

sofom

oraculus galca casis cona cista ptozaz culiaro  
Syllat nominalis manis Georgy De regno su  
to Solauone: xiii nescio stabere nullas p uca  
esse laborem tres digiti scilicet totus corpus  
laborat xiiii to furca tubus lignis affodit

# A POGÁNY ARABOK KÖLTÉSZETÉNEK HAGYOMÁNYA.

SZÉKFOGLALÓ ÉRTEKEZÉS.

GOLDZIHER IGNÁCZ

R. TAGTÓL.



BUDAPEST.

1893.

## A pogány arabok költészetének hagyománya.

Székfoglaló értekezés.

(Olvastatott a M. T. Akadémia 1892. évi október 24-én tartott ülésében.)

Midőn e Tudós Társaság szabályainak engedelmeskedve azt a helyet készülök elfoglalni, melyet elfoglalhatni a legdíszesebb kitüntetés, mely tudományos társadalmunkban magyar írók érhet, mélyen érzett hálámnak adok kifejezést azon elismerésért, melylyel a tekintetes Akadémia elnéző ítélete írói pályám csekély eredményeit immár ismételtén kitüntette.

S ez őszinte hálám a kegyelet mély érzésével párosul.

Akademiánk alkotmánya az üresedésben lévő helyek betöltése alkalmával az újonnan választott tag számára nem jelöli meg, egyéb akadémiák módjára, azon *elődnek* helyét, a kit pótolni az új tag hivatva van. S ha ez nem így van, mélyen érzem, tekintetes Akadémia, nem léphetek ez alkalommal Önök elé, hogy az I. osztály tatyá elárvult két székének valamelyikét elfoglaljam, — melyek közül az egyikben az a felejthetetlen emlékű tagtársunk ült, *Hunfalvy Pál*, ki ideális életével, gazdag munkásságának irányával és tartalmával, itt e hazában éppen úgy, mint határainkon túl, a magyar tudós eszményképét mutatta be mindnyájunk szeme előtt; — a másikat azon férfiú foglalta el, *Ballaqi Mór*, kinek kedves emlékét lelkem hálás kegyelete fogja kíséreni életem végeig. Ifjú deák éveim óta kezdő tanulmányaim pártfogója, majd tudományos törekvéseimben buzdító volt, ki szerető részvétellel erősítette akadályokba ütköző akaratomat, tehetségemet felülmuló szándékaimat.

E fényes, egyéni és hazafiúi kegyeletet s hálát egyaránt ébresztő nevek emléke buzdítóul fog szolgálhatni nekem is azon



ismételt fogadalmam teljesítésében, hogy becsületes munkássággal azon tudomány haladására akarok közreműködni, melynek csekély napszámosasul szegődtem kora ifjúságom óta.

Azóta, hogy első ízben foglalhattam helyet ez Akadémiában, életem körülményei mindinkább arra készítettek, hogy tágas szak-tudományom szorosán körülírt részére központosítsam irodalmi munkám azon körét, melyben e tudomány fejlesztéséhez hozzájárulni kívántam. Nehány év óta teljességgel az iszlám irodalmára, történetére és intézményeire kell szoritkoznom, valamint azon hatás tanulmányozására, melyet az iszlám uralkodó eszméinek más eszmekezőkkel való békés érintkezése vagy ellenséges összekocczanása előidézett. E hatás legelső eredménye azon tüneményekben nyilvánul, melyeket az iszlám befolyása alatt a pogány arabok szelleme és erkölése felmutat. Az ezzel kapcsolatos, bonyodalmas művelődéstörténeti kérdések tanulmányozása tágas irodalomtörténeti alapvetést kíván.

E körből valók azon fejtegetések is, melyeket jelen székfoglalásom alkalmából előterjeszteni kívánok.

\* \* \*

I.

Az arab nép művelődésének fejlődését a világtörténelem egy nevezetes eseménye osztja ketté: az iszlám keletkezése és terjedése.

Az ezt megelőző évezredekét a mohammedánok módjára *Al-dsáhilijjának* nevezzük. E szót helytelenül a *tudatlanság korszakának* szokták értelmezni; helyesebben a *barbarság idejének* fogjuk nevezni.

A mennyire alaposan vagyunk most tájékozva az arabok művelődése állapotai körül az iszlám korszakában, tehát a VII. század óta, épp oly hiányos és bizonytalan ismeretekkel rendelkezünk a pogányság korszakára, a dsáhilijjára nézve. A művelődéstörténet e részének legközelebbi feladatai közé tartozik, a felforgó hézagokat a történelmi kritika előtt megállható ismeretekkel kitölteni. S erre nézve több oldalról igen nevezetes kísérletek in-

dultak meg,\*) melyeknek folytatása nemesak e tudomány szak speciális körére, hanem az emberiség általános történelmére nézve is fontos eredményekkel kecsegtet.

Minden helytelen általánosítás kikerülése végett azonban már jó eleve is különbséget kell tennünk az arabság különféle rétegei között. Más szempont alá esik a *déli* arabság, melynek történetéről az úgynevezett *sábai feliratok* adnak hírt; más alá tartoztak az *éjszaki* kis arab államok, — hogy csak a Mezopotámiában fennállott hirai és az Éjszakszíríában virágzott palmyrai, úgynevezett gasszanida államot említsem. Ezek persa és görög befolyás alatt egészen más fejlődésnek indultak, egészen más művelődési állapotokat mutatnak fel, mint az arabság azon része, mely az arab félszigetet éjszakra a szíriai sivatagig elfoglalja: az úgynevezett *középső arabok*. Közöttük is különbséget kell tenni a művelődéstörténetnek, a szerint a mint a sivatagban tanyázó sátras *beduinokról*, vagy pedig a városokat s falvakat lakó *kereskedő* vagy *földművelő* népről van szó.

Az arabság e része az, melyet mi is szem előtt tartunk, midőn a következő fejtegetésekben a *pogány arabok költészeti hagyományát* teszszük kritikai megfigyelés tárgyává.

Ha pusztán az irodalomból indulunk ki, azt mondhatnók, hogy a költészet csakis a középső arabok között virágzott. Legalább csakis e körből maradtak fenn a költők nevei s versei. Sem a nagy műveltségű sábaiaktól, sem pedig az éjszaki arabok köréből nem bírnak költészeti emlékeket. De ninesen azért okunk föltételezni, hogy a középső arabokkal összehasonlítva sokkal tartalmasabb és magasabb szellemi élettel bíró éjszaki és déli törzsek között a múzsának ne ébredtek volna tanítványai.

A középső arabság iszlám-előtti műveltségének tanulmányozására azon sovány adatokon kívül, melyeket reájok nézve latin és görög nyelven írott forrásokból merithetünk, legjutalmazóbb forrásul kínálkozik az a nagy költői irodalom, mely ez időkből reánk maradt.

Szaktudományunk viszonya ez irodalomhoz a legutolsó időben lényeges változást mutat. Míg régebbsen magoknak az arab

\*) Erről bővebben szólok cikkemben: *Arabia régi történetéről*, Budapesti Szemle LXIV. kötet 102. és következő lapjain.



tudósoknak módjára, csakis a régi klasszikus nyelvhasználat kutatására szolgált segédeszközül, addig most e mellett főkép még a történelem, különösen pedig a kultúrtörténet, szolgálatába helyeztük a sivatag műzsájának termékeit és a velök kapcsolatos hagyományt.

A nem rég lefolyt kilencedik orientalista-kongresszus egyik elnöke, *William Robertson-Smith* 1883-ban csupán csak ily forrásokból remek módon rekonstruálta a pogány arabok házassági és családjogi viszonyait *«Rokonság és házasság a régi araboknál»* című könyvében, mely a cambridge-i egyetem kiadványainak egyik dísze. Az arab régiségre nézve kiderített eredményeivel nem csekély támaszt nyújtott azon elméletnek, melyet *Mac Lennan* az ősi család alkotmányára nézve megállapított.

Már ez egy példából is látható, hogy mily nagy fontosságú a régi arab költészeti hagyomány tanulmánya az általános művelődéstörténetre nézve: egy primitív nép realistiens költészete, mely távol a köznapiság tényeinek eszményítésétől, lépten-nyomon az élet valóságos viszonyaira vonatkozik; költészet azontúl, melyben a satira a legkiválóbb helyek egyikét foglalja el, úgy hogy minduntalan mintegy keresetlenül kinálkozik alkalma arra, hogy a gúny és gánec tárgyát képező körök szokásaiba és viselt dolgaiba ártsa magát és fölfedje előttünk azokat a mozzanatokot is, melyeket magának a törzsnek költője a világerő sem őrizett volna meg számunkra.

De ily anyag történelmi forrásul való felhasználásának megvannak a maga nehézségei is. Mind philologus, mind történész méltányolni fogja azon megjegyzésem jogosságát, hogy a kritikai kérdések egész sorát kell tisztára elintéznünk, mielőtt ily forrás felhasználása, ily alapon való építés mellett tudományos biztonságban érezhetjük magunkat. S a mi esetünkben hatványozott mértékben forognak fenn ez aggodalmak. Az alábbi fejezetekben bővebben ki fogjuk fejteni azon körülményeket, melyek a régi arab költészet azon alakját, melyben azt most a kéziratokból kiadhatjuk és tanulmányozhatjuk, sok tekintetben azon gyanúnak teszik ki, hogy nem képviselik mindig a régiség eredeti, hamisítatlan, teljesen megbízható hagyományát.

Ha tehát bárki a régi arab kultúra mozzanatait a költészet tanúságaiból kívánja önállóan tanulmányozni, ki nem kerülheti,

hogy a pogány költészeti hagyomány történetét, keletkezését, tenyészését, elfajulását és azon visszahatást, melyet különösen a hamisítások gyártásában nyilvánuló elfajulás előidézett, annak fejlődő mozzanatai szeriut megismerje.

S itt szükséges, hogy tanulmányunk *a pogány arab költészet legelső kezdeteire* nyúljon vissza.

## II.

Az arab hagyomány nem igen sok adatot ad rendelkezésünkre a pogány költészet *legelső kezdeteire* és a költők állására nézve az ősi társadalomban. Az iszlám teljesen megszakította a régi viszonyok folytonosságát és ennél fogva csakhamar eltűntek a régi idők hiteles emlékei. Az őskor homályából csak azon mozzanatok emelkednek ki, melyek a pogányságnak vallásos szempontból közömbös *társadalmi* körülményeivel állnak kapcsolatban. A *vallásos* felfogással többé kevésbé kapcsolatos részleteket csak nagy bajjal rekonstruálhatjuk.

Ily helyzetben vagyunk a költészet kezdeteivel is. A költők hivatása és működésük természetének meghatározására nézve ennél fogva azon *műsök* régi értelmének megismerésére is utalva vagyunk, melyek a régi időkben az iszlámba s átöröklődtek. Abból, hogy mily *nevekkel* jelölték a költőt és a költeményeket, némi valószínűséggel vonhatunk következtetéseket arra nézve is, hogy mi volt a költőnek *hivatása*, miből állott működése és feladata a pogány őskorban.

De mindenesetre itt nyomban hozzátehetem, hogy ez etymológiai következtetések, mint minden más téren is, bár erős segítséget nyújthatnak a prehistoricus művelődési állapotok kimutatásában, mindamellett nem jogosítanak fel a biztos állítások kockáztatására, addig, míg a puszta szóknál tartalmasabb adatokkal nem támogathatjuk azt a tanulságot, melyet az ősi műveltségi viszonyokra nézve nyújtanak. Ez igazság tekintetbe vétele vajmi sok túlzástól óvna meg a különféle összehasonlító disciplinák művelőinek vérmes bizalmát a szók és gyökerek, összehasonlító módszerrel rekonstruált ősjelentésének döntő erejében.

Az arab költészet őskorára nézve is a szók jelentése fontos adatokat és támasztó pontokat szolgáltat; de nem élnek azon joggal,



hogy kizárólag ezekből építsem fel a régi kultúrtörténet egy fejezetét, ha ez adatok mögött nem állanak tárgyi tudósítások is, melyek az etymologiai következtetések értékét biztosabb talajra helyezik. Az irodalom mindenféle zugában szétszórt tárgyi tudósítások fölkeresésére kell magunkat első sorban elszánnunk, hogy az etymologiai következtetések ne képezzék az *egyedül* módszeres műveletet, melyre utalva vagyunk. S az arabság régi hagyományából sikerült is némely pozitív adatot megkeríteni, melyek a költészet kezdeteinek megvilágítására alkalmasnak bizonyulnak. Mint-hogy jelen előadásomnak nem ez teszi tulajdonképeni témáját, ez alkalommal csak egy-két mutatóvány közlésére fogok szorítkozni.

Igen fontosak e tekintetben a pogány korból fennmaradt régi példabeszédek és közmondások magyarázására szolgáló hagyományok. A közmondást magyarázó elbeszélések gyakran vajmi közömbös tárgyú történetek, de a pogány kor társadalmi életének és eszméinek apró adataival szolgálnak, melyeknek emléke csak ily hagyományos elbeszélések keretében van megőrizve. Az arab philologok e téren a historiai tudományra nézve sok tekintetben üdvös munkát végeztek. Oly időben, midőn még voltak a kik ismerték, írásban őrizték meg az utókor számára a közmondások és példabeszédek speciális vonatkozását megvilágító hagyományokat. Így a pogány időkről egy jó esomé kultúrtörténeti adatot mentettek meg, melyet csak a közmondás értelmezésének során őrizhettek meg a teljes elfeledéstől. Az arabok e tekintetben jobb helyzetben vannak, mint némely európai kultúrnép, melynek még modern keletű példabeszédeire nézve is nagyon sokszor hiába keressük az arra alkalmas szolgáltató körülményt. Az arab irodalomban a példabeszédek historiai és reális magyarázása a philologiai törekvések legelső nyomai közé tartozik. Már a 786-ban meghalt *Al-Muffaddal al-Dabbí*, kívül mint érdemes gyűjtővel még ez értekezés folytán amúgy is találkozunk, e téren is rendszeres kis munkát gyűjthetett össze, mely Stambulban ezelőtt vagy tíz évvel legelőször nyomtatott ki.\*) Követői között leghíresebb a XII. század nagy tudósa *Al-Mejdání*, ki az irodalomból tudomására jutott összes példabeszédek és közmondások gyűjteményét állította egybe, oly módon, hogy minden mondás mellé a hagyományban megőrizett vonat-

\*) *Anthól. al-arab*, Stambul 1300 (1882).

kozásokat a korában még hozzáférhető hiteles források alapján bőven felsorolja.\*\*) Ezek ugyan csupán a régi történetből elhullott morzsák, de az ily és hozzá hasonló philologiai gyűjtőmunka híján az iszlámot megelőző évszázadok történeteiről még ez apró töredékekkel sem rendelkezünk.

Egy régi közmondás magyarázása alkalmával (II. 142) *Al-Muffaddal* nyomán egy történetkét közöl a gyűjtő, melynek veleje a következőkből áll. Egy jemeni ember, *Al-Dabb b. Arvá* a *Kalá*-szép törzsből, kereskedelmi czélra hazájából Szyria felé utazott, és midőn útközben egyszer a karavántól elszakadt, a sivatagban eltévedt és egy beduin törzs közé került, melyről némi kérdezősködésre megtudta, hogy a *Hamdán* törzs, *Délarabiának* egyik előkelő törzse. Utazónk deli fiatal ember volt. A törzs egy leányzója, *'Amra Szebí* leánya az ifjú vándorló iránt szerelemre gerjedt, mely *Al-Dabb* szívében visszhangra talált. Meg is kérte a leány kezét a törzstől. Ennek azonban az a szokása volt, hogy a hozzá tartozó leányokat csakis *költőkhöz vagy kuruzslókhöz, vagy forrástalálókhoz* (oly emberekhez, kik azzal a tudománnyal bírtak, hogy hol lehet édes vízforrásra találni) adják házasságra. Bár a mi *Dabbunk* csak egyszerű kereskedő volt, és nem állithatta magáról, hogy akár költő, akár kuruzsló, akár forrástaláló legyen, kitarása folytán még is sikerült a válogatós törzset rábirnia, hogy *'Amrájokat* neki nőül adják. De egy háború alkalmával balszerencsésüket annak a körülménynek tulajdonították, hogy a családi életüket szabályozó ősi szokásuktól eltértek. A fiatal embert feleségestül elkergették magok közül, nehogy az ominosusnak vélt fiatal házas jelenléte még több bajba sodorja a törzset. *Dabb* már most elbujdosni kényszerült. Bujdosása közben a kemény nélkülözés és szükség egy verset adott szájára, melyben keserves hontalan sorsát elpanaszolá. Most már ő is költő lett és visszatérhetett a *Hamdántörzshöz*, a hol ezentúl költő létére nagy befolyású állásra tett szert. — E történetre vonatkozik a közmondás.

\*\*) E munkát vette *Freytag G. W.* alapul könyvében: *Arabum proverbiorum, vocabularum instructis, latine vertit, commentariis illustravit G. W. F.* (3 kötet) Bonnæ 1838—43. Azóta a fontos munkának (példabeszédek és commentar) eredetije a bulákai államnyomdából is kikerült: *Madama al-anthól* 2 köt. 1283 (1866). Most a tudomány czéljaira általában az eredeti kiadást használjuk.



Nem kerülhetne ki figyelmünket, hogy a költő e régi hagyományban mily kapcsolatban van felsorolva: költő, kuruzsló, forrástaláló. E kapcsolatból kétségtelenül következik, hogy a kuruzslás és bővülés szempontjából fogták fel a költő feladatát, és hogy a verseselés e régi időben, vagy legalább azon körben, melynek fölfogását a közmondást magyarázó történet tükrözi, a kuruzslás körébe tartozott.<sup>1)</sup>

Hogy a régi időkben a költőt természetfölötti hatások befolyása alatt állónak képzeleték, mely hitet úgy fejezték ki, hogy költeményeit valami daemón (dsinn) sugalmazza, hogy az nem magának a költőnek a műve, hanem az illető dsinné, kinek a költő pusztá eszköze: mind erről nem rég más helyen bővebben szöveltem.<sup>2)</sup> Az ott felhozott példákat ez alkalommal csak egygyel akarom még megtoldani, a melyből különösen az fog kitűnni, hogy a dsinnnek hatását a költői tehetségre és ennek nyilatkozására nem pszichológiai hatásnak képzeleték, hanem durva mechanikai befolyás szempontja alatt fogták fel. Hasszán ibn Thábit, a próféta költő barátjának, költői pályáját a következő elbeszéléssel magyarázzák. Egy kuruzsló dsinn (szí'lát) útközben az ifjú Hasszánnal találkozott. Addig semmiféle verset még nem mondott vala. «Te vagy-e azon ifjú», így kérdé a dsinn, «a kinek népe azt várja tőle, hogy költőjükké váljék?» Az ifjú igenlő feleletére a dsinn mellére térdelt Hasszánnak és azt parancsolá neki, hogy már most mondjon három verssort egy rimre. Mindjárt szót is fogadott az ily módon költővé képesített ifjú; mialatt a dsinn mellét térdével nyomta, elmondta három verssorát, és ez első kísérletét a következő szavakkal végezte be: «Van nekem egy társam<sup>3)</sup> a Banú Sejszabán közül (ez egy dsinnesaládnak a neve), hol én mondok (ver-

<sup>1)</sup> Az itt említett példa nincsen teljesen elszigetelve. Így pl. Ibn al-Athír *Usd al-gaba* (Kairo 1285—86) című munkájában, mely Muhammed kortársainak életrajzát adja elő, egy pogány kuruzsló Muhammed egy mondanának hallatára ekképen szól: «Hallottam a jövőmondókat, hallottam a varázslókat és hallottam a költők beszédét» stb. III. kötet 42. lapján.

<sup>2)</sup> *A költő a régi arabok fölfogásában*, Hunfalvy-Album (Budapest 1892) 175—181. lapokon. *Die Gännen der Dichter*, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft, XLV. köt. 685—690. lapokon.

<sup>3)</sup> A költő «társ»-ának mondja az inspiráló daemont. Példák a feutidézett értekezésekben találhatók.

set), hol ő.»<sup>1)</sup> Itt a költőt inspiráló daemón hatása teljesen külső, mechanikai. A költő mellére térdelve mintegy kényszeríti a szólásra.

Mindezekből az világlik ki, hogy az arab műköltészet legrégebb fejlődéstörténeti előzményei, melyeknek csak holmi elvétett nyoma jutott az eredeti képet elhomályosító hagyomány csatornáján át a későbbi irodalomba, nem a művészi productió, hanem a természetfölötti hatások szempontja alá esik. Az arab költészet kezdetei nem is annyira az *irodalomtörténet*, mint inkább az *ethnographiára* tartoznak.

E tény mellett tanúskodnak azon nevek is, melyeket a költők és alkotásaik különféle neveinek elnevezésére használnak az arab nyelv.

A költő legközönségesebb neve *sa'ir*; ez annyit jelent, hogy: *tudó*, azaz körülbelül javas, jós. A tudás egynemely synonym szava a titkos, rejtett dolgok tudását jelenti, úgy a jelenre, mint a jövőre nézve. Így pl. *'arráf* a. m. tudó, egyenesen a kuruzsló elnevezésére használtatik (ú. m. a héberben *jidd'oni*, tudó, e gyökérből *jd'* tudni) és az arab philologok szerint annyiban különbözik a *kahin*-től, hogy ez a *jövő* dolgokról bír tudomással, míg az *'arráf* tudása a *jelenre* vonatkozik; tudja például, hogy lopott vagy eltévedt jószágot hol lehet megtalálni.<sup>2)</sup> (Egy arab közmondás szerint: má bakija min al-lissz achadahu al-'arráf: «a mit a tolvaj meghagyott, azt a kuruzsló — kinek segítségével lehet a tolvaj nyomára jönni — vitte el;»<sup>3)</sup> annyi jutalmat kíván a tolvaj kipuhatólásáért.) Még az orvos (már mint afféle medicineman) is *'arráf*-számba megy. Egy szerelemtől beteg ifjú a szerelmeséről híres 'Udra (Heine Asrá-ja) törzsből betegségében a szomorú állapotát elpanaszló verset e szavakkal kezdi:

«Jól megfizetem Jamamaország *'arráf*-jának a mesterségét és Nedsd *'arráf*-jának is, ha megtalálnak gyógyítani.»<sup>4)</sup>

Látjuk tehát, miféle lehetett a költő is mint *sa'ir*, tudó. Ré-

<sup>1)</sup> *Chizmat al-adab* I. köt. 418. lapján. (E helyre Fränkl Zsigmond, boroszlói tanár hitta föl figyelmemet.)

<sup>2)</sup> *Al-Navavi commentárja Muszlim tradíció-gyűjteményéhez* IV. kötet 41. lapján.

<sup>3)</sup> *Al-Mejdani* II. köt. 237. lapján.

<sup>4)</sup> *Kitáb al-mucassá*, edited by R. E. Brinnow (Leyden 1886) 57. l.



gebben<sup>1)</sup> a költő tudását a keleti nyelvmagyarázók nyomán a multaknak, a törzs hagyományainak tudására értettem, a melyeket a gáncsoló és vetélkedő költészetben az ellenséges törzs ellenében idézni szoktak. Most a dolgok kapcsolatának folytatott kutatása arról győzött meg, hogy nem *historiai*, hanem *titokzatos tudás* az, mi a költők *sá'ir* nevének alapját teszi. S ezt egy másik eddigelé fölötte homályos műszó még jobban fogja bizonyítani. Az arab verstanban a rimet e szóval jelölik *kašifjat*. Ezzel jelölik azóta, hogy az arab vers technikájával elméletileg foglalkoznak, azaz több mint tizenegyszáz év óta. (Az arab verstan megalapítója Khalil b. Ašmed 768-ban halt meg.) Az arabok e szót a *rim* jelentésében úgy magyarázzák, hogy a *kašif* gyökér ez értelmével hozzák kapcsolatba: követni, valaminek a nyomában járni. A vers nyomában következik a rim, ez tehát a verset *követő*. Így magyarázzák némelyek; míg mások: a rimek egymás után következnek, «azért rimek, mert egymagában, egymásután következő assonantia nélkül, a vers vége még nem alkot rimet. Azt is mondják némelyek, hogy a költő tartozik a rimet *követni*, tehát a rim neve: a *követő* (activum loco passivi).<sup>2)</sup> Látjuk, hogy csupa balga kényszermagyarázat.

Azon kezdem, hogy, a mint erre egy egész esomó bizonyító hely áll rendelkezésünkre a legrégebb költészetből, a *kašifjat* szó a régi időben nem is jelentett rimet, hanem magát a verset jelentette. Fölötte gyakori a pogány törzsköltők vetélkedése alkalmával, hogy egyik a másikat azzal fenyegeti, hogy reá *kašifjat*-ot mond. Igen tanulságos erre nézve a Hudejliták divánjának 72. száma (ed. Kosegarten 134. lapján), a hol a *kašifja* szó több ízben fordul elő; többek között a 4. verssorban:

*va-lašad našaktu kašifjan anaszišjatan + va-lašad našaktu kašifja-t-tašnišni*

«Mondottam én emberi kašifjat okat és mondottam dšinnekhez «meltókat».

Itt és hasonló helyeken nem a rimiről, hanem magáról a versről van szó. Egy 'Uvejf nevű költő a Gašafán törzsből (megh.

<sup>1)</sup> *Muhammedanische Studien* I. kötet 45. lapján.

<sup>2)</sup> Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst* (Bonn 1830.) 297. l.

708) e melléknevet nyerte 'Uvejf al-kašafí (a kašifjatok 'Uvejf-je) e verséről:

*Szaukšiba man kašad kána jaz'umu annani + idā kaštu kašulan lá uššidu-l-kašafíjā.*

«Meghazudtolom azt, a ki azt híreszteli rólam, hogy midőn szölok nem jól sülnék el a kašifjatok».\*)

Soha nem találkozunk a régi időben azzal a gúnynyal, hogy valamely költő nem tudna jól rimelni; de gyakran azzal, hogy nem tud verselni. 'Uvejft is ezzel gáncsolták, és ez ellen védekeznek.

Tehát kašifjat (többes: kašafí) nem rim, hanem vers, költemény. De mi az etymonja?

Van a *kašif* (perfectum: kašaf) gyökérrel egy hang és értelemre rokon gyökér *kašif* (perf. kašaf); ez is a követést jelenti. Már a régi arab etymologok is teljesen azonosítják e két alakot. Kettejük között az egyszótagú *kašif* az eredeti, melyből a bővült *kašif* elágazott. A *kašif*-ből származik a *kašif* szó (nomen agentis), szószerint a (láb-)nyomokat követő, a kuruzsló, ki a lábnyomokból és egyéb, néha physiognomikus mozzanatokból az emberek genealogiájára, sorsára stb. nézve tudott titokzatos következtetéseket levonni. Mestersége a *kašifjat*: kuruzslás, jóslás. E ponton kell véleményem szerint a kašifjat etymonját keresni. Kašifjat (= kašif) jósló, kuruzsló a nőnemű igenévként a sémi nyelvekben mindennapos használati módja szerint a. m. jóslás, kuruzslás. Valamint tehát a *šif* szó, mely *tudást* jelent, a költészet általános megjelölésére használtatik, úgy vagyunk a kašifjat-tal is: eredetében kuruzslás, jóslás (a mit a kašif végez), aztán: *vers*; végül *rim*.

Mondottuk már, hogy a kašifjat elnevezés leggyakrabban a gúnyszerű versekről használtatik. Ezeket érdemes a költészet rendszeréből kiemelni és külön szemlélet tárgyává tenni. Fentebb (10. l. 3. j.) idézett kis cikkemben már szóltam a *hidsá*-nak, azaz a gáncsoló versnek szerepéről a régi arab társadalomban és nyomairól a régi sémi népeknél. A törzsek egymás közt folytatott háborúskodásának egy jellemző sajátossága ez a *hidsá*. Az egyik törzs haragszik a másikra. Mielőtt a háború közöttük tényleg megkezdődne, szavakkal,

\*) *Kitáb al-agáni* XVII. kötet 107. l. 25. sor.



versekkel háborúskodnak egymás ellen. Mindegyikük előlépteti költőjét, hogy az ellenséget gáncsolja. S e gáncsolódás a háború egész tartalma alatt folytatódik. A békekötés vagy fegyverszünet egyik feltétele a gáncsoló versek abbanhagyása mind a két részről. A régi arab költészeti irodalom legjellemzőbb részei közé tartoznak e *hidsá*-költemények, melyek fölötté nagy számmal találhatók a költészeti gyűjteményekben és a történeti munkákban, ahol a törzsek közötti háborúk elbeszélésében a költők gáncsolódó versei is közölve szoktak lenni.

De a *hidsára* nézve sem szabad szem elől téveszteniünk, hogy azon fejlődési fokon, melyen azt az irodalom nekünk bemutatja, már nem kezdetleges módját, hanem a primitív rendeltetéséből kibontakozó és magasabb fokra fejlődött jelenkezését látjuk magunk előtt. A *hidsá* nem csak az arabok, vagy mint mondhatjuk a sémieknél volt divó szokás. Találkozunk vele egyéb primitív népeknél is. S erre nézve fölötté tanulságos közlést ad kezünkre Stanley arról, hogy mikép viselnek háborút az afrikai Manyema lakói az őket megtámadó szomszéd törzs ellen: «Az ellenség átellenében a folyam partja mellett foglaltak állást és innen az ellenségre gáncsoló beszéddel lövöldöztek és azt órákon át folytatták. Végre mind a két fél belefáradva a kölesönös szóharcba és a hosszan tartó gáncsolódásba, közösen abban állapotok meg, hogy a harcot holnapra halasztják. Másnap mind a két részről ugyanazon állásba helyezkedtek egymás átellenében és újra elkezdték a harcot. Vad arczkifejezés kíséretében folytatták ugyanis a szóharcot, melyet fakorongjaikkal egyre előidézett tompa zajt kísért. Így ment ez naplenyugtáig, midőn mind a két fél visszavonult, a nélkül, hogy az egyik a másikat legyőzte volna. Csak harmadnapra, midőn a szüntelen szóharcba teljesen belefáradtak, határozták el, hogy a fegyveres harcot bizonytalan időre elhalasztják.»\*)

Ebbez hasonló szokásról értesülünk az eszkimókra nézve. Ha egy eszkimó sértve érzi magát társa részéről, a következő módon szoktak párbajt vívni. A sértett fél nagy gyülekezet előtt gúnydalal illeti ellenfelét; ha esetleg a gúnyolásra alkalmas mozzanatot

\*) Stanley, *Durch den dunkeln Welttheil* (2. kiadás, Lipese 1881) II. köt. 97. lap.

kifelejtene, pártján levő társai gúnydalát kiegészítve mulasztását a magok részéről pótolják. Az így kihívottnak köteleessége már most az ellene intézett támadásokat az egész gyülekezet hallatára élces, csipős feleletekkel visszaverni. A jelenlevők döntenek el, vajjon e harcban ki a győztes. Ha a kihívó javára döntenek el az ügyet, ennek jogában áll, az ellenfel vagyonából a legértékesebb darabot magáévá tenni; ellenkező esetben társaival együtt szégyen-gyalázzal elkergetik.<sup>1)</sup>

Ime két módja a primitív népeknél szokásos szóharcoknak. Az első esetben törzs törzs ellen, a másodikban egyén egyén ellen harezol.

Az efféle szóharcok esiráira kell visszamennünk, hogy az arab *hidsá* eredeti értelmébe és rendeltetésébe belepillanthassunk. Csakis azon benyomásra szoritkozva, melyet az irodalomból tanulmányozható *hidsá*-költemények reánk gyakorolnak, könnyen azt hihetnők, hogy a háborút kezdő kölesönös gáncsolódás csakis arra való volt, hogy vele egyrészt az ellenséget félelembe ejtse és önértetét s ezzel együtt bátorságát lelohaszsa, másrészt a költő saját törzsének harezias kedvét és lelkesedését fokozza. De, úgy hiszem, az ősidőben nem ez volt célja s rendeltetése. A hatás, melyet tőle vártak és reméltek, a gáncsoló költő egyéniségéről táplált hitben gyökerezett. Azt hitték ugyanis, hogy a költőtől kiejtett átoknak kártékony hatása van az ellenségre, hogy a költő *szavának* meg van az a hatalma, hogy ha az ellenség fejére roszszat kíván, tényleg reá is háruljon.<sup>2)</sup> Ezért nevezi a biblia Bileámot *készémnek*. A sémieknél ugyanis azt a tényt, hogy valamely célzatosan kiejtett szó vagy mondás, arra a ki kiejti vagy a kire vonatkozik, kikerülhetetlen *hatást* idéz elő, e gyökérből *kszm* képzett alakokkal fejezték ki. «*Készem* van a király ajkán» (Peldab. XVI. 10) azaz: az ő *szavának* varázsló hatása van. Az arabban meg az esküvést ez igével nevezik *akszama*, a mi az eskü bűvös hatásával függ össze. A *hidsának* tulajdonított nagy hatás is a *költők* tehetőségének természet fölötti kapcsolatából magyarázható. A *hidsá* eredetileg nem gáncsoló költészet, hanem inkább *büvölő* mondások

<sup>1)</sup> Ez adat forrását jegyzeteimben sajnálatomra nem találom.

<sup>2)</sup> Erre egy igen tanulságos példát nyújt *Uszd al-gaba* (I. köt. 203. lapon) egy a pogányok köréből éredő elbeszélése.



ejtése, ráolvasás, melylyel az ellenségnek ártani kívántak. A régi sémiéknél bűvölő erővel ellátott emberek, afféle samánok, mondásainak nagy hatalmat tulajdonítottak. Jób könyve 3. fejezetének 8. verséből következik, hogy voltak kuruzslók, kiknek átkos mondása valamely napot szerencsétlen nappá (dies infaustus) bírta átválttatni. Ilyen «napot átkozókat» (órere jom, qui maledicunt diei) kíván Jób a maga születése napja számára. El hatás föltevéséből az is következett, hogy a hidsá elmondása bizonyos szertartásos ünnepséggel ment véghez,\* még abban az időben is, midőn a költőt már nem a kuruzslás hanem a művészet szempontjából becsülték meg.

Az átkozás, melynek épp úgy mint az áldásnak hatékonyságát tekintve az átok- vagy áldástmondó belső lelki tehetségét veszik a legelső tényezőnek, eredetileg a kuruzsolás körébe tartozik. Az aramæus nyelvekben az átkozás jelölésére fenmaradt szó (*lht* teljes alakja valószínűleg *\*lht*) a rokon nyelvekben az elfödés fogalmát jelöli, és a kuruzslás titkos mesterségéről szólva használtatik. A bibliában p. az egyiptomi kuruzslók praestigiaejei *lehát-im*. Ilyen kuruzsló átkozás volt eredetileg a *hidsá* is és e primitív alakjából és czélzataból fejlődött ki később a műköltészet gáncsoló verse. A költő fogalmának fejlődésével a költői szózat is műveltebb fokokra fejlődik. Eredetére nézve azonban igen tanulságos a *hidsá* szónak etymológiája. A *hadsá* ige, mely az arab nyelvben *h* satyra elmondását jelöli (ezenkívül még a betük kiejtését is) a héberben a teljesen megfelelő *הגה* *haga* alakkal azt jelenti, hogy *mormogni*. A héber nyelvben ez ige factitiv alakja különösen a kuruzslókról használtatik, kik bűvös formuláikat mormogva ejtik. (Jezs. 8: 19 «Tudakozzátok a nézőktől és a jövendőmondóktól, kik suttogva szólnak» Károli Gáspár.) Itt van előttünk a *hidsá* szó etymonja: a kuruzsló mormogása, midőn kuruzsló mondással — láttuk, hogy ugyanazt jelenti a *kájjat* — átkot és szidalmat szór az ellenség fejére, melytől erre nézve ártalmat remélnek.

### III.

Azon a kezdetleges fokon, melyen a pogány arab költő állását a megelőző fejezetben bemutattuk, a költő teljességgel azonos

\*) L. ezekről munkámat: *Der Díván des Garwal b. Aus Al-Hutej'a* 5. lapján.

a kuruzslóval. A hivatásszerű paptól (*káhin* = héber *kóhén*), ki szintén kuruzslással foglalkozik, úgy látszik, egy mozzanat különbözteti meg. Míg a *káhin* valamely szentély vagy bálvány mellett végezi állandó foglalkozását, a nemzet vallásos élete körében szabott *intézményt* képvisel, mely rendszeren bizonyos családban öröklő méltóságot állapít meg: addig a *sá'ir* (költő), éppen úgy mint a *ká'if* (lábnyom-követő), működésében szabadabban mozog; nincsen helyhez kötve,<sup>1)</sup> csak alkalmilag érvényesíti tehetségét, mely azonkívül tárgyát és irányát tekintve is korlátoltabb körű, speciálisabb. A *káhin-t* az intézmény tekintélye fődözi, ilyen minőségében pap és ítélő bíró, többnyire valamely állandó oraculum szöszólója; a *sá'ir*hoz szabadon fordul az ember, hitelessége nem tekintélyen, hanem az emberek bizalmán alapul; nem intézménynek a képviselője; ném is oraculum mellett szolgál; csak az a kiváltsága van, hogy lelkesülése idején megszállja őt a *dsinn*, a *δαυδόντων*, és ekkor tud, mond olyanokat, a mik rejtve vannak egyéb halandók előtt és mondja oly hatással, mely nem a kiejtett szóból foly, hanem azon körülményből, hogy ő mondja a benne lakozó *dsinn* sugallatára.

A *káhin* és *sá'ir* között a pogány araboknál körülbelül olyan különbséget képzelhetünk, mint a régi Izraelben a szentélyek mellett szolgáló és elhöz elválaszthatlanul kapcsolt *kóhén* (pap) között és az országban szabadon megforduló, a nép között működő próféta (*náhi*) között.

A *sá'ir*nak a *káhin*-nal való párhuzamát itt csak azért hoztuk fel, mert azon véleménynek akarunk egyúttal kifejezést adni, hogy mondásaink alakj tekintetében közöttük nem volt semmiféle különbség. A jósolásnak, a kuruzsoló mondásnak a régi araboknál meg volt a maga állandó formája.<sup>2)</sup> S ez volt a poesisnek, úgy látszik, legősiebb formája az arab népnel. Erről csak néhány szót, mielőtt a költészet fejlődöttebb formáira mennénk át.

Meg a nem-orientalista is, ha csak Arany János humoros

<sup>1)</sup> Wellhausen, *Ueber arabischen Heidenthums* (= Skizzen und Vorarbeiten, III. Heft, Berlin 1887) 130 és kk. lapokon. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh 1887) 48. 79. lapjain.

<sup>2)</sup> V. ö. Kremer, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III. IV. (Bécsi akadémiája, Phil. hist. Cl. CXX. köt.) 77. l.)



utánzásából, ismeri a keleti irodalom *makámának* nevezett fél prózai, fél költészeti műfaját. Rövid szakokból álló, rimes prózában lefolyó, emelkedettebb hangulatu, bizonyos rhythmus által lazán megkötött beszéd. A makámának mind tartalmi mind pedig alak tekintetben élezes az alaphangja; a szerző szellemes ötleteket, nyelvművészeti mesterséget fejt ki a makámában. E mozzanat híján szakasztott olyan a káhinok mondásainak alakja. A tartalmi különbség a formai szerkezetet nem érinti.

A káhinok prózai rimes mondásai már czéljoknál fogva is komolyak, sőt ünnepélyesek tartoznak lenni: hisz a szentély mellett szolgáló pap varázsmondásai, jövendölései, orákulumai. Az isten vagy a dsinn adja e mondásokat a káhin szájára.

Hogy fogalmat nyujtsak az ily mondások tartalmáról és alakjáról, nagyon sok példa kínálkoznék az irodalomból. Az iszlámot megelőző évtizedek történeteiben vagyis inkább azon hagyománytöredékekben, melyekből e történet össze van alkotva, fölötte gyakran történik hivatkozás káhin-mondásokra, melyeket egyúttal szószerint idézni is szoktak.<sup>1)</sup>

Midőn az Euphrates környékén tanyázó Ijád törzs a persákkal ellenséges érintkezésbe kerül, a bekövetkező háborúról egy *jósnő* (káhinat) hirdet ily alakú oraculumot, melynek szövege fel van jegyezve.<sup>2)</sup>

Magát a próféta megjelenését is káhinokkal jövendöltetik meg. Nem kell bőven kifejtennem, hogy e mondások szövegei merő fictióknál nem egyebek, s hogy józan kritikával szó sem lehet róla, hogy e jósmondások autenticitását védhessük. Azonban a szövegek valótlanáguk mellett is alkalmas bizonyítékok arra nézve, hogy milyenekül ismerték a káhinok nyilatkozatait. És ezek alakja és irányára nézve már azért is tulajdoníthatunk hitelt e tudósítóknak, minthogy az iszlám után is léteztek káhinok az arabok között,<sup>3)</sup> kik a közbejött új vallás uralkodó áramlatától

<sup>1)</sup> Legismeretesebbek a *Sihh* és *Szatih* nevű káhinok jósmondásai. *Ibn Hisám, Muhammed életrajza*. Kiadta Wüstenfeld (Göttingen 1858) 10. 11. lapjain.

<sup>2)</sup> *Kitáb al-ugáni* XX. kötet 24. lap, 2—3. sor.

<sup>3)</sup> *Al-Tabari, Annales* (ed. Leiden) III. köt. 21. lap 9. sor még az iszlám II. századának elejéről említi *káhin-t*; valószínű ennél fogva, hogy

félreesső körben a megváltozott külső körülmények mellett is egyre folytatták a pogány idők szokásait.<sup>1)</sup>

E szempontból a káhin-mondások alakjainak ismertetése czéljából terjedelmesebb mutatóványok kerülésével, egy rövid példát kívánok teljes kapcsolatában bemutatni.

Egy Dubáb nevű ember tudósítása ekkép szól: «A Sza'd al-'asirat törzsnek (az iszlám előtt) volt egy bálványja, mely nagy tiszteletben részesült, neve Kurád. E bálvány papját (szádin, inkább levita-féle mintsem pap) Ibn Ruķejbának, mások szerint Ibn Vakásának<sup>2)</sup> hitták, ennek egy sugalmazó dsinn állott rendelkezésére, ki őt a jövendőbeli dolgokról értesíté. Egyszer a dsinn meg-sugott a papnak valamit; ez pedig hozzám (a tudósítóhoz) fordulva ekkép szólott: «Ó Dubáb barát — halljad a nagy csudát — Muhammed szent írást hozott át — Mekkában hirdet, de nem hiszik szavát.» — Én (Dubáb) pedig így szóltam hozzá: «Mit jelent sen e beszéd?», mire ő: «Magam se tudom — úgy mond — így adták át nekem». De csak csekély idő telt el, hogy hire érkezett Muhammed fellépésének. Ekkor megrohantam a bálványt és darabokra törtem.

A dsinntől sugalmazott jövendőmondás, melynek prózai rimelését és ünnepélyes természetét fentebbi fordításom vajmi fogyatékosan tükrözi, szads' alakú. Eredetiben ekkép hangzik:

Já Dubáb — iszma'i-l-'adsaba\* — l-'udsab — bu'itha Muham-madun bil-kitáb — jad' u bi Makkata valá judsab.<sup>3)</sup>

A makáma-szerű előadásban, melyet az araboktól a muham-medán valláson levő egyéb népek (persák, törökök, malájok sat.) irodalmi is elsajátítottak, s melynek ünnepélyes alkalmazása most is a pénteki mecset-szónoklatokban (khuṭba) divik, a prózai rimet mai napig *szads'*-nak nevezik (kalám muszaddsa = ily rimelő

e mesterség az arabok között az iszlám első századában még mindig fenn-állott.

<sup>1)</sup> Említenek ellenben oly káhin-t is, ki Muhammed fellépésekor az új valláshoz nyíltan csatlakozott, *Uszd al-gába* II. köt. 375. lapján (Szavád b. Kárib al-Dauszi).

<sup>2)</sup> Az arab írás természetén alapuló variánsok.

<sup>3)</sup> Ibn al-Athbir, *Uszd al-gába* II. köt. 136. lapján gyakran említettnek a bálványok nyilatkozásai Muhammed megjelenéséről, még pedig kivétel nélkül *szads'* alakjában, például még u. o. IV. kötet 269. lapján.



prózában folyó előadás), megkülönböztetésül a már említett *káfijattól*, melyet a versek rímeiről használnak.

Azért hozom itt elő ismét a káfijat-ot, mert a szads' műszóra nézve ugyanazon fogalmi korlátozás foglalt helyet a rhetorikában (ide sorolják a makámát), mint a minő a káfijat-ra nézve a verstanban. Láttuk, hogy káfijat eredetileg maga a bővülő vers, később pedig csupán a rímet nevezik így. Hasonlóképen járt a szads' műszó is. A rhetorikus elmélet a prózai rímet nevezi e szóval, mely eredetileg a káhin teljes kuruzsló mondását jelöli. Érdekes azt is hozzátenni, hogy a *szads'a* tulajdonképen galambturbékolás; nem akarom csupán etymologiai alapon bizton állítani, hogy talán a kuruzsló káhin-ok előadása módjától nevezte a nép mondásait galambturbékolásnak.<sup>1)</sup> De ez sem lehetetlen.<sup>2)</sup>

A szads' adja elénk az arab poesis legprimitívabb alakját, kapcsolatban a poesis legősiebb alkalmazásával, a kuruzslással és prófétálással. S ezt annál is inkább állíthatjuk, minthogy maga Muhammed a Korán régibb darabjaiban teljesen e formát használja.<sup>3)</sup> Ez volt az inspiráció megnyilatkozásának szokott formája a pogány araboknál; a kuruzslók és próféták<sup>4)</sup> egyaránt használják. Mind azon úgynevezett hamis Koránok, melyeket a Muhameddel versengő arab próféták a nép elé adtak, valamint azon művészi alkotások, melyekben későbbi századokban egyes szabad szellemek a Korán utófértőnek vélt ékesszólását lealacsonyítani törekedtek,<sup>5)</sup> a szads' alakját használják. Az araboknál ez volt a költészet

<sup>1)</sup> Gabriel angyal a hagyomány szerint a prófétával úgy beszélt, mint a «malomkö zümmögése» (Kadavijji-l-rahá) *Uszd al-gaba*, II. köt. 346. lapján.

<sup>2)</sup> Minden esetre megemlítésre méltó ez összefüggésben, hogy *Jesz*, 38: 14 (ehgeh kajjóná) 59: 11 (kajjónim hágo nehgeh) a galambok nyugására ugyanazon szó van használva (hga), mely az arab *hidsa* (a hidsá' tőszava) eredeti értelmét magyarázta. A szads' talán synonym szó a hidsá' mellett.

<sup>3)</sup> Azonban illetlennek tartják a Korán rímelési viszonyaira a szads' szót alkalmazni, mert ezáltal a Korán galamb turbékolásával azonosították. L. Mehren, *Rhetorik der Araber* (Kopenhagen 1853) 193. lapján.

<sup>4)</sup> A káhin (kuruzsló) és nabí (profeta) között azt a különbséget tették, hogy amaz néha eitalálja az igazat, néha pedig nem (juszib vajukhti) a nabí mindig eitalálja (juszib valá jukhti) *Uszd al-gaba* III. köt. 70. l.

<sup>5)</sup> Lásd ezekről *Muhammedanische Studien* II. köt. 301—404. lapjain.

legprimitívabb foka. És hogy még Muhammed idejében is költészet számba ment, már abból a körülményből következik, hogy a Korán hallatára a pogányok váltig azt mondják Muhammednek, hogy ő nem prófeta, hanem csak költő (Szúra 37: 35). Pedig ő nem mesterséges alakú verseket szavalt, hanem a régi káhinok módjára szads'-mondásokat ejtett.

S még az iszlámban sem szűnt meg a szads' használata a műköltészet körében. Egy eddigelé teljesen figyelmen kívül maradt adattal rendelkezem ugyanis azon tényre nézve, hogy a szads' alakját még azon túl is használták a hidsá'-ban, a költők kölcsönös gáncsolódásában. Ez irodalomtörténeti szempontból semmi esetre nem közömbös adatot a «Kitáb al-agáni», az «Énekek könyve» őrizte meg számunkra, e nagy költészeti encyclopædia, melynek a költők s énekesek életrajzát s műveit kísérő adatai kifogyhatatlan forrással bizonyulnak a régi kultur- és irodalomtörténet tanulmánya számára.<sup>1)</sup> E munkában az Ibn Majjád költő (az omajjád uralom második felében élt, tehát a VIII. század második felében) életrajza alkalmával a következő elbeszélést találjuk. Előrebocsátjuk, hogy Ibn Majjád egy hírhedt gáncsoló költő volt. «Ibn Majjád és költőtársa Al-Hakam egymás között találkoztak határoztak Medinába. A megbeszélte időre mind a ketten meg is jelentek a városban. Ekkor a Kurejs törzsből való férfiak, kik anyjokról a Murra törzsszel (ehhez számította magát Ibn Majjád) rokonságban voltak, Ibn Majjádát meg akarták akadályozni abban, hogy Hakam-mal találkozzék. Vajjon vele akarsz-e versenyre lépni? hiszen ő nem egyenlő értékű veled (származásra nézve) és (ha vele versenyre lépsz) gáncsolni fogja anyáinkat, atyánkfiait, férfi és nő rokonainkat. Mert ő ismert rossz nyelvű ember!» Hakam ugyanis sok szads'-ot szokott mondani. Erre Ibn Majjád így felelt: «Bizony, istenre mondom, ha vele találkozom, olyan szads'-ot szórok rá, melylyel esűffá teszem». Itt aztán közölve van egy részlet abból a szads'-ból, melylyel a költő ellenfelét megtámadta.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Irta *Abu-l-farads al-Iszfaháni* (szül. 897, megh. 967). Kiadását megkezdte Kosegarten (*Liber cantilenarum magnus* lat. fordítással, 6 füzet Groifswald 1840—44). Teljes kiadása 20 kötetben Bülákban jelent meg 1285-ben (1868), melyekhez még a Brunnow Rudolftól kiadott (Leiden 1888) 21. pótkötet járult. Lásd e munkáról: *Jelentésemet a M. Tul. Akadémia könyvtára számára keletről hozott könyvekről* (Budapest 1874) 29. lap.

<sup>2)</sup> *Kitáb al-agáni* II. köt. 100. lap.



Ez elbeszélésből, mely az arab kultúrviszonyokra nézve különben is néhány tanulságos adatot tartalmaz, tárgyunkat illetőleg azon tény is kiviláglik, hogy még az iszlám utáni első század vége felé is a profán költők a hidsá ezéljaira a régi pogány idők primitív formáját, a *szads'*-ot alkalmazták, oly időben tehát, mikor már sokkal mesterségesebb és fejlődöttebb költészeti formák régóta érvényre jutottak volt. Az őskor hagyománya nem pusztul el egy csapással. Jó ideig a fejlődött viszonyok között is még csak tovább éldegél és tenyészik az ősi divat, míg az újabb mód végre a legutolsó talpalatot is elhódítja tőle.

Az arab poesisban is már vagy kétszázaddal Mohammed előtt változatosan fejlődött versmértékekkel találkozunk. A *szads'*, a költői kifejezés primitív alakzata, a káhinok köreire szorult: legutószor a Koránban — mely a káhinokat a pogányok bálványáival együtt elsöpri ősi fészkeikről — hangzik felénk. Hogy azonban a költészet (si'r) csak fejlődési foka a régi *szads'*-nak, annak tudata az arabok között még sokáig fenmarad \*); sőt a *szads'*, mint felhozott példánk mutatja, elvértve még száz évvel az iszlám után is megszólal egy-egy költő száján.

#### IV.

Az arab költészetnek semmi maradványával nem rendelkezünk azon ősi korából, melylyel a megelőző fejezetekben foglalkoztunk. Ez volt az arab kultúrának és poesisnek történelemelőtti korszaka. A költők *dsinne*-ektől való sugalmaztatásának hite még több évszázadon át uralkodik a költői tehetség méltatása módján. A *dsinne* sugalmazzák a költőt még ezentúl is; de ő már nem szól, mint ősi időben, a *dsinne* nyelvén, a *szads'* alakjában. A mi a pogány arabok költői munkáiból reánk maradt, egytől egyig valóságos műköltészet; a kuruzsló titokzatos mondásaival már semmiféle kapcsolatot nem mutat fel. Mindenütt alakí és tartalmi fegyelmesség, első sorban szigorú versmérték. De a költészet e második nagy korszakát is egy fejlődési átmenet előzi meg. Mielőtt

\*) Magának a prófétának e mondást tulajdonítják: «A *sz'r* (költészet) *szads'* az arabok beszédéből; általa adnak a kérőknek, vele nyomják el a haragot és híjják össze a népet gyülekező helyeire». Ibn al-Athir, *Uszd al-gába* I. köt. 219. lap, II. köt. 130. lap.

a *Kaszidának* nevezett műfaj, mely mind a versmérték, mind a változatos tartalom és ennek szabályos dispositiója tekintében az arab vers legmagasabb tökélyét képviseli, kifejlődött volna, az arab költészetnek egy alsóbbrendű fokával találkozunk. E fokot a *redsez* szó jelzi. E néven rövid 3—5 soros versszakokat értünk, melyeknek minden egyes sora ugyanazon rímmel bír és közönségesen a következő jambicus schémát mutatja: *mūs—tāf—'i—lūn* háromszor, vagy néha csak kétszer ismételve minden sorban. A dijabus láb helyett néha choriambussal (*fū'i-lā-tūn*) vagy pæon quartus-sal találkozunk. Egy szóval a *redsez* a legegyszerűbb versmérték, mely a prózai rimelésről a fejlődött versmértékű költeményekre átmenetet alkot. Igen népszerű is az alkalmazása. Nem csak hivatásszerű költők basználják. A munkások, hogy munka közt buzgalmukat élesszék *redsez* verseket zümmögnek<sup>1)</sup>, a tevehajcsár ily versekkel éleszti a teve lankadó járókedvet és buzdítja a haladásra (az ily hajcsárverseket *hidat-nak* nevezik<sup>2)</sup>): és még arra is van adat, hogy ugyanazon gazda két czivakodó felesége ily *redsez*-versekben esoréli ki egymással kölcsönös udvariatlankodását; «*redsez* versekben káromkodtak» ezek a fentemlitett Al-Mufaddal szavai egy példabeszéd magyarázása alkalmával<sup>3)</sup>. Találkozunk azonban e versfaj ünnepelesebb és komolyabb alkalmazásával is. A harczólok a csata hevében *redsez*-verseket mondanak, melyekben saját bátorságukat magasztalják<sup>4)</sup>; a ká'bát körüljáró zarándok ajtatos érzületének ugyanily versekben ad kifejezést.<sup>5)</sup>

A *redsez* mind ezen alkalmazási módjai azt is mutatják, hogy

<sup>1)</sup> Al-Buchári traditiógyűjteménye: *Kitáb al-szalat*, 48. sz. egy példát nyújt erre nézve. Muhammed hívei midőn útközben imahelyet rögtönöznek, munkaközben *redsez*-t énekelnek; egy másik példa található *Ibn Rosteh-nél* ed. De Goeje (*Bibliotheca geogr. arabicorum* VII.) 65. lap.

<sup>2)</sup> Érdekes helyek: *Kitáb al-agan* XIX. köt. 113. lap, XV. köt. 6. lap (a khalifa utazásközben híres költőket szállt föl, hogy hajcsárverseket mondjanak). *Uszd al-gába* I. kötet 75. lap.

<sup>3)</sup> *Anthal al-arab* 9. l. 4. sor alulról.

<sup>4)</sup> Régi példák a *Hudejbidék dicánjának* 40. és 83. számaiban. Egyéb példák találhatóak *Uszd al-gába* III. köt. 124. 129. 158. 262., IV. köt. 143. 237. lapjain.

<sup>5)</sup> *Ugyanott* III. köt. 56. lap. «Mi kedves Mekka völgye — ott van családom, ott vannak gyermekeim — vezető nélkül is eligazodom ott —». IV. 255.



e régi versfaj nem csak a tulajdonképeni költők száján fordul meg, hanem, hogy az ünnepélyes hangulat, a szenvedélyes érzés kifejezésére bármily arab embernek mintegy önként került ajkára épp e rhythmus. A redszet a szads' formailag fejlődöttebb, megkötöttebb fokának tekinthetjük.

A primitív redsez versből fejlődött fokokként a tökéletesebb redsezen át a művészeti kaszida a versemértékek egész rendszerével. A legrégebb arab költemények, melyek irodalmilag megőrizve reánk maradtak, és melyeknek legkitünőbbjei az úgynevezett hét «Mu'allakat»-ban és «hat költő divánjai»-ban vannak összegyűjtve,<sup>1)</sup> már nem is sejtetik azon primitív előzményeket, melyekből a költészet e valóságos remekei kiindultak volt, és azon átmeneti fokokat, melyek a primitív kezdetektől a keleti irodalom e klasszikus alkotásaira átvezettek.

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a régi arab költészet emlékei azon alakban és szerkezetben kerültek hozzánk, melyben azt az iszlám II. és III. századának philológiai hagyta reánk. E körülményből ugyan nem következik, hogy a régi arabok költeményei csakis akkor képezték legelőször az írásbeli feljegyzés tárgyait.

Egyáltalán fel kell szabadulnunk némely téves nézettől, mely az arabok írástudását illetőleg még mai napig is uralkodik. Azt szokták ugyanis föltételezni, hogy az arabok csak az iszlám után ismerkedtek meg az írás mesterségével. Ez talán állhat a beduinokra, de semmi esetre sem állhat a városokban lakó arabokra nézve, kiket már élethivatásuk, a kereskedelem, írásbeli feljegyzésekre utalt. Alig volna képzelhető, hogy valamely nép, melytől köbe vésett felirataink vannak, a mely azontúl az írásra használt anyagok neveit idegen nyelvekből bőven átvette,<sup>2)</sup> az írás gyakorlatától egyáltalán távol tartotta volna magát. Az arab cursiv írás legrégebb egészen 643-ig (22. év a hidsra után) visszanyúló emlékei, melyeket most Rainer főherczeg papyros-gyűjteményében szemlelhetünk s melyeknek írástörténeti fejlődése a Kr. e. század nabatáus

<sup>1)</sup> Kiadva W. Ahlwardtől: *The Divans of the six ancient Arabic poets . . . and the Collection of their fragments* (London 1870).

<sup>2)</sup> Lásd Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden 1866) 244. és kk. lapokon.

feliratainak írásmódoráig minden kétséget kizáró módon visszaki-sérhető<sup>1)</sup>, a fokokkénti fejlődés oly számos közvetítő fokát tételezik fel, hogy már ez egy körülmény megfontolása is egyenesen kizárja annak lehetőségét, hogy ez idő előtt Éjszakarábiában az írás ne alkalmaztatott légyen. Mindenesetre ismeretes volt az írás Mesopotámiában, Hirában, az ottani arab királyok udvarán. S erre pozitív adatunk is van. Al-A'sa költő ugyanis a hirai királyt azzal dicséri, hogy «ha írásokkal kéri meg őt», teljesíti a kérelmet.<sup>2)</sup> Ebből legalább is annyi következik, hogy a jutalmat váró költők írásbeli folyamodvánnyal szoktak fordulni a hirai felséghez. Az írást ennél fogva az arab udvaron bőven gyakorolták és voltak kéznél írástudók, kiket ily folyamodványok írására használni lehetett. Két arab törzs között, melyek hosszas háboruszkodás után békét kötöttek, a feltételeket — itt is a hirai király képviselői — írott okmányba foglalták. Látni való tehát, hogy a hirai arabság körében az írást az iszlám előtt szeltiben gyakorolták. Az itteni kereszttyén templomok régi archivumaira hivatkozik az arabok legrégebb történetiróinak egyike is, Ibn al-Kelbi; ezeket használhatta a régiségről szóló adatok gyűjtése alkalmával.<sup>3)</sup>

Már az eddig felhozott tényekből is azon következtetés vonható le, hogy a hirai kisállam, melyben a kereszttyénség az iszlám győzelmét megelőző időben nagy elterjedéssel bírt, az írástudás egyik központja volt az éjszaki arabság körében. Egyáltalán el lehet mondani, — a mint egyebütt már érintettem — hogy az iszlám előtti araboknak iskolamesterei leginkább a kereszttyének és zsidók közül kerültek ki; ezektől tanulták az írás tudományát. S nagyon könnyen érthető, hogy a biblia-használata őket inkább vitte rá az olvasás és írás elsajátítására, mintsem a minden vallásos irodalom nélkül szükölködő pogány arabokat. Valamint Hirában a kereszttyénség befolyása, úgy a nagyszámú zsidó lakossággal bíró Mediánában a zsidók közvetítették a pogány arabokkal az írás ismeretét. Tényleg a történeti hagyomány számos példát említ éppen a me-

<sup>1)</sup> I. cikkemet *A Szinai félsziget régiségeiről* («Archaeologiai Értesítő» 1892, 58. l.).

<sup>2)</sup> Ibn Kutejba *Arab al-Katib* (Kairo 1300 = 1883) 180. lap Al-Zamakhsari, *Aszadsz al-baldza* című szótára (Kairo 1299 = 1882) a *nsal* szó alatt (II. köt. 290. lap).

<sup>3)</sup> *Al-Tabari, Annales* ed. Leyden I. köt. 1770. lapján.



dinai emberek közül, kik már az iszlám előtt is tudtak írni, valamint arra nézve is, hogy a medinai törzseket a közöttük lakó arab zsidók tanították az írásra. Sarra, hogy valakit a »tökéletes« (kámil) disznévvel felruházzanak, melylyel a pogány arabok oly férfiakat adományoztak meg, kik személyükben a jeles költőt, a hőst, kuruzslót és ügyes nyilazót egyesítették,<sup>1)</sup> Medinában még azt is megkivánták, hogy az illető az íráshoz is értsen. Csak ez esetben adták meg neki medinai polgártársai a kámil »tökéletes« czímet.

Ime elég adat arra, hogy nem az iszlám műveltebb élete adta meg Arábiában az első lökést az írás elsajátítására. Hisz Muhammed már is rendelkezett arab emberekkel, kik azt a számos kapituláció, melyet a meghóduló törzsek vele kötöttek, valamint azon nagy terjedelmű üzeneteket, melyeket mindenfelé küldözgett, írásba foglalták.<sup>2)</sup>

Bármily tökéletlenül tanulták is el a pogány arabok az írást, és bármily kicsiny volt is azon kör, melyre ez ismeret az iszlám előtt terjedt,<sup>3)</sup> az említettek szerint nincsen kizárva annak lehetősége, hogy egy-egy költő már az iszlám előtti időben is írásban foglalta légyen műzsája termékeit.

Ez nem a priori-állítás. Mert tényleg nem egy adatunk van róla, hogy már az iszlám előtt is, ha nem is általánosan elterjedt szokásköpen, írásba szokták foglalni a költeményeket. Egy iszlám előtti hudejlita költő egy régibb didaktikai költeményből egy idézetet vesz át e bevezető szavakkal: »Én olyan vagyok, mint a hogy mondotta, a ki az írást pergamenre diktálja, mialatt az író leírja azt« és erre aztán néhány böles mondás következik. Tehát a költő tollba mondja versét, az íródiák meg pergamenre teszi. — Egy Lakit nevű régi költő pedig így kezdi költeményét, melyet Hirából törzséhez intéz, neki tudtul adandó, hogy Persia felől nagy vesze-

<sup>1)</sup> L. *Az iszlám*, 15. l.

<sup>2)</sup> Ezeket egy régi arab történésirő, Ibn Szad nyomán Wellhausen nem rég arabul és németül kiadta: »Die Schreiben Muhammeds und die Gesandtschaften an ihn« (Skizzen und Vorarbeiten, IV. köt. 87. és kk. lapokon.

<sup>3)</sup> *Uszd al-giba* IV. köt. 344. lapján azt a tudósítást találjuk, hogy midőn a próféta levele, melyben a nagy Bekr b. Va'il törzset az iszlám vallására felhívta, a törzshöz érkezett, nem találkozott senki, a ki el bírta volna olvasni; a Banu Dubeja törzsnek egy véletlenül a Bekriták közt tartózkodó tagja, olvasta el nekik.

delem közeledik az arabok felé: »Üdvözetet küld Lakit irástekeresben, a félszigeten levő Ijád-törzsnek.«<sup>1)</sup>

Még erősebb adataink vannak az iszlám legelső idejéből, mely még arra is nyújt példákat, hogy némely költő hidsá-költeményeit is írásban fogalmazta meg.<sup>2)</sup> E körülmény a költemények írásba foglalásának már hosszabb fejlődését tételezheti fel velünk. És úgy gondolom: nem képzelhető tarthatatlanabb állítás azon még mai napig is szeltiben divó felfogásnál, hogy az iszlám előtt, de még sok ideig utána is, minden költő teljes verskészletét, melyet egy hosszú emberöltőn át produkált, kizárólag emlékezetében őrizte, és hogy csupán csak így vették át tőlük azok, kik a régi költészet szájhagyományának fentartását folytatták.

Sőt a felhozott tényekből világosan kitűnt, hogy egyes költők már a pogányság idejében is írásba foglalták költői műveiket. De másrészt tagadhatatlan az is, hogy az írásbeli feljegyzés ily esetekben nem irodalmi szempont alá esik. A költő nem azért írta le költeményét, hogy ez alapon terjedjen az emberek között, hanem első sorban azért, hogy a maga számára szerkesztsze meg állandó alakban. A költemény terjesztésének módja az elő elszavalás volt nagy gyülekezetek színe előtt. A költő a közönség számára soha sem ír verset, hanem mond, a közönség nem olvas, hanem hall. Nevezetes, hogy még mai nap is Arábia némely részén a költemény neve *mutl*: ebből natáka a. m. élő szóval előadni; még a könyvbe foglalt költeményt is e néven nevezik.

Csak az iszlám II. századában, ugyanazon időben, midőn egyéb téren is az arab irodalom kezdetei mutatkoznak, azaz időszámításunk szerint körülbelül a VIII. század elején, keletkezik az a törekvés, hogy a régi költészet maradványait irodalmi szempontból egybegyűjtsék és így közkinccsé tegyék. Az omajjad uralkodók fénykora volt ez idő. Ez uralkodók a régi hamisítatlan arab szellem képviselői voltak,<sup>3)</sup> és az előszeretettel, melylyel a régi poesis iránt viseltetnek, teljesen összhangzik azon iránynyal, melyet a nyilvános életben, a műveltség fejlesztésében követnek.

Lehet ugyan, sőt valószínűnek is tartom, hogy nem csekély

<sup>1)</sup> Lásd *Muhammedanische Studien* I. köt. 110—112. lap.

<sup>2)</sup> *Diván Al-Hutej'a* 18—19. lap.

<sup>3)</sup> L. *Budapesti Szemle* 1892. június 360. és kk. lapjain.



túlzás rejlik abban az elbeszélésben, melyet a régi költemények legelső nagy gyűjtője, Hammád al-rávija azon nagy érdeklődésről közöl, melylyel az omajjád khalifák a régi költészet iránt viseltettek. E túlzások levonása után is elég nevezetes az elbeszélés arra, hogy mint a művelődéstörténet egy érdekes adatát hű fordításban ide iktassam. «Ezt beszéli Hammád: II. Jezid (ibn 'Abdalmalik) uralkodása idején az ő társaságának szenteltem magamat. Ezért testvére, Hisám, megharagudott reám. Midőn Jezid meghalt, és Hisám követte őt az uralkodásban, félttem tőle, és egy álló esztendeig házamból ki nem mozdultam; csakis legbizalmasabb embereimhez szoktam néha nagy titkolódzva ellátogatni. Midőn ez év elteltével azt tapasztaltam, hogy nevemet senki nem említi, biztosságban kezdém magamat érezni és egy pénteken a Ruszáfabeli mecsetbe is elmentem a nyilvános istentiszteletre.» (Kiegészítésül azt kell feltételeznünk, hogy Hammád ez évet szülővárosában a mezopotámiai Kufában tölté.) «Alig», így folytatja elbeszélését, «alig mutatkoztam, már is két rendőr áll mellettem és így szólít meg: «Rögtön jelenj meg a helytartó, Juszuf b. 'Omar emirnél.» Ettől félttem — így gondolkozám — és arra kértem a rendőröket, hogy engednének előbb haza mennem; hadd búcsúzzam el örökre esaládomtól. — A rendőrök erre nem akartak reá állani, én megadtam magam és a helytartó elé mentem. Juszufot a vörös esarnokban találtam. Miután szalámomat visszazonozta, egy írást mutat, melynek a következő volt a tartalma: «Isten nevében 'Abdalláh Hisámtól, az igazhivők uralkodójától Juszuf b. 'Omarhoz. A mint ez írást elolvastad, keressd fel Hammádot a versgyűjtőt, minden késedelem és halogatás nélkül; adj neki 500 denárt és egy mahri tevét, melyen tizenkét nap (éj) alatt Damaskuszba érhet.» Én a denárokat elfogadtam és nyomban magam előtt láttam a felnyergelt tevét. A kenyelbe dugtam lábamat és tizenkét napon át utazva Damaskuszba értem. Hisám khalifa kapuja elé álltam, bebocsáttatást kértem, és csakhamar előtte megjelenhettem. Tágas esarnokban ült, mely teljesen márvánnyal volt kirakva, két-két márványtábla közé arany pálcák voltak beillesztve. A khalifa vörös pamtagon ült, vörös selyem ruhába öltözve, egész teste pézsmától és ambrától illatozott.\*) Két csudaszépségű hölgy környezte, mindegyik füleben

\*) Az egyik relációban itt még a következő toldás: Előtte aprított

két fényes gyönggyel ékesített gyűrű. Szalámot mondtam, ő viszonozta az üdvözlést. Közelébe intett, én engedelmeskedtem; oly annyira közeledtem, hogy lábait megcsókolhattam. «Hogyan vagy?» kérdezte most az uralkodó. «Jól», feleltem én, «őh igazhivők uralkodója.» «Tudod-e mi okból hivattalak?» «Nem én» mondom. «Azért szólítottalak ide, mert egy verssor jutott eszembe, és nem tudom ki a mondója (szerzője). Ez a verssor tudniillik:

«Reggeli italt kértek, és megjelent egy énekesnő, jobb kezében serleget tartva.»

Ennek a versnek a szerzője 'Adi b. Zejd<sup>1)</sup> — így feleltem rögtön — és parancsára elmondtam az egész kaszidát, melyben e vers előfordul. A khalifa tetszését nyilvánítá és dűsan megvendégelve és ajándékokkal gazdagon megrakva, (az összes részletek fel vannak sorolva) bocsátotta el a tudóst.<sup>2)</sup>

E történet, melyhez még egyéb párhuzamos elbeszéléseket lehetne felhozni, élénk színben, mondhatnók drámai elevenséggel, mutatja élénk azt a nagy érdeket, melylyel a damaszkusi arab udvar a pogány világ költői és műveik iránt viseltetett. Nagyon valószínű, hogy az uralkodók pártolása adta meg az első lökést, vagy legalább is a buzditást arra,<sup>3)</sup> hogy azon kor philológjai — kiket rögebben közvetlenül a Korán helyes értelmezése és tanulmánya indított volt az igaz arab nyelvnek a beduinok szájáról való ellesésére — a régi költészet maradványainak gyűjtésére adják magokat és ezzel a szájhagyomány fentartását lehetővé tegyék.

E versgyűjtő philológok között mind időre, mind működésének terjedelmére nézve az elsők közé tartozik az a Hammád, kinek élményeiből a fentebb közölt elbeszélést mutattuk be. Jezid khalifa, kinek udvarán élt, 720—24, Hisám, a ki elől eleinte elrejtőzött

pézsma arany edényekben; a darabokat kezében mozgatta, úgy hogy illatot terjesztettek.

<sup>1)</sup> 'Adi b. Zejd keresztyén vallású arab költő a hirai királyok udvarán, hol magas államhivatalt is viselt (a VI. század második felében). Életének körülményei és próbák költeményeiből a *Kitáb al-agóni* II. kötetében találhatóak, a 18—43. lapokon.

<sup>2)</sup> *Kitáb al-agóni* V. kötet 166. l. Hariri *Durrat al-gawwász*, ed. Thorbecki (Lipsze, 1871) 177. lap. Al-Anbári. *Nazhat al-alibba* (philológusok életrajzai, Kairo 1294—1877) 44—50. lapokon.

<sup>3)</sup> Lásd *Muhawmedanische Studien* II. köt. 203. lapja jegyzetében felemlített helyeket.



vala és ki őt 'Adi verse miatt tizenket napi utazásra kötelezte. 724—743-ig uralkodott. Történetünk 725-ben játszik. Ekkor Hammád a régi költészet irodalma terén már híres ember volt; a legnagyobb tekintély, melyhez a khalifa irodalmi dologban fordulhatott. Azt mondhatjuk ennél fogva, hogy a VIII. század eleje volt azon időpont, midőn e gyűjtések nagyban megindultak.

Minden irodalomtörténeti kérdésben, a kezdetek meghatározása szokott a legtöbb nehézséggel járni. Kifejlődöttebb fokokon a legrégebb előzmények nyomai el szoktak homályosodni. A régi idők embereinek fogyatékos historiai érzéke nem igen szokott törődni az utódok esetleges kíváncsiságával. Több mint egy évezreddel az arab költeménygyűjtés megindulása után, csak némely biztos adattól támogatott kombinációval pillanthatunk be a gyűjtés kezdeteibe. Elkísérjük Hammádot és törekvéseinek vetélytársait, elkísérjük őket a sivatagba, a sátras beduinok különféle törzsei közé, hol büszkeséggel adják szájról szájra azokat a verseket, melyekkel és a melyek szerzőivel a kóborló legények egyéb törzsek ellenében büszkélkednek. A Dubjan törzs Nábígával, a rokon 'Absz törzs 'Antarával híreskedik, a bekriták Tarafa verseit őrzik és a tamimiták nem engedik veszendőbe menni 'Alkama énekeit, melyek régi időkben, midőn még a mekkai prédikáció nem vágta volt ketté az arab nép fejlődése történetét, annyi dicsőséget hárítottak őseikre. Ebben az időben egy tevéfuttatásból támadt negyven éves háboru zavarta fel a sivatag lakóinak békejét, a háboruskodó törzsek költői ez idő alatt tenger sok gáncsoló verset szórtak egymásra, melyeket az illető törzs recitátorai nemzedékről nemzedékre adtak. Itt a különféle törzsek között rakásra gyűjti a tudós az illető törzs költészeti encyklopédiáját. Vagy a beduinok magok, akár állandóan megtelepednek a városban, a hol aztán — mint erre több példa van — a nyelvtudósok tanítómestereivé válnak,\*) vagy pedig csak rövid időre valami ügyes bajos dologban a khalifa székvárosába, a fényes Damaszkusba, vagy a sivatag szelén épült valamely más nagy városba, teszem, Kúfába vetődnek. Talán a szükség viszi őket oda, marhájok egy részén kívánnak túladni a városban, vagy valamely nagy úrnak akarnak udvarolni, jó pénz

\*) Ilyenek névszerint megemlítve Flügel-nél: *Die grammatischen Schulen der Araber* (Lipsze 1862) 46. és kk. lapokon.

reményében versben dicsőíteni bőkezűségét. Mert az adószedőt a khalifa meg helytartója küldik ki a sivatag lakói közé, magoktól ezek nem jelennek meg az adóhivatalban. Meg pereikben sem szorulnak a város jogtudós bírásra; ezeket is magok között intézik el véneik, sejkhjeik. De akármi okból jelenik meg a beduin a város piacán, a Hammád-fele tudós szobájába keriti őt és itt vallatja, és a beduin szajáról csak úgy özönlik a törzsében járatos költemények árja.

Ne tessék gondolni, hogy az efféle jelenet csupán csak a magam képzelődésének műve. Egy véletlenül Hammád apjáról közölt adat ily helyzetre vonatkozik. Egy előkelő úrnál volt hivatalos és e meghívást elhanyagolta, mert «egy ember a beduinok közül járt hozzá, a kinek közléseit írásban fel szokta jegyezni».<sup>1)</sup> Bő alkalmat nyújtott a beduinok között folytatható tanulmányokra a mekkai zarándokolás szent ritusa (hadds) is.<sup>2)</sup> Ily úton számos törzsek területén fordul meg a jámbor bucsújáró, és minthogy rendszerint az ily karaván lassan szokott haladni, és biztosságáról a hatóságtól kirendelt őrizet gondoskodott már a legrégebb időkben, anyagi eszközökkel is bőven el szokott látva lenni arra, hogy a közléseiben netán fukar beduin kedvét folyton ébresztgethesse, ily utazás bő alkalmat nyújtott a költészet és az arab régiségek tanulmányozására és elsajátítására. S ha véletlenül a beduin törzsek, melyek a zarándok karavánokat a legrégebb időktől egészen a mai napig nyugtalanítani szokták, valamelyikének fogságába kerül, e helyzetet is — így járt egy *Al-Azhari* nevű tudós — a tudomány hasznára bírja fordítani. Az épp említett Azharinak két évig tartó ily fogsága adott módot arra, hogy szótári munkájához a legjobb anyagot az őt fogva tartó törzs között egész kényelmesen tanulmányozza.

E tanulmányok adták meg az arab költészet legrégebb gyűjteményeinek a szempontját: együvé gyűjteni az egyes törzsek költeményeit. Magának Hammádnak igen sok gyűjtése volt e téren. A fentebb közölt történet egy változata, vagy talán egy mellette függetlenül megállható másik értesítés szerint, Hammád a következőt beszélte el: «Egykor Al-Valid b. Jezid khalifa (743—744),

<sup>1)</sup> *Kitáb al-agami* V. kötet 120. lapján.

<sup>2)</sup> *U. o.* XVIII. kötet 190. lapján.



Hisám utóda, 200 denárt küldött Júsuf b. 'Omarnak azzal, hogy engem rögtön Damaszkusba szállítson. Én azt hittem, hogy a khalifa azon törzsek költői iránt fog tőlem tudomást kérni, melyekkel rokonságban áll; tudniillik a Kurejs és a Thakif törzs költőiről. Tanulmányozás tárgyává tettem ennél fogva a Kurejs és Thakif könyveit (t. i. azon gyűjteményeket, melyeket a törzsekre nézve összeállítottam volt). Midőn a khalifával találkoztam, a Beli törzs költeményeit tudakolta; a legszembeket ezekből elszavaltam neki.<sup>1)</sup> Látjuk, hogy az egyes törzsek költeményeire voltak külön-külön összeszerkesztett gyűjteményei. Így sok egyéb törzs «kitáb»-jai is említve vannak, egynémelyikéből idézeteket is találunk. Idézve találtam a «*Kitáb Bani Tamimet*»,<sup>2)</sup> a *Banü Mazin kitáb-ját*.<sup>3)</sup> — A költemények természetesen azon történeti hagyományok kapcsolatában vannak előadva, melyek az illető törzsről fenmaradtak. Még Al-Darakuṭni (megh. 995) hivatkozik, «egy régi könyv szerzőjére (szahib kitáb 'atik), melyben a Dabba törzs és költőinek hírei vannak összegyűjtve.»<sup>4)</sup>

A gyűjtési tevékenység e legrégebb rétegének irodalmi eredményeiből teljes munkák nem maradtak reánk. Csak idézetekből ismerjük vajmi fogyatékosan.

De igenis van egy igen jeles adalék ugyanezen irányban a következő nemzedék gyűjtő tevékenységéből. Ez a *Hudejl törzs költőinek divánja*, melyet 870—80 körül *Al-Szukkari* állított össze, a régi arab költészet legértékesebb gyűjteményeinek egyike, melyből a pogány idők szellemére nézve fölötte fontos részletekkel gazdagíthatjuk tudásunkat.<sup>5)</sup>

Hammád és Al-Szukkari munkálkodása között több mint

<sup>1)</sup> *Kitáb al-agnü* V. kötet 174. lap.

<sup>2)</sup> *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. XXXII. köt. 375. lap; egy iszlámelőtti költő (Bisr b. Abi Cházim) költeményéből való ez idézet. Mindenesetre alig valószínű, hogy ez idézet az emlitett költőtől származzék. Az iszlám előtt ily gyűjtemény nem igen képzelhető.

<sup>3)</sup> *Jakut, Geographiaí szótár* IV. köt. 369. lap. 4. sor.

<sup>4)</sup> *Uszd al-gába* II. köt. 339. lap elején.

<sup>5)</sup> Kiadta I. részét Kosegarten, London 1854, folytatta (fordítással) Wellhausen (Berlin 1884, Skizzen und Vorarbeiten I. füz.); összesen 280 költemény. *A Chizdnáb al-adab* szerzője (II. köt. 317. lap) azt állítja, hogy ő a hudejlita költeményeket egy 815-ben (299) hidsra) készült kéziratból tanulmányozta.

egy évszázad folyt le, mely az arab philologia klasszikus korát foglalja magába. Ezalatt a régi költemények fentartására irányuló törekvés mindinkább bővebb körökre terjedt és egyéb szempontok alatt is érvényesült. Az arab Parnasszus *egyed kimagasló alakjainak* összes fenmaradt műveit külön-külön teszik most gyűjtés és tanulmányozás tárgyává. Meg aethetikai szempontok is előtérbe lépnek. Már magának Hammádnak szokták a «Mu'allakát» neve alatt ismeretes het nagy kászida egybeállítását tulajdonítani. E hét, különféle szerzőtől eredő költeménynek ítélte oda a közvélemény kritikája az arab költészet palmáját; ezeket tartotta a legkitünőbbeknek; azért találjuk azokat egy füzérbe kötve.<sup>1)</sup>

Nagyon szorgalmas munkát fejtettek ki különösen az iszlám III. századában az egyes nagy költők divánjainak gyűjtése körül; e divánoknak azonban csak legkisebb része van az enyészettől megóva. Ha azon rengeteg sok idézetet vesszük mértékül, mely most már ki nem mutatható divánokból a régibb philologiai munkákban és encyklopédiákban — különösen az «*Enekek könyve*»-ben — egyéb költőkből található, úgy egyrészt megbeesülhetjük az e kincsekből helyrehozhatatlanul elkallódott anyagok mennyiségét, másrészt még inkább méltányolhatjuk azt a nagy szolgálatot, melyet azon encyklopédikus munkák szerzői a tudománynak az által nyújtottak, hogy idézeteikkel legalább némi mutatványt mentettek meg az enyészettől. Ez encyklopédiai munkákon kívül még a nem csak szerzők szerint, hanem egyéb szempontokból gyűjtő philologusok chrestomathiáiban is sok költőtől maradtak reánk klasszikus mutatványok, kiknek divánja egyébiránt teljesen elveszett, vagy együttesen gyűjtve talán nem is volt. Ilyen gyűjtemény a régibb időből *Al-Mufaddal al-Dabbi*-nak (megh. 786.) a régi költőkből összeállított terjedelmes chrestomathiája, melynek a *Deutsche morgenländische Gesellschaft* költségen tervezett kiadása *Thorbecke* halálával fennakadást szenvedett.<sup>2)</sup> Nem kevésbé

<sup>1)</sup> Egyenként és együttesen több kiadása van e költeményeknek, legújabbán *Abel*-től, *Die sieben Mu'allakot, Text, vollständiges Wörterverzeichnis, deutscher und arabischer Commentar*. Berlin 1891. Magyar fordításban is bírjuk az egyiket, Imru ul-Kejsz-ét Jónás Jánostól, *Nyelvtud. Közlemények* VII. kötet.

<sup>2)</sup> E fontos munkából csak egy füzetke jelent meg: *Die Mufaddali*.



fontos e szempontból Abú Zejd al-Kurasi, Al-Mufaddal kortársának *Dsamharat al 'arab* című gyűjteménye, melyben a legkitünőbb költők 7 osztályba vannak beosztva és minden osztályban hét költőtől egy-egy költemény van közölve. E régi gyűjtemény kiadását Hommel müncheni tanár helyezte kilátásba.<sup>1)</sup> A fennmaradt divánok jó része most már európai kiadásokban és feldolgozásokban is hozzá férhető. Igen sok lappaughat még a rendezetlen keleti könyvtárakban, melyekből, mióta némelyikök rendes kezelés és lajstromozás alá került,<sup>2)</sup> az elveszetteknek vélt költészeti anyag némely becses része bukkanik elő, a mi által az arab ó-kor szellemének megismerését elősegítő irodalmi eszközeink örvendetes módon gyarapodnak.

Látni való mind ebből, hogy a régi arab kultúra tanulmányára mily kűtfő-apparátust szereztek össze az arab nép philologusai egy évezreddel a mi időnk előtt.

Az arab tudósok azonban a szövegek pusztá összegyűjtésével nem elégedtek meg. Már az első korszak gyűjtői és utánok a következő idők philológjai a költeményeknek, közmondásoknak és az arab régiség egyéb hagyományainak gyűjtése alkalmával a szövegek előkerítése mellett még egy fontos körülményre vetettek ügyet. A költemények gyakran elavult, ritka, sokszor dialektikus, vagy csakis a költészetben használatos szavakat tartalmaznak; másrészt meg a költemények oly személyekre, eseményekre, szokásokra, vagy helységekre vonatkoztak, melyeknek ismerete nélkül a versek teljességgel érthetetlenek maradnak. A gyűjtő philológoknak már most arra is volt gondjuk, hogy e költemények és közmondások nyelvi és tárgyi exegesisét is megszerezzék, történelmi és topographiai vonatkozásait kikutassák és a költemények kíséretében megőrizzék.

*jet, nach den Handschriften herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Thorbecke. Erstes Heft. Leipzig 1885.*

<sup>1)</sup> *Ueber eine zu veranstaltende Ausgabe der Dsamharat al 'arab.* — Actes du VI-ème Congrès des Orientalistes (Leiden 1885). — Section semitique — 387—408. lapjain.

<sup>2)</sup> Különösen áll ez a meglepő kincseket rejtő *egyiptomi alkirályi könyvtárról*, melynek katalogusa most hét kötetben (Kairo 1300—1308 = 1882—1892) be van végezve. Ezen kívül még felemlíthetők a *konstantinápolyi Aja Szófia* mecsét (Stambul 1304—1887) és a *túniszi bej* (Al-Szádikijja nevé) *könyvtárának katalogusai* (Tunis 1293—1875).

E nyelvészeti és reális magyarázatok teszik anyagát a legrégibb arab lexicologiai kísérleteknek és magyarázó munkáknak, úgy mint azon számos kisebb-nagyobb monographiáknak, melyek az arab történelmi és társadalmi reáliáknak vannak szánva. E gyűjtő munkából sugároznak ki mind azon tudósítások, melyek a nagy philologiai encyclopædiákban, melyek közül az «Énekek könyvét» és a «Példabeszédek gyűjteményét» már kiemelttem, és — hogy csak még egyet külön említsünk — Al-Mubarrad (megh. 898) «Al-Kamil» («A tökéletes») című könyvében sat. vannak megőrizve. Ez ismeretek idővel a tudomány külön ágát alkották, melynek képviselői az arab irodalomra nézve körülbelül azon részleteket ölelik fel, melyek nálunk a philologus tudományos kutatása körét alkotják: szövegkritikát, tárgyi magyarázást, régiségeket, a költemények æsthetikai méltatását sat.

E kutatásoknak azonban még egy igen fontos mozzanata van, melyet már magok az élesezű arab philológok, kik számunkra a régiség hagyománya megértésére szükséges egész apparátust, minden segédeszközt szolgáltatottak, sem hagytak figyelmen kívül: de melynek művelésére a jelenkori európai tudomány mégis inkább elő van készítve és nevelve mint arra a VIII—X. század arab tudósai lehettek, és melynek szemmel tartására a mi skeptikus tudományunk több érzékkel is bír, mint az inkább hiszékenységre hajlandó ázsiai kritika.

Ez a hagyomány valódiságának (authenticitásának) kérdése, ez irodalom tudományos tárgyalásának és felhasználásának nagy bonyodalmakkal járó alapkérdese.

## V.

Az olvasónak bizonyára nem csekély meglepetésére fog szolgálni azon tény konstatálása, hogy a régi arab poesis nagy részének authenticitása vajmi gyenge lábon áll. S erre nézve a szorgalmas gyűjtők munkájának másik oldalát is tekintetbe kell vennünk.

Nem mi, nyugati kritikuskok, élünk legelőször gyanúporrel az ő adataik valódisága ellen. Magok az arab irodalomtörténet régi művelői jutottak a bizonyítékok birtokába azon tényre nézve, hogy *Hammád* és társai sokat árulgattak régi poesis címén, a mi csak az ő korokban keletkezett, vagy egyenesen az ő saját gyártmányuk



volt. E gyűjtők oly tökéletesen szitták lelkükbe a régi arab nyelv és gondolkodás sajátos légkörét, oly annyira beleéltek magokat a beduin költészet minden alaki és tartalmi mozzanataiba, oly annyira birták a nyelv jellemző fordulatait, legtrikább szavait: hogy a mit magok készítettek, bátran terjeszthették a régiség valódi maradványai mellett, mint azokhoz tartozó elemeket. Így aztán ott, a hol keveselték az összegyűjtött valódi anyagot, vagy a hol csak hiányosan kerithették azt birtokukba, a magokéból pótolgattak s egészítették ki. Ily esetben a hamisítvány a valódival teljesen egybeforrt, és a kritika dolga volna a polyvát a tiszta bűzától eltávolítani.

Sokszor meg egy-egy gazdátlan verset, melynek szerzőjét nem tudták adni, vagy egy névtelen töredéket, mely csak nagyobb összefüggésben volt megőrizhető, egy azonos rimű és versméretű kaszidába kebeleztek be. Így került p. o. a Zuhejr iszlám előtti költő egy nagy költeményébe két sor (15: 46—47), melynek szerzőjeül Al-Chavvát anszári, azaz iszlám utáni költő derült ki.<sup>1)</sup> Általán pedig azt lehet állítani, hogy sok költemény vagy töredék szerzőjére nézve az arab hagyomány bizonytalan, ingadozó. Ugyanazon darab külön féletudósítóknál különféle, nem mindig ugyanazon korszakbeli szerző nevéhez van kapcsolva. S ez nem csak homályos költők művein esik meg, hanem a leghíresebbekein is. Al-Szukkari 4 verssel toldja meg Imru-ul-ķejsz híres mu'allakáját, melyek más versiókban a hírhedt Ta'abbata sarran rablókalandor azonos rimű és méretű kaszidájában foglalnak helyet, és mint egy arab philologus megjegyzi, tényleg több hasonlatosságuk van egy rabló beszédéhez, mint a királyok — olyannak nevezik Imru-ul-ķejsz fejedelmi költőt — szavához.<sup>2)</sup>

Mind ezekből látható, mily jogos azon kétkedő helyzet, melyet az óvatos kritika a poeticus hagyomány valódiságára nézve elfoglalni kénytelen. S nem lehetünk elég óvatosak szemben azon gyanút öbresztő tényekkel, melyeket a philologusok hamisító hajlamaira nézve az arab kritika tár fel előttünk.

Dselal al-din al-Szujüti (megh. 1505.) «Al-Muzhir» című

<sup>1)</sup> Lásd erről bővebben cikkemet a *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* III. köt. (1889) 361. és kk. lapjain.

<sup>2)</sup> *Chizmat al-adab* I. köt. 65. lap.

nagyfontosságú munkájában egy külön fejezetet szentel e címnek «ma'rifat al-masznu»: «a mesterségesen csinált (versek) ismerete».) E fejezetben mind azon adatokat állította össze, melyeket a fentebb jellemzett verscsempészetre nézve fontosaknak vélt. Hadd emeljek ki ezekből egynehányat:

Muhammed b. Szallám al-Dsumahi (megh. 846.) a következő itéletet mondja Hammád-ról: «A legelső, ki az arabok verseit összegyűjté és a velők kapcsolatos történeteket előadta, Hammád volt; ez pedig megbízhatatlan ember; olyan szerzőknek tulajdonít némely verset, a kik azt nem készítettek, aztán a költeményeket saját szerzeményével is meg szokta toldani.» Júnusz b. Habíb (megh. 799-ben, tehát nagyon közel állott Hammád korához) pedig egyáltalán csudálkozik, hogy akad valaki, ki a Hammád tudósításai alapján régi verseket idéz. — Abú 'Amr b. al-'Alá' (megh. 770—75 körül) a következő tényt konstatálja: «Midőn az arabok hosszas hódító vallásháborúik után ismét a költészet felé kezdtek fordulni, némely törzs keveselte a saját költőinek fenmaradt költeményeit, és a róla fenmaradt történeteket: ők is azon törzsek között szerettek volna említettetni, kiktől sok költemény és emlékezetes esemény maradt az utókorra. Hát magok csináltak költeményeket és őseiknek tulajdonították azokat. Midőn későbbben a versgyűjtés megindult, még ezeket is újból gyarapították, a mi tudós embereknek nehezére egyáltalán nem eshetett.»

A második korszak leghíresebb veramondója volt Chalaf al-alħmar (megh. a IX. század végén). Halljuk már most, a szigorúbb kritikusok mit tudnak róla. Abú 'Alí al-Ķáli (megh. 967-ban): «Chalaf gyönyörű kaszidákat készített és a régi költők divánjaiba csempészte be azokat. Azt mondják, hogy al-Sanfará pogány költő híres kaszidáját ő készítette. Némelyek szerint az 'Abd Ķejsz törzs költeményét is ő írta csupa tréfából, ugyszintén Al-Nábiga egyik költeményét.» (Ezt Abú Ķatím al-Szidsisztáni közli Al-Aszma'i nevében; l. ezekről a következő fejezetet). Muhammed b. Jezid (al-Mubarrad, megh. 898.) a következő jellemzést nyújtja Chalafról: «Közmondásszerűvé vált a versek készítésére nézve. A mit ő más költők nevére készített, oly annyira megfelelt a költők valódi verseinek, hogy nem lehetett tőlük megkülönböztetni. Később vallásos

<sup>\*)</sup> *Al-muzhir fi' alim al-ħya* (Bulák 1282—1865) I. köt. 85—91. II.



életmódra tért; minden nap egyszer végig olvasta a Koránt. Ez időben Kúfa népe előtt kivallotta, hogy mely verseket csempészett be a költők dívánjaiba. De nem akarták neki elhinni. Abban az időben — úgy mondának — inkább érdemeltél hitelt, mint mostan.»

A felhozott körülmények sokkal zavaróbban hatnak a kultúr-történeszre, mint a nyelvészre. Minthogy a csempésző philologusok az utánzó költeményekben teljesen az utánzásuk keretét tevő korszak nyelvezetét használják, melyet mesterileg ismertek, nyelvi bizonyítékul a klasszikus arab nyelvre nézve még ez utánzatok is értékesek. De csak aggódva közelít feléjük, a ki e költészetet a régi pogány világ szellemi életének, művelődési viszonyainak, társadalmi mozzanatainak tanulmányozására kívánja felhasználni. Fogja-e aggodalom nélkül a VI. vagy VII. század szellemi élete tüki-özéseül felhasználni azt az adatot, melyről félt, hogy nem a szabad sivatagban eredt és azon kor költőjének szájáról, mint lelkének az actualis helyzettől sugallott közvetlen nyilatkozása, hanem hogy esetleg a IX. vagy X. században egy tudákos utánzó dolgozószobájában a mécs világa mellett izzadta? És ne feledjük, hogy a két korszak között a keleti világ legnagyobb revolúciója folyt le, a pogány világ megsemmisülése és az iszlám győzelme. Nem esünk-e abba a veszélybe, hogy csak az iszlám befolyása alatt lehetővé vált eszmét, mely valamely költeményben kifejezést talált, a pogányságba fogjuk visszahelyezni és vele kiegészíteni a sivatag emberi erkölcsi életének képét?

Mindezek a jogos kételyek megfontolása arra tanít, hogy jól cselekszünk, ha kettőzött óvatossággal élünk, valahányszor a régiekként hagyományozott verseket a kultúrtörténet adataiul kívánjuk felhasználni.\*) S ez óvatosságunk nem fog túlságos pessimismus színében feltűnhetni, ha különösen még azt is tekintetbe vesszük, hogy a reáliákra, a tárgyi mozzanatokra nézve, még a jóhiszemű utánzók is, mily rabszolgái voltak a régiség mintáinak. Hát még azok, kik már elevefeltett akarattal s ámitó szándékkal úgy utánoztak, hogy régiaség zamatját akarják éreztetni, és a priori kizárni annak föltevését, hogy modern munka elé van az olvasó vagy hallgató helyezve?

\*) L. *Muhammedanische Studien*, I. köt. 89—90. lapján.

Hogy mennyire tartozott az arab költészet jó korszakának kánonához, hogy a költő a régi mintáktól megállapított keretben mozogjon,<sup>1)</sup> még a megváltozott helyi és társadalmi viszonyok között is, sok körülményből ki volna mutatható. A spanyolországi arab költő a maga hőségét, azaz rendesen maga magát, tevé hátán vándoroltatja a sivatagon át és itéleti vele ennek borzadalmait s rémséges viszonyait, egészen megfélekedve arról, hogy a Guadalquivir nem sivatagokat szel át, és hogy a spanyol lovagok csak hírből ismertek a tevét. De ők, ha a klasszikus költészet tradícióit művelik, kötelesek akár minden egyéni tapasztalat híján is az arab sivatag körülményeihez simulni. A klasszikus arab kaszida hagyományos kánonjához az is tartozik, hogy a költő versét egy sovárgó exordiumon kezdi, mely okvetetlen azon helyek leírását tartalmazza, melyeken a költő valaha szeretőjével időzött. E helyek azóta elpusztultak — a sivatag csak múltó tartózkodást enged egy-egy helyen — és most csakis szélvész és eső pusztításaitól fukaron megmentett nyomaival találkozik. Olyanok e nyomok, mint a sírkőnek elmállott betűi. — *Atlál* (a nyomok) így szokták a leírás tárgyát tevő helyeket nevezni. Az *atlál* megemlítése a kaszida bevezetéséből el nem maradhat;<sup>2)</sup> csak némely önállóbb szabad mozgású költő (pl. Abú Nuvasz) találta ez irodalmi szokást nevetésesnek;<sup>3)</sup> és e körülmény a régi Arábia geográfiai nomenclaturája szempontjából nagyon hasznosnak bizonyult. Sok régi helyiségnek csakis az *atlál*-poesis mentette meg emlékét.

Már most a szigorú szokás az újabb költőktől azt kívánta, hogy a költemények bevezetésében ők is csak azon *atlál*-nevekkel éljenek, melyek a sivatag költőinél előfordulnak. Azt követelte,

<sup>1)</sup> *Im Kutejba* bevezetését a költők *letrajzaihoz*, ed. Bittershausen (Leiden 1875) 17. lap.

<sup>2)</sup> Egy félbolond költő, 'Amir b. al-Madsnún, egy dsinn-leány iránt szerelemre gerjedt és hozzá szerelmi verseket intézett. Még ily szerelmi költemény is az *atlál* leírásán kezdődik. De minthogy ez esetben a szeretett nő lakóhelye nem a földön van, a költő így kezdi megszólítását:

«A dsinnleány tartózkodásának a légkörben van nyoma (talál), jelei pusztulóban, elmállanak stb.»

és úgy folytatja, mint ha csak látható helyiségekről szólna. *Kitáb al-ayáni* III. köt. 17. lap 5. sor alulról.

<sup>3)</sup> Lásd: *Muhammedanische Studien* I. kötet 32. lap 1. jegyzetét.



hogy pl. vátoosi költők a világért se vonatkozzanak oly helységekre, melyeken ők tényleg valaha megfordultak, hanem szóljanak olyanokról, melyek táját soha se látták: ez felel meg a szigorú kánonnak.<sup>\*)</sup> Ehhez hasonló irodalmi jelenségek nagyban járulnak ahhoz, hogy a költő valóságos viszonyai, helyi körülményei, sőt még életének korszaka is művéből teljesen számúzve vannak: a stilszerű költemény mind ezen mozzanatokra nézve a classicismus örökérvényű iskolájának, a pogány korszak beduin költőjének nyomait köteles taposni.

## VI.

Ha felhoztuk min l azon körülményeket és okokat, melyek a régi arab költészet kultúrtörténeti felhasználását megnehezítik, és sok esetben aggályossá teszik, úgy másrészt reá kell mutatnunk még azon szempontokra is, melyek a keleti irodalom e monumentumait a történelmi tudomány forrásául megmenthetik.

E szempontokat az irodalmi kritika nyújtja.

Abban az időben, midőn az arab költészeti kincsnek gyűjtése az arab philologus világban megindult, a törekvések igen nagy körben találkoztak részvétellel. Különféle csatornákon át jutott a VIII. század munkájának eredménye a IX. század tudósaihoz, midőn az irodalompartoló 'abbászidák alatt a költészet tanulmányát már nem csupán *nemzeti* szempontból, hanem *tudományos* czélból folytatták. Itt a Hammádok és Chalafok mellett igazságosabb érzetű, kritikai érzékkel bíró tudósok is beleelegyedtek az eddig fegyelmezés nélkül nyakra-főre erőltetett költeménygyűjtésbe, ugyanazok, kik a Hammád és Chalaf-féle versszaporítás mögül ellebbentették a hiszékenység fátyolát. Ezeknek rostáló munkája megkönnyíti nekünk is azt a különben számunkra alig lehetséges műveletet, hogy a hamisítványokat a valódi gyöngyöktől megkülönböztessük.

E tudósok közül különösen kiemelkedik *Abū Sza'id 'Abd-almalik ibn Kurejb al Aszma'i*, Baszrából származó tudós ember, (megh: 828—30 körül) azon szellemes férfiak egyike, kikkel

<sup>\*)</sup> Érdekes példát mutat erre nézve *Kitab al-agani* XVI. köt. 43. lapja, Jákút, *Geographiai szótár* I. köt. 865. lapja.

a hatalmas Hárún al Basid khalifa udvara fényét és jelentőségét gyarapítá. E férfi, kinek működése az arab philologia legkülönbözőbb ágaiban korszakot alkot, nemcsak híres költő volt, hanem egyúttal egyike a régi költők legjobb ismerőinek, műveik legszorgalmasabb gyűjtőinek — csak redsez-verseket 10,000-et ismert — a miért a khalifa «a költészet ördögének» (sejtán al-si'r) szokta nevezni.<sup>1)</sup> De a mellett nagy híre járt megbízhatóságának, tudományos igazságszeretetének, az általa terjesztett hagyományok feltétlen hitelességének.<sup>2)</sup> Az ő módszere és iskolája — mert számos nagyírű philologus az ő tanítványának nevezi magát — valóságos reakciót jelez a Hammád és Chalaf-féle hagyományok könnyelmű módja ellenében. Az ő tanítványai közül kiválik *Abū Hátim al-Szidsisztáni* (megh. 864—68 körül) kiről már fentebb (37. lapon) kiemeltük, hogy mily nyíltsággal mutatott reá az interpolátorok garázdalkodására. Kortársai és utódai kiváló hitelességeért magasztalják. Az ő tanítványai között az arab philologia két nagy mesterének neveivel találkozunk: *Ibn Durejd*-dal (meghalt 933-ban) és *Al-Muharrad*-dal (megh. 898.) — A régi költészet egy másik, idősebb kortársától Al-Aszma'i-től független tekintély volt ez időben még *Muhammed ibn al-A'rabi* (megh. 844—45 körül), (Al-Mufaddal híres hagyománygyűjtő tanítványa), kit személyének s munkálkodásának ismerői és szemtanúi a komoly szigorúság dícséretével jellemeznek.

Az e tudósoktól követelt rostáló iránynak köszönhetjük, hogy az arab költészeti hagyománynak kihéjazhatjuk számbavehető magját, melyet philologiai módszerrel megfontolás tárgyává téven, tanulmányaink alapjául tekinthetnők. A fentemlitett férfiak eléggé közel álltak közvetlen elődeik és részben kortársaik fekevesztett verskovácsolásához és csempészéséhez, hogy azok alapján, a miket saját utánjárásukkal a régi költők hagyományaiából birtak, az interpolációkra vagy teljes falsumokra reámutathassanak. S így, ha nem is birtak még azzal a kritikai érzékkel, melyet korunk tudománya a klassikai régiség tanulmányozásából a tudományos kutatás egyéb ágaira is átvihetett s alkalmazhatott, mindamellert szigoru önfegyelmezéssel biztosabb, komolyab b és, tegyük hozzá, becsületesebb alapra fektették az arab régiségnek tulajdonított

<sup>1)</sup> Ibn al-Anbári, *Nuzhat al-alibba' fi tabakat al-ulaba'* 151. lap.

<sup>2)</sup> U. a. 171. és kk. lapok.



anyagot, és ez által nekünk is lehetővé tették azt, hogy ne csupán Hammád és Chalaf gyűjteményeire, azaz futó homokra, alapítsuk kulturtörténeti tanulmányainkat.

Nagyon értékesek ennél fogva e szempontból azon glossák és jegyzetek, melyekben a kommentátorok valamely költemény vagy rövidebb töredék forrásaira nézve nyilatkoznak. Csak néhány példát idézek. A Zuhejr pogány költő divánjában van néhány vers, mely félreismerhetetlenül az iszlám bélyegét viseli homlokán. A pogány költő csak nem szólhatott még istenfélelemről, vagy Dávid királytól szőtt pánczélokról; a bibliai nevek és fogalmak csak az iszlámmal kerültek az arabok ismerete körébe. Jó jel Al-Aszma'i szigorú módszerére nézve, hogy a kommentárokból azt a jegyzetet találjuk, hogy az ő recenziójába e versek nem találhatók, vagy hogy az a két sor, mely Chavvat muhammedán költő művéből Zuhejr egy költeményébe illesztetett (l. fönt 36. lapon) Al-Aszma'i Zuhejr-recenziójából hiányzik stb.<sup>1)</sup> Imru-ul-Kejsz pogány fejedelem nevéhez van kapcsolva egy vers, melyben Jádsúds és Másúds gátjáról van szó.<sup>2)</sup> Ez a Korán egy történetére vonatkozik és furesa benyomást tesz minden józan emberre egy pogány kori versben. Al-Aszma'i iskolája tradícióiban ilyen és hasonló helyekkel nem találkozunk. Épp ily bizonyítékaink vannak a föntebbiekben józan és lelkiismeretes tradítorokként említett többi férfiú eljárására nézve is. Midőn jelen értekezésemet írom, sajtó alatt van Al-Hutej'a költő divánjáról közzé teendő munkám. Ebben a költő műveinek különféle recenzióiról is bővebben szólok, kimutatván, hogy a Hutej'a neve alatt terjesztett költemények Abú Hätim al-Szidsisztáni-fele szövegéből a különféle oldalról eklektikus eljárással összegyűjtött darabok nagy része mint hitelt nem érdemlő hagyomány kerekén elmaradt, és hogy Abú Hätim ujjal mutatott reá azon versekre, melyek nem a költőtől hanem Hammád műhelyéből eredtek. Ugyanezen diván 888 verspárjából a fent említett Ibn al-A'rabi 134-et elvetett.<sup>3)</sup>

Az arab költemények hagyományára nézve a megelőző fejezetekben feltárt aggályos helyzet így némi kiegyenlítést talál. Az

<sup>1)</sup> L. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, III. kötet, 362. lap.

<sup>2)</sup> Ed. Ahlwardt, *Six poets*, Imru-ul-Kejsz Appendix 25: 4.

<sup>3)</sup> *Der Diván des Garival b. Auš Al-Hutej'a* 49—52. lapokon.

érvényre jutó szigorúbb irány ismét fokozhatja bizalmunkat, annyival is inkább, mert az irodalomban, bár találkozunk is Hammád utóhatásaival, és lépten nyomon érezhetővé is válik az a gondtalanság, mely az ő iskoláját jellemzi, mindamellett a következő korszakok tudományának az Al-Aszma'i, Abú Hätim és Ibn al-A'rabi jóhiszemősége adta meg az irányt.

De azért a modern tudomány szempontjából még ez alapon sem nyugodhatunk meg. Nem törvényszéki bírakként szerepelünk e hagyománnyal szemben, hogy a tanúk jóhiszemőségének bizonyítékával az ő ügyük számunkra elintézettnak legyen tekinthető. Feladatunk, hogy az arab régiség költészeti hagyományát a kulturtörténet hiteles forrásaiul igazoljuk, és így kötelességünkké válik, hogy anyagunknak élesen szeméi közé nézzünk, mielőtt azt historiai következtetések céljaira felhasználjuk.

Azon előmunkálatok felhasználása után, a melyeket a keleti tudomány e téren számunkra is szolgáltatott, folytatjuk a kritikai munkát oly szempontokból, a melyek iránt a keleti embernek érzelme legalább abban az időben még nem igen fejlődhetett ki.

Az európai tudomány is régibb időben meglehetősen bizalommal viseltetett minden iránt, a mit az arab philologia mint régi költészetet hagyományozott. Ez irodalommal való bővebb megismerkedés, sajtóságaiba való alaposabb és részletesebb behatolás lépten nyomon feltárta a hagyomány bizonytalanságának jeleit. Körülbelül a hatvanas évek óta léptünk ez irodalommal szemben az óvatos skepsis terére. Ezóta szólhatunk csak a pogány arab költészet *kritikai* tanulmányozásáról, a mennyiben kritika alatt a szövegek nemcsak alak mozzanatainak szemmel tartását, hanem a szövegek tartalmára vonatkozó mélyebb kutatásokat értjük, első sorban a hagyományozott költemények és ezeken belül az egyes verssorok valódiságának vagy ellenben hamisított természetének kérdését. E kérdés nem pusztán formális alapon intézhető el.

E tanulmányokban is az a férfiú nyitott új korszakot, kit a sémi dolgok kritikai tárgyalásában majd csak nem minden téren a mester ezíme illet meg, *Nöldeke Tivadar*, ki *Adalékok a régi arab költészet ismeretéhez* című munkájának bevezetésében az arab költészeti hagyomány értékéről legelőször tárt fel általáno-



sabb, magasabb szempontokat.<sup>1)</sup> A formális mozzanatokat nagy alaposággal fontolgatja *Ahlwardt Vilmos*, a «hat diván» kiadója, ki a régi arab költészet e remekeinek közzététele után egy külön munkában veszi szemügyre azon kérdést, hogy ugyan a régi pogány idők emlékeiül hagyományozott e költeményekből mennyi a valódi, authenticus és mennyi az utánzás s hamisítás, az interpoláció.<sup>2)</sup> Vajmi szigorú ítélet az, mely Ahlwardt kritikai eljárásának eredményét teszi. A tőle kiadott költeményekből aránylag nem igen sokat menthetett meg a régiség számára. Munkáját e részletekre nézve, a költemények formális oldalának kritikájára nézve úttörőnek nevezhetjük.

A mi azonban már mostan az előmunkálatok mai állása tekintetében szükséges volna: azon általánosabb tartalmi szempontok feltárása, melyekből az arabok költészeti hagyományainak kritikai szemléletében kiindulnunk kell.

## VII.

Nagyon bajos volna a régi időkben származókként hagyományozott versek valódisága megítélése számára *kritikai kánont* megállapítani akarni. Azonban *negatív* irányban nem vagyunk teljesen a biztos támasztó pontok híjában.

A hamisítók nem vigyáztak mindig arra, hogy a költeményekben kifejeződő eszmék a pogány világnézet színvonalán álljanak. Sokszor akaratuk ellenére kizökkennek szerepükből. Nagyon gyakran oly fogalmakat alkalmaznak és oly kifejezéseket használnak, melyek csakis a már létező és megállapodott iszlám szempontjából érthetők, és az azt megelőző időkben arab körben egyáltalában lehetetlenek: vallási műszók, vagy az iszlám vallásos gondolkodásával és eszméivel összefüggő fogalmak.

Lássunk néhány mutatványt.

Ha p. o. egy iszlám előtti időből hagyományozott darabban e szóval találkozunk, *taszbih*<sup>3)</sup> (isten magasztalása) úgy minden esetre első pillantásra is az lesz a meggyőződésünk, hogy ily vers

<sup>1)</sup> *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* (Hannover 1864).

<sup>2)</sup> *Bemerkungen über die Aechtheit der altarabischen Gedichte etc.* Greifswald, 1872.

<sup>3)</sup> Jákút, *Geographiai szótár* I. köt. 340. lap 13. sor.

nem lehet valódi, minthogy a pogány arabságban nem találkozunk ezzel az arameus nyelvből átvett istentiszteleti műszóval, mely a keresztyenségtől vagy zsidóságtól kölcsönözve került a Muhammed vallásába (szubhán Alláh). — Épp oly kétségtelen, hogy e szó *muszallá* imahely, melyet egy pogány versben találunk<sup>1)</sup> ott eredetileg helyet nem foglalhatott. E szó a *szallá* szóból származik, melyet Muhammed a tőle elrendelt imádságos liturgia elnevezésére kölcsönzött át. A mennyiben tehát efféle kifejezés valamely régi versben előfordul, csak az iszlám utáni időben csempesztetett oda. A pogányok nem csak hogy e szót nem használhatták, hanem midőn a ceremóniákra kényszerítette megismerkedtek vele, nem győzték azt eléggé gúnyolni. Muhammed előtt az arabok egyáltalán semmiféle ima-ritust nem ismertek<sup>2)</sup> Vagy ha p. o. Ufnún al-Taglibi pogánykori költő egy versében, a következő sort olvassuk:

«Legyőzöm azokat, kik ellenséges indulattal törnek ellenünk Ádám gyermekei közül»<sup>3)</sup>

úgy gondolkodóba ejt bennünket, hogy az emberi nem egy bibliai vonatkozású kifejezéssel (Ádám fiai) van nevezve, melylyel különben az arab pogányságban nem találkozunk. Ez esetben azonban azon különös körülményt is tartozunk tekintetbe venni, hogy a Taglib törzs között, melyhez költőnk is tartozott, a keresztyenség el volt terjedve, és így költőnk, ha maga talán nem is tartozott e valláshoz, érintkezései által könnyen juthatott abba a helyzetbe, hogy az emberi nem ilyféle elnevezéséhez hozzászokjék.

Az iszlám egy sajátos felfogása, mely a pogány arab ember előtt teljesen idegen volt, azon nézet, hogy az embernek sorsát Alláh egyszer mindenkorra változhatatlanul elhatározza, elrendeli, vagy a mint ezt kifejezni szokták: *megírja*. Azért a muhammedán ember rendszeren e rezignáló kifejezéssel szokott belenyugodni sorsába, hogy: *maktub*, így vagyon megírva, (a sors könyvébe<sup>4)</sup> vagy

<sup>1)</sup> *Kitáb al-ajóni* XVI. köt. 145. lap 7. sor.

<sup>2)</sup> *Az iszlám* 7. és 8k. lapokon.

<sup>3)</sup> *Chizánat al-adab* IV. köt. 456. lap.

<sup>4)</sup> Már a legelső muhammedán időben Tamim ibn Mukbil e kifejezést használhatja *chuffa li fi szahifatin egy tekerésre van rólam megírva* (*Chizánat al-adab* II. köt. 309. lap); egy későbbi költő: *chuffa li-l-zubri*



a mint a nép hiszi, az ember homlokára: <sup>1)</sup> azaz, ezt kikerülni vagy rajta változtatni lehetetlen. A pogányságnak is meg volt a maga fatalismusa; de midőn a fátumot személyesítette egészen más apperceptiókkal tette ezt. A görög-rómaiak Moirái és Parcái fonalat szönek és a fonalat elvágják; az arabok Manájá-jai nyilaznak, nyilukkal eltalálják azt, kit áldozatul kiszemeltek.<sup>2)</sup> Sőt a Manájá szövéssel is találkozunk náluk; de *irni*, illet a sors intézőjéről a pogány arab nem képzelt.

Lehetetlen tehát abból a korból eredőnek linni egy oly verset, melyben a dogmatikus képzetet mint a néptudatban élőt kell feltételeznünk. Nem lehet p. o. valódiul elfogadni Ma'kil b. Chuvejlid, pogány költőnek tulajdonított e verssort:

«Nem marad semmije (azaz segítsége, menedéke) annak, a kire a halál ki van mondva; mily csudálatos az *irás*-nak (sorsnak) határozata»!<sup>4)</sup>

Épp oly kevéssé lehetséges egy oly vers valódisága, melyben ugyanazon dogmatikai hit már költői képletté feldolgozva jelenik meg. Fehér tehének leírása közt ugyanis egy hudejlita költőnek ugyan ily kifejezést adtak szájára:

«A fehér szín *iratott meg róluk* (azaz a sors úgy határozta, hogy fehér színnel szülessenek) és színük meg áldatott».<sup>5)</sup>

Ezt pogány korbéli ember semmiképen nem mondhatta.

Épp oly kevéssé lehet beleilleszteni a pogány életnézetbe és életmódba Dú-l-Aszba' pogány költő egyik versében előforduló e kifejezéseket *fard* és *szunna*, melyek a muhammedán theologia műnyelvéből valók és az obligát vallásos törvény s az opus super-

kátibuh «a könyvekbe írta írója» (Tiráz-al-madsálsiz, Kairo 1284—1867, 95. lap).

<sup>1)</sup> Lásd értekezésemet: *Jugend- und Strassenpoesie in Kairo*, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. XXXIII. köt. 623. lap, hol a népnyelvből sok példát idéztem. — Al-Mutanakkbil hudejlita költő azt mondja: chuffa lahu däluka fi-l-mabbili «az anyja méhében iratott (azaz határozottatott) róla» (Táds al-'arúsz, a *hbl* ezikkben).

<sup>2)</sup> I. *Muhammedanische Studien* I. köt. 3. lapján.

<sup>3)</sup> Nászás al-manájá, Hudejlitak divánja 250: 25.

<sup>4)</sup> *Hudejliták divánja* 55: 7.

<sup>5)</sup> *Ugyanott* 116: 15 a költő Kejsz b. 'Ajzára mint Ta'abbasa sarran kortársa van bemutatva.

erogatorium ellentétét fejezik ki, a melyről természetesen csak az iszlám theologiai fejlődésének korszakában lehetett szó.<sup>1)</sup>

Hogy mily szembetűnőleg mutatkoztak gyakran a muhammedán elemek az ily pogány korszakból eredőként terjesztett költeményekben, azt leginkább oly költeményeknél vehetjük észre, a hol a kegyes, erkölcsös életmódról van szó. A pogány korszaknak is vannak erre nézve határozott képzetei, melyek a költőknél gyakran jutnak kifejezésre. S e képzeteknek meg van a saját nomenclaturájuk, melyre mindenki, a ki az irodalom beható tanulmányozásával erre nézve elegendő érzéket elsajátíthatott, mint régi időből eredőre reá ismer. A becsületesség és tisztességtelenség ellentétét már a pogányság is «a helyes úton haladás»-sal (hudá, rusd) illetve «tévelygés»-sel (gajj, däläl) szokta jelölni.<sup>2)</sup> E részben, úgy mint sok egyéb dolgokra nézve, Muhammed, ki e kifejezéseket a Koránban hasonló értelemben számtalanszor használja, a régi nyelvből merített.

A pogányság is ismerte a *bün* fogalmát, melyet e régi sémi, (azaz nem kölesön vett) szóval jelöl *ithm*, *atham* (héber: ásám)<sup>3)</sup>. De az ezen ethikai fogalommal kapcsolatos képzetek a pogány világban még teljesen másféle irányban mozogtak mint a milyenbe az azok életnézetét gyökerestül felforgató iszlám terelte az arabok erkölcsi gondolkodását. A pogány arab leginkább a testi tisztaság és piszkosság képzetével appercipálta az erkölcsös élet jelenségeit. «Nekik — így szól Al-Nábiga — olyan a lelketük, mint az 'Ád nemzeté,<sup>4)</sup> testük megtisztítva a hűtlenségtől, a rossz állapotoktól és a büntől».<sup>4)</sup> A testi tisztaság helyett leggyakrabban a «ruházat tisztaságával» van jelképezve a becsületesség. Nagyon gyakori a régi költészetben az oly mondás, mint a milyenel Imru-ul-Kejsz az 'Auf törzsöt dicséri, hogy:

<sup>1)</sup> Lásd e helyet *Die Zahiriten* ezimű munkámban, 66. l. 3. jegyzet.

<sup>2)</sup> *Der Diván des Garwel b. Aus Al-Hateja* 11. lap 5. jegyzet.

<sup>3)</sup> P. o. *Imru-ul-Kejsz* 51: 10.

<sup>4)</sup> Arábiát lakó egy ősrégi, a Korán szerint bünei miatt elpusztított nép. Mint ősrégi nemzedéknek a bölcseséget tulajdonítják neki. A régi költőknél gyakran említik p. o. *Imru-ul-Kejsz* 33: 3 (Lokmán b. 'Ád) *Tarafa* 1: 8 (bajosan authenticus) *Mufaddaliját* 13: 1 (ahlámu 'Ád) v. ö. *Imru-ul-Kejsz* 58: 3 Ka'annahá min Thamuda au Irama (szintén két ősi nép).

<sup>5)</sup> *Nábiga* 25: 4.



«A Banü 'Auf ruhái tiszták, moesoktalanok»

azaz ők maguk becsületes erényes emberek, míg ellenbeu a moeskos ruhát a tisztességtelen, hűtelen ember tulajdonának mondják.<sup>1)</sup> Magát az erényt és a hűséggel járó tulajdonságokat ezért leginkább *birr*-nak (tisztaság) nevezik, mint ige *barra* p. o. *barra* wálidejhi a. m. hűséget, engedelmességet gyakorolt szülei iránt. — A tisztaság és ellentétének képze, az erény és bűn, a becsületesség és becsületesség felfogásában az egészség és betegség képzetére vezettek át.

«A bűn (ithm) betegség, melynek meggyógyulását nem lehet reményleni:

«A becsületesség (birr) egészség (bur', szójátékkal), melylyel nincsen semmi veszély.»<sup>2)</sup>

Ilyenek azon szempontok, melyek alatt a pogány arabok (és ezeknek is csak műveltebb lelkü körei) az erkölcsi életet szemlélték. Isten félelméről, parancsolatai iránt teljesített engedelmeségről vagy ellenszegülésről, Isten szeretetéről nálok természetesen szó sem lehet. Ily fogalmakat csak az iszlám nyújtott az araboknak, és már másutt bőven fejtegettük, hogy nem éppen nagy készséggel és fogékonysággal vették a reájok tukmált, életnézetükkel gyökeresen ellenkező új eszméket.

Ha tehát a nekik tulajdonított költeményekben az e gondolatkörbe tartozó fogalmakkal találkozunk: biztosra vehetjük, hogy vagy az egész költemény, melyben szemünk elé tűnnek, hamis közlés, vagy legalább is az illető hely későbbi csempészők műve. Már fentebb említettük, hogy a Zuhejr költő verseiben találkozunk az «istenfélelem» (takvü) fogalmával, és hogy már Al-Aszma'i kűszöbölt ki egy ily helyet a pogány ember divánjából.<sup>3)</sup> S nevezetes, hogy épp Zuhejr költeményeiben nem csak az «istenfélelem» fogalmát

<sup>1)</sup> *Divan Hutej'a*, jegyzet a 21-ik költemény 4-ik verséhez.

<sup>2)</sup> *Taraifa* 1: 6.

<sup>3)</sup> Ugyan e szó Al-Mutalammisz pogány költő egyik versében *Kitáb al-afimí* XXI. kötet 209. lap 7. sor. Többek között *'Abda b. al-Tabib* (Mufaddaliját 19: 7) fiaihoz intézett intő szavában is azt mondja: «Tanácslom nektek az isten félelmét, ő a kinek akarja javakat ad, másoktól megvonja». A költő, a ki pogányból muhammedánná lett, e költeményét már mint az iszlám híve mondotta; az 1. versből kitűnik, hogy már nagyon vén korában mintegy végrendeletet intézte gyermekeihez.

illesztették be három helyen (17: 35. Append. 17: 2. ibid 29), hanem, hogy az ő híres Mu'allaká-jába «az ítélet napját» (hiszab) is becsempészték, valamint beszéltetnek vele azon könyvről is, melyben a mindentudó Isten az emberek cselekedeteit följegyezi (26. 27. versek). Ez épp oly kevésbé lehet arab pogány beszéd, mint ha egy másik régi költővel a «feltámadás napját» (kijama) említették.<sup>1)</sup>

S teljesen méltányolnunk kell jó érzését a régi arab kritikusoknak, kiknek bár az «ítélet napja» a pogány versben nem okozott scrupulust, hanem az Al-Nábiga divánjába nem engedték be a következő sorokat, melyeket némelyek a pogány költőnek tulajdonítanak:

«Ellene szegülsz Alláhnak, pedig külsőleg szeretetét mutatod; ez, bizony isten, furesa beszéd!

«Ha igazán szeretnéd őt, engedelmeskednél is neki; engedelmeskedni szoktak annak, a kit szeretnek.»<sup>2)</sup>

Az ember csak esudálkozik azon, hogyan lehetett valamikor e két verssor elé a Nábiga nevet szerzőül iktatni!

A hamisítás nagyon könnyen felismerhető módjával állunk szemközt, midőn az interpolátor a szándékosan affectált pogány modoru versében kiesik szerepéből és egy füst alatt tisztán muhammedán izü gondolatra tér. Erre példát nyújt *Ausz ibn Hadsar*, a legrégibb arab költők egyike, divánjának egy verssora. E diván reconstruálása és magyarázása által legujabban *Geyer Rudolf*, bécsi tudós bővítette az ó-arab költészeti irodalom apparátusát. A 11. számú költemény 2. sorában a következő szavakkal találkozunk:

«Al-Lát-ra és Al-Uzzá-ra<sup>3)</sup> mondom; a ki az ő szolgálatukat követi (ily esküvel éri be), és Alláh-ra mondom: ime Alláh nálok-nál nagyobb.»

Itt Alláh a pogányság istenségeivel oly módon van ellentétbe helyezve, hogy ily vers mondóját a Muhammed előtti időben még azon esetre sem birnánk elhelyezni, ha — a mely kapcsolatban azonban épp Ausz költőt felemlítve soha nem találjuk — némely

<sup>1)</sup> *Kitáb al-afimí* VIII. köt. 66. l. 1. sor.

<sup>2)</sup> *Appendix* 36. sz.

<sup>3)</sup> A pogányság két nőnemű istenségének neve.



tudóssal mindenféle monotheistikus áramlat létezését tétéleznők fel a pogány Arábiában. A diván kiadója, Geyer, meg az idézett szavakban Ausz keresztyénsége mellett lát bizonyítékot.<sup>1)</sup> De bajosan lehetne feltételezni, hogy keresztyén ember akár csak oly feltételes, mondhatnók skeptikus módon, a pogányság istenségeinek neveit esküben alkalmazta legyen. Az iszlám-előtti időből fenmaradt keresztyén-arab költészetben ily «Al-Lát és Al-'Uzza»-féle invocációra nem találunk analógiát.

## VIII.

A pogány araboknak nagyon gazdag és változatos volt a pantheonjuk. S ez nem csak a déli arabokra meg a finomabb művelődési viszonyok között élő éjszakiakra, hanem a *középső arabságra* nézve is egyaránt áll, ugyanazokra nézve tehát, kiknek köréből mint művelődésük egyedüli emlékét azon költeményeket birjuk, melyeknek hagyománya teszi ez értekezésünk tárgyát.

A pogány arabok istenségeire és ezek kultusára nézve meglehetősen sokoldalú adataink vannak, melyeknek történelmi értéke a tudomány mai állásáról biztosan ellenőrizhető. Az arab hagyományból merithető adatokat a görög és római írókban (egészen vissza Herodotosig) és az egyházi irodalomban található tudósításokkal hasonlíthatjuk össze a czélelől, hogy a pogány arabok vallásáról valamennyire biztos képet alkothassunk.

Ily képet most *Wellhausen* úttörő munkájában «*Az arab pogányság maradványai*»<sup>2)</sup> nyújt, mely az e téren kísérletező *Osiander* és *Krehl* eredményeit jóval meghaladja. Ha el is kell vetnünk azt a mesés értesítést, hogy a pogány arabok szentélyében, a mekkai ka'ában, 360 különféle bálvány volt felállítva, az épp említett munka most rendszeres számot ad nekünk azon istennevekről, melyek, a Koránban említett pár néven kívül, a régi arabok között a kultusz tárgyát tették.

<sup>1)</sup> *Gedichte und Fragmente des Aus ibn Hajar, gesammelt, herausgegeben und übersetzt von Dr. R. G.* (Bécs 1892. A cs. akadémia értesítőjében, Phil. hist. Classe CXXVI, köt.)

<sup>2)</sup> V. ö. *Budapesti Szemle* LXXVI. kötet 103. lap.

Bár azon körök, melyek között a fenmaradt arab költészet keletkezett, vallás dolgában nagyon közönyös érzületet mutatnak,<sup>1)</sup> mind a mellett nagyon feltűnő jelenség, hogy a régi arabok verseiben oly elenyésző csekély vonatkozással találkozunk a pogány arabok vallásos életére és szokásaira. Alig akad néhány példánk arra, hogy isteneikre névszerint hivatkoznak, hogy e gyorsan és meggondolatlanul esküdő emberek esküikben isteneik neveit használják. S még ily eset kben is arra a körülményre kell ügyelnünk, hogy a régi istennevek említése — mint az imént Ausz ibn Hadsar egy versében láttunk erre nézve egy jellemző példát —<sup>2)</sup> nem-e éppen az ósdiasság álezája mögé rejtőző hamisítónak köszöni eredetét?

De még e lehetőség számbavetele mellett is vajmi kevés nyoma van a pogány pantheonnak a régi arab költészet jelen alakjában.

Az arabok vallásos közönyössége csak részben magyarázhatná meg a felhozott tüneményt; de tekintettel egyes költők vallásosabb egyéniségére, nem adhatja okát annak, hogy épp a költészet nem mutatja nyomát egy-egy istennév bármily fölületes megemlítésének. Azok után, a miket legutóbb *Wellhausen* a pogányoknak viszonyáról az Alláh-eszméhez fejtegetett,<sup>3)</sup> jobban tudjuk mint azelőtt, hogy az Alláh név az arabok közt nem muhammedán ujtás. Már pedig az Alláh névvel szeltiben találkozunk a pogányok verseiben a legkülönfélébb kombinációkban.<sup>4)</sup> Miért nem épp oly gyakran egyikével vagy másikával is azon számos istenneveknek, melyek a pogány kultusz tartalmát alkotják?

Nöldeke egy három évtizeddel ezelőtt megjelent alapvető dolgozatában,<sup>5)</sup> mely a régi arab költészet méltatását sok tekintetben előbbre vitte, e tünemény magyarázatára azt a gondolatot pendítette meg, hogy bizony lehetett a régi versekben sok hivatkozás a pogány kultusz elemeire és mozzanataira; csakhogy a muhammedán

<sup>1)</sup> Jules Soury, *Études historiques sur les religions, les arts, la civilisation de l'Asie mineure et de la Grèce* (Paris 1877): «Ainsi quand on connaît le caractère indévoit, presque athée de l'Arabe nomade, comment s'étonner de rencontrer si peu d'allusions aux cultes païens de l'Arabie?» V. ö. Az iszlám 61. l. — Muhammedanische Studien I. köt. 2. lap.

<sup>2)</sup> Fönt az 50. lapon.

<sup>3)</sup> *Reste arabischen Heidenthums* 184. és kk. lapokon.

<sup>4)</sup> *Divan Hut.* 14. lap.

<sup>5)</sup> *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* IX. lapján.



traditorok csupa vallásos kegyeletből és a pogányság emlékei ellen táplált gyűlöletből a pogány vonatkozásokat mohammedán izü szókkal pótolták. S tényleg már azok után is, a miket a megelőző fejezetben előrebocsátottunk, alig hihető, hogy ily szó mint *Rahmán*, az «irgalmas isten» azaz a mennyiben az Alláh elnevezésül már egy pogánykori költeményben előfordúl, ott valódiságra számot tarthatna. Nöldeke szerint az efféle kifejezések vagy mohammedán toldások, vagy pedig pogány vallásos kifejezéseknek átmódosításai. És tényleg nagyon könnyű dolog volt p. o. *Allātu* (— — ~ egy már fentebb említve volt pogány istenség neve) helyébe a teljesen azonos méretű *Alláhu*-t iktatni.

Ezen, most általán elismert<sup>1)</sup> feltevés alapos igazolást nyer számos tény által, mely ez irányban az arab költészet különféle nemeinek megfigyeléséből kiviláglik. Minthogy e jelenség az arab költészeti hagyomány kritikájának egy nevezetes mozzanata, helyén találok, hogy Nöldeke thésisét a magam tapasztalataiból néhány jellemző példával megvilágítsam.

Zejd al-Khejl, a pogány hős, egy vetélytársát, ki az ellenség legyőzése után Zejd érdemeit, önmagának tulajdonítja, így szólítja meg:

«Ugyan mondd meg nekem, kivel találkoztál, ha csakugyan te vagy az, a ki futásnak indítottad őket?

«Pedig nem tudod, mi volt az ő ismertető jelük, és (milyenek voltak) fejfödők».<sup>2)</sup>

Ezzel azt akarja híreskedő ellenfelének szemére lobbantani, hogy hazudik, midőn azt mondja, hogy ő győzte le az ellenséget; pedig nem is látta közletről, azt se tudja mi volt fejükön. Ez utóbbi szavak az eredetiben így hangzanak:

valam tadri má szimáhumu *wal-'amā'imī*. Al—'amā'im többes számú alak ebből *'imāmat*, a mi az ember feje köré esavart

<sup>1)</sup> *Jules Soury* fentemlített essay-jében (204. lap): «Les graves musulmans qui recueillirent ces chants, longtemps confiés à la mémoire des rhapsodes, les copistes fanatiques qui les fixèrent par l'écriture, les grammairiens orthodoxes qui arrêtèrent les textes et les commentèrent ont évidemment traité ces documents païens comme les rédacteurs postérieurs de nos livres saints ont traité certaines œuvres de la littérature hébraïque». A hasonlat semmi esetre nem találó.

<sup>2)</sup> *Kitáb al-ajani* XVI. köt. 57. lap, ponult.

rubadarabot jelent; ugyanaz a mit most leginkább turbánnak szoktak nevezni.

Szükség esetén, ez türhető értelmet ad, bár nem tagadhatjuk, hogy szívesen fogadnánk el oly magyarázatot, mely mellett nem maradna fön az a kérdés: hogy miért emeli ki a költő épp az ellenség turbánjait? Zejd nem volt rimgyártó ember, ki éppen a rím végett (az egész költemény *mi*-re rímel) ily ügyetlen fordulatot alkalmazna! — De a dolog úgy áll, hogy a *ral-'amā'imī* szó itt nem eredeti. A verssor egy másik szövege maradt reánk,<sup>1)</sup> melyben a kérdéses szó helyett e kifejezés áll: *lā wa-'Ā'imī*: «nem, 'Ā'imra esküszöm». Ez a szöveg eredeti alakja. 'Ā' im a pogány arabok egy istenének neve, talán ugyanaz, melylyel a nabatáus lakosságú Haurán görög felirataiban mint Αβουζ-szal találkozunk.<sup>2)</sup> Ezen istenre esküszik Zejd, hogy ellenfele nem is látta az ellenséget. Már most vallásos szempontból kiküszöbölték a szövegből a pogány isten nevét és az eskü helyébe egy teljesen azonos verseméretű és rímű szót tettek, mely a kifejezendő gondolatot érezhetően meggyengíti.

A pogány istenneveknek az irodalomból való kiirtását az igazhitű ember nagyon természetesnek találta. A verseket nagyon gyakran szavalták, a tudósok mindenféle grammatikai, szótári vagy ékesszólástani kérdésben mint locus-probans-okra reájok hivatkoztak. Nem tehették, hogy akár csak idézetben is egy rég kiirtott bálványra való esküt ejtsenek ki. Tehát megváltoztatták és helyét akármily alkatlan szóval is szívesen pótolták. Ettől még a leglelkiismeretesebb traditorok sem riadtak vissza. Al-Aşzma'ī pontosságát és lelkiismeretességét már volt alkalmunk kiemelni. Tudjuk, hogy épp ő neki mennyi érdeme van az interpolációk kiküszöbölése, a helyes és hiteles szövegek helyreállítás körül. De mohammedán igazhitűségét és pietását is magasztalják, és így nevezetes adatom van arra, hogy neki is része van a pogány istennevek kiküszöbölésében és monothesticus irányban történő helyettesítésében. Al-Hutej'a divánja VI. költeménynek 13. versében szeretője, Umm Ma'bad, megszólításában a következő kifejezést

<sup>1)</sup> Jákút, *Geographiái szótár* III. köt. 596. l. 17. sor.

<sup>2)</sup> L. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1888) 101. lap.



használja: *Fahajjaki Vaddun*: Üdvözljön (vagy éltesen) téged *Vadd*. Ez utóbbi a pogány arab pantheon egy isteni alakja, mely a Koránban is a pogányoktól istenített bálványok között fel van említve, és valami Erosz-féle istenalakot jelenthetett.<sup>1)</sup> Egy glossából most már azt tudjuk meg, hogy Al-Azma'i e verssorban a *Vaddun* szót ezzel helyettesítette *rabbi*-én istenem: «Éltesen téged istenem (e. h. Vadd isten)». Ennek kapcsán nagyon nevezetes, hogy Al-Nábiga divánjában is előfordul egyszer a szerető üdvözlésének e módja (Al-Hutej'a alkalmasint a régibb költőből kölcsönözve), még pedig az elterjedt szövegekben e szavakkal: fahajjaki rabbi. Nölkede, a nélkül, hogy a tölem közölt Al-Hutej'a-féle verset ismerhette volna, Al-Nábiga versének Jákút geographiai szótárában közölt egy idézetéből az eredeti szövegként *Vaddun*-t helyreállította és a *rabbi* varianst monotheisticus irányzatú correcturának felismerte, «Also wieder ein Beispiel von der Ersetzung eines heidnischen Gottesnamens durch einen islamischen».<sup>2)</sup>

A régi verseken gyakorolt theologiai censurát még a következő példa is alkalmas módon világíthatja meg. Hārith b. Hilizsa egyik költeményében e verset olvassuk Al-Nadr b. Sumejl (megh. 819-ben) recenziója szerint:

Chejlī wa-fāriszuhā warabbi abika kāna a'azza fakdā.

«Paripám és lovagja, atyád istenére mondom, nehezen nélkülözhetővé vált.»<sup>3)</sup>

Nincs példa rá, hogy pogány költőnél ily esküvel találkozzunk. Esküszik saját apjára, ősére vagy a megszólítottak apjára és ősére; de ezek istenére nem esküszik. Hiszen ez eskümód az ősök kultuszával van a legszorosabb összefüggésben, és így könnyen magyarázható, hogy az eskü, melyet az iszlám mint pogány szokást el is tiltott, egyenesen az apákkal vagy ősökkel van összekapcsolva. Tényleg találkozzunk oly esküvel is, a hol az ősnak tulajdonneve is ki van téve; p. o. két párbajozó hős az atyáik hűségére esküszik; az egyik, Hārith b. Zālim így szól Wa-dimmati Zālim (Zālim hűségére), a másik 'Amr b. al-Itnába: «Wa-dimmati-

<sup>1)</sup> Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthums* 14. lap.

<sup>2)</sup> *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft* XLI, köt. 708. l.

<sup>3)</sup> *Kitāb al-agāni* IX. kötet 181. lap 11. sor.

l-Itnába<sup>1)</sup> Al-Achtal keresztyén vallásu arab költőnél még az iszlám idejében találkozunk e megszólítással: Va-abi Havázina «a Havázin (törzs) ősére mondom!»<sup>2)</sup>

Azonkívül tekintetbe jö azon tény is, hogy a pogányok isteneik elnevezésére nem is használták a *rabb* szót; ezzel nagy urakat, királyokat neveztek. Ugyanaz a Hārith, kinek versével épp ez esetben foglalkozunk, Mu'allakát-jában (v. 82) a hirai királyhoz így szól:

«Ő a *rabb* (azaz a nagy király, ki szemtanúja az Al-Hajarejn esatanapjának.» Al-A'sá egy másik hirai királyhoz azt mondja: «rabbi karīm» «az én *rabb*-om (nem istenem, hanem királyom) nemesszívü»<sup>3)</sup> Imru-ul-Kejsz: «A jó Marthad királyt rabb-unknak (királyunknak) nevezzük».<sup>4)</sup> Egy hatalmas királyt így szólít meg egy költő: «rabbu Ma'addin va szivá Ma'addin», «a Ma'add törzsek és a kívülök levő arabok *rabb*-ja». «Aszad b. Kurz (törzsfőnököt) a dsáhilijjában (pogányságban) így nevezték: a Badsila törzs *rabb*-ja».<sup>5)</sup>

Mind ezekből látható, hogy a *rabbi abika* «atyád *rabb*-ja»-ra való eskü, még ha a pogány arabok használták volna is, nem istenre hanem a királyra vonatkozik.<sup>6)</sup> Hārith pogány költő tehát semmi esetre így nem szólhatott esküjében.

Az eredeti alakot könnyen helyreállíthatjuk a párhuzamos nyelvhasználat alapján. Nézzünk tehát ilyféle eskükifejezéseket más költőknél.

Imru-ul-Kejsznál<sup>7)</sup> valamint Lebidnél<sup>8)</sup> e formulával találkozunk: *la 'amru dsaddi* «ősom tiszteletére (mondom, esküszöm)». Ez analógiák megadják a bizonyosságot arra nézve, hogy Hārith ver-

<sup>1)</sup> *Ugyanott* X. köt. 30. lap 8. sor alulról.

<sup>2)</sup> *Diwān Al-Achtal, publié et annoté par le P. A. Salhani S. J.* (Bejrūt 1891) 151. lap 9. sor.

<sup>3)</sup> *As-Dsauhari szótára a nod* ezikkben.

<sup>4)</sup> *Imru-ul-Kejsz* 49: 1.

<sup>5)</sup> *Kitāb al-agāni* XIX. kötet 53. lap.

<sup>6)</sup> V. ö. még *Kitāb al-agāni* IV. köt. 151. lap 17. sor Taglib *rabb*-ja azaz: *ura*.

<sup>7)</sup> *ed. Ahlwardt* 36: 12.

<sup>8)</sup> *ed. Chahidi* (I. a következő fejezetben) 14. lap 6. vers.



sének kérdéses szavai eredetileg így hangzottak: «*la 'amru abika*» «atyád tiszteletére»; ezt a pogány esküt (*'amr* tisztelet, vallásos kultuszt jelent)<sup>1)</sup> monotheisticus scrupulusból a vallásos közlő az ugyanazon versmértékű *va-rabbi* abika — (atyád istené)-val cserélte fel.

Nem kell azonban hinni, hogy az efféle irányzatos változtatásokat csak úgy suttymban eszközölték, hogy csak lopva végezték, azon szándékkal, hogy a sancta simplicitas e philologiai nyilatkozása titok maradjon, melyet nem kell mindenkinek megtudnia. Ellenkezőleg van rá bizonyíték elég, hogy a cenzurázó philologus nyíltan kimondja közönségének: ime e versen változtatást ejtettem, és jó lesz, ha e változtatás megmarad, az eredeti szöveg pedig eltűnik. Erre sok példát találtam az arab irodalom egy régi munkájában: Ibn Hisám (megh. 833) munkájában Muhammed próféta életrajzáról. 'Abdalmalik ibn Hisám e könyve Muhammed ibn Iszhák (megh. 768) munkáján alapszik, melynek átdolgozása. E fontos könyvben, melynek arab eredetijét Wüstenfeld adta ki,<sup>2)</sup> német fordítását Weil Gusztávnak a khalifátus történetirójának köszönjük,<sup>3)</sup> a történelmi elbeszélés közé vannak szöve mind azon diadalversek, melyeket Muhammed ügyének hívői egyes győzelmei után mondtak, azon gáncsoló versek, melyeket az ellenfél intézett az igazhitűek ellen, gyászoló versek, melyeket az új vallás híveinek halálára mondtak, kárörvendő versek az ellenség vesztén stb. A munkának majd csaknem fele ilyen költeményekből áll, melyek valódiságának igazolása vagy megtámadása most nem tartozik reánk.

Valószínű azonban, hogy nagy részök a történetek elbeszélőinek körében keletkezett. Az iszlám-előtti eseményeket is azon költeményekkel szokták kíséreni, melyek az illető esatanapra vagy egyéb fontos vagy kisszerű eseményre vonatkoznak. Éppen úgy a *szi-rat*-ok (életrajzok) és *magázi* (vallásos háborúk) elbeszélői is szükségét érezhették annak, hogy a történetet versekkel szegélyezzék

<sup>1)</sup> W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia* (Cambridge 1885) 265. lap. Fontos e tekintetben e kifejezés: *la'amru ilá-hika* «istenség kultuszára» 'Abid b. al-abrasz pogány költőnél (*Életrajzok*, Múhtarád 87. l. 9. sor.)

<sup>2)</sup> *Das Leben Muhammeds nach Ibn Iszhák* etc. Göttingen 1858—60.

<sup>3)</sup> Stuttgart 1864.

körül. Az elbeszélésük tárgyát alkotó körülmények alatt, a történetek szereplői — így gondolkoztak talán — így meg így szólhattak volna; hát megszólaltatjuk. Ily versek csakis annyi értékkel bírhatnak, mint a Thukydidés történeteiben előforduló beszédek.

Minket azonban itt nem e kérdés érdekel, hanem a költemények hagyományos közlésének módja, a szöveg története. És erre nézve egynéhány jellemző helyet szószerint lefordítok Ibn Hisám jegyzeteiből. Az 517. lapon egy költeményt közöl, melylyel az iszlám ellensége Hārith b. Hisám b. al-Mugira azon diadal-költeményre felel, melyet Hamza b. Abd al-Muṭṭalib a Bedr melletti győzelem dicsőítésére mondott. E közleményt Ibn Hisám a következő jegyzettel kíséri:

«E kaszidában két szót megváltoztattunk, azokból a mit Ibn Iszhák közölt, minthogy (a költő) e szavakban a prófétát csúfolja». Nem is közli aztán, hogyan hangzottak a megváltoztatott szavak az eredeti szövegben; hiszen nem akarta megörökíteni Mog az 523. lapon Hasszán b. Thābit egy költeménye után: «Igy szól Ibn Hisám: Hasszán kaszidájából három sort kihagytunk, mert ékte-len kifejezések vannak bennük». Az 532. lapon Umejja b. abi-l-Szalt egy költemény e kapcsolatában: «Igy szól Ibn Hisám: «Két sort kihagytunk belőle, minthogy a próféta társainak gúnyolását tartalmazzák». Látjuk, elég nyíltan beszél és nem igen titkolja mesterkedéseit és ezek okait. Hogy e versváltoztató módszert még a legmagasabb sanctióval is ellássák, a próféta tekintélyét is belevonják e naiv műveletekbe. Ezt a mi Ibn Hisámunk a 616. lapon mutatja. Megelőzőleg (a 613. lapon) Ka'b b. Málík egy terjedelmes költeménye volt közölve az uhudi ütközet alkalmából. A 3. verssorban azt mondja a költő, (a közlött szöveg szerint), hogy küzdöttek *'an dininā* «vallásunkért». A költemény végén pedig ezzel a jegyzettel találkozunk: «Igy szól Ibn Hisám; Ka'b b. Málík (a költő) így mondotta: *'an dsidmina* «törzsökünkért».\*) Ekkor a (költemény elszavalása alatt jelenlevő) próféta kérdezte (a költőtől): «Vajjon így is lehetne-e mondani: *'an dininā* (vallásunkért)?» Ka'b erre azt felelte, hogy: igen. A próféta pedig úgy nyilatkozván,

\*) Azaz családunkért, p. o. *Uszd al-gaba* I. köt. 130 19. sor «va-nan-tami ilá haszabin min dsidmi Gasszán» fölemelkedünk a nemességhez a Gasszán törzse *dsidm* (törzsökjéből).



hogy jobb volna a *diváná*, a költő is belenyugodott a *correcturába*. Arra, a mit itten későbbi traditorok saját izlésük szerint változtattak, ráfogták, hogy a próféta tanácsára maga a költő javította. Nem tetszett nekik e kitétel, hogy a harcosok törzsökeikért harcoltak; hiszen nem életök fentartása, hanem a vallás diadala volt a céljok, vagy legalább a későbbi kor véleménye szerint kellett, hogy az uhudi harcosok célja legyen. Tehát ily értelemben a szöveg változtatása által egyeztettek ki izlésük követelményeit a költő szavaival. A hagyomány gyűjtője, Ibn Hisámé, pedig az érdem, hogy naiv nyíltságával alapos pillantást enged nekünk a versközlők műhelyébe. Csak így sikerülhetett, őket tetten érni, midőn szövegeiket kihagyások és szóváltoztatások által vallásos érzésükhöz vagy esztetikai izlésükhöz irányatosan alkalmazzák.

## IX.

Eddig két irányban tapasztalhattunk a hagyományon ejtett változtatásokat. Láttunk először is valóságos hamisítványokat, láttunk másodszer irányzatos változtatásokat, melyeket a régi szövegeken eszközöltek. Hátra van még, hogy ismét az interpolációkra térjünk vissza. Már a VII. fejezetben felhozott néhány példa is a hagyomány megváltoztatásának e rovatába tartozik. Egy autentikus szöveg valódi versei közé néhány sort közbeszúrtak. A kritika feladata a közbeszúrásokat felismerni, és azokat a szöveg eredeti állományából kiválasztani. E szempontból a régi arab költészet felhasználójának folytonosan résen kell állania, nehogy a költeményekből levont következtetései ingatag alapról induljanak ki. Jó lesz tehát e kérdésre ismét visszatérni és egy nagyobb szabású példán az efféle interpolációk nagy terjedelmét kimutatni, valamint másrészt azt is, hogy mily közönséggel kínálkozik a kritikusknak az ily hamisítások felismerése, ha a költeményeket szigorú valóság alá fogja.

Már volt alkalmunk megemlíteni, hogy a gyűjtött *divánok*nak csak egy csekély része jutott hozzánk, hogy a régi arab költészet kincsének java része a gyűjtése óta lefolyt évezred alatt elkallódott. Az európai orientális tudomány és irodalmi világgal a legutolsó évtizedben létesült közvetlen kapcsolata által e téren nem egy meglepő felfedezés sikerült. Egyéb elveszet-

teknek vélt könyvekkel, melyeknek feltalálásáról már rég lemondottunk volt, régi *divánok* is előbukkantak a keleti bibliophilok gyűjteményeiből. E tekintetben is üdvösnek bizonyult azon összeköttetés, melybe az orientálisták utóbbi nemzetközi kongressusai által a keleti tudós világgal jutottunk. A Leidenben 1881-ban tartott kongressusnak köszönjük, hogy a hollandi kormány Sejkh Amin medinai tudós, ritkaságokban gazdag arab könyvtárával a leideni gyűjteményt gyarapíthatta, melynek alapjait Warner Lewin a XVII. században lerakta volt. E könyvtár is több, már régóta elveszettnek vélt kincsesel pótolta ki készletünket. *Al-Hutaj'a divánja*, melynek kiadása tölem most van megjelenőben, az Amin-féle gyűjteményből került elő; későbbben a kairói könyvtár is szolgáltatott egy példányt, mely az előbbivel azonos archetypusból eredőnek bizonyult.

Már ez egy példa is bizonyítja, hogy mennyi reményünk van még arra, hogy a keleti könyvtárakban lappangó egy-egy kincs ismereteink rendszerébe illeszthessünk.

Nem csekély meglepetést nyújtott a tudományos világnak *Lebid divánjának* fölfedezése. Lebid a pogány arab világ kimúlásának egyik szemtanúja volt. Pogány korában egyike volt az arab költészet leghíresebb képviselőinek. Muhammed fellépte után az új tan híve lett és az arabok tudósítása szerint, a Korán hallatára lemondott arról, hogy ismét verseket mondjon. Nem egyetlen példa a pogány múzsa elnémulására az iszlámmal szemben.

Egy 'Adi b. 'Amr nevű költő a Tájji törzsből, melyet Hätim Tájji bőkezűsége tett híressé, az iszlámhoz csatlakozván, lemond a költészetéről:

«Elhagyom — úgymond — a verset, és cserébe veszem helyette a reggeli imát, midőn erre felbinak\*».)

Ilyen volt Lebid is. Roppant elaggott korban halt meg 661-ben Irákban, az omajjád khalifatus kezdetének idejében.

Számos költeményeiből 1880-ig csak egyetlen egyet ismertünk; a hét Mu'allakát egyikét. Már abból is, hogy Lebid egy költeménye e hetes gyűjteménybe felvétellett, kitűnik, mily nagy becsben állottak Lebid múzsájának termékei az arabok közvéle-

\* *Uszd al-gába* III. köt. 896. lapján: Taraktu-l-ai'ra vasztabdaltu minhu idá dá'i szaláti-Lazubhi kámá.



ményében. De csakis ez az egy összefüggő költemény maradt fenn tőle, a többi teljesen elünt; pedig régibb philologiai írók hivatkoznak divánjára, idéznek is belőle. Egyszerre csak egy keleti ember, Júsuf al-Khálidi, azelőtt jeruzsálemi polgármester, ki egy ideig a bécsi keleti akadémián mint az arab nyelv professzora működött, 1880-ban előáll egy keletről magával hozott avét kötettel, mely Lebíd divánjának első részét foglalta magában. A bécsi tudósok buzditására csakhamar a maga módja szerint ki is adta e gyűjteményt,<sup>1)</sup> melynek tanulmányozása az érdekelt szaktudósokban még magasabb fokra gerjesztette a vágyat, hogy Lebíd divánjának hátralevő részével is megismerkedhessenek. Hiszen a kulturtörténet szempontjából nem csekély fontosságúak épp azon költők, kik a pogányság elbukásának és az új tan győzelmének szemtanúi voltak, kik a pogány életből az iszlám életébe mentek át és legélelnekben mutathatják be a maga közvetlen megnyilatkoztatásában azt a hatást, melyet Muhammed tana a tösgyökeres arab ember szellemére gyakorolt, azt a viszonyt, melybe ő az új világnézethez helyezkedett, azokat a lelki tényezőket, melyek az átmenet ez érdekes korában az arab szellemi életet irányozták.

Ezért volna érdekes p. Ka'b b. Zuhejr divánját közelebből ismerni; egyetlen kimutatható példányát keleti utazásuk alkalmával Socin és Prym tanárok megszerezték, de eddig még nem adták ki. Ka'b a híres Zuhejr pogány költő fia, ki Muhammed ellenfeléből ennek buzgó hívévé vált, és kinek a próféta egy magasztaló verseért, melyet megtérése után mondott, azt a palástot ajándékozta, mely a *hurda* neve alatt az abbászid khalifák uralkodói jelvénye volt.<sup>2)</sup>

Az átmeneti idő költőinek elnevezésére az arab irodalomtörténet egy külön műszót alkotott: *muchadram*. Így nevezik azokat a költőket, kik mind a két korszakot átélték, a pogány időt és az iszlám első harcziás éveit. Ka'b b. Zuhejr, Hasszán b. Thábit, Al-Huťej'a főntebb (48. lapon 3. jegyzet) említett 'Abda b. al-Tabib ily muchadram-költők voltak. Közéjük tartozik a fentebbiek szerint Lebíd is.

<sup>1)</sup> *Der Divan des Lebíd, nach einer Handschrift zum erstenmale herausgegeben von Jusuf Dija ad-din al-Chálidi.* Wien, 1880.

<sup>2)</sup> *Budapesti Szemle* 1892. júniusi szám 370. lap.

Az orientalisták vágya e költőre nézve is meglepő teljesülést nyert Kelet felől. A diván hátra levő második része is előkerült egy Amin-féle leidemi codexből, melynek alapján már most a teljes diván-szöveg kiadása, fordítása és feldolgozása \*) is kezünk között van.

Lebíd divánja a tőlünk itt feltüntetett szempontokból számos alkalmat nyújt különös megfontolásra. Gondolkodóba ejtenek bennünket már első tekintetre a gyűjteménynek nagyszámu helyei, melyek teljesen a muhammedán világnézetet tükrözik. Nézzünk egy pár példát. A Khálidi-féle kiadás 10. lapja 3. versétől egészen 12. lapja 2. verséig egy kaszida kezdetén a következő eszméknek ad a költő kifejezést:

«Ime csakis a tiszták (jámborok) őrzik az isten félelmét; és Allánál lehet megállapodást találni:

«Allához vezetettnek vissza; Alláhnál van a dolgok kezdete és vége;

«Ő minden dolgot tudással és irással számon tart, és nála nyilván vannak a rejtelmek;

«Azon a napon, midőn azoknak jutalma, kiket kitüntet, gyümölcsessel terhelt magas pálmák és duzzogó zsengek;

«Azon a napon, midőn a tudománnyal foglalkozónak csakis tisztaságuk és bűnbánásuk szerez felvételt (belépést),

«Vagy jó cselekedetek, melyeket tanúkül előkészített(ek), és a bűnbocsátó (isten) bocsánata;»

Ily helyektől hemzseg a Lebíd divánja, és nem hiszem, hogy bármily elfogulatlan bíráló ily gondolatmenetet elképzelhetne, a nélkül, hogy a muhammedán világnézet ismeretét fel ne tételezné a költőnél. Hiszen a fentebb idézett versekben nem csak a muhammedánoknak a túlvilági jutalomról tanított eszméik nyernek kifejezést, az isten mindentudása az új vallás terminológiájában jut kifejezésre, hanem már az iszlám tudományos életére is történik vonatkozás! Ez a pogányság korában pogány ember részéről egy-

\*) *Das Leben des Lebíd mit einem Theile seiner noch nicht veröffentlichten Gedichte.* Habilitationsschrift . . . Dr. Anton Huber. (Leiden 1887). — *Lebids Gedichte nach der Wiener Ausgabe übersetzt und mit Anmerkungen versehen.* Diván aus dem Nachlasse A. Hubers, herausgegeben von C. Brockelmann. Leiden 1891.



általán el nem képzelhető. Huber az idézett darab 3 első versét egyenesen Korán-mondatok versificációjának mondja. Kremer Alfred báró már előbb egy külön értekezésben vette e föltűnő jelenséget vizsgálat alá,<sup>\*)</sup> és azon eredményre jutott, hogy ily gondolatmenet konstatálása nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy az illető helyek valóságát elhigyük. Nagy tudománynyal és éles-elműséggel egynemely vallásos gondolat és kifejezés (p. o. gáfar a bűnt megbocsátani) előfordulását az iszlámot megelőző arab köröktől eredt feliratokban és tulajdonnevekben kimutatva, azon eredményre jut, hogy Lebid azon körökhöz tartozott, melyek monotheisticus sejtelmekkel a pogány arabok között Muhammed vallásának útját egyengették, az úgynevezett *Hanifék*-hez, kikkel Sprenger Alajos az iszlám arab előzményeit magyarázta. De e feltevással sem lehetne magyarázatát adni azon nem általán monotheisticus erkölcsi gondolatoknak, hanem egyenesen muhammedán vallási műszóknak, melyek Lebid költeményei között kimutathatók. Így p. o. nála is megfordul a *farđ* «kötelező vallástörvény» (73. lap 3. vers, v. ö. föntebb a 46. lapon) stb.

E jelenségekből semmiképen nem akarnók azt a következtetést levonni, hogy miattok a Lebid neve alatt hagyományozott diván csupa hamisítvány, hanem kiindulásunk pontjához visszatérve csak azt, hogy Lebid valódi versei későbbi időben muhammedán értelmű interpolációknak voltak kitéve. Ez interpolációkat gondosan ki kell választanunk a diván eredeti alkotó részeiből, hogy a diván eredeti alakjáról némi valószínűséggel képet alkothassunk magunknak.

S e tekintetben épp a Lebid divánja egy nevezetes tünemény elé állítja a kutatót, mely a költemények figyelmes szemlélete folytán ötlött szemembe. Azt tapasztaltam ugyanis, hogy a divánnak a lakmározást és egyéb vig dinom-dánomot rajzoló darabjaival összhangzatba semmiképen sem hozható szent irányzatú versek rendszeren a kaszidák *elején* található, és hogy tőlük aztán a költemény dispositiója minden átmenet nélkül, hirtelen átesap a pogány arab költészet szokott tárgyaira. Különösen szembeötlővé válik e tény a 46. lap utolsó sorával kezdődő költeménynél. Ezt a következő két sor vezeti be:

\*) *Ueber die Gedichte des Labid* (Bécs 1881).

«Istent magasztalom, ő a magasztalásra méltó, övé a sokaság és a nagy szám.

«Az isten félelme kegyajándék, csak boldog ember törekedhetik utána.» Aztán így folytatja:

«És én nem vagyok olyan, mint a minőnek Abū Hafid mond, és az ő gyenge buta Badmánja;

«Bátyám Ibn-al-Hagá és Abū Surejl stb.

Ezután ugyanazon hangon folytatja rokonsága és őse magasztalását, mint látszik, valamely vetélytárs ellenében, kit a 3-ik versben nevén is megszólít. Szembetűnő, hogy a költeményt bevezető két első vers, mely teljesen muhammedán szellemű, semmi szerves összefüggésben nem áll a folytatással. Muhammedán időben bigyesztették e két sort a vers elé, melynek valóságos kezdete a 3. verssel indul. Talán azért találták szükségesnek, hogy ne ezzel engedjék a költeményt kezdődni, minthogy *kötőszó* van az elején: «és én nem vagyok olyan». De ez a régi arab költeményeknél nem ritka tünemény.

Így tehát annak példáját látjuk, hogy az irányzatos interpoláció egy költőnek divánján egész rendszerességgel, még pedig könnyen felismerhető módon van átszőve. S hogy épp Lebid költeményeit tartották alkalmasnak arra, hogy ily kirívó módon muhammedán újatossággal ereszszen föl, onnan magyarázható, hogy a költőnek az iszlámra való áttérése és azon jámbor és istenfélő szerep, melyet az utókor ez áttérése utáni következő időre nézve neki tulajdonít, befolyást gyakorolt azon képzetre is, melyet róla, még mint a pogánykor költőjéről alkottak. Hisz azt beszéltek, hogy maga Muhammed nem győzte eléggé dicsérni Lebid egy versét, melyet a legigazabb dolognak nyilvánított, melyet költő valaha kifejezett. (Huber 9. lap.) Könnyen csúszhattak be épp az ily ember műveibe olyan gondolatok, melyeket csakis abban az időben fejezhetett volna ki, midőn az új eszmekörben már teljesen megerősödött. Pedig ekkor ő már rég felhagyott volt a költéssel. «Az iszlám után a költészet helyett a Korán második szurája adatott az embereknek» — e nyilatkozatot tulajdonítják neki.

Ugyanez okból Zuhejr versei is különös alkalmat szolgáltatnak volt, a pogány világnézetet messze túlhaladó eszmék interpolációjára. Zuhejrt magas erkölcsi színvonalon álló, eszmékben gazdag, kifejezéseiben sententiosus költőnek ismerte az utókor, kinek



igazságérzetét tükröző költeményeiről még Omar khalifa is a legnagyobb elismeréssel és csodálkozással nyilatkozott.\*) Az iszlám gondolkodásához ily közel állónak vélt költő műveit aztán a későbbi kor a saját eszméivel bővítette. Az interpolátorok talán azt vélték, hogy ily bővítésekkel a költő gondolatmenetét mintegy magyarázzák. Vagy ha nem bírták gazdáját adni egy töredéknek, mely nyelvezetével az arab költészet legklasszikusabb korszakának bélyegét viselte, eszméivel pedig már messze meghaladta a pogányok gondolkodásának körét, mintegy önkéntelen kínálkozott nekik a isérltet, hogy egy Zuhejr- vagy Lebid-féle kaszidába helyezték el.

## X.

A régi költemények *philologiai hagyománya* után bevezetésül szólhatunk még azok *népszerű hagyományáról*. A korlátlan szabadság, a teljességgel subjectív szempontok, melyek a régi költészeti emlékek népszerű feldolgozásának tényezői voltak, nemcsak a keleti kulturtörténet érdekében méltók megfigyelésünkre, a meny nyiben a nép viszonyát a régi klasszikus költészethez szemünk elé állítják, hanem még irodalomtörténeti irányban is hivatva vannak azon jelenséget megvilágítani, melyet a megelőző fejezetben fejtegettünk.

Azt láttuk, hogy valamely költő művének törzsöke körül idővel irányzatos interpolációk csoportosulnak, melyek — ha a philologiai kritika nem lép közbe — lehetővé tennék a költő idejéről és eszméiről alkotandó képet teljességgel elhomályosítani. A tudákos körökből eredő e toldások mellett az interpolációk még egy másik rétegére is kell figyelnünk.

Csak kevés arab költő művei találtak utat a köznép tudásának rendszerébe. A közönséges muhammedán nép nem igen ismerte, úgy, mint még mai nap sem ismeri, a régiség nagy költőinek szellemi termékeit. Egy-egy, tartalmánál fogva «röpke szó»-vá vált sententián kívül, melyet adott alkalommal szívesen idéz, nem igen táplálkozik ezen, néhez nyelvezeténél fogva népies forgalomra nem igen alkalmas, tartalmánál fogva a köznapi élettől és gondolkodástól távol álló költészettel. A régi poesis Keleten a szó legszorosabb

\*) *Muhammedánische Studien* I. köt. 14. lap.

értelmében csakis *tudós* foglalkozás tárgyául szolgál. Legnagyobb részét még a legműveltebbek sem élvezhetik oly szabad közvetlenséggel, a miként mi itt Európában a köznép szemkörétől távolabb eső költők műveit élvezhetjük. Akár az arab tudós is a költemények megértésére nézve azon kommentárok segítségére szorúl, melyek az exegesisnek a gyűjtés idejéig visszanyúló hagyományait (l. 34. lapon) megőriztek.<sup>1)</sup> Még a XI. században azok, kik a régi dívánokat alaposan meg akarták érteni, a muhammedán világ legtávolabb részeiből is Szevillába utaztak, hogy Al-A'lam al-Santamari andaluziai tudós előadásai útján az exegesis leghitelesebb hagyományairól tudomást szerezhessenek.<sup>2)</sup>

Könnyen érthető ennél fogva, hogy a közönséges ember a régi pogánykor költeményeit nem vonhatta be sem az általános műveltség, sem pedig az æsthetikai műélvezet körébe.

Ugyanez áll mind azon újabb műköltőkre nézve is, kik (l. 39. lapon) a régiség mintáit izzadva utánozzák és ennél fogva nem is kívánhatják, hogy a nép lelkébe hatoljanak. A népnek inkább az Ezeregyej, a Szejf b. Di Jazan stb. regéi szólnak; az ezek között dúsan szétszórt könnyed stílusú rövidebb költemények általános vonatkozásaikkal és a tényleges élettel való szorosabb összefüggésükkel alkotják az ő költészeti irodalmát, melyekből bőven kielégíti összes költészeti igényeit.

Hogyan is búsulhatna ma Kairo és Damaszkus népe Imru-ul-Kajsz-szal és Tarafával a sivatag atlat-jai mellett, melyeknél már a VIII. század elevenebb érzésű műköltőinek képzelete sem bírt valódi részvétellel megállapodni?

A népies elbeszélések és rege-cyklusok tárgyalásában azok eredetere nézve két osztályt kell megkülönböztetni. Az egyik idegen eredetű, átkölcsönözött anyagok köré csoportosúl; a másik tősgyökeres arab anyagokból van összealkotva. Az első osztály legkiválóbb képviselője az *Ezeregy ej* név alatt ismeretes

<sup>1)</sup> Lásd megjegyzéseimet a *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.* t. h. 300. lapján.

<sup>2)</sup> Landberg, *Principes arabes* II. rész (Leiden 1889) 4. lap: «J'ai étudié les «Six Diwans» avec un professeur arabe d'un savoir extraordinaire en fait de langue, très souvent il est resté court, en demandant si c'était véritablement de l'arabe qu'il avait devant lui».



regegyűjtemény; a másiké az *'Antar-elbeszélés*. Ez utóbbi, a Szírat *'Antar*, egy epizodokban dúsgazdag keret-elbeszélés, melynek közép-ontját *'Antarnak*, a híres pogány arab hősnak, az arabok Toldijának, kalandjai, és csudaszerű hőstettei alkotják. A regény magvát tevő elbeszélés az arab történeti hagyományhoz kapcsolódik. *'Antar*, vagy helyesebben *'Antara*, az *'Absz* törzsből való Saddád fia, egy rabszolganő fekete gyermeke volt, kit az *'Absz* törzs nem akart egyenrangúnak elismerni, és kitől szeretőjének a szabad szülőktől származó szép *'Abla* kezét is ugyanazon okból megtagadta. *'Antar* hősi cselekedeteivel, melyek által a törzs fenmaradását és becsületét nem egyszer mentette meg, vivja ki azt, a mit a törzs elítélete tőle makacsul megtagadott. Ennyiből áll a rege historicuma, mely az *'Antara* neve alatt hagyományozott költemények sok helyéből nyeri bizonyítékát. A Szírat e hagyományos történetet a regék egész nagy hálózatával vette körül. Elkíséri *'Antar*t a legtávolabb országokba; mindenütt a legesudatosabb hőstetteket viszi véghez; szerelmi történetét is a törzs részéről történt elismertetése után ismét újból és újból felmerülő akadályokkal szövi át. Így támadt az elbeszélő maddárok száján korról korra bővülő hősrégény, melynek jelenleg ismert szerkezetéről bebizonyíthatnám, hogy Egyiptomban a kereszties hadjáratok után keletkezett. A hetvenes évek eleje óta nyomtatott kiadásban is bírjuk a regényt, még pedig kettőben: egy bővebben 32 kötetben, mely Kairóban, egy szűkebb terjedelmű recensióba, mely 6 kötetben Bejrutban jelent meg.

A regény hőse, egyszersmind az arab költészet legünnepeltebb képviselői közé tartozik. A hét *Mu'allakat* kaszidák egyikének ő a szerzője; azon kívül a «hat költő» divánjai közt az övé is helyet foglal. A hősnak e képessége a regényben tulságosan jut érvényre. *'Antar* minden alkalommal költeményeket szaval, melyekben hőstetteit recapitulálja, magát és törzsét magasztalja, szeretőit megénekli, az ellenséget gáncsolja. Természetesen e szükséglet ellátására nem volt elegendő az a 28 költemény, mely divánját alkotja, még ha hozzá vesszük azt a 21 számot is, mely Ahlwardt kiadása függelékeiben az általánosan el nem ismert hitelességű *'Antara*-darabok között szerepel. Sőt éppen a divánban előforduló darabokkal — néhány kivételével, melyekhez a *Mu'allakat* is tartozik — nem találkozunk a regényben *'Antara* szájára adott költemények között.

A nép számára az imént előadott okokból egészen más költeményeket szavaltatnak a hőssel, mint a melyeket a philologusok gyűjtöttek egybe az ő neve alatt. Hogy a *Mu'allakat* kivételt alkot, annál természetesebb, a mennyiben épp ez a költemény a monda szerint nagyban hozzájárult a fekete hős elismertetéséhez. A legenda szerint pályamű volt, a melylyel *'A*. költő kortársai fölé emelkedett; ennek mint életrajzi mozzanatnak a regényből sem szabad hiányoznia.

Az *'Antar*-regényben szétszórta költeményeket külön gyűjteményben is összefoglalták ily néven: *'Antar*-néme (*'Antar*-könyv) vagy «al *Kaszá'id al-'Abszija*», az *'Absz*-törzs kaszidái». Ahlwardt e gyűjteményt egy berlini kézírata nyomán ismertette.\* Közöttük terjedelmes es, mint idézésük módjából kiderül, a keleti világban *'Antara* neve alatt nagy hirre vergődött kaszidák találkoznak, melyeknek a divánban semmi nyoma. Ott van például a «*Kaszida dsimija*», azaz a «*dsim betüre rimelő kaszida*» (a regény kairói kiadásában XVII. köt. 28 és kk., a bejruti kiadás VI. köt. 93 és kk. lapjain), mely 85 kettős sorból áll; ott van «az *'Aki* kaszida» néven híres nagy költemény (a nevét onnan nyerte, mert a kezdő sorban az *at*lál között az *'Aki* helynév fordul elő) a kairói kiadás XXV. kötet 21—37., a bejruti kiadás VIII. kötet 433—453 lapjain, mely magában 392 kettős versből áll. Mellette mindjárt «a kaszida mutaraddida» azaz «ismétlő kaszida», melyben a megelőző hősköltemény tartalmát Durejd b. al-*Šimma* hőstársa kedvéért más szavakkal elmondja (Kairo XXV. köt. 38—41, Bejrut VIII. köt. 457—63. lapjain) 250 kettős verssorban; ezeken kívül még sok ezer verssor, melyeket hiába keresünk a divánban. Az *'Antar*-némeben Ahlwardt számítása szerint körülbelül tizenegyezer ily kettős verssor van a regényből kivonva. A diván a függelékekkel együtt összesen 415-t (335+80 at) tartalmaz.

Valamint maga a hősrégény elbeszélő részei, epizódjai, úgy a versek is telve vannak a legvastagabb anachronismusokkal. Az elbeszélés — mely a hőst egyszer pláne «*Háddsi 'Antar*»-nak nevezi (Kairo XVII. köt. 121. lap) — nem csak öntudatos monotheistaként szerepelteti a fekete pogányt, hanem nagyon gyakran oly dolgokat beszéltet vele, melyek csak valamely mecsetbeli sejk,

\* *The Divans of the six ancient Arabic poets* XXIV. lap. 14. szám.



valóságos muhammedán theológus szájára valók.\*) Így szerepel a költeményekben is. De nem csak azokban a költeményekben, melyek a regény fejlődése során keletkeztek, hanem azon régibb darabokban is, melyeket kivételesen a regénybe is beleszórtak.

Már elmondottuk, hogy mi okból került az utóbbiba az úgynevezett «Kaszida mimijja» «a mim betűre rimelő» költemény, mely az arab irodalomban régtől fogva 'Antara mu'allakátja nevében híres. (Kairo XVIII. kötet 55—60, Bejrút IV. és kk. lapokon). S e ponton szemlélhetjük azon változásokat, melyeket a népszerű interpolációk a régi költeményeken eszközölhettek, a melyek bármi okból népszerűsége vergődtek. 'Antara mu'allakát-ja a philologoktól terjesztett hiteles alakban (ed. Ahlwardt 21. szám) 85 kettős versorra, a regényben közölt versio 114-re terjed. Ez utóbbiban tehát a régi költeménybe 29 versor közbeszúratt. E bővítések kétféle természetűek. Egyrészt a regény hasonló rimű és méretű egyéb költeményeiből néhányat ide is betoldottak, másrészt pedig a költemény végére a rendes szöveg után 24 versort biggyesztettek melyekben a hős bár egészben a megelőző versek formájában de sokkal népszerűbben, mint a philologok kaszidájában, a füzfa-poesis niévaujáig leereszkedve szól vitéz tetteiről. E népszerű interpoláció pedig e versekkel végződik (idh. 60. lapján.)

«Én vagyok az, kinek szerencséje az ég fölé emelkedik, míg egészen a csillagok közelébe ér;

«Az 'Absz törzs kiválasztott főurai nemzetségéből, kik az összes arabokon és 'adsamok (nem arabok)-on uralkodnak;

«Én vagyok az, kit, a csaták 'Antarájának hinak, Saddádnak, az arszlán hősiességének ivadékából;

«Anyám Zabiba, nem tagadom a nevét; fia vagyok a nagy törzsnek és a száj (azaz szónoki tehetségére nézve) legkitünőbb-jének.

«Segítségül pedig teremőmhöz, az egek urához fordulok, a nagy istenhez, a ki táplál és kegyelmet oszt;

«A ki összes szolgálit (az embereket) kielégíti kegyelméből, az összes vadállatokkal és gyorsröptű madarakkal együtt;

«Akaratával életre hja és halálba süllyeszti azokat; dicsőséges az egyetlen, magasztos isten.

\*) Lásd *Muhammedanische Studien* I. köt. 246. l. 3. jegyzetét.

«Könyörgök hozzá, hogy bocsássa meg botlásaimat, és éppen úgy bűneimet; mert az én istenem mindentudó.

«Támaszkodom pedig prófétájára és kedveltjére és ennek családjára és társaira.»

Igy végződik tehát, a népszerű felfogás szerint, a pogány hős pálya-költeménye, melylyel versenyző költőtársain győzelmet aratott.

E verseket azért fordítottam le itt szó szerint, bár a nyelvezet silányságáról ily úton kellő fogalmat nem nyújthatok, hogy mutatóványul szolgáljanak arra nézve, a mit *népszerű interpoláció*nak neveztünk. Ez irányban kezdtek már a philologusok is mozogni az oly természetű toldásaikkal, a minőket a Lebíd divánjának mostani alakjáról szólva bemutathattunk. A népszerű irányzat ez úton a szélsőségig halad előre.

A régi arab költészet hagyománya történetének, melyet ez alkalommal az őskor titokzatos kuruzslóitól a piacok népszerű mesemondóig (maddálok) követtünk, ez a legvégső mozzanata.