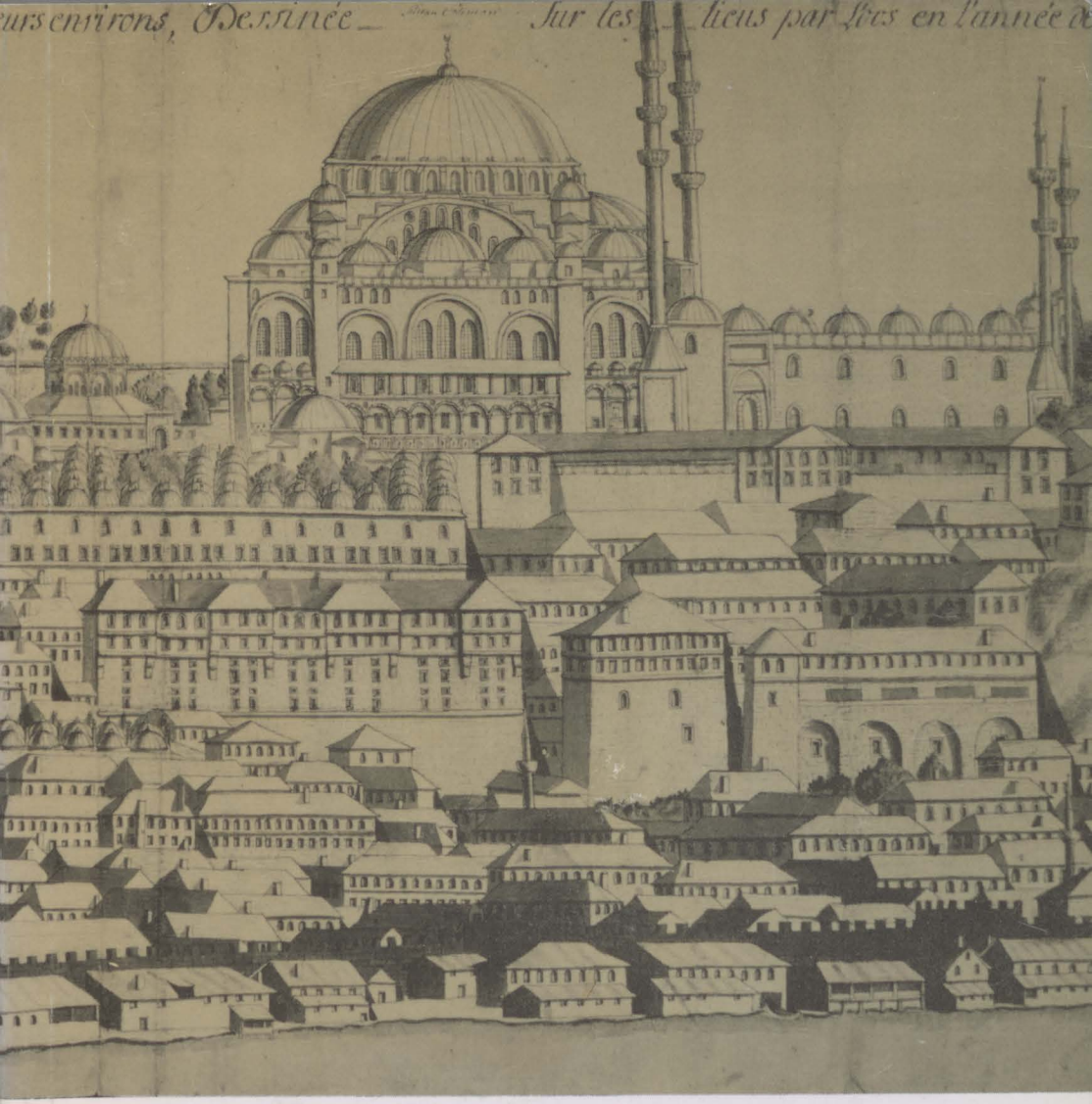


Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden 9/1984

Svenska Forskningsinstitutet
i Istanbul
Meddelanden
9/1984

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

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden

9/1984

Under redaktion av
Gunnar Jarring och Ulla Ehrensvärd

ISSN 0347—8068

Distribution: Kungl. biblioteket, Förvärvsavd., Box 5039, 102 41 Stockholm.
Institutets postgirokonto 2 90 27-0.

Innehåll

TOMAS HÄGG
Nubien och Bysans 5
Nubia and Byzantium 31

JAN OLOF ROSENQVIST
Legend och historia i *Vita Irenes in Chrysobalanto.* 32
Legend and history in the *Vita Irenes in Chrysobalanto* 48

ŞEFIK FENMEN
Kelimer (vävda bonader) — hemslöjd i Anatolien 49
Kilims (flat weaves) — folk art in Anatolia 64

EYVIND BRATT
Svensk i Libanon på 1820-talet 66

LEIF WIGH
Jakten på Berggren — den svenske fotografen i det osmanska Konstantinopel 70

FOLKE JOSEPHSON
Stig Wikander 1908—1983. In memoriam 78

Styrelse 80
Hedersledamöter. Stödjande ledamöter 81
Årsberättelse för verksamhetsåret 1983/84 82
Resultat- och balansräkning 1983/84 85
Tillägg till ledamots- och medlemsförteckningar 86

Författarna

Tomas Hägg
professor i klassisk filologi, Klassisk institutt, Sydnespl. 9,
N-5000 Bergen (Norge)

Jan Olof Rosenqvist
fil. dr i grekiska, docent i bysantinologi, Repslagaregatan 9 A,
753 33 Uppsala

Şefik Fenmen
Turkiets ambassadör i Norge (tidigare i Sverige), Turkiska ambassaden,
Halvdan Svartes gate 5, N-0268 Oslo 2 (Norge)

Eyvind Bratt
fil. dr, ambassadör, 3, Stradbrook Lawn, Blackrock, Co. Dublin (Irland)

Leif Wigh
intendent vid Fotografiska museet, Skeppsholmen, Box 16382,
103 27 Stockholm

Folke Josephson
professor i jämförande språkforskning med sanskrit, Göteborgs
universitet, Institutionen för jämförande språkforskning,
V. Hamngatan 3, 411 17 Göteborg

TOMAS HÄGG

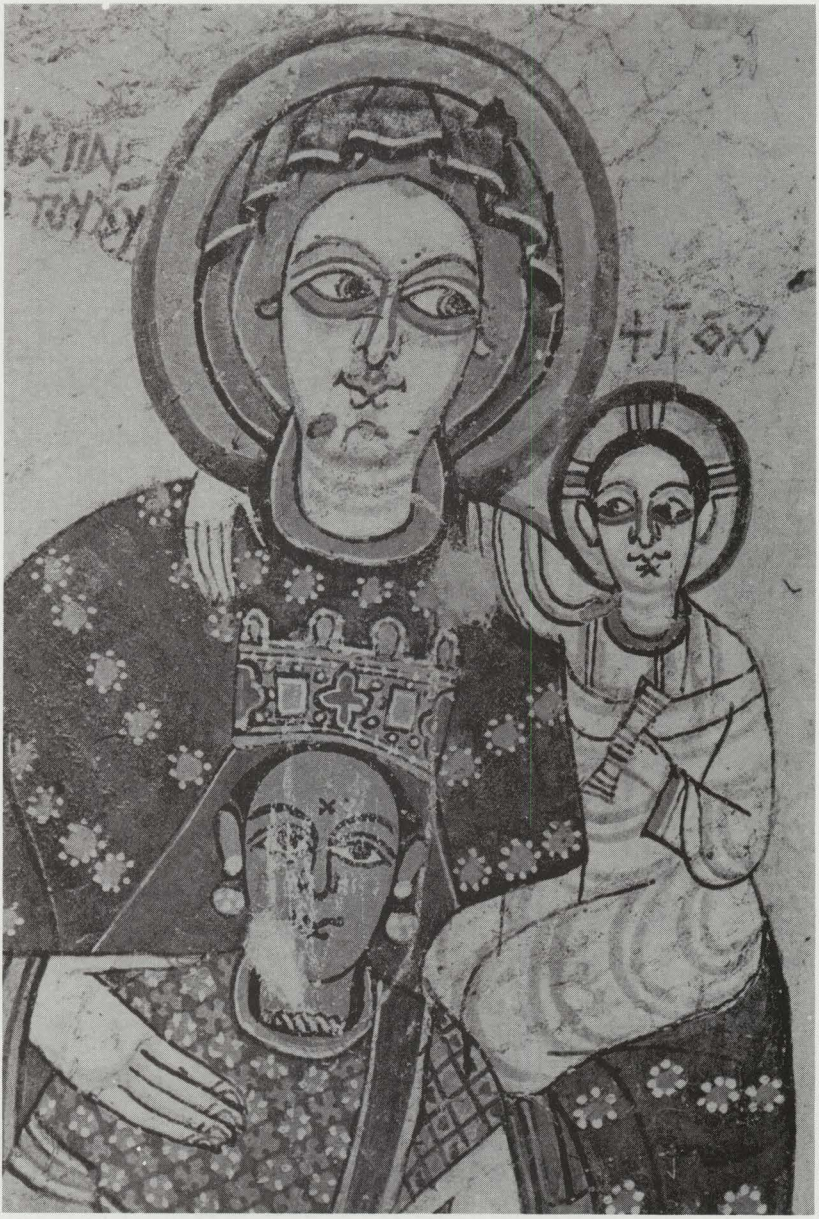
Nubien och Bysans

I sin krönika över det fjärde korståget och erövringen av Konstantinopel berättar Robert de Clari om ett exotiskt möte i den bysantinske kejsarens palats i slutet av juli 1203:

> Sedan hände det en dag att baronerna (dvs. de frankiska korsriddarna) tog sig en spatsertur till palatset för att besöka Isaak och hans son kejsaren (dvs. Alexios IV, som korsriddarna insatt som kejsare tillsammans med den blinde Isaak II). Medan baronerna var inne i palatset, kom där en kung som var helt svart till hudfärgen och hade ett kors mitt i pannan, som hade gjorts med ett glödgat järn. Denne kung bodde i ett mycket rikt kloster i staden, där Alexios, den förre kejsaren, hade beordrat att han skulle uppehålla sig och vara herre och härskare, så länge han ville bo där. När kejsaren såg honom komma, reste han sig upp för honom och tog emot honom med mycket krusande. Så frågade kejsaren baronerna: "Vet ni nu, vem denne man är?" — "Nej, Sire", sade baronerna. — "På min heder", sade kejsaren, "det är kungen av Nubien, som har kommit på pilgrimsfärd till denna stad."
>
> Man lät tolkar tala till honom och man lät fråga honom, var hans land låg, och han svarade tolkarna, på sitt språk, att hans land låg ytterligare hundra dagsresor bortom Jerusalem, och därifrån hade han kommit till Jerusalem på pilgrimsfärd, och han sade, att när han bröt upp från sitt land, förde han med sig gott och väl sextio män från sitt land, och när han kom till Jerusalem, var det inte mer än tio i livet, och när han kom från Jerusalem till Konstantinopel, var det bara två i livet. Och han sade, att han

---

Artikeln bygger på ett föredrag hållet på inbjudan av Svenska kommittéen för bysantinska studier i samband med dess årsmöte i Uppsala den 11 februari 1984.



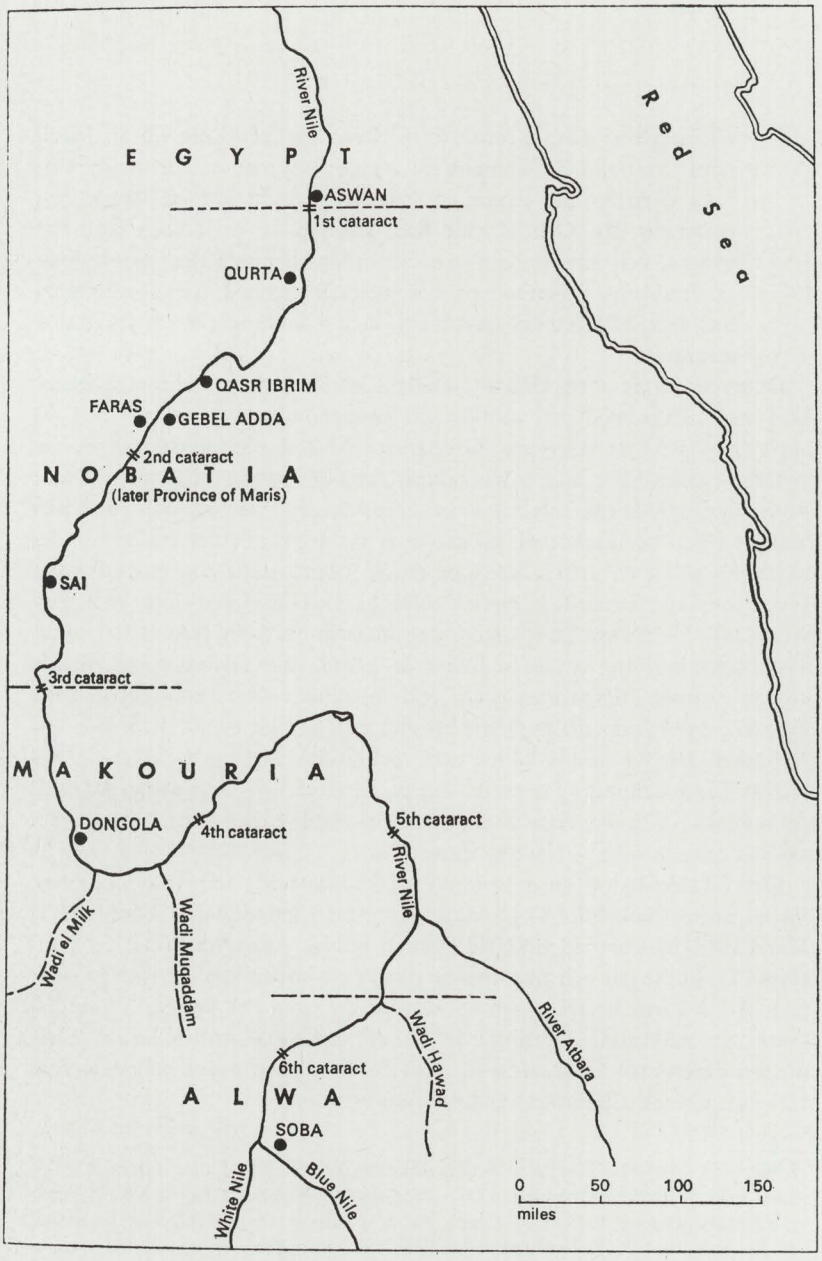
Nubisk prinsessa beskyddad av Madonnan med Barnet. Katedralen i Faras, 1100-talets förra hälft. Sudan Nat. Mus., Khartoum.

ville bege sig på pilgrimsfärd till Rom och från Rom till St. Jakob (dvs. Santiago de Compostela i Galicien) och sedan vända tillbaka därifrån till Jerusalem, om han kunde leva så länge, och sedan dö där. Och så sade han, att hela folket i hans land var kristna, och när ett barn var fött och man döpte det, gjorde man ett kors mitt i pannan på det med ett glödgat järn, precis som han hade. Baronerna beskådade denne konung med mycket stor undran.[1]

Detta är förvisso ett sällsamt mellanspel i fjärde korstågets historia. Vad som hände med den mörkhyade kungen, när korsriddarna den 13 april 1204 på nytt stormade Konstantinopel och plundrade staden, vet vi inte; kanske hade han redan hunnit fortsätta på sin pilgrimsfärd mot Rom. Tyvärr namnger vår sagesman inte kungen, men en rad autentiska detaljer i den osofistikerade krönikörens skildring gör det troligt att det verkligen gäller en nubisk kung på besök i den bysantinska huvudstaden (även om en förväxling mellan Nubien och Etiopien inte helt kan uteslutas). De många strapatsrika dagsmarscherna från Jerusalem, kungens mörka hudfärg, att hela folket är kristet, allt stämmer väl för de kristna nubiska kungariken som ägde bestånd, söder om det islamska Egypten, ända fram till medeltidens slut. Att nubier ofta vallfärdade till Jerusalem har vi andra källor som bekräftar: västliga besökare i det Heliga Landet rapporterar t.o.m. om en liten nubisk församling där, och de nubiska kristnas säregna dopceremoni med korset som bränns in i pannan noteras också i flera av dessa källor.

Och faktiskt har vi nu dessutom ett åskådligt bevis från själva Nubien. På en av de praktfulla väggmålningarna från katedralen i Faras ser vi Maria med Jesusbarnet, beskyddande en nubisk prinsessa (fig. 1). Prinsessan är mörkhyad och har mycket riktigt ett korstecken inbränt på pannan. Att det inte är fråga om ett vanligt ärr, som det uppges i publikationen av målningen, framgår ju av de skriftliga vittnesbörden. Målningen dateras till 1100-talets förra hälft, således ett drygt halvsekel före vårt kungabesök i Konstantinopel.

[1] Robert de Clari, *La conquête de Constantinople*, éd. Ph. Lauer (Paris 1956), kap. LIV. Min översättning följer i stort sett P. E. Langballes danska version i Villehardouin og Robert af Clari, *To beretninger om korsfarernes erobring af Konstantinopel* (København 1931), s. 221. Episoden har senast behandlats av B. Rostkowska, "The Visit of a Nubian King to Constantinople in A.D. 1203", i P. van Moorsel (ed.), *New Discoveries in Nubia* (Leiden 1982), s. 113-6.



De tre nubiska kungarikena. Efter W. Y. Adams, Nubia: Corridor to Africa, Fig. 69.

Jag har hittills anfört bara västliga källor för Nubiens kontakt med den bysantinska världen. Det finns också en rad orientaliska källor, främst arabiska krönikor och reseskildringar, ur vilka man kan utläsa att Nubien, utan att någonsin vara del av det bysantinska imperiet, ändå i vissa avseenden definitivt tillhörde den bysantinska kultursfären. Och inte minst har den livliga utgrävningsaktivitet som utlöstes när den stora Assuandammen skulle byggas i början av sextiotalet givit oss många fynd som tycks bekräfta bysantinsk influens under olika faser av den nubiska historien. Men vad har bysantinarna själva att berätta om det kristna Nubien? Inte mycket; och innan vi ser på det lilla som finns, kan det vara på sin plats med en kort rekapitulation av Nubiens medeltida historia.[2]

Det geografiska område det gäller är landet kring Nilen från första katarakten i norr, alltså just vid Assuan, ned till strax söder om sammanflödet mellan Vita och Blå Nilen, där Sudans huvudstad Khartoum nu ligger (fig. 2). Politiskt hör idag norra delen, numera täckt av Lake Nasser, till Egypten och resten, dvs. merparten, till Sudan. Här påträffar vi på 500-talet e.Kr. tre självständiga kungariken: Nobadia i norr, med Faras som huvudstad, därefter Makuria, med Dongola som huvudstad, och slutligen i söder Alodia (eller Alwa), med Soba som huvudstad. Gränsen mellan Nobadia och Makuria går vid tredje katarakten, den mellan Makuria och Alodia är mer osäker. I norr gränsar Nobadia mot Egypten, alltså mot det bysantinska imperiet, i sydost gränsar Alodia mot Aksum (dvs. Etiopien), kristnat redan på 300-talet. För övrigt omges de nubiska rikena av öken befolkad endast av enstaka nomadstammar.

Vid 500-talets mitt nås Nubien av den kristna missionen. Det sker således relativt sent: Egypten var ju tidigt kristet, även Etiopien sedan 300-talets mitt, och man får väl räkna med en viss penetration av kristendom också i Nubien under 300- och 400-talen; men vad som sker på 500-talet är att de tre rikenas härskare officiellt proklamerar sina riken som kristna. Nästa märkesdatum i Nubiens historia infaller knappt hundra år senare: omkring 640 erövrar araberna Egypten och försöker också ta Nubien. De tränger ända ned till Dongola men möter starkt motstånd och lyckas aldrig erövra landet. I Egypten underlättades ju erövringen av den religiösa splittringen, monofysiterna kunde t.o.m. betrakta araberna som befriare från det ortodoxa tyranniet, men i Nubien tycks kung och folk ha gjort gemensam sak. De nubiska kungarikena

[2] En utförligare redogörelse för Nubiens historia ger T. Säve-Söderbergh, "Det kristna Nubien", i *Religion och Bibel* 27 (1968) 3-34.

förblev självständiga, om också tributpliktiga till araberna. Så uppstår, kan man säga, en bysantinsk kristen ö i Afrika, avskuren från Bysans genom den islamska expansionen.

Den situationen varar faktiskt i hela 800 år, lika länge som Bysans självt består. Någon gång mellan 650 och 710 förenas Nobadia och Makuria till ett rike, med kungen placerad i Dongola och en epark *(éparchos)* som ståthållare i Faras. Senare blir för en tid också Alodia en del i det förenade riket. Föreningen i ett rike innebär en politisk kraftsamling och är förutsättningen för Nubiens medeltida storhetstid, dess "guldålder". År 836 sänder man en glansfull beskickning till kalifen i Bagdad, på 900-talet erövrar man en stor del av Övre Egypten och håller det besatt under nästan hundra år. Edfu i Egypten blir ett centrum för nubisk kultur, och det berömda Simeonsklostret vid Assuan byggs om. Arabiska resenärer i Alodia häpnar över landets rikedom och rapporterar om kyrkor och stora kloster, om praktfulla byggnader, guld och trädgårdar. Men redan på 1000-talet börjar tillbakagången. Man förlorar Övre Egypten, under 1100-talet följer i stället arabiska angrepp på nubiskt territorium, och år 1323 blir Kudanbes, kungen av Dongola, besegrad i strid. Det betyder förmodligen slutet på det nordliga förenade riket. Men ännu på 1400-talet existerar små lokala kristna enheter, utan stöd av någon centralmakt; de tycks en efter en ha dukat under för invaderande arabiska nomadhorder.

Om allt detta förefaller bysantinarna ha vetat ganska litet, eller i varje fall ha bekymrat sig föga, om vi får döma efter vad som finns traderat i deras skrifter. Beträffande de århundraden som föregick det officiella kristnandet av de nubiska rikena finns visserligen spridda uppgifter hos bysantinska historiker: Prokopios har ett par sidor som omtalar Diocletianus' resp. Justinianus' åtgärder visavi barbarstammarna söder om Egypten, "nobaderna" och "blemmyerna"; Olympiodoros från Thebe, som refereras av Photios, berättar om ett besök som han själv gjorde omkring år 423 i det blivande Nobadia, som då tydligen behärskades av blemmyerna; och Priskos, vars skildring står att läsa bland kejsar Konstantin Porphyrogennetos' excerpter om beskickningar, beskriver förhandlingar som fördes i mitten av 400-talet mellan romarna å ena sidan, blemmyer och nobader å den andra. Men ingenting som motsvarar dessa ögonvittnesskildringar i kvalitet och trovärdighet finns att tillgå när det gäller det kristna Nubien. För själva missionsföretagen, som ändå utgick från Bysans, är Johannes från Ephesos' kyrkohistoria, avfattad på syriska, vår huvudkälla. Andra 500-talskällor, Kosmas Indikopleustes och Malalas,

närmar sig Nubien österifrån, från Rödahavskusten och via Etiopien, med följden att deras uppgifter om folkslag, kungar och riken är tämligen förvirrade, eller i varje fall svårgenomskådade för oss.

Inte ens den nubiska blomstringstiden på 800-talet och framåt tycks nämnvärt ha intresserat bysantinska skribenter. V. Christides, som inventerat beståndet,[3] har funnit bara några få referenser som kan tänkas gälla Nubien, och de är delvis av helt fantasifull natur. De mest konkreta uppgifterna återfinns i Johannes Kaminiates' skildring av arabernas stormning av Thessaloniki år 904:[4] i den egyptiska hären tycks ha ingått en kontingent svarta män, av Kaminiates kallade *Aithiopes*, "etiopier", som spred speciell skräck omkring sig genom sin beväpning och sin hudfärg. Även om termen *Aithiopes* är notoriskt mångtydig, rör det sig nog här om nubier i egyptisk tjänst. Är det så, ger texten i varje fall inget belägg för att bysantinarna skulle vara medvetna om att detta svarta Nubien faktiskt utgjorde den sydligaste utlöparen av deras egen kultur.

Inte heller om man söker i moderna handböcker om bysantinsk historia eller kultur är chansen att finna något om Nubien stor. Nubien är en typisk "randkultur", som dessutom haft oturen att på ett tidigt stadium bli avskild från moderkulturen, att berövas den gemensamma gränsen. Ändå finns det en rad frågeställningar beträffande Nubiens kristna tid som kan ha direkt intresse också för bysantinologer, inte bara för koptologer eller rena "nubiologer" (i den mån det nu existerar sådana!). Jag har här tänkt beröra tre områden, där sådan intressegemenskap bör finnas: det kyrkohistoriska, det konsthistoriska och det språkhistoriska; men frågan om de konkurrerande språken i Nubien spelar en roll redan i min diskussion av de två första områdena. För alla tre är en gemensam frågeställning denna: Kan man förklara det "bysantinska" i den nubiska kulturen som huvudsakligen övertaget från, eller via, Egypten? Eller har vi att göra med en tidig *direkt* påverkan från Bysans på Nubien och därefter en utveckling inom Nubien som är relativt opåverkad av Egypten? Det finns nämligen exempelvis i nubisk liturgi och i nubiskt måleri

[3] V. Christides, "The Image of the Sudanese in Byzantine Sources", i *Byzantinoslavica* 43 (1982) 8-17.

[4] Denna skildrings autenticitet ifrågasätts av A. P. Kazhdan i *Byzantinische Zeitschrift* 71 (1978) 301-14, med delvis instämmande från V. Christides i samma tidskr. 74 (1981) 7-10; Christides menar dock att uppgifterna om "ethiopierna" och andra realistiska detaljer går tillbaka på en samtida ögonvittnesskildring.

sådant som vi inte känner från Egypten, men väl från andra delar av det bysantinska imperiet, som Syrien eller själva Konstantinopel.

*

Först till de kyrkohistoriska problemen. De börjar redan med den utförliga berättelse om själva kristnandet på 500-talet, som vi finner i Johannes av Ephesos' kyrkohistoria. Johannes är samtida med händelserna (han levde 507—586) och vistades 30 år vid Justinianus' hov. Han bör alltså vara välinformerad, men å andra sidan är han monofysit till konfessionen och kan alltså misstänkas för att vara partisk. Att han hellre berättar en poängfylld anekdot än bedriver källkritik är ytterligare en komplicerande faktor. Berättelsen börjar i hovkretsar i Konstantinopel. En monofysitisk präst, Julianos, som följt sin patriark Theodosios i exil från Alexandria, berättar för kejsarinnan Theodora om det gudlösa folket söder om Egypten, nobaderna, som borde omvändas till den rätta läran. Theodora, känd för sina monofysitiska preferenser, blir eld och lågor men gör misstaget att avslöja sina planer för sin make, Justinianus — som ju, som bekant, ivrade för den ortodoxa ("dyofysitiska") läran. Justinianus beslutar att förekomma sin hustru: han skyndar att sända egna sändebud till södra Egypten med guld, dopkläder och gåvor avsedda för den nobadiske kungen. Men Theodora är ännu listigare: hon skickar ett ilbud till ståthållaren i Thebaïs (i södra Egypten) med order att hennes missionär, som är just densamme Julianos, skall eskorteras till nobaderna före kejsarens ortodoxa missionärer; annars skall ståthållaren med sitt eget huvud få plikta för sin ohörsamhet. Ståthållaren finner bäst att lyda, och Julianos blir den som först når kungen av Nobadia och lyckas få honom döpt, givetvis till monofysitisk konfession.

Detta hände år 542/3, allt enligt Johannes av Ephesos. När sedan Justinianus' utsända anlände, tog kungen av Nobadia visserligen emot de medsända gåvorna men avböjde vänligt men bestämt att ha något att göra med den ortodoxa villoläran; han visar sig i Johannes' version förvånansvärt hemmastadd i den kristologiska striden och dess terminologi. Julianos å sin sida stannade ett par år i landet och överlämnade sedan vården av den spirande monofysitiska församlingen åt biskopen i Philae, Theodoros. Själv rapporterade han i Konstantinopel för Theodora (i Johannes av Ephesos' närvaro!) om sina remarkabla framgångar.

Johannes av Ephesos säger inte vad som hände med Justinianus' utsända, sedan de avvisats i Nobadia. Inte heller nämner han med ett ord Makurias kristnande, som ändå — att döma av spridda notiser i andra

källor — bör ha ägt rum inte så långt senare. Hans tystnad kan bero på att det var den ortodoxa missionen som hade framgång där; det är i varje fall vad nutida forskare har menat, och jag skall strax återkomma till det. Men först skall vi se hur det går med det sydligaste riket, Alodia. På den punkten är Johannes desto mer utförlig.

Huvudpersonen denna gång är Longinos, en man från Alexandria som tillhört den monofysitiska kyrkan i Antiochia i Syrien och sedan vistats som representant för denna i Konstantinopel. Theodosios, densamme som inspirerade Julianos några decennier tidigare, ger före sin död Longinos i uppdrag att ta sig an den nubiska kristenheten. Longinos vistas först i Nobadia i sex år, han undervisar och predikar, han bygger en kyrka, insätter prästerskap, organiserar liturgin osv. Senare, efter en del (enligt Johannes) av Satan iscensatta intriger, återvänder han omkring 580 till Nubien och hörsammar denna gång också en kallelse från kungen av Alodia att komma dit som missionär. Trots försåt, inspirerade av de ortodoxa i Alexandria och lagda av kungen av Makuria, lyckas Longinos ta sig fram till Alodia oskadd och blir där mottagen med stora hedersbetygelser. Redan efter ett par dagar mottar kungen av Alodia dopet tillsammans med alla sina stormän och en stor del av befolkningen. Brevväxling mellan kungarna av Alodia och Nobadia, delvis citerad av Johannes, bekräftar deras inbördes vänskap och trosgemenskap liksom deras gemensamma fiendskap till kungen av Makuria.

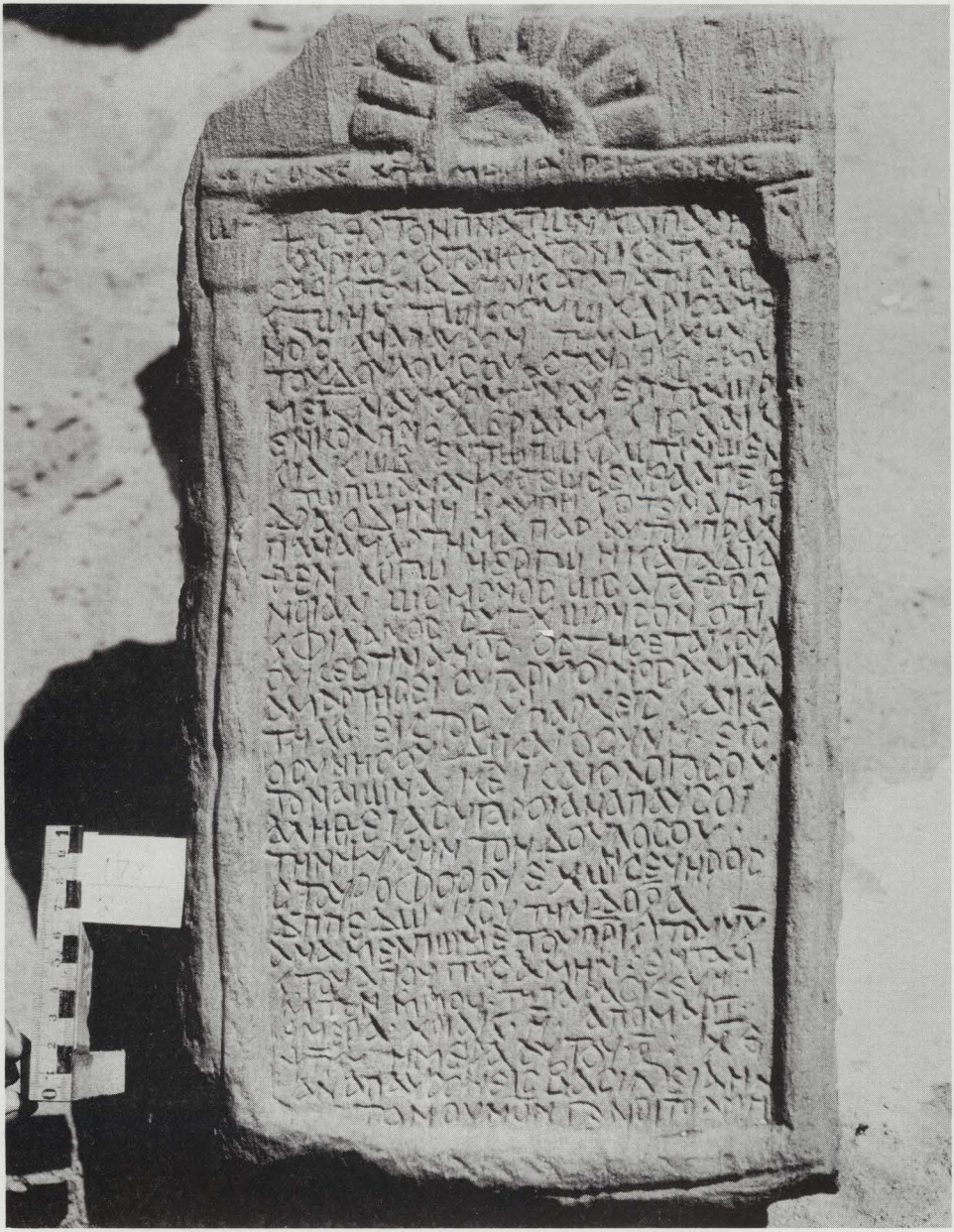
Bysans har alltså, tycks det, redan från början lyckats exportera sin religiösa splittring till Nubien: av de tre små kungarikena blir två monofysitiska och ett, det mellersta, ortodoxt. Men vi bör lägga märke till att alla missionsföretagen, också de monofysitiska, framställs som initierade i Konstantinopel självt. Det är alltså inte Egypten som direkt står fadder för den nubiska kristenheten, även om biskopen i Philae snabbt kopplas in och även om det sedan blir patriarken i Alexandria — den monofysitiske resp. den ortodoxe — som kommer att stå som överhuvud också för den nubiska kyrkan och viga dess biskopar. Patriarkens roll blir f.ö. så småningom ödesdiger för den makuriska ortodoxin: när Alexandria från 637 och nära ett sekel framöver saknar ortodox patriark, kan inte längre några ortodoxa biskopar vigas för Nubien, och under 600-talets lopp har troligen stift efter stift fått finna sig i att gå över till den monofysitiska läran. När Nobadia och Makuria går samman, omfattar hela det nya riket officiellt monofysitismen, trots att det är Makuria som är den politiskt starkare parten och Dongola som blir huvudstaden.

Vad kan vi då finna för spår i den nubiska kyrkan av det bysantinska

initiativet i allmänhet och den (förmodade) ortodoxa missionen i Makuria i synnerhet? I första hand skulle jag vilja peka på det grekiska språkets starka ställning i den nubiska kyrkan. Hade missionen på 500-talet utgått från Egypten i stället, skulle med stor sannolikhet koptiskan ha blivit det dominerande kyrkospråket (även om grekiskan ju användes också i egyptisk liturgi). Nu existerar de båda språken i Nubien sida vid sida, men grekiskan förefaller vara det primära språket i liturgin, och den förblir i bruk för vissa ändamål ända fram till den nubiska kristenhetens undergång på 1400-talet. Koptiskan tränger in från norr, väl särskilt med de koptiska präster och munkar som tvingas fly under perioder av religionsförföljelse i det islamska Egypten, kanske också när patriarken utnämnt icke-nubier till biskopar. Några klosterkyrkogårdar, som Sayala i norr och Ghazali i det gamla Makuria, visar faktiskt en dominans av koptiska gravstenar. Men det anmärkningsvärda förblir grekiskans ställning, trots landets från Bysans isolerade läge. Ännu i slutet av 900-talet upplyser en arabisk källa om kyrkan i Alodia, att "deras böcker är grekiska och översätts [muntligen, för gudstjänstbruk?] till deras eget språk". Och så sent som 1372 sänder patriarken i Alexandria i samband med en biskopsvigning en kort hälsning till Nubiens kristna, som är formulerad på grekiska, trots att dokumenten i övrigt är avfattade på arabiska och koptiska. Det är det sista vittnesbördet vi har om att grekiskan betraktas som den nubiska kyrkans officiella språk (hur det nu än var med de reella språkkunskaperna vid det laget!).

Vi går över till den mer speciella frågeställningen: vad är typiskt ortodoxt i den nubiska kyrkan? U. Monneret de Villard, vars *Storia della Nubia cristiana* (1938) förblir standardverket på det här området, drar bl.a. fram det nubiskt-kristna namnskicket och helgonkulten som områden där de typiskt monofysitiska elementen lyser med sin frånvaro. Han diskuterar inte den kyrkliga konstens ikonografi, men Faraskatedralen var heller ännu inte utgrävd. Däremot anför han den bysantinska liturgi som avspeglas på nubiska gravstenar (och som tidigare hade analyserats av H. Junker). Det gäller framför allt en lång begravningsbön, som återfinns på många grekiska gravstenar från Nubien och som börjar med orden: *ho theós ton pneumáton kai páses sarkós* . . . (fig. 3). I översättning:

> Du andarnas och allt kötts Gud, Du som har besegrat döden och trampat ned Hades och givit liv åt världen, låt Din tjänare N.N.:s själ vila i Abrahams, Isaks och Jakobs sköte, på en plats av ljus, på en plats av vederkvickelse, där all smärta och sorg och



Nubisk gravsten med grekisk text. Den begravne, ämbetsmannen och amiralen Staurophoros, dog år 1069 vid 90 års ålder. Stenen blev funnen av den skandinaviska Nubienexpeditionen och förvaras nu i Uppsala.

klagan flytt. Varje synd han begått, i ord, gärning eller tanke, förlåt honom den, Du som ensam är god och älskar människorna, ty det finns ingen människa som skall leva och inte synda. Du ensam är utan synd, och Din rättfärdighet är rättfärdighet i evighet, Herre, och Ditt ord är sanning. Du är vila för Din tjänare N.N.:s själ, och till Din ära besjunger vi Faderns och Sonens och den Helige Andes härlighet. Amen.

Redan på 700-talets slut finner vi den här bönen på två gravstenar från Dongola i Makuria, och ännu på 1100-talet är den spridd på kyrkogårdar i Nobadia. En sådan gravskrift tycks ha varit förbehållen biskopar och högre ämbetsmän. Det anmärkningsvärda är att det endast är i Nubien den förekommer: vi känner nu närmare ett fyrtiotal exempel därifrån, medan den helt saknas i Egypten. Däremot återfinns själva bönen — med bara ett par smärre skillnader i ordalydelsen — bland begravningsbönerna i den bysantinska ritualen, *Euchologion Mega;* den äldsta handskriften är från 700-talet. Detta har länge betraktats som det avgörande beviset för att den nubiska kyrkan från begynnelsen haft en stark ortodox tradition, kommen direkt från Bysans. Man har också anfört bönen som stöd för tesen att ortodoxi och monofysitism avlöst varandra växelvis under senare århundraden: att somliga biskopar i Faras begravdes under koptiska stenar, andra under grekiska med just denna bön, har nämligen tagits som tecken på konfessionsskiften. Men så vittgående slutsatser får vi nog inte dra.[5] För det första menar experter att det i 500-talets Bysans inte fanns någon skarp skillnad i liturgin: ortodoxa och monofysitiska missionärer hade kunnat medföra precis samma bön till Nubien. För det andra är det föga sannolikt att en bön, som på så tidigt stadium införlivats med den nubiska kyrkans liturgi, kunnat upplevas som konfessionsskiljande 400 år senare; skiftet mellan koptiska och grekiska på biskopsstelarna i Faras måste förklaras på annat sätt, t. ex. som tecken på att de två språken fungerade parallellt i den nubiska kyrkan, med biskopar rekryterade växelvis ur den ena eller andra språkgruppen.

Vad så bönens konstantinopolitanska ursprung beträffar, är inte heller

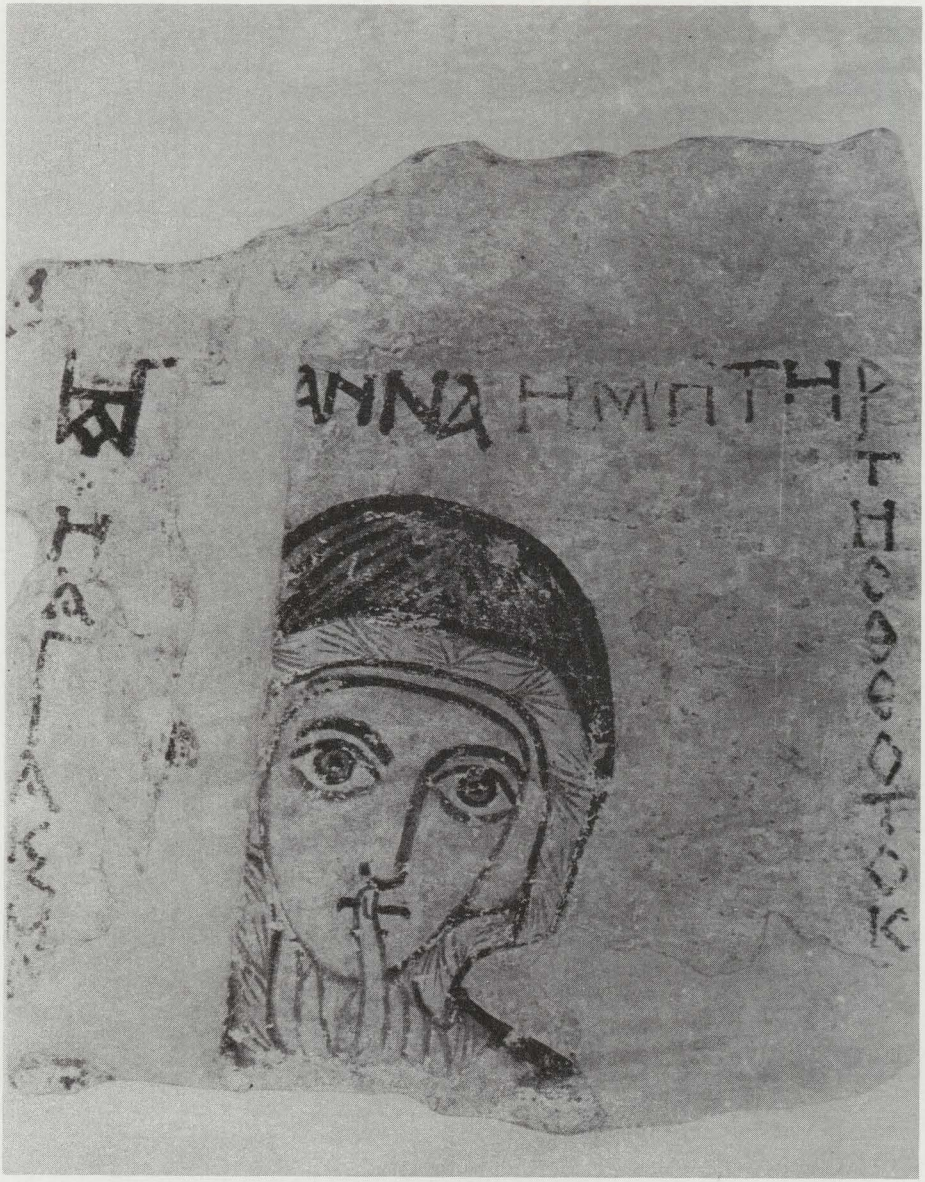
[5] En kritisk granskning av bl.a. frågan om konfessionsskiften finns i M. Krauses artikel "Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens" i E. Dinkler (ed.), *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit* (Recklinghausen 1970), 71-86. Jfr också H. Quecke i *Orientalia* 43 (1974) 136-41 och 44 (1975) 459-63 och M. Krause i *Études Nubiennes* (Kairo 1978) 153-64.

det så säkert. Man har på senare tid funnit en papyrus i Nessana i södra Palestina, daterad till ca 600, som uppvisar just denna bön; det är vårt äldsta belägg hittills. Också andra skäl tycks tala för ett palestinensiskt eller syriskt-antiochenskt ursprung. Att bönen på 700-talet funnit vägen till det bysantinska euchologiet är inte märkligt; men hur kom den till Nubien? Är det för djärvt att visa till Longinos, som ju var antiochensk representant i Konstantinopel och som enligt Johannes av Ephesos var den som organiserade liturgin i Nobadia kring år 570 och som senare förde kristendomen också till Alodia? Om den hypotesen stämmer, har vi vänt Junkers antagande helt om: han tänkte sig en bysantinsk-ortodox bön, inplanterad i Makuria; nu blir det i stället en bön av syriskt ursprung införd av monofysiter i Nobadia och Alodia. Men i båda fallen är det 500-talets mission från Bysans som står i blickpunkten, och Egypten verkar inte ha spelat någon roll ens som förmedlare i det sammanhanget.

*

Vi går över till konsten, och koncentrerar uppmärksamheten på väggmålningarna från katedralen i Faras, utgrävda av en polsk expedition under ledning av K. Michałowski i början av sextiotalet; de förvaras nu i nationalmuséerna i Khartoum resp. Warszawa.[6] Visserligen finns det målningar också från andra kyrkor och byggnader i Nubien, men Faraskatedralen uppvisar utan jämförelse de flesta och de bäst bevarade. Dessutom låter de sig dateras, tack vare en kombination av gravstenar över biskopar (försedda med årtal), en biskopslista (där ämbetstidens längd anges) och målningar av biskoparna på katedralens väggar. Utgrävarna särskiljer fyra eller fem olika perioder i katedralens väggutsmyckning, från 700-talet fram till 1200-talet. Varje period kännetecknas av en distinkt färgskala: den violetta perioden, den vita perioden osv. Den senaste finindelningen, som grundar sig på ornamentala detaljer, särskiljer inte mindre än nio perioder.

[6] De målningar som hamnade i Warszawa har publicerats i en praktfull, genomillustrerad katalog: K. Michałowski, *Faras: Wall Paintings in the Collection of the National Museum in Warsaw* (Warszawa 1974; finns även på polska och tyska). För målningarna i nationalmuséet i Khartoum är vi fortfarande hänvisade till K. Michałowski, *Faras, die Kathedrale aus dem Wüstensand* (Einsiedeln) 1967), också den med högklassiga illustrationer. De mer fragmentariskt bevarade väggmålningarna från Abdallah Nirqi har publicerats i P. van Moorsel m.fl., *The Central Church of Abdallah Nirqi* (Leiden 1975).



Den Heliga Anna, Marias moder, avbildad i katedralen i Faras, 700-talet. Nationalmuséet, Warszawa.

Den första periodens väggmålningar, i den s.k. "violetta stilen", dateras till 700-talet och sammanfaller alltså i tid med ikonoklasmen i Bysans (fig. 4). En följd av det är att vi här har särskilt dåligt med jämförelsematerial; en annan är att hypotesen har kunnat framkastas, att dessa högklassiga målningar — i ett land som veterligen inte tidigare haft någon konstnärlig tradition — kunde vara verk av en eller flera i hemlandet arbetslösa bysantinska konstnärer. Men en granskning av målningarnas stil och ikonografi, som utförts av K. Weitzmann, ger inget stöd för en sådan tanke.[7] För den "violetta stilen" finner Weitzmann flest överensstämmelser med koptisk konst: framställningen av apostlarna Johannes och Petrus, med deras tunga fyrkantiga huvuden och stora ögon, jämför han slående med apostlarna på en väggmålning från Bawit i Egypten. Han förklarar det uppenbara koptiska inflytandet med att kristendomen kom till Nubien från Egypten, vilket som vi sett knappast är korrekt (eller i varje fall först måste ledas i bevis). Men vi befinner oss ju nu på 700-talet, så en förklaring som framförts från annat håll förefaller i så fall mer rimlig: just vid 700-talets mitt får Nubien ta emot en flod av koptiska flyktingar, präster och munkar på flykt undan de religionsförföljelser i Egypten som följde efter abbassidernas maktövertagande i det arabiska väldet. Den "violetta stilens" mästare kan, om det nu verkligen rört sig om egyptiska konstnärer, ha följt med denna flyktingström.

För den "vita stilen" fr.o.m. 800-talets senare hälft finner Weitzmann flest beröringspunkter i syrisk och palestinensisk konst. Han jämför speciellt med några ikoner från Sinai, där man bl.a. återfinner en lika "oasketiskt" rund Johannes Chrysostomos som på en målning i Faras (fig. 5). Men Weitzmann är påfallande försiktig i omdömena och betonar att det nu också har hunnit utbildas en distinkt nubisk stil, liksom också motiven blir alltmer lokala: inhemska dignitärer av kyrklig och världslig art — biskopar, kungar, eparcher, en prins och en prinsessa —

[7] Weitzmanns granskning, som fortfarande är den mest systematiska, publicerades i samlingsverket *Kunst und Geschichte Nubiens* (se ovan n. 5) 325-340. I samma verk jämför P. du Bourguet koptisk muralmålning med nubisk (s. 303-12), med resultat som i tillämpliga delar liknar Weitzmanns. Tematiska och stilistiska förbindelser mellan nubisk och koptisk konst undersöks också av M. Rassart i A. Destrée (ed.), *Mélanges Armand Abel,* vol. III (Leiden 1978) 200-20. Ytterligare bibliografi i B. Rostkowska, "Nobadian Painting: Present State of Investigations", i *Nubia Christiana* 1 (Warszawa 1982) 283-99.

Kyrkofadern Johannes Chrysostomos († 407), avbildad på 900-talet i katedralen i Faras. Nationalmuséet, Warszawa.

avbildas på kyrkans väggar omväxlande med de mer traditionella motiven.

Först när vi kommer till 1100-talet och den "mångfärgade stilen" kan enligt Weitzmann influenser från Konstantinopel urskiljas. Men det gäller då en internationell bysantinsk stil, som från huvudstaden strålat ut också över förutvarande bysantinska provinser som Syrien, Palestina och Egypten. Inget tyder, menar Weitzmann, på att Nubien fått dessa impulser *direkt* från Bysans. Tvärtom finner han åtminstone ett exempel på en

betydande fördröjning i inflytandet: det expressiva, rödhåriga Kristushuvudet från Faras, målat på 1100-talet, har sin närmaste bysantinska parallell kring år 900 i den tronande Kristus på en mosaik i Hagia Sophia, den mosaik i narthex där kejsaren Leo VI böjer knä inför Kristus (fig. 6). Fördröjningen förklaras med Nubiens perifera läge: inflytandet är blott indirekt och kan ha gått via syrisk eller palestinensisk konst.

Jerusalem, som ju (som vi redan sett) flitigt frekventerades av nubiska pilgrimer, kan ha varit själva kontaktpunkten mellan Nubien och Bysans. Weitzmann tänker sig nämligen att förlagorna för de nubiska väggmålningarna framför allt har varit portabla ikoner. Katedralen i Faras förefaller, om man bortser från absidutsmyckningen, inte ha något genomgripande ikonografiskt program, som den skulle ha haft om utsmyckningen kopierats efter någon av de mer centrala bysantinska kyrkorna. Inte heller finns, bortsett från "Nativiteten" (fig. 7) och ytterligare några målningar, de bildcykler ur Gamla och Nya Testamentet som skulle ha blivit resultatet om illuminerade handskrifter mer systematiskt kommit till användning. I stället har man som förlagor använt enstaka ikoner, hämtade till att börja med från Egypten, senare kanske framför allt från Jerusalem, och bilderna har utan någon systematik placerats där det funnits en ledig plats på kyrkväggen (eller där samma motiv avbildats i en tidigare utsmyckningsfas).

Till detta bara några kommentarer med utgångspunkt i de inskrifter, "legender", som finns på många av Faras-målningarna. S. Jakobielski har vid en ingående paleografisk undersökning trott sig kunna konstatera att alla inskrifterna på den första periodens målningar är utförda av en och samma hand.[8] Vidare är de målade med pensel, inte inristade, och förmodligen tillfogade successivt efter varje målnings tillkomst. Den visserligen hypotetiska slutsatsen är att det är konstnären själv som stått också för legenderna, och att således bara *en* konstnär varit verksam. Till Jakobielskis paleografiska observationer kan vi foga några språkliga: språket är i den första perioden genomgående grekiska, och språkformen och ortografin är påfallande goda; de få avvikelserna från normen är mestadels sådant som har paralleller i motsvarande texter runtom i det bysantinska imperiet. I senare perioders Faras-legender blandas koptiska och även någon gång fornnubiska element in i grekiskan; så inte här, om man bortser från namn och titlar. Vi står alltså inför ett dilemma:

[8] Jakobielski har bidragit med ett kapitel om inskrifterna i katalogen *Faras: Wall Paintings* (ovan n. 6) 277-309, se spec. s. 283.

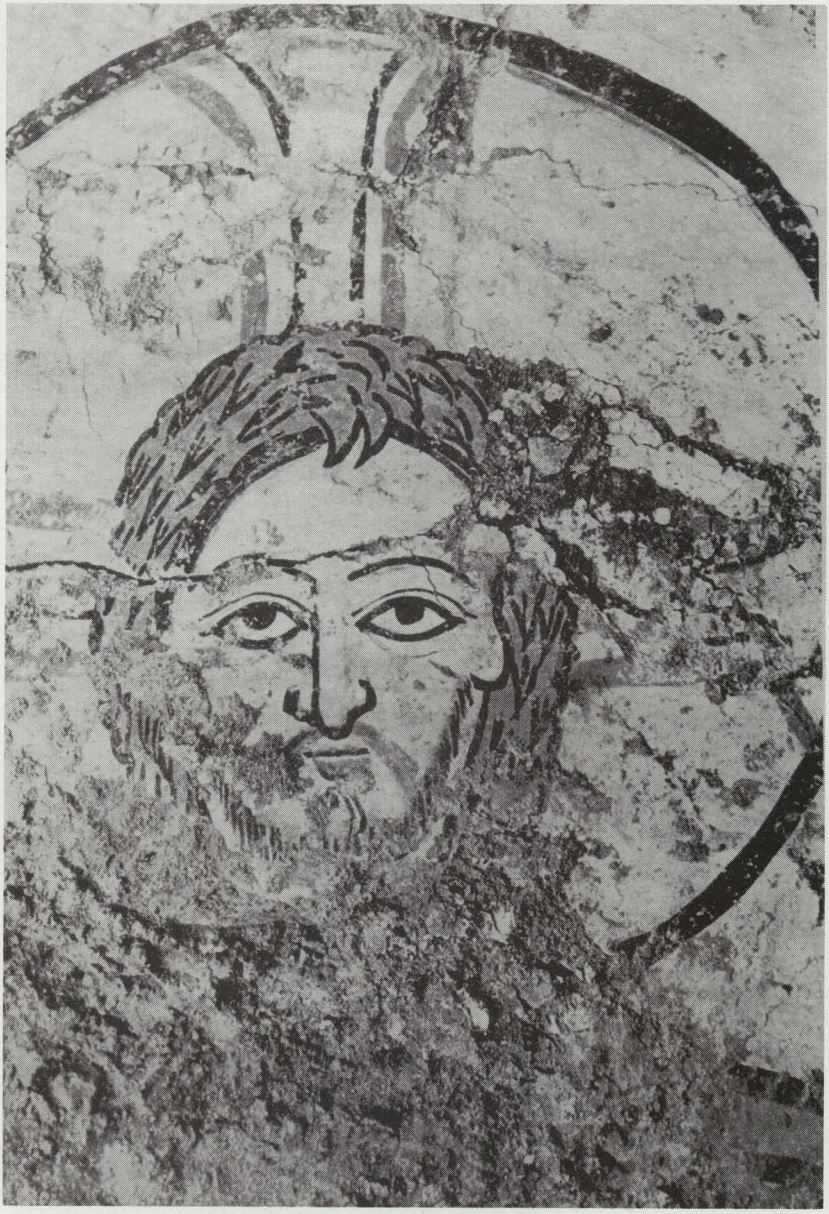


Fig. 6 (a) Kristus-huvud från katedralen i Faras, 1100-talet. Sudan Nat. Mus.

(b) Den tronande Kristus, detalj av narthexmosaik i Hagia Sophia, Istanbul, kring år 900.

En av de tre vise männen. Detalj av Nativiteten, framställd i katedralen i Faras kring år 1000. Sudan Nat. Mus.

den konsthistoriska analysen tyder på starkt koptiskt inflytande och troligen flera olika konstnärer, den paleografiska och språkliga pekar på en enda konstnär, som i varje fall inte avslöjar någon koptisk proveniens. Grekiska som språk på inskrifterna kan ha varit uppdragsgivarnas avgörande, men denna (efter förhållandena) *goda* grekiska är ändå anmärkningsvärd. Kanske kan man tänka sig att den koptiska stilen och ikonografin beror på förlagorna, ikonerna, medan konstnären själv inte nödvändigtvis har kommit från Egypten. Så skulle man kunna förklara inte bara de grekiska legenderna utan också enhetligheten i färgskalan, som står i viss motsättning till stildifferenserna mellan några av målningarna.

Också frågan om ortodoxi eller monofysitism har kommit upp i debatten om Faras-målningarna. Vissa motiv har av somliga forskare — i första hand konsthistorikern K. Wessel och de polska utgrävarna med Michałowski i spetsen[9]— ansett som typiskt ortodoxa: det gäller främst några madonnatyper, Maria *"Eleousa"*, den barmhärtiga (som i målningen med den nubiska prinsessan, fig. 1), och Maria *"Galaktotrophousa"*, eller *lactans*, den ammande (fig. 8); båda typerna förekommer på Faras-målningar i den "mångfärgade" stilen. Wessel menar att det typiskt mänskliga betonas i dessa framställningar på ett sätt som vore svårförenligt med monofysitismen: barnet som ammas eller håller armen om moderns hals, blickarna som söker varandra, hela den ömhet som dessa scener utstrålar. Jesu mänskliga natur, åtskild från hans gudomliga, skulle här åskådliggöras på ett "dyofysitiskt" sätt. Michałowski vill också se skiftet i färgskala kring år 1000 från "gul-röd" till "mångfärgad stil" som ett uttryck för övergången till en ny konfession, den ortodoxt dyofysitiska, och därmed till större frihet i behandlingen av de religiösa motiven. Dessa konsthistoriska argument har emellertid mött lika starkt motstånd som den argumentering som utgår från *Euchologion Mega*-bönen på gravstenarna; bl.a. har det påpekats att Maria *Galaktotrophousa*-typen faktiskt åtnjöt stor popularitet just hos monofysiterna.[10] Ikonografin skulle alltså till sist vara lika litet konfessionsskiljande som liturgin.

*

[9] K. Wessel, "Zur Ikonographie der koptischen Kunst", i *Christentum am Nil* (Recklinghausen 1964), 234, och Michałowski i *Faras: Wall Paintings* (ovan n. 6), 38.

[10] Se spec. P. van Moorsel, "Die stillende Gottesmutter und die Monophysiten", i *Kunst und Geschichte Nubiens* (ovan n. 5) 281-90.

Maria lactans, fragmentariskt bevarad väggmålning från katedralen i Faras, början av 1000-talet. Sudan Nat. Mus.

När det gällde den nubiska konstens relationer till Bysans, började vi på 700-talet; när det gällde de teologiska frågorna, var 500-talet den givna startpunkten. Men för att behandla det grekiska språkets användning i Nubien, måste vi gå tillbaka åtminstone till 300- och 400-talen. 300-talet innebär något av en ny start för norra Nubien, det blivande kungariket Nobadia. Romarna har under Diocletianus dragit sig tillbaka till sin nya sydliga gräns vid Assuan och, enligt Prokopios, inviterat nobaderna att slå sig ner i Nildalen söder därom för att utgöra buffert mot de vilda blemmyerna. Hur den här bilden av skeendet stämmer med den historiska verkligheten behöver inte beröras här, men viktigt i vårt sammanhang är att det historiska primärmaterialet från denna period — inskrifter, papyrer och andra dokument — bekräftar att blemmyer och nobader vid den här tiden uppehöll sig i området. Och de använde grekiska för sin inbördes skriftliga kommunikation, liksom för sina monumentalinskrifter. Eftersom det nordliga kungariket, Nobadia, utgick från den ena av dessa stammar, är det rimligt att först kasta en blick på deras bruk av grekiska språket.

Att de använde just grekiskan, kan ha flera samverkande orsaker. Deras egna språk hade ingen skrift. Meroitiskan och demotiskan, som tidigare använts som skriftspråk i detta område, var nationalspråk som de nya stammarna inte hade någon speciell historisk anknytning till; det meroitiska rikets tid som stormakt i området var dessutom slut, delvis just genom ökenstammarnas framstormning. Det romerska riket däremot var i full vigör, och det var romarna/bysantinarna som nobader och blemmyer hade att göra med i sitt nya geografiska hem vid Egyptens sydgräns. Förhandlingsspråket och statusspråket i området var grekiskan; skrivare och tolkar som behärskade det språket bör man lätt ha kunnat få från Egypten.

Det mest berömda och mest omdiskuterade språkliga minnesmärket från den här tiden är den nobadiske kungen Silkos segerinskrift i Mandulistemplet i Kalabsha. Där förkunnar han med en bombastisk retorik, som delvis verkar ha hämtat färg från Septuaginta, hur han upprepade gånger besegrat sina fiender blemmyerna och hur han inte tolererar någon uppstudsighet från sina underlydande. Ordvalet på några håll har fått forskare att hävda att kung Silko var kristen; men det saknas de explicita omnämnanden av saken som man i så fall skulle vänta — den "kristusälskande" kungen osv. — och troligare är att det endast var hans skrivare som var kristen (eller möjligen jude). Grekiskan i inskriften uppvisar vissa kopticismer; skrivaren har med all sannolikhet hämtats från

Egypten, medan vi naturligtvis inte vet om kung Silko själv kunnat ett ord grekiska.

Det kunde däremot sannolikt den något senare blemmyerkungen Phonen och hans nobadiske kollega Abourni. Ett långt grekiskt brev från Phonen till Abourni har nämligen påträffats i Qasr Ibrim, den utgrävningsplats som under de senaste 20 åren givit oss de flesta textfynden från Nubien. Brevet är skrivet på en grekiska som jag tror förtjänar benämningen "Pidgin Greek", med syntaxen i full upplösning, medan däremot den grekiska handstilen av kännare karakteriseras som en driven 400-talsstil. Förklaringen är, gissar jag, att kungen själv har dikterat brevet på sin rudimentära grekiska och att den importerade skrivaren har upptecknat det så gott han kunnat; där det är fråga om vanliga fraser går det bra, men där det är historiska händelser som omtalas har möjligen skrivaren själv inte helt förstått vad som avsågs.

De här två texterna demonstrerar grekiskan som status- resp. kommunikationsspråk i Nubien redan innan rikena blev kristna. Den bysantinska missionen har vid sin ankomst till Nobadia således haft marken väl förberedd för sig, när det gäller språket. Grekiskans statusvärde framgår också av nubiernas bruk av titlar. Kungarna kallar sig *basileús* eller *basilískos,* och i Silko-inskriften är det tydligt att det är *basilískos,* eg. "småkung", som intar den högre rangen bland nubierna. Man vill gärna tänka sig att de nubiska kungarna i sitt umgänge med stormakten blivit kallade *"basiliskos"* och uppfattat detta som en ärestitel, ståtligare än *basileus!* Hur det än är med det, fortsätter de nubiska rikena att använda bysantinska beteckningar för sina ämbetsmän genom hela sin historia: *phýlarchos, éparchos, naúarchos, protomeizóteros* osv. Samma titlar används även när skrivelserna avfattas på koptiska eller fornnubiska. Titelbruket är ett av indicierna på att grekiskan kan ha varit hov- och förvaltningsspråk under de nubiska rikenas första tid; men att språket skulle ha levt kvar i den funktionen ens tillnärmelsevis lika länge som i kyrkan är det inget som tyder på. Korrelationen mellan nubiskt och bysantinskt titelbruk genom århundradena har ännu inte undersökts ordentligt; liksom ifråga om liturgin får vi ännu så länge nöja oss med att konstatera det bysantinska ursprunget och vänta med påståenden om eventuella senare direktkontakter.

Grekiska språket i det medeltida Nubien omtalas ofta i litteraturen som exceptionellt "barbariskt". Till en del beror detta på att man använt fel jämförelsematerial: man har jämfört med klassisk grekiska och möjligen koine, men varit förvånansvärt okunnig om grekiskans senare utveck-

ling, dvs. om den bysantinska grekiskan. Men även om sådana onödiga missvisningar räknas bort, finns det kvar åtskilligt av särdrag i den nubiska grekiskan. Märkligt vore det annars: grekiskan har i Nubien varit främmande språk för alla, inte modersmål ens för en del av befolkningen som i Egypten; den har använts för vissa begränsade funktioner — i kyrkan först och främst, vid hovet och i förvaltningen till en tid, troligen också i viss mån som *lingua franca* för handel och samfärdsel — av folk som haft fornnubiska som modersmål och i somliga fall kanske också kunnat litet koptiska. Man kan därför misstänka, att inhemska uttalsvanor kan ha satt sina spår på stavningen av grekiskan (och i förlängningen därav också på formläran), liksom att syntax och möjligen ordförråd påverkats av modersmålet, på samma sätt som den egyptiska grekiskan uppvisar interferensfenomen från koptiskan. Det första steget i en undersökning av den nubiska grekiskan blir således att med hjälp av motsvarande textkategorier från andra bysantinska områden söka utröna, vad som är "allmänbysantinskt" i de nubiska texterna. Det andra steget blir att konstatera vilka särdrag som eventuellt förenar den nubiska grekiskan med den egyptiska (och således, direkt eller indirekt, kan bero på påverkan från koptiskan). Först därefter kan fornnubiskan komma in i bilden som förklaring till återstående egenheter — i den mån dessa inte snarare låter sig förklaras som förslitnings- eller nedbrytningsfenomen inom ett alltmer "dött" kyrkospråk.[11]

Min förhoppning är att en sådan här undersökning — som jag själv för närvarande är engagerad i — skall kunna ge vissa ledtrådar också när det gäller Nubiens kontakter med Bysans genom århundradena, som ett komplement till de teologiska och konsthistoriska indicierna. På det profana området gäller det att se om 300- och 400-talens grekiska, representerad t.ex. av Silko-inskriften, förs vidare under den kristna epoken, eller om nya impulser från Bysans självt kan spåras under senare århundraden (där kommer också ämbetstitlarna in). För kyrkogrekiskans vidkommande måste ett omfattande material av graffiti, "legender", inskrifter och handskrifter särskådas med denna frågeställning för ögonen: har 500-talets mission i Nubien inneburit ett "källflöde" av bysantinsk

[11] En utförligare redogörelse för problemen kring det grekiska språkets ställning och utveckling i Nubien under senantik och medeltid kommer jag att ge i en artikel i ett kommande nummer av den danska klassikertidskriften *Museum Tusculanum*.

grekiska utan egyptiska särdrag, och har utvecklingen sedan varit intern inom Nubien, eller finns det tecken på nya direktkontakter med Bysans?

I vilken mån källmaterialet verkligen är differentierat och artikulerat nog för att ge precisa svar på åtminstone några av de här frågorna, får tiden utvisa. Det torde i varje fall vara en rimlig arbetshypotes, att Nubien tog mera notis om Bysans än Bysans om Nubien.

LITTERATUR

Standardverket om Nubiens kristna period är fortfarande U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana* (Orientalia Christiana Analecta, 118; Rom 1938), som har sitt bestående värde i upparbetningen av de skriftliga (främst orientaliska) källorna. Men sextiotalets intensiva UNESCO-kampanj, med efterdyningar in på åttiotalet (Qasr Ibrim!), har givit oss mängder av nytt primärmaterial, även skriftligt, som ännu inte är tillgängligt i sin helhet. Ett första större försök till syntes, med programmatisk prioritering av det arkeologiska materialet på de skriftliga källornas bekostnad, har gjorts av W. Y. Adams i hans monumentala arbete *Nubia: Corridor to Africa* (London 1977). Av mindre vetenskapligt värde, men intressant genom de rikhaltiga citaten från orientaliska källor, är G. Vantini, *Christianity in the Sudan* (Bologna 1981).

För källskrifter i översättning kan hänvisas dels till *Oriental Sources Concerning Nubia*, collected and translated by G. Vantini (Heidelberg & Warszawa 1975), sammanställd som en 'field-manual' för utgrävare, dels till ett projekt som f.n. pågår vid Klassisk institutt, Universitetet i Bergen: T. Eide, T. Hägg & R. H. Pierce, "Greek, Latin, and Coptic Sources for Nubian History"; originaltexterna, försedda med översättning och kommentar, publiceras fortlöpande i *Sudan Texts Bulletin* (The New University of Ulster, 1979 ff.).

Ett forum för tvärvetenskaplig forskning i Nubiens historia har skapats med Society for Nubian Studies, som arrangerar internationella konferenser vart fjärde år. De publicerade konferensakterna ger den bästa överblicken över nya fynd och aktuella problemställningar inom "nubiologin": E. Dinkler (ed.), *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit* (Recklinghausen 1970); K. Michałowski (ed.), *Nubia: Récentes recherches* (Warszawa 1975); J. Leclant & J. Vercoutter (edd.), *Études Nubiennes* (Kairo 1978); J. M. Plumley (ed.), *Nubian Studies* (Warminster 1982). Akterna från Heidelberg-konferensen 1982 utkommer på Verlag Ph. v. Zabern (Mainz), med M. Krause som redaktör. Nästkommande konferens äger rum i Uppsala i augusti 1986.

Slutligen skall också nämnas två nystartade tidskrifter, *Nubia Christiana*, som utges av Akademia Teologii Katolickiej i Warszawa (vol. 1, 1982), och nyhetsbulletinen *Nubian Letters* (nr. 1, aug. 1983), utgiven vid Dept. for Early Christian Art, Universitetet i Leiden.

NUBIA AND BYZANTIUM

The article takes as its point of departure the information given by Robert de Clari about a "Nubian" king visiting in 1203 Constantinople as one of the stations of his pilgrimage (recently discussed by B. Rostkowska). Significatively enough, this visit is nowhere mentioned in Byzantine sources: the little we know about Christian Nubia from literary sources comes from Western or (above all) Oriental reports (the few Byzantine references to Nubians have been surveyed by V. Christides). It is argued that Christian Nubia deserves more attention from Byzantinists than is presently devoted to it in spite of the interesting new discoveries in the fields of church history, art history, and linguistics.

First, an account is given of the current controversy regarding the roles played by Monophysitism and Orthodoxy respectively in the Nubian kingdoms. It is noted that the old view of the Prayer for the dead from the *Euchologion Mega* being specifically Orthodox can no longer be upheld (as shown by M. Krause and H. Quecke); if it is Syrian/Palestinian in origin (cf. the Nessana papyrus), there is a chance that Longinus — who had been the representative of the Antiochian church in Constantinople — was the one who introduced it into Nubia (according to John of Ephesus, it was Longinus who organized the liturgy in Nobadia). The argument about the alleged later shifts of confession in Faras is also briefly referred to.

Secondly, the possible Byzantine influence on the wall paintings in the Faras cathedral is discussed and illustrated on the basis of K. Weitzmann's investigation. His conclusion that the eighth-century paintings are the work of Coptic artists is confronted with S. Jakobielski's palaeographical findings (all the legends are by one person, who is also the artist) and with the observation that the legends are all in Greek, not Coptic, and *good* Greek at that. Perhaps the artist was not Egyptian after all, only his models (portable Coptic icons)? The mistaken notion that the representations of Maria Eleousa and Galaktotrophousa (lactans) should be exclusively (or typically) Orthodox is also briefly mentioned (with a reference to P. van Moorsel's refutation).

Thirdly, it is pointed out that the Byzantine missionaries to Nubia in the sixth century in fact arrived in a milieu where Greek was already the status language (cf. the monumental inscription of Silko) and the language used for written communication (King Phonen's letter to King Abourni). The various Byzantine titles which were used through the Middle Ages in Nubian documents, whether written in Greek, Coptic, or Old Nubien, are further signs that Greek was from the start in no way exclusively the language of the church (though it was in that capacity it lived on longest). It is argued that the exceptionally "barbaric" character of Nubian Greek has often been exaggerated, largely through ignorance of Byzantine Greek as well as of late Egyptian Greek. Finally, the outlines of a linguistic investigation are traced which is hoped to give, among other things, some clues as to the degree of isolation that medieval Nubia experienced from the Byzantine world at large.

JAN OLOF ROSENQVIST

Legend och historia i Vita Irenes in Chrysobalanto

I den växande och numera inte längre så exklusiva krets av lärde som intresserar sig för bysantinska helgonbiografier är det få som lockats av levnadsteckningen (vitan) över Irene, abbedissa i klostret Chrysobalanton i Konstantinopel. Arbetar man, som författaren till följande sidor, med en nyutgåva av en sådan text, vill man gärna hoppas att forskarnas svala intresse har andra orsaker än att texten skulle vara ointressant. Lyckligtvis är det ganska lätt att hitta andra förklaringar. Bortsett från en översättning till nygrekiska i ett samlingsverk som kom ut i Venedig 1657 och några utdrag som tryckts i föga spridda religiösa uppbyggelseskrifter[1] i Grekland har Irenes vita utgivits en enda gång, i en av de imponerande men svårhanterliga folianterna i Bollandisternas serie *Acta Sanctorum*. Volymen i fråga (del 6 av dem som innehåller texter för juli månad) kom ut i Antwerpen 1729 och har två gånger tryckts om. Texten här bygger enligt tidens sed på en enda handskrift, och den råkar vara en av de yngsta som har bevarat Irenes vita till eftervärlden.

[1] Översättaren var en Athosmunk vid namn Agapios Landos och den bok där Irenes vita på nygrekiska är en i en rad helgontexter heter *Kalokairinē*, "Den vackra årstiden" (texterna avser sommarhalvårets fester). Denna, liksom Agapios' många andra böcker, har ofta tryckts om. Översättningen av Irenes vita har senast, så vitt jag vet, använts i munken V. Matthaios' *Megas synaxaristēs tēs orthodoxou ekklēsias*, Athen 1950. Där anges inte översättaren och texten har utökats med berättelsen om ett under som Irene skall ha utfört för en viss Nikolaos Mavromatakis från Kifisia nära Athen den 14 juli 1944! Detta kan sättas i samband med ett överraskande uppsving för Irenes kult som kom omkring 1930. Då grundades nämligen i samma trakt klostret Lykovrysis som tillägnades Irene och som fortfarande är i verksamhet. Från Lykovrysis stammar de uppbyggelseskrifter som nämns ovan; i dem berättas också hur detta kloster kom till och hur pilgrimer från alla håll (först nämns Konstantinopel) kommer dit för att visa Irenes ikon sin vördnad. Det kan ha sitt intresse att se hur den hagiografiska traditionen fortfarande arbetar.

Den innehåller både textluckor och andra fel av olika slag. Utgivarnas ansträngningar har inte lyckats kompensera dessa dåliga förutsättningar. Tvärtom har nya fel lagts till de gamla, och resultatet har blivit en text som på många ställen är obegriplig och på ännu fler mycket svårforcerad. Saken blir inte bättre av det ålderdomliga typsnittet och av det faktum att boken där texten är tryckt inte alltid är lättåtkomlig.

Denna dystra situation för potentiella läsare av Irenes vita gör läget för den moderne utgivaren desto ljusare. Det intrycket förstärks om man på allvar försöker sätta sig in i texten. Detta är inte en av de mediokra dussinprodukter som de bysantinska hagiografernas arbete så ofta resulterade i. Utan att vara något mästerverk har den partier av litterär förtjänst. Den är originell i sin struktur och har här och där en förvånansvärt personlig ton. Och — en viktig sak ur forskarens synpunkt — den erbjuder många problem. Ett och annat har uppmärksammats tidigare, men man måste konstatera att de flesta som överhuvud har intresserat sig för Irenes vita har närmat sig texten från ett tvivelaktigt håll. Man har, med ett par undantag, sökt och trott sig finna enstaka historiska sakuppgifter som har fått komplettera eller utgöra alternativ till upplysningar från andra källor. Har man fällt några värdeomdömen om texten, har de i regel utgått från graden av trovärdighet hos dessa uppgifter.

Avsikten med dessa sidor är att visa varför det är fel att betrakta *Vita Irenes in Chrysobalanto,* som den konventionella latinska titeln lyder, på detta sätt och att skissera en delvis hypotetisk tolkning som enligt min mening gör texten större rättvisa.

Låt oss börja med att sammanfatta innehållet. Utan någon egentlig prolog placerar texten oss mitt i händelsernas centrum. Författaren tecknar en bild av situationen efter bildstridens slut år 843 med ett stort uppbåd av retorik, prydnader hoplånade från patristik, historieskrivning, bibellitteratur och hagiografi. Uppmärksamheten koncentreras på kejsarinnan Theodora, änka efter den siste ikonoklastkejsaren Theofilos, som hon "efterträdde på tronen men inte i hans gudlöshet". Liksom sin äldre kollega Irene, Konstantin VI:s mor, återupprättar hon bildkulten och återställer därmed ortodoxin. Som en bekräftelse på sin gärning instiftar hon "Ortodoxisöndagen", en högtid som fortfarande firas i Östkyrkan.

Kejsarinnan tillskrivs ytterligare två viktiga handlingar. För det första ser hon till att Theofilos' själ blir frälst från de eviga straff som väntar

"Återuppsättandet av ikonerna", här på en fresk i Megistē Lavra (Athos), daterad 1535, är en av de former som ikonkonsten använder för att åskådliggöra Ortodoxisöndagen. Längst fram t. v. kejsarinnan Theodora med sin son, den minderårige tronföljaren Mikael (III). (Efter G. Millet, Monuments de l'Athos, *I, Paris 1927.)*

en ikonoklast. Detta går till så att hon sammankallar "alla de heliga fäderna", i synnerhet bekännarna från bildstriden, och anmodar dem att hålla förbön för den döde kejsaren. Denna procedur pågår i flera dagar. Därefter skrivs Theofilos' namn tillsammans med andra kättares in i ett dokument som förseglas och placeras på altaret i Hagia Sofia. När sigillet bryts följande dag finner man att Theofilos' namn, och bara hans, är utplånat från listan. Därmed är det bekräftat att förbönerna har haft avsedd verkan.

För det andra får vi veta att Theodora anordnade en skönhetstävling för att utse brud åt sin son Mikael, den blivande kejsaren Mikael III. Från alla delar av riket skickar förhoppningsfulla föräldrar sina döttrar till huvudstaden, och bland dessa finns också föräldrarna till textens hjältinna Irene. Från sin hembygd i Kappadokien eskorteras hon till Konstantinopel, med elegant utstyrsel och med sin syster i sällskap. Den senare förblir anonym, men vi får veta att hon så småningom blir hustru till Bardas, en av de ledande statsmännen (med titeln *caesar)* under Mikaels regering. På vägen passerar sällskapet berget Olympos i Bithynien. Eftersom Irene har hört talas om Joannikios, en av de mest kända asketerna under bildstriden, som levde just på detta berg, gör hon allt för att förmå sin eskort att föra henne dit upp. Tack vare sin fjärrskådande blick kan Joannikios på långt håll tilltala henne med namn och hälsa henne som den blivande abbedissan i klostret Chrysobalanton.

I Konstantinopel blir Irene hjärtligt mottagen av sina släktingar. De är förnäma människor: medlemmar av senatens högsta skikt och patricier med stort inflytande vid hovet, beundrade lika mycket för sin rikedom som för sin goda vandel. I detta hedrande sammanhang passar författaren på att nämna deras namn, Gouber, som rimligtvis också bör uppfattas som Irenes familjenamn. Släkten hälsar henne som kejsarens tillkommande, men Gud har annat i sikte: kejsaren har redan gift sig med en annan kvinna, detta för att Irene skall få viga sitt liv åt den himmelske brudgummen. Så avslår hon också alla giftermålsanbud som strömmar emot henne från många av stadens främsta män. I stället gör hon ivriga efterforskningar efter någon fridfull plats, långt från stadens larm, en plats lämplig för det kontemplativa liv hon har valt. Då kommer hon att tänka på Joannikios' förutsägelse. Snabbt skickar hon ut folk för att söka reda på klostret Chrysobalanton ('Guldpungen'). Hon får snart veta att det ligger i en både vacker och stilla del av staden och att det nyligen förvandlats till nunnekloster efter att under bildstriden ha legat öde, övergivet av de fördrivna munkarna. Så blir Irene

nunna. Med glatt hjärta skänker hon till fattiga eller donerar till klostret sina smycken och andra dyrbarheter, gåvor hon fått av kejsarinnan, och ikläder sig asketens simpla dräkt.

Under abbedissans ledning utvecklas Irene till en mönstergill asket. Hon fördjupar sig i läsning av Bibeln och av helgonbiografier, i synnerhet den över den gamle eremiten Arsenios, vilkens hårda övningar hon börjar imitera. Efter tre år av sådan askes ansätts Irene av frestelser. Djävulen påminner henne om hennes tidigare liv i materiellt överflöd och om fördelarna av en hög social position, men Irene står emot. En natt visar sig djävulen i skepnad av en "ful svart man" och försöker skrämmas, men hon slår honom på flykten med korstecknet. Dagen efter blir frestelserna allt värre, men genom oupphörlig bön och läsning i de heliga skrifterna övervinner hon också dem. Efter denna prövotid blir hon otillgänglig för den ondes anslag, ja till och med skräckinjagande för hans demoner. Hennes rykte sprids bland hennes släktingar och bland hustrur och döttrar till senatorer. Många kvinnor uppsöker henne som andlig rådgivare och av dessa går många själva i kloster.

När abbedissan dör uppfylls Joannikios' profetia till fullo, ty nunnorna väljer Irene mot hennes vilja till ny ledare. Patriarken Methodios bekräftar valet efter att ha vigt henne till diakonissa i Hagia Sofia.[2] I yttersta förkrosselse övertar hon ämbetet. Med allvar förmanar hon både sig själv och de övriga nunnorna.

Skildringen av Irene som klosterledare inleds med tre asketiska mästarprov. I det första visar hon sin förmåga att läsa i människors sinnen och genomskåda deras tankar och känslor. I det andra är hon nära att brännas till döds av anfallande demoner. Och i det tredje profeterar hon om morden på sin svåger, caesar Bardas, och kejsaren, Mikael III.

Så följer en lång och utförligt berättad episod, kryddad med pittoreska detaljer. En ung flicka, liksom Irene från Kappadokien, söker sig till klostret och blir nunna där. Kvar i hembygden är den unge man som har uppvaktat henne, och när flickan nu är borta ansätts han av kärlekskval. I sin hopplösa längtan efter henne söker han hjälp hos en trollkarl. I klostret i Konstantinopel blir den unga nunnan offer för obändiga begär. Som förryckt hotar hon hänga sig om hon inte får träffa sin övergivne fästman och försöker fly. Irene, förtvivlad över olyckan,

[2] Detta är sannolikt avsett att motsvara den prästvigning som är ett normalt inslag i karriären för manliga helgon och som ofta uppges ske under någon form av tvång.

Methodios, patriark i Konstantinopel 843—847. Han kunde, enligt Irenes vita, berömma sig av många ärr från de faror han utstått för ikonkultens skull. Några av historikerna berättar att hans käkar slogs in och hans tänder drogs ut under Theofilos' förföljelser och att han därför tvangs bära bandage kring huvudet under resten av sitt liv. Detta förklarar patriarkens egendomliga huvudbonad på denna teckning av Gaspare Fossati efter en nu försvunnen mosaik i Hagia Sofia, Istanbul. (Efter C. Mango, Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul, *Washington D. C. 1962.)*

anbefaller nunnorna fasta och intensiv förbön för den besatta. Efter tre dagar ser hon i en vision sin landsman Basilius den Store, kyrkofadern från Caesarea. Han uppmanar henne att dagen efter ta med sig den sjuka till kyrkan i Blachernai. Då, säger Basilius, kommer Guds Moder dit och hon skall bota nunnan. Irene lyder hans råd och vid midnatt uppenbarar sig Jungfrun i en procession.[3] Hon kallar på den S:ta Anastasia som kallas *pharmakolytria,* 'hon som bryter förtrollning', och skickar henne jämte Basilius till Kappadokien för att undersöka vad det är för magiska konster som ligger bakom den besattas lidanden. Irene manar hon att återvända med den sjuka till klostret. Följande natt, medan nunnorna oavbrutet ber för sin sjuka ssyter, visar sig Anastasia och Basilius på himlen och släpper ner ett knyte i Irenes knä. Saken är ett fall av s. k. sympatetisk magi. Knytet innehåller nämligen bl. a. två blyfigurer föreställande det olyckligt förälskade paret, hopbundna med hår och tråd. Med detta åskådliggörs enligt ett urgammalt bruk syftet med de magiska operationerna: de älskandes förening. Dagen efter skickar Irene iväg den sjuka med två medsystrar till Anastasias kyrka som tjänstgjorde som ett slags hospital. Prästen där låter bränna de magiska föremålen och i detsamma befrias flickan från sin passion.

Efter detta tillväxer Irene ytterligare i ödmjukhet och förkrosselse. Som ett materiellt bevis på detta blir hennes tårflöde så ymnigt att hon för att undvika uppmärksamhet låter hugga ut en behållare för sina tårar i klosterkyrkans stengolv. Till och med den svämmar över.

Ytterligare en episod handlar om otillåten förälskelse tolkad som ett resultat av djävulens anslag. Nikolaos heter en ung man anställd vid klostret som vingårdsarbetare. Han grips av begär till en av nunnorna och drömmer en natt att han lyckas ta sig in i den åtråddas cell och ge utlopp åt sina lustar. I samma ögonblick angrips han av demoner, slungas till golvet och visar epileptiska symptom, traditionella i dessa sammanhang. Irene skickar även honom till Anastasiakyrkan men får veta att bara hon själv kan bota mannen. I en dramatisk scen agerar Irene exorcist efter det att Nikolaos under själva gudstjänsten har försökt anfalla och bita prästen. Hon för en lång och på många sätt intres-

[3] Detta är uppenbarligen en replik av den procession med kejsaren som deltagare som på 900-talet hölls vid Blachernaikyrkan i samband med en doxologi varje fredagsnatt; se L. Rydén, "The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov", *Analecta Bollandiana* 94 (1976), 63—82.

sant dialog med Nikolaos' demon, som slutligen lämnar sitt offer medvetslöst på kyrkgolvet.

Olika sidor av Irenes helighet illustreras i några kortare episoder. Under intensiv bön (vi kunde säga meditation) leviterar hon, svävar fritt två alnar ovanför marken, och hyllas av två cypresser som bugar för henne. Efteråt finner man dem behängda med silkesslöjor som Irene själv har hängt dit. Vidare får hon besök av en sjöman från Patmos som kommer med äpplen från paradiset. Det är evangelisten Johannes som skickat dem till henne och till patriarken Ignatios. Slutligen får hon genom en vision besked om sin framtida berömmelse: den skall, enligt hennes egen tolkning, komma när ingen av hennes lärjungar längre är i livet. Med detta vill hagiografen uppenbarligen säga att vitan, det enda äreminnet över Irene, skrevs vid en tid när inga ögonvittnen till hennes liv fanns kvar.

Stort utrymme får den detaljrika berättelsen om hur Irene räddar en av sina släktingar i Konstantinopel från en säker död. Mannen har inför kejsaren förtalats som förrädare och satts i fängelse, och det finns planer på att låta kasta honom i havet. Då visar sig Irene i en nattlig vision för kejsaren och befaller honom att släppa sin fånge. "Gör du inte det", säger hon, "skall jag sätta upp himlens härskare mot dig och stifta krig och mord mot dig, så att ditt kött blir mat åt markens djur och himlens fåglar." Häpen vaknar kejsaren upp och kallar till sig fången, som han misstänker för att genom magi ligga bakom visionen av Irene. Mannen bedyrar sin oskuld men erkänner på kejsarens fråga att han känner till Irene. "Hennes kloster ligger intill Aspars cistern", förklarar han, "och hon lämnar det aldrig." Kejsaren skickar ut ett stort följe för att söka upp den märkliga kvinnan. Hans närmaste män, andra höga herrar till häst och en stor skara fotfolk beger sig från palatset till de lantliga trakterna kring stadens femte kulle. Med dem följer en målare som skall ge kejsaren möjlighet att jämföra Irene i sin vision med ett autentiskt porträtt. Nunnorna blir skräckslagna inför detta manstarka uppbåd, men Irene lugnar dem och visar in de främsta bland kejsarens män i klosterkyrkan. Hon upprepar det budskap som kejsaren redan har fått i sin nattliga syn och det får ny emfas av att en blixt plötsligt lyser upp kyrkan. Männen återvänder med porträttet som målaren oförmärkt har lyckats utföra, och kejsaren känner genast igen hennes drag. Fången släpps fri; men kejsarens alla försök att få träffa Irene är förgäves. Han får nöja sig med att utväxla brev, gåvor och välsignelser med den skygga kvinnan.

"Plötsligt anlände kejsarens utsända. Skrämd av deras talrikhet och deras imponerande uppenbarelse lämnade dörrvakterskan porten öppen och sprang iväg för att rapportera om deras oväntade ankomst." Denna scen i Irenes vita kan ungefärligt illustreras med en miniatyr ur Skylitzeshandskriften i Madrid, i allmänhet daterad till andra hälften av 1200-talet (cod. Matritensis *II, fol. 43*). *Här är det kejsar Theofilos som med sitt beridna följe tar emot vördnadsbetygelser utanför kyrkan i Blachernai. (Efter A. Grabar & M. Manoussacas,* L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid, *Venedig 1979.)*

Förmågan att förutsäga andra människors död utövar Irene bl. a. på Kristoffer, en nära vän till henne själv och de övriga nunnorna. Till slut får hon också veta när hon själv skall dö: på minnesdagen över klosterkyrkans invigning får hon budskapet att hon ännu en sista gång skall få fira den dagen. Ett år senare lämnar hon det jordiska, 97 år gammal. Stora folkmassor samlas vid klostret för att få del av de välsignelser som strömmar från Irenes lik. Hon får en grav i det kapell vigt åt S:t Theodor som ligger i anslutning till klosterkyrkan, och därifrån utför hon välgärningar ännu efter sin död. I synnerhet är hon framgångsrik när det

gäller att sprida frid och försoning bland människor som i illvilja drar varandra inför domstol under falska anklagelser.

Detta brokiga innehåll har, som jag redan nämnt, endast dragit till sig ett svagt och ganska ensidigt intresse, framför allt riktat mot de trådar som ser ut att förbinda texten med 800-talets bysantinska historia. Förutom okontrollerbara enskildheter och allmängods är det de två episoderna med kejsarinnan Theodora i centrum som skulle kunna göra anspråk på en plats i "historien". Vad gäller den första, den om hur kejsarinnan sörjer för sin döde mans frälsning, så är dess karaktär av legend uppenbar. Mycket riktigt återfinner man förebilden i den hagiografiska tradition som kom att spinnas kring Theodora,[4] denna idol i det antiikonoklastiska lägret.

Den andra av dessa två episoder, den som handlar om skönhetstävlingen inför tronarvingen Mikaels giftermål, har forskare under senare år velat betrakta som historiskt trovärdig.[5] Man har menat att Irenes vita är ett i en rad vittnesbörd om att sådana tävlingar var en bruklig procedur för val av kejsarinna i Bysans. Saken vore värd ett eget kapitel; här må det räcka med att påpeka en (redan tidigare observerad) svårighet just i fallet Irene. Den består i en glappande kronologi: Minst tre år efter brudtävlingen påstås patriarken Methodios ha vigt Irene till abbedissa. Eftersom Methodios dog år 847, skulle tävlingen ha hållits och Mikael ha gift sig senast 844. Då var han emellertid bara 4—5 år gammal och vi vet att han gifte sig först 855. De bysantinska historieskrivarna känner inte till att detta skulle ha skett i samband med någon skönhetstävling. Uppgiften finns bara i en källa förutom Irenes vita, nämligen i kejsar Leo VI:s liktal över sin far, Basilius I (dvs. mannen bakom mordet på Mikael). En text av den karaktären kan knappast användas för att bekräfta de i sig motsägelsefulla uppgifterna i Irenes vita. Slutsatsen tycks bli att denna episod är lika mycket legend som den om Theofilos' frälsta själ.

---

[4] Texten, *Narratio de Theophili imperatoris absolutione*, gavs ut tillsammans med Theodoras vita av W. Regel i *Analecta Byzantino-Russica*, St Petersburg 1891.

[5] Se framför allt W. Treadgolds artikel "The Bride-Shows of the Byzantine Emperors" i *Byzantion* 49 (1979), 395—413. Treadgolds övertygelse om tillförlitligheten hos de textställen han åberopar tycks ha accepterats av de flesta som senare har yttrat sig i frågan.

Det historiska scenario som vitan målar upp är alltså ohållbart. Särskilt besvärande är svårigheterna att passa in Irene som tilltänkt brud åt Mikael III i den kronologiska ramen. Här finns huvudpersonens viktigaste kontaktyta mot den historiska situation hon är inplacerad i, och bryts den kontakten måste man bli misstrogen i fråga om själva hennes existens som historisk person. Den bekräftas ju inte av några andra källor. Såtillvida tycks det vara nödvändigt att betrakta den yttre handlingen i Irenes vita som ett stycke fiktion med starka inslag av legend. Till de senare hör naturligtvis också raden av välkända hagiografiska *topoi*. Ur den synpunkt jag lägger på texten här är dessa inslag föga problematiska, men de är delvis värda att uppmärksammas för sin originalitet. De viktigaste har refererats ovan.

Accepterar man den bild av textens allmänna karaktär som jag nyss har skisserat, inställer sig en rad frågor, nödvändiga att formulera och att åtminstone försöka besvara om man vill förstå Irenes vita mot dess verkliga historiska bakgrund.

En naturlig utgångspunkt för den fortsatta diskussionen måste bli frågan om textens datering, en punkt där vi står på ganska fast mark. I samband med Irenes profetia om morden på caesar Bardas och Mikael III gör nämligen författaren den egna kommentaren att Basilius I:s regering sträcktes ut "till fjärde, ja femte led". Femte generationen av den s. k. Makedonska ätten, Basilius I:s avkomlingar, betyder Basilius II (976—1025), och början av hans liv kan alltså gälla som en säker *terminus post quem* för textens tillkomst. Eftersom samma kejsarhus hade ytterligare en generation på tronen (i kejsarinnorna Zoe och Theodora), bör Basilius II:s död å andra sidan kunna betraktas som textens *terminus ante quem*. Grovt räknat kom den alltså till minst ett sekel efter de händelser den utger sig för att skildra. Författaren försöker inte på något sätt skyla över detta avstånd mellan sig själv och Irene. Inte heller görs några försök att etablera en förbindelse mellan författaren och 800-talet; tvärtom markeras det att ingen sådan förbindelse finns (tydligast där Irene tolkar en vision om sin kommande berömmelse; se ovan).

Lämnar vi tiden och övergår till platsen för handlingen, har vi också där möjligheter att knyta texten till en gripbar historisk verklighet. Klostret Chrysobalanton finns belagt i en källa som uppenbarligen är oberoende av Irenes vita. En del av den samling lokalhistoriska notiser som går under namnet *Patria Konstantinoupoleos*, enligt utgivaren Th. Preger redigerad omkring år 1000, berättar nämligen en legend i två

delar om denna plats.[6] Den ena har anknytning till ett av Basilius I:s kyrkobyggen medan den andra är förankrad i den hagiografiska traditionen. Här får vi veta dels att två kyrkor skall ha byggts vid Chrysobalanton av en officer vid namn Nikolaos för att sona hans mord på sin otrogna hustru (liknande legender talar om kyrkor byggda av Basilius I för att sona mordet på Mikael III); dels att platsen skall ha fått sitt namn av att Nikolaos kunde genomföra bygget tack vare fyndet av en guldpung, *balantion chrysoûn,* intill Aspars cistern. Notisen i fråga är ingen historisk källa i vanlig mening men den förutsätter och bekräftar därmed existensen i Konstantinopel av en plats med namnet Chrysobalanton vid den aktuella tiden (att det är fråga om ett kloster sägs inte uttryckligen men det framgår av sammanhanget att det måste vara en religiös institution). Notisen bekräftar likaså vitans lägesbeskrivning, dvs. grannskapet till Aspars cistern (en byggnad som i det moderna Istanbul troligen kan identifieras med den grönskande rektangulära sänkan omedelbart s.v. om Selim I:s moské). Med tanke på legendbildningen måste klostret ha haft en viss ålder när *Patria*notisen skrevs. Också detta går väl ihop med vitans uppgifter, enligt vilka Chrysobalanton hade existerat före bildstriden.

Vill vi gå vidare och ställa frågor om författarens situation, textens syfte och dess relation till klostret och till den historiska situation i vilken den kom till, är vi helt hänvisade till texten själv — och den ger ingenting annat än antydningar som måste tolkas. De följande försöken till sådana tolkningar bygger på antagandet att texten i viktiga delar ger en förklädd skildring av utsnitt ur författarens liv, m.a.o. att Irenes liv i dessa delar är avsedda att vara en parallell till författarens; och det antagandet är naturligtvis i sin tur en del av själva tolkningen. Det är inte nödvändigt att läsa texten så, och den som framhärdar i att göra det har inte mycket mer än mångtydiga indicier och sin egen intuition att hänvisa till. Eftersom Irenes vita, så vitt jag vet, är ensam källa för de händelser den skildrar, har vi därvidlag inga möjligheter att ens

[6] Th. Preger (utg.), *Scriptores originum Constantinopolitarum,* 2, Leipzig 1907, s. 243. Just kring Basilius I:s regering växte det upp en rik flora av legender. Detta material bearbetade Gy. Moravcsik i avhandlingen "Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I." i *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), 59—126.

delvis kontrollera vår tolkning mot några kända fakta.[7] Det bör därför understrykas att den är och förblir hypotetisk.

Min första punkt gäller de materiella förutsättningarna för textens tillkomst. Med tanke på vad vi vet om klostret Guldpungen vid den tid då Irenes vita skrevs måste vi föreställa oss som ett av dess syften att sprida glans över en avlägsen epok i detta klosters historia. Irenes dimmiga gestalt är i första hand ett medel för detta, inte i sig själv ett mål. Vad var det som kom författaren att känna behovet att ge Chrysobalanton ett mer glansfullt förflutet?

En situation som kan illustreras med många samtida exempel från Konstantinopel och som tycks stämma väl överens med texten i dess helhet och i detaljer vore följande: Klostret[8] Chrysobalanton var en aristokratisk familjestiftelse som hade tagit redan befintliga byggnader, inklusive en klosterkyrka, i bruk för en verksamhet i nya former. Sannolikt hade aktiviteten där legat nere under den föregående perioden så att byggnadskomplexet behövde restaureras. Den återupptagna verksamheten var inriktad på en familjs behov (nämligen familjen Goubers) och var inte i första hand religiöst motiverad. I de fall som kan anföras som paralleller kommer framför allt två funktioner i fråga: klostren kunde vara avsedda som begravningsplatser och dessutom ha en viss ekonomisk betydelse, eller de kunde tjäna som trygg bostad åt änkor och döttrar till stormän när de av någon anledning behövde en tillflyktsort. För Chrysobalantons del ger texten inget stöd för det första alternativet. För det senare talar däremot den utförlighet och bredd och det bitvis upphetsade röstläge varmed författaren skildrar hur Irene räddar sin släkting ur kejsarens fängelse (se referatet ovan). Irene får här upp-

[7] I en färsk uppsats har A. Kazhdan tolkat en hagiografisk text på ett delvis liknande sätt, dock utifrån helt andra och mycket bättre förutsättningar: "Hagiographical Notes. 3. An Attempt at Hagio-Autobiography: the Pseudo-Life of 'Saint Psellus'?", *Byzantion* 53 (1983), 546—556. Enligt Kazhdans övertygande tolkning är Auxentios i Psellos' vita en förklädnad för författaren själv. Eftersom Psellos för sitt syfte har använt en välkänd figur, kan Kazhdan lätt sätta fingret på de punkter där Psellos' Auxentios skiljer sig från Auxentios i den tidigare traditionen och i stället sammanfaller med Psellos' egen biografi. Om den senare är vi ju ovanligt väl underrättade.

[8] De bysantinska nunneklostren har på senare år uppmärksammats av flera forskare i Förenta Staterna. Deras forskningsresultat föreligger ännu bara i form av *abstracts;* se bidragen av Angeliki Laiou, Dorothy de F. Abrahamse, Alice-Mary Talbot och Angela Hero i *Seventh Annual Byzantine Studies Conference. Abstracts of Papers,* Boston 1981.

träda som en straffande ängel som tvärt emot sin fridsamma asketnatur hotar kejsaren med en hemsk död om han inte lyder henne. Detta budskap formuleras i mildare tongångar och utan adressat mot slutet av texten, där Irenes namn (='frid') utläggs. Likaså understryks flera gånger inriktningen på solidaritet inom släkten; och det bör påpekas eftersom det står i direkt motsats till de normala asketiska idealen, enligt vilka de jordiska banden enbart är till hinders för den som vill odla de himmelska förbindelserna. Familjesolidaritet är däremot ett drag som är typiskt för en grupp av källor av intresse i detta sammanhang, nämligen de *typika* (d.v.s. samlingar av statuter) för nunnekloster som bevarats från den medelbysantinska epoken.

Jag tror, för att sammanfatta mitt föregående resonemang, att denna episod ger nyckeln till tolkningen av Irenes vita. Bakom texten skulle alltså ligga en konflikt mellan kejsaren och en medlem av släkten Gouber, förslagsvis en hög ämbetsman eller militär, och den har tvingat familjens kvinnor att ta sin tillflykt till Chrysobalanton som iordningställts för ändamålet. Vitan utgör delvis en kronologiskt maskerad bild av dessa händelser, som i själva verket låg författaren mycket nära.

Håller vi fast vid att texten hör hemma i Basilius II:s regering (vilket jag tror är nödvändigt), kan den bakgrund jag har skisserat tillåta någon precisering av dateringen. Den konflikt jag tänker mig vara central för vitans tillkomst skulle på ett naturligt sätt kunna sättas i samband med tidens verkligt stora konflikthärd, nämligen fiendskapen mellan kejsaren och delar av den gamla militäraristokratin, framför allt i Mindre Asien. Den samhällsklassen bör släkten Gouber ha tillhört. Detta betyder för dateringen att en tidpunkt efter slaget vid Abydos 989 ter sig mer naturlig än en tidpunkt dessförinnan. Det var då, efter ett bittert inbördeskrig, som Basilius näpste den forna makteliten, representerad t. ex. av släkterna Fokas och Skleros, och fick auktoritet att ingripa med hårda nypor mot dess företrädare.

Ingenstans i texten ger sig författaren tillkänna. Accepterar man den tolkning av vitan som jag har presenterat här, måste man som författare tänka sig en person som var nära berörd av konflikten med kejsaren och av dess konsekvenser. Närmast till hands ligger det då att tänka på en medlem av släkten Gouber. Om vi dessutom håller oss inom de ramar som textens eget persongalleri bildar, blir kvinnorna i Chrysobalanton, så vitt jag kan se, de starkaste kandidaterna till författarskapet; och starkast bland dem torde den (eller de) vara, för vilkens (eller vilkas) behov klostret ställdes i ordning. Sannolikt är det väl också att

en sådan skrivande Gouberina inte bara var grundare och ägare *(ktētorissa)* till Chrysobalanton utan också abbedissa där.

Ur mer allmänna synpunkter talar det mesta mot en hypotes om en kvinnlig författare. Till kvinnans privilegier och dygder hörde i Bysans normalt inga former av bildning, inte ens inom den högsta aristokratin; sådan var situationen åtminstone till ett bra stycke in på 1000-talet.[9] Och om förhållandena då tycks ha ändrats något, var det ändå säkert inte fråga om någon stor omvälvning. Ännu kejsardottern Anna Komnena fick enligt ett samtida vittnesbörd bilda sig genom att läsa böcker i smyg. Irenes vita förutsätter dessutom inte rätt och slätt förmåga att skriva. Författaren måste ha haft beläsenhet i olika slags litteratur, förutom den bibliska, och behärskade det antikiserande litteraturspråket någorlunda korrekt.

Vi känner dock redan ett och annat undantag från regeln om total manlig dominans bland de litterärt verksamma bysantinarna: på 800-talet skrev Kassia,[10] också hon i ett kloster i Konstantinopel (och liksom Irene kandidat i en tävling om kejsarinnevärdigheten) liturgisk diktning av en viss halt, och i början på 1300-talet var den lärda Theodora Rhaoulaina[11] verksam bl. a. som hagiograf och brevskriverska. Kanske kan författaren till Irenes vita fogas till denna trånga krets.

Texten själv ger en del indicier förutom de sannolikhetsskäl jag har anfört: de agerande själva är till stor del kvinnor, också i de historicerande avsnitten med kejsarinnan Theodora i en av huvudrollerna; skildringen av ett nunnekloster ser ut att mycket väl kunna vara gjord "inifrån"; och slutligen kan man peka på att handlingen i hög grad tilldrar sig i en trång, sluten miljö där staden och världen utanför klostermurarna verkar vara mycket litet kända annat än genom hörsägen. En så-

[9] Se A. Laiou, "The Role of Women in Byzantine Society", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31/1 (1981), 233—260, särskilt avsn. "Literacy", s. 253 ff.

[10] Ganske litet är känt om Kassias liv som tidigt tycks ha blivit föremål för en rik legendbildning. Till denna för Ilse Rochow även uppgiften om hennes deltagande i en brudtävling för Theofilos i monografin *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*, Berlin 1967.

[11] Se S. Kugéas, "Zur Geschichte der Münchener Thukydideshandschrift Augustanus F", *Byzantinische Zeitschrift* 16 (1907), 588—609. Theodora var dotter till Johannes Kantakuzenos och systerdotter till Mikael Palaiologos; hon hade alltså både förnämt och litterärt påbrå. Hennes brev har gått förlorade men en biografi över Theophanes Graptos av hennes hand är bevarad.

dan begränsning av synfältet är åtminstone lättare att förklara hos en person som rört sig i kvinnogemaken än hos någon av männen i en av Konstantinopels stormansgårdar.

Sådan som jag tänker mig bakgrunden till Irenes vita har den en parallell nära anknuten till själva texttraditionen. I början av 1300-talet skrevs vitan nämligen av för klostret "Kristus den Starke" i Konstantinopel på uppdrag av dess *ktētorissa* Anna Komnene Rhaulaina Strategopoulina.[12] Hon hade år 1300 blivit änka under tragiska omständigheter. Hennes man, Mikael Strategopoulos, hade satts i fängelse av kejsaren, Andronikos II, anklagad för att ha deltagit i en sammansvärjning ledd av Andronikos' bror Konstantin. Detta skedde 1293 och sju år senare dog Mikael i fängelset. Sannolikt var det i samband med detta som Anna gick i kloster. Det är en lockande tanke att hon lät skriva av Irenes vita för dess skildring av händelser liknande dem som blev ödesdigra i hennes eget liv. I varje fall är valet av Irenes vita för handskriften i fråga inte alldeles självklart.[13] Relativt få av dess över 90 texter är ägnade enskilda helgon och dessa är nästan alla gamla kända gestalter som t. ex. Demetrios, Marina, Panteleimon. I episoden om kejsarens fånge finns en förstrykning vid texten i det brev där kejsaren erkänner sitt misstag och meddelar att han släpper fången så som Irene har befallt. Det kan inte ha varit svårt för Anna Rhaulaina att "identifiera sig" med det väsentliga i sin 300 år äldre olyckssysters berättelse; kanske var situationen så vanlig att motivet rentav hade en viss allmängiltighet, i varje fall i de förnäma och mäktiga kretsar som var Irenes. Läst och tolkad från utgångspunkter som dessa borde vår text kunna bli ett nytt argument mot det inrotade och nedslående synsätt enligt vilket bysantinarnas litteratur egentligen saknade relevans för författarnas och läsarnas verkliga, problemfyllda tillvaro.

---

[12] Data om Annas liv finns samlade i en svåråtkomlig prosopografisk studie av S. Fassoulakis, *The Byzantine Family of Raoul-Ral(l)es*, Athen 1974, s. 31—33.

[13] Att närvaron av Irenes vita i denna handskrift behövde förklaras ansåg tydligen också den store ordnaren av detta slags handskriftsmaterial, A. Ehrhard; se *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, III, Leipzig 1952, s. 216. Ehrhard hänvisar till att handskriften var avsedd för ett nunnekloster.

LEGEND AND HISTORY IN THE VITA IRENES IN CHRYSOBALANTO

After a summary of the contents of the text, the question of its historicity is raised. The few scholars who have devoted attention to it are shown generally to have failed to adopt a relevant approach. Their interest has mostly been directed towards single pieces of historical information, in a narrow sense, allegedly to be derived from the *Life*. Here there are two main points: The Empress Theodora saves the soul of her husband Theophilos from the eternal punishments awaiting an Iconoclast; Theodora arranges a bride-show for her son, the future Emperor Michael III. The first point belongs in the hagiographical tradition. As for the second, there is no reliable source to confirm it, and chronological inaccuracies leave the authority of the *Life* itself open to severe doubt. Since the bride-show is Irene's only real connection with the historical setting of the text, these difficulties shake the trustworthiness of her very existence. The conclusion is that her *Life* is a piece of fiction with strong legendary elements.

The text can be dated to some time in the reign of Basil II. The scene is the convent of Chrysobalanton (Constantinople), known to a compiler of patriographic notices *c.* 1000. One purpose of the *Life* must have been to meet the need of an honourable past for this obscure monastery. There are several Middle Byzantine parallels to a situation which could explain why this need was felt, viz. that Chrysobalanton was a family foundation recently established to house new monastic activities at an old site. Moreover, there are indications that the background of this foundation was a dispute between the emperor and a member of the family in question, a dispute which forced the women of the family to retire to a nunnery. The family is probably that of Gouber with which the *Life* connects Irene. Since she is said to be a native of Cappadocia, we may assume that the Gouber family belonged to the aristocracy of Asia Minor, the chief enemy of Basil II in his struggle to maintain his imperial power.

The question of authorship is most naturally answered by a reference to the nuns, primarily the one for whom the convent was designed as a home. From a general point of view, a hypothesis implying female authorship is unlikely. Some characteristics of this *Life*, however, make it somewhat less improbable: the important role played by women; the apparent inside information on life in a nunnery; the relatively restricted information on the world outside the convent which the *Life* reflects.

Kelim från Karapınar, Centralanatolien, två hopsydda längder från 1700-talet.

Kelim med livsträdmotiv från Erzurum-området, östra Anatolien, första hälften av 1800-talet.

Kelim från Niğde, Centralanatolien, fragment från ca. 1800. Ägare: Şefik Fenmen liksom följande kelimer i färg.

Kelim från Uşak-området, västra Anatolien, fragment från första hälften av 1800-talet. Jfr Yetkin, Historical Turkish Carpets, *1981, s. 30, diagram 11 (denna artikels ill. s. 00).*

ŞEFIK FENMEN

Kelimer — vävda bonader — hemslöjd i Anatolien*

Under 1000-talet kom vågor av nomadstammar in över Anatolien. Där upprättade de ett antal furstendömen (beylik) och slutligen den selçukiska staten. Många turkmenska (turkomanska) stammar fortsatte att dra västerut. Efter 1200-talet kom själva Anatolien att kallas Turkiet, eller Turcomania. Bland de många furstendömena framträdde det osmanska, grundat av Osman Bey, som det främsta. Det blev till slut en stormakt.

De kelimvävande nomaderna i Anatolien fortsatte att kringvandra, men de behöll sina traditioner intakta under seklerna med dess olika härskare, från 1000-talet in till våra föräldrars tid. I en del isolerade områden fanns också stammar, vars seder förblivit orubbade ännu längre. Än idag lever nomader högt uppe bland bergen söder om Konya i en typ av stenhus och med seder som har utvecklats under många sekler.

Seden att väva bonader — kelimer — är olika andra konstarters och naturligtvis även skild från den knutna mattans. Enligt arkeologiska fynd från Konya och Bursa tycks tekniken att väva mattor vara äldre än den knutnas. De äldsta säkra omnämnandena om kelimer finns från början av 1200-talet i selçukiska och osmanska dokument.

I Anatolien har många nomadstammar fortsatt att väva efter stammens gemensamma mönster genom seklerna, trots att de ständigt vandrat omkring. Även i de fall då stora stammar splittrats, har de mindre grupperna behållit sina typbilder och modifierat originalmönstren endast ytterligt lite.

---

* Översättning av ett kåseri hållet för Forskningsinstitutets medlemmar den 7 mars 1984 med demonstration av kelimer i ambassadör Fenmens ägo.

Den 7—14 okt. 1984 hölls i Istanbul den 1. Internationella konferensen om turkiska mattor. Ett hundratal experter från 24 länder samlades då för att organisera det vetenskapliga studiet av mattor och kelimer från turkiskt område.

Bönenischkelim från Konya—Obruk, Centralanatolien, från första hälften av 1800-talet. Ägare: Şefik Fenmen.

I vissa andra fall kan man emellertid konstatera, att endast en av stammarna — inte alltid den starkaste — varit vävande. Dagens invånare i byn Eğret från Afyon-området vidhåller, att de ursprungligen — för 4—500 år sedan — kom från många nomadstammar. Men i de typiska kelimer som de fortfarande väver gör sig endast en av dessa stammars uttryckssätt gällande. Kanske på grund av att man allmänt accepterat det symbolspråk som stammens starkaste medlemmar haft.

Å andra sidan kan man i staden Karapınar, nära Konya, särskilja åtminstone fem—sex olika stamtillhörigheter. Även till Karapınar, som grundlades 1517 av sultan Yavuz Selim, kom nomadstammarna från många spridda områden i Anatolien. De bar tydligen på en enastående konstnärlig tradition, när det gäller kelimvävning.

En annan nomadstam slog sig ned i Obruk, förr ett viktigt centrum med karavanseraj och moské men idag en by med knappt tio hus. Här och i Hotamiş nära Konya har man fortsatt att väva magnifika kelimer enligt deras egna arkaiska mönster.

Bland andra stammar som har behållit sin ursprungliga identitet kan nämnas: Yüncü-stammen i Balıkesir, Karakeçili-stammen i Eskişehir, Balıkesir och i Kütahya samt Reyhanli-stammen i Hatay-området.

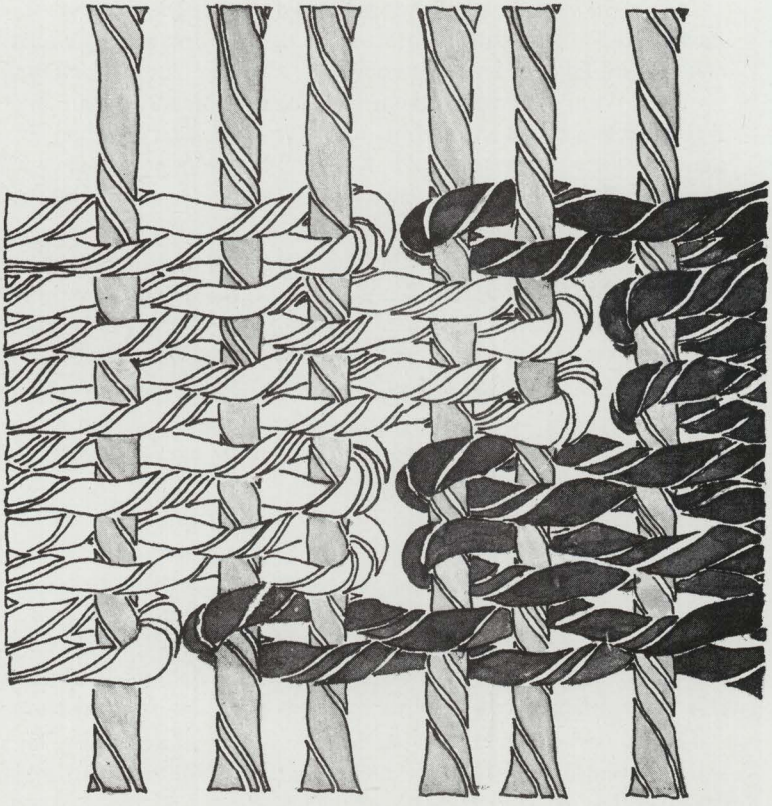
På grund av att stammarna har vandrat omkring, kan man därför finna, att de stora bonader med sexkantiga medaljonger på vit grund, som i västra Anatolien är kända under namnet Aydın-kelimer, kan vara helt lika kelimer vävda i Konya och även i det södra Adana-området.

Medan vissa vävande stammar har försvunnit under seklens lopp, har kelimvävningen varit livsnödvändig i östra och nordöstra Anatolien och där utvecklats till en fast traditionell hemslöjd.

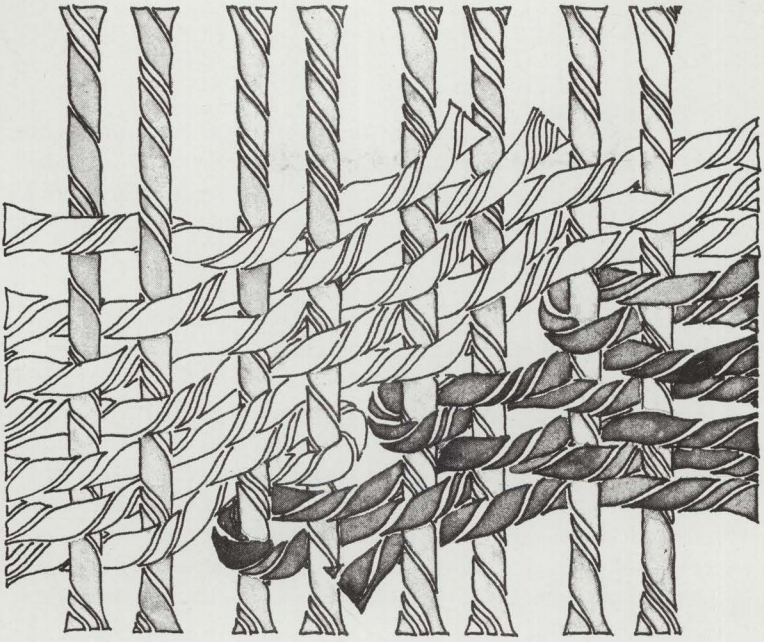
Av det ovanstående torde ha framgått, att det idag är mycket svårt att hänföra en viss kelimbonad till ett speciellt område, eftersom nomadstammarna både fört med sig sina egna traditionella mönster och apterat det lokala symbolspråket, där de slagit sig ned.

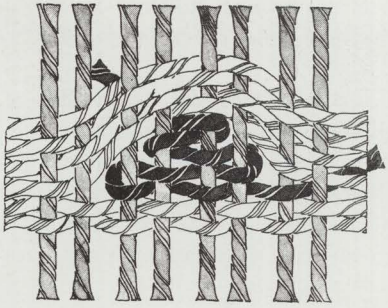
Särskilt inflytandet från Konya-området har varit starkt, när det gäller färg och mönster. Det är ibland svårt att bestämma, om en kelim kommer från det centrala eller nord-östra Anatolien eller från Aydın—Kütahya-området.

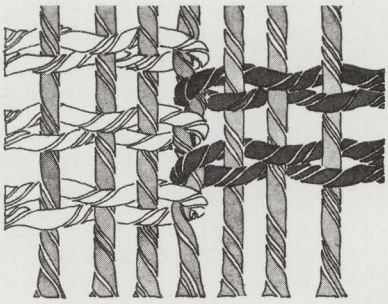
Ibland kan man få anvisningar om lokaliseringen genom skrivna dokument eller på annat sätt, t. ex. genom en datering av namnet på den som gjort en donation till en moské.

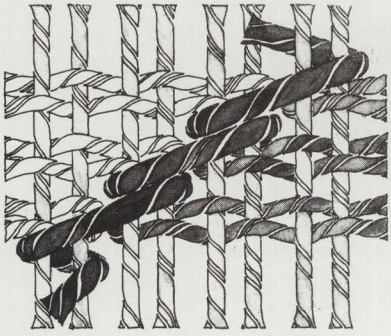


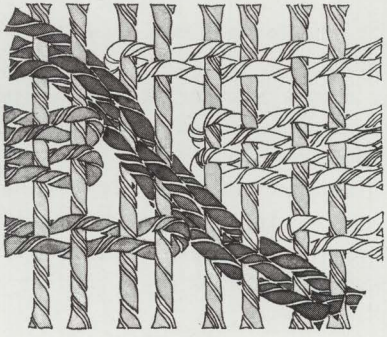
Olika typer av kelimvävning. Ur: Belkıs Acar, Kilim ve düz dokuma yaygılar, *Levent/Istanbul 1975.*











Genom att noggrannt studera miniatyrer och ritningar har man kunnat konstatera, att kelimer använts för att täcka golven i tälten alltsedan äldsta tider. Av praktiska skäl föredrog man kelimer framför knutna mattor i de osmanska tälten, eftersom kelimerna inte var så tunga att bära och de var lätta att hålla rena.

Till de anatoliska slätvävda mattorna använder man fyra tekniker: kilim (=sv. kelim), cicim, zili och sumak (= sv. sumakh).

(Red. tillägg:) Kelim anses vara en av världens äldsta vävnadstekniker. Varianter av denna teknik har använts såväl i de stora antika högkulturerna i Främre Orienten och Egypten som i Syd- och Mellanamerika inom maya- och aztekkulturerna. Den svenska rölakanstekniken är i stort sett densamma med den skillnaden, att i kelim lämnas en slits mellan de olika mönsterfärgerna, genom att mönstertråden vävs tillbaka utan bindning med nästa mönsters varptråd.

I cicim är varp och inslag i grunden lika tjocka. Själva cicimmönstertråden är desto tjockare, så att mönstret kommer att stå upp i relief, som "kuddar". Väverskan arbetar från vävnadens baksida.

Den anatoliska zili skall inte förväxlas med den typ (sille) som vävs med sumakh-teknik i Kaukasus och har stora geometriska S-motiv. I zili läggs mönstertråden in i grundväven över ett antal varptrådar och förs tillbaka igen. I likhet med kelim brukar man fylla ett helt färgfält med löst liggande mönstertråd, men tekniken tillåter ingen större variation i mönstret. Zilitypen förväxlas ofta med cicim.

Sumakh är s. k. snärjväv, där mönstertrådar läggs som en ögla runt om en eller två varptrådar åt gången. Mönstret läggs för det mesta in från vävnadens baksida.

Av dessa fyra olika tekniker kommer vi i fortsättningen att bara tala om kelim, den teknik som är den mest spridda och som gjort Anatoliens konsthantverk så berömt.

En nomadstams kelimvävare skulle inte kunna tänka sig att kopiera en annan stams mönster. Dessa förblir således typiska och bidrar till att ge stammen dess specifika identitet. Denna identitet spelar inom stammarna två funktioner: dels kan en mötande redan på långt avstånd

identifiera en kringvandrande stam på dess klara och lätt igenkännbara mönster, dels bidrar stamtecknen till att förstärka gruppens självmedvetande.

Visserligen spelade stammens legender och diktning samma roll, men det rörde sig om en muntlig konstform. Det visuella, taktila i vardagens vävnader bidrog därför i hög grad till stammens identitet.

Kelimens mönster

Man anser i allmänhet, att många motiv på anatoliska kelimer har direkt anknytning till de mönster som invandrande turkmener förde med sig redan på 1000-talet. Det finns ofta stor likhet mellan motiv använda av vissa turkiska stammar och andra centralasiatiska turkmenska grupper. Men invandring, ömsesidiga äktenskap, möten på marknader och andra kontakter mellan olika stammar har lett till en utväxling av motiv och en viss likhet mellan centralasiatisk-turkmenska, kinesiska, kaukasiska, persiska och anatoliska yürük-motiv.

Detta rör sig dock inte om kopiering i sig. Utan mer om att kringvandrande folk tar med sig sina motiv till nomadstammar, som bosatt sig i ett område och där redan skapat sina egna motiv under intryck av de lokala förhållandena, dess seder, bruk och religion.

Rent allmänt kan man säga, att kelimmönstren är djärvare och mer geometriska än de är på de knutna mattorna.

Man kan dock finna ett intressant inflytande på det osmanska hovets kelimmönster, med en estetisk växelverkan från de osmanska tältens väggfält och de osmanska kakelplattorna och broderierna. Men det måste understrykas, att det osmanska hovets mönsterbilder är helt skilda från den traditionella anatoliska kelimens motivvärld.

Färgning och färger

Färgningen av ullen är en mycket viktig faktor för att ge kelimen konstnärlig styrka i färg och mönster. Ullfärgning är en gammal konstart. Med syntetiska färger kan man aldrig nå upp till de fina, klara nyanser som erhålls vid växtfärgning och som betyder så mycket vid framställandet av kelimer och knutna mattor. Utan att närmare gå in på de olika procedurerna vid växtfärgning, kan man påpeka att syntetiska färger började användas så småningom efter 1870. Det är lätt att vetenskapligt bevisa om man har använt växt- eller syntetiska färger, men det tränade ögat ser det också utan tvekan!

Man skulle i detta sammanhang vilja säga, att kelimer vävda efter 1870-talet inte längre bör uppfattas som konsthantverk av traditionell fullgod kvalitet, eftersom man har gjort avkall på ett grundläggande kriterium. Syntetiska färger förlorar i uttryckskraft och djup. Även när de är som bäst, kan aldrig dessa färger uppnå växtfärgernas nyansrikedom.

I traditionell kelimvävning är det väsentligt, att väverskan mentalt förbereder sig för sitt arbete. Hon tänker igenom motiven och samlar långsamt ihop de olika färgmedlen. Denna långsamma process är en viktig fas före vävningen.

I allmänhet ägnade sig väverskorna åt färgmedlen och färgningen av ullen på somrarna och vävde på vintern. Om en vävare fick ont om en viss färg, som han eller hon börjat använda, fanns det två möjligheter att lösa problemet: endera att ta en annan tillgänglig nyans av samma färg, eller att vänta till nästa sommar och då skaffa sig mer färgmedel till samma nyans. Det var inte heller ovanligt, att vävarna flyttade till någon annan ort, eftersom stammarna brukade vandra omkring av en eller annan orsak. Men även om man använde samma teknik, kunde ett skifte av vatten påverka nyanserna.

Inom några stammar var färgning och vävning två skilda konstarter. Färgarna kunde köpa upp ull, färga det och sälja det till vävarna. De som inte färgade sin egen ull fick oftare brist på en eller två speciella färgnyanser.

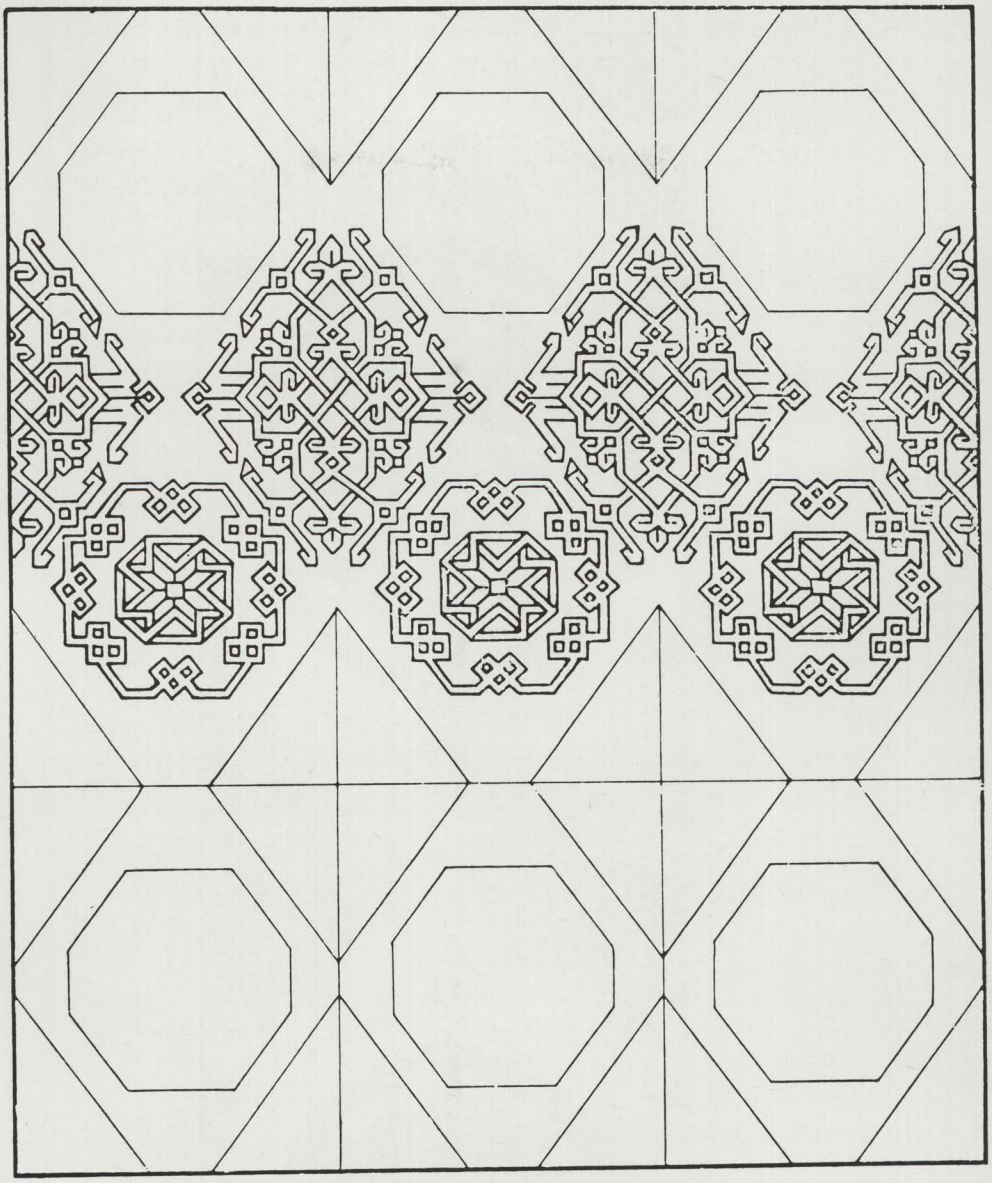
Användningen av kelimer

Kelimer har vävts av två skäl: för att användas i vardagslivet och för att hedra familjen.

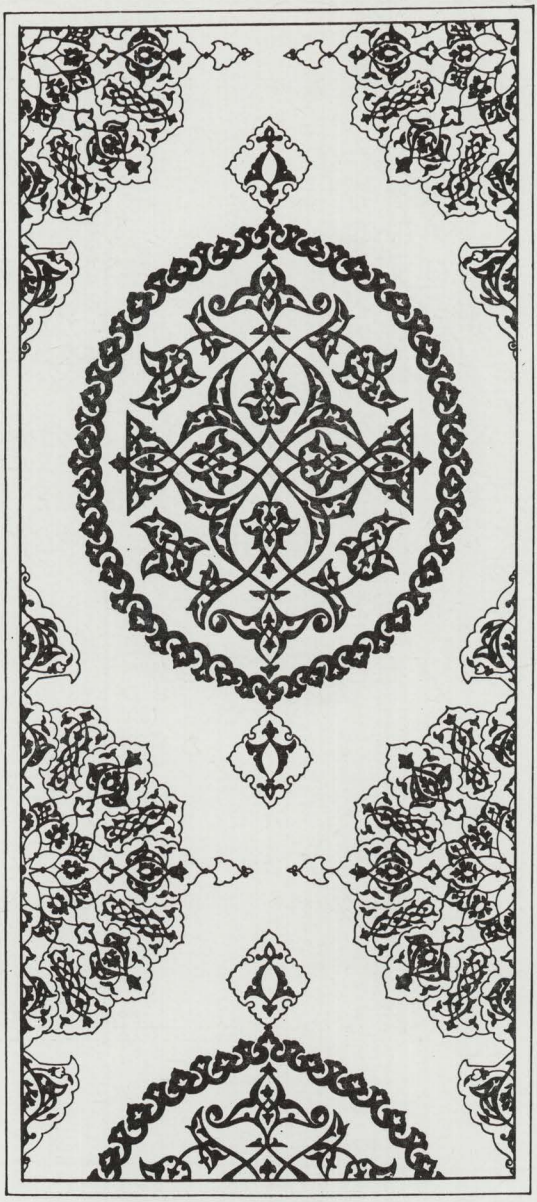
I vardagslivet användes de till tält för människor och djur, som tältdörrar, för att täcka golv i tält eller hus, som säckar eller vaggor, som sadelsäckar på hästar, åsnor eller kameler, som säten och divantäcken, sängtäcken, bordsdukar och som förkläden.

För att hedra familjen kunde de överlämnas till en moské, ingå som hemgift, användas vid bön eller vid begravningar täcka liket.

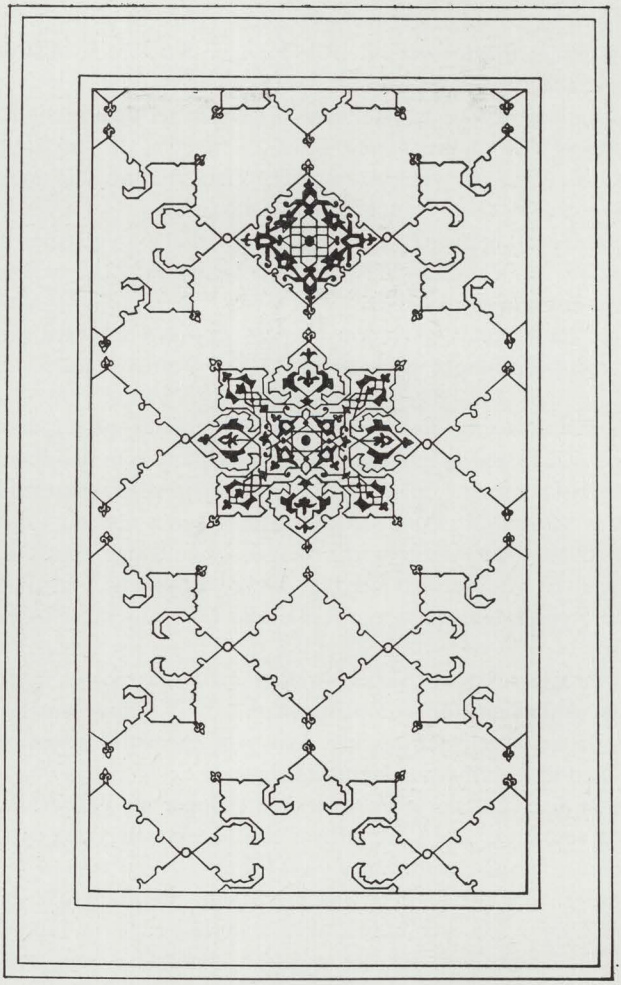
Bönenischkelimer utgör en speciell typ med mihrab (nisch). Det finns sådana med många mihrabs: två, fyra, sex eller sju nischer. Ur konstnärlig synpunkt brukar inte kelimtypen i sig vara den viktigaste faktorn. Men när det gäller bönenischkelimer tycks de vara sällsyntare ute i handeln än andra typer.



Schematiskt diagram med detaljmönster för s. k. Holbein-matta. Ur: Şerare *Yetkin,* Historical Turkish Carpets, *Istanbul 1981.*



Schematiskt diagram med mönster för s. k. Medaljong Uşak-matta. Ur: Yetkin, a.a.



Schematiskt diagram med detaljmönster för s. k. Stjärn Uşak-matta. Ur: Yetkin, a.a.

Trots att garnmaterialet till både kelimer och knutna mattor hämtats från samhällen med fåravel, skiljer de sig på många sätt.

Den knutna mattan accepterades tidigt som en kommersiell lyxartikel på grund av dess mjuka, varma, skinande luggyta. Att knyta mattor blev på många platser en yrkesverksamhet. Vissa traditionella mönster blev särskilt populära, t. ex. det s. k. Holbein-mönstret.

I stadscentra öppnades speciella kommersiella verkstäder för massproduktion av helt nya mönsterbilder. Medaljong- och stjärnmotiv av Uşak-typ är exempel på dylika.

Några traditionella vävcentra började slutligen att väva på uppdrag enligt mönsterritningar på kartong, t. ex. i Transsylvanien—Siebenbürgen.

Genom intressanta dokument har man fått reda på att det funnits i England och Frankrike mellan 1539 och 1700 de som handknutit mattor efter turkiska mönster, då turkiska mattor var så eftertraktade och importen av sådana inte var tillräcklig. Men — som det står i dokumentet, "i början av 1700-talet dog kunnandet i handknytning ut i England, antagligen på grund av att det blev lättare att få tag i orientaliska mattor från Konstantinopel genom East India Company och English Turkey Company".

De transsylvanska — siebenbürgiska mattorna vävdes i vissa centra i västra Anatolien för europeisk marknad. Yağcıbedir-mattorna, som görs i Balıkesir och däromkring, kan vara ett sentida exempel på hur traditionell mattproduktion kommersialiseras.

I slutet av 1800-talet blev resterande grupper av Yağcıbedir-stammen tvungna att slå sig ned i några byar i Balıkesir—Bergama-området. Där väver de fortfarande mattor, men i zılı-teknik.

När deras mattor blev populära, började de producera dem i stor mängd. Drivna av ekonomiska skäl framställer de nu samma typ av mattor för hemmabruk och för utländsk marknad i trakter så avlägsna från varandra som västra och sydöstra Anatolien.

Därmed vill vi naturligtvis inte undervärdera den knutna mattan som konstart. Men en följd av ovannämnda fakta har blivit, att man under de senaste decennierna ägnat den ursprungliga anatoliska mattan ett mer seriöst studium. Den gamla anatoliska kelimen äger därvid sitt eget konstnärliga värde.

Med andra ord, alla mattor som attribueras till historiskt berömda mattcentra som Uşak, Gördes eller Kula värderas inte automatiskt mer än förr med mindre än att de ger uttryck för en ursprunglig egenart.

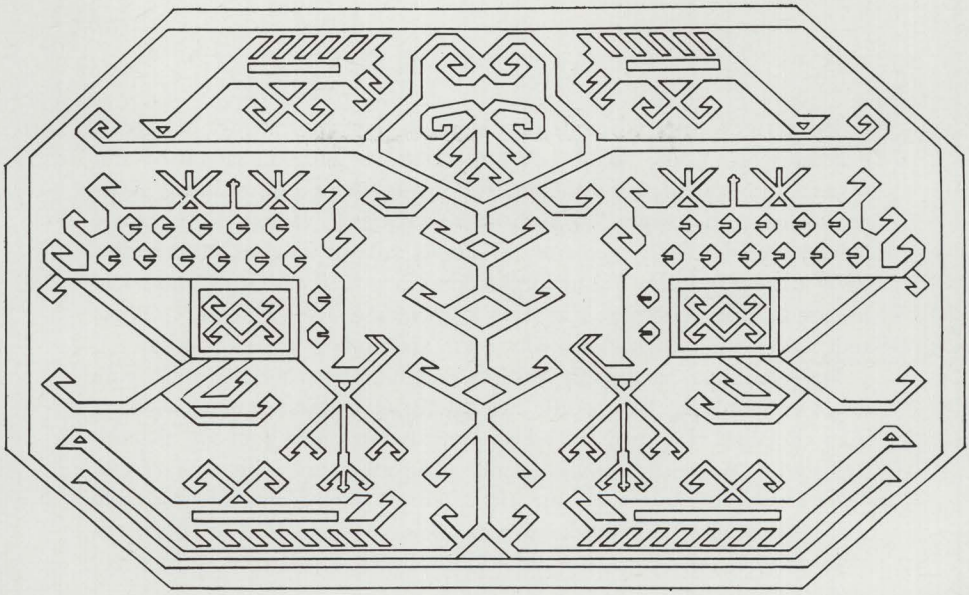


Diagram av det inre fältet i en oktogon på en matta i Vakıflar-museet, Istanbul. Ur: Yetkin, a.a.

Först i slutet av 1800-talet började det bli en viss efterfrågan på kelimer. Men ingen verkstad sattes upp för massproduktion. Européernas smak influerade inte heller deras mönster. Inte heller blev kelimvävarna kommersiellt influerade, trots att samme vävare kunde vara engagerad både i kelimvävning och mattknytning.

Tryckta eller ritade förlagor på kartong har aldrig använts i samband med traditionella kelimer. Äldre väverskor lärde alltid de yngre familjemedlemmarna motiven. Var och en kunde sedan använda dessa motiv enligt hennes egen smak, men stammens allmänna kompositionsstil och färgskala ändrades inte.

Dessa ständiga förflyttningar innebär både utmaningen och problemet, när man försöker klargöra kelimens oskrivna historia.

När man talar om traditionella anatoliska kelimer, borde man framhäva det mest perfekta eller allra vackraste exemplaret hämtat från de olika typer eller storlekar i vilka kelimer framställs.

Men det har tagit väsentligt mycket längre tid, innan kelimernas mönster har genomgått klart urskiljbara förändringar i jämförelse med den knutna mattans. För att försöka rekonstruera denna långsamma ut-

veckling fordras det tålamod och entusiasm. Huvudparten av det gamla materialet från 1500-, 1600- och 1700-talen har inte kunnat bli bevarat oskadat, och därför har det också förlorat en del av sin skönhet. Även om man inte bör säga: "ju äldre desto vackrare", så har det bevarade äldre materialet det gemensamt, att det är sällsynt välgjort, med vackra linjer och en ovanligt lyckad färgkomposition. Med andra ord, man kan uppskatta äldre fragment som fina konstverk i sig, i synnerhet sådana som har ingått i en hemgift eller varit hedersgåvor till en moské.

Man kan nog antaga, att vävaren i dylika sammanhang velat göra något extraordinärt, som skulle dra till sig människors uppmärksamhet. Han eller hon ville med sitt arbete åstadkomma något som såg rikt och dyrbart ut. Men detta medförde inte alltid ett konstnärligt lyckat verk.

Vi är idag böjda för att anse äldre kelimer vara djärvare i linjen och mindre utstyrda. Förr kunde vävarna hålla på länge med att begrunda vilka mönster och färger, som de skulle välja för att därmed skapa något attraktivt.

Vi lämnar nu åt var och en att bedöma vävarens konstnärliga skicklighet. För att avgöra om en kelim är ett "konstverk", bör man utgå från några faktorer: dess komposition, proportion och det harmoniska samspelet mellan färg och mönster.

Några forskare på detta område menar att man borde uppdela kelimernas artistiska värde i kategorier enligt deras ålder, motiv etc. Dessa intressanta synpunkter är till stor hjälp för privatsamlare i deras sökande. Men varje tanke på att kategorisera kelimer sårar utan tvivel en samlares känsla för materialets djupa skönhet.

Chansen för att ett konstverk skall överleva är beroende på hur mycket det är i bruk. Vi vet ju att knutna mattor och kelimer i allmänhet använts på golven. Eftersom kelimer är ömtåligare, har de naturligt nog blivit bevarade i betydligt färre exemplar. Men man kan ändå fortfarande finna kelimer från 1700-talet på grund av att de använts någon annanstans än på golven eller för att en familj lyckats väva en så utomordentligt vacker kelim, att man i generationer bemödat sig om att behålla den i hemmet.

Nuförtiden har kännare och samlare fått uppleva en mycket angenäm utveckling i Turkiet och Västerlandet, när det gällt sökandet efter gamla kelimer av hög kvalitet. Det har också blivit en växande efterfrågan på gamla fragment, eftersom det är så svårt att finna hela exemplar.

I större utsträckning än vad som är fallet vid annan konst, skall man

inte lägga huvudvikten vid kelimens tekniska aspekter. Om man har att göra med ett kvalitetsarbete, kan fragment förmedla till oss helt och fullt den artistiska verkan.

Fragment av riktigt gamla, vackra kelimer kan helt tillfredsställande återge arbetets djupa skönhet. Dessutom kan det på grund av sitt lilla format lätt placeras t. ex. på vardagsrummets vägg. På så sätt får man tillfälle att föra en lycklig dialog med det.

Vad som är svårare att förstå hos de anatoliska kelimerna är samspelet mellan färger, motiv och det budskap som konstverket vill överbringa till oss. Men detta gäller ju all slags konst.

En kelim skall som helhet bibringa oss en allmän skönhetsupplevelse snarare än dra ögat till en eller annan detalj.

Eftersom man under de senaste decennierna ägnat allt större intresse åt kelimer, särskilt i Västerlandet, har flera böcker och artiklar i ämnet publicerats. I dessa har olika synpunkter framförts som belyst kelimernas ursprung, teknik, ålder och var de vävts. Utan att underskatta vikten av dessa publikationer, vågar vi ändå framkasta påståendet, att en kelim är ett konstverk framför allt och det är dess skönhet som skall avhandlas.

För att tränga in till djupet av en kelims skönhet måste man ha tålamod och betrakta den under meditation för att kunna förstå dess särart: harmonin mellan färgerna, som valts för att tillsammans med mönstret uttrycka kelimens egenart.

LITTERATUR:

Den viktigaste publikationen om anatoliska kelimer:

Belkıs Balpınar & Udo Hirsch: *Flatweaves of the Vakıflar Museum, Istanbul.* Wesel: Uta Hülsey 1982.

Andra publikationer:

Belkıs Balpınar Acar: *Kilim, Cıcım, Zılı, Sumak. Turkish Flatweaves.* Istanbul: Eren 1983.
David Black & C. Loveless: *The Undiscovered Kilim.* London 1977.
Bertram Frauenknecht & K. Frantz, *Anatolische Gebetskelims.* Nürnberg: Nomadpress 1978.
Halı — The International Journal of Oriental Carpets and Textiles. Vol. V: 4 (1983) etc. London.
Yanni Petsopoulos: *Kilims: the Art of Tapestry Weaving in Anatolia, the Caucasus and Persia.* London 1977; Fribourg 1980.
Şerare Yetkin: Zwei türkische Kilims. *Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens. In Memoriam Ernst Diez.* Istanbul 1963, s. 182—192.

KILIMS (FLAT WEAVES) — FOLK ART IN ANATOLIA

During the centuries under different rulers from the eleventh century until very recently, tribes in Anatolia who wove the Kilims moved about but their traditions continued intact.

Even in the case of large groups which splintered, the small groups continued the basic designs, preserving the original design with only minor changes. Archaeological findings in Konya and Bursa indicate that the technique of flat-weaves pre-dates that of pile carpets. But definite mentioning of Kilims can be found in Selçuk and Ottoman documents dated from the beginning of the thirteenth century.

There are four common techniques of Anatolian flatweaves: 1 — Kilim, 2 — Cıcım, 3 — Zılı, 4 — Sumak.

Weavers of one tribal group could not think of copying designs on their Kilims from another tribal group. They had to remain typical and had to define their specific "tribal identity".

It is generally accepted that many of the designs on Anatolian Kilims are directly related to designs brought by migration Turcoman tribes as early as the 11th century.

There is generally more similarity between design motifs of particular Turkish tribes and related Central Asian Turcoman groups. However, migration, intermarriage, market meetings and other contracts between the various tribes have led to an intermingling of motifs and the similarity between many Central Asian Turcoman — Chinese — Caucasian — Persian and Anatolian Yoruk designs.

In general, one can say that designs of Kilims are bolder and more geometric than those of pile carpets.

As Kilim is an artistic expression together with both design and colour, the dyeing of the wool is a very important factor. Without entering to the details of the different dyeing processes for several colours, one should bear in mind that the chemical dyes entered the area progressively in about the 1870's.

In general, weavers would prepare their dyes and dye their wool in summer and weave in winter.

If the weaver would be short of a certain colour which he or she started to use, then there were two possibilities: Either to take another shade of the same colour, if he or she had it in hand, or the weaver would prefer to wait until the next summer, and then provide for herself some more dyes in the same shade.

What would be also quite a natural thing for the weavers was that they might change the locality since tribes for one reason or another used to move quite often. Although applying the same technique, a change of the water seemed also to be effective on the shade.

In some tribes, dyeing and weaving were two separate arts. The dyers would buy the wool, dye them and sell them to the weavers. Those who were not producing their own dyed wool were more often out of one or two particular colours.

Kilims have been woven

1. For all kinds of everyday life necessities: — tents for human beings, tents for animals, — tent doors, — tent or house floor coverings, — bags, cradles, — horse, donkey or camel saddle bags, — seat, divan covers, — bed covers, — table cloths, — aprons.
2. For the honour of the family: — to be donated to a mosque, — as a dowry, — for the use of praying, — to be used in family funerals to cover the body.

Praying Kilims constitute a separate form with Mihrap (niche). There are also multi Mihrap form with two, four or six or seven Mihraps. In Kilims, the form as such is not considered today, artistically speaking, the most important factor.

Although the material origin of both Kilims and pile carpets is sheep breeding communities, they do differ in many ways.

The pile carpet soon became accepted as a luxurious commercial item, because of its soft, warm, shining pile surface, and pile carpet weaving turned into a business in many places. Some traditional designs became popular, like the so called Holbein design.

In urban centers, special commercial workshops were opened for the mass production of completely new designs. The medallion and star Ushak type are an example of this.

Lastly, some traditional weaving centers also began to weave designs from cartoon on order, like in the case of Transylvanian—Siebenbürgen carpets, for instance.

There are interesting documents which indicate that there has been from 1539 to 1700 in England and in France craft of hand-knotted carpets on Turkish designs because Turkish carpets were in great demand and the supply of imported carpets could not keep up, but as the document reads: "The craft of hand-knotting died out in England in the early eighteenth century, perhaps because Oriental carpets were easier to obtain through the East India Company and the English Turkey Company from Constantinople."

There has not been the same kind of market demand for Kilims until the end of the 19th century. No workshops have been set up for their mass production. No European tastes had yet influenced their pattern.

Nor did the market influence the weavers of Kilims even though sometimes the same person might have been weaving both kinds, Kilims and carpets.

Printed or drawn cartoons have never been used in weaving traditional Kilims. The motifs were always passed on from older to younger weavers in the family or among families. Each individual would use these motifs to fit her own taste, but the general composition style and the colour scheme of the tribe would not change.

Nowadays, in Turkey and in Western countries, a very pleasing development has occured among connoisseurs and collectors in their search of real quality old Kilims. There is also a growing demand to find fragments of old Kilims (since it is so difficult to find entire old pieces).

EYVIND BRATT

Svensk i Libanon på 1820-talet.

Ingen åtar sig att försvara kolonialismen. Ändå väcker det som nu sker i avkolonialiserade länder frågan om inte gamla missförhållanden ger plats åt nya. Eller är det de gamla som består? Med verkningar som genom tekniska "framsteg" ter sig minst lika förödande som historiens skräckscener? Hur såg det ut i Främre Orienten, närmare bestämt Libanon för ungefär 160 år sedan?

Något av ett svar, dessutom från någon så sällsynt iakttagare på platsen som en svensk finns i själva verket dokumenterat. Hösten 1820 anlände till Beirut orientalisten Jacob Berggren som efter att avböjt både svenska och utländska lärostolar och slutade sina dagar som prost i Östergötland var då legationspredikant vid svenska legationen i Konstantinopel. Berggren reste försedd med den turkiska sultanens fermán eller lejdebrev. Han skulle inte bara studera språk — han gav sedan ut en ännu ansedd ordlista i arabiska. Han ägnade stort intresse åt arkeologi och han samlade växter av vilka han hemförde en betydande samling till Uppsala Universitet. Hans intresse för Främre Orientens religioner, seder och bruk, ekonomiska, sociala och politiska förhållanden var som framgår av hans 1200 sidor tjocka reseskildring ("Resor i Europa och Österländerne", 1826) lika stort. Ja, på sommaren 1821 måste han lämna Libanon därför att hans nyfikenhet på lokala förhållanden utsatte honom för misstanken att vara — rysk spion! Så här beskriver han det politiska dagsläget:

> "både nära och fjärran hade krig och oroligheter . . . utbrutit, så att hela Österlandet kunde sägas stå i låga och vara en gemensam tummelplats för örlig och blodsutgjutelser samt för världskrafternas inbördes fientligheter. Redan över ett år hade grekerna stritt för sin frihet och ryssarna varit fruktade som deras hemliga bundsförvanter; Shahen av Persien hade med segrande arméer inryckt över turkiska gränsen och hotade Bagdad. . Mehmed

Ali rustade . . franska officerare samlades kring hans fanor . . för att bygga flottor och bilda de bödlar för vilka Mesolongi skulle falla och Korsets stridsmän blöda . . . Araber och fellahiner, Druser och Maroniter hade vänt avog sköld mot varandra och blod besudlat Jordans och Orontes stränder . . ."

Är det inte någonting bekant i denna, för mer än ett och ett halvt sekel sedan återgivna scen? Utgör den inte en fixeringsbild i vilken, om man vrider något på den, ett och annat från dagsläget känns igen? "Världskrafternas inbördes fientligheter". Ryssarna som understöder den grekiska frihetsrörelsen och fransmännen som ger "teknisk hjälp" åt turkarna (Mehmed Ali) när de söker kuva den. Shahen av Persien som angriper Turkiet i dess trångmål. Samma stormaktspolitiska rävspel som i dag? "Araber och fellahiner" (numera säger man fellaher), "Druser och Maroniter". Religiösa och andra konflikter mellan Främre Orientens folk inte helt olika dagens? Det är inte utan att man efter vissa namnförändringar i rollistan känner igen dem som uppträder i dagens politiska drama. De enda som saknas är judarna. De omnämns av Berggren endast i andra sammanhang och som en fattig folkspillra, vars kultplatser underhölls, som nu, med finansiella bidrag från rika stamfränder i väster. Sedan Jerusalems förstörelse år 70 e.Kr. hade judarna upphört att vara en politisk faktor. Det politiska porträttgalleriet från 1820-talet saknar sålunda föregångare eller förebilder till en Begin men man känner kanske igen *andra* profiler i dagsläget? T. ex. en Arafat, en överste Khadafi, en Ayatolla Khomeini, en överste Jumblatt, ja, kanske också en major Ḥaddad. Vad så beträffar "världskrafterna" så hette dessas centra visserligen inte Moskva och Washington men väl S:t Petersburg och Paris och London. Då blandades som i dag idealistiska eller ideologiska synpunkter med mindre idealistiska handels- och realpolitiska intressen. Då talade man inte om förtryck och förföljelser av palestinier och judar. Då gällde sympatierna "hellenernas ättlingar" och "kristendomens utposter mot islam".

Med både druser och maroniter kom Berggren i personlig beröring. För att studera arabiska bodde han i maronitiska kloster. Det var alltså frågan om arabisktalande kristna. Begreppet arab var tydligen då liksom nu i främsta rummet knutet till språket. Biologiskt vore maroniterna enligt Berggren möjligen befryndade med korsfararna. Deras kristendom var dock äldre än korstågstidens. Deras profet var ett östromerskt helgon från 400- eller 500-talet och deras lära stod mer i överensstämmelse med urkristendomen än med romersk katolicism. Trots detta hade

de kunnat ansluta sig till Rom. Påven vore inte så kinkig med mindre avvikelser om han bara finge "sådana fiskar i sitt nät".

Om alltså maroniterna inte var så alldeles rättrogna katoliker så gällde motsvarande, i vad avser islam, om deras fiender druserna. För dessa var profeten Mohammed — som för de i dag lika trosfasta shiiterna — inte den enda auktoriteten. I sina sedvänjor och religionsbruk skilde de sig också från andra mohammedaner. Vad orsakerna, förutom skillnaderna i fråga om religion, kan ha varit till de uppflammande striderna mellan dem och maroniterna lämnar Berggrens reseskildring inga närmare upplysningar om. Allvaret i hans uttalanden om motsättningarna mellan dem visade sig emellertid berättigat. 1840 och 1860 anställdes nämligen blodbad på maroniterna vilka för en modern iakttagare ter sig som prov på samma folkmordsinstinkter som vi just den sista tiden sett lössläppta i så ohyggliga former i dessa trakter.

I sin beskrivning av araberna skiljer Berggren på "herdearaberna" och "fellahinerna". Han betygar visserligen stödd på egna erfarenheter de förras gästfrihet, ordhållighet och liknande meriter men framhåller att de genom sina plundringar utgör ett hot mot den bofasta befolkningen däri inbegripna inte bara många etniskt skiljaktiga grupper utan också deras stamfränder fellahinerna (egentligen "plöjarna").

Att för den lokala befolkningen förklara vad en svensk var för något visade sig för Berggren nästan omöjligt. Man visste att Sverige var ett visserligen kristet men geografiskt mycket avlägset land. De enda kristna man kände till från världens utkanter var de koptiska kristna i Abyssinien. Han fick därför gå under namnet "abyssiniern". Deras föreställningar om Väst- och Nordeuropa var mycket bisarra. Han fick en gång frågan om han kände "Monsieur Luther" och "Monsieur Voltaire". De utpekades som upphovet till den västerländska civilisationens förfall. Fastän luthersk präst mottogs han icke desto mindre med den största gästfrihet i katolska kloster.

Ett brett utrymme i Berggrens reseskildring ägnas naturen. Åskådligt och lyriskt beskriver han fält av blå hyacinter eller röd vallmo samt cypress, oliv- och myrtenlunder. Kanske just de trakter som man nu kan se i TV-rutan som mål för de moderna krigsmaskinernas härjningar, skildrar han på följande sätt:

> "Ned i de djupa grönskande dalarna, mellan skyhöga alper, syntes herdarna under glada sånger samla sina hjordar; från klostren hördes klockorna bebåda bönestunden och kalla korsets tillbedjare i templet och då de sista strålarna av den klart nedgående

solen rodnande återkastades från den västliga spegelklara vågen på de östliga snöbergen . . . började näktergalarna att sjunga i cypresskogen, turturduvorna att klaga i palmlunden och de välluktande örterna och blommorna . . . utbreda sin doft."

LEIF WIGH

Jakten på Berggren — den svenske fotografen i det osmanska Konstantinopel

Metallklarinetternas skarpa, nasala ton blandade sig med manssången. Klirrandet av mässingscymbaler i miniatyrformat, uppträdda på männens fingrar, vävde exotiska rytmer kring musiken. Sången var sentimental, på gränsen till gråtmildhet, och utfördes av män med armarna om varandras axlar i kamratligt, lätt berusat, samförstånd. Den rökiga lokantan vid Galata Saray var fylld av skrål, uppsluppet på ytan men vemodigt i botten.

Några kvarter därifrån i hotell Pera Palace bar och matsal rådde en behärskad elegans, ett distingerat sorl under det tak som tagit emot cigarrdoften från åtskilliga krigskorrespondenter och officerare, vilka där haft sina högkvarter. I den flagnande elegansen, vid den slitna och ostämda flygeln satt en tungögd man och exekverade mellankrigsschlagers vilket gav en stämning likt den Ingrid Bergman frammanade i filmen "Casablanca".

På gatorna rådde ett oöverblickbart kaos och den högljutt larmande trafiken surrade över den ojämna gatubeläggningen likt en svärm förvuxna insekter. Spyende ut mörka avgasmoln intog de kullarna i det som förr kallades Galata och Pera. Ibland fick passagerarna skjuta på bussarna uppför branterna.

Mitt i det brusande folklivet ligger det svenska generalkonsulatet som en oas med sin vackra trädgård, med sitt Palais du Suède och det gamla Dragomanhuset, en skatt i sig, ruvande på sitt förflutna.

Den miljön blev min under några hektiska veckor, när jag anlände till Istanbul för att undersöka om där fanns någon kvarlåtenskap efter den svenske hovfotografen Guillaume (Pehr Vilhelm) Berggren och dennes verksamhet under det sena 1800-talet.

Inledningen till det självpåtagna forskningsuppdraget kom under det sena 1970-talet, när professor Helmer Bäckströms fotografihistoriska

samling inventerades vid Fotografiska Museet. Samlingen, som 1965 inköptes av den svenska staten, året efter Bäckströms död, hade legat i träda innan uppordnandet vidtog.

I denna omfångsrika samling ingår drygt trettiotalet fotografier signerade G. Berggren. Vid tidpunkten ifråga var namnet helt okänt men listat i fotografihistoriska sammanhang världen över. Många fotografihistoriker ville lösa gåtan Berggren: Vem var han? Var föddes han? Och hur kom det sig att hans fotografier bara uppvisade motiv från det osmanska imperiet?

Det tog flera år att finna svaret på dessa frågor. Bara det förhållandet att Berggren kallade sig Guillaume, franska språkets ekvivalent till svenskans Vilhelm, var tillräckligt för att grundligt vilseleda forskningen.

Genom att jag fann några dokument i Riksarkivets samlingar efter den svenska legationens i Konstantinopel verksamhet löstes gåtan. Och vidare forskning i Stockholms Stadsarkiv gav ytterligare information kring gåtan Berggren.

Samtidigt som den personhistoriska forskningen pågick, ville jag också utröna om det fanns fotografier i andra svenska institutioners arkiv och samlingar. Detta för att kunna se en mer uttecknad bild av fotografen själv samt för att för första gången i Sverige kunna ge en lödig verkförteckning över en fotografs konst.

Det visade sig efter ett träget arbete att det fanns fotografier i flera bibliotek och samlingar i landet. Ett mycket intressant fynd gjordes i konstnären Anders Zorns sängkammare, där den nedersta byrålådan innehöll fotografier utförda av G. Berggren föreställande konstnären själv på bröllopsresa med makan Emma samt i sällskap med riksdagsledamoten och järnvägsbyggaren Claes Adelsköld och dennes son Axel.

Vidare forskning gav vid handen att fotografier utförda av Berggren även fanns i utländska samlingar och arkiv, vilka också listats i boken om Guillaume Berggrens liv *Fotografiska vyer från Bosporen och Konstantinopel. Photographic views of the Bosphorus and Constantinople. A presentation of Swedish photographer G. Berggren and his activities in the 19th century in Ottoman Turkey.* (Med svensk och engelsk text. 112 s. ill. Utg. av Fotografiska museet, Stockholm, 1984. Inb. 175:—).

Med denna kunskap i bagaget anträddes färden till det efterlängtade målet — G. Berggrens Pera.

Istanbul tog emot en aprildag, fylld av Bosporenområdets speciella ljus, med sol och klar himmel. Staden räckte ut en välkomnande och

Anders Zorn efter tyfoidfebern, Konstantinopel 1886. Zornsamlingarna, Mora.

Stadsbild. Pojken, t. h. som lutar sig något framåt, har just blivit omskuren. Original hos R. Örsan, Stockholm.

hjälpande hand i jakten på Berggren. Marmarasjön med Prinsöarna lockade i öster och det stränga Marmortornet gav mig en vänlig blick genom taxins sidoruta.

Under turen in till staden identifierade jag motiv som Berggren avbildat för över etthundra år sedan: Valensakvedukten, Yedikule, Ahmedmoskén, broarna över hamnviken Gyllene Hornet. Spännt iakttog jag, genom taxins vindruta, Pera och Galata på andra sidan vattnet, det område som idag bär namnet Beyoğlu. Skulle jag finna Berggren däruppe?

Uppe på Istiklâl Caddesi släppte taxichauffören muttrande av mig utanför det svenska generalkonsulatet. Senare under dagen hälsade Sveriges generalkonsul Erik Esseen med maka Carin, mig välkommen, varvid

jag berättade om vår landsman — fotografen som levt närmare sextio år i staden, innan han avled 1920.

Guillaume Berggren föddes 1835 i Stockholm och lämnade staden tjugo år senare för en gesällvandring i Europa. Efter elva års liv på rörlig fot i Europa slog han sig 1866 ned i Konstantinopel — den vackra staden vid Bosporen.

Hans tidigaste kontakt med fotografikonsten inträdde i Berlin där han lärde sig att hantera kameror samt instruerades i mörkrumskunskap och kemi. Själv började han praktisera yrket under 1860-talets sista år och framförallt efter den stora branden 1870 i Pera, då han öppnade en egen ateljé vid områdets huvudgata.

Han hade vid denna tid gift sig med en sjutton år yngre flicka av grekisk börd och med henne fick han tre barn. Två döttrar och en son. Berggrens fotografiska rörelse blomstrade och han knöt kontakter med såväl osmanska befattningshavare som personer av utländskt ursprung. Bland dessa fanns diplomater från både Ryssland och Tyskland, som tillhörde den trängre vänkretsen, liksom sultanen Abdul Hamid II, män — högt rankade i det senosmanska imperiet.

Men var fanns minnena av detta liv våren 1984? Fanns det fortfarande några personer som kunde minnas Berggren? Nej, det fanns det inte. Men det fanns föremål som bar sin upphovsmans prägel. Det fanns fotografier och negativ och där fanns också personer som var intresserade av fotografihistoria. Genom det sistnämnda förhållandet kunde ett fruktbart samarbete påbörjas, ett klassiskt givande och tagande. Härigenom kunde besök i bibliotek och arkiv genomföras som annars hade varit omöjliga.

Det blev också tillfälle att avnjuta musik av sultanen Selim III, en kompositör vars musik var högsta mode under Berggrens tid hos den osmanska överklassen, i den mån den var kulturellt orienterad. Idag kände få turkiska personer till den musikskatten — de visste i så fall mer om ABBA!

En värdefull källa till mer vetande om Berggren var negativsamlingen i det tyska arkeologiska institutet, inrymt i det tyska sjukhuset. Där finns större delen av Berggrens negativ samlade — inköpta under första världskriget för en spottstyver av Berggren och dennes systerdotter Hilda Ullin, som var hans assistent under mer än fyrtio år.

Vid inventeringen av dessa negativ — det tog mer än en veckas tid i anspråk med tolv arbetstimmar per dag — blev jag första dagen avbruten av en äldre turkisk kvinna. Vi förstod inte varandra verbalt sett.

Gammal turk. Original hos R. Örsan, Stockholm.

Kaféinteriör. Original hos R. Örsan, Stockholm.

Men jag uppfattade plötsligt att hon framförde ett ord som lät som ryska språkets tchai, varvid jag nickade tacksamt. Sedan den stunden kom hon varje eftermiddag till mitt arbetsbord med en kopp starkt sötat te. Något jag absolut inte fick betala en enda lira för.

Efter välförrättat värv besökte jag varje dag det övre glasinhägnade etaget i det gamla Dragomanhuset. En timmes kontemplation och eftertanke innan middagsmålet. Där betraktade jag genom den intilliggande bebyggelsen den vackra utsikten över Bosporen.

I den disiga och regniga vårnatten skymtade jag fartygen som med sina tända lanternor stävade uppför vattendraget mot Svarta Havet eller färjorna, som kom från Üsküdar med en strålkastare i stäven som trängde igenom diset och lätt beslöjad avtecknade sig på min näthinna.

De säregna ljuden som bars runt Gyllene Hornet i kvällningen var

svårt att härleda. Det var böneutroparnas elektriskt förstärkta röster som fördjupade den melankoliska och vemodiga känsla som grep tag i hjärtat varje dag vid denna tidpunkt.

På morgnarna lockade bagerierna, med sitt ugnsvarma och handbakade matbröd. De vänliga soldaterna, polisvakten vid generalkonsulatets grind brukade alltid hjälpsamt hålla upp grinden för "professorn", som de kallade mig.

En morgon var dock allt tyst och stilla. I vaktlokalen låg alla soldaterna och sov, tätt tryckta intill varandra för att hålla värmen. De såg ut som barnen som sover sin eftermiddagslur på "dagis".

När jag bankade på fönstret, for de alla skrämt upp ur dvalan och grep efter sina vapen och lyckades i det närmaste skrämma slag på mig, eftersom de yrvaket trodde, att någon försökte ta sig in i konsulatet och göra allvar av bombhotet. De var alla barnsligt förtjusta i sina automatgevär och kulsprutepistoler för att inte tala om bajonetter och knivarna. De beskrev målande, på sitt för mig obegripliga språk, hur de skulle uppträda mot eventuella attentatsmän.

Efter den dagen behandlade de mig också med vördnad, hjälpte mig, med vapnen i högsta hugg, att skaffa taxi. De talade om för chaufförerna, vart de skulle köra mig och vad färderna skulle kosta, vänligt men bestämt, och chaufförerna förstod alltid vad de menade.

Efter att forskandet fullföljts så långt det var möjligt, vidtog besök vid Berggrens grav. Han ligger begravd på den protestantiska kyrkogården i Feriköy. Tar man trådbussen, vid hållplatsen utanför svenska generalkonsulatet, som går till Kurtuluş, finner man lätt gravgården. I den svenska avdelningen står en sten rest över den svenske fotografen Berggren — en stor konstnär värd vårt minne.

STIG WIKANDER

1908 — 1983

In memoriam

Professor Stig Wikander, hedersledamot av Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul, avled i december 1983.

Stig Wikander var en i världen vida känd humanist, framstående både som språkvetare och religionshistoriker och originell både som forskare och människa. Det var som religions- och litteraturforskare på det indo-iranska och det komparativa området som han gjorde sig mest känd med verk som "Der Arische Männerbund" (1938), "Vayu" (1941) och framför allt "Feuerpriester in Kleinasien und Iran" (1946). Några av hans kortare artiklar som "Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar" (i: *Religion och Bibel* 6, 1947), "Sur le fond commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde" (i: *La Nouvelle Clio* 7, 1950) och "Från Bråvalla till Kurukshetra" (i: *Arkiv för nordisk filologi* 75, 1960) bidrog kanske ännu mer till hans internationella rykte. Här lyckades han i anslutning till Georges Dumézil visa hur indiskt epos och nordisk hjältesaga kan både kasta ljus över och interpreteras som del av den kulturtradition och den religiösa föreställningsvärld, som de indoeuropeiska folken hade gemensamt. Han utvecklade sålunda

tillsammans med Dumézil, Émile Benveniste och andra den helhetssyn på det indoeuropeiska samhällets och kulturens historia, som numera inspirerar allt vidare kretsar. Särskilt inom den amerikanska forskningen citeras Wikander flitigt.

Bland Stig Wikanders produktion på det språkliga området bör särskilt nämnas de kurdiska texterna i "Recueil de textes kourmandji" (1959). Under senare år intresserade han sig också för turkiska och mongoliska och överhuvudtaget var hans språkkunskaper imponerande. De som hade privilegiet att följa hans undervisning i Uppsala på femtio- och sextiotalen blev överväldigade och härligt inspirerade av det fyrverkeri av idéer som brann av på hans seminarier. Under senare år lyste branden mera intermittent, men även under dessa svåra år blixtrade hans intellekt ofta fram med häpnadsväckande styrka.

Som kulturpersonlighet var Stig Wikander känd av många. Han var en flitig föredragshållare och hans beläsenhet och kärlek till den svenska poesin är känd. Särskilt åt Stagnelius ägnade han mycken kärleksfull forskning.

Stig Wikanders lärjungar och vänner saknar honom djupt.

I februari 1961 bildades på Stig Wikanders initiativ interimskommittén för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. 1965—67 var han institutets ordförande. Vårt institut stod således i stor tacksamhetsskuld till honom och vill härmed hylla hans minne.

Folke Josephson

Styrelse

Svenska Forskningsinstitutet i Istambul

c/o Consulat général de Suède, B. P. 125, Beyoğlu, Istanbul
Gatuadress: Palais de Suède, Istiklâl caddesi 497, Istanbul
Tel.: Istanbul 143 57 70; telex: CONS-TR-SVENSK 24256
Sekreterarens adress: Krigsarkivet, 115 88 Stockholm. Tel.: 08-782 69 89;
hem: Banérgatan 10, 115 22 Stockholm. Tel.: 08-62 11 75.

Professor Bertil Almgren
Docent Ulla Ehrensvärd (sekr.)
Fil. kand. Johan Flemberg
Professor Bo Gyllensvärd
Docent Pontus Hellström
Ambassadör Gunnar Jarring
Professor Lars Johanson
Professor Folke Josephson (ordf.)
Direktör Jack Junel (skattm.)
Ambassadör Olof Landenius
Fil. kand. Birgit Nilsson
Professor Lennart Rydén
Direktör Sven-Ingvar Svensson
Professor Christopher Toll
Docent Bo Utas (vice ordf.)
Departementsrådet Greger Widgren

Suppleant
Fil. mag Håkan Hallberg

Revisorer
Aukt. revisor Sören Wikström
Professor Nils-Gustaf Geivall

Suppleant
Arkitekt, docent Thomas Thieme

Föreståndare i Istanbul
Vakant

Hedersledamöter
Fil. dr Agnes Geijer
Professor Gustav H. Karlsson
Professor Alfred Westholm

Stödjande ledamöter
Alfa-Laval AB, Fack, 147 00 Tumba
ASEA AB, 721 83 Västerås
Atlas Copco AB, 105 23 Stockholm
Ekman & Co., Box 230, 401 23 Göteborg
Saléninvest AB, 106 09 Stockholm
SKF, 415 50 Göteborg
Skånska Cementgjuteriet (Skanska), 182 25 Danderyd
Tetra Pak International AB, Fack, 221 01 Lund
AB Vattenbyggnadsbyrån, Box 5038, 102 41 Stockholm

Årsberättelse för verksamhetsåret 1983/84

Styrelsen för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul får härmed i enlighet med stadgarna avgiva berättelse för verksamhetsåret 1983/84.

Forskningsinstitutets styrelse har sedan årsmötet den 22 november 1983 bestått av professor B. Almgren, docent Ulla Ehrensvärd (sekr.), fil. kand. J. Flemberg, professor B. Gyllensvärd, docent P. Hellström, ambassadör G. Jarring, professor L. Johanson, professor F. Josephson (ordf.), direktör J. Junel (skattm.), ambassadör O. Landenius, fil. kand. Birgit Nilsson, professor L. Rydén, direktör S.-I. Svensson, professor C. Toll, docent B. Utas (vice ordf.) och departementsrådet G. Widgren samt som suppleant fil. mag. H. Hallberg.

Då den tidigare styrelseledamoten Förste ambassadsekreterare Fredrik Vahlquist blivit förflyttad från Stockholm till Harare, Zimbabwe, valdes vid årsmötet i hans ställe dåvarande kanslirådet Greger Widgren.

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

Antalet ledamöter var vid verksamhetsårets utgång 67, jämte sju stödjande.

Vid årsmötet den 22 november 1983 valdes ovannämnda styrelseledamöter. Till ordförande omvaldes professor Folke Josephson.

Efter de stadgeenliga förhandlingarna talade docenten i patristik i Lund, Per Beskow, om "Guds moders lov i Bysans".

Svenska Forskningsinstitutets i Istanbul Meddelanden 8/1983 distribuerades till medlemmarna i december 1983. I detta nummer ingick årsberättelsen samt resultat- och balansräkningarna för 1982/83 jämte förteckningar över institutets styrelse och under året tillkomna medlemmar. Dessutom innehöll det fem artiklar av filologiskt, etnografiskt, bibliografiskt, pediatriskt och kulturhistoriskt intresse jämte en nekrolog över ambassadör Adolf Croneborg, Istanbulinstitutets grundare i dess nuvarande form.

Till tryckningen av *Meddelanden 8/1983* erhöll institutet ett extra statsbidrag om 20.000 kr.

Styrelsesammanträden hölls den 12 september och 22 november 1983 samt 12 april 1984.

Stipendiet för höstterminen 1983 à 4.000 kr gick till Anette Carlström vid Institutionen för systematisk botanik i Lund. Hon har genom inlämnad reserapport till styrelsen redovisat sina forskningar. Vårterminen 1984 utdelades inget stipendium. Cecilia Grave erhöll för ht 1983 ett resebidrag à 2.000 kr, vilket dock inte utkvitterats. Som en form för bidrag erhöll textilkonservatorerna vid Armémuseum i Stockholm, Anita Andersson och Irma Wallenborg, gratis uppehälle på institutet i Istanbul under deras studiebesök i staden i oktober 1983.

Institutet i Istanbul har under året fått en upprustning genom Byggnadsstyrelsens försorg. Förutom en grundlig städning av hela huset, utrustades det med ny takbelysning i biblioteket, ny tvättmaskin och nytt kylskåp. En omläggning inom stadsdelen Pera från 110 volt till 220 volt drog med sig dessa och andra nyanskaffningar. Genom Bo Werne erhöll institutet en ny dammsugare och genom Elisabeth Haitto ett nytt strykjärn. Installerandet av en ny värmepanna för dragomanbyggnaden innebär också att det nu finns bättre möjligheter än tidigare att värma upp institutet under vintermånaderna.

Institutet har under verksamhetsåret varit jämförelsevis jämnt besökt. Under höstmånaderna 1983 kom flera med anledning av den stora UNESCO-utställningen "Anatolian Civilizations". Författaren Göran Börge med översättande maka Ingrid trotsade decemberkylan, medan de flesta inväntade aprilvärmen, bl. a. Fotografiska museets intendent Leif Wigh, vars studier i fotografen G. Berggren även avkastat en artikel till *Meddelanden 9/1984*. Bland andra besökare kan nämnas professor Alvar Ellegård, styrelseledamöterna Bo Utas och Greger Widgren, samt Anders Hammarlund med tre medhjälpare från Riksradions musikredaktion, Fred Sandstedt från Armémuseum och lektor Lars Holm.

Av de stödjande ledamöterna har institutet emottagit ett bidrag om 2.000 kr från Atlas Copco samt 5.000 kr från Ekman & Co. och 2.000 kr från Skanska som nytillkommande bidrag. Styrelsen uttrycker sin stora tacksamhet för det stöd som dessa företag har givit institutet och dess verksamhet.

I likhet med de senaste åtta budgetåren har institutet även 1983/84 fått ett statligt bidrag till bestridande av hyres- och driftskostnaderna

för lokalerna i dragomanbyggnaden i Istanbul. Detta år uppgick bidraget till 33.000 kr.

Till institutets bibliotek i Istanbul har böcker kommit i byte från Uppsala universitetsbibliotek, Centralinstitut for Nordisk Asienforskning i Köpenhamn och Svenska kommittén för bysantinska studier i Uppsala. Bokgåvor har även kommit från Kungl. biblioteket, Sidney Hage och Özer Soksal i Ankara. En speciellt dyrbar gåva erhöll biblioteket från ambassadör Adolf Croneborgs stärbhus. I denna ingick flera äldre verk som *Histoire de Constantinople,* 1—8 (Paris 1685), *A Compleat History of the Turks,* vol. 1—2 (London 1701), J. Dallaway, *Constantinople, ancienne et moderne,* 1—2 (Paris 1799) m. m. jämte G. de Jerphanion's stora verk om de kappadociska klippkyrkorna (Paris 1925—42), C. E. Arseven's böcker om dekorativ turkisk konst (Istanbul 1939 och 1952) och E. Akurgal, *Spaethethitische Bildkunst* (Ankara 1949) förutom andra kulturhistoriska och filologiska verk.

Sedan våren 1977 har det pågått värvning av årsbetalande medlemmar till institutet. Vid budgetårsskiftet fanns 369 medlemmar (varav 14 är bibliotek eller institutioner). Medlemsavgiften var under 1984 60 kr.

Medlemmarna inbjöds förutom till årsmötet till följande program: föredrag av professor Günsel Renda från Ankara om "Turkish painting — the history of an empire in miniatures" (tills. m. Medelhavsmuseet) och ambassadör Şefik Fenmens visning av antika kelimer med en introduktion till diabilder i färg över "Kilims (flatweaves) — folk art in Anatolia". Ambassadör Fenmens kåseri, översatt till svenska, publiceras i *Meddelanden 9/1984.*

Stockholm i november 1984
För Svenska Forskningsinstitutets i Istanbul styrelse

Folke Josephson, ordf.

Ulla Ehrensvärd, sekr.

SVENSKA FORSKNINGSINSTITUTET I ISTANBUL

Resultaträkning (kr)

Intäkter	*1983/84*	*1982/83*
Bidrag och gåvor	64.040	55.904
Medlemsavgifter	17.170	14.888
Räntor	21.384	17.302
Övriga	9.815	7.585
	112.409	95.679
Kostnader		
Driftskostnader	— 44.518	— 44.704
Egna publikationer	— 35.020	— 37.300
Stipendier och bidrag	— 2.000	— 10.000
	— 81.538	— 92.004
Årets överskott	30.871	3.675

Balansräkning (kr)

Tillgångar	*1984-06-30*	*1983-06-30*
Likvida medel	239.529	210.819
Kortfristiga fordringar	10.026	9.385
	249.555	220.204
Skulder och Eget kapital		
Kortfristiga skulder	65.750	67.270
Fonder	38.624	38.624
Eget kapital	114.310	110.635
Årets överskott	30.871	3.675
	249.555	220.204

Stockholm i september 1984

Jack Junel
Skattmästare

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Medlemmar och valda ledamöter

Tillägg till förteckningar i Meddelanden 2/1977, 4/1979, 5/1980, 7/1982 och 8/1983.

Turkiets ambassadör i Sverige: Ambassadör Haluk Özgül, Strandvägen 84, 115 27 Stockholm
Kanslirådet Hans Ahlberg, Erstagatan 31, 116 36 Stockholm
Redaktör Christoph Andersson, Gustav Adolfsgatan 17, 3 tr., 582 20 Linköping
Jan Asplund, Spåntorp, 760 31 Edsbro
Arkitekt Uno Asplund, Christineholm 40, 760 31 Edsbro
Fru Karin Aydin, Utrikesdepartementet/Hanoi, Box 16121, 103 23 Stockholm
Civilingenjör Bengt Bergvall, Karlavägen 38, 114 29 Stockholm
Docent Per Beskow, Norra Promenaden 3 G, 222 40 Lund
Mr Turgut Bolu, Süzer Tourism, Inönü Cad. 76, Taksim, Istanbul (Turkiet)
Mag.art. Bernt Brendemoen, Akersveien 24 H, N-0177 Oslo 1 (Norge)
Arkitekt, fil. kand. Richard Brun, Tomtebogatan 11, 113 39 Stockholm
Ambassadör Gösta Brunnström, Drottninggatan 176 A, 252 33 Helsingborg
Margareta Celsing, Sörby, 2100, Barva, 635 04 Eskilstuna
Fil. dr Eva Jarring Corones, 31 Antill street, Wilston, Brisbane 4051, Queensland (Australien)
Departementsrådet Rutger Croneborg, Constantiavägen 43, 181 31 Lidingö
Professor Alvar Ellegård, Rattgatan 2, 421 76 Västra Frölunda
Lars Åke Elvhage, Slalomgatan 3, 722 40 Västerås
Länsantikvarie Margit Forsström, Södra Järnvägsgatan 21 A, 352 34 Växjö
Docent Adrian Frank, Liljeörnsgatan 11, 162 32 Vällingby

Komminister Karl G. Gardell, Segelledsvägen 13 A, 143 00 Vårby
Marie Elise Gunterberg, Dollebo gård, 516 00 Dalsjöfors
Stadsbokhållare, fru Maj-Britt Gustavsson, Larsbergsvägen 36, 1 tr., 181 38 Lidingö
Fil. mag. Sven Haag, Tullstorp 11, 230 20 Klagstorp
Stiftsadjunkt, fil. kand. Lennart Hielte, Lövviksvägen 25, 430 80 Hovås
Docent Robin Hägg, Swedish Institute in Athens, Mitseon 9, GR-117 42 Athens (Grekland)
Professor Lars Johanson, Seminar für Orientkunde, Johannes Gutenberg-Universität, Postfach 3980, D-6500 Mainz (Västtyskland)
Ambassadör, professor Bo Johnson Theutenberg, Eskadervägen 8, 12 tr., 183 54 Täby
Ingenjör Jan-Olov Jorsback, Fannydalsplatån 52, 131 41 Nacka
Geolog Yildiz Kafkas, M.S., Solistvägen 45, 752 50 Uppsala
Docent Bengt Knutsson, Saturnusgatan 29, 223 57 Lund
Författaren Tomas Löfström, Grönalund, 270 57 Kivik
Arslan Mengüç, Kvickrotsgränd 80, 162 42 Vällingby
Hugo Montgomery, Brattvollveien 8 c, N-1164 Oslo 11 (Norge)
A. Papageorgiou, Box 1528, 221 01 Lund
Ilkka J. Pärni, Hundens gränd 34, 175 90 Järfälla
Bankdirektör, fil. dr C. G. Regnéll, Winstrupsgatan 10, 222 22 Lund
Marknadsdirektör Thomas Rehnqvist, Tjädervägen 22, 161 39 Bromma
Professor Helmer Ringgren, Cellovägen 22, 752 50 Uppsala
Fred Sandstedt, Högbergsgatan 39, 116 20 Stockholm
Herr Erik och fru Elsie Sidenmark, Aprikosgatan 29, 1 tr., 162 36 Vällingby
Fil. kand. Per Stille, Sysslomansgatan 6 A, 752 23 Uppsala
Chefredaktör, fil. lic. Jan E. Sundblad, Valhallavägen 129, 115 31 Stockholm
Fil. dr Gunnar Svahnström, S:t Hansgatan 11, 621 57 Visby
Fru Christina Svenningsen, Källarekroken 38, 222 47 Lund
A. Börje Svensson, S:t Mickelgatan 90, 126 58 Hägersten
Fil. dr Lena Söderhjelm, Kärralundsgatan 51, 416 56 Göteborg (tidigare namn: Åström)
Arkitekt, docent Thomas Thieme, Hedlundsgatan 12, 413 21 Göteborg
1. ambassadsekr. Fredrik Vahlquist, Ambassade de Suède, P.O. Box 4110, Harare (Zimbabwe)
Lena Wester, Rådmansgatan 8, 1 tr. ö. g., 114 25 Stockholm
Civilekonom Torsten Wullt, Sjuhäradsgatan 15, 441 51 Alingsås

Erik Wångstedt, Ankdammsgatan 8, 171 43 Solna
Professor Alf Åberg, Gyllenstiernsgatan 8, 115 26 Stockholm
Professor Paul Åström, Pl 425, Jonsered Herrgård, 433 76 Partille

Gambla Serailleins