

BEMERKUNGEN ZUR NEUHEBRÄISCHEN POESIE.

I.

Es ist ein bleibendes Verdienst des Herrn H. Brody, dass er durch seine musterhaften, den strengen Bedingungen philologischer Arbeit entsprechenden Editionen und Erläuterungen der Klassiker der jüdischen Poesie die Behandlung dieser Litteratur neuerdings auf das Niveau wissenschaftlicher Anforderungen erhoben hat.

Wenn auch die "Dukes-Edelmann'sche Periode" durch die Wegweisung von Gelehrten wie S. D. Luzzato und Senior Sachs, durch das Beispiel, das sie in der Bearbeitung der jüdischen Dichtungen gaben, schon früher als überwunden gelten konnte, so wird die Neubelebung, Ausbreitung und Festigung der wissenschaftlichen Methode in der Textbehandlung und Exegese dieser Litteratur an die Arbeiten H. Brody's geknüpft sein, der das durch drei Jahrzehnte wieder vernachlässigte Werk Luzzato's auf breiterer Basis und in grossem Umfange weiterführt und vervollkommnet. Namentlich hat er durch die gewissenhafte Erforschung der metrischen Schemata¹, worin ihm zum Theil schon S. Kämpf vorgearbeitet hatte, nicht nur die eindringende Erkenntniss des Formenreichthums dieser Poesie gefördert, sondern zugleich durch die Ermöglichung grösserer Sicherheit in der Textgestaltung die feste Grundlage der correcten Erklärung geboten.

Mehr umfassend als seine Vorgänger hat sich ferner Brody um das Studium der Topologie seiner Dichter mit bedeutendem Erfolge bemüht. Durch den Nachweis der in der arabisch-jüdischen Poesie herrschenden typischen Redensarten, Metaphern und Bildern, durch die auf umfassende Beherrschung dieser Litteratur gegründete Sammlung der Parallelstellen für die bunten Varietäten innerhalb der constanten Typen, sind seine Commentare zu den weltlichen Dichtungen des Ibn Gabirol und Jehuda ha-Lêwî zu einer reichen Fundgrube der Belehrung für das ohne solche Vorarbeit in vielen Fällen geradezu verschlossene Verständniss der arabisch-jüdischen Dichtersprache geworden.

Man hat schon längst eingesehen, dass man für das volle Verständniss der Phraseologie dieser Dichter, die sich an arabischen Mustern

¹ *Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's*, von Dr. Heinrich Brody, I. Über die Metra der Versgedichte. (Berlin, 1895.)

gebildet haben, seine Zuflucht nicht selten zu letzteren selbst nehmen muss. Mit den Erzeugnissen der arabischen Dichtung vertraute Leser dieser jüdischen Poesie werden durch die Thatsache der sich auf kleine Einzelheiten des Gedankeninhaltes und des Bildervorrathes erstreckenden Nachahmung, die diese "Arabisirung der hebräischen Sprache und die Judaisirung der arabischen Kunstanschauung"¹ hervorgerufen hat, nicht selten überrascht². Der Exeget der jüdischen Dichter der spanischen Schule und ihrer Nachahmer muss demnach seine Aufmerksamkeit unverdrossen zwischen dem Nachweise der in der jüdischen Litteratur begründeten Elemente ihrer Werke und der Beobachtung der nur auf Grund der *arabischen Poesie* zu erschliessenden Eigenthümlichkeiten theilen.

In ersterer Richtung wird durch Herrn Brody und seine gelehrten Berather alles nur Mögliche geleistet. Vieles ist in diesem Zweige der jüdischen Litteratur noch für die Nachweisung der *arabischen* Vorbilder zu thun, ohne deren Kenntniss die Auslegung dieser Poesie immer lückenhaft bleiben wird³. Wenn wir z. B. von Ibn Gabirol hören, dass er "die Kleidung der Nacht zur Hülle genommen" (ושמתי מלבוש ליל לבושי)⁴, so werden wir zur richtigen Würdigung dieser Redensart erst dann gelangen, wenn uns nicht unbekannt ist, dass der altarabische Dichter vom Ritte in finsterner Nacht das Bild gebraucht, dass sich der Ritter in die Nacht als Kleidungsstück (dasselbe wird zuweilen auch nach seiner besonderen Art genau bezeichnet) gehüllt hat⁵.

Die Berücksichtigung des poetischen Sprachgebrauchs der Araber ist allerdings auch von den Vorgängern Brody's nicht vollends

¹ Abraham Geiger, *Diwan des Castiliens Abul Hasan Juda ha-Lewi* (Breslau, 1851), p. 13. Luzzato im *כרם חמד*, III (1838), 182: יהודה הלוי: וכל המשוררים הבאים אחריהם אשר כלם אף אם ישירו את שיר ה' הנה רעיוניהם ודרכיהם מיון וקדר באו להם כי חכמהם למרו ובדרכיהם דבקו אם מעש ואם הרבה.

² Ich darf wohl z. B. auf die Einzelheiten verweisen, die in Bezug auf einen gegebenen Stoff (Alterspoesie) in meinen *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II (Leiden, 1899), s. XLV, A. 2; XLVIII, A. 3; LIV, A. 4, angeführt sind.

³ Einen auf die rhetorischen Momente bezüglichen Versuch hat auf diesem Gebiete in neuester Zeit David Jellin gemacht in seinem Aufsatz מליצה ישמעאל בספרו ישראל in der *Zeitschr. השלוח*, V (Berlin, 1899), 302 ff., 517 ff. Darin war ihm aber Moses b. Ezra in seinem *Kitāb al-muḥādara wal-mudākara* zugekommen.

⁴ שירי שלמה, 12, 36.

⁵ S. die Beispiele in den *Abhandlungen zur arab. Philologie*, I, 157, A. 1; eine andere Beziehung hat *JL*, I, 37, 5, wo aber die Vergleichung des *إدْرَعَتْ كَعْلَ قَدْرُوح* mit dem *הדרוא* jedenfalls durch die arab. Redensart *إدْرَعَتْ كَعْلَ اللَّيْلِ* beeinflusst ist.

vernachlässigt worden. Luzzato hat einigemal ganz im allgemeinen darauf hingewiesen¹ und auch in den Commentaren Brody's wird dies Erklärungsmittel, freilich ohne specielle Nachweise, herangezogen.

Schon früher konnte den Erklärern der arabische Ursprung einiger in der arabisch-jüdischen Poesie unzähligemal wiederkehrenden Phrasen und Wendungen nicht entgehen, wie z. B. bei dem so häufig eingeführten עורב הפרידה (غراب البين)²; bei den בנות ימים³; bei dem זמן בונג⁴; bei der in Freundschaftsbetheuerungen gerne gebrauchten Phrase "ich — oder meine Seele — mögen das Lösegeld (פדיון) sein u.s.w. für",⁴ wo die Anwendung der Formen des Verbums פדה⁵ darauf hinweist, dass die entsprechende Redensart der arabischen Poeten bei der Aneignung der mischnischen Formel בני ישראל אני כפרתם⁶ mindestens mitgewirkt hat⁷.

Zu den bekannteren Analogien gehören auch die dem Arabischen entlehnten *Attribute der Dichtkunst* selbst, in erster Reihe die Auffassung des poetischen Productes als Gewebe oder kunstvolle Handarbeit in den Redensarten טוה רקם oder ארנ שיר⁸. Es ist bemerkenswerth, dass Jehuda al-Charizi diese Metapher bereits in der weitergeführten Anwendung gebraucht, in der wir sie in der zeitgenössischen arabischen Poesie finden. Während das künstliche Weben oder Spinnen der Gedichte ursprünglich bloss ihren *kunstvollen Charakter* be-

¹ Seine Anmerkung zu Geiger, *Diwân*, 134.

² In modernen Liedern auch طير التوى, der Vogel des Wegganges; Dalman, *Palaestinischer Diwân*, 334, 8.

³ Einem andern Gesichtspunkt entspricht die Benennung der Schicksalszufälle als "Kinder der Tage," בני ימים, Abr. b. Chisdai, Übers. von Gazali's *Mizân al-'amal*, ed. Goldenthal (Leipzig, 1839), 208, 15; ילדי ימיהי, Mos. b. Ezra, אוצר נחמד (Blumenfeld), I, 167, 2; unter dem Einfluss von Prov. xxvii. 1.

⁴ נחל קרומים: Jos. b. Chisdai in שירי שלמה, 40, 1, פריחהו בנפשי וכו', (v. 38). Mose b. Ezra (Brody, *Monatsschr.*, XI) 6, 33. Vgl. J. Perles, *ibid.*, XIX, 458.

⁵ مُقَدَّاة, *Ajâni*, XX, 187 (unten), *Kuṭâmi*, ed. Barth 17, 7, ist aus dieser Anschauung gebildet: sie ist so theuer, dass man für sie das Theuerste als Lösegeld hingäbe. — S. über die Formel, al-Aṣma'î in Ġâhîz, *Bajân*, II, 36, 1.

⁶ *Negâ'im*, 2, 1. Maimonides übersetzt: جُعِلَتْ فِدَاهِم.

⁷ Dem jüdischen Ausdruck näher stehen die Beispiele, wo die Lösung mit פָּדָר ausgedrückt wird: *JL. Diwân*, I, 26, 1: אהי נָדָר, vgl. מוסרי הזלוזים, ed. Löwenthal, 54, 14: ואם יהיה חי נָדָר חי אני אהיה כנָדָר. — Man findet auch zusammen כָּדָר und סרויה, Ibn Ezra, *Rosin*, nr. 68, 10.

⁸ Vgl. *Abhandlungen zur arab. Philologie*, I, 133; Dukes, *Orient*, 1851, 367; Brody, *Anm. zu JL. Diwân*, I, 15, 35-36.

zeichnen soll, denkt der Dichter des XIII. Jhd. schon daran, dass das Gewebe seines Ruhmgedichtes als *Festtagskleid für die Person* dienen möge, zu deren Ehren dies Kunstwerk verfertigt wurde¹:

וּרְבֵי קוֹנֵי קִדְמוֹת בְּרֹדְמָהּ . פִּלְמֵ אֶרֶץ אֲנִי יִגְדוּ לְגֵיִרְכַּ מַּלְיָסָא

Ebenso Charizî (*Tachkem.*, ed. de Lagarde, 14, 22): טוּוּ בְּנוֹת שִׁיר : מַחְלָצוֹת הַדָּרִי

Es wäre jedoch wünschenswerth, dass die Erklärer der neu-hebräischen Poesie den Erscheinungsformen des im grossen und allgemeinen festgestellten, in allen *Einzelheiten* aber nicht dargelegten Einflusses der arabischen Sprache und Poesie, über die an der Oberfläche liegenden typischen Beispiele hinaus, immer mehr ihre Aufmerksamkeit zuwenden möchten. An Handhaben und Hilfsmitteln hierfür ist in den Arbeiten über die arabische Poesie kein Mangel. Mit den hier folgenden, nicht auf systematische Behandlung angelegten, sondern in völlig aphoristischer Weise aneinandergereihten Beispielen erlauben wir uns einige Anregungen in dieser Richtung zu bieten.

II.

Zunächst kann auf ein Moment des arabischen Einflusses auf den Sprachgebrauch der jüdischen Poeten hingewiesen werden. Er bekundet sich zuweilen in der *Umwerthung* der mit den hebräischen Worten und Phrasen verknüpften Vorstellungen. Hebräische Worte werden für Bedeutungen gebraucht, die sie in der alten hebräischen Sprache nicht besitzen, die aber dem etymologisch identischen Wort in der arabischen Sprache eigen sind². In weit grösserem Umfang als bei den Dichtern ist die Übertragung der arabischen Bedeutungen³ auf die etymologisch entsprechenden⁴ oder auch nur anscheinend

¹ Bahâ al-din Zuheir, *Diwân*, ed. Palmer (Cambridge, 1876), p. 123 penult.

² Jellin, l. c., 308, Anm. 1, erwähnt als Beispiel den Gebrauch des Wortes רִבְיָהּ bei Sam. han-Nägîd in der Bedeutung: Frühling = ربيع; Mos. b. Esra gebraucht ירד in der arab. Bedeutung: Versprechen = وعد, Albrecht, *ZATW.*, XIX, 138, s. v. Andere Beispiele bei D. Kaufmann, *ZDMG.*, LII. 307.

³ Dies ist bereits mehrfach hervorgehoben und mit Beispielen beleuchtet worden: s. Kaufmann, l. c., Steinschneider, *Hebr. Übersetzungen des Mittelalters*, 419, und einige von mir in *ZDMG.*, XLI, 694, angeführte Beispiele, die bedeutend vermehrt werden könnten.

⁴ Es ist mir wahrscheinlich, dass unter diesen Gesichtspunkt auch der Gebrauch gehört, den die Übersetzer von den Derivaten der W. חָפַץ bei der hebr. Wiedergabe des arab. خلف VIII. machen (مختلفة = מחולפה; vgl. בחולצה, sie sind verschiedener Ansicht = اختلفوا, hebr. Übers. des

ähnlichen, wenn auch etymologisch vollends verschiedenen hebräischen Vocabeln¹ in der wissenschaftlichen Übersetzungslitteratur² zur Geltung gekommen.

הפנים von Isak Israeli, ed. Fried 62, passim; גגנים מוחלשים; הדברים More I, 74, propos. vi, u. ö.). Jene dienen im Späthebräischen zur Bezeichnung der *Gegentheiligkeit* (Maimonides übersetzt *Mikwā'ôth* 6, 9 mit אימר חלוף הרבים (يعكس), nicht (wie im Syrischen und Arab.) auch zu der der *Verschiedenartigkeit* (שיה). Abr. b. Chisdai übersetzt in seiner Bearbeitung des *Mizân al-'amal* von Gazâli (מאורי זרק, ed. Goldenthal, Leipzig, 1839), 178, 17, den bekannten muhammedanischen Traditionssatz "die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist Barmherzigkeit" (s. *Zâhiriten*, 94 ff.): חלוף בני העולם הוא רחמים. Diese Bedeutung ist dann in der rabbinischen Litteratur als Synonym von שגור haften geblieben.

¹ Z. B. Jeh. Tibb. zu Sa'adja, *Emûnôth*, ed. Slucky, 62, 3, הבר והים = البر والبحر — als hebr. Benennung der Sûfis (صوفية), vgl. M. Gûdemann, *Das jûdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode* (Wien, 1873), 158. — Die Formen von hebr. פוק werden zur Übersetzung von arab. موافقة, اتّفاق = הפקה, Übereinstimmung. Mos. b. Jos. aus Lucena (נחל קרומים, I, 24, oben): ההפקה; Jeh. Tibb. zu *Chôb. kalleb.*, III, c. 8, בהפקה קריאה ארץ שמצא עמ בול; ibid. אופני ההפקה בין ההנחה והצורך; derselbe zu Sa'adja, *Emûnôth*, V, 8 (ed. Slucki, 93, 12) מה שיש בנראה; = ed. Landauer, 186, 2, من يتأول فيوافق بين فاسدك وبين ما في الشاهد; zu *Chazari*, ed. Hirschfeld, 222-3 unten, להשיק בין החירה והשבט; כלים משיקים ראויים, 159 penult., וההפקה ביניה, 225, 1; בין الشريعة والطبيعة, und überaus oft יפק אחנו für מואפה مطابقه للارواح = לרוחה. — Zuweilen entsteht die Angleichung des ähnlich lautenden hebr. Wortes wohl auch durch flüchtige Betrachtung oder durch Missverständniss des arab. Textes; z. B. *Chazari*, 167, 4, ואחר כן מסדר הקשרים אשר בהם, יסלמו קשרי היהודים, ثم يُصَدِّرُ تلك العقائد التي بها تتمّ عقيدة العرب, יסלמו קשרי היהודים. Neben Missverstehung des Terminus عقيدة (Glaubensbekenntniss), den der hebr. Übersetzer wörtlich als *Knüpfung* verstanden hat, hat er in ungehöriger Weise dem arab. صدر iv (voraussenden) das in einigem ähnlich lautende, aber hier völlig ungehörige סדר (ordnen) angeglichen. Vgl. zu dieser letzteren Erscheinung die Beispiele aus späteren Übersetzern bei M. Löwy, *Drei Abhandlungen des Jos. b. Jehuda* (Berlin, 1879) 10. — Wie man die arabische Bedeutung gleichlautender hebr. Worte selbst zu Calembours verwendet, ist aus einem Text bei Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V (Petersburg, 1891), 1. Heft, 229 penult., ersichtlich (סלחה aus سلح).

² Namentlich in der philosophischen und grammatischen Terminologie.

pheten der Bibel¹. Bereits Ibn Kuteiba, der zu allererst eine Zusammenstellung der auf Muhammed gedeuteten Bibelstellen geliefert hat, führt ihn mit der Bemerkung an, dass zwar der syrische Übersetzer das Wort *ham-misrâ* als "seine Herrschaft" (sultânuhu — dies entspricht in der That der Pesch. הווא שלטניה על כתפיה) übersetzt, dass aber der Wortlaut des Urtextes die Erklärung fordere: "auf seiner Schulter ist das *Zeichen der Prophetenwürde*"². Mâwerdî, der den Vers gleichfalls als auf Muhammed deutende Weissagung anführt, giebt eine wörtliche Übersetzung des hebr. Textes genau in dem von IḲut. geforderten Sinne³. Das "*Zeichen der Prophetie*," das mit dem Worte *misrâ* benannt sein soll, bezieht die muhammedanische Apologetik auf das *Siegel* der Prophetie (châtam al-nubuwwa), das Muhammed als Merkmal seiner Erwählung, von Geburt an, zwischen den Schultern hatte, ein schwarzes Mal (sâma), an dem man ihn als den durch die Propheten und Evangelisten verkündeten Gesandten Gottes erkannte.

Sehr früh⁴ hat die religiöse Legende das Epitheton Muhammeds, durch welches *er selbst* als *Siegel der Propheten* (châtam al-anbijâ)⁵, d. h. als der endgiltige Abschluss der grossen Reihe der Gottesgesandten bezeichnet wird, zu einem an Muhammed's Körper sichtbaren *Prophetenstempel* umgedeutet, zu einem Mal, das als das zumeist bemerkliche äussere Erkennungszeichen seines Charakters gilt. An diesem ihm anerschaffenen Stempel lässt die Prophetenlegende des Islam auch gelehrte Juden und Christen den in ihren heiligen Schriften mit diesem körperlichen Zeichen angedeuteten letzten Propheten erkennen. Daran erkennt ihn der Mönch Bahira in frühem Knabenalter; das an der *Schulter*⁶ des gotterwählten Knaben sichtbare, einem Granat-

¹ S. ZDMG., XXXII, 378; nr. 35.

² *ان على كتفه علامة النبوة* bei Ibn al-Gauzi, *Kilâb al-wafâ*, ed. Brockelmann (*Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, III), 48 unten, vgl. ZATW., 1894, 140.

³ Bei Schreiner, in Kohut, *Semitic Studies*, 505 ult.

⁴ In einem Lobgedicht des zu Muhammed's Lebzeiten bekehrten Dichters 'Abdallâh b. al-Ziba'ri wird als Erkennungszeichen ('alâma) des Propheten ein *خاتم مختوم* erwähnt (bei Ibn Hisâm, 827, 16); doch ist die Echtheit des Gedichtes stark zweifelhaft.

⁵ Dieser Terminus hat auch Eingang in die jüdische Litteratur gefunden. Abraham Saba (צירור הכור, ed. Venedig, 109 a) nennt den Propheten Male'akhi חותם הנביא. Zarathustra (צרחך) ist חותם הגורלה (Perles, *Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde* (Breslau, 1873), 10). Bei den Samaritanern ist Moses *خاتم الأنبياء* (Wreschner, *Samaritanische Traditionen* (Berlin, 1888), 43, 2). Vgl. auch Schreiner, in ZDMG., XLII, 638, Anm. 1.

⁶ Diese Localisierung ist in der älteren Tradition nicht constant;

apfel ähnliche Zeichen ist ein unverkennbarer Beweis dafür, dass der Träger desselben der in den Schriften geweissagte Paraklet sei¹. Nach den Berichten der Muhammedaner erfährt 'Omar vom jüdischen Schriftgelehrten Abû Mâlik, dass in der "ungefälschten Tôra der Banû Hârûn" (توراة بنى هارون التى لم تتبدل)² als Erkennungszeichen des letzten aller Propheten erwähnt ist "dass er zwischen den Schultern das Siegel des Prophetenthums trägt³." Als Schriftbeweis bezog man darauf das *misrâ* der Jesajastelle. Bald übersetzte man die Stelle in ihrer muhammedanischen Anwendung geradezu: *wal-sâma 'alâ katifhi*: "das Mal ist auf seiner Schulter."

Diese im Verkehr der Muhammedaner mit den Juden häufig wiederkehrende Idee hat unwillkürlich auf den jüdisch-arabischen Dichter Einfluss geübt, indem er von der משרה als von etwas "Gesiegeltem" redet, ein Sprachgebrauch, der aus dem Hebraismus allein nicht erklärt werden könnte. Als dem Dichter nun einmal חתומה . . . המשרה gegeben war, hat er die weitere rhetorische Ausgestaltung des Bildes nach Jes. viii. 16 vollzogen.

III.

Bei der freien Übernahme der arabischen Metra hat gegenüber den aufgetauchten religiösen Bedenken (die z. B. dem Jeh. Hal. das freilich verspätete Bedauern darüber einflössten, in seinen Dichtungen die arab. Metrik angewandt zu haben) der in der arabischen Philosophie vorherrschende Gesichtspunkt⁴ mitgewirkt, dass das Metrum kein spezifisch *nationales* Element der Poesie sei, wie die Sprache, sondern eine wesentliche und natürliche, allen Völkern gemeinsame Eigenthümlichkeit der poetischen Sprache.

Mit dem Metrum der Araber haben die jüdischen Dichter auch viele Eigenthümlichkeiten der *inneren* Technik der arabischen Poesie übernommen.

Ṭabari, I, 975, wird Muhammed's Herz mit einem "Lichtsiegel" geschlossen ; dies sei das Siegel der Prophetic.

¹ *Ṭabari*, I, 1125, 13. Wākidi bei Ibn Zūfr, *Cheir al-biṣar bi-cheir al-baṣar* (lith. Kairo 1280), 11, 4.

² Anderswo wird die Beschreibung der Ḥarra von Medina im Namen des 'Abdallāh b. Sallām citirt aus dem "unverfälschten Buch des Jehûdā b. Ja'kûb" (Suheilī, *Commentar zu Ibn Hiṣām*, 664, Wüstenfeld, II, 160 ult.).

³ *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos*, ed. Van den Ham (Leiden, 1890), 217, 8.

⁴ Siehe T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart, 1901), 37. Dies scheint die Ansicht zu sein, die Moses b. Ezra im *Kitāb al-muḥādara* (Schreiner, l. c., 24, des Separatabdruckes) im Namen des Thābit b. Ḳurra anführt.

Aus der alten ametrischen Todtenklage in Sag'-Gliedern hat die künstliche Trauerpoesie der Araber die Eigenthümlichkeit beibehalten, in den Martija-Gedichten den *Namen* des Beklagten wiederholt anzurufen. In einer speciellen Abhandlung über dies Kapitel der arabischen Poesie gedenke ich über die Ursprünge dieses poetischen Brauches ausführlicher zu sprechen. Hier sei nur soviel erwähnt, dass wir in dem Trauergedicht des Ibn Gabirol auf R. Jeküthiel¹ eine Nachahmung dieser poetischen Sitte beobachten können, indem ganz so wie in einer arabischen Martija der Name des Betraueren in vier aufeinanderfolgenden Verszeilen viermal wiederholt wird. Ganz so wie in der arabischen Martija in aufeinanderfolgenden Versgliedern dasselbe Wort in gehäufte Wiederholung wiederkehrt, wird auch hier das Wort **יָכֻחַ** nicht weniger als 12 mal wiederholt². So wie in den arabischen Trauergedichten das Fragewort **وَمَنْ** in aufeinanderfolgenden Zeilen wiederholt wird, thut dies auch der Verf. einer hebräischen Martija auf R. Abraham, Sohn des Maimonides, in 10 Versanfängen mit dem entsprechenden hebr. Fragewort **וְיָמֵי**³.

Die traditionelle Disposition der arabischen Kaşidenanfänge mit der Klage über das Scheiden der Geliebten, die Anrede an die fortziehende Karawane⁴, die schmerzvolle Betrachtung der ehemaligen Wohnsitze, findet sich häufig am Anfange der gedehnteren hebräischen Gedichte. In kunstgerechter arabischer Kaşidentechnik verläuft das Gedicht Nr. 100 im *Divân* des JL. (Brody, I). V. 1-34 stellen ein regelrechtes NASÎB dar⁵, wo selbst das in den arabischen Gedichten dieser Gattung häufige Detail⁶ angebracht ist, dass der Dichter die einstigen Wohnplätze der entfernten Geliebten um ihren jetzigen Zustand befragt, die befragten Steine aber stumm bleiben, unfähig eine Antwort ertheilen zu können (**וְנִלְאוּ מַחְשׁוֹבֹתַי**, v. 24)⁷.

¹ *Weltliche Gedichte des Ibn Gabirol*, ed. H. Brody, 6, v. 119 ff.

² *Ibid.*, v. 145-154; 155-177.

³ Sammelband der *Mek. Nird.*, 1899, ed. Halberstam.

⁴ *Berliner's Magazin*, V, 90, 4 ff.: **יָדִידִים יוֹמוֹ מֵהָרַם נִסְיָה וְכוּ'**, ganz so wie die arabischen Anreden an die **طَعيمة**, *Abhandl. zur arab. Phil.*, I, p. 123. Das **יוֹמוֹ** selbst entspricht dem im Arabischen gewöhnlich an dieser Stelle stehenden "sie haben den festen Entschluss gefasst (**عزمت**) fortzuziehen."

⁵ Vgl. Brody, Anmerkung zu *JL.*, I, 13, v. 1-2.

⁶ Vgl. über diesen Typus der alten Kaşidenpoesie *Abhandl. zur arab. Philologie*, I, p. 147 oben.

⁷ Moses b. Ezra (Brody, *Monatsschrift*, XL, p. 33, v. 1, 2) **כִּי לֵעֹוֹת אֵחָ** **נִי לֵעֹוֹת אֵחָ**; derselbe: **שְׂאֵלְחֵיכֶם וְאִין מְקַשֵּׁיב וּמְשִׁיב**; *Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule* (Breslau, 1856), Text, p. 6 zu 15).

Es ist nicht auffallend, wenn sich innerhalb der Nachahmung der technischen Momente auch im einzelnen viel Sinn für die Aneignung von Kunstformen zeigt, die den arabischen Poeten eigenthümlich und für ihren Geschmack charakteristisch sind. Die Commentare Brodys geben uns vielfache Andeutungen über die Mannigfaltigkeit, in der die jüdischen Dichter über die rhetorischen Künste ihrer arabischen Muster verfügt haben. In dieser Beziehung kann noch auf manche Einzelheit geachtet werden. Der von D. Kaufmann in der *ZDMG.* LII, p. 305, v. 27, so glücklich hergestellte Gabirolvers (הנח וכו') stellt mit seinen inneren Reimen¹ eine Figur dar, welche die arabischen Rhetoriker² mit vielen Beispielen belegt haben.

Wie weit man in solcher Formenaneignung gegangen ist, kann uns eine andere Zeile des Ibn Gabirol³ zeigen:

והשקני עשרה ועשרה | וחד עשר וארבעה וששה.

Hier wird die Zahl 41 synthetisch in $10 + 10 + 11 + 4 + 6$ zerlegt; eine Figur, die ihr volles Verständniss erhält, wenn man ihre jüdische Anwendung mit dem arabischen Vorbild vergleicht, über welches *ZDMG.*, XLIX, p. 210 ff., speciell abgehandelt worden ist; aus den dort angeführten Beispielen möge hier nur an die Zeile des A'sû erinnert werden:

ولقد شربتُ ثمانياً وثمانيا وثمان عشرة وأثنتين وأربعاً

“Ich habe getrunken acht und acht und achtzehn und zwei und vier.” Ich glaube nicht, dass Ibn Gabirol die Zahlenzerlegung ohne Einfluss dieses oder ähnlicher arabischer Verse vollzogen habe⁴.

Von den aus dem arabischen Sprachgebrauch entlehnten Phrasen möchte ich in dieser Gruppe noch eine hervorheben. Unter den arabischen Bethuerungsformen gilt als eine der feierlichsten, wenn jemand sich für den Fall, dass seine assertorische oder promissorische Aussage unwahr wäre, als von einer ihm werthvollen Verbindung

¹ Vgl. auch *JL. Divân*, ed. Luzzato, 27, v. 3; 43, v. 3, vielfach nachgeahmt vom karäischen Dichter Moses al-Dar'i, z. B. *Likk. Kadm.*, I, 80, v. 4.

² Mehren, *Rhetorik der Araber*, 100.

³ שירי שלמה, 30, v. 6.

⁴ Ein späteres Beispiel, vgl. bei Kaufmann in *Monatsschrift*, XL, 47 unt. Wie im Arabischen, so ist auch hier die addirende Synthese angewendet; für die multiplicirende bietet ein Beispiel Abr. ibn Ezra's Widmung vor dem unvollständigen Pentateuchcommentar (Rosin, *Reime und Gedichte des A. b. E.*, p. 55: וְיָדַע הַיּוֹם וּמָחָר שְׁנֵי חַיֵּי שְׁמוֹנָה עַל שְׁמוֹנֶה: (8 × 8)). Im Jahre 1156 hatte I. E. das Alter von 64 Jahren.

losgelöst erklärt. Es ist dies die Grundlage des sogenannten Lossagungseides (*jamîn al-barâ'ati*), dessen feierlichste Formen auf eine Lossagung vom Schutze Gottes, von der Gemeinschaft der Rechtgläubigen hinausgehen. Eine mildere Form der Lossagung ist die Eidesart, dass der Schwörende für den Fall, dass er eine unzutreffende Behauptung thäte, den Zusammenhang mit seinen *Ahnen* als nicht bestehend erklärt: er möge nicht als der ehrliche Abkömmling derselben betrachtet werden, wenn . . . So schwört einmal der Chalif Hârûn al-rašîd: "Ich will nicht der rechtmässige Sohn meines Vaters Mahdî sein, wenn ich dies und das nicht thue¹."

Eine jüdische Anwendung dieses Barâ'a-Eides finden wir einmal bei Samuel han-nâgîd²:

אֲנִי זֶר מִקְהָת אִם לֹא אֲשִׁיחַ חֲנוּכֵי חוּמֵן הָרַע רִצּוּעִים
וְנִכְרֵי מִפְדְּרֵי אִם יְהִי לִי רְבוּשׁ וּחְמוֹן יְהִי שְׁלִיט בְּרַעִים

Der Dichter sagt sich hier in ganz arabischer Weise von seinen (levitischen) Ahnen³ los und ledig, wenn das in dem Verse Ausgesagte nicht zuträfe. Die Worte אֲנִי זֶר וְנִכְרֵי מִן entsprechen dem in solchen Fällen gewöhnlich gebrauchten: اَنَا بَرِيٌّ مِنْ . . . اذا ألحَّ:

IV.

Ganz besonders bezeichnend für den Geist, in dem solche Entlehnungen vollzogen werden, ist die Erscheinung, dass auch die *Attribute*, die der Dichter seiner poetischen Thätigkeit und ihrem Ergebniss zueignet, den entsprechenden Anschauungen der arabischen Dichter nachgeahmt sind. In diese Reihe gehört ja zunächst auch die Bezeichnung des dichterischen Geschäftes als "Weben."

Jehuda hall. sagt einmal (I, 49, 44) von seinen dichterischen Worten: "er habe sie gebändigt, und ihnen einen Zaum angelegt, nachdem sie früher wie ungezähmte Thiere wild einherliefen":

כַּבְּשָׁתִים . . . וּבָאוּ בְרֶסֶן אֲחֲרָי הָיוּ פְּרָאִים

Dass die Dichtung mit einem störrigen, wild herumlaufenden Thier verglichen wird, das der geschickte Dichter bändigt und im Zaume

¹ Baihaki, *Mahâsin*, ed. Schwally, 543 ult. : وَأَنَا كَيْفَى مِنَ الْمَهْدِيِّ لَسَّنِ الْخَبِّ.
Vgl. *ibid.* 591, 12. *Ag.* IX, 66, 9, dessen Sohn Amin: نُقِيئْتُ مِنَ الرَّشِيدِ.
Vgl. *ibid.*, VIII, 169, 2: وَأَنَا بَرِيٌّ مِنَ الْعَبَّاسِ إِنْ.

² Ed. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, I, 96, 14, 15.

³ Zu *Kehâth* vgl. *JL.*, ed. Brody, I, 30, 6, קָהַת.

hält, so dass es unter seiner Hand ein folgsames *dalûl* wird, ist eine überaus beliebte Wendung der arabischen Dichter, über welche wir anderwärts eingehender geredet haben¹. Diese Anschauung hat dem JL. als Vorbild gedient². Auch moderne volkstümliche arabische Poeten vergleichen die Form- und Sprachkunst des Dichters mit der Kraft des Bändigers störriger Thiere. "Er zwingt die Verse aneinander, so wie ein bösesartiges (Kamel) bezwungen wird, indem ihm ein Ring in die Nase gelegt wird³."

Auch wenn er sich andererseits einen "Sklassen der Dichtung" nennt (I, 56, 29, *אני עבר לשירה*), wird der jüd. Dichter nicht unabhängig von einer in der poetischen Kritik der arabischen Philologen gangbaren Determination sein⁴. Sein Vorgänger, Ibn Gabirol, sagte hingegen in einem im Alter von 16 Jahren verfassten stolzen Gedicht selbstbewusst von seinem dichterischen Talent: "Die Poesie sei sein Sklave⁵":

אני השיר והשיר לי לעבד

Eine Anlehnung an die Denkweise arabischer Dichter findet man in Charizi's Wort⁶:

ומשורריהם כוכרים וכל משוררי עולם כנקבות.

Diese Gegeneinanderstellung guter und schlechter Dichter, als wären jene *Männer*, diese *Frauen*, versteht man besser, wenn man den arabischen Typus kennt, dessen abgeschwächte Modification die von Charizi angewendete Antithese darstellt. Die arabischen Dichter des Alterthums galten als von Dämonen (*Ġinn*, *Šejtân*) inspirirt und auch zu einer Zeit, als der Glaube daran nicht mehr lebendig war, pflegten Dichter späterer Perioden die abgestorbene alte Vorstellung formelhaft zu verwenden. Namentlich in ihren satyrischen Poesien pflegten sie anderen Dichtern gegenüber die verschiedenartige Qualität der inspirirenden Dämonen zu betonen⁷. Der Dichter Abu-l-Nağm al-'Iğli verspottet seinen Rivalen al-'Agğâğ mit folgendem Zuruf:

إني وكل شاعر من البشر شيطانه انثى وشيطاني ذكر

¹ *Abhandlungen zur arab. Phil.*, I, 94.

² Vgl. ein ähnliches Bild, *Ibn Esra*, bei Rosin, *Reime und Gedichte*, p. 88, Strophe 4.

³ Socin, *Diwân aus Centralarabien*, 4, 3.

⁴ *عميد الشعر*, ZDMG., XLVI, 42, Al-Ġâhiz, *Kitâb al-bajân wal-tabjîn*, I, 157.

⁵ In seinem Einleitungsgedicht zu den *Azhârôth*; vgl. Sambari in *Mediaeval Jewish Chronicles*, ed. Neubauer, I (*Anecdota Oxoniensia, Semitic Series*, I, iv), 127.

⁶ *Makamen*, ed. de Lagarde, 22, 10.

⁷ S. ZDMG., XLV, 687.

“Fürwahr, während die Dämonen aller anderen Dichter unter den Menschen weiblich sind, ist mein Dämon ein männlicher¹.” Damit will er sagen, dass seine Dichtungen vorzüglicher sind, als die seiner Rivalen.

Die Vorstellung vom inspirirenden Dämon scheint den jüdischen Dichtern aus dem Gesichtspunkt ihrer religiösen Anschauung zur hebräischen Assimilation nicht gut geeignet gewesen zu sein. Sie lehnten sich leichter an die *Musenvorstellung* an, die bei ihnen unter der Bezeichnung der בנות השיר (mit formeller Benützung von Eccl. xii. 4) häufig wiederkehrt². Darum musste sich bei Charizî die Gegeneinanderstellung der männlichen und weiblichen Dichterdämonen zu der Antithese verflüchtigen, in welcher der Geschlechtsunterschied von den Dämonen auf die Dichter selbst übertragen wird³.

Eine andere in diesen Kreis gehörende Antithese finden wir bei Ibn Gabirol⁴:

ושיריהם בְּלִלְוֵי אֲמָנָה וְשִׁירֵיהֶם כְּמוֹ יִלְוֵי וְנִגְנִים

Die trefflichen Gedichte werden den gesetzlichen Kindern verglichen (אמנה) scheint wörtliche Übersetzung des arabischen بنو⁵ (ولد من غير رشد oder بنو زنية) und den aus buhlerischen Verhältnissen entstandenen entgegengesetzt⁶. Für die Anwendung dieses Gegensatzes auf den vorzüglicher und minderwerthiger Dichtungen steht uns keine arabische Parallele zur Verfügung. Auch die in den Anmerkungen Brodys zu *JL*. I, 43, 9–10 mit Beibringung zahlreicher Parallelstellen erörterte Redensart⁸ geht auf eine in der arabischen Poesie sehr häufige Figur zurück, für die

¹ *Chizánat al-adab*, I, 50.

² Der Satz מיטב השיר כונו (Abhandl. zur arab. Phil., I, 23 Anm.; vgl. die Nachweise bei Steinschneider, *ZDMG.*, XXIX, 559, Anm. 20) wird in dem Epilog des Lehrgedichtes קצרו כחה von Josef Esobi aus Perpignan in dieser Weise angewandt: מיטב בנות השיר בכובדן; auch בני השיר Moses b. Esra (*Monatsschrift*, 40, 168 [4 u. 61]).

³ Es ist mir nicht entgangen, dass Brody, Anmerkungen, *JL*. I, 58, v. 33–34, diese Antithese bei Charizî in einen viel allgemeineren Vorstellungskreis einordnet.

⁴ רחמיה, I, 52; שירי ילמה, 9, v. 57.

⁵ Wir glauben nicht, dass der Gegensatz an Jes. i. 21 (ויזה — נאמנה) angelehnt sei.

⁶ من أدعى ولدا من غير رشد فلا يرث ولا يورث *Abû Dâwûd*, I, 225.

⁷ Vgl. *ZDMG.*, LI, 257.

⁸ Die Verfasser von Ruhmesgedichten sagen: Nicht ihr Gedicht sei der Ruhm des Besungenen, vielmehr sei dieser selbst der Ruhm des ihm dargebrachten Gedichtes.

Ibn al-Athîr in seiner Rhetorik¹ eine grosse Menge von Beispielen zusammengestellt hat, als deren Urbild ein Vers des Hassân b. Thâbit in einem Panegyricus des Propheten gilt²:

ما إن مَدَحْتُ مُحَمَّدًا بِمَقَالَتِي لَكِن مَدَحْتُ مَقَالَتِي بِمُحَمَّدٍ

“Nicht habe ich Muhammed gerühmt mit meiner Rede:—sondern ich habe meiner Rede Ruhm verliehen durch Muhammed.” Ibn Gabirol hat diese Phrase fast wörtlich übersetzt, wenn er von dem Verhältniss eines seiner Ruhmesgedichte zu dem *vir laudatus* die Worte gebraucht³:

אההלך ואת מהלל אָמַרִי

V.

Noch zwei Beispiele werden wir hier für die Abhängigkeit des jüdischen dichterischen Stils von den in der arabischen Dichtkunst vorherrschenden Ideen darstellen.

1. Das erste könnte auch der Erscheinung angeschlossen werden, die wir im zweiten Abschnitt dieses Versuches als *Umwerthung* der mit den hebräischen Ausdrücken verknüpften Vorstellungen bezeichnet haben.

In einem seiner nach arabischem Muster angeordneten Gedichte gebraucht Jehûdâ-hallêwî die Wendung: *דין אהבה לי לרת' אבל* "Das *Religionsgesetz der Liebe* ist mein Gesetz . . . das Fortwandern entspricht nicht meiner *Religion*" (I. 100, v. 21). Man braucht nicht erst zu beweisen, dass diese Phrase nicht dem auf dem Boden des Judenthums einheimischen Ideengange entspricht und dass hier der Gedanke nahe liegt, der Dichter habe sie seinen arabischen Vorbildern entnommen. Und darauf deutet auch ganz besonders der dem תורתִי des zweiten Halbv. parallele Ausdruck דין im ersten Halbvers. In der That ist אהבה לי die wörtliche Nachahmung des in der arabischen Poesie geläufigen *دين الحب*, in der Bedeutung: "Religion des Liebens" (Code d'amour). Namentlich in der dem Zeitalter des J.L. nahestehenden arabischen Poesie findet sich die Phrase häufig und es ist nicht auffallend, dass sie die mystischen Poeten gerne aufgriffen. Z. B.

¹ *Al-Mathal al-sâ'ir fi âdâb al Kâtib wal-â'ir*, 476. Vgl. *Baihaqî*, ed. Schwally, 465, 17, wo Ishâk al-Mauṣili zum Chalifen sagt: *وقد مدحت شعري بأكثر مما مدحتك*.

² Vgl. z. B. eine Anwendung in *Journ. Roy. As. Soc.*, 1901, p. 689.

³ שירי שלמה, v. 6.

أدين بدين الحب "ich bekenne mich zur Religion der Liebe" bei Ibn 'Arabî in dem in meinen *Zâhiriten*, p. 132 ult., angeführten Gedicht; und daher häufig bei 'Omar b. al-Fâriḍ: دين الهوى (*Tâ'ijja*, v. 80)¹, حُكْمُ دِينِ الْحُبِّ das Gesetz der Religion der Liebe (*T.*, v. 30)², سُنَّةُ الْهَوَى die Sunna der Liebe³, oder in ganz expliciter Form: حُبِّيَكُمْ فِي النَّاسِ أَصْحَى مَذْهَبِي وَهَوَاكُم دِينِي "meine Confession ist, euch unter allen Leuten zu lieben, und euere Liebe ist meine Religion"⁴.

Freilich gehören diese Beispiele Dichtern an, die ein Jahrhundert nach J.L. lebten. Jedoch ist der Nachweis nicht schwer, dass sie mit dieser Phrase älteren Dichtern nachahmen. Schon ein Dichter aus der Mitte des VIII. Jhd.'s, 'Alî b. Hischâm, sagt in einem Vorwurfs-gedicht an seine Geliebte: كَفَرْتُ بِدِينِ الْحُبِّ "ich läugne die Religion der Liebe"⁵. Dieser einfache Gedanke wurde bereits bei Dichtern des IX. und X. Jhd.'s Gegenstand spitzfindiger Ausspinnung, indem sie in die Schilderung ihrer Liebe die ganze Mannigfaltigkeit der confessionellen und theologischen Terminologie einführen⁶. Man ging bereits im IX. Jhd. darin so weit, von einem verliebten Jüngling das Bild zu gebrauchen: "er recitirt den Koran der Liebe mit grosser Akribie": تَلَا كِتَابَ الْحُبِّ بِالْتَحْقِيقِ⁷. Abû Temmâm (806-845) spielt mit den theologischen Kunstausdrücken *ķijâs*, *taķlid*, *igmâ'*⁸ und 'Alî b. Murtaḍâ (966-1044) führt den Beweis, dass er in der Liebe ein Châriġite sei⁹.

Es waren demnach in der poetischen Litteratur der Araber die Vorbilder reichlich vorhanden, denen J.L. sein *דין אהבה לי לירת* nachbilden konnte, und deren Nachahmer auch die Dichter sind, aus deren Diwanen ich oben mehrere Beispiele für die Anwendung dieser Phrase angeführt habe¹⁰. Dass J.L. solche Redensarten auch ausserhalb

¹ *Diwân* des Muġġi al-din ibn 'Arabî (Beirût, 1895), 72, 10.

² *Ibid.*, 14, 4.

³ *Ibid.*, 189, 3.

⁴ *Ibid.*, 136, 2.

⁵ *Āġânî*, XV, 146, 7.

⁶ *Ra'j* und *Ķijâs* in der Liebespoesie in *Zâhiriten*, 228.

⁷ Bei al-Baihaķî, *Maġâsin*, 436, 12.

⁸ *Diwân*, ed. Beirût, 154, 3; 288, 5.

⁹ Bei Ibn Challikân, Nr. 454 (ed. Wüstenfeld, V, 32):

أنا خارجي في الهوى لا حكم إلا للملاح

¹⁰ Bei noch späteren Dichtern werden diese Gleichnisse noch mehr ins Einzelne ausgesponnen. Als Beispiel hierfür kann dienen ein Gedicht in *The Poetical Works of Behâ ed-dîn Zoheir of Egypt* (st. 1258), ed. E. H. Palmer, I (Cambridge, 1876), 30; *ibid.*, 235, 2 ff.: "Frage, was die Liebe be-

der Litteratur, aus den volksthümlichen Producten seiner arabischen Umgebung zugänglich waren, zeigt er selbst an dem am Schluss von Nr. 137 einverleibten vulgären Vers¹:

ليس كان تكون سنّة إِمَنٍ * لفا حبة يعاينقه

“Ist es nicht *Sunna*, dass wer seinem Liebchen begegnet es umarmt?”

2. Das zweite Beispiel betrifft ein poetisches Bild, dessen Entstehung die Lebensverhältnisse des arabischen Beduinenthums zur Voraussetzung hat.

Wie allgemein den hebräischen Dichtern die Redensart geläufig ist: “der Sorgenvolle und Grambeladene gleiche einem Hirten, der die Sterne des Himmels hütet,” oder “auf die Weide führt” — (הייתו (שומר לעדרי מזלותיו) — hat mit grosser Sorgfalt Brody in seiner Anmerkung zu *JL.* I, 87, 21–22 an Beispielen aus allen Zeitaltern der jüdischen Poesie nachgewiesen².

Seine Nachweise werden ohne Zweifel in willkommener Weise vervollständigt, wenn wir zeigen, dass dieser Typus der jüdischen Dichtersprache seine Wurzeln in der arabischen Poesie hat, wo er leicht in den Traditionen des Beduinenthums seine Erklärung findet. Die hebräischen Poeten haben ihn bereits aus der späteren Culturpoesie entnehmen können, in welcher man ihn mit dem ganzen Inventar der alten heidnischen Ritterdichtungen beibehalten hatte.

Die Dichterin Chaula, Schwester des Ḥassân b. Thâbit, sagt in einem Trauergedicht:

“O, wenn ich nur nicht schlief und auch nicht schläfrig würde³, ich möchte die Nacht mit Weinen und Wachen hinbringen;

trifft, niemand anderen als mich; denn ich bin der Imâm der Liebe, ich habe darin mein *madhab*, in dem mir alle Welt folgt.” *Safi al-din al-Hilli* (st. 1349): “Ich bin ein Verliebter, dem das Religionsgesetz der Liebe (شريعة العشق) vorschreibt, dass er nur als Märtyrer sterben dürfe” (*Divân*, 127, 3 v. u.), und ebenso öfters, z. B. 276, 18: ما حال عن شرع إن شئت: 288, 4 v. u.: بأن أكون مشرعاً دين الهوى: 277, 9; الهوى ودينه: 299, 12: ما دين حبي شرك: 299, 12. In einem mystischen Gedicht bei Jâfi‘î (schrieb 1449), *Rauḍ al-rajâhin* (Kairo, Castelli, 1279), Nr. 41, p. 55, 16, von der mystischen Liebe redend: “Ich bin ein Religionsgelehrter, der über die *Sunnas* der Liebe Lehrvorträge hält, wer kann mir dabei als Repetent dienen?” وفقية مدرّس سنن العشق فمن ذا الذي يكون معيدي.

¹ In vulgärer Aussprache zu lesen.

² Vgl. auch Ibn Gabirol, *Weltl. Gedichte*, ed. Brody, 11, v. 7, 8.

³ Wörtlich: “und nicht nahe wäre, es zu thun” (zu schlafen): ولم أكد:

Weinen über Helden, deren Verlust Unglück über mich brachte; sie waren meine Seile¹ (an denen ich mich festhalten konnte); nun haben sie (durch ihren Hingang) meinen Arm geschwächt; Sie waren mein Schmuck und meine Hilfe; durch sie ist Unrecht und Unterdrückung von mir abgewendet worden; Nach ihnen bewache ich die Sterne und vergiesse Thränen und der Gram wühlt in meiner Leber²."

Und ein anderer Dichter:

"Der Kummer überkommt mich während der Nacht,
Ich beobachte jeden Stern auf der Milchstrasse, wie er einherzieht,
Wegen eines Kummers, der mich unablässig quält, als ob das Herz von der Hitze der Kohle gesengt würde³."

Das Bewachen der Sterne wird sehr häufig als Hüten auf der Weide bezeichnet; und dies hängt damit zusammen, dass die alten Araber die Sterne unter dem Gesichtspunkt der Herde betrachteten:

"Eine Nacht, deren Sterne langsam vorwärts schreiten, und die sich so in die Länge zieht, dass ich mir sage: Sie hat kein Ende und der die Sterne auf die Weide führte, wird heute nicht heimkehren" — so schildert al-Nābīga eine lange Nacht⁴. Das "Weiden der Sterne" wird nun besonders im Zusammenhange mit dem angst- und sorgenvollen Nachtwachen angewendet. Selbst in der vom Beduinenleben völlig losgelösten arabischen Poesie ist der Ausdruck: *أبيت أرعى النجوم* "ich bringe die Nacht zu indem ich die auf der Weide befindlichen Sterne hüte"⁵ gleichbedeutend mit dem Gedanken: ich verleve angst- und kummervolle Zeiten⁶.

Man gebraucht die Phrase auch in Fällen, wo der Zustand des Sprechenden die Möglichkeit der Realität derselben geradezu ausschliesst; z. B. der Mann im Gefängnisse bringt die angstvolle Nacht hin indem er "die Sterne weiden lässt⁷." Bis in die volks-

¹ Ich lese *جبالى* für das unpassende *جبالى* ("meine Berge") des Textes.

² *Aǧāni*, VIII, 53, 5 v. u. *أرقب النجوم*. Andere Beispiele in *Trauergedichten*: *Chansá*, 33, 8, *Ibn Hišám*, 529, 9, *Aǧ*. XII, 15, 6.

³ *Aǧ.*, VI, 131 oben; XXI, 170 unten.

⁴ *Nābīga*, I, 2, Ahlwardt; 3, 2, Derenbourg: *الذى يرعى النجوم*.

⁵ *Ṭab*. II, 1857. Vor Hunger: *Baihaǧi*, *Mahāsīn*, ed. Schwally, 304, 14. Auch vom ascetischen Büsser: *وقام يرعى نجوم الليل منفردًا* aus Furcht vor den Drohungen Gottes; *Jāfi*, *Rauḍ al-raǧāhīn* (Nr. 110), p. 104, 2.

⁶ Vgl. den Vers in No. 66, Anm. 14, meiner Ausgabe der *Mu'ammārūn* (Leiden, 1899).

⁷ *Aǧ.*, V, 5, 6 v. u.

thümliche Poesie der neueren Zeiten hat sich diese Phrase aus der alten arabischen Dichtersprache fortgepflanzt¹.

Der Hinweis auf diesen Typus der arabischen Poesie fördert uns im Verständniss des Ausdrucks der hebräischen Dichter, "ein Hüter zu sein der Gestirne des Himmels."

I. GOLDZIEHER.

BUDAPEST, *Januar* 1902.

¹ Vgl. z. B. die im maghribinischen Dialekt geschriebene *'Aḥīka des Sa'īd al-Mendāsi* (verf. 1677, éd. Faure-Biguet, Alger, 1901). Vers 73 (französische Übersetzung): "Pendant la nuit mon cœur veille en contemplant (im Original jar'ā, weiden) les étoiles; les vicissitudes n'altèrent pas mon antique amour."