

## Den spansk-judiska diktningen mellan arabiskt och hebreiskt.<sup>1</sup>

Karin Almladh

Uppsala

### Innledning

Jag säger att bland oss israeliter finns tre typer av dikter. Den första omfattar de framställningar som görs med versmått även om de inte sjunges, då de enbart bygger på att uttrycken sammanfaller och att de är lika i slutet av fraserna, dvs i slutet av verserna vilka liknar varandra beträffande de tre sista tecknen eller två allteftersom hur de vokaliserats. . . Man kallar dessa dikter "rimmade" (*ḥārûzîm*) då de är rader (?) ordnade efter uttrycket (HV 1:10) "(ljuvlig är) din hals med pärlor (*ḥārûzîm*)" ty de är dyrbara stenar borrade pärlor sammanfogade och ordnade i god ordning och riktig form. Likaså hos rabbinerna (välsignat vare deras minne!) (M BM 2:1) "... rader av fisk (*maḥārâzôt shel dâgîm*)", ty det är rader av fiskar hopfogade med varandra, bundna i nosen med en stör. Utifrån denna liknelse kallas dikter av detta slag *ḥārûzîm* då de är jämnt ordnade och hopfogade rader, ty orden i detta slags poesi är ordnade metriskt vad beträffar långa och korta stavelser.

Det är ett utomordentligt sätt att göra poesi, i sig själva är dikterna sötare än honung och de skrivs på vårt heliga hebreiska språk med den största fullkomlighet och på ett sätt som inte sker på något annat språk. Det är riktigt att man inte finner denna sorts diktning hos profeterna, inte heller bland rabbinerna i Mishna och Gemara, då de uppstod under exilen bland Israels lärde i ismaeliternas land. Det var deras tillvägagångssätt de lärde sig beträffande detta slags diktning. Skickligt skrev de dem på vårt helgade språk, med större kraft och skickligare än ismaeliterna på sitt eget språk. Också bland dem som kunde latin och de olika folkspråken fanns denna sorts metrisk dikter men inte lika enastående fullkomliga som på hebreiska.

Därefter överfördes detta underbara hantverk till våra lärde i Provence och Katalonien liksom till kungadömena Aragon och Kastilien. De talade om Gud och allt vetande i dubbelt mått efter förmåga, somt ljuvligare än honung, somt med större kraft än lejonets ...

Med de orden börjar *Don Isaac Abravanel* (1437-1508) den diskussion av de olika typerna hebreisk poesi som inleder hans kommentar till *Havssången*, dvs. Ex 15.<sup>2</sup> I det citerade avsnittet tecknar han den metriska hebreiska poesins uppbyggnad och historia liksom att han avger sitt eget estetiska omdöme. Det är också värt att lägga märke till hans judiskt

---

<sup>1</sup> Artikeln är en bearbetad version av ett föredrag vid Judaistiska dagen maj 1995 i Åbo.

<sup>2</sup> Abravanel *comm ad Ex 15*. Avsnittet finns översatt till spanska i Del Valle Rodríguez (1988:381-389). Biografiska uppgifter om Abravanel liksom för övriga judiska författare som nämns i artikeln finns i *EJ2*. I Carmi (1981), Scheindlin (1986) och (1991) finns smakprov på dikter (med översättning till engelska) av alla de diktare som omtalas. Den stora antologin är annars alltjämt Schirmann (1954-1960).

självmedvetna omdöme: lärjungarna, judarna, överträffade läromästarna, araberna, som diktare.

### Den judiska minoriteten i Andalusien<sup>3</sup>

Efter islams segertåg under 600- och 700-talen kom de folkrikaste och ekonomiskt och kulturellt ledande grupperna av den antika judenheten att bo i den arabiskspråkiga världen. Liksom övriga befolkningsgrupper berördes judarna av de stora ekonomiska och sociala förändringar som skedde efter erövringen. I de båda Talmud, dvs vid tiden före erövringen, förutsätts i första hand ett agrart liv för judarna i Palestina och Mesopotamien. När den judiska minoriteten på nytt är synlig för historikerna bodde de i huvudsak i städerna. Men inte nog med det: bortsett från isolerade grupper på landsbygden hade den judiska befolkningen gett upp sina tidigare språk för arabiskan. Den lätthet med vilken man släppte arameiskan som litterärt medium har inte upphört att förvåna moderna forskare. Dock var det så att arameiskan, till skillnad från hebreiskan aldrig var något specifikt *judiskt* språk under antiken. Liksom judarna tidigare deltagit i den allmänna arameiseringen av Främre Orienten kom de nu att delta i den allmänna arabiseringen av samma område. Av avgörande betydelse för de fortsatta utvecklingen var att Bagdad från mitten av 700-talet blev huvudstad i det abbasidiska kalifatet och därmed det väldiga islamska väldets politiska, ekonomiska, kommersiella, kulturella och vetenskapliga centrum. Det i sin tur innebar att den största, den rikaste, den religiöst tongivande delen av judenheten kom att ligga i hjärtat av den islamska världen. Under 900-talet försköts tyngdpunkten gradvis västerut till Egypten, Nordafrika och Andalusien och från mitten av 900-talet och fram till ca 1150 kom den andalusiska judenheten alltmer att överglänsa läromästarna i Irak.

Det är samtidigt viktigt att hålla i minnet att den judiska minoriteten var mycket liten. Försök till uppskattningar av andelen judar under medeltiden i den arabiska islamska världen talar om att de utgjorde ca 1-1½ % av befolkningen. För Andalusien har nämnts siffran ca 50.000 judar som skulle motsvara ca ½-1 % av befolkningen under 1000-talet. Den judiska befolkningen i städer som Cordoba, Granada, Saragossa, Sevilla och Toledo var i och för sig förmodligen betydande i både absoluta och relativa tal. Ändå var det just i städerna som dörrarna till värdsamhällets kultur fanns. Det är också uppenbart att den judiska kulturen i Andalusien bars upp av en liten intellektuell elit som var djupt förankrad i den samtida arabiska kulturen. Dokumentärt material från bl.a. genizan i Kairo liksom de främsta författarnas ställning i samhället pekar på det. Läkare som *Yehudah Halevi* (d. 1141) och

---

<sup>3</sup> *Andalusien* används genomgående i artikeln som beteckning för det moriska Spanien och *Spanien* för det kristna Spanien, i båda fallen oberoende av geografisk utbredning och politisk indelning I *EB s v Spain* finns en utomordentlig översikt över halvöns politiska historia under medeltiden. Andalusiens historia och kultur behandlas i Chejne (1974) och Watt (1965) liksom i Jayyushi (1992) medan Harvey (1990) inte bara behandlar Andalusien utan också den muslimska minoriteten i Spanien. För en översikt av judarnas historia i arabvärlden under den period som behandlas här, se Stillman (1979). Däremot finns ingen sammanhängande framställning av judarnas historia på *hela* den iberiska halvön under medeltiden. Ashtor (1973-1984) slutar, märkligt nog, 1085 trots att judiskt liv i Andalusien slutade först vid mitten av 1100-talet med ett efterspel i Granada från andra hälften av 1200-talet till 1492. Baer (1961-1966) behandlar, som titeln anger, historien i Spanien.

## Den spansk-judiska diktningen mellan arabiskt och hebreiskt

Moses Maimonides (d. 1204) hade skolats i den gängse medicinsk-filosofiska utbildningen medan en Samuel Hanagid (d. 1056) och en Moses ibn Ezra (d. 1135 el. 1138) måste ha haft den klassiska arabiska sekreterarutbildningen, något som framgår av en analys av deras bevarade verk där de rör sig till synes obehindrat bland den allmänt gångbara facklitteraturen. Till denna yrkesutbildning kom klassisk judisk utbildning på samma sätt som deras muslimska och kristna kolleger förenade skolning i den egna religiösa traditionen med yrkesutbildningen. Här är det uppenbart att just den intellektuella eliten genom sin utbildning och det gemensamma språket, arabiskan, hade gemensamma referensramar som överskred religionsgränserna.

Diktningen på hebreiska hör till "den hebreiska grenen av den arabiska litteraturen" och i det sammanhanget har den ett stort intresse då den understryker hur starkt den judiska minoriteten arabiserades inte bara språkligt utan också kulturellt. Så hade både de andalusisk-arabiska och andalusisk-judiska diktarna uppenbarligen en gemensam favorit i den abbasidiske hovdiktaren *al-Mutanabbi* (d. 965). Hans verk studerades noga i Andalusien, och det finns både en andalusisk-arabisk och en andalusisk-judisk diktare som fick samma tillnamn.<sup>4</sup> Det är dock viktigt att påpeka att den hebreiska diktningen liksom den vetenskapliga judiska kulturen var en kultur av judar för judar som förblev okänd för omvärlden. Det finns inget som säger att omvärlden visste om att det fanns en andalusisk-hebreisk diktning, ja, att man överhuvud intresserade sig för att lära sig hebreiska. Inte heller finns det något som säger att värdsamhället ens kände till den judiska litteraturen på arabiska - av det enkla skälet att den skrevs med hebreisk skrift. Det är också viktigt att vara klar över de judiska diktarnas sociala ställning. Bland de arabiska diktarna i Andalusien fanns kungar och aristokrater liksom hovpoeter. En judisk diktare som *Salomon ibn Gabirol* (1021/22-1058?) protegerades av judiska hovfunktionärer och Samuel Hanagid var sekreterare (*kâtib*) vid hovet i Granada.<sup>5</sup> Yehudah Halevi var, som nämnts, läkare, medan hans samtida *Joseph ibn Šaddiq* (d. 1149) var rabbinisk domare. Där den arabiska diktningen var en diktning av och för aristokrater förde de judiska diktarna över denna aristokratiska diktning till mer borgerliga sammanhang. Båda grupperna skrev hyllningsdikter till sina mecenater, men det var en sak att hylla en kung, en annan att hylla en funktionär vid hans hov. Bröllop och omskärelsefester gav vidare rikligt stoff för de judiska diktarna liksom hyllningar till ett nytt överhuvud för en rabbinisk akademi.

Det finns dock fragment av andalusiska judars dikter på arabiska i *arabiska* antologier. Det fanns alltså de som skrev en poesi på arabiska som också uppmärksammades i det omgivande samhället och som direkt införlivades i den arabiska litteraturen. Det är analogt med de filosofiska och vetenskapliga verk som inte kan kallas *judisk* filosofi, medicin el dyl men väl filosofiska och medicinska verk av judar. Därmed är det angeläget att redan för

---

<sup>4</sup> Om *al-Mutanabbi*, se Kronholm (1995, 148-150), hans plats i den andalusiska diktningen i allmänhet diskuteras i Pérès (1953, 28-39), hans plats i den andalusisk-hebreiska diktningen i Schippers (1994, 345). Hans andalusisk-arabiska namne presenteras i Nykl (1946, 238) medan hans andalusisk-judiska namne nämns av Moses ibn Ezra, fol 31b. I Yehudah Halevis *dīwān* finns några översättningar av (den abbasidiske) *al-Mutanabbi* och inte nog med det: i *Kuzari* I, 49 citerade han en av hans versrader!

<sup>5</sup> Uppgifterna går isär om Ibn Gabirols dödsår: ca 1040?, 1058?, 1070? Diskussionen finns sammanfattad i Schippers (1994, 56-57).

denna tid skilja mellan judisk litteratur och litteratur av judar. I själva verket var medeltidens Andalusien liksom (som vi skall se) medeltidens Spanien och renässansens Italien de delar av Europa där judar kunde vända sig till en icke-judisk läsekrets med en litteratur på vordlandets språk.<sup>6</sup> Av särskilt intresse är en notis hos litteraturhistorikern Ibn Bassâm (d. 1147) som berättar om en viss Yûsuf ibn Ishâq al-Isrâ'îlî som studerade hos den cordovenske aristokraten och diktaren Ibn Shuhayd (d. 1035).<sup>7</sup> Lärdomshistorikern Şâ'id al-Andalûsî (d. 1070) ger vidare glimtar ur de intellektuellas värld i 1000-talets Andalusien där också judiska intellektuella nämns med respekt.<sup>8</sup> Särskilt hyllar han Abû l-Faql ibn Ḥasdai (Saragossa, 1000-talet) som en av sin samtids mest lysande begåvningar. Han var son till en av de första judiska diktarna, Yosef ibn Ḥasdai. Moses ibn Ezra talar om Abû l-Faql som diktare på de båda språken medan Ibn Bassâm ger smakprov på hans arabiska poesi. Av honom får vi också veta att han gick över till islam för att kunna gifta sig med en muslimsk flicka - kanske kan vi ana andra skäl då han var vizir i Saragossa. I än högre grad hör Ibrahim ibn Sahl (1200-talet) till den arabiska litteraturen. I likhet med Abû l-Faql gick han över till islam, men liksom eliten bland de hebreisk-språkiga diktarna bör båda ha skolats in i den arabiska diktningen vid unga år.<sup>9</sup>

### Hebreiska - den nya diktningens språk

903 publicerade Saadiah Gaon (862-942) ett rimlexikon med namnet *Hâ'egrôn*. Ett antal år senare gav han ut en ny upplaga av sitt lexikon med ett nytt förord på arabiska (första upplagans förord är på hebreiska) och översättningar till arabiska av uppslagsorden. Denna upplaga kallade han *Kitâb usûl al-shi'r al-'ibrânî* ("Boken med grunderna i den hebreiska poesin"). Efter att ha skildrat hur folket övergett det språk på vilket Gud talat till folket genom Moses rent och klart (*be divrê sahôti*) och den smärta han kände över detta klaggôr han syftet med sitt lexikon:

Han [Saadiah] ordnade det [lexikonet] för att skriva gåtor och aforismer, för att fastställa varje normalt mått (?) och för att skriva rim så att alla sångare och diktare som förestår lovsången med hjälp av det skall kunna ordna sitt tal. Guds folk må använda det [språket = hebreiskan] vid sin utgång och ingång, i all sin gärning och i sovkammaren och när de talar till sina barn. Det må inte lämna deras förståndiga hjärta ty Herrens *Torah* har de lärt känna genom det. Då skall Herren

---

<sup>6</sup> Här tänker jag inte på litteraturen på *ladino*, dvs spanska texter med hebreisk skrift. Liksom motsvarande islamska litteratur på spanska med arabisk skrift, den s k *aljamiado*-litteraturen (om den, se *EJ2 s v aljamia*), hör den självfallet också till den spanska litteraturen men riktar sig samtidigt till en viss konfessionell grupp liksom att den innehållsligt faller utanför ramen för den här framställningen.

<sup>7</sup> Ibn Bassâm (1978-1979, vol 1:1, 233-235). Materialet är samlat i Drory (1992, 62) och Stern (1963).

<sup>8</sup> Şâ'id 1912, 87-90

<sup>9</sup> Moses ibn Ezra, fol 36b (folio anges i båda utgåvorna), Şâ'id 1912, 90, Ibn Bassâm 1978-1979, Vol. 3,1, 457-498. Observera dock *EJ2* s v Abu al-Faql Ḥasdai och Ḥisai ibn Ḥisai (som rör samma person) där det förnekas att han gick över til islam. Lagg också märke till de något motstridiga artiklarna om Ibrahim ibn Sahl i *EJ2* och *EJ2*.

## Den spansk-judiska diktningen mellan arabiskt och hebreiskt

uppfylla sitt ord som Han sagt genom Sin tjänare Jesaja, son till Amoz: "Mina ord skall aldrig lämna Jakob och hans efterkommande" (jfr Jes 59:21). Vänd er till det, alla kunniga och förståndiga män, giv akt på det så att ni får insikt i det, strömma till det, alla översättare, och översätt till det från alla jordens språk ...<sup>10</sup>

Både som diktare och grammatiker sökte Saadiah Gaon förverkliga sitt program. Ändå var det de andalusisk-judiska filologerna som gjorde de främsta insatserna med Yehudah Ḥayyûj (ca. 1000) och Abû l-Walîd Marwân Yônâ ibn Janâḥ (d. efter 1039) - som f. ö. Şâ'id al-Andalûsî respekterade för hans kompetens i de båda språken - som mest namnkunniga företrädare.<sup>11</sup> Som verktyg använde de den klassiska arabiska språkvetenskapens metoder och landvinningar. I ett avseende gick de längre än läromästarna då de medvetet jämförde bibelhebreiskan inte bara med mishnahebreiska utan också med arameiska och arabiska för att, t ex, fastställa ett visst ords betydelse. Det är viktigt att understryka att det just var Bibelns, Gamla testamentets, språk som undersöktes. Däremot klandrades språket i *piyyuṭîm*. Berömd är Abraham ibn Ezras (1089-1164) breidsida i sin kommentar i Pred 5:1:

Allmänt kan man säga att i Eleazar Qalirs (må han vila i frid!) *piyyuṭîm* föreligger fyra svåra problem. Det första är att de flesta av hans *piyyuṭîm* är allegoriska och i liknelser (...) Det andra är att [språket i] hans *piyyuṭîm* är blandat med det i Talmud, och det är ju känt att i Talmud finns olika språk som inte är det heliga språket (...) Det tredje är att även om orden är på det heliga språket finns bland dem stora språkfel (...) Vidare är det heliga språket i Rabbi Eleazars (må han vila i Eden!) som en raserad stad utan murar (...) Det fjärde är att alla hans *piyyuṭîm* är fulla av *aggadôt* och *midrashôt*....<sup>12</sup>

Även om filologernas huvudsyfte var att främja förståelsen av Bibeln betydde den nya poesin också mycket. Filologerna var ofta diktare och diktarna filologer. Här är det värt att hålla i minnet att retoriken och poetiken enligt tidens sätt att se var delar av grammatiken. Därför förvånar det inte att Abraham ibn Ezra tog med avsnitt om metrik i sina grammatiska arbeten liksom att Ibn Gabirol skrev en grammatisk avhandling på vers.

### Dolce stil nuovo

Mötet med den arabiska poesin skedde i Irak. Det man mötte var den barocka, manieristiska abbasidiska diktningen, inte den strama förislamiska diktningen från Arabiska halvön. Dunash ibn Labrât (första hälften av 900-talet) var den som introducerade den arabiska metern i den hebreiska diktningen. Han härstammade från Maghreb men studerade för Saadiah Gaon. Han berättar själv att han visade sina första alster för Saadiah Gaon som

---

<sup>10</sup> Saadiah Gaon 1969, 159-160.

<sup>11</sup> Den andalusisk-judiska filologin behandlas i Sáenz-Badillos & Targarona, 1988.

<sup>12</sup> Abraham ibn Ezra 1994, 74-87; 42\*-52\*. Det rör sig alltså här i första hand om kritik av Eleazar Qalirs *piyyuṭîm*. Diktformen klandras generellt i Ibn Ezras sista verk, se Del Valle Rodríguez 1988, 306-307.

berömde resultatet.<sup>13</sup> Det är därför på sin plats att ge en bild av några av de parametrar som kännetecknar den nya diktningen i dess klassiska form på den iberiska halvön under 1000- och 1100-talen.<sup>14</sup>

## Shîr och piyyuṭ

Diktarna skilde på *shîr* och *piyyuṭ*. *Shîr*, det bibliska ordet för "sång", blev på grund av ren ljudlighet det hebreiska ordet för det arabiska *shi'r*, "poesi", och användes för den nya profana diktningen med dess parametrar. I sin tur ledde det till stora svårigheter att förstå den *bibliska* poesins egenart. Dels fann man det nödvändigt att utvinna en exegetisk poäng ur parallellismen, dels hade man uppenbara svårigheter att definiera *shîr* på något annat sätt än den nya diktningen. *Piyyuṭ* betecknade sedan gammalt synagogpoesin som hade sitt speciella språk och sina speciella formtyper och genrer. Även om den profana diktningens element senare kom att användas inom *piyyuṭîm* behöll dessa sin litterära och språkliga särart också hos de spanska diktarna. I själva verket kretsade mycket av diskussionen kring den nya poesin om det gick att förena de nya stilelementen med det som man uppfattade som traditionellt inhemskt.<sup>15</sup>

## 'Arûd: prosodi/Qâfi-Hârûz: rim

Poesi, *shîr*, var en *metrisk* framställning med *rim* - se där den grundläggande definitionen som man tog över från den arabiska poetiken. Med *versmått* (arabiska *wazn*, hebreiska *mishqâl*) menade man *kvantitativa* versmått med en växling mellan *långa och korta stavelser* ordnade i *versfötter*. I den klassiska arabiska poesin finns sexton versmått, elva av dem tog man över till den nya hebreiska poesin. Att man inte tog över alla versmått hänger samman med svårigheterna att anpassa en metrik skapad för arabiskan till hebreiskan. Som långa stavelser räknas i det arabiska grundschema dels stavelse med konsonant + lång vokal, t ex *bâ*, dels med konsonant + vokal + konsonant, t ex *bam*, medan konsonant + kort vokal, t ex *ba*, räknas som kort stavelse. Problem uppstod då man som lång stavelse i den hebreiska poesi definierade *varje stavelse med hel vokal* vilket i sin tur kan återspegla det hebreiska uttalet i Spanien där man inte skilde på kort och lång vokal. Som kort stavelse definierade man *varje stavelse med šwa mobile eller med ḥātefîm*. Detta komplicerades av att man i Spanien bortsåg från *šwa mobile* i en rad positioner. Resultatet blev att antalet

---

<sup>13</sup> Del Valle Rodríguez 1988, 22.

<sup>14</sup> Den *arabiska* diktningen presenteras i Kronholm 1995, 44-81, 132-168. Det närmaste till en sammanfattande framställning av den *hebreiska* diktningen under perioden är Pagis (1976). En kortfattad översikt över den hebreiska poesins historia och tekniker finns också i Carmi (1981). Dessutom kan hänvisas till *EJ2 s v Poetry*. I de fall där det utvecklades en medeltida hebreisk terminologi har jag angett både det arabiska begreppet och motsvarande uttryck. Som kommer att märkas saknas inte sällan en samtida hebreiska terminologi.

<sup>15</sup> Se t ex Carmi 1981, 13-31. För *piyyuṭ* se Millás-Vallicrosa (1948), Fleischer (1975) och *EJ2 s v*. Se också diskussionen i Kugel (1981), särskilt kap 5. För arabiska *shi'r*, se *EI2, s v*.

möjliga korta stavelser blev alltför litet för att alltid kunna förenas med kravet på korrekt diktning enligt tiberiansk tradition. Man kan också säga att metern utgår från motsatsen mellan *těnu'â*, dvs konsonant + hel vokal + ev konsonant (—) och *yâtêd*, dvs reducerad vokal + konsonant (∪ —). Ännu ett problem låg i att betoningen inte spelade någon roll när man utformade rimmet: ett ord med penultimabetoning kunde rimma med ett ord med ultimabetoning. För att lösa problemen skapade man ett tolfte versmått som helt bortsåg från de korta stavelserna och som särskilt användes för *piyyuṭîm*, den s k *mishqal těnu'ôt*. Rimmet i den nya poesin bygger på slutstavelsen och kommer från *piyyuṭîm*. Som vi såg i citatet från Abravanel användes på hebreiska *ḥârûz*, "pärla": med en metafor från den arabiska retoriken såg man dikten som ett pärlband med verser med identiskt slut.<sup>16</sup>

Varken meter eller rim var något nytt i hebreisk diktning. Oavsett vilken uppfattning man har om meter i den bibliska diktningen hade *piyyuṭîm* sin speciella meter, och de var närmast överlastade med rim. Det nya var föreningen av kvantitativ meter och rim.

Vidare introducerades *rimprosa* (arabiska *saj'*) inom prosan. Med rötter i förislamisk tid och i Koranen blev rimprosan på 900-talet en särskild stil som utvecklats ur sekreterarnas korrespondens.<sup>17</sup> De första ansatserna till hebreisk rimprosa är svårfångade till följd av det spröda källmaterialet. Så har Ibn Gabirols "Kungakronan" ibland kallats ett exempel på hebreisk rimprosa. Kring 1100 är den dock fullt utvecklad bland de andalusiska judarna. Den användes i brev som visserligen var adresserade till privatpersoner men säkert också tänkta för en större publik, filosofiska traktater kunde skrivas på rimprosa, underhållningslitteratur som fabelsamlingen *Kalila och Dimna* översattes till rimprosa, den kunde användas i företal till avhandlingar i filosofi, ja, de berömda proklamationer där personer under tjugofem år förbjöds att studera filosofi mot slutet av 1200-talet skrevs på rimprosa.

### Ṣahôt hallashôn: språkriktighet

Den arabiska poesin är skriven på klassisk arabiska, dvs på en arabiska med kasusböjning och utan dialektala inslag i grammatik och ordförråd. I första hand har alltid Koranen varit det främsta idealet för korrekt arabiska men också den förislamiska diktningen har en särskild plats. Denna arabiska, *fuṣṣḥa*, var och har förblivit det arabiska litteraturspråket i medveten kontrast till dialekt, *lahn*, som aldrig accepterats som litterärt medium. För det judiska filologerna kom Bibelns språk att få samma status som Koranen medan språket i *piyyuṭîm* fick samma funktion som *lahn* inom arabisk filologi. Däremot var inställningen till mishnahebreiska och dess vidareutveckling under medeltiden mer ambivalent. Visserligen kunde översättarna ursäktas sig för bruket av mishnahebreiska ord och uttryck. Samtidigt framhåller Moses ibn Ezra - ofta ansedd som den främste puristen - att "Mishnas språk är

---

<sup>16</sup> Se Arberry, 1965 om den arabiska metriken medan den hebreiska metriken presenteras i *EJ2*, s v *Prosody* (sp 1211-1220). Den kritik som anpassningen av metern väckte diskuteras nedan.

<sup>17</sup> Om *saj'* se Kronholm 1995, 183 og 204. Något allmänt accepterat hebreiskt namn finns inte, vanliga är *melîṣâ* och *melîṣâ ḥârûzâ*.

ren hebreiska även om det skiljer sig en aning beträffande syntaxen” från Bibelns språk.<sup>18</sup>

## Formtyper

Den klassiska arabiska diktningens centrala formtyp är *qaşîdan*. Genom islams segertåg spreds den över hela den islamska världen.<sup>19</sup> Det förvånar därför inte att den också togs upp i den hebreiska diktningen. Liksom den bibliska poesin - men till skillnad från *piyyuţîm* - är varje rad binärt uppbyggd i två halvverser. Till det kommer att den genomgående har samma slutrim enligt mönstret

— — — — —a	— — — — —a
— — — — —x	— — — — —a
— — — — —x	— — — — —a
— — — — —x	— — — — —a osv

där “a” betecknar det gemensamma rimmet. Vid sidan av *qaşîdan*, som kunde vara mycket långa med över hundra eller mer versrader, tog man också upp *qit’an*: en kort dikt på kanske tio rader men också den med gemensamt slutrim.

Bland *piyyuţîm* finns ett otal strofiska diktformer. Det är kanske en förklaring till att den arabiska diktningens strofiska former blev så omtyckta av de judiska diktarna. Mycket spridd blev en orientalisk strofisk form med fyra rader i varje strof, *murabba’* (på hebreiska *měrubbâ’*) med rimschemat *aaab cccb dddb* osv. Till detta kommer Andalusiens bidrag till den arabiska litteraturen, *muwashshah* och *zajal*.<sup>20</sup> Båda formerna bryter radikalt mot normerna i den arabiska diktningen. En *muwashshaha* kan enklast beskrivas som en explosion av rim som tycks ha lämnat den klassiska metriken och avslutas med ett verkligt eller uppdiktat citat som är diktens höjdpunkt och poäng. En *zajal* är i sin arabiska form helt eller delvis på dialekt istället för på det klassiska språk som var och förblev normen för diktningen. Det var förmodligen därför som diktformerna aldrig accepterades av de arabiska smakdomarna, och trots sin popularitet togs de i regel inte med i en diktares *đîwân*. Några sådana skrupler fanns uppenbarligen inte när man samlade en judisk diktares *đîwân* utan där accepterades de utan vidare. Förklaringen är kanske de judiska litteratörerna i det avseendet inte tyngdes av den arabiska traditionen och dess normer och ideal. Till det kommer förmodligen också att strofiska former var mycket vanliga i synagogdiktningen - den andalusiska strofdiktningen blev på så sätt bara en ny variant av en etablerad diktform.

<sup>18</sup> Moses ibn Ezra, fol 28a.

<sup>19</sup> Sperl & Shackle, 1996 ger en aning om *qaşîdans* spridning och metamorfoser under seklernas lopp.

<sup>20</sup> Litteraturen om den typen av strofdiktning är stor, se *EI2* s v. De hebreiska varianterna behandlas i Rosen-Moked, 1985. *Murabba’* och dess hebreiska variant diskuteras i *EI2* s v *musammât*.



### **Aghrâd, ma'âna: genrer, temata**

Ramarna för innehållet i den hebreiska poesin vidgades redan i Irak under 800- och 900-talen. Ändå var det i Andalusien som de nya temata fick möjlighet att blomma ut. Ovan har nämnts att det var den abbasidiska diktningen i Irak som de judiska diktarna tog till sig. Det blev därför dess genrer och temata som kom att präglade den nya diktningen.

De genrer som vi främst möter är hyllnings-*qasîdan*, kärleksdiktning (arabiska *ghazal*), vindiktning (*khamriyyât*) och beskrivningsdikten (*wasf*) - ett slags *Stilleben* i ord.<sup>21</sup> En *qasîda* och en *muwashshaḥa* är vidare som regel polytematiska, dvs de innehåller flera temata som förekommer i en bestämd ordning. Redan har antytts att olika social miljö för diktningen gör att det finns skillnader mellan arabisk och hebreisk diktning.<sup>22</sup> En genre som sålunda helt saknas i den hebreiska diktningen är jakt dikten medan den ende judiske diktare som skrev stridsdikter var Samuel Hanagid.<sup>23</sup>

Under 1000-talet introducerades i Andalusien *maqâman*, en arabisk litteraturform som skapats under senare delen av 900-talet i Irak. I sin klassiska form är det en berättelse på rimprosa interfolierad med dikter där läsaren möter en berättare och en medellös vagabond som visar sig vara ett mirakel av kvickhet och vältalighet.<sup>24</sup> De första hebreiska exemplen på litteraturformen kommer från Andalusien under första hälften av 1100-talet, men det var i Spanien och i Italien som den skulle få sin verkligt stora spridning.

### **Badî': ornament**

Den abbasidiska diktningen - förebilden för den hebreisk-andalusiska diktningen - var i sig en förnyelse av den klassiska arabiska poesin. Den kallades därför *badî'*, "ny uppfunnen", vilket sedan allmänt kom att användas för den rika flora av stilfigurer som de abbasidiska diktarna införde. Resultatet blev en diktning präglad av liknelser och metaforer, motsatser och spel med ordens semantiska valörer. Efter vår moderna smak kan den ofta förefalla överlastad men vi behöver bara gå till barockens diktning för att finna likartade företeelser. Med en term hämtad från den har den också kallats *manieristisk*.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Några adekvata hebreiska motsvarigheter finns inte: när man samlade en diktares *dîwân* efter hans död kunde utgivare förse varje dikt med en överskrift på arabiska och då användes de gängse arabiska termerna.

<sup>22</sup> I Schippers, 1994 finns en systematisk genomgång av de tematiken i den andalusisk-hebreiska diktningen. Grundschemat för en förislamisk *qasîda* presenteras i Kronholm 1995, 70-72. I Sperl & Shackle 1996, 121-135, diskuterar R Scheindlin den andalusisk-hebreiska *qasîdans* egenart.

<sup>23</sup> Hans stridsdikter finns tillgängliga i Samuel Hanagid, 1988.

<sup>24</sup> Litteraturformen presenteras i Kronholm 1995, 187-190. Den hebreiska varianten diskuteras i Pagis 1976, 199-244 och 1978.

<sup>25</sup> I Kronholm 1995, 139-140 finns en kortfattad presentation av denna retorisering av den abbasidiska diktningen. Så småningom utvecklades en särskild gren inom den klassiska arabiska litteraturteorin, '*ilm al-badî'*, som sysslade med stilfigurerna. Det för för långt att presentera de olika stilfigurerna och deras tillämpning i den hebreisk-andalusiska diktningen. I Arberry, 1965 finns en utomordentlig presentation av dem i arabisk poesi. Yellin, 1978 är ett standardverk angående tillämpningen i den hebreiska diktningen.

## Den nya stilen och piyyuṭīm

Den nya stilen blev enormt populär. Ett tecken på detta är att den sögs in i synagogdiktningen. De gamla genrerna knöts till de nya formtyperna och man började tillämpa de nya estetiska normerna också där. I Andalusien tillkom en ny genre, *reṣhūt*, en slags kort inledning till bönerna *Nishmat*, *Qaddish* och *Bârĕkû*.<sup>26</sup> Inte sällan sjöngs *piyyuṭīm* till arabiska melodier istället för den klassiska kantilleringen, vilket ibland väckte anstöt. I de fall man använde den andalusiska strofdiktningens teknik kunde det röra sig om nydiktningar till profana dikters melodier - det som kallas *kontrafaktur*.<sup>27</sup> Av särskilt intresse är växelspelet mellan religiöst och profant genom användningen av bibelhebreiska som den nya diktningens språk. *Höga Visan*, t ex, lånade ofta uttryck och allusioner till den erotiska diktningen samtidigt som den klassiska judiska tolkningen av boken som en skildring av kärleken mellan Israel (= bruden) och Gud (= brudgummen) självklart var aktuell hos läsaren. Denna nya profana omtolkning införlivades sedan i spanska *piyyuṭīm* och gav dem en ny dimension. Till det kom dels konässörernas förstahandskännedom om den arabiska diktningen, dels den omtolkning av *Höga Visan* som växte fram just vid denna tid, att den var en metafor för kärleken mellan själen (= bruden) och Gud (= brudgummen). På så sätt aktualiserades och kommenterades de uråldriga bibeltexterna och bönerna genom *piyyuṭīms* liturgiska kontext i gudstjänsten i en ständig växelverkan mellan tradition och innovation, profant och religiöst.

## Moses ibn Ezra och retoriken

Moses ibn Ezra hör till de allra främsta av de judiska diktarna i Andalusien. Han tycks också ha varit den ende litteraturteoretikern i den judisk-andalusiska kulturen. Bevarat är ett verk av hans hand som är helt ägnat retoriken och poetiken, *Kitâb al-Muḥâḍara wal-Mudhākara* ("Boken med samtal och erinringar"), och bland de verk som gått förlorade finns *Maqâla fi fadâil ahl al-adab wal-ashâb* ("Traktaten om de bildades och anseddas företräden") som av titeln att döma kan ha varit ett biografiskt lexikon av liknande typ som den ovan nämnde Ibn Bassâms verk. Hans *Kitab zahr al-riyâd* ("Boken om trädgårdens blomma"), också kallad *Sefer hâ-'anâq* ("Halsbandets bok"), är formellt en virtuos övning i den retoriska figuren *tajnîs* (paronomasi) men också en regelrätt *dîwân al-ma'ânî*: i tio kapitel går han

---

hebreisk-andalusiska diktningen. I Arberry, 1965 finns en utomordentlig presentation av dem i arabisk poesi. Yellin, 1978 är ett standardverk angående tillämpningen i den hebreiska diktningen.

<sup>26</sup> Genren presenteras i Scheindlin 1991, 144-148.

<sup>27</sup> Kontrafaktur är en allmänt förekommande teknik, se *Sohlmans musiklexikon s v Kontrafakt* och *Parodi*. Åtskilliga körer och arior i Bachs juloratorium har t ex hämtats från profana hyllningskantater med lätt bearbetad text och musik. Några av de mest kända av de tidiga reformationskoralerna är på samma sätt kontrafakter till profana sånger, t ex *Av himlens höjd*, *O huvud blodigt sårat* och *Gläd Dig, Du Kristi brud*.

igenom lika många litterära genrer och temata.<sup>28</sup>

Ibn Ezra sågs länge som den kulturellt mest arabiserade av de judisk-andalusiska diktarna och som en konservativ smakdomare. Det hänger säkert samman med att det dröjde ända till 1975 innan *Kitâb al-Muhâdara* publicerades fullständigt i original. Innan dess hade det bara funnits tillgängligt en otillfredställande modern hebreisk översättning och brottstycken av originalet. Boken är upplagd som svar på åtta verkliga eller fiktiva frågor om diktkonsten och retoriken: 1) en begäran om en definition av retoriken och retorikerna; 2) en begäran om en definition av poesi och poeterna; 3) hur kommer det sig att araberna har en naturlig fallenhet för poesi medan det är en förvärvad färdighet hos andra folk? 4) var poesi (dvs *shi'r*) bekant hos israeliterna i biblisk tid? 5) hur kommer det sig att den judiska diasporan i Andalusien har så framstående diktare? 6) en begäran om olika synpunkter om poesi; 7) kan man skriva poesi under sömnen? 8) en begäran om praktiska råd hur man skriver hebreisk poesi på det arabiska sättet. Det är vidare tydligt att kapitel 1-7, som upptar ungefär halva boken, är en teoretisk inledning till kapitel 8. Detta sista kapitel är i sin tur uppdelat i två delar där första hälften diskuterar hur en fulländad dikt bör vara beskaffad medan den andra hälften är en genomgång av ett tjugotal retoriska figurer. Boken avslutas av en lång dikt där Moses ibn Ezra briljerar med sin skicklighet i den konst han diskuterat i boken.

Visst är boken *också* preskriptiv och visst var Moses ibn Ezra djupt förankrad i den arabiska retoriken. Men den är i lika hög grad ett försvar för den nya poesin. Förklaringen till det ligger i den rådande litteratur- och konstsyn som han själv delade. Enligt den är konstnären en hantverkare, konstverket en artefakt och själva konsten ett hantverk. Ett konstverk ses här som en efterbildning - *mimesis* - av verkligheten och därmed blir sanningsfrågan central. Denna konstsyn går tillbaka till Platon och Aristoteles och rädde också i västerlandet fram till romantiken. Då bröt den konstsyn fram som vi känner och som ser konsten som en väg att frilägga sanningen. I det avseendet har ju fö konstnen i mångt och mycket ersatt religionen och filosofin. Det ansågs vidare vara konstnärens uppgift att ge form (*shûrâ*) åt givna temata (*ma'âna*). Det är i det perspektivet som man bör se retoriseringen och det stora intresset för *badî'* som just är ämnet för den sista fjärdedelen av *Kitâb al-Muhâdara*.

Det är uppenbart att detta också var Ibn Ezras egna invändningar. Apropos erotisk diktning citeras t ex instämmande ett spritt talesätt, *atyab al-shi'r akdhabuhu* ("det bästa i dikten är det lögnaktigaste"), som i hans tolkning innebar att diktaren vilseleder genom att använda figurligt språk (*majâz*) istället för ett utan troper (*muhkam*). Han beklagar också att han i sin ungdom (han skrev boken i exil i Spanien mot slutet av sitt liv) skrivit *muwashshahât*. Och hans samtida Abraham ibn Daud berättar i *Sefer haqqabbalah* att "Moses ibn Ezra avsåg sig denna världen och såg fram mot den kommande".<sup>29</sup> En lösning han kom fram till var att

---

<sup>28</sup> I Fenton 1997, 3-61 finns en utförlig presentation av Moses ibn Ezra och hans verk. Hans *Kitab zahr al-riyâd* finns i *Shîrê ha-hôl*.

<sup>29</sup> Ibn Daud 1967, 102 (eng övers), 73 (heb text). Det är värt att framhålla att erotisk diktning spelar en förhållandevis underordnad roll i Moses ibn Ezras bevarade diktning (Schippers 1994, 88-89). Att ifrågasätta ungdomssynder är, som bekant, inte ovanligt. Tänk bara på påståendet (sant eller falskt) att Gunnar Wennerberg på äldre dagar ångrade *Gluntarne* och skrev *Davids psalmer* som för att sona det. Inom strofdiktningen fanns rentav en särskild genre, *mukaffir*, som en diktare kunde skriva som bot för att han t ex skrivit just erotiska

erotisk diktning inte behöver spegla egna erfarenheter. Dessutom påpekas skillnaden mellan fysisk kärlek och andlig kärlek liksom att kärlek och åtrå skildras i bl a Höga Visan. Också på annat sätt försvarade han diktningen med hänvisningar till Bibeln. Det är inte minst framträdande i den sista fjärdedelen av boken, genomgången av ornamenten. Efter att ha definierat ett visst ornament efter den arabiska retoriken citeras i regel dels en arabisk diktrad och ibland också Koranen, dels en hebreisk diktrad (ofta av honom själv), dels exempel på ornamentet i fråga i Gamla testamentet. Det är som om han ville säga att den nya stilen egentligen inte var ny utan redan fanns i Bibeln. Detta påminner om den abbasidiske diktaren och kalifen för en dag, Ibn al-Mu‘tazz (d. 908). I hans *Kitâb al-Badî‘* försvaras retoriseringen med exempel dels från Koranen, dels den nya poesin. Att Ibn Ezra direkt kan ha inspirerats av honom är desto troligare som att han nämner honom i sitt företal som en av sina källor.<sup>30</sup> Men man kan också fråga sig om han inte också ville säga att den arabiska diktningen härstammar från den hebreiska: om den "nya" diktningens ornament finns både hos de arabiska diktarna och i Gamla testamentet kan det vara en rimlig slutsats man kan dra av hans sätt att presentera materialet. Gamla testamentet är ju, per definition, äldre än den arabiska diktningen. Längre fram hävdade i varje fall en av Moses ibn Ezras efterföljare i Kastilien, *Yehuda al-Harîzî* (verksam ca 1200 i Toledo), just detta i företalet till sin samling med *maqâmât*, *Sefer taḥkemonî*. Apropå den arabiska retoriken säger han:

Det som eggade mig att skriva denna bok var att en av arabernas vise, en av de yppersta bland de upplysta vilken var en mästare i arabisk poesi och genom vars mun poesins uppenbarelse spreds - hans namn var den berömde al-Harîfî vid vars sida alla poeter är ofrukt samma - hade skrivit en bok på arabiska med behagliga ord. Dock alla dess tema är huggna ur hebreiskan och alla dess ypperliga metaforer har tagits och förts vidare från våra skrifter, så frågar man någon av retorikens element, "Vem förde Dig till Hagars ättlingars språk?" skulle den svara, "Jag stals från hebréernas land!"<sup>31</sup>

### Yehudah Halevi och den arabiska metern

Yehudah Halevi var en oomstridd mästare inom den hebreisk-andalusiska diktningen och hyllad av sin samtid. Omkring 1000 dikter, både *shîrîm* och *piyyuṭîm*, finns bevarade åt eftervärlden. Det är därför märkligt att han hör till diktningens skarpaste kritiker. Under 1130-talet - mot slutet av sitt liv - formulerade han sin kritik på två ställen, dels i *Kuzari*, dels i en liten metrisk traktat som han skrev på en väns uppmaning. Exempeldikterna i traktaten hör till *shîrîm* medan sammanhanget i *Kuzari* visar att diskussionen där gäller *piyyuṭîm*. Kritiken gäller uppenbarligen båda typerna av poesi. Det bärande elementet i kritiken är att den arabiska metern går på tvärs mot ett korrekt uttal och därmed en korrekt förståelse av språket. Istället har man låtit sig förföras av att diktningen (med ett modernt

---

strofdikter. Som vi kommer att se ifrågasattes de överhuvud på grund av sitt innehåll.

<sup>30</sup> Det här resonemanget, som är tämligen uppenbart utifrån en uppmärksam läsning, finns också i Brann 1991, 59-83. Också i övrigt hänvisar jag till hans framställning.

<sup>31</sup> Yehudah al-Harîzî 1883, 6.

uttryck) är "örongodis". Enligt honom och tidigare kritiker beror det på att metern inte skiljer på *millē'el* (dvs penultimaaccent) och *millēra'* (dvs ultimaaccent) och på så sätt förvränger ordens betydelser. I den metrisk traktaten lämnar han inga alternativ utan går direkt över till att presentera de versmått som enligt honom trots allt är acceptabla. Just detta liksom det faktum att han själv fortsatte att skriva metrisk poesi vid sidan av metriska experiment har inte upphört att förvåna eftervärlden. I *Kuzari* rekommenderar han det sätt man kantillerar Bibeln och de klassiska *piyyuṭīm* för den typen av diktning. Ovan har vi också noterat att man skapat en särskild meter, *mishqal tēnu'ôt*, för dem, just av språkriktighetskäl. Här kan man också erinra sig att en av hans lärare, Isaac al-Fâsî, av *moraliska* skäl kommit fram till samma slutsats som Yehudah Halevi i *Kuzari* om det lämpliga i att använda arabiska melodier - och därmed arabisk meter - till *piyyuṭīm*.<sup>32</sup>

En fråga som väcks av invändningarna mot metern av språkriktighetskäl är om anpassningen skedde till en tidig variant av det som vi idag kallar sefardisk hebreiska. Det som pekar på det är att man inte gör någon skillnad mellan korta och långa hela vokaler. Dessutom stämmer de poetiska licenser *metri causa* som alltsom oftast måste tillbgripas överens med sefardisk diktning, t ex att *šwa mobile* ersätts med *šwa quiescens* i former som *amru* istället för *âmērû* liksom *dēvarak* istället för *dēvârekâ*. Vidare har man iakttagit att man bortser från den grammatiska accenten när man sjunger dessa *piyyuṭīm* i dagens sefardiska församlingar. Istället lägger man betoningen på den hela vokalen i varje *yâtêd* eller på någon vokal i någon annan metrisk enhet. Kanske kan man också föra hit den vacklan i artikulationen av konsonanterna som man inte sällan kan hitta i rimmen.<sup>33</sup> Spinner man vidare på den tråden kan man uppfatta det sefardiska uttalet som en hebreisk *lahn* i motsats till bibelrecitationens språk som i så fall skulle kunna kallas en hebreisk *fusha*. Då kan man också se kritiken som ett led i en diskussion att vidga användningen av det tiberianska uttalet av hebreiskan vilket i sin tur skulle kunna uppfattas som ett led i filologernas bemödanden.

### Moses Maimonides och poesin

Moses ibn Ezra och Yehudah Halevi var stora diktare. Moses Maimonides var filosof och moralist. Detta perspektiv skall man ha i minnet när man möter hans inställning till poesin. Det är angeläget att påpeka att han aldrig hade anledning att skriva någon systematisk framställning om den. Istället kommer hans syn fram i förbigående i andra sammanhang.

Redan har vi sett att Moses ibn Ezra beklagade att han skrivit *muwashshahât* i sin

---

<sup>32</sup> Kritiken diskuteras bl a i Brann 1991, 84-118. Den metrisk traktaten finns (med spansk översättning) i Del Valle Rodríguez 1988, 286-288; 475-477, tyvärr utan exempelverserna, och i *Kuzari* diskuteras metern i II, 69-78. Al-Fâsîs invändningar refereras i Shiloah 1992, 430-431. Att det är viktigt att musikens och diktens meter stämmer illustreras drastiskt i Lina Sandell-Bergs *Tryggare kan ingen vara*. Dikten förenades med en melodi med en annan meter - med *Trygga räkan ...* som följd.

<sup>33</sup> Om det sefardiska uttalets egenheter, se Garbell, 1954 och *EJ2 s v Pronunciations of Hebrew*. I den senare artikeln påpekas f ö det dubbla uttalet av hebreiska bland sefardiska judar: ett för bibelrecitation och ett för rabbinska texter. Sättet att sjunga *piyyuṭīm* refereras i Sáenz-Badillos 1992, 153-154.

ungdom. Då förvånar det knappast att moralisten Maimonides var måttligt förtjust i diktformen i sin kommentar till *Abot* 1:16: "... den som hänger sig åt alltför många ord ger upphov till mycken synd". De orden gav honom utgångspunkt till en liten essä om tomt prat där han bl a säger:

Vet att dikter skrivna på vilket språk det vara må bedöms bara efter sina temata (*ma'ānihā*) och följer de arter av tal som vi klargjort. Trots att det är självklart har jag klargjort det endast och allenast därför jag lagt märke till att när religiösa ledare och framstående män bland vårt folk är gäst på en fest där vin serveras, ett bröllop eller liknande och någon börjar sjunga på arabiska klandrar de detta från varje utgångspunkt och ogillar att man lyssnar till det även om sångerna prisar mod eller frikostighet (något som är berömvärt) eller prisar vinet. Framför sångaren däremot en *muwashshaha* på hebreiska klandrar man inte det eller tar avstånd från det trots att sådant kan innehålla det som är förbjudet eller klandervärt. Detta är ren och skär okunnighet ty en framställning är inte förbjuden, tillåten, rekommenderad eller klandrad på grund av sitt språk utan på grund av sitt innehåll. Om ämnet för en dikt är dygd är det ett måste att framföra den, oberoende av dess språk men om dess ämne är en last måste man undvika den vilket språk den än är på. (...) Finns två *muwashshahāt* med samma ämne (...) och den ena av dessa två *muwashshahāt* är på hebreiska och den andra på arabiska eller romanskt språk är det mest klandervärda man kan göra med tanke på *Torah* att lyssna på och framföra den hebreiska. Detta beror på hebreiskans överlägsenhet - man får bara använda hebreiska till upphöjda ämnen. Detta gäller särskilt om man använder någon vers från *Torah* eller *Höga Visan* om samma ämne. Då lämnar dikten det klandervärdas kategori och går över till det förbjudnas. Själva *Torah* förbjuder ju att profetord används till någon slags sång om laster och gemena handlingar.<sup>34</sup>

Det som för Moses ibn Ezra var en del av själva försvaret för poesin på hebreiska blev alltså för Maimonides speciellt klandervärt, ja, direkt förbjudet. Skillnaden ligger naturligtvis i att Ibn Ezra var och förblev diktare uti fingerspetsarna medan Maimonides var filosofen och moralisten.

Uppfattningen att det är innehållet som är det väsentliga för bedömningen av en framställning präglar också hans syn på *piyyuṭīm* och deras plats i gudstjänsten. Man måste komma ihåg att de var oerhört älskade av församlingarna. En kantor, *ḥazzân*, anställdes på grund av sin skicklighet att improvisera *piyyuṭīm*, och han fick därför lämna in arbetsprov innan han anställdes.<sup>35</sup> Gudstjänsterna utsmyckades allt mer så att de för en man som Maimonides tycktes fördunkla gudstjänsternas centrala funktion. Han ville därför försöka inskränka bruket av *piyyuṭīm* till ett minimum, vilket framgår av ett av ett berömt *responsum*. På frågan om kantorens vana att intonera *piyyuṭīm* mellan välsignelserna som kommer före och efter *shēma'* svarar han:

Det är helt fel att tillåta något avbrott i avsnitten som kommer före eller efter *shēma'*. Finns det däremot något lokalt bruk kan man låta dem sägas före avsnitten som kommer före *shēma'*. Dock

---

<sup>34</sup> Text och översättning finns i Monroe 1988-1989, 19-21. I ett känt *responsum* får han frågan om det är tillåtet att lyssna till *muwashshahāt* och till musik på *zām*r (rörflöjt). Han förbigår dock första frågan med tystnad och besvarar bara den andra, se Farmer 1933, 873-884.

<sup>35</sup> Ett slående exempel finns återberättat i Goitein 1988, 425-426.

## Den spansk-judiska diktningen mellan arabiskt och hebreiskt

får han inte avbryta välsignelserna eller lägga till något till dem.<sup>36</sup>

Men han var också kritisk till innehållet. På ett ofta citerat ställe apropå en diskussion om Guds attribut kritiserar han dem på följande sätt:

Det är inte så som okunniga människor gör, de som drar ut på och förlänger och är ihärdiga i böner de satt ihop och predikningar som de smyckat ut genom vilka de (som de påstår) nalkas Gud och ger Gud attribut som skulle vara klandervärda om det gällde människor. De har inte förstått dessa föreställningar som är alltför upphöjda, alltför främmande för gemene mans fattningsförmåga. (...) Huvuddelen av dessa friheter förekommer bland diktare och predikanter eller bland dem som tror sig kunna forma dikt och det så till den grad att man kommer med framställningar som delvis är rent och skärt förnekelse, delvis så dåraktigt och illa hopkommett att det får en åhörare att skratta men också att känna sorg vid tanken att sådant kan sägas om Gud (må Han upphöjas och äras!). Vore det inte för att jag var rädd för att såra dem skulle jag citerat för Dig några passager så att Du skulle kunna ge akt på misstagen. Dock är bristerna i deras skapelser uppenbara för alla som är insatta.<sup>37</sup>

### Det mångkulturella Spanien

Kring 1150 erövrades Andalusien av almohaderna - med ett modernt uttryck en islamistisk sekt dominerad av nordafrikanska berber. Ställda inför valet mellan islam och döden valde många andalusiska judar att lämna Andalusien för Spanien, Provence, Italien och Orienten. Medan de som kom till Provence och Italien mötte en ny språklig och religiös miljö kom de som slog sig ned i Spanien till en mångfacetterad värld inte helt olik den som de lämnat. Politiskt var Spanien splittrat i Kastilien-León, Aragon, Navarra och Portugal. Visserligen dominerade katolska kyrkan och olika romanska dialekter. Ändå tog kristnandet och romaniseringen tid i de områden som erövrades av de olika kristna rikena under *la reconquista*, "återerövringen", som tillbakaträngandet av islam kallades. Ju mer islam trängdes tillbaka politiskt, desto större grupper av arabisktalande muslimer kom att leva i Spanien. Spaniens muslimska befolkning var rentav vida större än den i den sista resten av Andalusien, det lilla nasridiska riket runt Granada. Så beräknas en tredjedel av Aragons befolkning ha varit muslimsk ännu långt in på 1300-talet och provinsen Valencia hade t o m muslimsk majoritet vid den tiden. Där överlevde också arabiskan som talat språk till slutet på 1500-talet. Till detta kom att kastilianskan ännu inte fått den dominerande ställning den skulle få under 1500-talet, *siglo d'oro*. Istället kan man urskilja tre romanska litteraturspråk: vid sidan om kastilianskan dels galiciskan som stod portugisiskan nära och som var språket för den medeltida lyriska diktningen, dels katalanskan med närhet till provensalskan. Till dem kom latinet som långt ifrån bara var kyrkans litterära språk liksom en relativt sett blygsam litteratur på arabiska och hebreiska. Spanien hade på så sätt en väl så polyglott litteratur som det samtida Andalusien där arabiskan var enda litteraturspråk.

---

<sup>36</sup> Citerat efter Farmer 1933, 871-872.

<sup>37</sup> Maimonides I, 59. Visst hade det varit intressant att få några exempel!

Liksom för Spanien i stort var 1200-talet en omställningstid för den lilla judiska minoriteten. Dels innebar det en anpassning till förändringarna i värdsamhället, dels det direkta mötet mellan de andalusiska judarna och deras traditioner och de centraleuropeiska ashkenasiska judarna och deras ideal. Detta är bl a bakgrunden till striden om Maimonides och rationalismen liksom till mystikens, kabbalans, framväxt. Det förde i sin tur med sig spänningar mellan å ena sidan den andalusiska traditionen dit man kan räkna rationalisterna och litteratörerna och å den andra sidan den ashkenasiska med mystiken och betoningen av studiet av Talmud. Med Asher ben Yeḥiel från Köln som överhuvud för den rabbiniska akademien i Toledo från 1305 försköts tyngdpunkten definitivt i den senare riktningen.<sup>38</sup>

För litteratörerna innebar till en början livet i Spanien inte någon större skillnad mot livet i Andalusien. Som översättare medverkade de t ex till att göra kastilianskan till ett litteraturspråk, och som vi kommer att se verkade de också som författare på olika spanska dialekter. För hebreiskan som språk fick skiftet genomgripande följder. I mångt och mycket hade redan de andalusiska judarnas kultur erinrat om Sverige på 1600- och 1700-talet och som illustreras av Tegnér's ord: "All bildning står på ofri grund till slutet / blott barbarit var en gång fosterländskt." Med en enorm aptit sög då en intellektuell elit av ämbetsmän, läkare, litteratörer och präster i sig vad Europa hade att erbjuda inom vetenskap och teknik, konst, musik och litteratur för att omplantera det i Sverige och skapa en nationell svensk kultur. På samma sätt som de gjorde svenskan till ett fullödigt medium för all slags litteratur ledde de andalusiska judarnas strävanden till att hebreiskan förnyades. Steget till en *hebraisering* av litteraturen av judar för judar togs bl a genom floden av översättningar från arabiska till hebreiska främst i Provence och Italien men också i Spanien - också det med andalusiska judar i täten. Nu blev hebreiskan en språklig länk som kom att förena de judiska grupperna runt Medelhavet. För de ashkenasiska judarna hade den alltid varit det enda tillgängliga litterära språket. På iberiska halvön skrevs de första vetenskapliga verken på hebreiska i 1100-talets Katalonien då också de första översättningarna till hebreiska kom. Så småningom övergavs arabiskan nästan helt som litteraturspråk bland judarna där. Senare skulle hebreiskan spridas till Orienten där den ersatte arabiskan som lärdomsspråk och blev en litterär etnisk markör från 1500-talet och framåt.

### Judisk litteratur i Spanien

1200-talets Kastilien var en brittsommar för litteratörerna och deras livsstil. Yehudah al-Ḥarīzī var professionell översättare från arabiska till hebreiska av främst etiska verk men också av Maimonides. Idag är han mest ihågkommen för sin samling med *maqâmât*. Redan det ovan citerade korta avsnittet avslöjar hans djupa beundran för den arabiska litteraturen och det som han såg som sin livsuppgift: att överträffa den med sin egen samling. Märklig är den lidelse som lyser igenom dels i företalet till samlingen och i den första *maqâmen*, dels i företalet till hans översättning av Maimonides kommentar till Mishna. Det är som om det

---

<sup>38</sup> Om detta, se Assis, 1995. I *EJ2 s v Education* (sp. 403-414) finns en översikt över den medeltida judiska utbildningen som belyser likheterna och skillnaderna.



## Den spansk-judiska diktningen mellan arabiskt och hebreiskt

gällde att bevisa att hebreiskan dög som medium. Det kan, naturligtvis, vara en litterär *topos*, men det kan lika väl betyda att hebreiskan inte fullt ut slagit igenom i Kastilien för denna typ av litteratur. Att arabiskan ännu var gångbar vid den tiden i litterära kretsar bland kastilianska judar visas av att Jacob ben Eleazar skrev en hebreisk grammatik på arabiska samtidigt som han i ett annat verk, på hebreiska, lidelsefullt argumenterade för hebreiskans företräde.<sup>39</sup> Al-Ḥarîzî var för sig själv inte främmande för att skriva på arabiska - åtminstone en *maqâma* finns i arabisk version, och han skrev också filosofiskt inriktad poesi på arabiska. Mot slutet av århundradet möter vi den siste judiske diktaren som hade den klassiska arabiska och hebreiska andalusiska diktningen som sin förebild, Todros Abulafia (Toledo, 1247- efter 1298). Han var i tjänst hos den kastilianske kungen Alfonso X *el Sabio* ("den vise") som omgav sig med arabiska och judiska intellektuella och som står som författare till lyrisk poesi på galiciska, *Las cantigas de Santa Maria*. Det är en händelse som ser ut som en tanke att både al-Ḥarîzî och Abulafia efterbildade Moses ibn Ezras *Sefer hâ- 'ânâq*. Båda tillhörde i själva verket i mångt och mycket samma värld som han och delade hans ideal och intressen.

I 1265 skrev Shem Tov ibn Falaquera (ca 1235- efter 1290) från Navarra *Sefer hammêvaqqesh* ("Sökarens bok"). Ibn Falaquera var en hängiven averroist och försvarade lidelsefullt Maimonides, något som också präglar boken. Hela hans författarskap präglas av den hellenistisk-arabiska tradition som var hans och som han tagit som sin uppgift att försvara och sprida. Hans skrift påminner på sätt och vis om Bunyans *Kristens resa*, men där Kristen söker Guds rike vill Ibn Falaqueras Sökare hitta den väg som leder till sann kunskap vilket för honom blev förnuftet i förening med Torah. Bokens första del är i huvudsak på rimprosa med insprängda verser. Där möter Sökaren bl a några som kan sägas representera sekreterarkulturen: en företrädare för den konventionella etiken, en grammatiker och en diktare. Mötet med diktaren blir till en uppgörelse med de andalusisk-hebreiska diktarna vilkas verk har ringa värde i hans ögon. Högst stod för honom den bibliska poesin. Några av de andalusisk-hebreiska diktarnas *piyyutîm* kan dock vara acceptabla i gudstjänsten även om de inte når upp till Davids psalmer. Deras *shîrîm*, däremot, är bara ytligt krams som på sin höjd kan ursäktas som ett nödvändigt ont för diktarnas försörjning. Självt var Ibn Falaquera en kompetent diktare, det ingick i den utbildning han fått. Liksom Moses ibn Ezra såg han poesin som *mimesis* men till skillnad från denne drog han den fulla konsekvensen av sin inställning och lämnade diktningen. Av en helt annan karaktär är en liten skrift från 1415 av Salomon Alami, *Iggeret Mûsâr* ("Traktat om etik"). Där skriver han:

Akta Dig för rumlarnas dikter och dårarnas sånger som avbryter själva bönen med dikter om kärlek och vällust, avfattade på de hedniska folkens, kaldéernas och arabernas, versmått.<sup>40</sup>

Dessa rader knyter samman de argument som Maimonides, al-Fâsî och Yehudah Halevi

---

<sup>39</sup> Jacob ben Eleazar, 1977 med Allony's kommentar. Det är värt att nämna att när Asher ben Yehiel kom till Toledo var han tvungen att lära sig arabiska för att kunna fullfölja sina åligganden.

<sup>40</sup> Citerat efter Gudemann 1873, 176-177. Tyvärr har jag inte haft tillgång till originalet. Hade så varit fallet hade det säkert varit lätt att avgöra vilken typ av diktning Alami åsyftat. Det är ändå svårt att tro att man framförde *shîrîm* i synagogorna. Mera troligt är att man sjöng *piyyutîm* på melodier som Alami fann opassande.

kommit med under 1100-talet från sina utgångspunkter. Oavsett om han tänker på *shîrîm* eller *piyyuṭîm* eller båda typerna av diktning visar fortsättningen där han angriper rationalismen att han ytterst vänder sig mot den andalusiska traditionen. Det i sin tur hänger naturligtvis samman med chockvågorna efter den ödesdigra disputationen i Tortosa några år tidigare som mer än någonsin placerade företrädarna för den traditionen i skottlinjen.

Sökarens uppgörelse med poesin och hans slutliga val av rationalismen blev närmast symbolisk för den delen av de spanska judarnas vägval. Visst fanns det de som skrev poesi i de nedärvda formerna. Men medan rationalisterna behöll kontakten med *sina* källor genom att inte bara studera dem i översättning utan också i original finns inget som tyder på att diktarna t ex visade något intresse för den andalusisk-arabiska diktningens sista storhetstid i 1300-talets Granada. Ett undantag är Saadiyah ibn Dannân från Granada som under 1400-talets andra hälft på arabiska skrev en systematisk presentation av den andalusisk-hebreiska metriken utifrån klassisk arabisk teori.<sup>41</sup> Istället kunde man som Meshullam da Piera (Aragon, d. ca 1260) använda de nedärvda formerna för de nya ämnen som mystiken erbjöd liksom i inlägg i striden kring Maimonides. Vidare experimenterade en grupp intellektuella i Saragossa i början av 1400-talet med nya kombinationer av de ärvda formtyperna och skapade så nya litterära strukturer. Så finns av Salomon Bonafed (d. efter 1445) litterära kompositioner med en kort inledning på rimprosa som följs av en *qasîda* för att sedan avslutas med ett nytt avsnitt på rimprosa. På sätt och vis kan det, ur formell synpunkt, kallas en omvänd *maqâma*, där rimprosan var huvudsaken. Formtyperna hade införlivats i den litterära repertoaren och författarna lekte fritt med dem.<sup>42</sup> Till detta kommer den oöverskådliga betydelse som *piyyuṭîm* hade. Dels användes de nu klassiska andalusisk-hebreiska *piyyuṭîm*, dels diktades ständigt nya. Just Bonafed var inte bara bland de sista *piyyuṭîm*-diktarna utan också bland de främsta.

Kanske var det rentav så att det omgivande samhället var tillräckligt öppet för att låta judar få utlopp för sin litterära kreativitet inom ramen för den litteratur på *folkspråken* som gradvis växte fram. Det är också värt att erinra sig att folkspråken utvecklades till förvaltningspråk i den spanska rikena. I Kastilien skedde detta som ett led i en officiell språkpolitik från Alfonso X och framåt och som inte var helt olik den som fördes i de skånska landskapen sedan de införlivats med Sverige på 1600-talet. Jämfört med den tillbakablickande andalusisk-arabiska litteraturen på klassisk arabiska i Granada var detta revolutionerande. Eftersom judar inte sällan nådde höga positioner i förvaltningen betydde det vidare att de måste behärska de olika spanska dialekterna, dvs likartade förhållanden som rätt i Andalusien. Med hebreiskan i den klassiska andalusisk-hebreiska litteraturen som en *fusha* måste den framväxande spanska litteraturen ha haft samma nyhetens behag och samma utmaning som en gång den abbasidiska litteraturen. Kanske var också den litteraturen inte lika prestigebunden som den latinska litteraturen på halvön, med följd att det var lättare att acceptera en minoritets bidrag till den. Hursomhelst var det inte bara som översättare som spanska judar var med att utveckla de romanska dialekterna till litteraturspråk. Vid mitten av 1300-talet skrev sålunda *Santob de Carrión* sina *Proverbios morales* på kastilianska. Det

---

<sup>41</sup> Texten finns i spansk översättning i Del Valle Rodríguez, 1988.

<sup>42</sup> R Scheindlin i Sperl & Shackle 1996, 128-135.

## Den spansk-judiska diktningen mellan arabiskt och hebreiskt

rör sig om en exempelsamling av etiska sentenser, dvs en genre som är välbekant från både arabisk och hebreisk litteratur. Det intressanta är att vi här har ett originalverk som direkt vände sig till det omgivande samhället. Det blir inte mindre intressant då samme författare under namnet Shem Tov ben Arduziel skrev poesi och rimprosa på hebreiska. Också *conversos* kom att göra insatser i den nya litteraturen. Liksom fallet var med Abû l-Faḍl ibn Ḥasḍai och Ibrahim ibn Sahl i Andalusien är det första generationens *conversos* som är av intresse i detta sammanhang. Här kan man nämna Juan Alphonso de Baena (Kastilien, 1400-talet) vars antologi *Cancionero de Baena* hör till de tidiga samlingar med kastiliansk poesi som fått en bestående plats i den spanska litteraturen. Detta kan kanske delvis förklara varför den hebreiska litteraturen egentligen aldrig införlivade den framväxande spanska litteraturens former och ämnen utan behöll de nedärvda formerna så till den grad att den har kallats en epigonlitteratur. Den sista blomstringen i Saragossa under 1400-talets början skulle då kunna ses som en sista manifestation av en litteratur som kommit att uppfattas som inhemskt *judisk* i motsats till litteraturen i ett alltmer fientligt sinnat värdsamhälle. Vidare förblev hebreiskan och, i några fall, t o m arabiskan språket för den vetenskapliga (inklusive den filosofiska) litteraturen liksom för den teologiska och religiösa. Visserligen var det nödvändigt att behärska latin av apologetiska skäl, och visst blev det allt vanligare att filosofiska arbeten översattes från latin till hebreiska. Ändå var det först i 1500-talets Italien steget till författarskap på latin togs då *Judah Abravanel*, son till Don Isaac Abravanel, möjligen skrev sin kända nyplatoniska dialog på latin även om den blivit känd under sin italienska titel, *Dialoghi d'amore*.

Vi har följt hur den arabiska poesin hebraiserades och införlivades i judiska kulturen på den iberiska halvön. De spanska judarna förde med sig den liksom andra delar av det andalusiska arvet överallt dit de kom. Tidigt slog den rot och vidareutvecklades i renässansens Italien. Där rådde förhållanden som påminnde om Andalusien under 1000-talet. Både Andalusien och Italien var ett lapptäcke av småstater med något av ett allas krig mot alla. Samtidigt var inte bara kondottiärer utan också intellektuella välkomna vid småhoven. Och viktigast för den lilla judiska minoriteten: liksom i Andalusien och Spanien kunde också outsiders ibland släppas in på - nästan - jämställd fot. I Italien tog man över den kvantitativa metriken liksom en formtyp som *maqâman*. Framför allt integrerade man den italienska renässansens versmått och formtyper i sin litteratur på hebreiska på samma sätt som de andalusiska judarna integrerat sin samtids arabiska diktning. Vidare var det i Jemen de stora diktarnas *ḍiwân* samlades medan genizan i Kairo vittnar om de egyptiska judarnas förtjusning i den spanska stilen. Till de mer märkliga företeelserna hör att några av de klassiska andalusiska *piyyuṭîm* via bönböckerna kom att tjäna som förebilder för nydiktningar i central- och östeuropa till långt fram på 1600- och 1700-talen. Så kom det sig att *piyyuṭîm* på versmått och med formtyper med rötter på Arabiska halvön i förislamisk tid reciterades i östeuropeiska synagogor ända in i modern tid. Tanken svindlar.

## Referenser

### *Orientaliska källor*

Abravanel, Isaac, 1963/64, *Perush 'al hattora*, Jerusalem.

Karin Almladh

- Ibn Bassâm, 'Ali al-Shantarîni, 1978-1979, *Al-dhakhîra fi l-mahâsin ahl al-jazîra*, Beirut.
- Ibn Daud, Abraham, 1967, *The book of tradition (Sefer ha-qabbalah) by Abraham ibn Daud* (ed. och övers. G. Cohen), London.
- Ibn Ezra, Abraham, 1994, *El Comentario de Abraham ibn Ezra al Libro del Eclesiastés* (ed. och övers. M. Gómez Aranda), Madrid.
- Ibn Ezra, Moses, 1975, *Moshe ben Ya'aqov ibn Ezra: Kitâb al-Muhâdara wal-Mudhâkara* (ed. av den arabiska texten i hebreisk skrift och övers. till hebreiska av A. Halkin), Jerusalem.
- , 1985, *Moše ibn 'Ezra: Kitâb al-Muhâdara wal-Mudâkara*, (ed. av den arabiska texten i arabisk skrift och övers. till spanska av M. Mas), Madrid.
- Ibn Falaquera, Shem Tov, 1976, *The book of the Seeker (Sefer ha-mebaqqesh)*, (Övers. M. H. Levine), New York.
- Eleazar, Jacob ben, 1977, *Ya'aqov ben El'azar: Kitâb al-kâmil* (ed. N. Allony), Jerusalem.
- Maimonides, Moses, 1856, *Le guide des égarés* (ed. och övers. S. Munk), Paris.
- Saadiah Gaon, 1969, *Ha'egron Kitâb-'usûl al-shi'r al-'ibrânî by Rav Se'adya Ga'on* (ed. N. Allony), Jerusalem.
- Şâ'id, Abû Qâsim, 1912, *Kitâb tabaqât al-umam ou Les catégories des nations*, (ed. L. Cheikho), Beirut.
- Samuel Hanagid, 1988, *Šemu'el Ha-nagid: poems I: desde el campo de batalla : Granada 1038 - 1056*, (ed. och övers. A. Sáenz-Badillos och J. Targarona), Cordoba.
- Schirmann, J., 1954-1960, *Hashshîrâ hâ'ivrit bisfârad ûveprovens* (2 vol) (2:a uppl), Jerusalem.
- Yehudah al-Ḥarîzî, 1883, *Iudae Harizii Macamae* (ed. P. de Lagarde), Göttingen.
- Yehudah Halevi, 1977, *Kitâb al-radd wa-'l dalîl fi 'l dîn al-dhalîl* (ed. D. H. Baneth och H. Ben-Shammai), Jerusalem.

*Moderna studier*

- Arberry, A. J., 1965, *Arabic poetry : a primer for students*, Cambridge.
- Ashtor, E., 1973-1984, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia.
- Assis, Y. T., 1995, "The Judeo-Arabic tradition in Christian Spain", i: D. Frank (ed.) *The Jews of medieval Islam*, Leiden-New York-Köln.
- Baer, Y., 1961-1966, *A history of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia.
- Brann, R., 1991, *The compunctious poet*, Baltimore.
- Carmi, T. (ed. och övers.), 1981, *The Penguin book of Hebrew verse*, Harmondsworth.
- Chejne, A., 1974, *Muslim Spain: its history and culture*, Minneapolis.
- Del Valle Rodríguez, C., 1988, *El diván poetico de Dunash ben Labrat: la introducción de la métrica árabe*, Madrid.
- Drory, R., 1992, "'Words beautifully put.' Hebrew versus Arabic in tenth-century Jewish literature", i: J. Blau & S. C. Reif (eds.) *Genizah research after ninety years: the case of Judeo-Arabic*, Cambridge.
- EB = *Encyclopaedia Britannica*, (15:e uppl), Chicago.
- EI2 = *Encyclopaedia of Islam* (2:a uppl), 1960-, Leiden - London.
- EJ2 = *Encyclopaedia Judaica* (2:a uppl), 1971, Jerusalem.
- Farmer, H. G., 1933, "Maimonides on listening to music", i: *Journal of the Royal Asiatic Society*, N. S., vol. 65.
- Fenton, P., 1997, *Philosophie et exégèse dans Le jardin de la Métaphore de Moïse ibn 'Ezra*, Leiden-New York-Köln.
- Fleischer, E., 1975, *Hebrew liturgical poetry* (på heb.), Jerusalem.
- Garbell, I., 1954, "The pronunciation of Hebrew in medieval Spain", i: *Homenaje a Millás-*

## Den spansk-judiska diktningen mellan arabiskt och hebreiskt

Vallicrosa, Madrid.

Goitein, S. D., 1988, *A Mediterranean society: the individual*, Berkeley.

Güdemann, M., 1873, *Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode*, Wien.

Harvey, L. P., 1990, *Islamic Spain, 1250-1500*, Chicago och London.

Jayyushi, S. K. (ed.), 1992, *The legacy of Muslim Spain*, Leiden-New York- Köln.

Kronholm, T., 1995, *Den arabiska litteraturens historia: spegelbilder*, Stockholm.

Kugel, J., 1981, *The idea of Biblical poetry*, New Haven.

Millás-Vallicrosa, J. M., 1948, *La poesía sagrada hebraicoespañola* (2:a uppl.), Madrid.

Monroe, J. T., 1988-1989, "Maimonides on the Mozarabic lyric", i: *La Corónica*, vol. 17.

Nykl, A. R., 1946, *Hispano-Arabic poetry and its relations with the old Provençal troubadours*, Baltimore.

Pagis, D., 1976, *Change and tradition in the secular poetry: Spain and Italy* (på heb.), Jerusalem.

-, 1978, "Variety in Medieval rhymed narratives", i: *Studies in Hebrew narrative art*, Jerusalem.

Pérès, H., 1953, *La poésie andalouse en arabe classique* (2:a uppl.), Paris.

Rosen-Moked, T., 1985, *The Hebrew girdle poem (Muwashshah) in the Middle Ages* (på heb.), Haifa.

Sáenz-Badillos, A., 1992, "Popular (?) influence in the metrical technique of Spanish-Hebrew poetry (10<sup>th</sup> c.-12<sup>th</sup> c)", i: I. Benabu (ed.), *Circa 1992*, Jerusalem.

Sáenz-Badillos, A. & J. Targarona, 1988, *Gramaticos hebreos de al-Andalus (siglos x-xii): filología y biblia*, Cordoba.

Scheindlin, R., 1986, *Wine, women, and death: medieval Hebrew poems on the good life*, Philadelphia.

-, 1991, *The gazelle: medieval Hebrew poems on God, Israel, and the soul*, Philadelphia.

Schippers, A., 1994, *Spanish Hebrew poetry and the Arab literary tradition: Arabic themes in Hebrew Andalusian poetry*, Leiden-New York-Köln.

Shiloah, A., 1992, "Development of Hebrew liturgical singing in Spain", i: H. Beinart (ed.) *Moreshet Sepharad: the Sephardi legacy*, Jerusalem.

Sohlmans musiklexikon (2:a uppl.), 1975-1979, Stockholm.

Sperl, S. & C. Shackle (eds.), 1996, *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa: classical traditions & modern meanings*. 2 vol., Leiden-New York-Köln.

Stern, S. M., 1963, "Arabic poems by Spanish-Hebrew poets", i: M. Lazar (ed.), *Romanica et Occidentalia*, Jerusalem.

Stillman, N., 1979, *The Jews of the Arab lands*, Philadelphia.

Watt, W. M., 1965, *A history of Islamic Spain*, Edinburgh.

Yellin, D., 1978, *Introduction to the Hebrew poetry of the Spanish period*. (3:e uppl) (på heb.), Jerusalem.

### Summary

The article is describing Jewish poetry in Muslim dominated (parts of) Spain from the 10. century and traces its further development in the Christian dominated areas after the Reconquista. The development of the Hebrew language, the poetical rhythms and rime in this "Hebrew branch of the Arabic literature", the themes of the poetry and the literary theories of authors as Moses ibn Ezra and Yehudah Halevi is analysed as well as the attitude of Maimonides to the poetry. The final part of the article is describing the development of Hebrew into the dominating Jewish literary language in the Sefardi world at the same time as Jews contributed to the literary development of the spoken languages of the peninsula.

Red.