyd med grammatisk suffiks, som et nytt paradigme i en annen ordklasse. Eksempel på det første er verbet *çevirmek*, "å snu, vende", som i tillegg til disse betydningene fikk betydningen "oversette", som tidligere hadde hett (med en arabisme) *tercüme etmek*. Eksempel på det andre er *olası*, som er tredje person optativ av verbet for "å være", altså "måtte det være", som da er transformert til gruppen adjektiver med betydningen "sannsynlig" (for det arabiske *muhtemel*). Nærmest en kombinasjon av disse har man i *kimlik*, det spørrende pronomenet *kim* pluss nominali-

[6] *Op. cit.* s. 21.

seringssuffiks *-lik*. Dette ordet, som da skulle bety noe slikt som "hvem-het", ble lansert i betydningen "identitet" eller "identitetskort" (for det arabiske *hüvviyet)*. På samme måte heter "personlighet" *benlik*, egentlig "jeg-het", av det personlige pronomenet *ben* pluss det samme nominaliserende suffikset *-lik* (for arabisk *şahsiyet)*. Nå skal man ikke uten videre avvise denne typen avledninger som utyrkiske — også før språkreformen har man eksempler på denne typen av overgang fra en ordklasse til en annen, men det er et forholdsvis marginalt fenomen, og det er derfor ikke så merkelig at folk har reagert mot denne typen neologismer. En annen omstridt metode for å lage nye ord, er rett og slett å kalkere nye, mer tyrkisk utseende ord på grunnlag av de arabiske og persiske ordene — eller på grunnlag av europeiske ord. Således heter "skole" *okul*, mens det på osmansk het *mektep*, som er arabisk. Dette ordet er dels derivert fra verbet for "å lese", *okumak*, hvor roten er *oku-*, men ser man nøyere etter, finnes det ikke noe derivasjonsmorfem *-l* belagt i tyrkisk språkhistorie. Høyst sannsynligvis er dette ordet kalkert over det franske *école*, med støtte i det tyrkiske verbet. Man har også flere eksempler på at ord rett og slett er grepet ut av løse luften, hvor det altså ikke dreier seg om noen kalkering i det hele tatt, men fri fantasi, men forholdsvis få av disse ordene har slått an.

Tyrkisk, som jo er et agglutinerende språk, har et utall av avledningssuffikser, men det er strenge regler for hva slags funksjon de forskjellige suffiksene kan ha. Avledningssuffiksene kan inndeles i denominale nominalsuffikser (dvs. endelser som legges til substantiv/adjektiv for å danne nye substantiv/adjektiv), deverbale nominalsuffikser (endelser som legges til verbstammer for å danne substantiv eller adjektiv), denominale verbalsuffikser og deverbale verbalsuffikser, og det finnes gjennom den tyrkiske språkhistorie praktisk talt ingen eksempler på at hvert enkelt suffiks kan ha mer enn en av disse funksjonene. Dels ved å sjonglere med suffiksklassene slik at enkelte suffikser ble brukt i funksjoner de egentlig ikke hadde, dels ved å innføre nye suffikser fra språk som mongolsk og fransk, foretok språkreformasjonene et betydelig inngrep i den tyrkiske språkstruktur[7]. F.eks. er suffikset *-(I)t* (med realisasjonsmuligheter *-it/-ıt/ut/-üt* og *-t)* et deverbalt nominalsuffiks, som følgelig har til funksjon å lage substantiver av verbalrøtter, men det finnes mange neologismer hvor dette suffikset er lagt til nominalrøtter, f.eks. *somut*, med betydningen

"konkret", for osmansk *müşahhas*. Grunnen til at dette ordet, som er en rød klut i øynene på motstanderne av språkreformen, er såpass lite akseptabelt, er at man i og med suffiksets egentlige funksjon assosierer det med en verbalrot *som-*, som ikke finnes. Grunnlaget er nemlig ikke noe verb, men nominalstammen *som*, som betyr "massiv, solid". På den annen side er imidlertid ordet for "abstrakt" avledet av en verbalstamme. Det heter *soyut*, og grunnlaget er verbalstammen *soy-*, som betyr "å avkle". Et annet eksempel på inkonsekvent og feilaktig bruk av suffikser er suffikset *men/-man*, som har en meget obskur opprinnelse (kanskje det franske suffikset *-ment*, kanskje det engelske *man* har spilt en viss rolle når det gjelder utbredningen av det). I ordet *uzman* "ekspert" er dette suffikset lagt til en nominalrot *uz* "bra, passende" (skjønt kanskje har roten *us* "intelligens" også spilt en rolle; *usman* = "intelligens-person"), mens det i *öğretmen* "lærer" er lagt til en verbalrot *(öğret-* betyr "å lære", "to teach"). Nå kan man selvfølgelig hevde at det ikke spiller noen rolle om avledningene er foretatt korrekt eller ikke så lenge ordet blir akseptert, og når en viss tid er gått, har kanskje en slik argumentasjon en viss berettigelse, men likevel er det grunn til å anta at denne formen for derivasjon er uheldig når man tenker på språkfølelse og de prinsipper som ligger til grunn for språket. Men hvorom allting er, bør det jo nevnes at svært mange av de neologismene som i 1940- og 50-årene av tyske turkologer ble karakterisert som "grausam", "unverständlich" eller "Sprachmonstrum" idag er fullstendig akseptert.[7] Og dette til tross for den dårlige mulighet for assosiasjon som neologismene gir. Skal man for eksempel lage et ord for et eller annet instrument for "å se", tar man altså verbalroten *gör-* "å se" og legger til et mer eller mindre produktivt derivasjonssuffiks, men det er selvfølgelig intet ved ordet som forteller hvorvidt det skal betegne briller, kikkert, mikroskop, forstørrelsesglass, speil, televisjon eller øyeeple. Og omvendt, når man tar verbet *almak* "å ta" i passiv fortid 3. person, altså *alındı* og gjør om til et substantiv med betydningen "kvittering" (altså egentlig "det er blitt tatt imot"), mens samme verb med et suffiks *-inti*, altså *alıntı*,

[7] Den tyske turkologen Wolfgang Scharlipp utga i 1978 en avhandling hvor han påpekte den tilfeldighet som preger valget av suffikser i neologismene: *Untersuchungen zur Morphologie und Substitution türkeitürkischer Neologismen*. Hamburg 1978.

betyr "sitat" (det er jo også noe som er tatt), savner man logikken i det hele. Her har reformatorene utelukkende hatt skjebnen å sette sin lit til — takket være enkelte reformvennlige politikere som Bülent Ecevit, som i sine taler brukte neologismer *en masse*, er faktisk svært mange neologismer som man skulle tro var dødsdømt allerede i fødelsen, blitt akseptert.

De syntaktiske følgene språkreformen har hatt, er blitt lite studert. Her skal jeg bare nevne én, svært lite påaktet detalj: Tyrkisk har mange forskjellige måter å lage adjektiver av substantiver på, og kan også i sterk utstrekning bruke substantiver som adjektiver uten videre. Imidlertid har de fleste av de adjektivdannende suffiksene spesialbetydninger som "utstyrt med", "egnet til" osv. Noe suffiks som uttrykker en løseligere forbindelse, noe slikt som "som har å gjøre med", "related to", har man egentlig ikke. For å uttrykke det som på norsk er sammensetninger, som f.eks. "språkreform", "spisebord", etc., har man på tyrkisk fra tidenes morgen brukt en konstruksjonsmåte som minner om den norske, nemlig den såkalte "ubestemt izafet"-konstruksjonen, hvor to substantiver danner en gruppe hvor det første substantivet karakteriserer det andre. Det karakteriserte substantivet, altså overleddet, får possessivsuffiks. Ordet "språkreform" vil altså hete "språk — dets reform", på tyrkisk *dil devrim-i*, hvor *-i* (parentesen er med bare for klarhetens skyld) er possessivsuffiks. På samme måte vil "spisebord" hete "mat — dens bord", altså *yemek masa-sı*, hvor *-sı* er possessivsuffiks. Nå er det imidlertid slik at *arabisk* har et *suffiks* som brukes til å derivere adjektiver fra substantiver nettopp i betydningen "som har å gjøre med". Og selvfølgelig var en mengde arabiske lånord med dette suffikset — suffikset *-î* — kommet inn i osmansk tyrkisk, f.eks. *ticaret* "handel" (substantiv) — *ticarî* "kommersiell" (adjektiv). På denne måten var man blitt vant til å disponere over adjektiver som tilsvarte nærmest ethvert substantiv, så å si. Således ville på osmansk "språkreform" hete *lisanî inkılâp*, hvor *lisanî* er adjektiv av *lisan*, det arabiske substantivet for "språk", og *inkılâp*, "reform". Imidlertid har de arabiske adjektivene på *-î* i spesiell grad vært gjenstand for språkreformatorenes vrede, og praktisk talt alle ble luket ut av språket i løpet av språkreformen. Men det virker som om det er et behov for slike adjektiver, for i løpet av språkreformen dukket det opp en uendelig mengde med nye adjektiver derivert av substantiver med suffikset *-(s)Al* (med rea-

lisasjonsmuligheter *-sel/-sal/-el/-al)*, et suffiks som trolig ikke har noen tyrkisk bakgrunn i det hele tatt, men som er laget etter mønster av det franske suffikset *-el*, som var kjent i tyrkisk fra ord som f.eks. *kültürel*. Man bruker dette suffikset til og med for å avlede adjektiver av de få arabiske ordene man har latt bli igjen, som *siyasal* "politisk" av *siyaset* "politikk", som er et arabisk ord. "Politisk" het tidligere *siyasî*, men med det opprinnelig franske suffikset *-al* (med vokalharmoni) har ordet altså fått et mye mer tyrkisk utseende, faktisk så tyrkisk at det har fått overleve. Med dette suffikset kan "språkreform", som vi ovenfor påpekte har et aldeles utmerket uttrykk i *dil devrimi*, hete *dilsel devrim*, hvor suffikset *-sel* er kalkert direkte på *-î* i *lisanî inkılâp* ovenfor. Disse adjektivene på *-(s)Al* griper altså mer og mer om seg på bekostning av en tyrkisk konstruksjonsmåte som har eksistert siden tidenes morgen.

Et annet trekk ved tyrkisk språkstruktur som språkreformen har forstyrret ved, er det faktum at tyrkisk — som et agglutinerende språk — foretar sin bøyning med suffikser, ikke prefikser. På grunn av den overdrevne iver for å erstatte alle mulige fremmedord fra språk som ikke har noe imot prefikser, med kalkeringer med samme betydning, har det sneket seg inn i språket en masse ord med unaturlige prefikser. Selve ordet for "prefiks", *önek (ön* = foran + *ek* = endelse), er et godt eksempel på dette. Andre eksempler er *öngörmek* ("forutsette" av *ön* = foran + *görmek* "å se"), *altbilinsel* "underbevisst" *(alt* "under" + *bil-* "vite" + suffikset *-(s)Al)*, *eşgüdüm* ("koordinasjon" av *eş-* "make", "co-" + *güd-* "å gjete" (!)).

Når det gjelder utviklingen av språkreformen utover i 1970-årene, fortsatte hele språkspørsmålet å være en politisk sak. Og under de anarkistiske tilstandene som hersket i slutten av 1970-årene, som var preget av politiske kamper mellom høyre- og venstreorienterte, ble folk som brukte et radikalt språk med mange neologismer, oppfattet som kommunister av motparten, mens de som brukte et gammeldags språk, straks ble plassert i båsen fascist av de andre. I parentes må det bemerkes at i virkeligheten hadde da språkbevegelsen vært virksom så lenge at begge leirenes språk var sterkt puristisk sammenlignet med språket før språkreformen — det som stort sett var "shibboleth", utgjordes av noen hundre ord som altså var rene politiske merkelapper. De militære som utførte kuppet 12. september 1980 og de påfølgende høyreorien-

terte makthaverne var sterke motstandere av en fortsatt språkreform, og klarte faktisk til slutt å gi Språkforeningen nådestøtet, til tross for at den var sikret evig liv gjennom Atatürks testamente. Foreningen beholdt sitt navn, men det som er skjedde, var at den ble en del av *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu*, som ble opprettet ved en lov av 17. august 1983 som en organisasjon direkte underordnet Statsministeren. Samtidig ble formannen og medarbeiderne byttet ut med universitetsprofessorer med stort sett mer konservativt språksyn.

Under sitt nye styre er Språkforeningens aktiviteter stort sett begrenset til filologisk forskning og leksikografi, og den "bekjennende" og "progressive" ånden som preget organisasjonen tidligere, er blitt erstattet av en mer konservativ og akademisk atmosfære hvor videre reformarbeid fullstendig er oppgitt. Den nye organisasjonen, som domineres av personer som opponerte mot språkreformen slik den tidligere ble drevet, minner altså mer om et akademisk institutt enn den proselyterende organisasjon Språkforeningen tidligere på mange måter var.

I tiden etter 1980 kan man således snakke om en reaksjonsperiode mot språkreformen. Den nådde sitt foreløpige klimaks i 1984, da Språkforeningen i samarbeid med Rådet for høyere utdannelse (YÖK) proklamerte en liste på 205 ord som det fra da av skulle være forbudt å bruke i radio og TV. Alle disse ordene var neologismer. I stedet skulle man nå bruke de gamle ordene av arabisk eller persisk opprinnelse. Til tross for at den som stod bak listen var Prof. Zeynep Korkmaz, en av Tyrkias mest kjente turkologer, som selv tidligere faktisk hadde vært medlem i Språkforeningen, reiste det seg et ramaskrik mot denne listen. Det var selvfølgelig gefundenes Fressen for både de språklig og politisk progresive at det neologistiske ordet for "frihet" — *özgürlük* — var blant de forbudte ordene, og utsagn som "I Tyrkia er ikke bare Frihet forbudt — man har til og med forbudt ordet" var blant de gjengse, sarkastiske kommentarene. Saken ble også blåst voldsomt opp i utenlandsk presse. Under overskriften "Språkets parkvakter" het det i en kommentar i "Aftonbladet" 4. februar 1985 bl.a.: "Språkakademins verksamhet har dessvärre alltid varit en nagel i ögat på de reaktionära kretsarna som ansåg att deras — för folkflertalet oförståeliga — maktspråk ersatts av ett modernt turkiskt med en utpräglat folklig karaktär." Selv om påstanden i kommentaren representerer en utillatelig og tendensiøs

Bokhandleren spør: "Skal jeg gi Dem en bok av en av de nye poetene?" "Absolutt ikke,", svarer kunden, "som du vet, er jeg meget glad i poesi." Fra "Yaşayan Türkçemiz" *III (Istanbul 1981), s. 49.*

forenkling av fakta, kan man jo så avgjort si at Zeynep Korkmaz, som ble herostratisk berømt for sin liste, så absolutt hadde rakt hodet frem for hugg. Imidlertid, dersom vi ser nærmere på listen, dreijer det seg utelukkende om ord som språkvitenskapelig sett er derivert feilaktig, altså med gal type suffiks til gal type stamme, eller ord med ikke-tyrkiske suffikser som suffikset *-sal/-sel*, ord med prefiks, og andre derivasjoner som på forskjellige måte virker kunstige ut ifra tyrkisk språkstruktur. Så fra et språkvitenskapelig synspunkt er listen meget vel fundert. Men unektelig har også tilhengerne av språkreformen rett når de sier at disse ordene —

uansett opprinnelse — jo er mer eller mindre akseptert og symboliserer den språklige integritet og frihet. Om ikke annet, så viser striden om de forbudte ordene i hvilken grad språkreformen har skapt en språklig bevissthet blant svært brede lag av folket.

Etter omorganiseringen av Språkforeningen i 1983 varte det ikke lenge før representantene for den gamle foreningen organisere seg i en egen forening, og i 1985 ble den 53. *"Dil Bayramı"* (den årlige "språk-festen") feiret såvel av de "nye" som av de "gamle" medlemmene — men hver for seg, selvfølgelig. I juli 1987 startet de "gamle" medlemmene å utgi *"Türk Dili Dergisi"* i opposisjon til *"Türk Dili"*, Språkforeningens offisielle organ.

Det er nå gått nesten 60 år siden den tyrkiske språkforeningen ble dannet, og som jeg har prøvd å vise, har språkreformen vært en prosess med svært mange skjær i sjøen. Ser man imidlertid på det språk som idag faktisk brukes av både konservative og radikale, og sammenligner man det med språket før språkreformen, og tenker man på det faktum at forfattere fra før språkreformen idag utelukkende leses i oversettelse til moderne tyrkisk, må man være skjønt enig om at det dreier seg om en virkelig rivende og revolusjonær utvikling. Imidlertid er det ikke å nekte for at språkreformen også har hatt visse utilsiktede virkninger, spesielt av kulturell art. Den viktigste, som det ikke er mulig å bortforklare, er det at eldre litteratur idag er blitt fullstendig uforståelig og må oversettes.

Lesning av den store tyrkiske hofflitteratur fra 15-, 16- og 1700-tallet i original er idag en umulighet, og skoleelever stønner over den obligatoriske del av gymnaspensumet disse forfatterne utgjør, noe som igjen fører til at begrepet "hofflitteratur" i de fleste — ihvertfall yngre — menneskers øyne er omgitt av en odiøs aura. Det er ikke uvanlig å bortforklare dette kulturelle vakuumet språkreformen har medført, ved å påstå at de forfatterne det dreier seg om, ikke er ordentlige tyrkiske forfattere allikevel, siden de bare skrev for hoffet og ikke hadde kontakt med "grasrota".

Som nevnt kan språkreformen nok sies å ha resultert i en sterkere språklig bevissthet, ihvertfall blant folk med en viss utdannelse. Men hånd i hånd med denne bevissthetén går også en viss språklig forvirring. Noe man nemlig ikke riktig er klar over og vil innrømme, er at de nye ordene ikke i alle tilfeller er blitt synonymer med de som de har skullet erstatte. Spesielt har de nye

ordene ikke lett for å overta alle de overførte og abstrakte betydningene de gamle ordene kunne ha. Dette henger trolig sammen med at neologismene ble lansert i første rekke som synonyme med de gamle ordenes *primære* leksikaliske betydning. Resultatene blir både merkelige og komiske når folk bruker neologismer i betydninger de ikke har. Alle de dårlig utarbeidede ordlistene fra osmansk til puristisk tyrkisk får nok ta på seg endel av skylden for dette. Noen eksempler: *Kavga çıktığına tanıklık edilmistir.* Dette skal bety "man var vittne til at det oppstod slåsskamp". Og det er helt riktig at *tanıklik etmek,* som verbet heter, betyr "å være vitne", og det er også riktig at det er en neologistisk variant for det osmanske *şahit olmak,* som betyr det samme. Eller rettere sagt, begge betyr "å være vitne" (i retten), men det osmanske uttrykket har også en betydning til, nemlig "å være vitne til", altså "å se". Denne siste betydningen har det neologistiske uttrykket av en eller annen grunn ikke fått med seg, om vi skal si det slik — derfor blir setningen både uforståelig og komisk. Et annet eksempel er: *Bahçeye egemen olan balkonda bir kokteyl içtik.* — Av sammenhengen kan vi forstå at det er meningen at setningen skal bety "Vi drakk en cocktail på balkongen som behersket hagen", hvis man da overhodet kan si det slik på norsk. På engelsk ville man kunne si ". . . which commanded the garden". Ordet *egemen* er en neologisme for *hakim,* "hersker", og dersom vi erstatter *egemen* med *hakim,* blir setningen helt akseptabel, men slik som den står, betyr den faktisk at balkongen, til tross for at den verken har kropp eller sjel, var hagens hersker. Vi kan ikke dy oss for å ta med et eksempel til, nemlig *Kovalayacağınız siyaset budur,* som tydeligvis skal bety "Dette er den politikk dere skal følge". Det er helt tydelig at verbet *kovalamak,* som slett ikke betyr "å følge" men "forfølge" eller "jage", her er en neogolisme for *takip etmek,* som både betyr "å følge" og "forfølge" i konkret og overført betydning. Slik setningen står, betyr den slett ikke at de skal følge politikken, men forfølge den, altså jage den bort. (Eksemplene, som man kan finne lange lister av i skrifter mot språkreformen, er hentet fra aviser og litteratur, og er altså ikke oppkonstruerte.)

Et annet problem i forbindelse med neologismene er at de av og til tydeligvis føles som "sterkere" eller "kraftfullere" enn de osmanske ordene de skal være synonymer for. Trolig gjelder dette bare noen ganske få ord, og må kanskje ses i sammenheng med

de politiske kontekster som har fått dem til å bli akseptert. Dette gjelder spesielt ordet for "mulighet", *olanak* på puristisk tyrkisk, *imkân* på tradisjonelt språk. Dersom man skal si "dette er ikke mulig" og uttrykker dette på tradisjonelt vis med *buna imkân yok*, er det — ifølge mine informanter — nesten som om det skulle være en viss mulighet allikevel. Dersom man imidlertid bruker det neologistiske ordet og sier *buna olanak yok*, er det som om utsagnet blir mye mer kategorisk, som om det da overhodet ikke er noen mulighet, sier informantene.

Den utstrakte bruken av tautologier, hvor en og samme ting sies først med et tradisjonelt, så med et puristisk ord, må vel også være utslag av samme følelse av at de tradisjonelle og de neologistiske uttrykksmåtene ikke riktig er synonyme. Således kan man finne en katalog over vitenskapelige publikasjoner med overskriften *Yayın ve neşriyatlarımız*, alltså "Våre publikasjoner og publikasjoner". En annen sak er at synonymene, hvorav én er gammel og én ny, også representerer et vell av muligheter til å unngå gjenntakelser, altså stilistisk variasjon, selv om de strengeste puristene selvfølgelig mener at slik variasjon er ensbetydende med inkonsistent og dårlig stil.

Som vi så, er det forholdsvis få eksempler på at språkreformen har ført til syntaktiske forandringer. Men som en avslutning vil jeg nå allikevel som en kuriositet nevne at enkelte personer oppflammet av reformens og Atatürkismens ånd i 1935 foreslo at man også skulle reformere tyrkisk syntaks. De eksemplene Sedat og Vedat Örs i sin artikkel "Réflexions sur une réforme de la syntaxe turque" gir på et "europeisk tyrkisk", oppviser både relative pronomener og konjunksjoner, samt en ordstilling som er tyrkisk fullstendig fremmed. Et godt eksempel er (med forfatternes egen oversettelse til fransk, som tydeligvis var utgangspunktet for dette syntaktiske akrobatnummeret)[8].

Cocuklar,	*kônların babalariyle*	*görüşmüştük,*
Barna	hvis fedre -med	vi hadde snakket,
Les enfants,	aux pères desquels	nous avons parlé,
simdi	*mekteptedirler.*	
nå	skole-på-er	
sont maintenant	à l'école".	

[8] Sitert etter Steuerwald 1963.

På standardtyrkisk heter dette:

Babalariyle görüştüğümüz çocuklar, simdi
Deres fedre-med som vi hadde snakket barn, nå

mekteptedirler.
skole-på-er.

For personer som ikke er inne i tyrkisk syntaks, virker kanskje den ekte tyrkiske uttrykksmåten forvirrende, men det å innføre et relativpronomen som skal kunne brukes på samme måte som på fransk, er rett ut sagt å øve vold på språkets struktur. Et annet godt eksempel er:

Cevaba ki bana vereceksiniz bağlıdır bazı
Av svaret som meg De skal gi, avhengig-er visse
De la réponse que vous me donnerez dépendent certaines

araştırmalar ki yapmak istiyorum posta nezdinde.
undersøkelser som å gjøre jeg ønsker posten hos.
recherches que je désire faire auprès de la poste.

Denne siste setningen er spesielt interessant — dersom vi ser på hva den ville ha hett på tradisjonelt tyrkisk, ser vi en helt annen struktur, nemlig:

Posta nezdinde yapmak istediğim bazı araştırmalar,
Posten hos å gjøre som jeg ønsker visse undersøkelser

bana vereceğiniz cevabal bağlıdır.
meg som De skal gi av svar avhengig-er.

At slike "moderniseringsforsøk" var dødfødte, sier seg selv.

Hvordan det kommer til å gå med språkreformen i fremtiden, om den kommer til å fortsette eller ikke, er selvfølgelig utvisst. Spesielt politiske forhold vil her spille en stor rolle. Uansett hvordan de politiske vindene vil blåse, må det imidlertid være hevet over enhver tvil at det faktum at det finnes en tyrkisk språkforening, et språkakademi, er en garanti for at man vil fortsette arbeidet med å utvikle et så godt og uttrykksfullt tyrkisk språk som mulig — at meningene om hvordan dette språket skal være varierer sterkt, er en annen sak. At språket virkelig trenger en slik myndighet som styrer utviklingen, sier seg selv dersom man tenker på alle de nye ordene av vestlig opprinnelse som følger tekniske innovarsjoner inn over landegrensene. Språkforeningen både før og etter 1983 har gjort svært mye på dette feltet, og arbeidet med å utgi spesialordbøker fortsetter.

THE TURKISH LANGUAGE REFORM

The Turkish language reform, though to some extent prepared by different authors and politicians in the last century, can be said to have been initiated by Atatürk's alphabet reform in 1928. In my article I go through the different historical phases of this reform, concentrating especially on the establishment of the Turkish Language Society in 1932, the *Günes-Dil Teorisi* ("Sun-Language Theory"), which was promulgated in 1935 with the aim of staggering the reform movement, the politization of the reform after Atatürk's death in 1936, and the situation after the reorganization of the Language Society in 1983. I further treat the different methods used by the reformers, and discuss the effects they had on the language in general, especially the introduction of suffixes of non-Turkish origin which did not originally belong to any of the otherwise well-defined classes ("deverbial verbal", "deverbial nominal", "nominal deverbial" or "nominal denominal" suffixes). I also discuss the possible effects of syntactical innovations on the structure of the language. I then go through the arguments of the supporters and the opponents of the reform, respectively, and present some general views about the future of the reform.

ALI C. C. AYRAL

Mandalan i islamisk konst*

Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau!
Charles Baudelaire, "Le voyage", ur *Les fleurs du mal*

Det finns ett islamiskt formelement inom arkitektur, profan och sepulkral konst, som man återfinner även hos kristen konst och i synnerhet inom selçukisk dekorativ konst. Problemet är dock att finna var det kan ha sina rötter och att någorlunda bestämma dess kronologi jämte de ikonografiska olikheterna inom skilda ideologier. Inom islamisk konst har det blivit ett karakteristikum, som uppträder i många variationer: det kan bestå av en cirkel eller i vissa fall av en polygon, innefatta en inskriven grafisk, geometrisk form (ill. 2—5).

Detta formelement har fått olika typologiska benämningar hos skilda forskare.[1] Jag kallar det *mandala*, eftersom det kan likställas med den indiska mandalan. Själva grundidén är centralasiatisk, men genom turkarna har det blivit den viktigaste länken till islamisk konst. Till skillnad från den kristna cirkeln, tar geometriseringen överhand hos det islamiska diagrammet, som arbetar med en centrifugal och centripetal verkningseffekt, bort från och in mot en medelpunkt, med strikt matematiskt fördelade facetter. Det närmar sig därigenom den indiska mandalan med dess esoteriska, ockulta innehåll (ill. 1).

Det geometriska diagrammets kompositionsstruktur har på grund av sitt metafysiska innehåll mer anknytning till den indiska mandalan än en dekorativ rosett. Patrik Reuterswärd ser rosetten

* Av utrymmesskäl har red. måst förkorta förf:s manuskript.

[1] Mülayin, Selçuk, *Anadolu Türk mimarisinde geometrik süslemeler*. Ankara 1982, s. 9—10, 18.

— i t.ex. den armeniska konsten — som en Gudssymbol.[2] Att detta element senare blivit blott en dekoration i islamisk konst är en annan sak. Den islamiska mandalan döljer i sin molekylära struktur, både filosofiskt och symboliskt, många fler substanser än en dekorationsidé. Ledmotivet — cirkeln eller polygonerna — har inte heller valts intuitivt eller tillfälligt som konstnärlig lek. Cirkeln har som linjespel en stark anknytning till människans psyke.

Henri Bergson förklarar den böjda linjens psykologi sålunda: "Om behaget föredrar böjda linjer framför brutna, beror det på att den böjda linjen ändrar riktning vart ögonblick, men så att varje ny riktning låg angiven i den föregående. Uppfattningen av att man rör sig lätt sammansmälter alltså här med nöjet att liksom hejda tidens lopp och att redan i nuet hålla framtiden i sin hand."[3] Islams tidsbegrepp överensstämmer just med Bergsons analys. Tiden är relaterad till existensen, den är ett abstrakt och klart begrepp. Den kan jämföras med talet 1, vars addition kan ge mångfald. Enligt den filosofiska deklarationen i *Ihvan-i Safa*[4] har tiden skapats samtidigt som jorden. Vid domedagen (yevm el-Kiyameh) skall tiden också förintas. Men Seyyid Hüseyin Nasr varnar oss för att ta tidsbegreppet hos *Ihvan-i Safa* (med dess nära relation till rörelse) kinetiskt, utan det skall i stället ses kosmologiskt.[5]

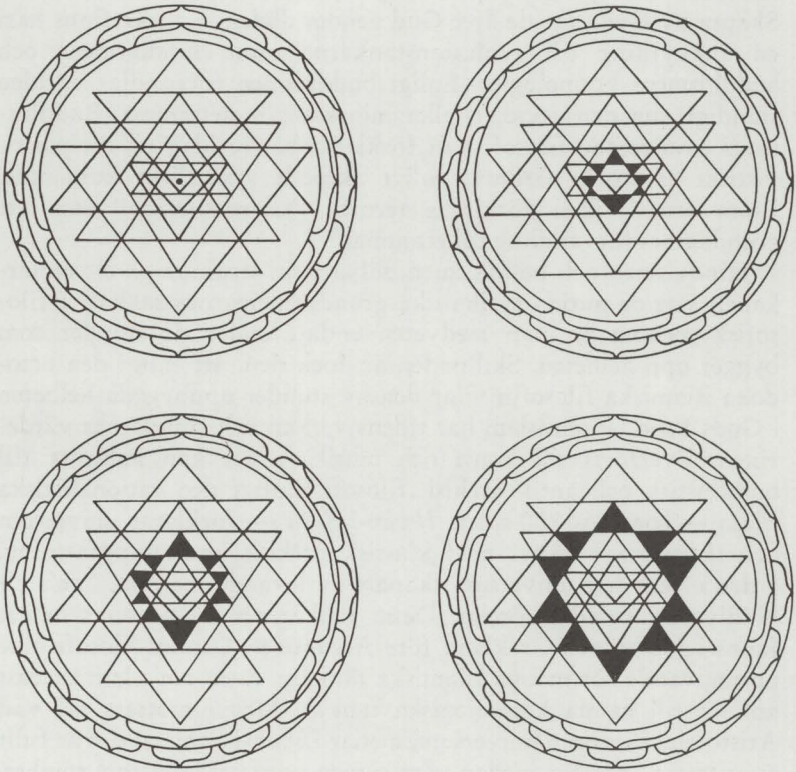
Nuet är en existentiell grundtanke inom islam. Enligt islamiskt tänkande, finns inte det sammanhängande skeendet utan endast stunderna. Nuet jagar det kommande, och detta sker impulsartat. Om Gud (Allah) så önskar, kan riktningen ändras och gå till-

[2] Reuterswärd, P., *The Forgotten Symbols of God*. Uppsala 1986.

[3] Bergson, H., *Tiden och den fria viljan*. Stockholm 1912, s. 8.

[4] *Ihvan-i Safa* ("ärligt broderskap och dess samfund") gavs ut som en aldrig fullbordad encyklopedi. *Ihvan-i Safa* har lockat många forskare på grund av att man ännu inte har kunnat klargöra vem eller vilka som skrev denna, var eller när den gavs ut. Flera äldre islamiska källor uppger, att författarna kom från Basra (Nasr, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass. 1964, s. 37. — Gardet, L., & Anawati, M. M., Introduction à la théologie musulmane. *Études de la philosophie médiévale*. XXXVI (1948), s. 106 f, 109).

[5] Nasr, Seyyid Hüseyin, *Islâm kozmoloji öğretilerine giriş*. İstanbul 1985, s. 74. — Eng. uppl.: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. 1964.



Ill. 1. Shri-yantra. *Figuren presenterar successiva stadier av den synliga verkligheten. Den visar den expanderande skapelseprocessen från mittpunkten först via den nedåtriktade triangeln ut mot den yttersta ringen av lotusblad. Sedd i motsatt riktning symboliserar den återgång och koncentration på skapelsemakten, tillbaka till det Enda. Varje triangelkrets åstadkoms av hopflätade manliga (uppåtriktade) och kvinnliga (nedåtriktade)) trianglar. Hela yantran polariserar rörelseenergins allomfattande möjlighet.*
Ur: A. Mookerjee, Yoga art. *Boston 1975.*

baka.[6] Cirkeln får således inom islam ett symbolvärde, som kan förklara kosmologin. Man startar i en punkt, rör sig i rymden i en böjd linje och återvänder till begynnelsepunkten. Människornas eller alla själars livsvandring ingår i samma rörelsemönster. Skapta av Gud, når de åter Gud genom döden. Kanske finns häri en anknytning till evolutionstankarna inom hinduismens och buddhismens kosmologier. Enligt buddhismen förvandlas världen ständigt; om den utvidgas eller minskar gör detsamma. Buddhismens avancerade filosofi kan förklaras bättre idag på ett positivistiskt sätt och värderas enligt aktuellt fysikaliskt kunnande. Inom atomfysiken förklaras termen "transmutation" som ett grundämnes förvandling till ett annat.[7]

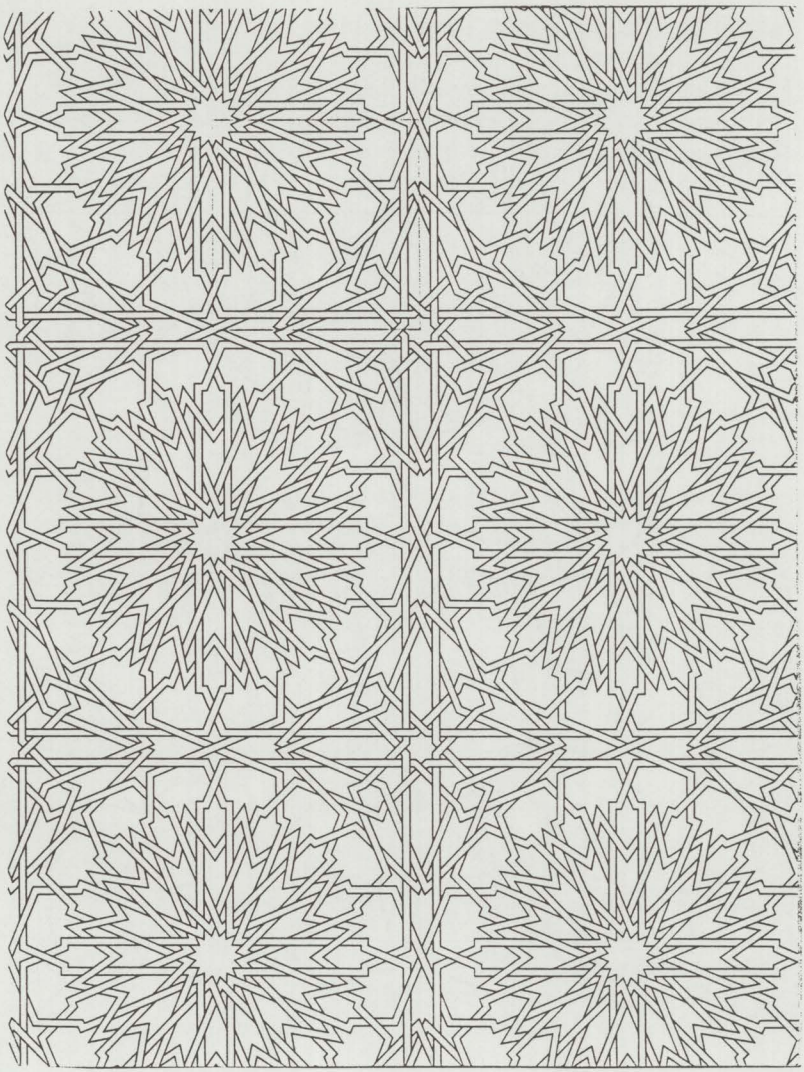
Hinduismen och buddhismen döljer i sin struktur på ett remarkabelt sätt de nutida fysikaliska grundprincipernas tankar. I filosofisk mening är man medveten endast under de stunder som bygger upp helheten. Skillnaden är dock den, att enligt den ortodoxa islamiska filosofin vilar den av stunder uppbyggda helheten i Guds hand. Inom islam har tidens verkan och stundernas värderingar överförts till konst och musik, vilket kan anknyta till buddhistisk och antik grekisk filosofi. Enligt den rationalistiska islam — som hos 900-talets *Ihvan-i Safa* — förklaras universum och skapelsen i likhet med klassisk grekisk kosmosuppfattning. I detta verk har universum skapats av levande materia, "nefs el-Külliye", i ständig rörelse. Dessa tankar om universums helhet fanns i Indien och Grekland före Aristoteles. Dennes filosofi blev normgivande för många islamiska tänkare, även om islam snarast anknöt till gamla kosmologiska tankar. Men i motsats till vad Aristoteles säger om universum, menar *Ihvan-i Safa* att det är fullt av materia i rörelse, medan våra sinnen uppfattar det som tomhet. Detta har ett samband med mandalans struktur.

Rörelsen beskrivs och avses vara en kosmologisk betingelse.[8] Enligt *Ihvan-i Safa* är den livets absoluta villkor. Den finns i allt, från födelsen — också den Guds skapelse. Rörelsen är nära relaterad till universum och tiden. Vi känner väl till kontakterna

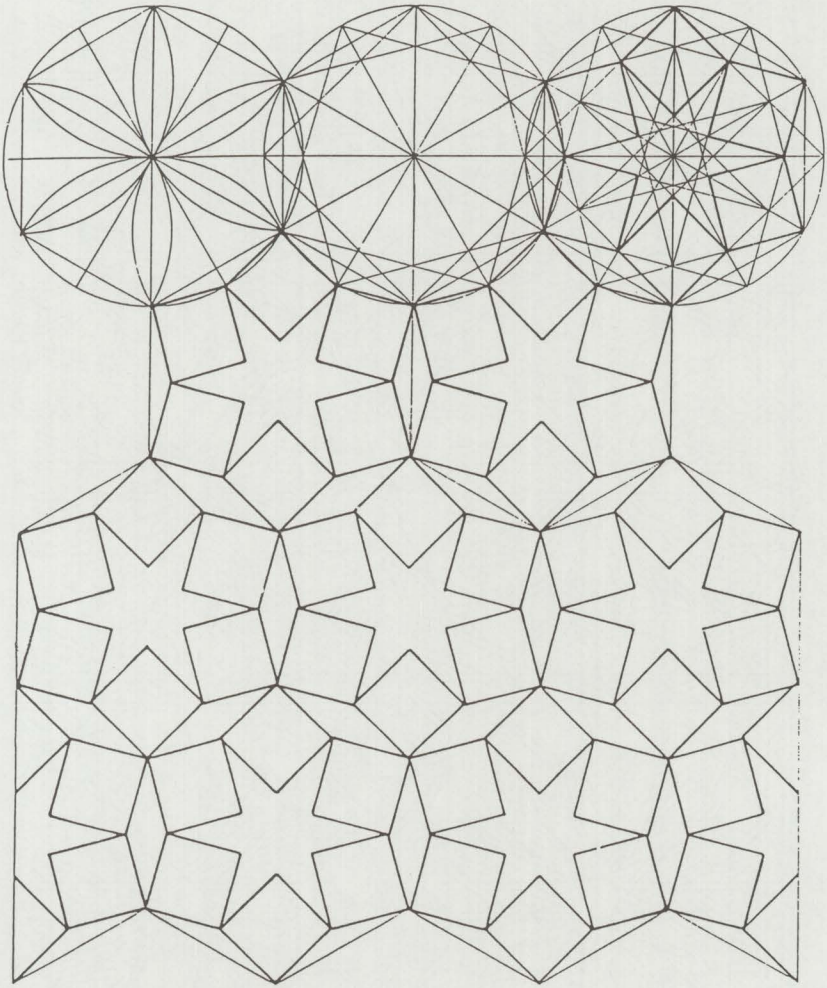
[6] Massignon, Luis, Les méthodes de realisation artistique des peuples de l'Islam. *Syria.* T. 2(1921), s. 155.

[7] Nygren, Gösta, *Uppslagsbok i matematik, fysik, kemi.* 2. uppl. Stockholm 1962.

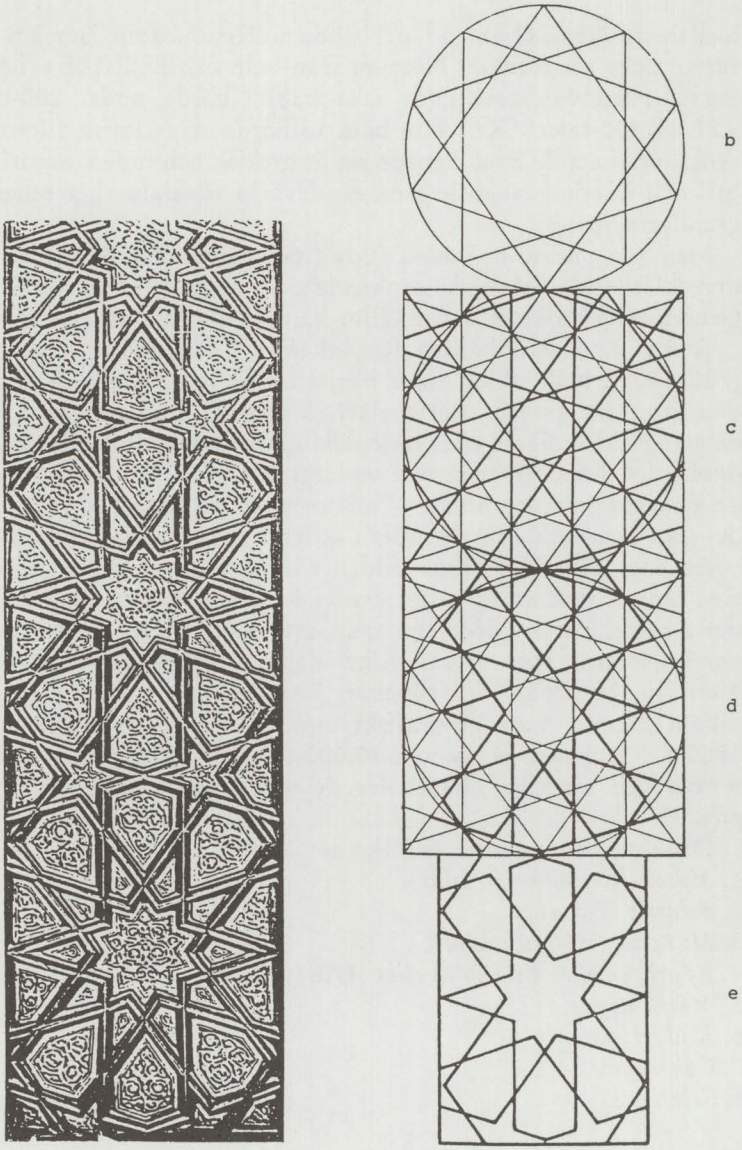
[8] Nasr, S. H., *Islâm kozmoloji* ... 1985, s. 73—75.



Ill. 2. *Den centrala utformningen av denna yta emanerar från fyra överlappande kvadrater, satta i rotation. Den radiella figuren, baserad på 22,5°-sektorer, omgärdas av ett oktogonalt element.*
Ur: D. Wade, Pattern in Islamic art. *London 1976.*



Ill. 3. *Mönster, baserat på dubbelhexagon, som går in i varandra vid tre inskrivna kvadraters skärningspunkter eller fyra likbenta trianglars skärningspunkter via de inskrivna cirklarnas omkrets.*
Ur: I. El-Said & A. Parman, Geometric concepts in Islamic art. *London 1976.*



Ill. 4. *Dörrpanel med intarsia. Kairo, troligen 1300-tal. Mönster med tiohörningar, jämte dess konstruktion.*

mellan antikens Grekland och Indien. Kivameddin Burslan berättar t.ex., att Ibrahim Nezzam från Belh och Ebül Hüzeyl från Basra, vilka var *mevali* (av icke-arabisk börd), under 200-talet a.H. (7/800-talet e.Kr.) inte bara tillhörde en islamisk filosofisk skola, utan att de även ägnade sig åt grekisk och indisk naturfilosofi och kunde genom de senares idévärld förklara sina religiösa grundprinciper.[9]

Man kan undra, hur dessa filosofiska tankar har överförts och utvecklats inom islamiskt tänkande och sedan påverkat konsten. Genom att gå till historiska källor kan detta få sin belysning.

Redan då abbasidkalifen Rachid (Ebu Câfer Hârun) regerade (786—809), hade olika sekter börjat bildas inom islam. Å ena sidan fanns religionens stöttepelare, korantolkarna, på den andra en mångfald radikala eller rationella tänkare. Under 300 år mångdubblades dessa sekter genom undergrupper och sidogrenar. Trots de gemensamma dogmerna — auktoriteten och tron — ådagalade de islamiska tänkarna väsentliga skiljaktigheter inom religion och vetenskap. Till följd därav bildades olika skolor, vilkas spekulativa tankar fick sin egentliga syntes i islam. Utan ett studium av dessa sekters grundidéer kan man inte bilda sig en uppfattning om helhetstron inom islam, vilket delvis också gäller dess konst. Men som Mustafa Kara påpekar: "Att bedriva studier inom ett sådant enormt stort geografiskt område, under en tidrymd av 1500 år, samt att gå igenom 10.000-tals verk, tolka lika många termer och särskilja alla skolor är naturligtvis ingen lätt uppgift."[10]

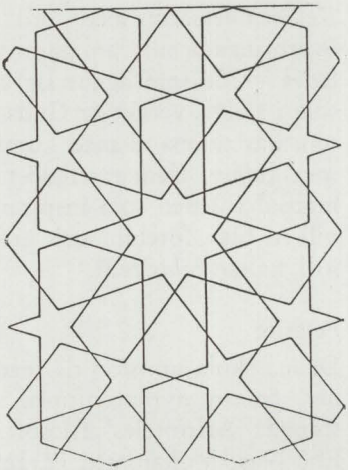
De viktigaste skolorna är följande:

1. *Mütekellimin (kelâmcılar).*
2. *Felasife (Falsafa).*
3. *Mûtazile (Al-Mû'tazila).*
4. *Eş'arîyye eller Eş'arîyya eller Aş'arîyya.*
5. *Mâtürîdîyye.*
6. *Kadariyya.*
7. *Cebriyye.*
8. *Selefiyye.*

[9] Burslan, K., *Uzlukoğlu Farabînin eserlerinden seçme parcalar.* İstanbul 1935, s. 15. — Nasr, S. H., *a.a.*, 1985, s. 38, 49. — *Islam Ansiklopedisi.* 4(1964), "Ebül Hüzeyl". Denne var mûtaziliternas främste medlem. *Mûtazile* = "de har skiljt sig från oss", de är dissidenter.

[10] Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi.* İstanbul 1985, s. 5.

a



b

Ill. 5. *Väggdekor i Qal'ah-i-Bîst, Afghanistan, 900/1000-tal.*
Tiohörningar med arabesker och nyutspruckna blad mellan sektorerna, jämte dess konstruktion.

Mütekellimin (kelâmcılar). Kelâm (Tanrı sösü = Guds ord)

Kelâm översättes med "ord"; inom islamisk terminologi Guds ord överbringade till vanliga ord. *Mütekellimin* eller *kelamcılar* är således = de som ägnar sig åt Guds ord, de som tolkar koranen, som i själva verket är Guds ord. Dessutom betecknas den filosofi som har samband med koranens innehåll och evangelium *(hadis)* som *kelâm*. Denna religiöst filosofiska skola inom islam var en motpol till den som inspirerats av den antika grekiska filosofin, vilken blev förebild och grund för arabernas vetenskapliga filosofi, kallad *felasife*.[11]

Felasife

Denna skola uppstod då intresset för grekiska och indiska doktriner, främst nyplatonismen, vaknade, utan att man därför utestängde Aristoteles' filosofi. Till dess främsta filosofer räknas Ebû Naşr Muhammed Fârâbî, Ibn Rüşt och den störste: Ibn Sina (i västvärlden känd som Avicenna). Den sistnämnde var en mycket stark personlighet som vetenskapsman och han lät inte sekteristiska dogmer begränsa sin mångsidighet. Som filosof stod han fri men med mycket nära kontakt med *felasife*-skolan. De tre ovannämnda filosoferna är islams främsta tänkare under 900/1000-talet.

Felasife-skolans anhängare angrep *mütekelimer* och *eşariyyaer* på flera punkter: de två viktigaste är: "Syftet med Guds handlingar är makt och vilja. Om ett ting innefattar allt vetande och äger de substantiella egenskaperna i sig, blir det självt skapande utan gudomlig tillsägelse." Dessa märkliga påståenden strider mot religionens heligaste ortodoxa dogmer och riktar ett slag mot *mütekelimernas* och *eşariyyaernas* ideologi.[12]

[11] Sena, Cemil, *Allah fikrinin tekamülü*. İstanbul 1934, s. 96 f. — Gardet & Anawati, *a.a.*, s. 325—330. — *Islam Ansiklopedisi*. 6(1967), s. 538—545, "Kelâm, Kalâm".

[12] Sena, C., *a.a.*, s. 97—99. — Aspelin, Gunnar, *Världsbilder och livsideal*. Lund 1968, s. 296—306. — Mieli, Aldo, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*. Leiden 1966, s. 102—105. — *Encyclopaedia of Islam*. 2(1960), s. 769—775, "Falsafa". — *Islam Antiklopedisi*. 4(1964), s. 540—546, "Felsefe". — Gardet & Anawati, *a.a.*, s. 320—324.

Mûtazile (Al-Mu'tazila)

Denna rationalistiska sekt bildades under 700-talet av Amr b. Ubayid och framför allt av Vâşil b. Atâ, som kan betraktas som dess stiftare. Den inriktade sig huvudsakligen på att teoretiskt studera *kelâm*. *Mûtaziliterna* kom så småningom att omfatta mycket frisinnade idéer. De vände sig mot den gudsbundna fatalismen, den absoluta predestinationsläran, och lärde att människan själv är herre över sina handlingar, de första existentialistiska idéerna.[13]

Es'arîyye eller Es'arîyya

Eş'arî-skolan, som grundades i början av 900-talet av Abu 'l-Hassan 'Ali Al-Aş'arî, blev den största inom *sunna*, inom den ortodoxa islamiska dogmatiken. Dess grundtankar vilar på inre tro och intuition och vänder sig mot både *mûtazile* och *felasife*. Skolans främsta medlemmar var Bakillanî (d. 1012), İsfarainî (d. 1027), Suvaynî (d. 1085), Gazzâlî (1085—1111) och Ici (d. 1355).[14]

Mâtürîdîyye

Denna skola blev speciellt utbredd bland Centralasiens turkfolk. Den grundades på 900-talet av Abû Mansûr Muhammed Al-Mâturîdî, bördig från Samarkand. Den ansluter sig allmänt till samma ortodoxa linje som imamen Abû Hanîfa (d. 767), efter vilken *hanefiterna* tog sitt namn, och är en av de fyra skolor som idag officiellt erkänns av turkarna. Den skiljer sig endast obetydligt från *eş'ariyyernas* och *mûtaziliternas* principiella grundsyner på logiska frågor.[15]

[13] Gardet & Anawati, *a.a.*, s. 46—52. — Goldziher, Ignaz, *Islam fordom och nu*. Stockholm 1915, s. 81—102. — *Islam Ansiklopedisi*. 8(1960), s. 756—764, "Mûtezile". — Hançerlioğlu, Orhan, *İnanç sözlügü*. İstanbul 1975, s. 431 f.

[14] Gardet & Anawati, *a.a.*, s. 52—62. — *Encyclopaedia of Islam*. 1(1960), s. 696, "Ash'ariyya". — *Islam Ansiklopedisi*. 4(1964), s. 390—392, "Eş'ari". — Hançerlioğlu, *a.a.*, s. 181. — 'Attar, Shaik Farîdu d-din, *Ur Tazkiratú 'l-awliyâ*. 2. Stockholm 1932.

[15] Gardet & Anawati, *a.a.*, s. 60—62. — *Islam Ansiklopedisi*. 7(1970), s. 404—406, "Mâtürîdî". — Hançerlioğlu, *a.a.*, s. 384.

Kaderiyye eller Kadariyya

Denna gren av *mûtazile*-skolan håller strikt på människans fria vilja *(kadar)* och handlingsfrihet.[16]

Cebriyye

Sektens huvuddoktrin är att alla våra handlingar är förutbestämda, fatalistiskt gudsbundna.[17]

Selefiyye

Sekten hade bildats under Muhammeds tid. Dess anhängare hyste illusionen att de hade varit med honom, trots att de aldrig träffat profeten. De ägde stor auktoritet i samhället och man ansåg det nödvändigt att följa deras råd och beteendemönster. En av deras doktriner löd: "Man skall inte diskutera Guds ord".[18]

* * *

Varje skola eller sekt kommer senare att ytterligare förgrena sig. Bland de ovan nämnda skolorna tycks *felasifes* och *mûtaziles* förkunnelser kunna anknytas till det här aktuella diagrammet, mandalan. Detta formelement började ta gestalt just när islam genomgår en ideologisk förnyelse. Det bör dock påpekas, att den islamska filosofins gemensamma grundprincip — även inom alla sekter — utgår från ett enda huvudbegrepp, *tevhid*. Detta betyder "allt i ett", den ende Guden. Det kan också innebära att "allt tillhör Gud", "Gud är allt". Han är skaparen. Han finns i allt — detta är själva fundamentet i islam. Att metodiskt analysera *tevhid*-begreppet, att förena tro med förnuftets krav, var nästan alla sekters och skolors syfte inom islam.

Naturens helhet och Guds centrala roll och betydelse framkommer också inom Koranens många suror, som kan anknytas till både filosofi och konst samt speciellt till mandalans struktur. I Koranen läser vi i sura 6:102: "Detta är Gud, eder Herre; det finns ingen Gud utom Honom, alltings skapare. Dyrken Honom

[16] *Encyclopaedia of Islam*, 4 (1973), s. 368—372 "Kadariyya". — *Islam Ansiklopedisi*, 6(1967), s. 42 "Kaderiye". — Hançerioğlu, *a.a.*, s. 290.

[17] *Encyclopaedia of Islam*, 2(1960), s. 365 "Djabriyya". — Hançerioğlu, *a.a.*, s. 120.

[18] Hançerioğlu, *a.a.*, s. 564 f.

alltså, ty Han är ombud för allting." I sura 21:36: "Varje själ skall smaka döden; vi skola pröva eder med ont och gott till frestelsen, och till oss skolen I återföras." I sura 30:18: "Han frambringar det levande ur det döda och frambringar det döda ur det levande, och han giver jorden liv efter hennes dvala; sålunda skolen I uppväckas." Slutligen i sura 30:26: "Han är ock den, som först frambringar de skapande varelserna och sedan låter dem återvända, vilket är ännu lättare för Honom, och Honom tillkomma de högsta egenskaper i himlarna och på jorden; ja, Han är den Väldige, den Vise."[19]

Det första steget inom islam mot ett fritt och rationellt tänkande togs av *felasife*-skolan.[20] I en av dess för sin tid mycket avancerade deklarationer kan man läsa: "Materia är evig. Universum är evigt. Världsalltet behöver skaparen endast för dess möjlighets skull." Och som en följd därav: "Från en enda kan inte komma mer än en enda. Således från en enda Gud kan endast förnuftet komma."[21]

Förnuftet har ett samband med matematiken, och mandalans struktur tillhör det matematiska kunnandets sfär. Från Grekland hade plangeometrins lagar nått islam såsom platoniska skönhetsnormer. Som sådana kan det gyllene snittet och det logaritmiska begreppet från Indien ses kombinerade i gudstanken hos mandalan (ill. 2—5). Matematiken är möjlig endast med talbegreppet. Pythagoréerna antog, "att talens element är alla tings element och att hela världen är harmoni och tal".[22] Detta uttalande återger den klassiska synen på världsbilden och står i motsats till den nya världsbildsuppfattningen idag, kaosteorin.[23] I Platons dialog om pythagorén Timaios omnämns fem regelbundna polyedrars förmenta betydelse i naturen. De fyra elementen har bestämda former: jorden är en kub, luften en oktaeder, elden en tetraeder eller spetsig pyramid och vatten är den trubbigare ikosaedern. Skaparen reserverade den femte, dodekaedern (kropp begränsad av tolv

[19] *Koranen.* Övers. från arabiskan av K. V. Zetterstéen. Stockholm 1917.

[20] Adıvar, Adnan, Tarih boyunca İlim ve Din. İstanbul 1944, s. 84. — Gardet & Anawati, *a.a.*, s. 325.

[21] Sena, *a.a.*, s. 98.

[22] Marc-Wogau, Konrad, *Filosofin genom tiderna.* 1. Stockholm 1970, s. 19 f.

[23] Gleick, James, *Kaos: vetenskap på nya vägar.* Stockholm 1988.

lika stora femhörningar) för själva universum. Är detta sofisteri eller ett genialt föregripande av våra dagars molekylteori, undrar James R. Newman.[24]

Med talen som enhet bildar vi geometri och får proportionsförhållanden, kombinerar, skapar helhet och harmoni. Helheten är, enligt mig, gudssymbol eller symbol för skaparkraften. Enligt islam tillhör förnuftet, logiken och harmonin en guds egenskaper. Genom förnuftet (talförhållandet) kan man nå fram till harmoni. Cirkeln eller polygonen med dess inskrivna geometriska facetter blir således genom sitt dolda matematiska innehåll en guds eller skaparkrafts abstrakta symbol. Att Gud skall verbalt krönas med 99 av de allra ädlaste, skönaste epitet anges i Koranens många suror.[25] Nu är frågan, om konstnären influerades av de filosofiska spekulationerna vid konstruerandet av mandalan — vilket jag tror, även om det ibland kanske blev ytligt och förenklat.

När filosoferna förkunnar att "vetenskapen är en gudomlig uppenbarelse" — så som *mütekellimin*-skolan deklarerade — blir varje tänkande, aktivt skapande konstnär inspirerad. De tankar om materiens egenskaper och dess rörelserelationer som beskrevs av *felasife*-skolan på 900—1000-talet, överensstämmer på ett häpnadsväckande sätt med Einsteins relativitetsteori och hans berömda energiformel, som visar att massa och energi är omvandlingsbara. Vi får inte tro, att konsten i islam stod vid sidan om filosofernas höga tankar och inte påverkades av dessa. Tvärtom! När islam ger uppmaningen att inte återge människobild, konkretiserar konstnärerna Guds bild till abstraktion. Via en panteistisk vision tränger en osynlig, elektromagnetisk kraft in i tankarna. Så får mandalan sin struktur, ibland Guds namn i skrift. Genom mandalans centripetala verkan når man via döden Gud, och genom dess centrifugala kraft kommer man ifrån Honom, föds på nytt. Detta kan vara mandalas religiösa aspekt, som kan anknytas till *tevhid*-tanken.[26]

* * *

[24] J. R. Newman i *Sigma*. Bd 1. Stockholm 1959, s. 44.

[25] Suror 7:179, 17:110, 20:7, 59:24 m.fl. i *Koranen*, övers. Zetterstéen. — D. B. Macdonald säger i sitt bidrag till *Islam Ansiklopedisi*, 1 (1965), s. 362 "Allah": "De namn som omfattar Allah verkar vid första ögonkastet spegla de metafysiska termernas egenartade komplexitet. Fast med denna terminologi, som är profetens försök att beskriva Guds lekamen, får vi inte tro att liknelsen äger konkret karaktär. Detta måste uppfattas metaforiskt."

[26] Sura Al-Rum 30:10 och 30:18.

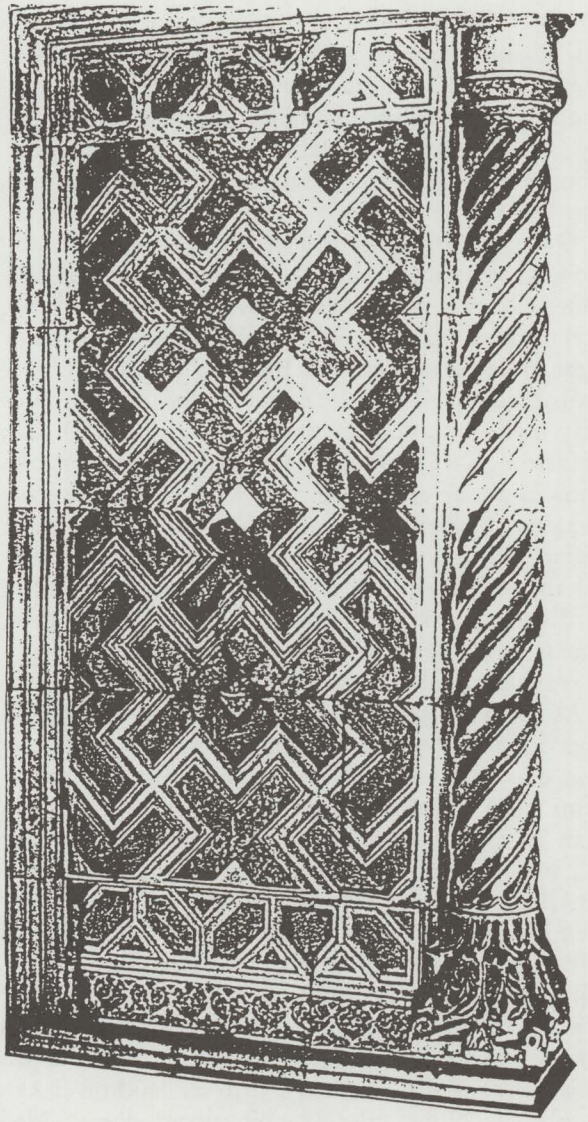
Mandalan och dess geometriska konstruktion

Under 900-talet, då kulturen upplevde en blomstringstid i Centralasien, speciellt i Iran, just då selçukturkarna började göra sig gällande, tycks den cirkelformade och månghörniga mandalan med dess arrangemang av geometriska indelningar ha blivit vanlig. Fasaden till en moské eller medrese (högskola) dekorerades med detta formelement, ibland med Guds namn (Allah) inskrivet, ibland med både Guds och profeten Muhammeds namn i en abstrakt kombination. Guds namn i kufîskrift anpassades till cirkelns eller polygonens geometriska facetter. Denna typ av inskrivning på en given yta tycker jag liknar en "*zikr*", d.v.s. Guds namn upprepat 99 gånger enligt den islamiska liturgin. En sådan form av geometriskt stiliserade skrifttecken möter vi på en marmorpannå vid Karatay-medresens portal i staden Konya (ill. 6), där — enligt min uppfattning — Guds namn är inskrivet i en abstrakt komposition. Denna konstruerades ur en cirkel och inskriven kvadrat med dess diagonaler samt tangerande kateter[27] på cirkelns diametrala korsaxlar. Karatay-medresens portaldekor är förmodligen ingen ny skapelse. Förebilder finns redan från 900-talets senare hälft i Córdoba, på omajadernas palats Madinat al-Zahra, medan Karatay-medresen byggdes år 1251.[28]

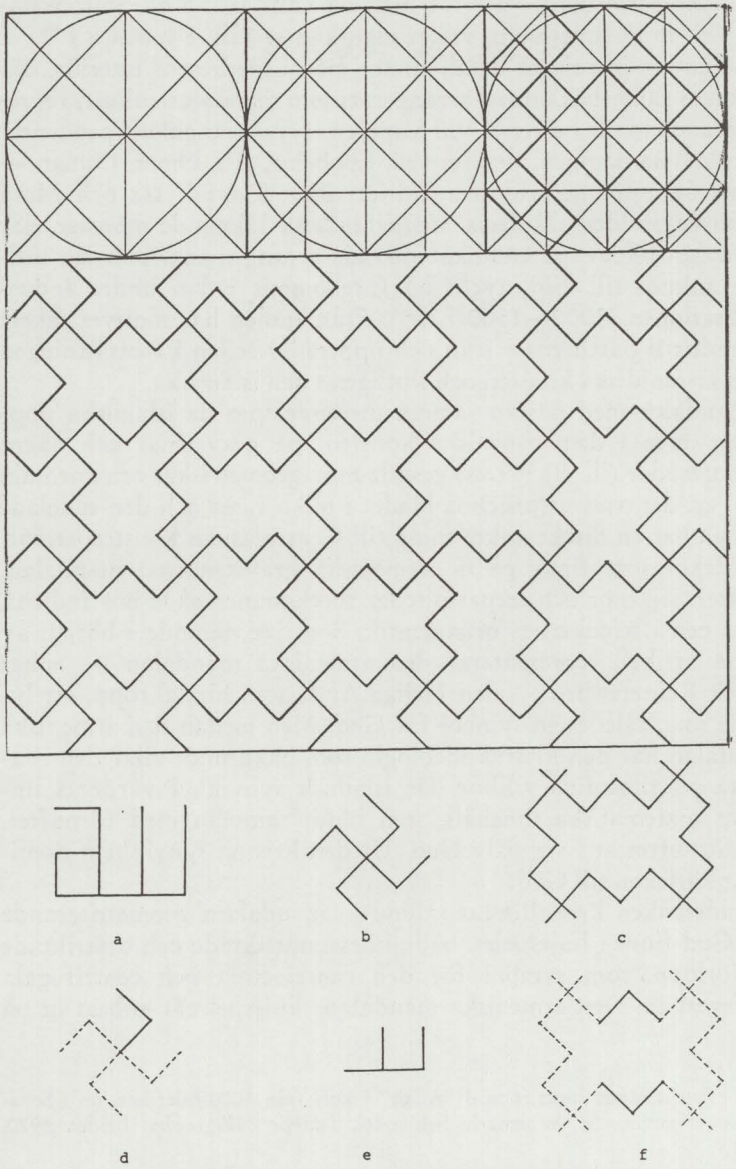
När det gäller svastikan, hakkorset, påträffas den tidigt i praktiskt taget hela Asien. Men på Karatay-medresens portalpannå anpassas hakkorset till en helt annan ideologi. Efter 900-talet hade konstnärerna inom den islamiska världen alltmer låtit sin fantasi stiga mot filosofins höga sfärer. Genom konsten, geometrin och mystiken ville man nå samma mål: bilda Guds (Allahs) eller Muhammeds namn i analogi med den filosofiska idén att se Gud i allt. Guds namn (Allah) finns där i de geometriska bokstavsarrangemangen; konsten är bara att se det. Genom sin geometriserande struktur gav kufîskriften större möjlighet att skapa sådana konstverk än med andra skrivtecken. På Karatay-medresens pannå har namnet "Allah" återgetts just med kufî i rebusform (ill. 8 a). Om vi utgår från ett av hakkorsen, i en fjärdedelsarm, gerd en oss bokstaven "al" i kufî (ill. 8 d). Med varje arm av hakkorset kan bokstäverna "a" och "l" bildas eller kombinationer därav. Med

[27] Katet, eg. lodlinje = i en rätvinklig triangel var och en av de två sidor som omfattar den räta vinkeln.

[28] Kuran, Abtullah, *Anadolu medreseleri*. 1. Ankara 1969, s. 51—53.



Karatay-medresens portalpannå i marmor. Konya, 1251.



Ill. 7—8. *Konstruktion av Karatay-medresens portalpannå, Konya.*

en hakkorsarm invid "al" får man då "all" (ill. 8 e). Slutbokstaven "h" finns innesluten, vilket man kan se i ill. 8 c och 8 f.[29]

En annan intressant detalj finner man i medresens interiör, där kupolens fajansbeklädnad arrangerats som mandalastruktur, representerande himlavalvet.[30] Vid kupolens fyra triangulära pendentiv är inskrivna namnen Muhammed, Ebubekir, Ali, Ömer, Osman — islams fyra första ortodoxa kalifer, samt Davud, Isa och Musa (se omslagsbilden till dessa *Meddelanden*). Liknande mönster, där mandalan bildar ett sammanbindande arrangemang, som jag tidigare anknöt till *zikr*, tycks ha förekommit redan under Induscivilisationen (3000—1500 f.Kr.). Från Indien har motivet säkert kommit till partherna i Iran och uppträder sedan i fortsättningen i den sassanidiska konsten och slutligen i den islamiska.

Mandalor med nästan samma utseende som de islamiska uppträder även i den armeniska konsten, på gravstenar och några kyrkofasader (ill. 9).[31] Dess gestalt med geometriska, ornamentala detaljer, det nyss utspruckna bladet i olika faser och den tudelade formen har en direkt anknytning till Centralasiens konstrepertoar. All dekor som finns på de armeniska gravstenarna: mandalan, rosetter, stjärnor och trepassnischer förekommer både hos Indiens, Irans och i selçukernas ornamentik. Som jag nämnde i början av denna artikel, representerar den armeniska mandalan — enligt Patrik Reuterswärd — den Helige Ande som himlakropp, ett lysande ting, således en symbol för Gud. Men medan den armeniska mandalan har den kristna ideologin som bakgrund, vilar den islamiska på filosofins villkor. Ur islamisk synvinkel värderas linjernas matematiska innehåll, som binds samman med förnuftet, och förnuftet är i sig själv Gud. Ur den kristna synvinkeln dominerar kärleken till Gud.

Gudstanken kristalliseras sålunda i mandalans geometriserande del. Gud finns i linjespelet, både i dess inåtriktade och utåtriktade tidsförlopp, som symbol för den centripetala och centrifugala kraftverkan. Den armeniska mandalans linjespel går enbart ut på

[29] En rebusliknande inskrift med "Allah" i kufî från 1000-talet kan ses i Saragossa, Spanien. Se Annemarie Schimmel, *Islamic calligraphy*. Leiden 1970, s. 3.

[30] Mülayim, Selçuk, *Anadolu Türk mimarisinde geometrik süslemeler*. Ankara 1982, s. 112 f.

[31] *Documenti di architettura armena*. 2. Khatchkar. Milano 1970, ill. 56—57.

att berika mandalan som dekor. Den islamiska abstrakta Gudstanken finns inte där.

Å andra sidan kan man konstatera, att den armeniska mandalan uppträder samtidigt som selçukturkarna har sin maktperiod i Centralasien och Anatolien. Men formen var, som tidigare nämnts, hämtad från Indien. I likhet med den indiska mandalan, som presenterar universum med fyra väderstreck, kan den armeniska mandalan, inskriven i en tangerande kvadrat (som på ill. 9) tolkas på samma sätt.

* * *

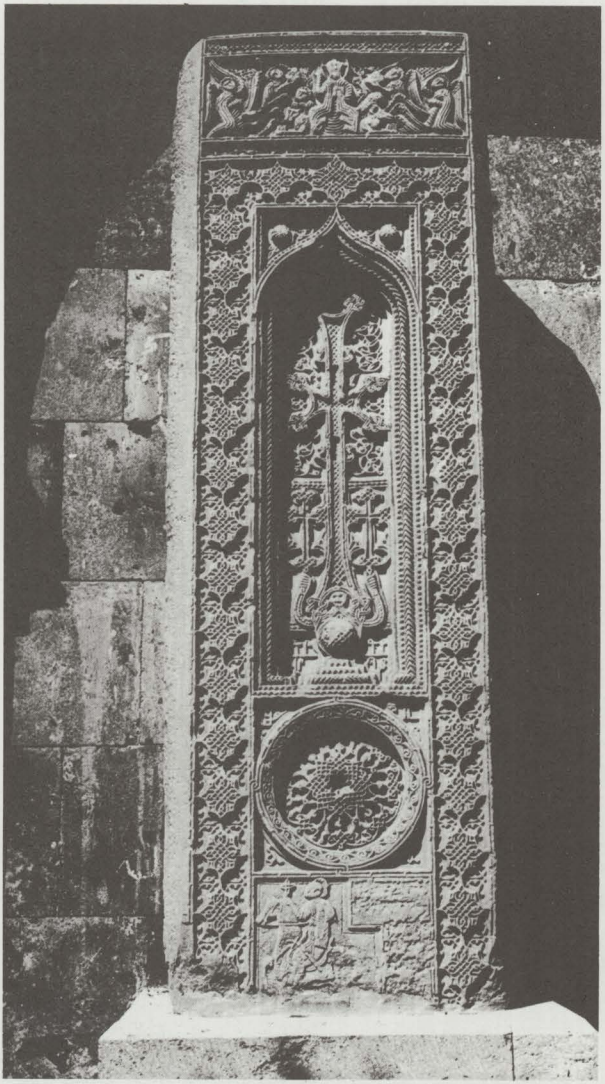
Redan egyptierna experimenterade med geometri. De visste att tre, fyra och fem enheter kunde formas till en rätvinklig triangel. Greken Pythagoras beräknade den femuddiga stjärnans proportioner med hjälp av femhörningens inskrivning i en cirkel, vilket gav talet 1,618, φ, det gyllene snittets konstant. Allt som syns oss harmoniskt i naturen innehåller detta tal. Cirkelns, kvadratens och triangelns relationer till varandra ingår i hinduismens och buddhismens kosmologi och bildar en vision av oändligheten (ill. 1).

Geometrin blev således ett medel, när det gällde att förklara evolutionens hemlighetsfulla problem. Talbegreppen som a priori ligger till grund för människans kunskap, döljer också i sin natur en gåta.[32] Även inom islam intar talen en viktig plats. Hos *Ihvan-i Safa* kan man läsa: Tack vare talens hjälp tar vi fram harmonin som finns i universums innehåll och kan koppla samman pluraliteten till enhet *(tevhid)*, vilket blir möjligt genom talen. Kunskapen om talen övergår kunskapen om naturen och blev därigenom alla skapta tings princip. På den vilar andra vetenskapers grund, den är det första elixiret, den största kemin (kimya)[33] Många moderna fysiker, astronomer, filosofer och matematiker uttalar sig på liknande sätt om universums matematiska grundprincip.[34] Men *Ihvan-i Safa* kom med denna avancerade tanke redan för tusen år sedan!

[32] Critchlow, Keith, *Islamic patterns*. London 1976, s. 42—60.

[33] Med kemi (kimya) menas här den analogi som uppstår mellan talens substantiella existens, som första premiss, och grundämnenas sammanbindande egenskaper inom kemin. — S. H. Nasr, *a.a.*, 1985, s. 56.

[34] Poincaré, Henri, *La science et l'hypothèse*. Paris 1920. — Ibid., *La valeur de la science*. Paris 1905. — Jeans, James, *The mysterious universe*. Cambridge 1931—33. Turk. övers.: *Esrarli kainat*. Ankara 1947. — Alan, Isaacs, *Gud i vetenskapens tidsålder*. Stockholm 1969.



Ill. 9. *Khatchkar (armeniskt stenkors) från Hin- Dchougha, Iran, nu flyttat till Edchmiadzin.*
Ur: Documenti di architettura armena. *2. Milano 1970.*

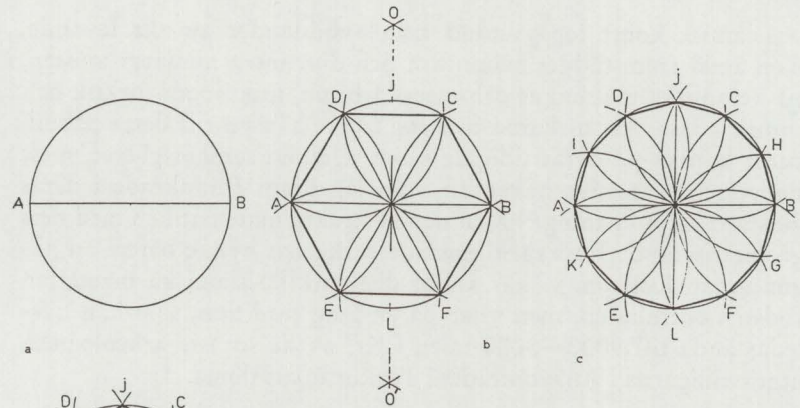
Islamisk konst tog avstånd från avbildandet av allt levande, men ändå framställdes människor och djur inom miniatyrkonsten, på keramiska målningar och metallarbeten, mest inom turkisk och iransk konst. Att turkarna inte tog större hänsyn till detta påbud, beror kanske på deras tidigare olika religiösa samhörigheter, mest under schamanistisk påverkan, som låg djupt förankrade i deras äldsta trosuppfattning.[35] Men den abstrakta matematiken med dess geometriserande formvärld passade turkarnas kynne bättre än något annat. Det som vi här kallar den turkisk-islamiska mandalan föds i Centralasien, men vilar på en lång tradition, som kan härledas ända till 9000—3000-talen f.Kr. av de senaste arkeologiska utgrävningarna i Anavområdet i Turkistan att döma.

* * *

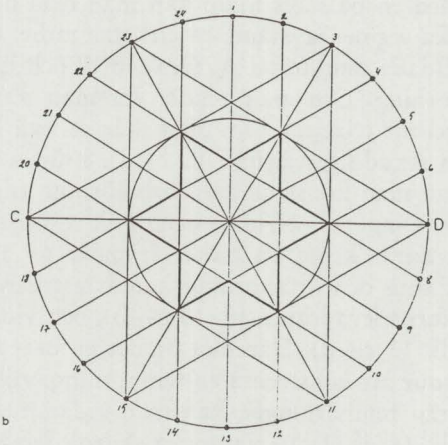
Med en passares hjälp kan man dela upp en cirkels omkrets i sex lika segmentavstånd = cirkelns radie. Om man sammanbinder de bildade punkterna A, D, C, B, F och E (ill. 10 b) får man en sexhörning. Om man binder samman varannan punkt får man en likbent triangel. Om man skär av två likbenta trianglar, får man en sexuddig stjärna (ill. 11 a). Från sexhörningen i samma cirkel kan man konstruera en tolvhörning (ill. 10 d). Ytterligare en utveckling ger 24-hörningen (ill. 11 b). Hur man konstruerar en kvadrat kring en cirkel framgår av ill. 12 a—d. En åttauddig stjärna och åttahörning kan konstrueras i en cirkel med två avskurna kvadrater (ill. 13 a—b), och vidare därur en sextonhörning (ill. 13 c—d). Däremot är det en betydligt mer komplicerad procedur att konstruera en femhörning, vilket framgår av ill. 14 a—c. Från femhörningen kan man sedan rita en 36° femuddig stjärna (ill. 14 d). Två i varandra skurna femhörningen i en cirkel ger en tiohörning och den 108° tiouddiga stjärnan (ill. 15 a). Ill. 15 b visar en 36° tiouddig stjärna och ill. 15 c en i 72°.

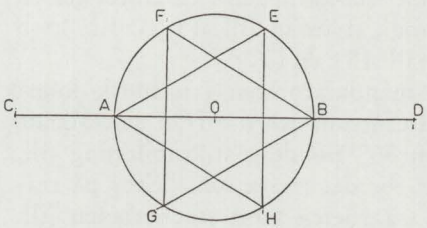
Den komplicerade specifika mandalaformen i islamisk konst med en 72° tiouddig stjärnbild i centrum och därifrån utstrålande radier anknyter utanför med en 36° tiouddig stjärnbildning (ill. 4). Denna mandalatyp återfinns för det mesta som dekor på trädörrar och paneler eller andra träarbeten samt stuckarbeten (ill.

[35] Inom bektaşi-sekten observerar man fortfarande schamanistiska inslag, trots att medlemmarna är muslimer. Sekten är idag ett aktivt utövande samfund, huvudsakligen i nordöstra Anatolien. — *Islam Ansiklopedisi.* Bd 2, 1961, s. 461—464.

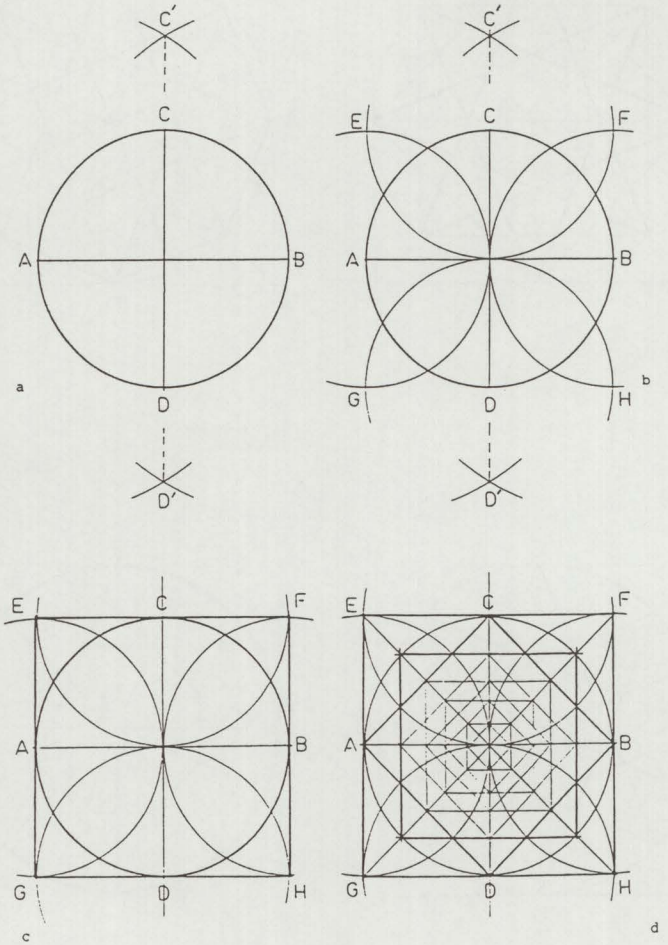


Ill 10. *Konstruktion av sex- och tolvhörning.*

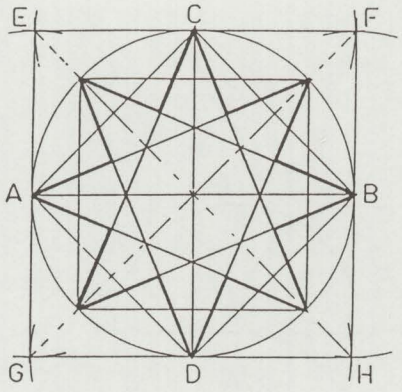




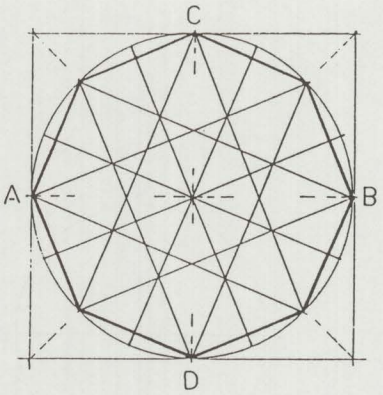
Ill. 11. *Konstruktion av sex- och tjugofyrahörningar.*



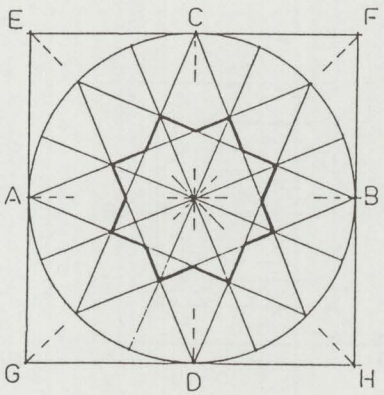
Ill. 12. *Konstruktion av kvadrat kring cirkel samt kvadrater inskrivna i en cirkel.*



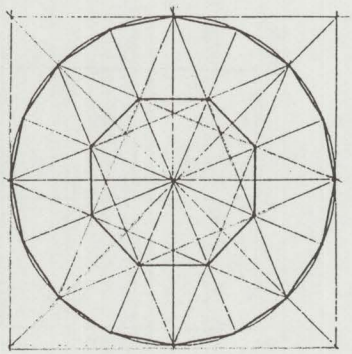
a



b

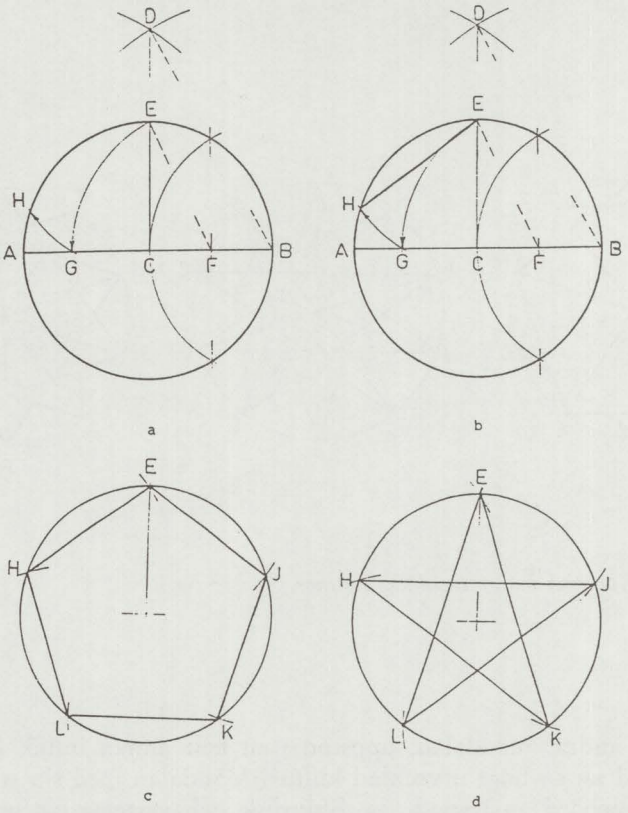


c



d

Ill. 13. *Konstruktion av åttauddig stjärna samt åtta- och sextonhörningar.*



Ill. 14. *Konstruktion av femhörning och femuddig stjärna.*

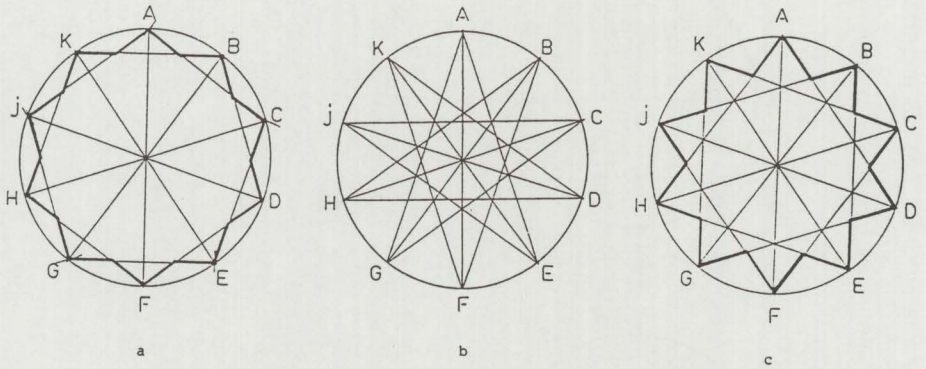
4 a och 5 a). Kombinationer med den tolvuddiga stjärnan i mandalaform kan för övrigt ses i alla dekorationssammanhang.[36]

* * *

Det finns två stilelement, som enligt min uppfattning utgör viktiga karakteristika för islamisk konst. Det ena är halvpalmetten, som jag kallat "det nyutspruckna bladet" och vars form ursprungligen kom från ett nomadsamhälle, d.v.s. naturfolksmiljö. Om detta har jag skrivit i ett tidigare nummer av Istanbulinstitutets *Meddelanden*.[37]

[36] El-Said, İssam, & Parman, Ayşe, *Geometric concepts in Islamic art*. London 1976. — Wade, David, *Pattern in Islamic art*. London 1976.

[37] Ayral, A. C. C., Turkarna och några av deras viktigaste stilelement. *Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. Meddelanden*. 2 1977, s. 44—53.



Ill. 15. *Konstruktion av tiouddiga stjärnor.*

Det andra: mandalan, uppstod i en helt annan miljö, kännetecknad av en högt utvecklad kultur. Mandalan med sin strukturala innebörd avspeglade en filosofisk och systematisk grundad konstart, medan det nyutspruckna bladet ville skildra det enkla och intuitivt vunna filosofiska tankemönstret.

Dessa diametrialt motsatta skapelser — bladet som framkom i Altaiområdet och mandalan i Centralasien — sammanfogades så småningom med varandra. Ill. 5 a visar ett fint exempel på detta. Denna stuck, daterad till 900/1000-tal, är hämtad från Qal'ah-i-Bîst i Afghanistan. Senare, under 1200-talet, möts dessa två stilelement på de selçukiska gravstenarna i staden Ahlat i östra Turkiet, väster om sjön Van. Att se dessa stilelement kombinerade på gravstenar, styrker de tankar jag behandlat. Bladet som håller på att veckla ut sig symboliserar det kommande nya livet. Mandalan är en kosmologisk helhetssymbol. Döden som början till ett nytt liv symboliseras med bladet. Mandalan med dess strikt matematiskt konstruerade, centri-fugal/-petala struktur symboliserar den universella helheten, det mer intellektuellt filosofiska livet, som en rörelse eller ett kraftfält inne i oändligheten.

JITKA ZAMRAZILOVÁ-WELTMAN

En ny minoritetsgrupp — turkar från Bulgarien

Som turkologi-studerande i Prag tillbringade jag år 1964 några veckor i Varna i Bulgarien. Där fick jag för första gången tillfälle att tala turkiska. Först med gagauziska kvinnor som sopade Varnas gator. Men snart träffade jag "riktiga" turkar — osmaner. Genom dem fick jag andra bekanta och så fortsatte mina flitiga kontakter med bulgariska turkar, tills de på 70-talet slutade skriva till mig.

Under den tiden var turkar ett självklart inslag i det bulgariska samhället — även om de kände sig behandlade som ett slags andra klassens medborgare. Man märkte turkiskt kulturellt inflytande överallt — från maten över arkitekturen till musiken. Jag minns hur på stranden i Varna alla radioapparater spelade turkisk musik som sändes från Istanbul. Turkiska böcker och grammofonskivor var svåra att få tag i, men de fanns och var utgivna i Bulgarien. Mina vänner brukade skicka dem till mig. Det fanns turkiska skolor, tidningar och moskéer. Jag hade en känsla av att även om relationerna mellan turkar och bulgarer var en aning spända, så var människor medvetna om att de hade levat tillsammans i många århundraden, på gott och ont, men som grannar. En tumregel för oss turkologer var att det gick en turk på nio bulgarer.

Med tanke på mina vänner i Bulgarien följde jag med intresse rapporterna om förändringar av turkarnas situation i Bulgarien, vilka till slut har lett till den massiva utvandringen i år. Det tycks ha börjat i maj 1989. Uppskattningsvis 320 000 turkar utvandrade eller tvångsförflyttades från Bulgarien till Turkiet. När Turkiet införde visumkrav, skaffade sig de som redan förberett utflyttningen andra pass och begav sig till västländer. Turkarnas flyktingström orsakade nästan kaos i flyktingförläggningarna i södra

Sverige. "Turkbulgarer" var en oväntad faktor. Hittills har 1 200 bulgariska medborgare sökt asyl i Sverige.[1]

Från Turkiet har några flyktingar återvänt till Bulgarien, medan andra flyttar i motsatt riktning med turkiskt visum. Sverige införde visumkrav den 1 oktober, så även här har strömmen minskat. Just nu (mitten av november) är situationen svår att överblicka.

Det har skrivits och talats mycket under senare tid om dessa "turkbulgarer". Jag började undra: Vilka är de nu? Vad har de att berätta? Jag visste att de var rädda för att prata med svenskar och att de var bevakade. Så tog jag en turkisk bok — humoristiska berättelser av Aziz Nesin, samt adresser till mina gamla vänner i Bulgarien och begav mig till Celsius-gården i Malmö, där turkarna då bodde. Det fanns inga skyltar eller gatunummer utsatta, men till slut hittade jag rätt. Utanför stod några män, som rökte och pratade turkiska. Jag började prata med dem och frågade om de möjligen var från de områden, där mina vänner hade bott (vilket ingen var), och jag gav dem boken. Inom kort var jag inne i ett litet rum där ett ungt par bodde. Man hade satt in en extra säng. Rummet var litet och det var mycket folk där, ännu fler skulle komma senare. Jag sade: "Välkomna till Sverige." Jag tänkte att det var bäst att vara uppriktig, så jag berättade att jag var från Tjeckoslovakien. Med ens blev stämningen mer avslappnad. Till nykomna människor meddelades: "Hon är från Tjeckoslovakien, från vår sida." Alla pratade i munnen på varandra, försökte berätta för mig om allt vad som hänt under senare tid. Vissa av dem hade utpräglade rumeliska dialekter, men det gick att förstå varandra. Jag stannade där c:a tre timmar, träffade minst tjugo människor och när jag gick, visste jag att jag hade vunnit deras förtroende.

Sedan hände det flera gånger att några av dem ringde och bad om hjälp med praktiska saker. Vi träffades och jag hade möjlighet att prata med dem under lugnare förhållanden. Vad jag försökte göra var att kartlägga, helt provisoriskt (innan de kommer in i samhället och kan bli intervjuade på riktigt) deras kulturella mönster, deras sätt att leva i Bulgarien, d.v.s. något som kanske är i upplösning. Jag hade också använt intervjuerna från TV-programmet Mosaik den 14 okt. 1989, filmade i ett flyktingläger

[1] *Sydsvenska Dagbladet*, 9 november 1989, s. 8.

utanför Edirne i Turkiet. Mina observationer har givetvis begränsat värde, men, som en början, kan de vara nyttiga. Senare kommer vi att få möjlighet att analysera kulturen hos turkar från Turkiet, Jugoslavien och Bulgarien, och jämföra.

* * *

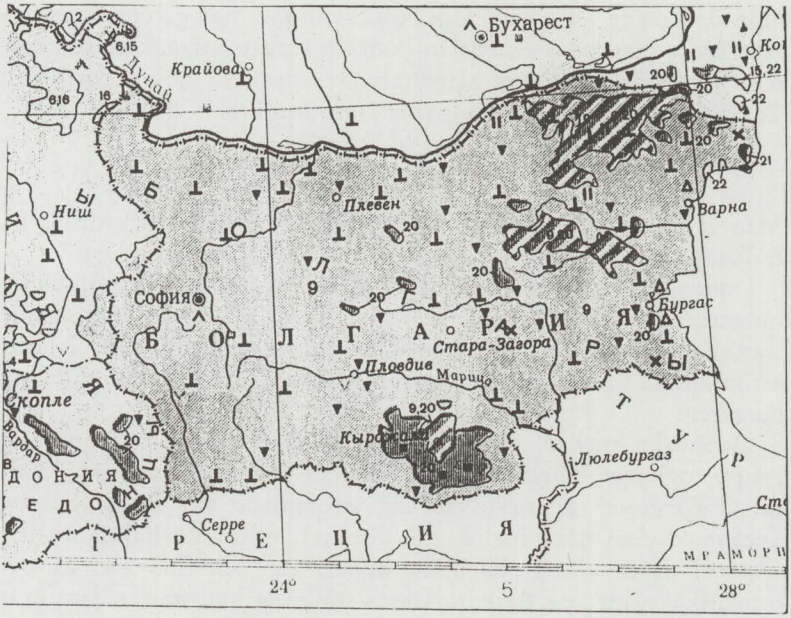
Men först en kort historik över turkisk in- och utflyttning på Balkanhalvön:

Under 600-talet kom norrifrån ett turkiskt folk som kallade sig bulgarer. De bildade sitt rike vid Donau, bland de där boende slaviska stammarna. Snart blev turkarna språkligt och etniskt assimilerade med slaver, vilka, i sin tur, själva började kalla sig bulgarer.

Osmanska turkar, vilka tillhör en annan etnisk och språklig grupp, oghuzer, började erövra Balkan söderifrån fr.o.m. 1300-talet. Förutom osmanska turkar strömmade till Balkanhalvön även med dem nära besläktade yürüker, militanta halvnomader. De spelade en viktig roll under erövringen och försvaret av det osmanska väldet på Balkan. Deras ställning kan nästan jämföras med kosackernas i Ryssland. Fr.o.m. 1700-talet och i synnerhet efter Krimkriget 1853—55 emigrerade många Krimtatarer till Anatolien eller Balkan. De från södra Krim var oghuzer, nära besläktade med osmaner. Noghajer från norra Krim, också kallade tatarer, tillhör en annan grupp och har typiska mongoliska anletsdrag. På Balkan bosatte sig tatarer framför allt i Dobrogea (Dobrudja) på gränsen mellan Rumänien och Bulgarien. De är muslimer.

Huvudparten av balkanturkarna är osmaner. Men det finns också mindre, föga utforskade grupper, som gerlovoturkar, gadjali m.fl. I deras fall kan det vara svårt att avgöra om det handlar om osmaner eller inte.[2]

[2] Se Baskakov, N. A., *Tjurkskije jazyki*, Moskva 1960, s. 126—136; Kowalski, L., *Les Turcs et la langue turque de la Bulgaria du Nord-Est*, Kraków 1933; Menges, K. H., *The Turkic Languages and Peoples*, Wiesbaden 1968, s. 11—12; Nemeth, J., *Zur Einteilung der türkischen Mundarten Bulgariens*, Sofija 1956; Svanberg, I., *Invandrare från Turkiet.* Etnisk och socio-kulturell variation, 2. uppl., Uppsala 1988, s. 23—24; Svanberg, I., The Turkish-Speaking Ethnic Groups in Europe, *Europa Ethnica* 41 (1984), s. 65—72; Svanberg, I. & Runblom, H. (red.), *Det mångkulturella Sverige*, Stockholm 1989.



ALTAISKA SPRÅKFAMILJEN
Turkiska gruppen
▼ *20 Turkar*
× *21 Gagauzer*
|| *22 Tatarer*
⊥ *Zigenare*
Ur: Atlas narodov mira. Moskva 1964

Ett relativt stort folk är gagauzer, vilka har varit ortodoxa kristna sedan 1000- eller 1100-talet.[3] Som folk utvecklades de på Balkanhalvön, men vid sekelskiftet 1700—1800 flyttade merparten till Moldavien och södra Ukraina,[4] där deras antal uppskattas till 124 000.[5] Balkanska gagauzer lever huvudsakligen i Dobrogea-

[3] Jyrkänkallio, P., Übersicht über die Türkischen Völker unserer Zeit, *Orientalia*, editit Societas Orientalis Fennica, Helsinki 14:10 (1950), s. 30.
[4] Jyrkänkallio, *a.a.*, s. 30.
[5] Menges, K. H., *a.a.*, s. 12.

regionen. Deras härkomst är omstridd. Enligt några forskare är de ättlingar till en annan oghuzisk gren vilken kom till östra Europa under 900—1000-talet österifrån.[6] Gagauzernas språk är oghuziskt, starkt influerat av bulgariska och moldaviska, och även andra språk. Vissa forskare menar att gagauziska bara är en dialekt av osmansk turkiska.[7] Gagauziska skrivs med kyrilliska bokstäver.

Och så får vi inte glömma slaviska pomaker i södra Bulgarien — bulgariskspråkiga muslimer, vilka kulturellt står nära turkarna. Och det måste också påpekas att det osmanska språket har haft en utjämnande effekt på språket hos de mindre turkisktalande grupperna.

Efter osmanska rikets sönderfall (Bulgarien blev autonomt 1877, självständigt 1908) började muslimska folk lämna Balkanhalvön. Nästan alla yürüker och en del osmaner och tatarer flyttade till Anatolien eller östra Thrakien. De som har stannat har hittills levt antingen i ganska homogena bosättningsområden som Dobrogea och Deli Orman i nord-östra Bulgarien eller Rodopi-bergen i södra delen av landet, eller i små bosättningar utspridda över hela landet. Det visas tydligt på en etnisk karta.[8] Det förekommer både rent turkiska samhällen, och samhällen bebodda av både turkar och bulgarer.

Migration från Balkanhalvön till Turkiet har pågått mer eller mindre kontinuerligt. År 1923 genomfördes befolkningsutväxlingen mellan Grekland och Turkiet, grundad på religiös, inte etnisk, tillhörighet (d.v.s. en grekisktalande muslim betraktades som turk). År 1950 tvångsförflyttades 150 000 turkar från Bulgarien till Turkiet.[9] Även pomaker migrerade till Turkiet. År 1960 uppgav 29 000 människor i Turkiet bulgariskan som modersmål.[10] Mellan år 1923—1970 utvandrade från Bulgarien till Turkiet 384 633 människor.[11] Från min egen erfarenhet vet jag att många turkar, åtminstone i västra Turkiet, har släktingar på Balkan,

[6] Baskakov, N. A., *a.a.*, s. 125—136.

[7] Doerfer, G., Das Gagausische, *Philologiae Turcicae Fundamenta* 1, Wiesbaden 1959, s. 261.

[8] *Atlas narodov mira*, Moskva 1964, s. 40.

[9] Svanberg, I., *a.a.*, 1988, s. 23.

[10] Svanberg, I., *a.a.*, s. 24.

[11] Svanberg, I., *a.a.*, s. 29.

särskilt i Bulgarien. Sista tidens folkvandring är alltså ingenting nytt. Det är bara dess omfattning och omständigheterna som är uppseendeväckande.

Även nu stannar gagauzer där de är. Pomaker däremot lämnar Bulgarien. Här visas ännu en gång vilken stor identitetsbärande kraft islam är. Modersmålet kommer på andra plats.

Under mina samtal med turkiska flyktingar försökte jag lägga märke till hur de uppträdde, vilka sociala mönster de visade, vilka värderingar de uttryckte. Jag formulerade frågor på ett sådant sätt att jag skulle få så brett perspektiv som var möjligt under sådana omständigheter. Någon riktig intervju var det inte fråga om.

Det är bekant att nästan alla turkar i Bulgarien är tvåspråkiga. Men vad som överraskade mig var att de efter en stund erkände att många av dem varken kunde läsa eller skriva turkiska. De hade bara lärt sig kyrilliska bokstäver. Jag hade ändå trott att människor i medelåldern hade gått i turkiska skolor. De talar alla turkiska flytande, men man märker att s.k. "kulturord", ord för nya begrepp, som "lägenhet", "lön", "gruva", "kök", "badrum" o.s.v. hade de hämtat från bulgariskan. När de blir medvetna om det, säger de: "Nu måste vi lära oss riktig turkiska!"

Redan för länge sedan hade jag lagt märke till det förvirrande sättet att neka och jaka. Även andra folkslag på Balkan och i Främre Asien gör likadant, men inte på sådant iögonenfallande sätt som bulgariska turkar. När de tillfrågas, kan de utan ett ord vrida huvudet åt höger och vänster — det betyder ja — eller vicka huvudet uppåt och nedåt — vilket betyder nej. Jag misstänker att så kommer de att göra även när de har lärt sig svenska, till myndighetspersoners förtvivlan.

De flesta verkar komma från provinsstäder eller landsbygden. I Bulgarien var de industriarbetare, jordbrukare, eller hade servicejobb o.dyl. Inte många av dem hade fått någon högre utbildning och de säger att turkiska akademiker är få. Många av dem hade haft det relativt bra ställt där hemma. Många hade bil (en Lada) och "moderna" hus, vilka de hade byggt med egna händer och hjälp av släktingar och vänner. När jag frågade hur de fick råd, svarade de, att från sina löner hade de inte kunnat spara. De hade andra inkomster, t.ex. ett stycke jord där de odlade sådant som kunde säljas med vinst. De ger intryck av att vara myc-

ket arbetsamma. Nu är de placerade på "flyktingbåten Winston Churchill" i Malmö hamn och lider mycket av overksamheten. De är ivriga att lära sig svenska och villiga att ta vilket jobb som helst. Några av dem uttrycker sin önskan att bo på en mindre ort och åter själva bygga sina hus. Många har redan kommit i kontakt med turkar från Turkiet. De sitter på ett turkägt kafé, dricker kaffe eller te för tre kronor och smälter uppgifter de får om livet i Sverige. En av mina bekanta siktar redan på att så småningom öppna ett kafé.

När man jämför med motsvarande samhällsgrupper i Turkiet, märks det tydligt att kvinnorna har mer jämlik ställning. De avbryter män i samtal, t.o.m. äldre män. De röker precis som män (d.v.s. fruktansvärt mycket). Dock har ordet jämlikhet inte samma innebörd som i Sverige. Mönstret är östeuropeiskt. Kvinnorna dubbelarbetar, gamla kvinnor sköter barnbarn och hjälper till i hemmet. Hemarbetet delas inte mellan makar. Däremot bidrar många män till familjebudgeten även efter arbetet, bygger hus o.s.v. Skilsmässor förekommer tydligen oftare än i Turkiet i motsvarande miljöer. Men familjebanden är fortfarande starka. De flesta här har släktingar med sig. Men många familjer är splittrade, några familjemedlemmar är kvar i Bulgarien, andra hade hunnit till Turkiet, några är i ett annat land eller någonstans i Sverige. Sådana förhållanden är ett stort bekymmer. Familjeåterförening är mycket viktig.

Patrilinjära släktgrupperingar och stora familjer där den äldste mannen är ett självklart familjeöverhuvud (såsom det fortfarande förekommer i Turkiet) förefaller spela liten roll i Bulgarien. I de nybyggda relativt stora husen kan bo många familjemedlemmar, så de är inga hem för en kärnfamilj. Jag lade märke till att ingen speciell respekt visades för gamla. Jag fick en känsla av att det är yngre, arbetsproduktiva män, som tar ansvar för familjen, för gamla föräldrar, kanske även för ogifta syskon. För att kunna utforska familjestrukturer och värderingar borde man tänka på den bulgariska bakgrunden, vilken måste ha påverkat turkar i flera århundraden — och vice versa. Mina bekanta säger: Våra flickor är fria att gå ut, att göra vad de vill, som bulgariskor. Men jag minns hur ännu under 1970-talet bulgariska flickor i Prag var mycket rädda för att förlora sin oskuld. De påstod att de då aldrig skulle få en chans att gifta sig. Det kan alltså handla om en relativ frihet. Turkar från Bulgarien är medvetna om att

deras livsmönster skiljer sig från turkiska förhållanden. Men även i Bulgarien utövar tydligen turkiska föräldrar en viss kontroll över barnens giftermål, särskilt när det gäller flickor. Turkiska ungdomar gifter sig sällan med bulgarer. Om det händer, kan det leda till brytning med föräldrarna.

Turkar från Bulgarien säger själva att strängt religiösa muslimer är de inte. Bara några få människor fastar under fastemånaden, ber och utför i smyg andra religiösa plikter. Men de flesta sägs ogärna äta griskött. Pojkarnas omskärelse var en självklarhet fram till 1985, därefter har det utförts endast i hemlighet. Kvinnorna jag såg var barhuvade, bara gamla bär huvudduken, men det gör även bulgariskor. Alla säger dock: jag är turk, osman, muslim. De är sunni-muslimer (fast det lär även finnas små alevigrupper i Bulgarien). Även om de tydligen inte har utövat sin religion så flitigt, har den en stor identitetsbildande roll för dem. De önskar att den som vill ska få utöva sin religion som förenar dem med turkar i andra länder. Också språkets roll som identitetsbekräftelse framstår klart, när det är i fara.

En annan viktig identitetsbärande faktor är namn. Genom att systematiskt ändra alla turkars namn kränks hela minoritetsgruppens identitetskänsla. Vi funderar sällan över sådant, men om ett svenskt barn inte döps till ett svenskt namn, så lånar man namn från en näraliggande kultur — just nu anglo-saxisk. Turkar har namn som för länge sedan hade lånats från den islamiska kulturkretsen eller namn av turkiskt ursprung. Andra namn förekommer inte. En muslimsk turk kan inte ha ett kristet namn. Även pomaker har muslimska namn.

Därför är flyktingarna bekymrade när de ser, att även här i Sverige är det deras påtvingade bulgariska namn som gäller, det som står i deras resehandlingar. De vill få tillbaka sina rätta namn så snart som möjligt.

Normalt har turkar i Bulgarien inte haft några familjenamn. De har ett efternamn efter sin far och ett efter sin farfar. De påstår att även bulgarer saknar familjenamn, men jag har inte lyckats få det bekräftat. Det borde utforskas hur det verkligen förhåller sig med turkarnas efternamn, innan de ges permanenta sådana i Sverige.

Även om vissa kulturella mönster har försvunnit (eller kanske bara trängts i bakgrunden?), är turkarna absolut inte kulturellt bulgariserade. De är ivriga att bli bekanta med Turkiets kultur,

seder och bruk, och vill läsa turkiska böcker. Mina vänner har sagt att de som inte kunde läsa turkiska tränar sig nu på boken jag har givit dem eller köper turkiska tidningar. De kan sjunga många turkiska folkvisor och letar i Malmö efter en saz (musikinstrument), som skulle ackompanjera sången. Folklor av bulgariska turkar betraktas inte som en speciell gren av turkiskt nationellt arv. Mycket av det som finns i samlingarna antecknades i Bulgarien. De första pengarna turkarna fick i Sverige investerades ofta i en kassettradio och snabbt hittades affärer som säljer turkiska kassetter och videofilmer. På båten finns en videoapparat, men den går tyvärr inte att använda av eltekniska skäl.

Svårare är det att fastställa vilka av de traditionella turkiska värderingarna, normerna och lojalitetsreglerna de har bevarat — sådana nyckelbegrepp som patrilinjära släktgrupperingar, heder och skam, rangordningen enligt kön och ålder, könsroller, familjestruktur, val av make/maka m.m.

När jag frågade om andra turkiska grupper, kände de inte till de små grupperna som omnämns i litteraturen. Själva identifierar de sig som turkar-osmaner. De känner till tatarer och gagauzer (de sistnämnda är inte särskilt omtyckta). De talade ganska positivt om pomaker. Vad gäller attityden till bulgarer, framgår det klart att relationerna försämrats under senare år. Men man kan höra positiva omdömen om enskilda bulgarer, som arbetskamrater eller grannar.

Turkar från Bulgarien påminner om andra turkar även i sin positiva inställning till sin nya situation. De ser framåt med optimism och beslutsamhet. Som typiska turkar tycker de inte om att klaga, åtminstone inte till en utomstående. De kommer troligen att klara sig bra ekonomiskt, som andra turkar i Sverige. Och anpassningen till Sverige kommer att bli lättare för dem än den var för turkar från Turkiet. Den kulturella chocken är inte så kraftig och deras kunskap i bulgariska kommer att göra det lättare att lära sig svenska. Det skulle vara bra om de kunde bosätta sig på ett sådant sätt att vänskapsband som håller på att bildas i förläggningar inte behöver brytas totalt. De är rädda för att vänner och även släktingar "försvinner" i det stora Sverige och aldrig kan hittas igen.

Alla verkar ha släktingar i Turkiet. Till Turkiet hade många längtat i åratal. Och dit var det också de först ville flytta. När Turkiet stängde gränserna, vände de om och hamnade i Sverige.

Men nu vill de stanna här. Fast de som har kommit i kontakt med turkar från Turkiet, börjar redan låta som de: "När vi har sparat mycket pengar, så flyttar vi kanske till Turkiet." Att åka dit på semester, det vill de absolut göra så snart som möjligt. Det blir intressant att se vilket land de till slut kommer att betrakta som sitt hemland, Bulgarien eller Turkiet? Kommer de att göra investeringar i Turkiet, regelbundet semestra där, kanske hämta sina livspartners därifrån? Och i så fall skulle de vänja sig vid det traditionella sättet att ordna ett äktenskap? Kort sagt, kommer de att "returkifieras"?

I vilket fall som helst kommer de att bli påverkade både av svensk kultur och den "äkta" turkiska kulturen. Man kan se redan nu hur de söker sig till turkar som redan är etablerade i Sverige. Men hur ska det vara i fortsättningen, med vilka kulturella mönster kommer deras barn att växa upp?

Om de nu vill stanna här permanent! Ingenting kan tas för givet nu, under hösten 1989!

A NEW MINORITY GROUP — THE TURKS FROM BULGARIA

During 1989 more than 300.000 ethnic Turks left Bulgaria, a country where their ancestors had been living for centuries. Most of the refugees reached Turkey. Some of them came to West European countries, including Sweden. I visited them at the provisional refugee quarters in Malmö shortly after their arrival and then continued to keep in touch with some individuals with whom I had become acquainted. My intention was to get first-hand information on the cultural patterns of the Turkish community in Bulgaria and to set up a basis for future research on this new minority group in Sweden. The Turks from Bulgaria seem to identify with Turks from Turkey, who are ethnically identical (Osman Turks). But the isolation and many-centuries exposure to Slavic influence has resulted in some cultural deviations. In the future it will be interesting to follow how the Bulgarian Turks adjust themselves to the Swedish society, which may be a process including some interaction with the culture of Turks from Turkey (and maybe even Yugoslavia), already established in Sweden.

DIMITRI THEODORIDIS

Qaraqat: Psychiatrisches in einem Gedicht von Gāda'ī

Wer für sich in Anspruch nimmt, die lyrische Dichtung von Gadā'ī fünf Jahrhunderte nach ihrer Entstehung und bar einer engeren Beziehung zu dem zentralasiatisch-islamischen Kulturkreis tschagataischer Prägung, dem sie zugehört, zu lesen und ihren Feinsinn genießen zu wollen, der muß die Erfahrung machen, daß das Vergnügen dieser Lektüre oft durch Fragen und Probleme der Textinterpretation unterbrochen und gestört wird. Man kann einer solchen Situation auf zweifache Art entgegentreten: entweder läßt man die unverstandene, schwierige Textstelle eine unverstandene, schwierige Textstelle sein und liest weiter, oder man schlägt in Wörterbüchern nach, aktiviert seine — um mit Hercule Poirot zu sprechen — kleinen, grauen Zellen, man mobilisiert seine Kenntnisse und setzt seine kombinatorischen Fähigkeiten voll ein, kurzum, man geht in bester philologischer Manier der Sache nach. Ein derartiger interpretatorischer Stolperstein, den das dichterische Werk von Gadā'ī seinem Leser bereitet, wird in den folgenden Zeilen aus dem Weg geräumt.

In der Gedichtsammlung *(dīvān)*[1] von Gadā'ī findet man den Doppelvers

boynuŋda ol menüm qaraqatïm durur, begim,
müškīn salāsilī ki körünür saŋa višāḥ

einen Doppelvers, dessen Bedeutung auch trotz der ersten ziemlich wortgetreuen Übersetzung 'meine Herrin, die moschusduftenden Ketten an deinem Hals, die dir wie ein Kollier vorkommen, das ist (in Wirklichkeit) mein *qaraqat'* nicht an gewünschter Transparenz gewinnt. Was will der Liebende seiner Angebeteten damit sagen?

[1] J. Eckmann, *The Dīvān of Gadā'ī.* The Hague 1971 [Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Volume 113], S. 47; Nr. 35,a.

Da J. Eckmann, der Herausgeber des *dīvān*'s von Gadā'ī seiner Ausgabe keine Übersetzung beigefügt hat, kann man nicht wissen, wie er die Textstelle verstanden hat. Sah er darin keine Schwierigkeit oder übersah er sie? Die Bedeutung, die er im Glossar seines Buches den Wörtern *qaraqat* und *višāh* gibt, nämlich 'corn cockle (?)' für das erstere[2] und 'an ornamental belt (worn by women)' für das zweite[3], läßt vermuten, daß er mit der Auslegung der beiden Verse zumindest leichtfertig umgegangen ist. Die Bedeutung für *qaraqat* ist unzutreffend, denn was hat eine Kornrade am Hals einer Frau zu suchen, die zudem auffallenderweise mit einer Kette verglichen wird, während die Bedeutung für *višāh* unkritisch wiedergegeben wurde, denn ein Kollier als 'Gürtel am Hals' — im Text heißt *boynuŋda* — zu bezeichnen, wäre gewiß unpassend. J. Eckmann wurde vielleicht durch die Annahme irregeführt, *salāsil* (Plural vom arab. *silsila* 'Kette') sei auch hier die übliche Metapher für 'Haarlocke(n)' ('curls/ringlets of hair')[4], was zweifellos in der Regel richtig, aber von keiner ausnahmslosen Gültigkeit ist. Es braucht daher nicht sonderlich hervorgehoben zu werden, daß das Wort *qaraqat* und seine Bedeutung den Schwerpunkt bilden, der bei der Interpretation des Doppelverses die ganze Aufmerksamkeit auf sich ziehen sollte.

Das Wort *qaraqat* (eigentlich *qara qat* 'schwarz-*qat*') und seine phonetischen Varianten lassen sich zusammen mit seinem Pendant **qïzïlqat* (eigentlich **qïzïl qat* 'rot-*qat*') in etlichen türkischen Sprachen in den Bedeutungen 'schwarze Johannisbeere' bzw. 'rote Johannisbeere' gut belegen: einerseits aserb. *garaγat* (für beide Johannisbeersorten); kirg. *qaraγat;* chak. *xaraγat* und andererseits alt. *qïzïlγat;* chak. *xïzïlγat*. Auffallend genug, das Wort *qaraqat* wurde in manchen türkischen Sprachen für die gleichen Bedeutungen durch die Farbbezeichnungen *qara* und *qïzïl* abermals attributiv erweitert: kasach. *qara qaraqat* bzw. *qïzïl qaraqat;* kasantat. (mund.) *qara qaraγat* bzw. *qïzïl* (~baschk. *qïδïl (qaraγat;* usb. *qora qoraγat* bzw. *qizil qoraγat*.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob die Fülle der Belege und die daraus gewonnenen Kenntnisse nicht im geringsten dazu beitragen könnten, die Verse von Gadā'ī verständlicher zu machen.

[2] *a.a.*, S. 358.
[3] *a.a.*, S. 396.
[4] *a.a.*, S. 368.

Und doch kommt man dadurch einen Schritt weiter. Es muß eine Beziehung zwischen einer von Frauen getragenen Halskette und dem *qaraqat*, wonach sich der Dichter sehnt, bestanden haben und diese Beziehung gilt es ausfindig zu machen. Daß beide Realien nichts Gemeinsames mit Johannisbeeren aufweisen können, dürfte dabei eindeutig sein. Bei allem Verständnis für modische Extravaganzen muß der etwaige Gedanke, die Frauen in Samarkand oder in Herat des 15. Jahrhunderts hätten an einem Faden aufgereihte Johannisbeeren als Halsschmuck getragen, als widersinnig abgetan werden. Der Sachverhalt läge allerdings ganz anders, und zwar außerhalb jeder Absurdität, wenn *qaraqat* nicht nur Frucht beeren, sondern auch holzige, harte Pflanzen samen bedeuten würde, aus denen sehr wohl Halsketten und Gehänge angefertigt wurden, welche kostümkundlich immerhin für den usbekisch-tadschikischen Raum belegbar[5] sind.

Maḥmūd b. alḤusayn b. Muḥammad alKāšġarī notierte in seinem unentbehrlichen *Dīwān luġāt alturk*[6] aus den Jahren 1072/74 das Wort *qat* bei türkischen Völkern generell unter zwei Bedeutungen, die sehr gering voneinander abweichen: 1. 'Baumfrucht' und 2. 'Frucht von Dornsträuchern'. Zwei davon erwähnte er namentlich: *awïlγu qatï* und *sančγan qatï* und fügte noch deren Gebrauch als Gewürz, Farb- oder Heilmittel hinzu. Man kann sicherlich kontroverse Meinungen vertreten, ob es denn zulässig wäre, unter einer 'Frucht von Dornsträuchern' auch deren Samen zu verstehen; abwegig wäre der Gedanke allemal nicht, der als glaubwürdiges Postulat zur Folge hätte, daß *qara qat* ursprünglich einen schwarzen (bzw. schwärzlichen bis dunkelfarbigen) Samen eines Strauches bedeutete. Die Angaben über das Wort *qaraqat*, welche *Sanglaḫ*, das große tschagataisch-persische Wörterbuch[7] aus der Mitte des 18. Jahrhunderts liefert, lassen die

[5] Siehe R.Ja. Rassudova, Materialy po odežde tadžikov verchov'ev Zeravšana (po kollekcijam i zapisjam A.L. Troichoj i G.G. Gul'bina, 1926—1927 gg.), in: *Tradicionnaja kul'tura narodov Perednej i Srednej Azii*. Leningrad 1970 [Sbornik Muzeja antropologii i ėtnografii XXVI], S. 16—51 und besonders S. 48 f.; dazu die Abb. 18 und 19.

[6] C. Brockelmann, *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšγarīs Dīwān luγāt at-turk*. Budapest & Leipzig 1928 [Bibliotheca Orientalis Hungarica I], S. 150; *Drevnetjurkskij slovar'*. Leningrad 1969, S. 432; G. Clauson, *An Etymological Dictionary of the Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford 1972, S. 593 f.

geäußerte Vermutung weder bestätigen noch in Frage stellen. Das Wort wird als 'Baumfrucht' *ṣamar i dirahtī* erklärt und mit Pfeffer verglichen. Da es sich bei dem Beleg unumstritten um ein Gewürz (etwa Wacholderbeeren?) handelt, bleibt der Vergleich 'ungefähr wie Pfeffer' *(baqadr i fulful)* unbestimmt. Bezieht er sich auf die Anwendung (Verleihung geschmacklicher Schärfe) von *qaraqat* oder auf sein Aussehen (pfefferkornähnliches Erscheinungsbild)?

Der Dichter schrieb: 'meine Herrin, die moschusduftenden Ketten an deinem Hals, die dir wie ein Kollier vorkommen, das ist (in Wirklichkeit) mein *qaraqat*'. Das ergibt ein reelles Bild mit zwei abweichenden Wahrnehmungen. Angenommen, nur angenommen, die Frau trägt einen Halsschmuck aus kleinen gedrechselten Schmuckstein- oder Edelholzperlen, die Pflanzensamen ähneln. Der liebende Dichter sieht dies und bringt Wirklichkeit und Schein durcheinander, indem er in subjektiver Gewißheit meint, das reelle Kollier scheint für die Frau ein Kollier zu sein, während er für ihn in wahnhafter Überzeugung ein *qaraqat* ist. Hat man es hier nicht mit einem Wahn zu tun, der ja das Grundphänomen der Verrücktheit ist? Und wozu braucht ein Wahnsinniger, ein Verrückter, *qaraqat?* Als Gewürz, als Farb- oder als H e i l-mittel?

Beide Verse können meines Erachtens nur vor einem psychiatrischen Hintergrund interpretiert werden. Der Dichter deutet in der vorgeschriebenen Enge von zwei Zeilen eines Gedichts, deren Einheit er nicht sprengen darf, die Situation eines Mannes an, der ziemlich krank ist. Er ist gänzlich der Liebe verfallen und daher nach Auffassung mittelalterlicher islamischer 'Sachkenner' ein Verrückter[8]. Als solcher erlebt dieser bedauernswerte Mensch Krisen, er erreicht Zustände furibunder Erregungen, die ihn für seine Umgebung gefährlich machen, weswegen er, gemäß einer früher weit verbreiteten Praxis in Ketten gelegt wird. Hierin ist die doppelte Funktion des Wortes *salāsil* ('Ketten') zu suchen, das im Kontext

[7] G. Clauson, *Sanglax. A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdī Xan.* London 1960 ['E. J. W. Gibb Memorial' Series. N. S. XX], S. 66 und vor allem Faksimile Bl. 271r,29.

[8] Darüber s. L. A. Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre.* New York & London 1971 [New York University. Studies in Near Eastern Civilization, Nr. 3], S. 64 und J. N. Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam.* Albany 1979, S. 35.

einer 'Begriffsharmonie' *(tanāsub)* als Fingerzeig für die Dekodierung der verschleierten Aussage steht. Und wenn seine Kettenlegung seine Gefährlichkeit ausschaltet, so dient *qaraqat* dazu, die motorischen Symptome seiner Erregungen zu mildern oder ihnen gar vorzubeugen, denn *qaraqat* ist ein pflanzliches Sedativum und seine Wirkung besteht darin, Nervenschmerzen zu lindern und Krämpfe zu lösen. Als Beruhigungsmittel ist *qaraqat* also kein *remedium amoris* im herkömmlichen Sinne, denn er wird bei akuten und schweren Begleiterscheinungen von gesteigerten Liebesleiden angewandt und hilft nicht bei depressiven Zuständen.

Gadā'ī folgt allem Anschein nach Erfahrungen einer traditionellen volkstümlichen Medizin, die er geschickt in den Doppelvers einbezogen hat. Es ist durchaus möglich, daß dieser Hintergrund, ausgehend von der Bedeutung des Wortes *qaraqat,* für den damaligen Leser seiner Dichtung und Kenner des Lebens seiner Zeit kein Rätsel darstellte, wie dies anachronistisch für den mit ausschließlichen Buchkenntnissen bewappneten, kulturell Außenstehenden der Fall sein dürfte. Aber der Doppelvers von Gadā'ī läßt eine weitere Frage entstehen, ob nämlich die Heilpflanze *qaraqat* identifiziert werden könne. Meines Wissens gibt es tatsächlich eine solche Pflanze, eine wahrhafte Panazee, welche in doppelter Hinsicht die Voraussetzungen erfüllt, die die Eruierung der Bedeutung des Wortes *qaraqat* verlangt: das ist die Harmel- oder Steppenraute *(Peganum harmala L.),* deren Samen dank einer Reihe von Alkaloiden, die sie enthalten, unter anderem nervenschmerzenstillend und krampflösend wirken und noch, wie in Nordafrika und Zentralanatolien, dazu verwendet werden, um daraus Halsketten oder Gehänge gegen den 'bösen Blick'[9] anzufertigen! Diese volksmedizinische sowie magische Anwendung der Samen der Steppenraute hätte gute Aussichten und trotz der zeitlichen und räumlichen Diskrepanz als nicht hemmungslose Spekulation[10] die Antwort der oben gestellten Frage zu bilden.

Das Erschlossene paßt jedenfalls fugenlos in das schon vorhandene Bild, das Gadā'ī skizziert hat. Der Dichter meint wohl:

[9] Vgl. H. Wagner, *Rauschgift-Drogen.* Berlin [u.a.] [2]1970 [Verständliche Wissenschaft. Band 99], S. 116—120 und bes. Abb. auf S. 119.

[10] Es sei hier noch angemerkt, daß *qoraγat* im Usbekischen nicht nur 'schwarze bzw. Johannisbeere' bedeutet, sondern auch als Sammelbegriff für einige Ziersträucher *(baʾzi turlari ziynat učun ... ostiriladigan buta osimlik ...)* vorkommt; vgl. *Ozbek tiliniŋ izohli luγati, II.* Moskau 1981, S. 602 mittlere Spalte.

'meine Herrin, die moschusduftenden Ketten[11] an deinem Hals mögen dir wie ein Kollier vorkommen, das nur schmückt, für mich dagegen, der ja unter der Liebe zu dir schwer leidet, ist das in Wirklichkeit mein dringend benötigtes Beruhigungsmittel'. Man braucht darüber nicht zu diskutieren; Gadā'ī hätte seiner Geliebten genausogut nüchtern 'du beruhigst mich!' sagen können. Aber was wäre das für eine leidenschaftslose Liebe und was für eine fade Prosa!

Als Ergebnis des hier unternommenen Interpretationsversuches sollte rekapitulierend festgestellt werden, daß das Wort *qaraqat*, so wie es Gadā'ī in seinem Gedicht verwendet hat, ein Beruhigungsmittel bedeutet haben muß, das aus den Samen einer bestimmten Pflanze gewonnen und bei schweren Erregungszuständen indiziert wurde. Die Bildersprache, deren sich Gadā'ī bedient, läßt ferner den Schluß zu, daß dieselben Pflanzensamen zur Herstellung von Halsketten benutzt wurden. Obwohl der Doppelvers keine verwertbaren Hinweise zur Identifizierung dieser Pflanze enthält, besteht trotzdem die begründete Aussicht, daß es sich hierbei um die Steppenraute, ein in Vorder- und Zentralasien bekanntes Allheilmittel, handelt.

[11] Was das Aroma der Ketten anbetrifft, wären zwei Möglichkeiten in Erwägung zu ziehen: 1) Der Dichter läßt die an sich geruchslosen Ketten nach Moschus duften, nur weil sie mit dem Körper der Frau in Berührung gekommen sind und 2) Die Kette duftet tatsächlich nach Moschus, weil sie aus Teilen analog den tunesischen *dahab*-Perlen besteht, wobei *dahab* (arab. 'Gold') eine wohlriechende, aus Bernsteinpulver, Rosenknospen, Nelken, Safran, Muskatnuß und Moschus geknetete Paste ist, aus der Perlen hergestellt werden. Diese Perlen setzen dann durch die Einwirkung der Körpertemperatur ihren Duft frei (vgl. R. Hasson, *Schmuck der islamischen Welt. Ausstellung des L. A. Mayer Memorial Museums Jerusalem/Israel.* Museum für Kunsthandwerk Frankfurt am Main. Ausstellung vom 25. Februar bis 30. April 1988. Frankfurt a.M. 1988, S. 100; Nr. 2/63). Hierauf eine Entscheidung zu treffen, wäre allerdings müßig, weil nichts den Dichter davon abgehalten hätte, den wahren Grund des Duftens andeutungsweise durch einen erfundenen, aber noch schöneren zu ersetzen und somit die rhetorische Figur der 'phantastischen Ätiologie' *(ḥusn i ta'līl)* zu schaffen.

QARAQAT — en psykiatrisk tolkning av en dikt av Gadā'ī

I artikeln interpreteras en dubbelvers av den djagataiske diktaren Gadā'ī (1400-talet), i vilken ordet *qaraqat* utgör det väsentligaste. Eftersom de betydelser som olika turkiska språk har för ordet *qaraqat* knappast bidrar till förståelsen av dubbelversen, undersöks textens "psykiatriska bakgrund". Ordet torde ha betytt "lugnande medel'. Man kan även på goda grunder identifiera växten *qaraqat* med stäpprutan *(Peganum haramala L.)*.

PETER VON BUSCH

Hurra Hurra — Hurra Hurra!*

"Ett glatt hurra, ett högt hurra. För varje man som kämpat bra!" är ett citat av J. L. Runeberg jag gärna vill plocka fram till Per Lundström och kring detta göra en liten spekulation om "hurra".

Under min första studietid i Lund inrangerades jag snabbt efter ett och annat misstag bl.a. i den lundensiska traditionen att vid samfälld hyllning avge det trefaldiga hurraropet! Jag uppfattade detta då som ett markerande av konkurrensen mellan de två universiteten Lund och Uppsala. Den uppsaliensiska studentmössan hade ju blågult foder och den lundensiska rött — "vad som är en sanning i Heidelberg, är en lögn i Jena" — så varför inte ett uttryck för att accentuera lärosätets egenart. Mina universitetsstudier kom så att avbrytas av den obligatoriska militärtjänstgöringen. En mycket nyttig och praktisk tid för en "världens herrar like". I den militära grundutbildningen fick vi på Livkompaniet som alla andra rekryter lära oss, att man skulle encouragera sig själv och varandra samt skrämma den "elake fi" genom att skrika ett utdraget "hurra" till stormningen, när den egna artillerielden över fienden hade upphört, stormavståndet passerats och vi skulle bryta oss in i den fientliga ställningen under växelvis framryckning och eld. Det långa utdragna "hurra" uppfattade vi väl inte annorlunda än många andra militära begrepp — att det trängde igenom strids- och motorlarm var högst uppenbart. Inget nytt under solen, redan de gamla grekerna fällde sina cirka 16 fot långa lansar i fallangens 5 första led på ett avstånd av 250 steg från fienden och skrek gemensamt ut sitt "Alala".

* Omtryck av artikel i *Skepp och smide.* Artiklar tillägnade Per Lundström. Stockholm: Statens Sjöhistoriska museum/Carlssons 1989, s. 189—192.

Många lundensiska leven kom jag att avge under de återupptagna studierna i Lund — men även fyrfaldiga sådana för t.ex. Hans Majestät Konungen vid besök. Inte reagerade jag speciellt då heller varför det praktiserades trefaldigt hurra i ena fallet och fyrfaldigt i det andra — mer än att vår Monark liksom andra utanför den akademiska världen hyllades fyrfaldigt.

Åtskilliga år senare, väl etablerad vid Marinmuseet i Karlskrona, fick jag en förfrågan om salut — varför, hur, antal skott etc. och började slå mig fram i litteraturen och tyckte mig finna sammanhang.

När ett främmande fredligt sinnat fartyg närmade sig en hamn, avfyrades på behörigt avstånd alla eldrör och man markerade därigenom redan på håll att inga fientliga avsikter förelåg. Det uppfattades som stort slöseri. Men skotten ute på vattnet var lättare att uppfatta på långt avstånd än flaggor och andra nationalitetsbeteckningar. Följaktligen kunde man genom att bara skjuta av några eldrör inte bara markera sin fredliga avsikt utan tillika nationstillhörighet.

Vår "Svenska lösen" om 2 skott omnämns i svenska flottans arkivhandlingar redan år 1635. För att ära någon speciellt, som kungen t.ex., sköts dubbel svensk lösen.

När man så befinner sig i situationen att varken ha ett batteri ur Lv4 eller studentkårens "skjutmarskalk" till förfogande, som vid doktorspromotionerna i Lund, måste man ljudligt ge sig till känna.

Den danska lösen var tre skott och den danska kungahyllningen 3×3.

Därav förklaringen till det lundensiska trefaldiga levet i den gammeldanske provinsen.

Beträffande det militära så åter till stridsropet hurra som enligt många ordböcker går att föra tillbaka till ett turko-tatariskt — "urah" som skulle vara lika med döda! Ordet lånades av kosacker och andra slaviska folk, som ryssar t.ex. — och spreds över europeiska kontinenten med napoleonkrigen. Fransmännen gick senare över till "en avant" och italienarna till "Savoia". Så betänk så många hyllningar som skänkts födelsedagsbarn, brudpar, olika segrare etc. där levet egentligen står för död!

En annan förklaring går att följa över det engelska sjömansspråket. Där hurrah, hurray och hooray står liktydigt med huzza, hussa som är ett gammalt halar-rop för sjömän i England och

Tyskland och skrives tidvis heisau eller hissa. Hos danskarna förekommer de sistnämnda formerna också gärna i landskampssammanhang då de danske förenar sig i stridsropet: "Hissa, hussa, hejsasa, nu skal svensken ha' dada!"

Sammanfattningsvis kan nämnas — att språkforskarna på intet sätt är eniga om ordets ursprung mer än att hurrandet kommer sent in i vårt språkbruk och omnämns i litteraturen från mitten av 1700-talet — att medelhögtyskan använder sig av verbet "hurren" lika med vara i hastig rörelse, också använt som jakt- och hetsrop, som förgrenar sig i olika germanska språk.

Vi har under olika tidsepoker stått under en påtaglig dominans utifrån — tyska, franska och engelska ord och uttryck har blivit mode och förankrats i vårt språkbruk. När Carl XII efter sina fem turkiska år som sultanens självskrivne gäst återvände hem, följd av sina kreditorer, som till stor del placerades i sydöstra delen av landet, på behörigt avstånd från huvudstaden, kom turkiska begrepp som kåldolmar, sorbet, kiosk och det idag högaktuella schabrak, ympning mot smittkoppor och allmän självdeklaration, in i svenskan — ja kanske efter benderkalabaliken t.o.m. hurrandet!

LITTERATUR

Bang, J. 1969. *Som man siger ...* Haslev.
Hellquist, E. 1980. *Svensk etymologisk ordbok.* Lund.
Kluge, F. 1967. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* Berlin.
Nordisk familjebok 2:a uppl. 1909. Stockholm.
Svenska Akademiens ordbok. 1932. Lund.
The Oxford Dictionary of English Etymology. 1979. Oxford.

CHRISTOPHER TOLL

Ännu ett arabiskt sigill med svenskt namn — Albrecht Elof Ihre i Konstantinopel 1824—1831

I *Meddelanden* 10/1985:59—83 berättade jag, hur jag blev ombedd att tyda inskriptionen på en orientalisk sigillstamp och fann namnet "August Malmborg" med arabiska bokstäver. Det visade sig, att Malmborg 1824—1826 hade varit attaché vid svenska beskickningen i Konstantinopel och tydligen för denna tjänstgöring skaffat sig ett arabiskt sigill.

Nyligen blev jag åter ombedd att läsa den arabiska inskriften på en sigillstamp. Denna gång fanns det mer att läsa. Stampen hade nämligen ett 6,5 cm långt skaft i rödbrun agat (?), slipat i åtta fält med arabiska inskriptioner från toppens guldknopp mot sigillstenen, som var en heliotrop eller blodjaspis, infattad i guld eller förgyllt silver.

Den arabiska texten var ur Koranen, sura 6:84—86, i sju av fälten och lydde: 1. "I Guds, den barmhärtige Förbarmarens namn, år 1111 (1699/1700 e.Kr.) 2. (v. 84) Och vi gåvo honom Isak och Jakob — båda vägledde vi — 3. och Noa hade vi förut väglett, och bland hans efterkommande (David och Salomo, utelämnade), 4. Job, Josef, Mose och Aron — 5. så löna vi dem, som göra väl — (v. 85) Sakarias, 6. Johannes, Jesus och Elias, allesammans hörande till de rättfärdiga, 7. (v. 86) och Ismael, Elisa, Jona och Lot. 8. Allesammans upphöjde vi över all världen." (Koranen översatt från arabiskan av K. V. Zetterstéen, Stockholm 1917, nytryck 1979 och 1986).

Den i sigillstenen ingraverade inskriptionen var först svårare att tyda. I arabisk konsonantskrift såg den ut så här: *'lbrḫt 'lwf 'yrh fy 241*. De båda *'l* såg ut som den arabiska bestämda artikeln *al-*, men de båda följande konsonantgrupperna kunde inte läsas som några arabiska ord. Slutet kunde förstås som *fī 1241* "i /året/ 1241" (1825/1826 e.Kr.), och när jag erfor, att stampen tillhört familjen Ihre, klarnade strax texten: Albrecht Elof Ihre blev 1824 legationssekreterare vid svenska beskickningen i Konstantinopel samtidigt som Malmborg blev attaché där.

De båda herrarna kom dit tillsammans med sin chef, den likaledes nyutnämnde ministern greve Carl Gustaf Löwenhielm. Malmborg lämnade Konstantinopel 1826, och då Löwenhielm 1827 blev envoyé i Wien, blev Ihre kvar som chargé d'affaires i Konstantinopel till 1831, då han återvände till Stockholm som kabinettssekreterare. Han blev senare utrikes statsminister, friherre och en av de aderton i Svenska Akademien, vilken senare utmärkelse han dock avböjde.

Det var ju en egendomlig tillfällighet, att nu också Ihres turkiska sigillstamp skulle anförtros mig för tydning. Man undrar, om icke också Löwenhielm lät göra en turkisk sigillstamp åt sig, och vart denna tredje stamp i så fall tagit vägen.

SUMMARY

In *Meddelanden* 10/1985 the reading of a signet with the name "August Malmborg" in Arabic script gave occasion to introduce this attaché to the Swedish legation in Constantinople during the years 1824—1826, his water colours from Turkey, the audience he and other members of the legation were received in by Sultan Mahmud II, and his journey from Turkey. Now a second signet has appeared which carries the name of the secretary to the legation, Albrecht Elof Ihre, also in Arabic script and with the year 1241 (1825/1826 A.D.). Ihre remained in Constantinople to 1831, the last three years as chargé d'affaires, and later on became Swedish prime minister for foreign affairs.

AGNES GEIJER
In memoriam

Agnes Geijer, som avled i juli 1989, ingick i Svenska Forskningsinstitutets i Istanbul första styrelse 1962 och utnämndes snart till institutets hedersledamot. Inom sin forskning hade hon tidigt kommit att uppmärksamma det orientaliska inflytandet inom textilkonsten. Här nedan följer först den nekrolog, som hennes nära vän, professor Greta Arwidsson, lät publicera i dagspressen, och därefter en förteckning över Agnes Geijers skrifter, som direkt anknyter till Istanbulinstitutets intressesfär.

En svensk textilforskare av internationell rang

Agnes Geijer, fil. dr, f. antikvarie och chef för Riksantikvarieämbetets textilavdelning, har avlidit vid 91 års ålder i Stockholm. Hon föddes i Uppsala som enda barn till professor Reinhold Geijer och hans maka Calla. Hon tog studentexamen vid Uppsala enskilda läroverk och studerade sedan vid Uppsala universitet. Efter en första akademisk examen prövade hon olika yrkesområden. Hon var lärare i konsthistoria vid Fackskolan för huslig ekonomi och ordboksmedarbetare vid redaktionerna för Nordisk familjebok och Bonniers konversationslexikon, en verksamhet som blev av stor betydelse för hennes senare forskareutveckling med höga krav på exakthet, koncentration och klarhet.

Genom sin moster, Agnes Branting, skaparen av föreningen Pietas för konservering av kyrkliga textilskatter, blev hennes intressen och fortsatta verksamhet helt och för all framtid inriktad på textilforskning och textilhistoria. Sedan hon 1930 fått övertaga ledningen utvecklade hon, i nära samarbete med chefer och tjänstemän på Nationalmuseum, Nordiska museet och Riksantikvarieämbetet, den privata föreningen Pietas till en textilavdelning. Denna var knuten till Riksantikvarieämbetet med allt större ansvar för konservering och vård av textilföremål i museal eller kyrklig ägo. Behovet av en fast terminologi medförde Agnes Geijers medverkan i arbetet "Nordisk textilteknisk terminologi", en beundransvärd insats av nordiska textilforskare i långvarigt samarbete.

Redan hennes doktorsavhandling, "Birka. 3. Die Textilfunde aus den Gräbern", 1938, väckte mycket stort intresse i vida kretsar. Den medförde en direktkontakt med internationell textilforskning i och med att hon tillsammans med Vivi Sylwan kallades till Rom för analyser av textilier i Museo Sacro della Biblioteca Apostolica Vaticano. Dessa publicerades av Professor W. F. Volbach 1942. Samarbetet med denne internationellt verksamme textilkännare utvidgades inom ramen för verksamheten vid Centre international des études des textiles anciens (Lyon). 1954 utsågs Agnes Geijer till dess vice president. 1972 publicerades första upplagan av Agnes Geijers "Ur textilkonstens historia", som snabbt skulle följas av flera upplagor på svenska, engelska och tyska (jämte en förberedd på japanska). Genom de samtidigt planerade,

stora upplagorna blev det konstmässigt möjligt att förse boken med bilder på 96 planscher av hög kvalitet. Verket, som är värdefullt för varje textilintresserad, är fyllt av fakta och av referat av den äldre och nyare diskussionen, ofta med en personlig prägel. Monografien över "Drottning Margaretas gyllene kjortel" fick Agnes Geijer äntligen se i tryck 1985, efter många års intensivt forskningsarbete tillsammans med Anne-Marie Franzén och Margareta Nockert. Även detta var ett arbete med stor internationell räckvidd.

Den internationella bredden i hennes verksamhet och hennes betydelse för textilhistorisk forskning i Europa visas med all tydlighet av de 116 institut, museer och kulturvårdande föreningar som finns bland den långa namnlistan på Tabula Gratulatoria i festskriften "Opera textilia variorum temporum", 1988. Med förståelsefull omsorg om forskningsgrenens framtid beslöt Agnes Geijer att större delen av hennes kvarlåtenskap skulle tillfalla den av henne instiftade "Agnes Geijers fond för nordisk textilforskning" som förvaltas av Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.

Bland vänner och forskarkollegor har Agnes skapat sig ett minnesmärke, beständigare än den sköra konst hon ägnat sitt liv.

Greta Arwidsson

En miniatyr och en matta. En studie över sentimuridiska grotesk-mattor från Herat. [Tills. m. C. J. Lamm.] *Nationalmusei årsbok*. N. S. 1 (1930/31), s. 26—51.

Siden och brokader. Sidenväveriets och tygmönstrets utveckling. En översikt. [Tills. m. Vivi Sylwan.] 149 s., 96 pl.-bl. Stockholm 1931.

Sidenvävnaderna i heliga Knuts helgonskrin i Odense domkyrka. [Fr rés.] *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*. Halvbd 1 (1935), s. 155—168, pl. xxvii—xxix.

Orientalische Briefumschläge in schwedischem Besitz. [Tills. m. C. J. Lamm.] 49 s., 13 pl.-bl. Stockholm 1944. (K. Vitterhets, Historie och Antikvitets Akademiens handlingar. 58:1.)

Orientalisk textilkonst. Utställning av orientaliska textilier sedan 1600- och 1700-talen i svensk ägo. 16 s. Stockholm 1945. (Riksantikvarieämbetets och Statens historiska museums utställningar. 5.)

Orientaliska mattor. [Tills. m. Bo Gyllensvärd.] 44 s., 6 pl.-bl. Stockholm 1946. (Nationalmusei utställningskatalog. 124.)

Oriental textiles in Sweden. 139 s., 104 pl.-bl. Copenhagen 1951.

Tidig import av mönsterfärgade indiska bomullstyger. *Arkeologiska forskningar och fynd.* Studier [till] H. M. Konung Gustaf VI Adolfs sjuttioårsdag. Stockholm 1952, s. 175—189. 453—454.

Chinese silks exported to Russia in the 17th century. *The Museum of Far Eastern antiquities, Stockholm. Bulletin.* 25 (1953), s. 1—18, pl. 1—24.

Some evidence of Indo-European commerce in pre-Mughal times. *Journal of Indian textile history.* 1 (1955), s. 34—39.

Orientaliska textilmönster. Några synpunkter på de äldsta orientmattorna. [Eng. summary.] *Konsthistorisk tidskrift.* 28 (1958), s. 1—12, 72.

Oriental textiles in Scandinavian versions. *Aus der Welt der islamischen Kunst.* Festschrift für Ernst Kühnel . . . Berlin 1958, s. 323—335.

Über die "bizarren" Stoffe. *Festschrift für Erich Meyer.* Hamburg 1958, s. 206—211.

A silk from Antinoë and the Sasanian textile art. A propos a recent discovery. *Orientalia Suecana.* 12 (1963), s. 1—36.

Some thoughts on the problem of early Oriental carpets. *Ars Orientalis.* 5 (1963), s. 79—87.

A "bizarre" silk. *Opuscula in honorem C. Hernmarck 27.12.1966.* Stockholm & København 1966, s. 55—61. (Nationalmusei skriftserie. 15.)

Artikeln Siden. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid.* Bd 15, sp. 174—180. Malmö 1970.

c/o Consulat général de Suède, B.P. 125, Beyoğlu, Istanbul
Gatuadress: Palais de Suède, Istiklâl caddesi 497, Istanbul
Tel.: (009 90 -1) 143 57 70; telex: CONS-TR-SVENSK 24256;
telefax: 0099011524114 eller 0099011457549.
Sekretariat: Medelhavsmuseet, Box 5405, 114 84 Stockholm;
gatuadress: Fredsgatan 2, Stockholm. Tel.: 08-10 85 64;
sekr. fil. dr Karin Ädahl 783 94 03.

Forskarkollegiets styrelse

Professor Carl-Gustaf Andrén, adjungerad 8 maj 1989,
ordf. fr.o.m. 5 juni 1989
Docent Ulla Ehrensvärd
Civilekonom Tage Florin, *skattm.*
Docent Pontus Hellström, *vik. sekr.*
Professor Jan Hjärpe
Professor Lars Johanson
Professor Folke Josephson
Fil. dr Birgit Nilsson
Fil. kand. Marianne Prohászka
Docent Paavo Roos
Professor Lennart Rydén
Direktör Sven-Ingvar Svensson
Professor Christopher Toll
Professor Bo Utas, *ordf.* till 5 juni 1989, därefter *v. ordf.*
Departementsrådet Greger Widgren
Fil. dr Karin Ädahl, *sekr.*

Suppleanter

Professor Bertil Almgren
Fil. kand. Claes Petersson

Revisorer

Aukt. revisor Sören Wikström
Arkitekt, docent Thomas Thieme

Suppleanter

1. bibliotekarie John Rohnström
Kamrer, fru Maria Slite

Föreståndare i Istanbul

Docent Paavo Roos

Hedersledamöter

Ambassadör, professor Gunnar Jarring
Professor Gustav H. Karlsson
Professor Alfred Westholm

Stödjande ledamot

Atlas Copco AB, 105 23 Nacka

Rapport om verksamhetsåret 1988/89

Under flera år hade Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul sett, hur dess ekonomiska resurser blivit allt knappare. Statsunderstödet räckte bara till att betala hyran av lokalerna i det s.k. Dragomanhuset i Istanbul; därutöver hade man i allmänhet fått ett extra statligt bidrag till utgivandet av institutets årliga *Meddelanden.* Men inga bidrag räckte till en expansion av verksamheten. Genom Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet hade docent Paavo Roos, Lund, fått ett projektbidrag, som innebar att han kunde kombinera sin forskning med ett föreståndarskap på halvtid vid institutet i Istanbul. Men detta bidrag gällde endast fram till 1 juli 1990.

Under 1980-talets senare hälft gynnades Rom- och Aten-instituten av medvind, vilken även Istanbulinstitutet önskade utnyttja för att söka utverka ett statsbidrag, stort nog för inrättandet av en permanent föreståndarebefattning i Istanbul. Det blev således ett väsentligt önskemål inom Istanbulinstitutets styrelse att bygga upp ett förtroendekapital hos den myndighet som kunde förse institutet med nödvändiga ekonomiska resurser för en aktivare verksamhet.

Inom styrelsen hade en stadgekommitté (bestående av docent Pontus Hellström, departementsrådet Greger Widgren och institutets sekreterare, docent Ulla Ehrensvärd) utvalts dels med tanke på en ändring av institutets stadgar, dels med avsikt att lägga fram en konstruktion som närmade Istanbulinstitutets arbetssätt till de båda systerorganisationernas i Rom och Aten. Efter många turer kunde Pontus Hellström i augusti 1988 presentera ett stadgeförslag, som framlades vid årsmötet den 24 november 1988 och som sedan skulle kunna godkännas av statsmakterna.

Enligt de nya stadgarna skulle styrelsens antal ledamöter fastställas till högst 14 + 2 suppleanter utöver ordföranden. Av dessa skulle ordföranden utses av Universitets- och högskoleämbetet (UHÄ), 10 ledamöter av Forskarkollegiet (d.v.s. institutets valda ledamöter), 1 + 1 suppleant av Samarbetsnämnden för de klassis-

ka institutionerna samt 2 av styrelsen själv, vilka skulle företräda ekonomisk och administrativ sakkunskap. Några styrelseledamöter hade uttalat sig mot ett fortsatt styrelseengagemang för Samarbetsnämnden vid de klassiska institutionerna, eftersom motsvarande studentorganisationer inom andra ämnesområden inte var representerade i styrelsen. Men då sådana organisationer inte för tillfället tycktes existera, medan Samarbetsnämnden livaktigt verkat i 25 år, ville man inte låta de mest engagerade studenterna förlora det inflytande i styrelsen de så länge haft. Vid det styrelsemöte som föregick årsmötet beslöts, att stadgeändringen skulle träda i kraft den 1 januari 1989 varefter ett extra årsmöte för utseende av ny styrelse skulle äga rum så snart som möjligt. Den sittande styrelsen skulle handha institutets angelägenheter intill dess ny styrelse utsetts i enlighet med de ändrade stadgarna.

Styrelsemötena den 22 augusti och 12 oktober 1988 hade i hög grad präglats av den kommande förändringen inom institutets arbetskonstruktion. De hade hållits i Medelhavsmuseets lokaler, och det blev nu uppenbart, att museet skulle bli institutets "Stockholmshem", där även årsmötena kunde äga rum. Underhandskontakter visade, att fil. dr Karin Ådahl, som man ämnade knyta till museets nyinrättade islamiska avdelning, skulle kunna åtaga sig sekreterarsysslan inom Forskarkollegiet, medan intendent Suzanne Unge vid museet kunde tänka sig bli sekreterare för en blivande vänförening, som skulle ha de sedan 1977 årligen betalande medlemmarna som utgångspunkt.

Vid årsmötet den 24 november 1988, som leddes av mötesordföranden Pontus Hellström, avtackades den avgående ordföranden, ambassadör Bengt Odhner, och valdes till nya styrelseledamöter: Karin Ådahl som sekreterare (med P. Hellström som vik. sekr.) och civilekonom Tage Florin som skattmästare efter avgående lektor Türker Soukkan. Till ny ordförande fram till det ovan aviserade extra årsmötet valdes professor Bo Utas. Övriga styrelseledamöter framgår av listan på sid 100 f. Styrelsen fick i uppdrag att inom sig utse representanter till Labraunda-kommittén (hittillsvarande: professor Bertil Almgren och docenterna Ulla Ehrensvärd och Pontus Hellström) och redaktionsutskottet (hittillsvarande: professorerna Gunnar Jarring och Bo Utas samt docent Ulla Ehrensvärd). Vid årsmötet tog man även upp den sedan 1978 vilande seden att välja in ledamöterna till Forskarkollegiet. Till ny ledamot valdes professor Tullia Linders. Årsmötets föredrag

hölls av docent Paavo Roos och handlade om idrott och samhälle i Mindre Asien, främst antikens stadionanläggningar.

Vid ett konstituerande möte den 19 december 1988 diskuterade styrelsen institutets fortsatta målsättning, som i synnerhet gällde föreståndarskapet vid institutet i Istanbul och som präglade den skrivelse till UHÄ som då formulerades.

Under våren 1989 sammanträdde styrelsen 21 mars och 8 maj samt höll extra årsmöte den 5 juni 1989. Kontakterna med UHÄ resulterade i att f. universitetskanslern, professor Carl-Gustaf Andrén, förklarade sig villig att bli institutets nye ordförande. Vid sammanträdet 8 maj var han adjungerad, och den 5 juni valdes han nominellt. Istanbulinstitutet hade därmed kommit in under statligt beskydd och börjat sin väg mot en paritet med de andra två Medelhavsinstituten.

Under verksamhetsåret tilldelades institutets stipendier à 6.000 kr för vt 1989 till Björn Engdahl, Stockholm, och ht 1989 till Ewa Samuelsson, Stockholm. Ingrid Lundberg, Ingela Nääs och Kjell Werner skulle i mån av plats åtnjuta fri bostad vid institutet under högst en månads tid fram till 1 juli 1990.

De turkiska myndigheterna hade lämnat nytt grävningstillstånd, vilket innebar att Pontus Hellström, Fredrik Löfvenberg, Paavo Roos och Thomas Thieme kunde företaga grävningar i liten skala under fem veckor september/oktober 1988 vid Labraunda.

Professor Christopher Toll hade tagit initiativ till utgivandet av en festskrift till f. professorn i semitisk filologi vid Uppsala universitet, Oscar Löfgren. Den kunde inte bli färdigtryckt till Löfgrens 90-årsdag den 13 maj 1988, men den överlämnades vid en uppvaktning i dennes hem den 7 juni 1989. Toll hade skött finansieringen av volymens tryckning och hade också förmedlat kontakten med fru Elisabeth Lemche, som satte bokens text i Danmark på sin desk top. Bokens lay-out anslöts till nr 1 i institutets *Transactions* och det blev Norstedts tryckeri i Stockholm som slutligen tryckte festskriften *On both Sides of al-Mandab. Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies* och formgav bokens omslag. Almqvist & Wiksell International tog en del av upplagan om 600 ex. i distribution. Resten av upplagan gick till subskribenter och handhas av Istanbulinstitutet.

Ulla Ehrensvärd

Föreståndarens årsrapport för verksamhetsåret 1988/89

Jag har under året varit i Turkiet till 23 oktober 1988 och åter från 9 april 1989; däremellan uppehöll jag mitt högskolelektorat i Antikens kultur och samhällsliv i Lund. Jag har under året företagit kortare forskningsresor i södra och västra Turkiet i juli och augusti 1988, april, maj och juni 1989 och deltagit i det av turkiska riksantikvarieämbetet anordnade utgrävnings- och forskningssymposiet i maj 1989, som denna gång hölls i Antalya. Jag har även deltagit i de återupptagna svenska utgrävningarna i Labraunda i september 1988, utgrävningar om vilka utgrävningsledaren Pontus Hellström rapporterade vid ovannämnda symposium. I övrigt har jag vistats i Istanbul.

Institutet har även detta år varit välbesökt. Bland boende gäster märks stipendiaterna Mats G. Larsson och Björn Engdahl; Anne-Grete Øker, Niels Skøtt Jørgensen, Bernt Brendemoen, Marie Carlson (resebidrag), Ebba Schwerin och Marie Paulson, Annika och Kerstin Lindow, Sidney Hage, Krister Andersson, Ljung-Olofsson och Berggren, Lars Johansson med fru, Lars Birkner med fru, Nils och Christina Svenningsen, Gudrun Olsson och Knut Larsson, Haidar Gharachal, Pia Bothén, Ove Hansen, Michael Normann, Gullik Dahlstedt (resebidrag), Owe Skoogström, Ingrid Wahl och Lena Karlsson, David Kornhall med fru, Ingvild Nistov, Karin Ådahl, Stephen Turk Christensen, Pontus Hellström och Eva Bernhardt. Endast under september har någon behövt avvisas p.g.a. platsbrist. Bland icke-boende besökare märks deltagarna i Medelhavsmuseets turkietresa, en arkitektgrupp från Tekniska högskolan i Stockholm och konstvetenskapliga institutionens i Uppsala doktorandseminarium. Vidare hade UD och socialstyrelsen en tredagars konferens om svensk flyktingpolitik på institutet i april 1989.

Institutet har under vintern fått en ny varmvattenberedare och en andra värmepanna, och en del el- och rörreparationer har gjorts. Soffgruppen i vardagsrummet och en karmstol har klätts om, ett antal nyanskaffade gravyrer har hängts upp, och några

nya golv- och bordslampor har anskaffats. Ytterdörren har försetts med en skylt. TV och tvättmaskin har reparerats, och de dåligt fungerande nytillverkade fönstren har rättats till. Stapelbara stolar avsedda för föreläsningar har beställts. Såsom tidigare har bidrag erhållits från Atlas Copco.

Biblioteket har under året fått tillskott i form av bokgåvor från Niels Skøtt Jørgensen, Ulla Ehrensvärd, Lennart Rydén, Jerker Blomqvist, Erol Sever, Stephen Turk Christensen, Staffan Fogelmark, Paavo Roos, Zaicz Gábor, Z. Zivkevičius, Nimetullah Hafiz, Györgyi Hazai, KB, Krigsarkivet, Konstvetenskapliga institutionen i Uppsala, Klassiska institutionen i Göteborg och tyska arkeologiska institutet i Istanbul. En del böcker har också köpts, och även detta år har en del volymer bundits in. Mycken tid har ägnats åt katalogisering av både gamla och nya böcker.

Istanbul i augusti 1989
Paavo Roos

SVENSKA FORSKNINGSINSTITUTET I ISTANBUL

Vinst- och förlusträkning

Intäkter	*1988/89*	*1987/88*
Gåvor och bidrag	106.200:—	99.010:—
Hyresinkomster i Istanbul	28.540:—	41.510:—
Medlemsavgifter	3.750:—	26.900:—
Sålda Meddelanden etc.	4.241:20	2.310:—
Räntor	31.194:13	36.569:66
	173.925:33	206.299:66
Kostnader		
Driftskostnader i Istanbul	32.918:76	28.914:60
Egna publikationer	118.132:—	152.487:20
Övriga omkostnader	3.357:20	5.140:50
Stipendier	12.000:—	10.000:—
	166.407:96	196.542:30
Årets resultat	7.517:37	9.757:36
	173.925:33	206.299:66

Balansräkning

Tillgångar	*1989-06-30*	*1988-06-30*
Postgiro	41.999:55	11.514:48
Bank	231.368:40	430.074:90
Kortfristiga fordringar	11.297:07	19.288:68
	284.665:02	460.878:06
Skulder och eget kapital		
Kortfristiga skulder	57.211:75	240.500:—
Fonder:		
Wallenbergs 21.697:48		22.139:64
Jacobsons 1.746:28	23.443:76	1.746:28 23.885:92
Eget kapital 196.492:14		186.734:78
Årets resultat 7.517:37	204.009:51	9.757:36 196.492:14
	284.665:02	460.878:06

Av fonderna har under verksamhetsåret kronor 442:16 tagits i anspråk för täckande av kostnader för biblioteket i Istanbul.

Stockholm i september 1989

Tage Florin

Skattmästare

Vår revisionsberättelse beträffande denna kassaberättelse har avgivits den 23 oktober 1989.

Nils E:son Gyllenstierna

Sören Wikström
Auktoriserad revisor

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner

Vänföreningens styrelse

1. intendent Ulf Abel
Produktionschef Åke Björk
1. arkivarie Ulla Ehrensvärd, *ordf.*
Intendent Anette Granlund-Larsson
Bankdirektör Lars Hellström, *skattm.*
Fil. kand., fru Sigrid Kahle
Fru Grethe Meiton
Docent Michael Nordberg, *v. ordf.*
Docent Carl-Gustaf Styrenius
Intendent Suzanne Unge, *sekr.*
Fru Anne-Marie Özkök

Revisorer

Samma som forskarkollegiets

Rapport om verksamheten år 1988/89

Alltsedan 1977 hade Istanbulinstitutet fört en tillvaro som ej varit i full överensstämmelse med institutets stadgar. Bl.a. stadgades att institutet skulle bestå endast av invalda ledamöter, som valts in på grund av sina meriter inom de ämnesområden som institutet företräder. I november 1988 bestod institutet av 63 ledamöter, i allmänhet invalda mellan åren 1962—77. Efter 1977 hade enbart inval av styrelseledamöter ägt rum.

För att förbättra den ansträngda ekonomin beslöts 1977 att institutet skulle öppnas för årsbetalande medlemmar (dock utan rösträtt) vid sidan av de tidigare invalda ledamöterna. Men denna förändring kom aldrig att avspegla sig i stadgarna. När institutet efter 1986 började få ett årligt växande statligt bidrag för sin verksamhet i Istanbul, fann styrelsen att en organisationsreform och en revision av stadgarna måste genomföras.

Styrelsen beslöt därför att initiera skapandet av en vänförening, vars medlemmar skulle vara desamma som institutets dittills årsbetalande medlemmar (ca 400). Men avsikten är, att även institutets vetenskapliga ledamöter, i det s.k. Forskarkollegiet, helst skall ingå i vänföreningen. Den årliga volymen *Meddelanden* kommer även i fortsättningen att ges ut av institutet. Den kommer att tillställas gratis endast till vänföreningens medlemmar, så institutets ledamöter (som ej avlägger någon årlig avgift) kommer att få skriften endast i egenskap av medlemmar i vänföreningen.

I anslutning till institutets (Forskarkollegiets) ordinarie årsmöte den 24 november 1988 skedde ett konstituerande möte av "Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner" under mötesordförandeskap av docent Pontus Hellström. Ett förslag till interimstadgar för föreningen fastslogs, och till ordförande av en interimstyrelse valdes docent Ulla Ehrensvärd. På förslag av den av forskningsinstitutets styrelse utsedda valberedningen (professor Bo Gyllensvärd och museidirektör Carl-Gustaf Styrenius) utsågs till övriga ledamöter i interimstyrelsen: docent Michael Nordberg (Stockholms universitet), intendent Anette Granlund-Larsson

(Stockholms auktionsverk), produktionschef Åke Björk (Vingresor AB) och intendent Suzanne Unge (Medelhavsmuseet). Vid ett senare möte, 20 februari 1989, utsågs Suzanne Unge till vänföreningens sekreterare.

Vid interimstyrelsens möte den 21 mars 1989, då Pontus Hellström och institutets skattmästare Tage Florin (som hittills även fungerat som vänföreningens skattmästare) var adjungerade, beslöts att vid ett kommande årsmöte föreslå till övriga styrelsemedlemmar: fil. dr Ulf Abel, bankdirektör Lars Hellström, fil. kand. Sigrid Kahle, fru Grethe Meiton, museidirektör Carl-Gustaf Styrenius och fru Anne-Marie Özkök. Till vice ordförande utsågs Michael Nordberg och till skattmästare Lars Hellström (Svenska Handelsbanken).

Grafiker Bo Berndal — som 1977 utfört logotypen för institutet — åtog sig att utforma huvud till vänföreningens brevpapper och kuvert. Han skulle också göra layout till föreningens värvningsfolder.

Onsdagen den 12 april 1989 höll vänföreningen sitt första möte. Då valdes ovannämnda personer till föreningens styrelse. Därvid presenterades också ett förslag till föreningens stadgar. Men då de närvarande önskade få göra smärre justeringar till detta förslag, bestämdes att det slutliga antagandet av stadgarna skulle stå över till nästa årsmöte, förslagsvis i april 1990. Efter dessa förhandlingar berättade ambassadör, professor Gunnar Jarring om olika turkspråk.

Ulla Ehrensvärd

Nya medlemmar i vänföreningen och adressändringar

1. intendent, fil. dr Ulf Abel, Nationalmuseum, Fack,
103 24 Stockholm
Mehmed Akyol, Krällingegränd 29, 163 62 Spånga
Teol. dr Erik W. Albertson, Swedenborgsgatan 41,
116 27 Stockholm
Professor Gösta Berg, Hantverkargatan 88, 112 38 Stockholm
Professor Jerker Blomqvist, Vapenkroken 2, 222 47 Lund
Direktör Claes Bothén, PL 4083, 683 00 Hagfors
Pia Bothén, SAS Royal Hotel, 38, rue de la Montagne,
B-1000 Bruxelles (Belgien)
Maude Bromming, Tjädervägen 22, 161 39 Bromma
Författaren Göran Börge, Gustavsviks gård, 132 36 Saltsjö-Boo
Stephen Turk Christensen, Nørrebrogade 70, 3 tr.,
DK 2200 København N (Danmark)
Mag.art et cand.mag. Jörgen Ledet Christiansen, Korshøjen 105,
DK 8240 Risskov (Danmark)
* Tom Cramér, Blockhusudden 16, 115 25 Stockholm
Departementsrådet Rutger Croneborg, Anders Reimers väg 17,
117 40 Stockholm
Fru Karin Duran, Karli sok. 54/6, G.O.P., Ankara (Turkiet)
Erik Edelstam, 7 rue Paul Demange, F-782 90 Croissy-sur-Seine
(Frankrike)
Nejat Erbil, Nynäsvägen 60, 136 40 Haninge
* Civ.ing. Bo Grauers, Grödingevägen 83, 151 57 Södertälje
Ingrid Hallgren, Lammholmsbacken 177, 143 00 Vårby
Bankdirektör Lars Hellström, Svenska Handelsbanken,
Utlandsavd., 106 70 Stockholm
Ann Margret Henriksson, Lokföraregatan 1 C, 222 37 Lund
Stefan Hilding, Förlaget Rubicon, Box 22504, 104 22 Stockholm
Geolog Yildiz Kafkas, Torsgatan 68, 113 37 Stockholm
Friherre C. H. Leuhusen, Öresjövägen 5, 269 00 Båstad
Ebba Lilliecreutz, Strindbergsgatan 56, 115 28 Stockholm
Ingrid Lundberg, Jungfrugatan 4, 114 44 Stockholm

Fru Inga-Britt och Länsbildningskonsulent Kurt Lundin,
Lägergatan 15, 871 41 Härnösand
Fru Mary-Liz Malmaeus, Armfeltsgatan 23, 115 34 Stockholm
Bibliotekarie Lars Nylander, Haninge kommuns bibliotek,
131 81 Handen
Carl-O. Parkner, Torget 5, 563 00 Gränna
Docent Olof Pedersén, Lindsbergsgatan 3 C, 752 40 Uppsala
Direktör Lennart Rehnqvist, Svanholmsvägen 2 C,
182 75 Stocksund
Ambassadör Olof Rydbeck, 3, Avenue Charles de Gaulle,
F-69269 Charbonnières-les-Bains (Frankrike)
Lena Sandberg, Heleneborgsgatan 23 A, 4 tr., 117 31 Stockholm
Överläkare Hans Simonsberg, Västra vägen 35, 302 65 Halmstad
Olof Smedberg, Nygatan 3, 222 29 Lund
Mailis Stensman, Sommarvindsvägen 28, 113 32 Saltsjöbaden
Torfinn Ståhl, Swedish Consulate, P.O. Box 229,
GR 71202 Heraklion, Crete (Grekland)
Sveriges invandrarinstitut och museum, Box 510, 147 00 Tumba
Ambassadör Bo J. Theutenberg, Manoir du Bois du Renard,
342, Chaussee de Bruxelles, B-7800 Ath (Belgien)
Professor Hilding Thylander, Brovägen 47, 260 41 Nyhamnsläge
Arkitekt Stina Wedman, Timmermansgatan 37, 5 tr.,
116 49 Stockholm
Dott. Eva Ventura, Loc. Poggio Conca no. 6,
I-50010 Trespiano (FI) (Italien)
Fil. dr Karin och Ambassadör Andreas Ådahl, Strandvägen 23,
114 56 Stockholm
Professor Paul Åström, W. Gibsons väg 11, 433 76 Partille
Håkan Ögren, Studentvägen 36, 752 34 Uppsala
Anne Grete Øker, Kanslergade 18, DK 2100 København Ø
(Danmark)
Civ.ing. Rasin Örsan, Antour, Kungsgatan 61, 111 22 Stockholm
Karl Örsan, Blommensbergsvägen 112, 117 45 Stockholm
Fru Synnöve Özer, Nybohovsbacken 21, 117 44 Stockholm

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul upprättades 1962.
Institutet har till ändamål att främja främst humanistisk forskning i Turkiet under dess olika historiska epoker.
Sedan 1976 utger institutet en årsskrift **Meddelanden** under redaktörskap av Gunnar Jarring och Ulla Ehrensvärd.
Sedan 1978 har institutet också deltagit i publiceringen av det arkeologiska materialet från de svenska utgrävningarna i Labraunda. Denna skriftserie, **LABRAUNDA. Swedish Excavations and Researches,** distribueras genom Paul Åströms förlag, Sölvegatan 2, 223 62 Lund.
Istanbul-institutet utger i egen regi en populär skriftserie. 1984 publicerades Lars Holm: **Brev till Jacob Jonas Björnståhl om ett besök i Konstantinopel/Istanbul.** Pris 55 kr, 1988 Ulla Ehrensvärd: **"Dragomanhuset" och Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul.** Pris 30 kr. — Som första nummer i en vetenskaplig serie på utländska språk, Transactions, utkom under 1988: **Turcica & Orientalia. Studies in honour of Gunnar Jarring on his eightieth birthday 12 October 1987.** Pris 197 kr, som nummer två under 1989: **On both Sides of al-Mandab. Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies presented to Oscar Löfgren on his ninetieth birthday 13 May 1988.** Pris 225 kr.
Institutets postgironummer: 2 90 27 - 0.
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets vänner bildades 1988 för att befrämja institutets verksamhet. Vänföreningen distribuerar institutets **Meddelanden.** Genom att inbetala den årliga medlemsavgiften (1990: 100 kr) på **postgiro 9 97 52 - 8** blir man medlem och får del av vänföreningens program.
Närmare upplysningar lämnas av intendent Suzanne Unge, Medelhavsmuseet, Box 5405, 114 84 Stockholm, tel. 08-783 94 00, eller docent Ulla Ehrensvärd, Banérgatan 10, 115 22 Stockholm, tel. 08-782 69 89 (kontorstid), 08-662 11 75 (hem).