

E 247/9

A DEBRECENI TISZA ISTVÁN TUDOMÁNYOS
TÁRSASÁG I. OSZTÁLYÁNAK KIADVÁNYAI

VI. KÖTET. 2. SZÁM.

ACTA CLASSIS I. SOCIETATIS SCIENTIARUM
DEBRECINENSIS DE STEPHANO TISZA NOMINATAE

TOM. VI. FASC. 2.

**IZRAEL ELSŐ HÁROM KIRÁLYA
A KORÁNBAN
ÉS A MOHAMEDÁN LEGENDÁKBAN**

ÍRTA:

KÁLLAY KÁLMÁN

R. TAG

Székfoglalóul felolvasta az I. osztály 1932 december 14-i ülésén.

DEBRECEN, 1934.

FŐBIZOMÁNYOS: STÚDIUM KÖNYVKIADÓ R.-T.
BUDAPEST, IV., KECSKEMÉTI-UTCA 8.



Izrael első három királya a Koránban és a mohamedán legendákban.

Ez a téma csak egy részlete annak a nagy és összefüggő problémának, amelynek ezt a címet adhatnók: az izlám viszonya a zsidósághoz. Semmi kétséget sem szenved u. i. az, hogy a zsidóságnak azok a hatalmas szellemi kincsei, amelyek az Ótestamentumban, a Talmudban, a midrásban vannak letéve s amelyek Mohammed korában részben már évszázadok óta közkincsei voltak az Arábiában élő nagyszámú zsidóságnak, hatást kellett, hogy gyakoroljanak az arabiai zsidósággal Mekkában, de különösen Medinában sokat érintkező Mohammedre, általa a Koránra s a Korán által az egész izlámra.¹

Messze vezetne nagyon és nem is tartozhatik jelenlegi feladatom körébe annak igazolása, hogy a zsidóság milyen erős hatást gyakorolt Mohammedre. De már abból is, amit a Koránban Izrael első három királyáról olvashatunk s még inkább abból, ahogy ezt a Korán-anyagot a későbbi Korán-kommentátorok s a nyomaikban támadt prófétaí legendairódalom kiszinezi, kétségkívül látni lehet, hogy a zsidóság eszméi, elbeszélései nagy befolyást gyakoroltak az izlámra s annak irodalmára. A teljesség kedvéért itt csak annyit említek meg, hogy a zsidó-arab kölcsönhatások kutatása egyidős a Koránnal való tudományos foglalkozással és nincs tudományos igényvel fellépő Mohammed-életrajz,² Korán-kutató munka,³ vagy az izlámval mint vallással összefüggően foglalkozó írás,⁴

¹ Mint érdekes kísérletet említem meg, hogy *M. Lidzbarski* „De prophetis, quae dicuntur, legendis Arabicis” c. Lipcsében 1893-ban megjelent könyvében (harmadik fejezet 57—64. l.) „Legendae prophetae ab Arabibus excoltae quantum ad effingendas litteras Hebraicas contulerint” címmel igyekszik kimutatni azt, hogy a megfordított folyamat, tehát az arabok szellemi termékeinek a zsidóságra való hatása is kimutatható nyomaiban. Utal arra, hogy a középkori zsidó irodalom, — háttal fordítva a régi pseudepigraph és apocryph irodalomnak, máshonnan, elsősorban az arab irodalomból, különösen annak legenda-irodalmából merített magának új anyagot. Lidzbarski bizonyító-nyaga kevés. De ha fel is tételvezetünk ilyen retroverz hatást, ez sem az anyag, sem a szellemi hatás erőssége folytán össze sem hasonlítható azzal az elsődleges befolyással, amit a zsidóság eszméi gyakoroltak a mohamedanizmusra.

² Ilyenek gazdag felsorolását találjuk *G. Pfannmüller* „Handbuch der Islam-Literatur” c. könyvében (Berlin und Leipzig, 1923) a 164—168. lapokon. — Bár monografia, de a kérdés ebben a vonatkozásában nagyon értékes: *Dr. A. J. Wansink*: Mohammed en de joden te Medina. 2. kiad. Leiden, 1928 (kül. a 99—143. l.).

³ A nyugati írók munkái közül a legkiválóbb ily irányú munkák:

Ignaz Goldziher: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden, 1920. 23., 37., 67., 68., 72., 85., 147., 169., 195., 213., 252., 346. l. Ennek a munkának rövid magyar összefoglalása:

Goldziher Ignác: A koránmagyarázás különféle irányairól. (Előadások Körösi Csoma Sándor emlékezetére, IV.) Budapest, 1912 (l. különösen 5—6. lap).

Th. Nöldeke: Geschichte des Qorans. Göttingen, 1860. 2. kiadása *Schwally*-tól, Leipzig, 1919., l. különösen az „Ibn 'Abbas und seine Schüler” c. fejezetet s általában a 2. kötet 156. és kk. lapjait.

⁴ L. nálunk *Dr. Varga Zsigmond*: Általános vallástörténet. Debrecen, 1932. II. köt. 405. kk. l. *J. Horowitz* cikke az Encyclopaedia Judaicaiban VIII. köt. 566. köv. l. „Islam” címszó alatt; l. kül. 574—580. l.

Dr. Snouck—Hurgrouje leideni ny. egyetemi professzor kiváló összefoglaló cikke a Chantepie de la Saussaye-féle A. Bertholet és E. Lehmann által sajtó alá rendezett „Lehrbuch der Religionsgeschichte” 4. kiadása (Tübingen, 1925) I. kötete 648—738. lapjain. Kül. 675., 685., 712., 723., 726. l.

D. S. Margoliouth: Old and New Testament in Muhammedanism, a Hastings-féle Encyclopaedia of Religion and Ethics-ben.

S. Fränkel cikkében: „Koran” címszó alatt „Old and New Testament Stories” és „Application of Quotations and References” pontok alatt a Jewish Encyclopaediában. VII. köt. 559. köv. l.



amely ne lenne kénytelen többé-kevésbé részletesen tárgyalni azt, hogy milyen zsidó elemek találhatók az izlámiban.⁵

Izrael első három királya a Koránban névszerint harmincnégyszer⁶ van említve, de a róluk szóló versek száma természetesen több ennél.

A Koránhoz csatlakozó arab kommentátorok közül különösen *al-Bajdāvi*⁷, *Yallāl'oddin* és *al-Tabari* kommentárjaiban találunk az izraelita királyoknak a Koránban foglalt történetéhez kiegészítő részeket és magyarázatokat.⁸ Ezek a kiegészítések és magyarázatok erősen legendáris színezetűek, amelyek épen eme tulajdonságoknál fogva az izlám teológiájának későbbi fejlődése és a koránmagyarazási irányzatok közt a vallásfilozófiai alapon álló ú. n. mutazilita iskola uralomrajutása idején népszerűségüket meglehetősen elveszítették.⁹

Az Izrael első három királyára vonatkozó anyag egy igen tekintélyes, sőt mondhatni túlnyomó része nem a Koránban és nem is a Koráncommentátorok munkáiban, hanem az izlám első évszázadaiban nagyon nagy közkedveltségnek örvendő ú. n. kisas 'al'-anbija = prófétalegendákban található. E könyvek keletkezésének közvetlen oka kétségkívül az volt, hogy a Koránnak az Ószövetségből vett történetei rövidiek, homályosak és nehezen érthetők voltak. Ezeket tárgyalták a prófétalegendák írói részletesen, bő teret engedve fantáziájuk csapongásának, a hallgatóságot lekötő fantasztikumoknak, nem feledkezve azonban meg imitt-amott a speciális mohamedán tendenciák bekapcsolásáról sem. Lidzbarski¹⁰ a következő arab prófétalegendáirokat sorolja fel:

1. *Abid ben Sari*, Mohammed kortársa. Könyvét, amely számunkra nem maradt fenn, a himyarita, yemeni királyok történetéről írta. Bibliai vonatkozású legendát keveset dolgozhatott fel, vagy legalább is nem ezek adták meg könyve színezetét, mert az őt később idéző arab írók mindig a himyarita királyok története és nem a bibliai vonatkozású elbeszélései miatt dícsérik.

2. *Vahbi ben Munabbih*. Könyvének, amely szintén kisas 'al'-anbija, pontosabb címe: el-Mubtada. Arab írók tanúsága szerint időrendben az ő könyve az első ú. n. prófétalegenda az arab irodalomban. Ez sem maradt azonban fenn számunkra és könyvéről csak annyit tudunk, hogy arab történetírók és kommentátorok sokszor elismerőleg emlegetik.

3. *Ibn Hisám*, akinek a könyve az „et-Tigan“ nevet viseli. Tulajdonképp az ő könyve is a himyarita királyok történetét tartalmazza a világ teremtésétől. Kahtänig, a délarábiaiak ősatyjáig. De van könyvének egy, speciálisan a prófétalegendákkal foglalkozó része. Ebben azonban tisztán csak azokkal a prófétákkal foglalkozik, akik a Koránban is említve vannak, vagy akiknek életében sok a csodás elem. Ibn Hisám munkáján tehát már világosan látszik az a tendencia, hogy kiegészítés akar lenni a Koránhoz, másrészt, hogy — bizonyára hallgatósága kedvéért — nagy súlyt helyez a csodatörténetek elbeszélésére. Könyvét egyébként, különösen a Genesis pátriárkatörténeteinek tárgyalásánál, a Biblia adataihoz való pontos ragaszkodás jellemzi, továbbá az, hogy kiszínezés, bővítés alig fordul benne elő és ami van, az sem tőle, hanem részben a Koránból, részben zsidó és keresztyén forrásművekből való.

4. *Ibn Cateiba*. Könyvének a címe: „el-Ma'arif“. Ő már rendszerezte anyagát

i

⁵ Nagyon ügyes, rövid és tárgyilagos áttekintést ad erről a problémáról az újabbak közül: W. Rudolph: Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum. Stuttgart, 1922. Megemlíthetők még:

H. Hirschfeld: New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran 1902 (Asiatic Monographs. Vol. III.).

H. P. Smith: The Bible and Islam. London, 1897. (Inkább népszerűítő irányú.)

W. St. Tisdal: The original sources of the Quran. London, 1905. (Ez a munka inkább az izlámra gyakorolt keresztyén hatások szempontjából értékes.)

J. S. Jaspis: Koran und Bibel. 1905. A munka hiányos.

⁶ Tālūt = Saul: Szura 2³¹⁸, 260.

Dā'ūd = Dávid: Szura 2³⁰²; 4¹⁶¹; 5³²; 6³⁴; 17⁵⁷; 21⁷⁸, 79; 27¹⁵, 16; 34¹⁰, 12; 38¹⁶, 21, 23, 25, 29.

Szulajmán = Salamon: Szura 2³⁰; 4¹⁶¹; 6³⁴; 21⁷⁸, 79, 81; 27¹⁵, 16, 17, 18, 20, 26, 28; 34¹⁰; 38²⁹, 33.

⁷ al-Bajdāvi kommentárját Fleischer adta ki 1846—1848.

⁸ E kommentárok anyagának bőséges feldolgozásával készültek:

L. Maraccio: Alcorani textus universus Patavii, 1698. Nagy folio alak.

G. Sale: The Korán. Translated into English from the original Arabic. With explanatory notes from the most approved commentators. London and New York, é. n.

⁹ Goldziher Ignác: A koránmagyarazás..., i. m. 5. l.

¹⁰ I. m. 1—27. l.

és a Bibliában olvasható történeteket gondosan egy állandóan visszatérő kifejezés beiktatásával elválasztani igyekszik azoktól, amelyek a haggadában, vagy az apokrifus könyvekben olvashatók. Munkáját mindenestre megkönnyítette az, hogy neki már rendelkezésére állott Saadja arab bibliafordítása, mert Ibn Cuteiba: Saadja gaon kortársa volt (Kr. u. X. század). Könyve sokszor ellene mond Ibn Hisáménak, mert utóbbinál pontosabb.

5. *Tabari*.¹¹ Ez az arab író már nem a régi, népszerű koránmagyarázás alapján áll, amelynek legkiválóbb képviselője Mukātil ben Szulejmān¹² volt, hanem a hadith iskola híve. Ez a módszer azonban a bibliai történetek tárgyalására nem alkalmas, mert a tradíció a fő előtte és nem a bibliai történetek objektív tárgyalása. Ily módon Tabari a hadith okozta tévedéseket beleviszi elbeszéléseibe, mert az izlám tanai fontosabbak számára, mint az, amit a bibliai történetek mondanak. Az Ótestamentumon kívül ismeri még Josephust is, akit Suddi néven említ. Az Ótestamentomot azonban ő maga sohasem olvasta, mert amikor a Bibliából vesz idézetet, mindig így kezdi: „úgy vélik a könyvbirtokokosok“, vagy „azt vallják a keresztyének“, tehát direkt értesülései nincsenek — s e tekintetben erősen mögötte áll Ibn Cuteibának —, hanem másodlagos forrásokból, zsidó és keresztyén legendákból merít s az Ótestamentomot nem ismeri. Legendáinak értékét tehát ez nagyban befolyásolja azok hátrányára.

6. *Tha'labi*, akinek munkáját röviden „Araisnak“ szokás nevezni. *Sprenger* értékes Mohammed-életrajzának¹³ megjelenéséig csak Keleten volt ismeretes. *Sprenger*¹⁴ szerint Tha'labi kommentárja a legjobb Korán-kommentár. Valószínű, hogy az „Arais“ e kommentárnak a prófétákra vonatkozó részeiből van összeállítva.

7. *Kisai*. Teljes neve Abu-'Abdallah Muhammed ben Abdalla. A mohamedán időszámítás V. századában élt. Munkája, amely a kisat 'al-anbija általános nevet viseli, több európai nagykönyvtárban (pl. 764. sz. a. a párizsi arab kéziratok tárában is)¹⁵ megvan. Valószínűleg ez az oka, hogy Európában sokkal jobban ismerik, mint Tha'labi munkáját, amellyel pedig nem veheti fel a versenyt. Nem pedig azért, mert amíg Tha'labi hűségesen igyekszik elmondani azt, amit máshol olvasott, vagy hallott, addig Kisai a legtöbb arab elbeszélésíró szokását követve, szabadon gyarapítja az anyagot, ha kell, még a maga kitalálásaival is, csakhogy főcélját: az olvasók gyönyörködtetését elérje. Némelykor épen ezért olyan részletekbe bocsátkozik, amelyeket sehonnan máshonnan, mint a fantáziájából, nem vehetett; pl. névszerint ismeri Noé leányait, leírja, hogy milyen volt az a ruha, amelyet Éva készített a Paradicsomból való kiűzése után. Épen túlzó fantasztikus jellegéért részesítették előnyben Keleten és nálunk Európában; pl. Weil az előbb idézett munkájában jórészt szintén Kisai nyomán halad.¹⁶

8. *al-Husein* kisas-a említendő. Speciális jelentősége nincs, ha csak az nem, hogy több olyan anyag van benne, amely Thalabiból is hiányzik. *al-Husein* munkája is kommentárok alapján készült.

9. *Weil* már többször említett munkájában, amely kétségtelennül nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az arab prófétalegendákkal a nyugati olvasóközönség is megismerkedhessék, az eddig említett prófétalegendairókon és munkáikon kívül még a következő arab kódex-forrásokat használta:¹⁷

¹¹ Teljes néven Abu Dsa'far Muhammed ben Dserir al-Tabari szül. a moh. időszámítás 224. (Kr. u. 838), meghalt a hidra 310-ik (Kr. u. 923) évében. Tabari elsősorban mint arab történetíró, magaslik ki és annalesait méltán lehet az izlám története leggazdagabb forrásainak tekinteni. De Korán-kommentárja, amelyben a prófétalegendák foglaltatnak, szintén méltán híres. 30 kötetre terjed és nyomtatásban 1903-ban jelent meg Kairóban.

¹² Mukātil (†155/772) a Korán-legendák további kiépitésén dolgozott. Tudományát a zsidóktól és keresztyénektől vette, ami úgy értendő, hogy a zsidó haggadából és a keresztyén apokrifusokból vette anyagát. Az ő Koránexegezis-irányzatát, amely a legrégebbi, szorította ki lassanként a hadith (hagyomány-láncolatokon) alapon álló exegetikai irányzat. (L. Goldziher: A koránmagyarázás stb. c. I. m. 5—7. l. és ugyanattól a szerzőtől: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden, 1920. 58—60. l.)

¹³ A. Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grösstenteils unbenutzten Quellen. 2. kiadás. 1869. I—III. köt.

¹⁴ I. m. III. köt. CXIX. lap.

¹⁵ Dr. G. Weil: Biblische Legenden der Muselmänner. Frankfurt a/M. 1845. 11. l.

¹⁶ Hogy miért, azt Weil maga is elmondja i. m. előszavában (IV. l.).

¹⁷ G. Weil i. m. 10—11. l.

a) Husein Ibn Mohammed Ibn Alhasan Addiari bekri „Chamis“ c. könyvét, amelyben a Mohammedről szóló biográfia bevezetésekép több legenda olvasható Ádámról, Ábrahámról és Salamonról. Bennünket ebben a munkában csak az utóbbi fog érdekeln.

b) Ahmed Ibn Zein Alabidin Albekri: „Dsachirat al-Ulum wa-Natidjat al-Fuhum“. Ebben a könyvben az izlám története van tárgyalva, előszóként azonban olvashatók benne az Ádámtól Krisztusig terjedő régi legendák, különösen Mózes és Áron vannak részletesen tárgyalva.

c) Egy ismeretlen szerzőtől származó legenda-gyűjtemény.

Valamennyi most említett arab forrásmű a gothai hercegi könyvtár kézirat-gyűjteményében található a 279., 235., ill. a 909. szám alatt.

Amidőn a következőkben prófétalegendákról fogunk szólni, akkor, ha kifejezetten más forrás (pl. a Korán, Korán-kommentátorok, arab történetírók) nincs megjelölve, mindig a Weil említett könyvében található anyagra támaszkodunk. Bár Weil könyve elsősorban nem ezzel a tendenciával készült, mégis van tudományos értéke is, mert nem egyszerű fordítása csupán az arab legendáknak, hanem, amint ő maga is megjegyzi,¹⁸ megrostálta, egyeztette és legfőképp a zsidó mondákkal párhuzamba állította az arab, egymásnak sokszor ellenmondó, bőségesen folyó prófétai legenda-anyagot. Utóbbi tevékenységére ugyan szerényen megjegyzi, hogy azt csak annyiban tette, „soweit meine Kenntniss der rabbinischen Literatur reichte“, de megállapítható, hogy feladatát ebben az irányban is igyekezett becsülettel megoldani. De értékessé teszi tudományos szempontból Weil munkáját még az is, hogy olyan anyagot dolgozott fel, amely az izlám első évszázadaiban igen jelentős szerepet játszott és így bepillantást enged nekünk abba, hogy miképp fogták fel a Mohammed utáni első évszázadok arab írói a korukat megelőző történelmet és miképp igyekeznek azt a speciális mohamedán tendenciák szolgálatába állítani. Erre dolgozatunk végén még lesz alkalmunk részletesen is rámutatni.

Mielőtt munkánk tulajdonképeni főfeladatára, az Izrael első három királyáról a Koránban és a prófétai legendákban, valamint az Ószövetségben található történetek párhuzamba állítására s az ezekből levonható következtetésekre rátérnénk, meg kell még említenünk, hogy ezen a téren David Mill¹⁹ és H. Lyth²⁰ kisebb jelentőségű előkészítő munkái után A. Geiger²¹ végzett nagyjobb szabású összehasonlító munkát, de kutatásai csak Mohammedre és a Koránra terjedtek ki, nem pedig a Mohammed utáni irodalomra is. Weil viszont csak a Koránon kívül található arab prófétai mondananyagot foglalkozik. Mivel úgy az arab, mint a zsidó mondairodalom tanulmányozása Geiger és Weil könyveinek megjelenése óta nagyot haladt, kívánatos lenne ezen a téren a két irodalom anyagának párhuzamba állítását folytatni és kibővíteni. Tudomásom szerint azonban rendszeres munka ezen a téren az utóbbi időkben Dr. Israel Schapiro²² értékes kezdeményezésétől eltekintve, nem jelent meg és Schapiro is csak a Korán egyik szurájára, a 12-ik (József) számára vonatkozólag végezte el az arab és zsidó források párhuzamba állítását.

Vegyük most sorra az Izrael első három királyáról: Saul, Dávid és Salamonról szóló, általam hozzáférhető arab elbeszéléseket. Kiindulópontunk minden egyes esetben az erre a célra legszolidabb és időrendben legrégibb bázis: Mohammed Koránja lesz. Ehhez fogjuk kapcsolni azt az anyagot, amely Geiger és Weil már említett és arab prófétalegendákat tartalmazó könyveiből, vagy a Korán-kommentátorok, arab történet- és elbeszélésírók számomra hozzáférhető munkáiból Izrael első három királyára vonatkozik. Az arab elbeszélések mindenkor első-

¹⁸ G. Weil: i. m. IV—V. 1.

¹⁹ Oratio inauguralis de Mohammedanismo e veterum Hebraeorum scriptis magna ex parte composita. Utrecht, 1718. Az utrechti könyvtár példányáról lemásolva megvan az én könyvveim között.

²⁰ Quo successu Davidicos hymnos immitatus sit Muhammed. Upsala, 1806—7.

²¹ Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? Bonn, 1833. Második, „revidált“ jelzett kiadása Lipszében 1902-ben jelent meg. Utóbbi kiadást is megszerzém, módomban volt megállapítani, hogy az is az első kiadás változatlan editója, ami azonban csak azt bizonyítja, hogy Geiger megállapításai még ma sem idejüket multak, legfeljebb kiegészítésre és pótlásokra, az azóta való kutatások eredményeivel való megtoldásra szorultak.

²² Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. I. Heft. Leipzig, 1907.

sorban abból a szempontból fogjuk tárgyalni, hogy mennyiben egyeznek meg, vagy térnek el az Ótestamentum idevonatkozó elbeszéléseitől, végül pedig az arab elbeszélések alapján arra a kérdésre igyekszünk majd felelni, hogy van-e ezeknek valamelyes értéke az Ószövetség exegézise számára. Előbb azonban még egy általános megjegyzést.

Ha a Koránnak Izrael első három királyára vonatkozó anyagát összehasonlítjuk azzal, ami a Koránban a pátriárkákról és általában a Mózesig bezárólag terjedő kor embereiről olvasható, első pillanatra feltűnik az, hogy az anyag aránytalan. Mert amíg a Mózesig terjedő időszakról Mohammed aránylag jól van értesülve, addig az ótestamentomi kánon ú. n. „nebiim risónim“-nek nevezett részből nagyon kevés anyag van felvéve a Koránba. Általában Mózesen túl Jézus az, akiről Mohammednek bővebb tájékozottsága van. Ennek az oka véleményem szerint nem abban keresendő, amire *Geiger* és *Hirschfeld* gondolnak,²³ nevezetesen, hogy Mohammed a Mózesről Jézusig terjedő izraelita történelemlről nem lett volna tájékoztatva, mert erre az időszakra vonatkozólag nem voltak az arabiai zsidóságtól származó értesülései, vagy hogy csak azért szerepelnek csupán Saulról, Dávidról és Salamonról szóló elbeszélések, mert ezeket mindenki ismerte, hanem az, ami az Izrael első három királyáról szóló Korán-elbeszélésekben is nagyon jól megfigyelhető, hogy t. i. Mohammed az Ószövetségből mindig csak azt és úgy vette fel, ami és ahogy az ő vallási és politikai speciális céljainak alátámasztására szükséges volt. Ezért foglalkozik olyan részletesen Ábráhámmal, aki szerinte az ú. n. „millat Ibrahim“,²⁴ az izlám előtti szerinte feltételezett monotheizmus képviselője volt s akinek a kultuszát akarta ő „helyreállítani“ az izlámmal. Ezért érdekli Mózes „taurat“-ja és Jézus „indzsíl“-je, mert ezek az előtte való világvallások alapítói és alapiratai voltak. Izrael első három királyának ellenben számára kevés fontossága volt s ha mégis foglalkozik velük, az nem a történeti fölytonosság tiszteltbentartása, hanem a miatt történik, hogy a maga speciális tendenciáit az ő történetükbe is belevigye s így a róluk szóló Korán-részleteket is felhasználja a maga céljai elérésére. Elég ennek bizonyítására egyelőre csak egy kézzelfogható példával szolgálni. Mohammed sehol sem tesz említést a Koránban a zsidók nagy ünnepeiről, a húsvétról, vagy a szukkothról, holott egész bizonyos, hogy a Medinában aránylag nagy számban élő zsidóság — három zsidótörzs lakott u. i. ebben a városban: a banü Nadhír, Qoraiza és Qainoqa²⁵ — biztosan mindig megülte ezeket az ünnepeket. Mégis ezekről az ünnepekről, amelyek jellegüknél fogva az idegenek számára is sokkal jobban észrevehetőek, Mohammed a Koránban sohasem tesz említést, míg ellenben egy másik zsidó ünnepről, a csendes visszavonultságban tölteni szokott jom kippüről azonban megemlékszik, azért, mert az ezzel az ünneppel összekötött böjtölés az araboknál már Mohammed előtt is ismeretes volt²⁶ és mert a böjtöt (saum, sijam) Mohammed is köztudomásúlag felvette az izlám ú. n. öt „oszlopa“ közé, mint harmadikat a tanubizonyoságtétel, a rituális imádság, az alamizsnálkodás és a Mekkába való zarándoklás kötelezettségei mellé. A többi zsidó ünnep azonban nem érdekelte Mohammedet, mert nem tudta őket a maga céljaira felhasználni. Ugyanez az oka annak is, hogy többek közt Izrael három első királyáról is olyan kevés szó esik a Koránban. Bizonyítja ezt az is, hogy abból a kilenc szurából,²⁷ amelyben Izrael három első királyáról szó van, három²⁸ keletkezett Medinában, hat²⁹ pedig Mekkában. A próféta mekkai 13 éve volt u. i. az az idő, amelyben a Korán dogmatikai és elméleti részei készültek, amikor Mohammed teológus volt s amikor ráért, hogy kiválassza a rendelkezésére álló anyagból azt, amit felhasználni célszerűnek vélt. Medinában már inkább gyakorlati szervező volt Mohammed és államférfi, s itt már nem volt ideje elméleti stúdiumokra és idegen elemet legfeljebb még annyit vett fel, ami önmagától kínálkozott, vagy amire

²³ A. *Geiger* i. m. 181. és 189. l. és H. *Hirschfeld*: Beiträge zur Erklärung des Korán. Lipcse, 1886. 56. l.

²⁴ L. szura 21²¹, 129; 3⁸⁰; 4²¹.

²⁵ A. J. *Wensinck*: Mohammed en de Joden te Medina. 2. kiadás. Leiden, 1928. 36. köv. l.

²⁶ H. *Hirschfeld*: i. m. 92. l.

²⁷ A 2., 4., 5., 6., 17., 21., 27., 34. és 38. szurák.

²⁸ A 2., 4. és 5. szurák.

²⁹ A 6., 17., 21., 27., 34. és 38. szurák.

speciális szüksége volt.³⁰ Ha tehát a mekkai időszakban, amikor a Korán teológiai alapjait szerkesztette, nem tartotta fontosnak az Izrael első három királyával való részletesebb foglalkozást, ez csak amellett bizonyít, hogy speciális teológiai értéket ezeknek nem tulajdonított.

I. Tālūt = Saul.

Sault, Izrael első királyát a Korán Tālutnak nevezi. Ezt a nevet már *Tha'labi*, a Korán egyik kommentátora, a „tūl“ = hosszúság szóval hozza összefüggésbe és kétségkívül utalás akar lenni I. Sám. 9₂, 10₂₃-ra, ahol az van mondva Saulról, hogy „vallától fogva felfelé kimagaslott a nép közül“. A Tālūt formát *Goldziher*³¹ szerint azért vette fel Saul arab neve, hogy összecsendüljön Dsalut-tal, Góliát arab nevével, aki a Saulról szóló Korán-részletben szintén említve van. Ilyen asszonaciák a Koránban egyébként máshol is vannak, pl. Góg és Mágog arab nevei a Koránban „jādszūdz“ és „mādszūdz“ (szura 18₉₃), vagy két angyalnak a neve 2₉₆-ban: „Hārūt“ és „Mārūt“. Ugyanígy fogja fel a dolgot *Sycz* is.³² Saul története a Koránban 2⁴⁷-1⁵² a ayatban (vers) van elmondva.

2⁴⁷-ben Allah beszél Mohammedhez, akit így szólít meg: „Avagy nem láttad-e Izrael fiainak a tanácskozását („malā“) Mózes (ideje) után (min ba'adi Mūsza“), amikor így szóltak prófétájukhoz: Támassz nekünk királyt! Mi harcolni akarunk Allah útjáért!“

A „tanácskozás“ kétségkívül megfelel az I. Sám. 8₄-ben említett „kōl ziknē jisrael“ tanácskozásának. Ott is azt olvassuk, hogy a nép vénei elmentek Sámuelhez, aki azonban a Koránban nincs megnevezve s egyszerűen csak „prófétának“ van mondva. De hogy mennyire nem volt fontos Mohammed számára a Saul-történet, mutatja az, hogy ezt az eseményt általában csak „Mózes után“-ra helyezi és hogy a szereplő a próféta nevét, aki pedig még a következőkben is állandóan említve van, meg sem nevezi. És jellemző arra nézve, hogy milyen kevésbé ismerik Mohamed és általában a mohamedánok az Ótestamentomot, az hogy még a kommentátorok sem vették maguknak azt a fáradságot, hogy utána nézzenek az Ótestamentumban, hogy melyik prófétáról lehet itt csak szó, hanem találgatásokba bocsátkoznak, mint pl. al-Bajdavi is, aki azt mondja, hogy itt a „próféta“ vagy Józsué, vagy Sámson, vagy Sámuel lehet.³³

„Támassz nekünk királyt!“ majdnem szószertint egyezik I. Sám. 8₄b : „szīmā lanū melek“, vagy 8₆aβ : tenā lanū melek“-jével.

Az ok, amiért Izrael a Korán szerint királyt kér, az, hogy harcolni akar Allah „útjáért“ (szabīl). Az Allah útjáért való harcolás azonban a Korán terminológiájában a szent háborúval („dzsihād“) egyértelmű.³⁴ Itt tehát már érvényesül az a speciális mohamedán tendencia, amelyről szólottunk más s amelyet Mohammed belevisz az Ótestamentom történeteibe is, amikor a Saul korabeli Izraelt is abban a színben akarja feltüntetni, hogy az fegyverrel akarja terjeszteni vallását. Az Ó-T. szerint azonban Izrael nem vallásháborúra gondol, hanem azért kell neki a király, hogy : „olyanok legyünk, mint a többi népek és hogy ítélkezzenek fölöttünk a mi királyunk és járjon előttünk és harcolja a mi harcainkat“. Az idézett helyen (I. Sám. 8₂₀) is szó van ugyan hareról, de ez, amint az a szövegből is kiténik, nem a vallás terjesztéséért vívott háború, hanem az izraeliták palesztinai honfoglalásának háborúi, jelen esetben a filiszteusok ellen. Abból, amit a Korán névtelen izraelita prófétája válaszol Izrael királyt kérő gyülekezetének : „Nem úgy van-e tehát, hogy harcolni fogtok, ha előírják nektek a harcot?“ még világosabban látszik, hogy a Korán a szent háborúra gondol, amelyben minden muszlimnak kötelessége feltétel nélkül részt venni. Mohammed tehát egy ótestamentomi történetet használ fel arra, hogy a szent háborút propagálja,

³⁰ H. Hirschfeld : i. m. 90—92. l.

³¹ Encyklopaedie des Islam. Lieferung L. 695. l.

³² Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran. Frankfurt a/M.1903. 44. l.

³³ A. Geiger : i. m. 182. l.

³⁴ L. F. Buhl cikkét az Encyklopaedie des Islam, Lieferung 34. 1152. l. A „dzsihād“-ra vonatkozólag magyar nyelven is jelent meg munka : Dr. Germanus Gyula : A szent háború. Különlönyomat a Budapesti Szemle 1915. évfolyamából. Budapest, 1915. Germanus azonban a „szabīl 'Allahi“ kifejezést 2⁴⁷ és 2⁵⁶-ban is : Allah útjának fordítja szószertint.

úgy tüntetvén fel a dolgot, hogy már Izraelben is így volt ez. Abból a helyzetből kifolyólag, amelyben Mohammed Medinában volt, — mert ez a szura medinai származású — érthető, hogy a hatalma kiterjesztésével egyre jobban foglalkozó próféta ilyen értelemben fogja fel az Ó-T. egyik történetét.

Az izraelita próféta kérdésére a nép specifikus keleti stílussal kérdésben válaszol. Válaszuk nem egészen világos, mert nem tudjuk, hogy milyen eseményre céloznak, amikor azt mondják, hogy mivel lakóhelyeiket és gyermekeiket el kellett hagyniok, harcolni fognak vallásukért. Az eseményt illetőleg csak találgatásokra vagyunk utalva.³⁵

^{248.} „És szólt az ő prófétájuk hozzájuk : Íme, Allah Tālūtöt támasztotta nektek királynak.“ Ez a beállítás arra mutat, mintha Mohammed az izraelita királyság intézményének keletkezésére vonatkozó történetet a királyság gondolatával nem rokonszenvező ótestamentomi ú. n. Elohista forrásból vette volna, amely I. Sám. 8₁₋₂₂ és 10₁₇₋₂₇-ben olvasható. Ebben a részletben van u. i. szó arról, hogy Jahve az összegyülekezett népnek sorsvetés útján támaszt királyt. Sorsvetésről ugyan a Koránban nincs szó, csak a kijelölés ténye van közölve. De hogy csak az Elohista elbeszéléssel való érintkezésről lehet szó, mutatja az is, hogy csak az ebben az ót.-i forrásban rajzolt situáció felel meg a Koránban olvashatónak. Erre utalnak a „malá“ = gyülekezet (t. i. Izrael fiából) és a „ba'atha“ = támaszt, küld arab kifejezések is, amelyek arra mutatnak, hogy Saul a gyülekezetből való kiválasztás által lett királlyá, úgy, mint az Elohistánál. Míg az Ó-T. másik, Jahvista forrása, amelynek idevonatkozó része I. Sám. 9₁—10₁₆-ban olvasható, úgy mondja el Saul királlyá választását, hogy maga Jahve szemeli ki Sault és ő maga küldi Sault Sámuelhez, aki azután Jahve parancsára fel is keni királlyá.

A nép a Koránban azt az ellenvetést teszi Saul ellen, hogy nem kell királynul, mert szegény. „Honnan legyen neki a királyság fölöttünk, holott mi méltóbbak vagyunk a királyságra, mint ő, mert neki nem adatott a javak sokasága!“ Az Ó-T.-ban a nép ilyen egyetemleges elégedetlenségéről nincs szó. Ott a nép megeléjzti az új királyt. Csak I. Sám. 10₂₇-ben, — megint csak az Elohistánál — olvassuk, hogy : „Némely haszontalan emberek azt mondták : Mit használhat nekünk ez? és megvetették őt.“ A Korán talán a megvetésnek erre az okára vet világosságot.

Sámuel (tulajdonkép a névtelen próféta) azt feleli a Koránban a Saul szegénysége miatt zúgolódó népnek, hogy : „Allah a tudásban és testének nagyságában különbbette őt a többi embernél.“ Tehát Sámuel is elismeri a Korán szerint Saul szegénységét, amire különben I. Sám. 10₂₁-ben maga Saul is félreérthetetlenül céloz. Arra nincs utalás az Ó-T.-ban, hogy Saul szellemi vonatkozásokban felülmúlt volna más embert, de arra, hogy a nép közül vállától felfelé kimagaslott, igen (I. Sám. 9₂ és 10₂₃). Hiányzik azonban az Ó-T.-ból az ezt a vitát nagyszerűen kettévágó szép koránbeli mondás : „Allah annak adja a királyságot, akinek akarja, mert ő nagy és (mindent) tudó!“

^{249.} Hogy a nép jelet kérne annak bizonyosságára, hogy Saul királyságát Jahve akarja, erre vonatkozólag az Ó-T.-ban semmi sem olvasható. A Koránban sincs ez kifejezetten megmondva, de hogy így állhatott a dolog, mutatja prófétalegendák parallel elbeszélése³⁶ és az, hogy Sámuel a Koránban is így szól a néphez : „Íme, az ő királyságának jele (āya = a héber : 'ot = jel, csoda), hogy a Láda hozzátok fog jönni...“ Csak a Szövetség Ládájáról lehet itt szó, amely I. Sám. 4₁₁ szerint egy szerencsétlen csata után a filiszteusok zsákmánya lett. Az Ó-T.-ban azonban a Láda még Saul királlyá választása előtt visszakerül Izraelhez. Itt Mohammednek azt a tendenciáját látjuk, ami a legendákban, amelyek a Koránhoz fűződnek, még jobban ki van domborítva, hogy csodáknak az elbeszélésbe való közbeszövésével igyekezett közönsége figyelmét felkelteni. Jelek a Ládával kapcsolatban az Ó-T.-ban (I. Sám. 5.) is vannak, azonban csak akkor, amikor a Láda még filiszteus földön van. Maga a Láda visszakerülése azonban semmiképp sincs, legkevésbé csoda útján, összeköttetésbe hozva az Ó-T.-ban Saul királlyá választásával. Itt tehát a Korán erősen eltér tendenciózus okokból

³⁵ Errenézve I. G. Sale : The Koran stb. i. m. 35. l. 1 jegyzet.

³⁶ G. Weil : i. m. 199—200. l.

az Ó-T.-tól. De további eltérés is van. A Láda tartalmára az Ó-T.-ban semmi célzás nincs. Az, hogy milyen kiengesztelő ajándékokat helyeztek a filiszteusok egy külön tartóban ('argaz) a Láda mellé, meg van említve I. Sám. 6₄ és 11-ben, de a Láda tulajdonképeni tartalma itt sincs említve. A Koránban azonban igen. Eszerint a Ládában van Izrael Urának a „jelenléte“ (szakína), továbbá Mózes és Áron házának maradványai.³⁷ Hogy a Láda tényleg Jahve jelenlétét jelentette Izrael számára, azt igazolja I. Sám. 4., ahol a filiszteusok értesülve arról, hogy a Ládát az izraeliták Silóból elhozták a hadrakelt sereghez, így kiáltanak fel: „Jaj nekünk, mert Isten jött a táborba!“ (t. i. az Izraelébe).

A Korán szerint „angyalok“ fogják a Ládát Izraelnek visszavinni. Teljesen így tudja ezt a legenda is,³⁸ amely a Koránnal ezen a ponton erősen érintkezik. Az Ó-T.-ban a Láda visszakerülése lényegesen máskép van elmondva, amiből azonban — dacára annak, hogy semmi szó sincs benne angyalokról — mégis sokkal jobban ki van domborítva a Láda specifikus jelentősége, mint a Korán vagy a legendák vonatkozó elbeszéléseiben (I. I. Sám. 6. fejezet).

^{250.} Saul és serege, amint ez a vers későbbi részeiből kiténik, elvonul a filiszteusok és Dsálüt = Góliát ellen. Menetelés közben Saul egy pataknál próbára teszi seregét. Utóbbiról az Ó-T.-ban semmi említés nincs. A próbatétel módjából azonban, amely a Koránban is és a legendákban is azonosan van elmondva, világosan megállapítható, hogy Mohammed és az arab írók ezt Bírák könyve 7. fejezetével tévesztik össze, ahol Gideon teszi egy pataknál való vízvívással próbára azt a sereget, amellyel a midianiták ellen akar vonulni. A legenda ezen a ponton lényegesen kiegészíti a Koránt, amennyiben elmondja, hogy 313-an voltak Saul seregében olyanok, akik csak alig érintették a vizet. (A Korán szerint „kevesen“.) A 313-as szám azonban nagy szerepet játszik az izlám történetében. Pontosan ennyien voltak u. i. azok, akik Mohammednek első fegyvertényében, a Badr mellett vívott ütközetben elesetek. A legenda tehát most az, amely specifikus mohamedán elemet kever bele tendenciózusan az ót.-i történetbe. Általában a mohamedán legenda itt is bővebb, mint maga a Korán és különösen Sámuelről, akit a Korán névszerint meg sem nevez, sokkal többet tud, mint a Korán.

^{251.} E vers szerint az a „keves“ izraelita, aki nem ivott a patakából, áll fel Dsálüt = Góliát és seregei ellen. Góliát tehát nyilvánvalóan királynak, vagy fővezérnek van képzelve a Koránban, aminek az Ó-T.-ban nyoma sincs. Míg a Koránban kevesen, addig I. Sám. 17₂₁ szerint egész Izrael csatarendbe áll a filiszteusok ellen. A Korán szerint a Dsálüt ellen kiálló izraelita sereg imában kéri Urát, hogy segítse meg a „hitetlenek“ (káfirun) ellen. Ez is mohamedán tendencia, amely Izraelnek a filiszteusok elleni tisztán politikai jellegű háborúját a muszlimok és a káfir harcának tünteti fel.

^{252.} Ez a vers azt mondja, hogy a Dsálüt ellen kiállott izraeliták „Allah akaratából“ megverték a filiszteusokat, Da'ud = Dávid pedig agyonütötte Góliátot. Itt is eltérés van az Ó-T.-tól, mert I. Sám. 17-ben előbb Dávid és Góliát párviadala van elbeszélve, az izraelita sereg egésze pedig csak akkor kezd támadásba, amikor Góliát már elesett.

Ha már most szembügyre vesszük a mohamedán *legendákat*,³⁹ akkor az eddig említetteken kívül még a következőket állapíthatjuk meg, összehasonlítva a legendák Saul történetét az Ó-T. elbeszéléssel:

A legenda megemlíti Saul családfáját is így: Talüt Ibn Bisr, Ibn Ahnun, Ibn Benjamin. Saul családfájában I. Sám. 9₁-ben egész más nevek vannak és egvezés csak annyiban van, hogy Saul ott is, itt is benjaminitának van mondva. A benjaminitákról azonban nincs említés a Koránban.

Lényegesen többet mond a legenda Sámuelről, mint a Korán, ahol csak mint névtelen próféta szerepel. A legenda meg is nevezi: Ismavil Ibn Baal-nak hívják, aki azonnal mint kész próféta lép népe elé és hatalmas prédikációt mond. Ez a prédikáció képezi a Saul-történet bevezetését a legendában. Beszéde magán viseli a mohamedán legendairódom minden jellegzetes sajátját. Kezdi

³⁷ A Láda tartalmára vonatkozólag a Korán kommentátorai még fantasztikusabban többet tudnak, mint a Korán maga. L. erre nézve Yallalo'ddin elbeszélését G. Sale i. m. 35. l. 4. jegyzet és 36. lap 2. jegyzet.

³⁸ G. Weil i. m. 200. l.

³⁹ L. G. Weil i. m. 193—202.

azzal, hogy megtérésre hívja fel a népet, majd nagyjából a Pentateuch élettörvényeinek megtartását és a bálványimádással való felhagyást jelöli meg, mint utat, amelyen a nép ismét az Isten kegyelmébe juthat. Erősen hangsúlyozza a prófétákban, különösen az Ábrahám-ban való hit szükségét, utalva azokra a csodákra, amelyek az Ábrahám-legendában már említve voltak. Majd részletesen beszél Jézusról, elmondja születését, életét; munkásságát abban foglalja össze, hogy betegeket és bélpoklosokat gyógyított, halottakat támasztott fel. Sor kerül az apokrifus könyvekből is ismert csodára, hogy t. i. Jézus agyagból élő madarakat készített. Majd Jézus keresztfeszítését mondja el, amely a legenda szerint nem sikerül, mást ölnek meg helyette, Jézus pedig mint Idrisz (Illyés) próféta az égbe vitetik. De különösen hosszasan időzik a legendáris Sámuel próféta Mohammednél és csodásabbnál csodásabb történeteket mond el róla, amelyek a prófétára vonatkozó legendairodalomban is sorra mind fellelhetők. A mohamedán tendencia ebben a „beszédben“ is jól kivehető. S ez nemcsak abban mutatkozik, hogy egy ót.-i próféta szájába adja Mohammed dicsőítését és a benne való hit ajánlgatását, hanem abban is, amit Jézusra vonatkozólag mond. Jézus próféta volt és mint ilyen, nem szenvedhet vereséget. Krisztust szerinte nem lehet megfeszíteni, Isten rászedi azokat, akik Jézust akarják megölni s a zsidók helyette mást feszítenek meg. De már a mennybemenetel tényét elfogadja a legenda is, mert az csoda és emeli a próféták tekintélyét. De meg más próféta mennybemeneteléről is tud a legenda: 'Iljas és Idrisz = Illyés és Enoch. De különösen élesen van hangsúlyozva Mohammednek minden más próféta fölötti szupremáciája. Ő az utolsó és legnagyobb próféta, aki előtt az utolsó napon, a feltámadáskor még Mózes és Jézus is meg fognak hajolni. Az Ó-T.-ban az I. Sám. 7₃-ban foglalt beszéd felel meg annak a szituációnak, amelyben a legenda Sámuelje beszédjét a néphez intézi. Ebben a, terjedelmében a legendával össze sem hasonlítható, néhány soros beszédben azonban természetesen szó sincs sem Jézusról, sem Mohammedről s a legendáris Sámuel-prédikációval mindössze annyi közössége van, hogy ő is a szív szerint való megtérésre és az idegen istenek elhagyására hívja fel a népet. — Legenda szerint Sámuelnek a városból való kimenetelkor ki kell kiáltania királlyá az első embert, akivel találkozik. Az Ó-T. szerint (I. Sám. 9₁₄) nem kikiáltja, hanem felkeni Sámuel a királyt. Egyezik azonban a legenda I. Sám. 9₁₈-al abban, hogy ott is és itt is Sámuel akkor találkozik Saullal, amikor a városból a kapun kifelé megy. Saul a legendában egy ökröt keres, amely az eke előtt szabadult el, míg I. Sám. 9₃ szerint atyja szamarait. Legenda szerint segít Sámuel Saulnak megkeresni az elveszett ökröt, I. Sám. 9₂₀, 10₂ szerint pedig megnyugtattja, hogy már megtalálták az elveszett szamarakat. Legenda szerint Sault Sámuel hazaviszi és olajjal királlyá keni. I. Sám. 9₂₂, 25; 10₁₁ szerint is így történik, csak azzal a különbséggel, hogy amíg a legenda szerint Sámuel Sault a saját házában egy lábában melegező olajos edényből keni fel királlyá, addig I. Sám. 9_{26b}, 27; 10₁ szerint a királlyá kenés ceremóniája a városon kívül történik és Sámuel az olajat az övében hordott szaruból veszi és nem a lakásában levő edényből. Ezek az aprólékos vonásokban többé-kevésbé való egyezések azonban azt mutatják, hogy a legendák Saul-elbeszélésének írója előtt mintha már ismeretes lett volna a Jhvista forrásból származó elbeszélés az izraelita királyság keletkezéséről, amely I. Sám. 9₁—10₁₆-ban olvasható. Ebben semmi lehetetlenség nincs, mert amint vitán felül áll az, hogy Mohammed eredetiben nem olvasta az Ó-T. elbeszéléseit, mert ilyen az ő korában arab fordításban még nem létezett, Mohammed pedig nem tudott héberül, ép olyan könnyen lehetséges az, hogy a legendairó korában — gondoljunk csak az imént említett Ibn Cuteibára, Saadja arab bibliafordító kortársára — már volt arab fordítása az Ó-T.-nak, amelyet a legendairó is használhatott. Világosan ebbe az irányba mutat az a tény, hogy Sámuel legendabeli prédikációjának egyik részlete nagyjából a Pentateuch étkezési tilalmainak és szociális intézkedéseinek rövid foglalata. Így pl. Sámuel is megtiltja annak a húsnak az elfogyasztását, ami vérrrel elegy és ami nem „biszmillah“ = Isten nevében van levágva. — A Pentateuch idevonatkozó tilalmán kívül (Gen. 9₄; Lev. 19₂₆) közelebbről a mostani vizsgálódásaink körébe tartozó Sámuel-könyvben találunk idevonatkozó parallelt, csak nem éppen Sámuel a szereplő személy, hanem Saul. I. Sám. 14₃₂ kk.-ben olvassuk u. i. azt, hogy a mikmászi nagy filiszteus csata után a diadalittas nép

mohón nekiesik a prédának és a zsákmányolt állatokat csak úgy a földön levágyva „al haddam“ = vérrel fogyasztja. Saul, akinek ezt jelentik, odamegy és egy követ gördített maga elé s megparancsolja, hogy ezután csak ezen a követön levágott állatokat szabad elfogyasztani, miután vérük már előbb kifolyt. Ellenkező esetben vétkeznék a nép Jahve ellen, mert vérrel elegy húst ennék.

A legenda szerint Sámuel kéri az izraeliták, hogy imádkozzék érettük. Ugyanezt kéri tőle I. Sám. 7₉-ban is. A kérés tárgya a legendában és az Ótestamentomban ugyanaz: a filiszteusok hatalmából való menekülés kieszközlése Istennél. Abban azonban már különbözik egymástól a legenda és az Ó-T. felfogása, hogy a mohamedán legenda szerint Dsälüt = Góliát mindjárt Józsué halála után szerepel mint Isten büntetőeszköze Izraelen azért, mert az „egyiptomiak bűnére“ adta magát és hogy legenda szerint Dsälüt már több csatában legyőzte volna Izraelt, sőt a „tabūt“ (= a héber tē'ba = a Szövetség Ládája) is Dsälüt rabolta el a legenda szerint Izraeltől. Az Ó-T. adatai szerint Góliát I. Sám. 17-en kívül, még csak II. Sám. 21₁₉ és közvetve I. Krón. 20₅-ben van említve, de utóbbi helyek adatai is az I. Sám. 17-ben megírt elbeszélésre vonatkoznak. A legenda tehát nincs pontosan értesülve Góliát szerepléséről, ami nem is csoda, mert hiszen a Korán (2₂₄₇) Saul történetét is csak úgy nagyjából „Mózes után“-ra teszi.

Saul haláláról a Korán nem mond semmit. A legendákban azonban meg van említve, hogy a filiszteusok ellen vívott szerencsétlen ütközetben esett el. Általában Tabari, Tha'labi és a még eddig nem említett Ibn al-Athir elbeszélései sok tekintetben arra engednek következtetni, hogy ismerték az Ó-T.-nak Saulra vonatkozó elbeszéléseit és jobban vannak tájékozva, mint a Korán és a közvetlen a Korán alapján álló és utána következő legendaírók. Így pl. a híres endori halottidézésről szóló elbeszélést (I. Sám. 28) is megtaláljuk a későbbi legendákban, de teljesen mohamedán tendenciákkal. Tälüt eszerint a felidézett Sámueltól azt hallja, hogy bűneiért csak egy bocsánat van: ha övéivel Allahért harcolva hal meg. Saul erre lemond az uralkodásról és fiaival együtt „Allah útján“, azaz az izlámért hal meg.⁴⁰ Míg ezek a későbbi legendaírók több eltérést engednek meg maguknak a Koránnal szemben, addig a Weil által használt források íróinak elbeszéléseiből inkább az állapítható meg, hogy szinte kínos pontossággal igyekeznek a Korán elbeszélésének hézagait kitölteni.

II. Dā'ūd = Dávid.

Dávid neve a Koránban tizenhatszor van említve, de a róla szóló Korán-ayatok (versek) száma több ennél. A mohamedán legenda prófétának minősíti Dávidot (I. Weil i. m. 209. l.), a Korán ugyan nem, bár 4₁₆₁ ebben az értelemben is magyarázható.

A Dávidra vonatkozó Korán-helyek a következők:

2₂₅₂-ben előbb arról van szó, hogy az izraeliták Allah akaratából megverték Dsälüt seregét, majd Dávidra vonatkozólag ez van mondva: „És agyonütötte Dā'ūd Dsälütöt; azután neki adta Allah a királyságot és a bölcseséget, megtanította arra, amire akarta.“

A vers eleje nyilván az I. Sám. 17-ben leírt eseményre vonatkozik. Dsälüt nemzetsége a Koránban nincs megemlítve, a mohamedán legenda szerint az amalekiták királya,⁴¹ az Ó-T.-ban pedig filiszteus óriás. A Koránban semmi szó sincs arról, hogy hogyan került Dā'ūd egyszerre az izraelita táborba. De nincs meg a Koránban a Dávid és Góliát közötti párviadal részletes leírása sem, úgy, mint az I. Sám. 17-ben olvasható, továbbá nincs meg a Koránban a Saul és Dávid közötti ellenségeskedések leírása sem, amelyekről I. Sám. 19—24, 26-ban olyan eleven és néhol szinte drámai erejű elbeszélések olvashatók.

Mindezekről a Koránból kimaradt eseményekről bőszegesen és színes elbeszélésekben tájékoztatnak bennünket a mohamedán legendák. Adataikból két kétségtelen tényt lehet megállapítani: 1. azt, hogy íróik okvetlenül ismerték

⁴⁰ L. Heller Bernát cikkét Talut címszó alatt az Encyklopaedie des Islam, Lieferung L. 696. l. Tabari, Thalabi, Ibn al-Athir pl. már Saul pontos ó-t.-i nevét is tudják („Saul ben Kis“), hogy Saul az elvesztett szamarak miatt keresi fel Sámuelt épúgy, ahogy I. Sám. 9₁₀. A Láda visszaküldése is I. Sám. 6-tal összehangzóban van elmondva.

⁴¹ Encyklopaedie des Islam. Lieferung L. 695. l. Heller Bernát cikke Talut-ról.

az Ó-T. idevonatkozó elbeszéléseit ; 2. hogy írásaik célja az volt, hogy a Koránban ezen a ponton nagyon szűkszavú és épen ezért homályos elbeszélését a maguk történeteivel kiegészítsék. Hogy eközben azután sokszor a fantáziájuk elragadta őket, vagy hogy speciális mohamedán tendenciák egész sorát szőtték bele elbeszélésükbe, annak oka az, hogy keleti elbeszélésírók és mohamedánok, ami mindent megmagyaráz. Összehasonlítva az átlagos arab elbeszélésírók szellemi termékeivel, bátran elmondhatjuk azonban azt, hogy a Saul—Dávid—Góliátról szóló arab legendákban még eléggé sok történelmi elem van, aránylag még az Ótestamentumból is.

Mielőtt a Dávidról szóló többi Korán-történetek tárgyalására áttérnénk, lássuk 2²⁵²-ből kiindulva a mohamedán legendák amaz adatait, amelyek a Koránból hiányoznak. Ezek részben Dā'ūd és Dsālūt párviadalára, részben Saul és Dávid ellenségeskedésére vonatkoznak.⁴²

Amint 2²⁵²-ből látszik, a Koránban nincs megemlítve, hogy hogyan került Dā'ūd az izraelita táborba. A legenda azonban elmondja. Kezdi azzal, hogy Isa-nak hét fia van, a legkisebbik Dā'ūd. A hat idősebb fiú Saul seregében katonáskodik. A legenda adatai I. Krón. 2¹³⁻¹⁵-ön alapszanak, ahol Jisainak szintén hét fia van, míg I. Sám. 16^{10, 11}, 17¹² szerint nyolc fiú van említve. Pontosan egyezik a mohamedán legenda és az Ó-T. azon a ponton is, hogy Dávid hogyan került az izraelita táborba : azért, hogy élelmet vigyen testvéreinek (I. Sám. 17¹⁷) és hogy hírt („arubba“) vigyen róluk haza az atyjának. Még abban is egyeznek a legendák és az Ó-T., hogy a legendák is világosan elmondják, hogy összeütközésre soká került a sor, mert a két sereg 40 napig farkasszemet nézett egymással, miközben Dsālūt 40 napig reggel és délben ócsárolta az izraelitákat. Így tudja ezt I. Sám. 17¹⁶ is. Ott is egyezik a két elbeszélés, hogy a háborúnak a legendák szerint is a párhajjal kellett kezdődnie, ami az Ó-T.-ből is világosan látszik. Még más, apróbb vonásokban is egyezik a legenda az ót.-i elbeszéléssel I. Sám. 17-ben. A legenda szerint pl. Dā'ūdnak tászkája van ; I. Sám. 17^{40, 40} szerint is „jalqūt“ (ez ἀπαξ λεγόμενον az Ó-t.-ban), ill. kelé hāroim“ = pástorok tászkája van a nyakában. Megegyezés van abban is, hogy Dā'ūd nem volt fegyverbe öltözve. I. Sám. 17³⁸ kk. is azt mondja, hogy Saul ugyan a párviadal előtt fel akarja öltöztetni Dávidot a saját hadi öltözetébe, de Dávid leveti a nehéz páncélt, mert nem tud benne mozogni. A legenda is úgy tudja, hogy Dā'ūd csak úgy volt öltözve, „mint egy vándor“. De az már teljesen új vonás a legendában, hogy Dā'ūd előbb a bátyjait akarja rábeszélni arra, hogy szánják rá magukat a Dsālūt-tal való küzdelemre és hogy amikor ez nem sikerül, önként jelentkeznek. Tálulnál a Dsālúttal való párviadalra. Erről az Ó-T.-ban nincs szó. Van ugyan egy párbeszéd említve I. Sám. 17²⁸ köv.-ben Dávid és az egyik bátyja közt, de ennek egészen más tárgya van, mint a legendában. Nem önként jelentkeznek az Ó-T.-ban Dávid a párviadalra sem, hanem a nép viszi őt Saulhoz, „amikor hallották azokat a szavakat, amelyeket Dávid szolt“ (I. Sám. 17^{31a}). Az lehet, hogy „azok a szavak, amelyeket Dávid szolt“, nyilatkozhat lehetett arra nézve, hogy ő kész vállalni a küzdelmet. Ebben az esetben a mohamedán legenda tehát kiegészítené az Ó-T.-ot. Viszont a legendából hiányzik Góliáth fegyverzetének félelmet keltő leírása, amely I. Sám. 17⁴⁷⁻⁷-ben olvasható. Mindkét elbeszélésben nyoma van annak, hogy Saulnak kevés reménye van ahhoz, hogy Dávid, a gyenge ifjú győzhessen a harcedzett óriással szemben, de ezen a ponton az Ó-T. a részletezsebb I. Sám. 17³³-ban. Egyezik a legenda és az Ó-T. abban is, hogy Dsālūt nagy szavakkal ócsárolja Dā'ūdöt, amikor az szerinte teljesen fegyvertelenül áll ki ellene. De gúnnya némiképp más éllel bír. Dávid ifjú voltát gúnyolja Góliát ott is, itt is ; de, amíg Góliát az Ó-T.-ban Dávid parittyájáról is le kicsinylőleg beszél, a legendában a parittyája nincs is említve, hanem Dsālūt Dā'ūd fiatalágát teszi gúny tárgyává és haza akarja küldeni, hogy játsszék még a hozzá hasonló gyermekekkel. A „kutya“ meg van említve a legendában is épúgy, mint az Ó-T.-ban, de amíg az Ó-T.-ban a filiszteus mondja Dávidnak, hogy „avagy kutya vagyok-e én“ stb., célozva ezzel Dávid parittyájára, addig a legendában Dā'ūd mondja Dsālútnak, hogy „kutyának tekintelek, akit kődobással lehet megkergetni“. Itt két eset lehetséges : vagy a legendában is használta előzőleg Dsālút a „kutya“

⁴² G. Weil i. m. 202. köv. lapok és a 39. jegyzetben említett cikk.

zót és erre reflektál válaszában Dā'ūd, de Dsālūt kérdéséből a legendában valamiért kimaradt ez a szó, vagy hogy az Ó-T.-ban is benne volt eredetileg Dávid válaszában a „keleb“ említése, de azt a redakció később kihagyta és a mostani, sokkal ünnepélyesebb válasszal pótolta, amelybe sehogy sem illenék bele már a „kutya“ említése. Ezután következik maga a párviadal és Dávid győzelme, amelyben a két teljesen egyenlőtlen ellenfél erőviszonyait tekintve, mindig volt és van a kívülálló számára, ha nem is valami valószínűtlen, de valami megmagyarázhatatlan. A legenda azonban nagyszerűen hártja el ezt a nehézséget s aki a mohamedán legendát olvassa, nem is gondolhat mást, mint hogy a párviadalnak Dávid győzelmével kell végződnie. A mohamedán legenda szerint u. i. Dā'ūd parittyakövei nem közönséges kövek. A Saul tábora felé menet u. i. három kő szólítja meg egymásután Dā'ūdot. Az egyik ezt mondja : „Végy fel engem, mert én vagyok az a kő, amellyel Ábrahám proféta a Sátánt elűzte, amikor abban az elhatározásában, hogy isteni parancsolatra megáldozza a fiát, a Sátán meg akarta ingatni.“ Dā'ūd felveszi a követ és arra a „szent név“ van ráírva. Tászkájába rejti és tovább megy s akkor egy második kő szólítja meg : „Végy fel engem, mert én vagyok az a kő, amelyet Gábrriel angyal a lábával a földből kilökött, amikor Ismail számára forrást fakasztott a pusztában.“ Dávid ezt is felveszi és elteszi. Alig megy tovább, egy harmadik kő szólítja meg : „Végy fel engem, mert én vagyok az a kő, amellyel Jákob az ellen az angyal ellen harcolt, akit bátyja, Ézsau, küldött ellene.“ E csodás kövek birtokában érkezik Dā'ūd az izraelita táborba. Az Ó-T.-ban ellenben csak közönséges, síma kövecskékről van szó, ötről és nem háromról, amelyeket Dávid közvetlen a filiszteus ellen való indulása előtt a patak partjáról felszed, de speciális jellegük, vagy épen szent jelentőségük nincs. E, mintegy szent, kövekben rejlik Dā'ūd győzelmének a titka, amit a mohamedán legenda olvasói minden külön magyarázat nélkül is azonnal megértettek. Bennünket ezzel kapcsolatban azonban inkább az érdekel, hogy itt is rá lehet mutatni arra, hogy a legendaírók milyen speciális mohamedán szempontokat vittek bele az ót.-i elbeszélésekbe is, amikor ebbe a történetbe is igyeksenek bekapcsolni az izlám számára oly centrális jelentőségű Ábrahám-vonatkozásokat.⁴³ Mivel Dā'ūd parittyakövei ilyen csoda-kövek, csak természetes, hogy a mohamedán legendában Dā'ūd felhasználja mind a hármat. Az elsővel, amelyen a „szent név“ volt, keresztülfúrja Dsālūt homlokát, a másodikkal és a harmadikkal pedig a filiszteusok bal- és jobbszárnyát kergeti meg. Itt is eltér a legenda az Ó-T.-tól, amely szerint Góliát eleste után nincs szükség arra, hogy Dávid a filiszteusok ellen fellépjen, mert azok maguktól megfutamodnak. Eltérés van abban is, amit Saul annak ígér, aki legyőzi Góliátot. A legenda szerint herold kiáltja ki a király ígérését : „Aki az óriás Dsālūtöt megöli : feleségül kapja a király leányát és egyszer majd a király utóda lesz.“ Az ígért első fele egyezik I. Sám. 17²⁵-tel, de a második fele már igazán teljesen mese-szerű és sokkal komolyabb és hihetőbb nála az, amit az Ó-T.-ban olvasunk, ahol a győzőnek a király leányán kívül gazdag ajándék és háznépe számára adómentesség van kilátásba helyezve.

A Korán semmit sem tud Saul féltékenykedéséről Dávidra vonatkozólag és nem tud arról sem, hogy Saul üldözte volna Dávidot. Tabari azonban, aki a Dsālūt-legendát is elbeszéli, már tud róla. És amíg a régiebb legendaírók csak általánosságban tudnak Saulnak Dávid iránt táplált féltékenységéről,⁴⁴ addig Tabari már pontosabban van értesülve. Szerinte Saul a Dsālūton való győzelem jutalmául odaadja neki leányát feleségül, valamint királysága harmadrészét.⁴⁵ Saul leányának a neve nincs megnevezve, míg I. Sám. 18¹⁹-ben igen. Eszerint Mérabnak kellett volna Saul leányai közül Dávid feleségének lennie, de ezt Saul szándékosan másnak adja. Később Mikáit adja feleségül Saul Dávidnak, aki időközben beleszeretett Dávidba, de előbb nemcsak erősen ízléstelen, hanem egyenesen veszedelmes jegyajándékot : száz filiszteus előbőrét ('orla) követeli Dávidtól, aki azt rövidesen be is szolgáltatja. A legendák is tudnak erről a jegyajándék-

⁴³ Ezek fontosságára A. J. Wensinck mutat rá i. m. 97. és 101. lapjain, továbbá : W. Rudolph : Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum. Stuttgart, 1922. 48. l.

⁴⁴ G. Weil : 205. l.

⁴⁵ Encyklopaedie des Islām. Lieferung L. 695—696. l. és ugyanott B. Carra de Vaux „Dā'ūd“ c. cikke I. köt. 967. lap.

ról, de más formában. A régiebb elbeszélés szerint száz, a későbbi szerint kétszáz óriás fejét követeli előbb Saul Dávidtól. Arról is tudnak a mohamedán legendák, hogy Saul többször orozva meg akarta gyilkolni Dávidot. I. Sám. 18¹⁰⁻¹¹ és 19⁹⁻¹⁰-ben is, tehát az Ó-T.-ban is kétszer, sőt ha 19¹¹⁻¹⁷-et is hozzávesszük: háromszor van szó arról, hogy Saul Dávid életére tör. Az első két ó-t-i helyről feltételezhető, hogy itt egy- és ugyanannak az elbeszélésnek két forrásból, a Jahvistából és az Elohistából való elbeszélésével van dolgunk, de ez nem von le semmit abból a kétségbevonhatatlan tényből, hogy az Ó-T. ezen a ponton teljesebb, mint a mohamedán legendák, mivel a merénylet lefolyását kétszer is pontosan és meglehetősen egybehangzóan mondja el, míg a legendák csak általánosságban említik, hogy Saul Dávid életére tört.

Kívételét képez az I. Sám. 19¹¹⁻¹⁷-ben leírt merénylet, amely a legendákban is részletesebben és kétszer is el van mondva, de mind a kétszer erős eltéréssel.

Az egyik, a minden valószínűség szerint korábbi elbeszélésben, az esemény így van elmondva: Tälüt maga keresi fel leányát, aki most már Dä'üd felesége és nehéz esküvel arra kényszeríti, hogy éjjel, amikor Dä'üd alszik, nyissa meg előtte ennek hálószobáját, hogy ő maga ölhesse meg az alvó Dä'üdot. Az asszony megígéri, de töredelmesen elmond mindent hazatérő férjének. Dä'üd azt mondja feleségének, hogy csak tartsa meg esküjét, nyissa ki az ajtót Tälütnak, majd megvédi őt Allah. De titokban egy hajszálfínomságú páncélinget készít magának, amellyel biztosította teste sérthetetlenségét. Ezen a páncélingen, amely nyakától fogva egész testét beborította, nem hatolt át Tälüt fegyverének az éle. Dä'üd maga csavarja ki a páncélingen kardjával hiába vagdalkozó apósa kezéből a kardot, de nem bántja Tälütöt, csak a kardját törí össze. Annak, hogy Dä'üd értett az ilyen páncéling csinálásához, az alapja kétségkívül a Koránban, 21⁸⁰-ban van, amelyről még alább szó lesz.

De maga ez az elbeszélés talán a nyitja lehet az Ó-T. egy közelebről megmagyarázhatatlan és az exegetáknak sok fejtörést okozó kifejezésének. I. Sám. 19¹³-ban u. i. azt olvassuk, hogy Mikhál, Dávid felesége férjének Saul orgyilkosai elől való menekülését leplezendő, egy terápot fektet Dávid ágyába és azt a fej felőli részén letakarja a „kebir ‘izzim“-mel. Ennek az Ó-T.-ban csak ezen a helyen előforduló kifejezésnek a jelentését sokféleképp magyarázzák az exegeták. *Budde*⁴⁶ valamilyen „hálószűrű szövött dologra gondol, amelynek közelebbi rendeltetése ismeretlen“. *Caspari*⁴⁷ szerint „kecskeszűrű párna“ volt, H. P. *Smith*⁴⁸ szerint pedig „kecskeszűrű ruháról“, vagy valami „moszkító hálóféle dologról“ lehet szó. Tény, hogy az Ó-T. görög fordítása, a Septuaginta, a „kābir“ szót: $\lambda\iota\omicron\nu\omega\pi\epsilon\iota\sigma\upsilon\nu$ -nal = „légyháló“ fordítja (l. a Gesenius Buhl szótár 17-ik kiadását, a „kābir“ szónál).

Nem lehetetlen, hogy a mohamedán legenda „hajszálfínomságú páncélinge“, amely „úgy simult a testhez, mint a gyapjú“, a héber „kābir“ egy feledésbe ment értelmét fedi fel előttünk. Valószínű u. i., hogy a „kābir“ egy hajszálfékonyságú fémszálakból készült s a testhez jól odasimuló páncélinget is jelentett eredetileg.⁴⁹ Lehet, hogy régebben kecskeszűrűből készítették még s innen a neve: „kebir ‘izzim“, mert a kecske- s általában az állati szőr, ha elég sűrűn van szövve, elég ruganyos és jól ellenáll az ütésnek, vagy a szúrásnak. A „kābir“ ez a jelentése annyival valószínűbb, mert a vele azonos gyökből származó héber „mikbār“ szó Ex 27₄; 35₁₆; 38_{4, 5, 36}; 39₃₉-ben fémből készült fonadékot, rácsot jelent.

A másik mohamedán legenda, amelyben szintén Saulnak Dávid ellen elkövetett gyilkossági kísérletéről van szó, úgy adja elő a dolgot, hogy Saul szintén a saját házában akarja megölni Dávidot, ez azonban elmenekült, felesége pedig — aki itt sincs megnevezve — Saul megtévesztésére egy tömlőt fektet Dávid ágyába, amelyet Saul össze is vag, abban a hitben, hogy Dáviddal van dolga.

⁴⁶ K. *Budde*: Die Bücher Samuel, 1902. 138. l. (a Marti-féle kommentársorozatban).

⁴⁷ W. *Caspari*: Die Samuelbücher, 1926. 244. l. (a Sellin-féle kommentársorozatban). Caspari Josephus archeológiájának 6. 11. 4. és I. 16. 20-ra hivatkozik.

⁴⁸ H. P. *Smith*: The Books of Samuel, Edinburgh, 1912. 179. l. és 180. l., ahol a vonatkozó helyek fel vannak sorolva, amellyel Smith a maga véleményét az irodalomból alátámasztja.

⁴⁹ Ha a „kābir“ szónak ezt a jelentését fogadjuk el, úgy az Ó-T. masszoréta szövege I. Sám. 19¹³-ben csak úgy menthető, ha feltételezzük, hogy Mikhál még Dávid páncélingét is odatette a teráf fejéhez, hogy a megtévesztés még annál nagyobb legyen.

Ez a legenda inkább hasonlít I. Sám. 19¹¹⁻¹⁷-hez, amelyben azonban egy teráf szerepel a tömlő helyett s amely történetben Saul nem személyesen tör rá Dávid házára, hanem bérenceket küld oda.

Míg a Korán semmit sem tud Dávidnak Saul elől való bujdosásáról, addig a mohamedán legendákban erről is olvashatunk. Saul és Dávid csapatainak az erőviszonyait is meglehetősen egyformán adják elő a legendák az Ó-T-mal. Dá'üdnek u. i. a legenda szerint barátaiból és egy pár hű emberéből álló csapata volt ebben az időben, ami egyezik I. Sám. 22^{1b-3}-vel. Saul serege pedig néhány ezer emberből állott, ami egyezik I. Sám. 24⁴-mal. Egyeznek a mohamedán legendák és az Ó-T. abban is, hogy mindkettő szerint Dávid a hegyekben bujdosik, I. I. Sám. 24^{1, 4}, ahol a me'arā helyett helyesebben „me'cūda“ = hegyi erősség“ olvasandó és hogy Dávid jóban volt a hegyilakókkal. Igazolja ezt I. Sám. 23¹⁻³, amely szerint Dávid embereivel azonnal a filiszteusok által szorongatott Ke'ila városka segítségére siet, amely csak 6 km.-nyire volt Adullam hegyi erősségétől, ahol Dávid I. Sám. 22; szerint tartózkodott. Dávidnak barlangokban való bujdosásáról a legenda is tud, amely elmondja, hogy Dá'ud életét Saul dühe elől az mentette meg, hogy egy barlangba menekült, amelynek nyílását egy pók azonnal beszötte hálójával. I. Sám. 24²-ban is barlangban rejtőzik el Dávid Saul elől.

Az Ótestamentomban két elbeszélés is olvasható arról, hogy mikép kegyelmez meg Dávid kétszer is az őt üldöző Saulnak, amikor az teljesen a kezében van és bántatlanul is megölhetné. I. Sám 24⁴ kk. és 26¹ kk.-ben vannak megírva e történetek, amelyek közül a második megragadóan szép. Ezt a két elbeszélést keverik össze érdekesen a mohamedán legendák. Mindkét ótestamentomi elbeszélésből vannak elemek a legendákban. Ezek szerint Dá'ud az alvó Tālūt közelében tartózkodik egy barlangban (úgy mint I. Sám. 24²-ban). Dá'ud elviszi az alvó Tālūt pecsétgyűrűjét, fegyvereit és zászlóját, I. Sám. 26^{1, 2} szerint pedig a dárdát és a vizeskorsóját. Ez az adat a valószínűbb. De lehet, hogy a legenda a Saul fekvőhelye mellett I. Sám. 26, szerint földbeszúrt lándzsát érti „zászló“ alatt, mert keleten régen és a beduinoknál ma is az a szokás, hogy a vezér helyének a megjelölésére a táborban egy dárdát szúrnak a földbe a vezér sátora mellett. Saul kardjának és pecsétgyűrűjének az elvételéről azonban — amit a legenda említ — az Ótestamentomban sehol sincs szó. Ellenben abban megint egyeznek egymással, hogy a legenda szerint Dá'ud átkiabál a Tālūt táborába, miközben felkötötte Tālūt kardját, újjára húzta gyűrűjét és lobogtatta zászlaját. I. Sám. 26^{1, 2} szerint is egy hegy tetejéről kiabál át Dávid Aberhez, Saul fővezéréhez, majd Saulhoz. De eltérés van abban, hogy a legenda szerint Tālūt követet küld Dá'üdhez, amikor ráeszmél arra, hogy az nagylelkűen megkegyelmezett neki. A követ Tālūt nevében bocsánatot kér Dá'üdtől minden sérelemért és visszahívja a király nevében Dá'üdot a hazájába. Dá'ud szívesen megbocsát és visszatér. Az Ótestamentomban Saul és Dávid közvetlenül és nem követ által beszélnek egymással. Saul itt is beismeri ugyan tévedését, összetörik ugyan Dávid lelki nagyságának súlya alatt, elismeri igazságtalanságát és azt, hogy Dávid jobb volt, mint ő, de arról, hogy Dávid visszatért volna Saul házába, az Ótestamentomban egyetlen szó sem esik. Meggyőződésünk szerint az Ótestamentom elbeszélése (I. Sám. 26¹⁷⁻²⁸) felel meg ezen a ponton a történelmi valószínűségnek. — Még egy-két más elbeszélés is van a mohamedán legendákban Dá'üdnek Tālúttal szemben gyakorolt nagylelkűségéről. Az egyik szerint Dá'ud egyszer négy, Ibn-Athir szerint két nyilat hagyott az alvó Tālūt mellett, jeléül annak, hogy megölhette volna. Más elbeszélés szerint meg Dá'ud elviszi Tālūt ivópoharát, korsóját, ruhája egy darabját, vagy szakállá, vagy haja egy fürtjét. Ezek mind reminiscenciák I. Sám 24⁴ kk., illetőleg I. Sám. 26¹ kk.-höz.

Ezek után megállapíthatjuk, hogy a mohamedán legendáknak ez a része, amely egyrészt a Dá'üd és Dsalūt, másrészt Tālūt és Dá'üd történeteivel foglalkozik, sokkal szorosabb és részletesebb érintkezési pontokat mutat fel az ótestamentomi történetekkel, mint a Korán, ahonnan ezek a részletek hiányoznak. A legendaírók tehát valószínűleg már olvasták az Ótestamentom arab fordítását, mert az egyezés néha az aprólékosságig pontos. Mohamed bizonyára azért nem vette fel ezeket az ótestamentomi elbeszéléseket a Koránba, mert céljai számára nem tartotta őket fontosoknak. Pedig Schrader szerint Dávid

ziglagi periódusa (I. Sám. 27. fej.), illetőleg az a helyzet, amelyben Dávid Ziglagban volt, sokban hasonlít Mohamed életének medinai korszakához.⁵⁰

Miután Dávid történetének azokat a részleteit, amelyek csak a próféta legendákban, de a Koránban nem találhatók, letárgyaltuk, térjünk most újra vissza a Koránhoz, amelyet 2²⁵² ama megjegyzésénél hagytunk el, hogy Dá'ud leütötte Dsalütöt. Ezután az az adat olvasható ugyanebben a versben, hogy Allah királyá tette Da'udot. Ez minden közbeeső elbeszélés mellőzésével azonban a Dsalütön aratott győzelem után történik a Koránban. A legenda kissé másképp tudja. Ott Saul halála után történik Dávid királlyá választása. Sem a Korán, sem a legendák nem tudnak azonban az Ótestamentomban az értesítéséről, hogy Dávid II. Sám. 24, 11 szerint előbb csak Juda királya lett Hebron székhellyel, ahol 7 évig és 6 hónapig uralkodott és csak ezután lett Sám. II. 5, szerint egész Izrael királya. A mohamedán források egybehangzóan úgy tudják, hogy Dá'ud egyszerre egész Izrael királyává lett. Az Ótestamentomban azonban még sok minden történik a Góliáttal való küzdelem és Saul halála után is, amíg Dávid, mint egész Izrael királya bevonulhat Jeruzsálembe.

A 2²⁵²-nek arról a Dá'udra vonatkozó megjegyzéséről, hogy „Allah megantította arra, amire akarta“, alább 21⁸⁰ tárgyalásánál lesz szó.

4¹⁶¹. Allah biztosítja Mohamedet, hogy neki éppen olyan értékű kinyilatkoztatást adott, „mint Noénak és az utána következő prófétáknak és Ábrahámnak és Izmaelnek és Izsáknak és Jákóbnak és a (izraelita) törzseknek és Jézusnak és Jóbnak és Jónásnak és Áronnak és Salamonnak“. Majd így folytatja a Korán Allah beszédét: „és mi adtuk Dávidnak a Zsoltárokat“ („zaburán“). A záró szó az arabban könyvet, írást és azután speciálisan a Dávidnak tulajdonított Zsoltárok könyvét jelenti. E vers értelme kétségkívül az akar lenni, hogy Dávid is be van sorozva a mohamedánok által „prófétáknak“ tekintett s ebben a versben felsorolt bibliai férfiak közé és hogy az ezeknek a férfiaknak adott kinyilatkoztatást egyenlő értékűnek veszi a Korán a Mohamedével. Ez a Korán-vers bizonyítja azt, hogy Mohamed tudott az ótestamentomi, Dávidnak tulajdonított, Zsoltárok-könyve létezéséről. Ez a bibliai könyv az egyike ama négynek, amelyeket Mohamed névszerint is ismer. Közvetlenül, vagy pedig arab fordításban Mohamed még nem ismerhette a héber zsoltárokat, mivel nagyon valószínűtlen, hogy Saadja Kr. u. X. sz.-ban keletkezett arab bibliafordítása előtt egyáltalában volt-e az Ótestamentomnak arab fordítása? Arra az arab „zaburra“ vonatkozólag pedig, amelyről az arab irodalomtörténetírók többször igyekeznek kimutatni, hogy az Ibn Abbástól, Mohammed kortársától származik, *Goldziher* (Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft, XXXII., 1878. évfolyam, 351. lap) bebizonyította, hogy semmi köze sincs a Biblia Zsoltárok-könyvéhez, hanem a Korán dikcióját utánzó hamisítvány.⁵¹ De mivel Mohamed mégis tudott a Dávidnak tulajdonított zsoltárokról, mert itt ebben a versben osztja a „tehillim“ keletkezésére vonatkozó zsidó tradícionális felfogást, nem marad más hátra, mint hogy arra gondoljunk, hogy Mohamed a Zsoltárokról az arabiai zsidóság imakönyvei útján tudott, mert ezekben régen épűgy, mint most, a Zsoltárok könyvéből vett idézetek bőséges számban találhatók. Medinában, ahonnan a 2. szúra is származik, Mohammednek volt alkalm a zsidósággal való közvetlen érintkezésből is tudomást szerezni azok imádságairól s így megtudhatta azt is, hogy azokban a Zsoltárokból való elemek is vannak. Egyébként 59^{23, 24} is úgy festenek, mintha zsidó imakönyvből vett részletek lennének „mit der Localfarbe des Korán versehen“.⁵²

5⁸². Az összefüggés szerint Mohamed Allah nevében átkot mond a zsidókkal polemizálva: „az Izrael fiai között levő hitetlenekre, akik már Dávid nyelve által megátkoztattak“. Hogy milyen átkokról van szó, azt 2⁶¹; 4⁵⁰; 5⁶⁵ és 7¹⁶⁶-ból tudjuk meg bővebben. *Abulfida*, az izlám világában irodalmi működése miatt méltán híressé vált történet- és földrajzíró (†1273 Kr. u.) 2⁶¹-gyel kapcsolatban így adja elő 5⁸² hátterét: Volt Dávid korában Ailah = Elathban a Vörös-tenger-

⁵⁰ E. Schader: Die Keilinschriften und das Alte Testament. Dritte Auflage von Dr. H. Zimmern und Dr. H. Winckler. Berlin, 1902. I. köt. 229. l.

⁵¹ L. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (a Herzog—Hauck-féle). III. köt. 91. lap.

⁵² H. Hirschfeld i. m. 87. l.

nél egy izraelita kolónia. Ezek egyszer szombatban halásztak és ezzel vétkeztek a szombat-napon való pihenés parancsolata ellen. A dolog úgy történt, hogy a halak szombatira virradó éjszaka mindig nagy számban lepték el azt a partvidéket, ahol a zsidók laktak és egész szombat-napon kísértették a zsidókat. De mire a szombat elmúlt, a halak is eltűntek a tengerben. Amikor ez többször megisméltődött, a zsidók egyszer megszegték a szombatot és megfogták és megtették a halakat. A nép egy része előbb rábeszéléssel, majd erőszakkal is megakarta akadályozni a szombat megszegését, de az ünneprontók túlsúlyban voltak és nem voltak hajlandók engedelmeskedni. Erre Dávid megátkozta a szombatot megszegőket, Isten pedig majmökká változtatta őket. Három napig maradtak ebben az állapotban, akkor egy szél mind belesodorta őket a tengerbe, ahol elpusztultak.⁵³ A Talmud erről a legendáról semmit sem tud és Geiger⁵⁴ és Hennig⁵⁵ is megjegyzi, hogy ennek az elbeszélésnek a zsidóknál semmi nyoma. De annál többet tud róla a mohamedán legenda és a Salamon-történeteknél még lesz módunk visszatérni erre az Abulfida által előadott legendára.

684. Lényegtelen megjegyzés Dā'udra vonatkozólag, amely egyszerűen arról szól, hogy Allah megjutalmazta Ábrahámot a hitéért és adta neki Izsákot és Jákobot és hogy utódai közül származtatta Dávidot és Salamont... Ez a Korán-részlet legfeljebb abból a szempontból érdekel bennünket, hogy itt is rámutathatunk arra, amire már többször utaltunk, hogy a mohamedán tendencia Dávidot is odakapcsolja az izlámra nézve centrális jelentőségű Ábrahámhoz.

17⁵⁷. Ez a Korán-vers Dávidra vonatkozólag szószertint ugyanazt tartalmazza, mint a 4₁₆₁ végén olvasható és Da'udra vonatkozó megjegyzés: „Mi adtuk Da'udnak a „zabur“-t, azaz a Zsoltárokat. Mohamed tehát ebben a versben is elfogadta a korában, de még azután is sokáig élt s a zsidó tradícióban ma is élő felfogást, hogy a „tehillim“ szerzője egyetemesen Dávid (lásd főntebb a 4₁₆₁ megbeszélésénél).

21⁷⁸. Ez a vers Dávidnak (és Salamonnak) egy ítékezésre céloz, amelyet a szöveg szerint egy szántóföld dolgában mondtak, amelyet egy idegen nyáj éjszaka lelegett. A Korán csak a tényt mondja el, magát az eseményt azonban nem. Ez megint csak a legendákból tudjuk meg.⁵⁶ Az eset eszerint a következő: Dávidnál megjelent egy földmives és bepanaszolt egy pásztort, hogy az kalászbán álló vetését lelegettette. Dávid arra ítélte a pásztort, hogy nyája egy részét kárpoztalásul adja a földmivesnek. Az ítéletmondásnál jelen volt az akkor még alig 13 éves Salamon és kifogásolta az ítéletet és helyette ezt mondta: A pásztort engedje át egész nyáját a földmivesnek úgy, hogy ezé legyen a nyáj gyapja, teje, szaporulata egész addig az időpontig, amíg a szántóföld újra abban az állapotban nem lesz, mint amilyenben volt akkor, amikor a nyáj elpusztította. Akkor azonban a pásztort újra kapja vissza a nyáját. Ugyanezt a legendát fűzik a Korán ehhez a verséhez a Korán kommentátorai, pl. *al-Bajdavi*, *Yallalo'd-din* stb.⁵⁷ Megfigyelhetjük tehát itt is, hogy a legenda pontosan igyekszik kitölteni a Korán hézagait. Ennek az eseménynek sincs semmi nyoma sem az Ótestamentumban, sem a zsidóság mondái közt.

21⁷⁹. Ez a vers azt mondja, hogy Allah Dā'udnak (és Salamonnak) bölcseséget adott, majd így folytatja: „és mi kényszerítettük a hegyeket és madarakat, hogy Da'uddal dicsőítsenek bennünket“. Dávidnak ilyen természetfölötti hatalmáról nem tud a mohamedán legenda és még kevésbé az Ótestamentom. Salamonról már bőven vannak ilyen természetű elbeszélések a legendákban. De hogy ebben a versben miről van szó, azt pontosan nem tudjuk s e tekintetben csak találgatásokra vagyunk utalva. Geiger⁵⁸ szerint ez a Korán-vers annak köszönheti keletkezését, hogy Mohamed félreértette Dávidnak azt a patetikus felszólítását, amikor minden teremtményt felszólít arra, hogy énekeljen dicséretet Jahvenak. Sale⁵⁹ megjegyzi, hogy Mohamed alighanem hallhatta, elhitte és igaznak tartotta a talmudistáknak azokat az elbeszéléseit, hogy amikor Dávid

⁵³ L. G. Sale i. m.-ban a 2^u-hez (11. l. 2. jegyzet).

⁵⁴ A. Geiger i. m. 184. l.

⁵⁵ M. Hennig: *Der Koran*. Lipcse, 1901. 44. lap 3. jegyzet.

⁵⁶ G. Weil: i. m. 216—217. l.

⁵⁷ G. Sale: i. m. 322. l. 5. jegyzet 21⁷⁸-hoz.

⁵⁸ A. Geiger: i. m. 183. l.

⁵⁹ G. Sale: i. m. 322. l. 6. jegyzet.

a zsoltáréneklés közben kifáradt, akkor a hegyek, a madarak s a teremtett világnak minden lelkes és lélekkel nem bíró része segítette őt az éneklésben. De *Salé* is megjegyzi, hogy a zsidók ezt a következtetést a zsoldárok egy-egy hamisan értelmezett részéből vették. Mi is azt hisszük, hogy ez a legenda egyszerűen egy olyan helynek, aminő pl. Zs. 148₉₋₁₀, szószerint való vételéből származhatott, amire a rabbik írásmagyarázata nagyon is hajlamos volt. Érdekes különben, hogy az ennek a legendának leginkább alapul szolgálható Zs. 148₉₋₁₀ nem is tartozik a 73. ú. n. dávidi zsoldár közé.

21₈₀. Ez arról szól, hogy Allah megtanította Dá'üdot a páncél (az eredeti szöveg szerint: „ruha, amely megvéd az erőszaktól“ (mert a páncél neve a Koránban: „sard“, vagy „sabigat“ 34₁₀) készítésére. Ennek sincs semmi nyoma az Ótestamentumban, sem a zsidóság tradícióiban. Annál több azonban Keleten, ahol a mohamedán országokban minden kovácsot Dá'üd mestersége folytatójának tartanak. Dá'üd az atyja a keleti felfogás szerint a kovácsmesterségnek, akinek az ügyessége oly nagy volt, hogy a vas oly lággyá vált kezei közt, mint a viasz (l. 34₁₀). *Salé*⁶⁰ arab és európai forrásokat nevez meg e legenda alapjául. A tévedés igazi okára azonban *Wensinck*⁶¹ mutat rá, amikor kifejti, hogy az izlám előtti időkben élt Medinában egy híres fegyverkovács, akinek Dá'üd volt a neve és Mohammed, úgylátszik, ezt azonosíthatta 21₈₀ és 34₁₀-ben a bibliai Dávid királlyal. Innen ered Keleten az a tradíció, amely Dávidot tartja a kovácsok atyjának. Innen került bele ez a tévhit előbb a Korán kommentárjaiba, onnan a legendákba s végül a köztudatba. Egész biztosan ez a tévhit az alapja annak a másik legendának, amelyről az imént szó volt, amikor Dá'üd hajszál-fínomságú páncélinget készít magának az orgyilkosságra készülődő Talut éjszakai támadása előtt. Itt kell megemlítenünk azt is, hogy a legenda 2₂₅₂-nek eme szavait „és megtanította (t. i. Allah) Dá'üdot arra, amire akarta, szintén Dávidnak a páncélkészítésben való állítólagos ügyességével hozza összefüggésbe. Csak *Yahya* érti alatta azokat az isteni kinyilatkoztatásokat, amelyekben Dávidnak része volt.⁶² *Yallalo'ddin* ellenben szintén a páncélkészítésre gondol Korán-kommentárjában.

27₁₅₋₁₈-ban egyszerűen csak arról van szó, hogy Allah Dá'üdnak (és Salamonnak) „tudást“ adott és hogy Dávid örökebe Salamon lépett. A „tudás“ alatt, amint az a szövegösszefüggésből kiténik, a csodatételre való képességet kell érteni. Áll ez különösen Salamonra nézve.

34₁₀-ben Allah beszél és azt mondja, hogy „előnyt“ (fadda), azaz kegyelmet adott Dá'üdnak, amikor t. i. megparancsolta Allah, hogy: „Ti hegyek mondjatok vele (t. i. Dá'üddal) dicséretet és ti madarak is!“ Majd azt mondja Allah ugyanebben a versben Dá'üdről, hogy meglágyította számára a vasat mondván: „Készíts tág páncélokot és jól kapcsold össze a páncél-lapokat...“ Tehát teljesen ugyanazokról a képzetekről és részben az Ótestamentumon, (Zs. 148₉₋₁₀), részben pedig azon a hamis tradíción alapuló nézetről van szó, amelyre 21₇₉₋₈₀ ismertetésénél már rámutattunk. A Korán-magyarázás misztikus irányához tartozó *Ibn al-'Arabi* a Korán ezt a helyét szimbolikusan célkémény szívek meglágyítására magyarázta.⁶³

38₁₅₋₂₈ egy kisebb, összefüggő Korán-részlet Dá'üdről.

38₆-ban Allah az „erő urának“ mondja Dá'üdot, aki „Allahhoz fordult“, azaz bűnbocsánatot tanúsított. A bűnbánat az alább következő és az Ótestamentomból is jól ismert Bath-Seba történetre vonatkozik. Az „erő ura“ kifejezést pedig a kommentátorok Dávidnak arra az állítólagos képességére vonatkoztatják, hogy képes volt magát a vallásos kötelességek sűrű gyakorlatának alávetni. *al-Bajdawi* szerint Dá'üd minden második nap böjtölt és az éjszaka egyik felét imádságban töltötte.⁶⁴ *Geigernél*⁶⁵ pedig azt olvassuk, hogy ezzel a verssel kapcsolatban Elphesar egy Ibn Abbas-szal kezdődő és 'Amruval végződő hagyo-

⁶⁰ G. *Salé*: i. m. 323. l. 1. jegyzet.

⁶¹ A. J. *Wensinck*: i. m. 151. l.

⁶² G. *Salé*: i. m. 36. l. 5. jegyzet.

⁶³ I. *Goldziher*: Die Richtungen der islamitischen Koranauslegung c. idézett munkája 240. és 241. lap. U. o. a 259. l.-on Dá'üd nevé betűinek misztikus magyarázataról is találunk adatot Senā'i perzsa sufi költőnél.

⁶⁴ G. *Salé* i. m. 444. l. 3. jegyzet.

⁶⁵ A. *Geiger* i. m. 184. l.

mány (hadith) láncolatra hivatkozik, amely így szól: „Ezt mondta Allah próféta (t. i. Mohamed); Dávid fél éjszaktól aludt, akkor $\frac{1}{3}$ rész éjszakáig ébren volt, majd $\frac{1}{6}$ rész éjjelt megint aludt.“ Ilyesméről a rabbik is tudnak — folytatja *Geiger* —, akik „az éjfélkor felkelek, hogy hálákat adjak“ (Zs. 119₆₂) vers alapján (L. Berakoth tractatus 3b.) azt állítják, hogy Dávid csak „sittin nismé“-t, azaz hatvan lélegzetvételyi időt aludt. Itt tehát az az eset áll fenn, hogy a kommentátorok ismerik az Ótestamentom egy, a rabbik által félremagyarázott helyére hivatkozó talmud-tradíciót és felhasználják azt.

38₁₇₋₁₈ tartalmilag teljesen azonos 21₇₉-cel.

38₉ szerint Allah megerősítette Dá'üd királyságát és bölcsességét és „ékeszólást“⁶⁶ adott neki. E vers tartalma Dávid királyságát és bölcsességét illetőleg egyezik 2₂₅₂ és 27₁₅-tel. Az „ékeszólás“ pontosabb fordítása pedig: „a beszéd megkülönböztetése“, azaz az a tehetség, hogy valaki a beszédben, amit hall, meg tudja különböztetni a jót a rossztól. Ez a kifejezés kétségtelenül az utána következő, 38_{20-25a}-ban olvasható történetre vonatkozik.

38_{20-25a}-ban a II. Sám 12¹⁻¹²-ből jól ismert történet következik Dávidról és Náthán prófétáról. De itt kissé másképp van elmondva, mint az Ótestamentomban. Az utóbbi helyen ugyanis el^{66b}bb el van mondva a Bath-Seba történet, Dávid bűnbeesése, az Uriás-level és annak következménye, Uriás halála. Erre következik az Ótestamentomban Náthán feddőbeszéde, amelyet ő egyedül mond el, bemelve a királyhoz. Beszéde példázat, egyike a nagyon kevés példázatoknak az Ótestamentomban. A Korán azonban nem mondja el előbb a Bath-Seba történetet, hanem egyenesen azzal kezdi, hogy két ember mászott be a falon keresztül Dá'üdhöz s amikor ezek Dá'üd belső szobájában váratlanul megjelentek, ez nagyon megijedt, nyilván azért, mert nem volt elkészülve, hogy belső szobájában engedélye nélkül valaki háborgatni fogja. A két ember panasza jött a királyhoz. S ahogy a panaszt előadják, az nem példázat, hanem úgy hat, mint ténylegesen megtörtént esemény elmondása. A panaszos viszi a szót és elmondja, hogy neki egy anyajuha volt, a másiknak meg 99 és mégis a gazdagabb elvette tőle ezt az egyet is. Dávid kijelenti, hogy igazságtalanul járt el az, aki az egy anyajuhot elvette és a maga 99 juha közé kényszerítette. De egyben észrevette azt is, hogy próbára tették őt — ide vonatkozik az előző vers „fasla 'l-hitabi“ = a „beszéd megkülönböztetése“ kifejezés, bocsánatért könyörög tehát és leborulva bűnvallomást tesz. De hogy milyen bűnéért, azt a Korán itt sem mondja meg. Allah megbocsát Dá'üdnak és kalifává = helytartóvá teszi ezen a földön és csak arra inti, hogy ne engedjen a test kívánságainak, mert az letéríti Allah útjáról. Akik pedig erről letérnek, azokra büntetés vár. Ennyit mond a Korán, amelyben tehát Dávid bűnére csak homályos célzás történik.

Annál részletesebben elmondja a történetet a legenda, amely itt is gondosan iparkodik arra, hogy a Korán minden hiányosságát pótolja a maga terjedős elbeszélésével. A színezések, hatásérésre számító mozzanatok itt is nagy bőségben vannak. Így mindjárt azzal kezdi, hogy a két ember, aki Dá'üdhöz bement, nem ember volt, hanem Gábiel és Mihály angyal, Dávid azonban nem ismeri fel őket. A peres ügyet a legenda is épüly adja elé, mint a Korán, de a legenda jobban érthető, mert előzőleg itt is el van mondva, épüly, mint II. Sám. 12-t megelőzőleg, a Bath-Seba történet, erősen csodás színekkel kifestve, hogy miképp találkozik Dá'üd Bath-Sebával, akit a legendában Sajanak hívnak. Sőt, a koránbeli 99-es szám is szerepel, amely azonban itt szintén jobban érthető, mint a Koránban, mert a legenda előzőleg elmondja, hogy Dá'üdnak 99 felesége volt. A 99-es szám tehát egyenes célzás a legendában Dá'üd 99 feleségére, szemben a szegény ember egyetlen feleségével, akit Dá'üd mégis elvett. Ily módon Dá'üd is hamar felismeri a célzatosságot az állítólagos panaszosok színlelt panaszában, haragra lobbán és kardot ragadva le akarja szúrni Gábielt, mert még most sem ismerte fel, hogy angyalok állnak előtte. Az angyalok ellenben ki nevetik és szárnyrakapva Dá'üd feje fölé emelkednek s onnan mondják: „Te magad itéltél magad fölött és úgy viselkedtél, mint egy durva hitetlen. Ezért Allah a neked szánt hatalom egy részét egyidőre az egyik fiadnak fogja adni.“ Erre következik azután Dá'üd bűnhődéséért a legendában az, hogy Da'ud három

⁶⁶ G. Sale fordítása ezen a helyen.

évig bolyong a pusztában s azalatt odahaza fia keríti kezébe a királyi hatalmat. A legenda tehát nemcsak a Korán elbeszélésének a hézagait tölti ki, hanem azon túlmenve olyan anyagot is hoz, amelynek ismeretét csak az Ótestamentom parallel elbeszéléseiből vehette, érve ezalatt Absalon lázadását. Abban is az Ótestamentom nyomán jár a legenda akkor, amikor a Saja : Bath-Seba esetet összefüggésbe hozza a két pereskedő félnek Dā'ūd, mint igazságot osztó király előtt való megjelenésével. Dā'ūdnek három évig a pusztában való bujdosása is ótestamentomi adat, de a legenda összetéveszti itt Dávidot Nebukadnezárral (Dán 4²⁵⁻³⁴).⁶⁷ A mohamedán tendencia azonban ebben az elbeszélésben is látszik. Nemcsak abból, hogy a mohamedán legendákban speciálisan szereplő Gábrriel és Mihály angyalokkal találkozunk itt is, hanem abban is, hogy a „durva hitetlen“ kifejezés, amellyel Gábrriel Dā'ūdöt illeti, már az izlám terminológiájából való.

Dávid családi történetéről egyébként a Korán semmit sem mond a már említett Bath-Seba történeten kívül, amey a legendában világosabb és részletesebb. Az Absalon lázadást is csak a legenda említi, de elbeszélése több vonásban eltér az Ó-testamentumétól. Így pl. a legenda szerint nem is kerül csatára a sor a Dā'ūdhoz hű csapatok meg a lázadók közt, mert Allah a halál angyalának megparancsolja, hogy emelje le lováról Absalont és akassza fel a fára elretentő példakép minden, az atyja ellen lázadni merészülő fiúban. II. Sám. 18. kk. szerint azonban igen heves ütközet volt a két fél közt és Absalont menekülés közben érte utól a végzete. Egyébként azonban Dávid családi történetéből az ókori történetírásnak abból a kiváló emlékéből, amely II. Sám. 9—20-ban olvasható, nagyon keveset említi a legenda, a Korán pedig semmit. Viszont azonban a legenda meszeszerű színekkel s a fantáziát erősen foglalkoztató módon, részletesen foglalkozik azzal, hogy milyen gyönyörű hangja volt Dā'ūdnek, amikor minden harmaéik nap a zsoldárokat énekelte a gyülekezet előtt, hogy hangjára nemcsak minden ember odagyült, hanem messze földről az erdő vadjai, a levegő madarai is stb.⁶⁸ Említést tesz a legenda arról is, hogy Allah 70 zsoldárt nyilatkoztatott ki neki. Az ótestamentomi kánonban 73 zsoldár viseli a Dávid nevét.

A *Tabarinál* található Dā'ūd-történetek teljesen megegyeznek a *Weil* forrásai alapján most elmondott mohamedán legendák elbeszéléseivel. Legfeljebb még annyival mond többet, hogy megemlíti Dávid azt a szándékát, hogy templomot akart építeni Jeruzsálemben, aniról II. Sám. 7. köv.-ben is szó van.

Dávid haláláról a Koránban semmi adat nincsen. A legendák ellenben hosszasan és színesen leírják,⁶⁹ hogy élete végét érezvén közeledni, mikép keresi meg Dā'ūd azt az embert, aki neki a Paradicsomban társa lesz s amikor ezt megtalálja, hogyan hal meg. El van mondva a legendában az is, hogy Gábrriel angyal az atyja halálán bánkódó Salamon vigasztalására egy ruhát hoz az égből, hogy abban temessék el Dā'ūdöt. A temetésen ott van egész Izrael és Dā'ūdöt ugyanabba a barlangba temetik el, ahová Ibrahimot temették. A legenda tehát megint mohamedán tendenciát mutat fel és történeti hitelesség szempontjából ellene mond a Dávid temetéséről szóló ótestamentomi értesítésnek (I. Kir. 2₁₀).⁷⁰

Salamon neve, amelyet a Korán és a mohamedán legendák mindig Sulaimannak mondanak, a Korán 16 helyen van említve, de a róla szóló történetek ennél több Korán-versben olvashatók.

Általában Salamonnal sokat és előszeretettel foglalkozik a mohamedán rodalom. A Korán is többet ír róla, mint Dávidról, vagy éppen Saulról, hasonló-

⁶⁷ Hogy ez így van, bizonyítja az is, hogy a legenda azt mondja, hogy Dā'ūd a megpróbáltatása után „visszatért Palesztinába“. Egyébként is sok apróbb hasonlatosság van a legenda emez elbeszélése (I. G. *Weil* I. m. 212. l.) és a Nebukadnezár időleges megháborodottságáról szóló Dán. 4²⁵ köv.-ben olvasható elbeszélés közt.

⁶⁸ L. bővebben G. *Weil* I. m. 208. köv. I. B. *Carra de Vaux* is említi, hogy a mystikusok elbeszélésekben túlságba vitték a Dávid gyönyörű hangjára vonatkozó történeteket. Előljár ebben al-Dsullabi, aki Kashf al Mahsub c. művében azt írja, hogy D. gyönyörű hangjára kibujtak odvaikból a vadállatok, a víz megszűnt folyni, a madarak leestek a levegőből, az emberek képesek voltak napokig étlen-szomjan követni a pusztában. Sok hallgatója a gyönyörűségtől halt meg; így egyszer 700 leány, másszor 12,000 férfi. L. Encyclopaedie des Islam. I. köt. 967. l. „Dā'ūd“ cikk.

⁶⁹ G. *Weil* I. m. 220—224. l.

⁷⁰ A már felsorolt Korán-helyeken kívül még 38²⁶-ben is van egy lényegtelen megjegyzés Dávidra vonatkozólag, amelyet azonban csak azért említünk, hogy a Dávidra vonatkozó összes korán-idézeteket felsoroljuk.

kép a Korán-kommentárok és az ú. n. próféta-legendák. Egész Kelet zeng Salamon csodálatos hírének visszhangjától és természetfölötti erővel való felruházottságáról tudnak nemcsak a talmud elbeszélései és a mohamedán próféta-legendák, hanem az iráni, maláj és etiop legendák is.

E legendák anyagából a Salamon templomépítésére és Sába királynőjére vonatkozó elbeszéléseken kívül alig található más az Ótestamentomban. De a legendák alapja kétségkívül az Ószövetség volt, valamint azok a zsidó elbeszélések, amelyek a targumokban és a midrasban Salamonra vonatkozólag keletkeztek. Utóbbiakból indul ki, amint látni fogjuk, Pred. 2₈ téves magyarázata alapján az a legenda, hogy Salamonnak hatalma volt a szellemek, a démonok birodalmán. És ebből a kiindulópontból szövédik egyre fantasztikusabban az a legendakör, amely Salamon alakját a Koránban és a mohamedán próféta-legendákban körülveszi s amely végül odafejlődik, hogy jóformán semmi sem marad benne a történelmi Salamonból.

A most elmondottak alapján a dolog természeténél fogva a Salamonra vonatkozó mohamedán történeteknél *kevesebb* alkalom lesz ótestamentomi párhuzamok vonására, mint Saulnál, vagy Dávidnál, mert a legendáris Salamon-történetekhez jórészt nem is található ótestamentomi párhuzamok. Itt majd inkább a Korán és a különböző legendák gazdag anyagát lesz módunkban egymással összehasonlítani. Kiindulópontunk itt is mindig a Korán lesz, amelynek Salamonra vonatkozó helyei a következők:

2₉₆. Az összefüggést figyelembevéve Allah itt a hitetlen zsidókkal szemben védelmére kel Salamonnak, mert úgymond: „Nem Salamon volt a hitetlen, hanem a Sátánok voltak azok, amikor varázslásra tanították a népet...“

A Korán kommentátorai közül *Yahya* és *Yalalo'ddin* így magyarázzák ezt a verset: Az ördögök egyszer Allah engedelmével megkísértették Salamont, de eredménytelenül. Ekkor, hogy Salamon hírnevét megrontásák: cselhez folyamodtak. Sok mágikus tartalmú könyvet írtak és elrejtették azt Salamon trónja alá. Amikor azután Salamon meghalt, azt mondták az ördögök Salamon főembereinek, hogy ha meg akarják tudni, hogy milyen eszközökkel tudott Salamon abszolút hatalmat gyakorolni emberekre, dsinnekre és szelekre egyaránt, akkor assanak csak Salamon trónja alatt. A főemberek szót fogadtak és csakhamar ráakadtak a Sátánok által oda eldugott könyvekre, amelyek istentelen, mágikus tudományokat tartalmaztak. A nép nemesebben gondolkozó része visszautasította azt, hogy megtanulja a varázskönyvekben olvasható gonosz mesterkedéseket, de akadtak mégis olyanok, akik ráadták magukat a varázstudományokra. A zsidó papok pedig elmondták ezt a szegyenletes dolgot Salamonról a népnek, ami hitelt is talált a zsidók közt, míg végre Allah — éppen e Korán-verssel — Mohamed ajka által megtisztította Salamont az őt igaztalanul ért vád alól, kijelentvén azt, hogy Salamon nem volt bálványimádó.⁷¹

Nagyon ügyesen jártak el a Korán összeszerkesztői, amikor ezt a történetet tették előre a Salamonról szóló többi történet elé, hogy ilymódon Salamon reputációját a következő történetek számára biztosítsák. Bizonyosak lehetünk abban, hogy nem véletlenül került ez a történet a Salamonról szóló Korán-helyek élére. Az Ótestamentom erről, vagy ehhez hasonló eseményről Salamonra vonatkozólag nem tud semmit. De a legendák szintén tudnak a dsinnek bosszújáról, amely teljesen olyan természetű, mint, ahogy azt a fentebb említett két Korán-kommentátor elbeszéli, csak az időpontban van eltérés. A legenda szerint u. i. a dsinnek a mágikus könyveket csak Salamon halála után assák el a trón alá.⁷² Erről egyébként még alább, 34₁₃-nál is, lesz szó.

4₁₆₁. Ebben a versben, amelyről már az imént a Dávidra vonatkozó Korán-idézeteknél is szó volt, Allah felsorolja, hogy kiknek adott a multban a Mohamedóhoz hasonló „kinyilatkoztatást“ s a felsorolt nevek közt ott szerepel a Salamoné is. Salamon tehát a Korán szerint szintén a „próféták“ sorába tartozik. Ez a sor azonban, amelyben „Nuh (Noé) és az utána következő „próféták“, Ibrahim (Ábrahám), 'Ismail, 'Ishaq, Jaqub, Izrael törzsei (el-'asbat), Isa (Jézus),

⁷¹ G. Sale i. m. 16. lap 1. jegyzet.

⁷² Ezért „sok hitetlen Sulaimant varázslónak tekintette“ (Weil i. m. 279. l.). Megint rá lehet mutatni, hogy a legenda még a Korán szó szerinti szövegéhez („hitetlen“) is alkalmazkodni igyekszik.

'Ajjuh (Jób), Junus (Jónás), Harun (Áron) és Da'ūd' (Dávid) szerepelnek Salomon mellett nagy összevisszaságban, tehát ez a próféta-sor erősen eltér az Ótestamentomnak a prófétákra vonatkozó tradíciójától. Ha még hozzávesszük azt, hogy Mohamed a most felsoroltakon kívül még Adámot, Ábél, akinek azonban csak a történetét ismeri 5₃₀₋₃₅-ben, de a nevét nem, továbbá Lut (Lót), Musa (Mózes), 'Iljas (Illyés), al-Jasa' (Elizeus) neveit említi mint „prófétákat”, akkor első pillanatra megállapítható, hogy a Mohamed által „prófétáknak” tekintett emberek legnagyobb része a Pentateuchból való. Ebből vagy az következők, amire *Rudolph*⁷³ gondol, hogy t. i. Mohamed azért nem ismeri az Ótestamentum többi prófétáit, mert zsidó kortársai és tudóstói sem ismerték és mert Mohamednek a zsidóságra vonatkozó ismerete aligha ment túl a Pentateuch fogyatékos ismerésénél, vagy pedig az, amit én valószínűbbnek tartok, hogy Mohamed szándékosan nem vett tudomást az Ótestamentomnak az ő céljai számára nem alkalmas részleteiről és szándékosan foglalkozott a Koránban egyre kevesebbet az Ótestamentommal, mivel Medinában hamarosan látta azt, hogy célját, a zsidóságnak az izlám táborra számára való megnyerését, nem tudja keresztülvinni. De észrevette azt is, hogy Izrael ú. n. „nagy prófétáinak” olyan speciális és tisztán saját népük számára vonatkozó missziójuk van, amelynek ő a Koránban nem veheti semmi hasznát. Ezért alkot magának önkényesen az ő céljainak jobban megfelelő „prófétákat”, aminő különösen Ábrahám őnála.

A 6₈₄ és 21₇₈₋₇₉-ben található és Salomonra vonatkozó anyagot már megbeszéltük a Dávidról szóló előző fejezetben, akire e versekben szintén utalás volt.

21₈₁₋₈₂ következik Salomon természetfölötti hatalmának első ízben való említése a Koránban. Allah beszél és ezt mondja: „Sulaimannak rendeltük alá a szelet (rihun), hogy siessen az ő parancsára abba az országba, amelyet megáldottunk... Es a sátánok közül („min 'as-salatina'”) (is) rendeltünk alája, hogy víz alá merüljenek neki és hogy ezen kívül (mást is) dolgozzanak neki. És mi őriztük őket.” E vers kétségkívüli értelme az, hogy a szél Salomon szolgálatában állott. Amint azt később a Koránból és annak kommentárjaiból, valamint a legendákból látni fogjuk, a szél szárnyain utazott Salomon az egyik országból a másikba. Az „ország”, amelyről szó van, csak Palesztina lehet, ahová a legenda estére mindig visszavitte Salomont trónjával együtt, ha reggel onnan elvitte. A víz alá merülő Sátánok, akikről 38₃₆-ban még szó lesz, *Sale*⁷⁴ fordítása szerint gyöngyöket halásztak Salomonnak a tengerből. Az az „egyéb munka” pedig, amit ezen kívül még a Sátánok Salomon számára végeztek, 34₁₂-ben részletezve van s majd ott fogunk szólni róla. A sátánok Allah által való őrzésére pedig azért volt szükség, mert azok, mint természetfölötti lények, másképp nem engedelmeskedtek volna Salomonnak. 34₁₁-ben is ugyanerről van szó. A Sátánoknak természetükben rejlő gonoszságára és őrzésüknek szükséges voltára vonatkozólag *Yallalo'ddin* kommentárjában azt mondja, hogy azok oly féktelenül viselkedtek, hogy csak folytonos erős munkára-kényszerítéssel lehetett őket igában tartani. Ezért, ha valamilyen épületet befejeztek, azonnal új munkát kellett nekik adni, mert másképp még az éj beállta előtt ledöntötték volna azt, amit építettek.⁷⁵ A „rihun” (szél) szón *Geiger* légi tényeket, szellemeket (héberül: ruchot) ért és megjegyzi, hogy az Eszter 1₂-höz írt második Targumban nyilván Salomonra vonatkoztatva szó van arról, hogy „le jistamm'un sedin u fig'in vechajjin veruchin bisin itmeszaru bide” = „engedelmeskedtek neki a különféle démonok és a gonosz lelkek alája voltak rendelve”. (Itt említjük meg, hogy az átirások nyomdatechnikai okokból nem az internacionális átirási rendszer útján, hanem fonetikusán készültek.) Ennek a legendának kiindulópontja *Geiger* szerint a Pred. 2₆-ban olvasható „sidda vesiddot” hamis értelmezése.⁷⁶ A „sed” kétségkívül babiloni kölesönszó a héberben. A babiloniban a „sed” „sedu”-nak hangzik és az utukku, alu, ekimmu, gallu, ilu, rabicu, la-bar-tu, labasu, ahhazu, lilu, lilitu, ardat-lili stb.-vel együtt démonokat jelent. A szó gyökének megállapítására vonatkozólag történet ugyan kísérletek, de azok nem kielégítőek. A sedu a babiloniaknál bikaalakban volt ábrázolva és bizonyára a vihar démo-

⁷³ W. Rudolph i. m. 47. l.

⁷⁴ G. Sale i. m. 21. fordításában. 323. lap és *Encyklopaedie des Islam*, Lieferung J. 561. l.

⁷⁵ G. Sale i. m. 323. l. 5. jegyzet.

⁷⁶ A. Geiger i. m. 185. l.

nát jelentette.⁷⁷ Pred. 2₈ utolsó két szavának az értelmezése azonban föltéte bizonytalan, amelyre nézve még az Ótestamentom régi fordításai sem nyújtanak bizonyosat. Valószínű azonban, hogy „sara vesarot“-ot kell ezen a helyen olvasni = fejedelemszony és fejedelemszonyok.⁷⁸ Az Ótestamentom eme helyének a félremagyarázása, amelyet, amint láttuk, a rabbik tradíciója is támogatott, volt a forrása a Salamon természetfölötti lényeken való uralmában vetett tévhitnek.⁷⁹

De más ótestamentomi helynek a rabbik által való téves értelmezése is hozzájárult ahhoz, hogy a Salamon körül fonódó legendákör egyre színesebbé váljék. Így

27₁₅-ben azt olvassuk, hogy Allah (Da'udnak és) Sulaimannak „tudást“, amint az összefüggésből kiderül: természetfölötti tudást, adott, majd 27₁₆-ban azt olvassuk Salamonról, hogy így szól: „...„megtanítottunk a madarak nyelvére...“ Ez a feltevés Geiger⁸⁰ szerint I. Kir. 4₃₃ hamis értelmezésén alapszik, ahol az olvasható, hogy: „Szólt Salamon a fákról... , a barmokról, a madarakról...“ Ezt a verset értelmezték hamisan a rabbik s innen hatolt bele a Koránba s onnan a mohamedán legendákba az a tévhit, hogy Salamon értette a madarak beszédét. A Weil által feldolgozott arab mondákban bőséges szemelvényeket is találunk arra nézve, hogy hogyan társalgott Salamon a madarakkal és hogy hogyan értette meg, mit beszél a páva, a csalogány, a gerle, a banka, a fecske, a pelikán, a sas, a holló és a kakas. Sőt a legenda szerint a kakas és a banka Salamon állandó kíséretéhez is tartoztak.⁸¹ Arra a tételre különben, hogy Salamon értette a madarak beszédét, a Koránnak a 27₂₀ köv.-ben olvasható elbeszélés miatt szüksége is van. 27₁₆ első mondatával kapcsolatban: „És Salamon lett Dávid örököse“ *al-Bajdavi*, a Korán egyik leghíresebb magyarázója megjegyzi, hogy ezt nemcsak úgy kell felfogni, hogy a királyságot örökölte, hanem a prófétai tisztséget is, szemben Dávid többi fiával, akiknek száma 19 volt.⁸²

27₁₇₋₄₅. Nagyobb összefüggő elbeszélés Salamonról, amelyben benne foglaltatik a Sába királynőjéről szóló elbeszélés is. Ezt a részletet versről-versre fogjuk tárgyalni s a Korán adatait mindig összevetjük a legendákkal⁸³ és ott, ahol arra alkalom kínálkozik, az Ótestamentoméval is.

17. vers. Salamon összegyűjti dsinnekből, emberekből és madaraktól álló seregét és azok „zárt rendben“ sorakoznak fel előtte. Érdekes, hogy a legenda szinte szószertin alkalmazkodik a Korán szövegéhez, amikor arról beszél, hogy olyan alkalmakkor, amikor Salamon repülő szőnyegen utazni szokott, a madaraknak megparancsolta, hogy tömött, „zárt rendben“ repüljenek szőnyege fölé, hogy szárnyaikkal árnyékot tartsanak neki. Így veszi egyszer észre kedvenc kísérőjének, a hudhud = banka madárnak, a hiányzását, mert annak üresen maradt helyén napsugár-sáv esik a szőnyegre.

18. vers. Amikor Salamon és serege egy völgyhöz, a „hangyák völgyéhez“, érnek, egy hangya figyelmezteti társait, hogy siessenek be odvaikba, nehogy Salamon és serege tudtukon kívül eltiporják őket. Salamon a hangya figyelmeztetését nyilván azért fogja fel, mert képessége van 27₁₆ szerint az állatok beszédének megértésére. Geiger⁸⁴ szerint Salamon és a hangyák egymással való kapcsolatba hozása nyilván Pb. 6₆ kk.-n alapszik. Szerinte a Talmudban is van egy szép legenda Salamonról és a hangyáról (Chullin 57₂), de az ebben a Korán-versben foglaltak nem találta nyomát a zsidók legendáiban. A mohamedán legendákban is van szó Salamonról és a hangyákról, de némi eltéréssel az itt olvasható elbeszéléstől. A legenda szerint ugyanis Salamon egy dsinn hátán repülve tekint és egy völgyet lát, amelynek egyhangú szürkesége feltűnik neki. Leszáll a völgybe és akkor látja, hogy az csupa farkas nagyságú hangyával van tele.

⁷⁷ E. Schrader i. m. 459—460. l.

⁷⁸ L. a R. Kittel-féle Biblia Hebraica vonatkozó helyének szövegkritikai apparátusát.

⁷⁹ G. Sale (i. m. 370. l. 2. jegyzet) szintén megjegyzi, hogy azt a képzetet, hogy Salamon a dsinnek és szellemek fölélt uralkodott, a mohamedán tradíció a Mídrásból vette, ahol Yalkut Shemuni 11₂₉-ben szintén az olvasható ugyancsak Pred. 2₈ hamis értelmezése alapján.

⁸⁰ A. Geiger i. m. 185. l.

⁸¹ G. Weil i. m. 227—228. l.

⁸² G. Sale i. m. 369. l. 6. jegyzet.

⁸³ L. különösen Weil i. m. 243—273. l.

⁸⁴ A. Geiger i. m. 189. l.

A hangyák királynője itt is azt parancsolja, hogy bujjanak el, de Allah parancsára elő kell jönniök, hogy hódoljanak Salamonnak, minden állatok urának.⁸⁵ Eltaposásról itt tehát szó sem lehet, 1. mert Salamon repülés közben látja meg a hangyákat, 2. mert nem sereggel van és 3. mert farkasnyi nagyságú hangyákat „tudtán kívül“ úgysem taphoshatna el. Mégis azt hisszük, hogy itt ugyanarról az esetről van szó, amely a Koránban, közelebbről ebben a versben olvasható, csak a vonások vannak legendárisan túlméretezve és kiszínezve.

19. v. Salamon hálát ad Allahnak, hogy kegyelmében részesíttette.

20. v. Itt kezdődik a „huhdu“⁸⁶ madár legendája, amely Sába országáról hoz hírt Salamonnak. Az elbeszélés a Koránban is szokatlanul részletesen van leírva, de még bővebben foglalkozik vele a legenda.

A vers szerint Salamon szemlét tartott a madarak fölött, amikor egyszerre észrevette, hogy a banka hiányzik. A legenda szerint azonban nem így vette észre, hanem, amikor Medina meglátogatása után repülő szőnyegén a szelek, az ő szolgálái, hazafelé szállították, egy napsugár-sáv tévedett a szőnyegére, amiről észrevette, hogy valamelyik madár — amelyeknek zárt rendben kellett a szőnyeg fölött repülniök —, nincs a helyén. Erre a sással számbavéti a madarakat s a sas jelenti, hogy a banka hiányzik.⁸⁷

21. v. Salamon szigorú büntetést helyez kilátásba a bankának az engedetlenségért, sőt halállal fenyegeti, ha kellőképp nem igazolná magát. A legenda is tud Salamon haragjáról, de hozzáteszi, hogy Salamon már csak azért sem nélkülözhetette a bankát, mert annak az a tulajdonsága volt, hogy belelát a föld mélyébe és meg tudja jelölni, hogy hol vannak források a sivatagban. — Parancsot ad tehát a sasnak, hogy kerítse elő a bankát. Az meg is találja és Salamon elé viszi. Ezzel szemben a Koránban a

22. v.-ben a banka maga jelentkezik Salamonnál és jelenti, hogy Sába országáról hozott hírt Salamonnak. Ugyanezt olvassuk a legendában is, ahol azonban a banka mindjárt meg is nevezi Sába királynőjét, akit a legenda szerint Balkisnak, vagy Bilkisnek hívnak.

23—26. vers. A banka jelenti, hogy Sába országa fölött asszony uralkodik, akinek pompás trónusa van, nagyon gazdag, de népével Allah helyett a Napot imádják. Csupa olyan vonások, amelyekre az elbeszélés későbbi folyamán még szükség lesz, de egyebet a banka nem mond Sába országáról. Ezzel szemben a legendában a banka hosszú elbeszélésben elmondja előbb azt, hogy ő hogyan találta meg Sába országát, majd elmondja annak egész történetét,⁸⁸ beszél az ország mesés nagyságáról, szépségéről, gazdagságáról, elmondja az ország virulásának okát, az ország pusztulását, majd újraépülését, a királyok történetét egészen Bilkisig, a mostani királynőig és végzi a királynő pompás trónusának a leírásával, amely természetesen a legendában is fontos szerepet játszik majd később. Az, hogy az ország népe napimádó, nincsen kifejezetten elmondva a banka elbeszélésében, csak éppen annyi, hogy Sába első királyát Abd-Semsnek (= a Nap szolgálója) hívták.

27. és 28. v. Salamon a banka elbeszélésére ezt feleli: „Majd meglátjuk, hogy igazat beszéltél-e, vagy hazudtál!“ Erre levelet ír Sába királynőjének és megbízza a bankát, hogy dobja a királynő elé, de maradjon ott, hogy lássa, mit válaszolnak. A legendában Salamon válasza a bankához szószertint egyezik a Koránnal s a legenda szerint is levelet ír Salamon, amely a „bismillah“-val, a Korán szúráinak kezdőszavával, kezdődik s a legendában is azt parancsolja Salamon a madárnak, hogy a levél átadása után ne távozzék messzire, hogy meghallhassa, hogy mit tanácskozik Bilkis a főembereivel. A levélről a Korán kommentátorai is tudnak. *Yallalo'din* még a tartalmát is elmondja, amely nagyjában ugyanaz, mint a legendában. Még abban is egyeznek ez a kommentáriró és a legenda, hogy mindkettő megjegyzi, hogy Salamon levele mosusszal volt

⁸⁵ G. Weil i. m. 237. kk. 1. A „hangyák völgye“ al-Bajdavi és Yallalo'ddin szerint Szíriában, vagy Tayeffben volt. (G. Sale i. m. 370. l. 3. jegyzet.)

⁸⁶ Erről a madárról az arab elbeszélésiróknál máshol is van egy szép legenda (Fakihat el-Cholafa 91. lap. L. Geiger i. m. 189. l.).

⁸⁷ Nagyjából így olvasható *al-Bajdavi* kommentárjában is (G. Sale i. m. 370. l. 5. jegyzet).

⁸⁸ Sába országának történetéről a Korán is mond valamit, de nem itt, hanem 34¹⁴⁻¹⁵-ben. Ez azonban nagyon kevés, összehasonlítva azzal, ami a legendában olvasható,

illatosítva és Salamon királyi pecsétjével lezárva, amiről Bilkis azonnal felismerte a levelet.

A 29—31. versekben olvasható Salamon levele, amelyet Sába királynőjéhez írt. Tartalmilag egyezik elvval, amely a legendában olvasható s attól csak abban különbözik, hogy a „bismillah“ a levél végén van említve s nem a levél elején. A levél lényege mindkét esetben az, hogy Sába királynője hagyja el azonnal a nap-kultuszt és mint muszlim jelentkezék Salamonnál. Ismét megfigyelhetjük azt a speciális tendenciát, amely tudatosan visz bele mohamedán céltudóságot az Ótestamentom történeteibe. Mert Sába királynőjének Salamonnál tett látogatása I. Kir. 10₁₋₁₃-ban is olvasható, de minden vallási tendencia nélkül.

32—35. versek. Sába királynője tanácsot kér Salamon levelének elolvasása után főembereitől, ezek azonban nem mernek a dologba beleavatkozni. Erre a királynő, akit csak a legenda hív Bilkisnek, mert a Koránban nincs megnevezve, országa megtámadtatásától félve arra határozza magát, hogy ajándékot küld Salamonnak. A legenda is épígy adja elő a dolgot, a levél átadását s az utána kezdődő tanácskozást, amelynek egyes részletei majdnem szószerint egyeznek 27₃₃-mal. Itt is ajándékküldésre szánja el magát Bilkis, megjegyezvén, hogy ha Salamon elfogadja az ajándékot, akkor ő sem több, mint a többi király, akiket Bilkis már meghódított. A legenda ezután részletesen leírja Bilkis ajándékait, amelyeket Salamonnak küld és leírja azt is, hogy milyen próbatételeket eszelt ki Bilkis követei és ajándékai útján, hogy Salamont ezekkel próbára tegye. Ezek a keleti ember fantáziáját mindenestre erősen foglalkoztató elemek hiányoznak a Koránból, de *al-Bajdavi* és *Yallalo'-ddin* kommentárjaiban megvannak és jóformán szóról-szóra egyeznek a legenda elbeszélésével.⁸⁹ Az Ótestamentomban I. Kir. 10₂-ben más formában ugyan, de szintén említve van az ajándék.

36—37. versek. Salamon nem fogadja el az ajándékot, amit Sába királynője küldött neki, hanem utalva arra, hogy az, amit Allah neki adott, jobb, mint amit a királynő küldött, visszaküldi a követet az ajándékkal együtt és megfenyegeti általa Sábát, hogy mindenestül fogva el fogja pusztítani. A legenda szerint is visszaküldi Salamon az ajándékot, de egyben a fantáziát erősen izgató színekkel el van mondva, hogy hogyan kápráztatja el Salamon az idegen követeket udvara mesés gazdagságával és hogyan oldja meg bámulatra méltó ügyességgel azokat a próbának szánt cselvetéseket, amelyeket számára Bilkis kieszelt.

38—41. versek. Salamon azt kérdezi főembereitől, hogy ki hozza el közülök neki Sába királynőjének trónusát és pedig azelőtt, mielőtt a királynő muszlimként hozzá eljönne (mert akkor, ha áttér, már nem vehetné el tőle). Egy ifrit, egyike a leghatalmasabb dzsinneknek — *al-Bajdavi* szerint az ifrit egyike volt a gonosz, lázadó szellemeknek — vállalkozik rá, hogy elhozza annyi idő alatt, amíg Salamon a helyéről felkel. Egy másik, akinek a neve a Koránban nincs megmondva, „akinél az Írás tudása volt“, azt mondja, hogy ő pedig annyi idő alatt hozza el, amíg Salamon félrenéz és visszapillant. A trón nagy hirtelenséggel ott is terem Salamon előtt, mire ez hálát ad Allahnak a kegyelemért és megparancsolja, hogy alakítsák át a trónt, mielőtt Sába királynője megjönne, hogy lássa, megismeri-e, mert erről fogja megtudni, hogy birtokában van-e már az igazságnak? A legenda is tud a trón elhozataláról, de azt sokkal érdekesebben és részletesebben írja le, mint a Korán. A legendában előbb le van írva, hogy Bilkis Salamonhoz való indulása előtt mikép zárja le palotája legfelső termébe a trónját, rábízva azt a megbízható örök egész csapatára. Ugyanezt olvassuk *Yallalo'-ddin* kommentárjában is.⁹⁰ A legendában is előbb egy hatalmas dzsin, aki „akkora, mint egy hegy“, vállalkozik arra, hogy délig, „amikorra Salamon az ülést beszünteti“, meghozza a trónt Sába országból. Itt világosan látszik megint, hogy a legenda szószerint akar alkalmazkodni a Korán szövegéhez, ahol az van mondva, hogy annyi idő alatt hozza el az ifrit a trónt, amíg Salamon felkel a helyéről, ami a magyarázók szerint mindig délben szokott megtörténni, amikor Salamon a törvényülést abba szokta hagyni. Mivel Salamon

⁸⁹ G. Sale i. m. 372. I. 1. jegyzet.

⁹⁰ G. Sale i. m. 373. I.

sokalja ezt az időt, Asaf,⁹¹ Salamon egyik főembere, „akinek Allah szent nevének ismerete folytán semmi sem volt nehéz“ (itt megint szó szerinti egyezésre való törekvés látszik a legenda részéről a Korán szövegével), azt mondja a királynak, hogy tekintsen fel az égre s mire visszapillant a földre, ott lesz előtte Bilkis trónja. Így is lett s a trón — miután Asaf a legszentebb nevével segítségül hívta Alláht — a föld alatt egy szempillantás alatt odagurult Salamon elé, aki így kiáltott fel: „Mily nagy Allah jósága!“ Ez megint egyezés 27₄₀-nel. A legendában is parancsot ad Salamon Bilkis trónjának gyors átalakítására, hogy lássa, megismeri-e Bilkis a trónját?

42—43. versek. Sába királynője megérkezik és arra a kérdésre, hogy ez-e a trónja, azt feleli, hogy: „Olyan, mintha az lenne!“ Bejelenti, hogy ő és népe muszlimmá lett és hogy eltávolította azt, amit Allahon kívül tisztelt, mert eddig a hitetlenek közé tartozott. A legenda szerint is pontosan így felel Bilkis. A szó szerinti egyezésre való törekvés tehát itt is látszik.

44—45. versek. Salamon felszólítja Sába királynőjét, hogy lépjen be palotájába. A palota padlózata azonban üvegből készült. A királynő, aki ilyet még nem látott, azt hitte, hogy víz van előtte és felemelte ruháját. Salamon erre felvilágosította, hogy ezt nem kell tennie, mert a padlózat csak üveg. A királynő megszegyenül és kijelenti, hogy meghódol Salamon és Allah, a világok ura előtt. A Korán kommentátorai még jobban kiszínezik ezt az epizódot. *Yallalo'-ddin* és *al-Bajdavi* szerint Salamon üveggel padlóztatta be palotája udvarát és hogy a megtévesztés még nagyobb legyen: egy patakot vezetett be alája, amelyben halak úszkáltak.⁹² De megmagyarázza a legenda azt is, hogy miért tette ezt Salamon. Azért, mert feleségül akarta venni Bilkist, de az egyik sátnya elhitette vele, hogy Bilkisnek szemér-lábai vannak s most azt akarta látni, igaz-e ez? Így tudják azt a *Sale* által említett más arab írók is.⁹³ Amikor tehát Bilkis a ruháját magasra felemeli, Salamon látja, hogy a Sátán nem mondott igazat. Felvilágosítja Bilkist tévedéséről, felszólítja, hogy térjen a monotheizmusra. Bilkis ezt meg is teszi, lemond a napimádásról, mire Salamon feleségül veszi.

Eddig terjed Sába királynőjének a legendája a Korán és a mohamedán elbeszélések alapján. Ha ezt a történetet összehasonlítjuk azzal, ami Sába királynőjének Salomonnal tett látogatásáról I. Kir. 10₁₋₁₃-ban olvasható, első pillanatra megállapíthatjuk, hogy a kettő között sok és lényeges eltérés van. Maga az elbeszélés kétségkívül az Ótestamentumból került a Koránba, onnan a kommentárirodalomba és a többi elbeszélésbe, de már a Koránba is Salomonnak nem az Ótestamentumból megrajzolható, hanem a zsidó Talmud- és midrásirodalomban élő alakja került bele. Ebben az alakban sok volt az Ótestamentom egyes, Salamonra vonatkoztatott részeinek téves, vagy szó szerinti magyarázatán alapuló fantasztikum (a szellemek fölötti uralom, a madarak beszédének a megértése stb.) és ez az arab elbeszélők kezén még egyre jobban bővült. A Koránban és a mohamedán legendákban a „hudhud“ madár hívja fel Salamon figyelmét Sába országra. I. Kir. 10₁ szerint pedig Salamon nagy híre viszi el Sába királynőjét kíváncsiságból Salamonhoz. A mohamedán elbeszélések gazdagon ömlő anyagából ebben az elbeszélésben még csak annyi egyezés van közte és az Ó-T. közt, hogy a legenda szerint mosuszt, ambrát, aloét küld Sába királynője Salomonnak, I. Kir. 10₂-ben pedig „fűszerek, drágakövek és igen sok arany“ vannak említve, mint Sába királynő ajándékai. A Bilkis által való próbátételnek is nyoma van az Ó-T.-ban, de I. Kir. 10₁₋₃-ban inkább a királynő által Salomonnak személyesen feltett kérdésekre kell gondolni s nem arra, hogy azt a mohamedán legendák kiszínezzik. A legenda szerint a történet végén Salamon elveszi Bilkist. Erről azonban sem a Korán, sem az Ó-T. nem tud semmit. *Yallalo'-ddin* ugyan tud Salomonnak illyirányú szándékáról, de *al-Baj'davi*, a másik

⁹¹ *Yallalo'-ddin* szerint is Asaf volt, de *al-Bajdavi* szerint Al Khedr, vagy más angyal. Mások szerint pedig maga Salamon. (G. Sale i. m. 372. l. 4. jegyzet.) Van a legendák közt olyan verzió is, hogy Asaf nem Allah nevének segítségül hívásával, hanem Salamon varázsgyűrűjével varázsolta oda Bilkis trónját. (L. *Encyklopaedie des Islam*, Lieferung J. 562. lap a „Sulaimān“ címszó alatt J. Walker cikkében.)

⁹² G. Sale i. m. 373. l. 3. jegyzet.

⁹³ U. o. 373. l. 4. jegyzet.

⁹⁴ A. Geiger i. m. 186—187. l.

Korán-komentátor már úgy tudja, hogy nem Salamon vette el Bilkist, hanem egy, a hamdán törzsből való fejedelem. Egyébként a koránmagyarázás különböző fázisaiban is volt olyan tendencia, amely nem tudta magát azonosítani a Korán fantasztikus elbeszéléseivel sem, még kevésbé a legendákkal, amely az előbbit messze felülmúlja. Így pl. a mutaziliták vallásfilozófiai iskolája erősen kétségbevonta 27⁸⁰ szavahihetőségét, ahol az van megírva, hogy Sába királynőjének trónja „egy szempillantás alatt“ ott terem Sába országából Salamon előtt. Annak az oka, hogy a fantasztikus elem az egész Salamon-elbeszéléskörben annyira túlteng, nem mindig az arab legendaírók fantáziája, mert pl. a „hudhud“ madár legendáját, amelyről az Ó-T. a Sába-történetben semmit sem tud, az arab elbeszélésírók készen kapták a zsidóktól. Az Eszter könyvéhez írt második targumban u. i. egy legenda olvasható Salamonról és a vad-kakasról, amely legfőbb vonásaiban teljesen megegyezik azzal, amelyet a Sába-történet epizódjaként a Koránban és a mohamedán legendákban olvashatunk.⁹⁴ Még a mohamedán legendák tipikus alakja, a Sába történetben is szereplő Loqmān is, az ót.-i Bileámra látszik emlékeztetni.⁹⁵

Nézzük most tovább a Koránnak Salamonra vonatkozó többi adatait.

34₁₁—₁₃-ban egy kisebb összefüggő részlet olvasható Salamonról.

11. vers. Allah beszél és azt mondja, hogy Salamonnak alávetette a szelet, „amelynek reggele egy hónap és estéje is egy hónap volt“, azaz a kommentátorok szerint a szél reggel és este egy-egy hónapnyi utat tett meg, annyit, mint máskor egy hónap alatt. Azt is mondja ez a vers, hogy Allah olvasztott féméből való forrást nyitott meg a számára és hogy Allah engedelmével néhány dsinn is dolgozott Salamonnak, aki pedig a dsinnnek közül nem engedelmeskedett, azt tűzzel (ered. „lánggal“) büntette meg Allah. Salamon és a szél egymással való összefüggésbe hozásáról már 21₈₁—₈₂ elemzésénél szoltunk és rámutattunk arra, hogy Geiger hajlandó az arab „rīhun“-t a héber „rūchot“-tal azonosítani és légius lényeket, szellemeket, dsinneket érteni rajta. A legenda azonban — természetesen megint minden kézzelfogható ót.-i támpont nélkül — tud arról, hogy a szelek is tényleg alá voltak rendelve Salamonnak. U. i. mindjárt Salamon uralkodása elején történt a legenda szerint az, hogy Salamonnak, miközben „Hebron és Jeruzsálem közt egy völgyben ájultan feküdt, megjelent nyolc angyal, a nyolc szél ura és alávetették magukat Salamon akaratának.⁹⁶ Ezt a monda-elemet a legenda azután erősen ki is használja. Salamon u. i. a legendákban állandóan úgy utazik, hogy egy nagy szőnyeget csináltat a dsinnekkel, arra rátéti a trónját, ráül, maga mellé parancsolja alattvalóit, néha egész seregét és megparancsolja a szélnek, hogy hová vigye. Így utazik pl. Jathribba, vagy azután, hogy Bilkist feleségül vette, minden hónapban Sába országába, stb.⁹⁷ Az „olvasztott féméből való forrásról“ ellenben a legenda és természetesen az Ó-T. sem tud semmit. A Korán ezzel a helyével kapcsolatban Jallalo'-ddin és al-Baj'davi tudni vélik, hogy ez a fémforrás a Jemenben volt és havonta háromszor folyt.⁹⁸ Valószínűnek tartom, hogy ennek a legendának az az alapja, hogy a Salamon által épített jeruzsálemi templom — amelynek építésére és felszerelésére vonatkozó homályos utalások mintha 34₁₂, ₁₅-ben is lennének — s amely I. Kir. 6. és 7. fejezete szerint gazdag réz és arany öntvényekkel volt ellátva : az ezek készítése alkalmából való fémolvasztás van a Koránban Allah által nyitott fém-forrásnak feltüntetve.

12. vers. Ebben fel van sorolva, hogy mit készítettek Salamon számára a dsinnek : „csarnokokat, szobrokat, víztartó nagyságú edényeket és álló üstöket“. A „csarnok“ valószínűleg Salamon jeruzsálemi templom- és palotaépítésének a reminiscenciája I. Kir. 6. és 7. fejezeteiből. A „szobrokra“ vonatkozólag egyes magyarázók úgy hiszik, hogy azok angyalok és próféták szobrai voltak, amelyek készítése akkor még meg volt engedve. Mások ismét azt mondják, hogy a dsinnek két oroslán- és két sas-szobrot készítettek Salamon trónjához. Amikor Salamon

⁹⁵ W. Rudolph i. m. 49. l.

⁹⁶ G. Weil i. m. 225. l.

⁹⁷ G. Weil i. m. 242., 243., 246., 268., 273. (szőnyegnélküli repülés) stb. s G. Sale i. m. 370. lap

4. jegyzet.

⁹⁸ G. Sale i. m. 420. lap 4. jegyzet.

leült, az oroszlánok a trón alapzatán kinyújtották lábaikat, a sasok pedig a trón fölött kiterjesztették szárnyaikat fölötte.⁹⁹ A víztartónyi nagyságú edényekre vonatkozólag pedig a kommentátorok megjegyzik, hogy egyszerre ezer ember ehetett belőlük. Az „üstök“ állítólag a Jemen hegyeséből származtak, köből valók voltak és oly súlyosak, hogy megmozdítani sem lehetett őket s az emberek lépcsőkön mentek fel hozzájuk.¹⁰⁰ Nagyon valószínűnek tartom azt, hogy ezek az edények a jeruzsálemi templom felszereléséhez tartozó jām-tenger (I. Kir. 7₂₃ kk.) és a negyven bathnyi ürtartalmú „kijjöröt nechöset“ (I. Kir. 7₃₈) fantasztikus túlhajtásai. A „szobrokat“ pedig alighanem azonosítani lehet az I. Kir. 7₁₅-ben is említett „ammüdim nechöset“-tel, a két rézszó loppal, a Jakin és Boazzal (I. Kir. 7₂₁). Itt, ahol a dsinneknak Salamon számára készített tárgyairól van szó, említjük meg, hogy a Koránban egyetlen szó sincs arról, amit a legenda pedig többször is említ, hogy a dsinnek állítólag csodás nagyságú szőnyegeket szőtték Salamonnak. Weílnél¹⁰¹ erről többször van szó és G. Sale¹⁰² is hivatkozik keleti írók olyan elbeszéléseire, amelyekben Salamon zöld szőnyegéről van szó, amelyen a szelek szárnyán utazgatott.

13. vers. Salamon halálát beszéli el. Eszerint semmiről sem lehetett észrevenni, hogy Salamon meghalt, amíg egy féreg el nem rágta a botot, amelyre Salamon még halálában is támaszkodott. Amikor azután Salamon a földre zuhant, vették észre a dsinnek, hogy már nem él és hogy ha ezt tudták volna, nem kellett volna szégyenteljes büntetésben tölteniök idejüket. A Koránnak ezt az abrupt és homályos elbeszélését a kommentátorok és különösen a legenda bőségesen kiegészítik. Yallalo-’ddin és al-Bajdavi megjegyzik ehhez a vershez, hogy Salamon érezte, hogy a halál előbb utóléri, semhogy a templomot a dsinnek befejezhetnék. Ezért arra kérte Alláht, hogy a dsinnek ne tudják meg azt, hogy ő meghalt, addig, amíg a templomot be nem fejezik. Allah erre megengedte, hogy Salamon úgy haljon meg, amint állva imádkozik botjára támaszkodva, ami azt a látszatot keltette a dsinneknél, hogy Salamon még mindig él. Egy évig állt így Salamon és a dsinnek, abban a hitben, hogy parancsolójuk még él, folytatták munkájukat. Abban a pillanatban, amelyben a templom építése befejeztetett, egy féreg, amely a bot fájában rejtőzködött, keresztülrágta a botot és Salamon a földre zuhant. Így derült ki, hogy Salamon már halott.

Amint látjuk, a Korán kommentátorai már tudnak Salamon templom-építéséről, de azt is a dsinneknél tulajdonítják. Sale megjegyzi, hogy ennek a felfogásnak I. Kir. 6, félremagyarázása lehet az alapja. Az említett versben u. i. azt olvassuk, hogy amikor a jeruzsálemi templomot építették, „nem hallatszott sem kalapácsnak, sem fejszének, sem egyéb vasszerszámnak a pengése“. És a rabbik tradíciója tényleg beszél olyan féregről — magyarázni akarván ezt a verset —, hogy valamiféle féreg volt a mesteremberek segítségére, amely szétrágta a köveket és a sziklákat.¹⁰³ A legenda egy másik változata pedig úgy tudja, hogy a templom építéséhez szükséges kőköcskákat a „šamir“ nevű csodálatos kővel vágták szét, amelyet egy Sakhr nevű démon a tengeri sástól vett el.¹⁰⁴ A Salamon haláláról szóló mondat kevés változtatással a legenda is úgy mondja el, mint a Korán. Csak Allah helyett a halál angyala szerepel. Salamon tőle kér haladékat, s amikor ez nem teljesíti kérését, bemegy kristálytermébe, imádkozik, majd botjára támaszkodik és kéri a halál angyalát, hogy így vegye el a lelkét. A legenda többi része egyezik a korán-exegeták előbb ismertetett elbeszélésével. A legenda csak a történet végén tér el ismét, ahol megemlíti a dsinneknél azt a bosszúját, amelyből az imént 2₆₆ megbeszélésénél már volt szó. Az Ó-T. elbeszélésével összehasonlítva, meg kell említeni, hogy a mohamedán tradíció ellenkezik az Ó-T. idevonatkozó adataival, mert I. Kir. 8. fejezete szerint Salamon nemcsak hogy megéri a templomépítés befejezését, hanem azt még maga is szenteli fel.

⁹⁹ *al-Bajdavi* ehhez a helyhez ; I. G. Sale i. m. 420. l. 6. jegyzet.

¹⁰⁰ *U. o.* 420. l. 7. és 8. jegyzet.

¹⁰¹ *G. Weil* i. m. 242., 243., 246., 268. stb. l. ; pl. 261. l.-on egy fantasztikus nagyságú szőnyegről

van szó.

¹⁰² *G. Sale* i. m. 370. l. 4. jegyzet.

¹⁰³ Az irodalom említését I. G. Sale i. m. 421. l. 1. jegyzet.

¹⁰⁴ *Encyklopaedie des Islam*, Lieferung J. 562. l. J. Walker cikke „Sulaimān-ról“. A legendát magát I. G. Weil i. m. 234—237. l.

Érdekes módon a Salamon halálával foglalkozó koránrészlet után még következnek Salamon életéből vett epizódok, melyek amellelt bizonyítanak, hogy a Korán összeszerkesztése nem a történelmi és legkevesebb az izraelita történelmi folyamat, hanem (az ebbe a dolgozatnak a körébe nem tartozó) speciális mohamedán tendenciák követésével történt.

38²⁹—30 kisebb összefüggő részlet Salamon bűnbánatáról és megkíséretetéséről.

29. vers. Allah beszél és azt mondja, hogy ő adta Salamont Dávidnak. A vers kétségkívül arra céloz, hogy Dávid hatalmát Salamon örökölte. A Koránból nem látszik világosan, de a legendákban igen, hogy ez arra céloz, ami az umajjada dinasztia 661—750-ig terjedő uralkodása alatt is szokásban volt, hogy t. i. a kalifa úgy rendelkezett, hogy utódjának még az ő életében hódoljanak.¹⁰⁵ Tényleg láttuk is a Dávidra vonatkozó koránanyag (21_{7a}) tárgyalásánál, hogy Salamon még atyja életében beleszólt a király dolgába, holott még alig 13 éves. A legenda¹⁰⁶ erre nézve még bővebb adatokat is mond. A Koránban tehát az ebben a versben olvasható: „Mi adtuk Dávidnak Salamont...“ nem egyszerű, csupán az uralkodói sorrendre vonatkozó megjegyzés. A vers további része azt mondja Salamonnól, hogy „kiváló szolga, aki bűnbánatot tanusított“.

30—32. vers. Következik annak az eseménynek az elmondása, amely miatt Salamon bűnvallomást tett. Ezt így mondja el a Korán: Amikor este a kapálódó (az eredeti szövegben: a három lábbon álló és a negyediknek a patájával a földet kaparó) lovakat elővezették, így szólt (Salamonhoz): „Íme szerettem a (világi) jókat az én Uramra való emlékezés rovására, amíg az (t. i. a Nap) fátyol mögé rejtette magát. Hozzátok vissza őket nekem! És elkezdte lábukat és nyakukat levagdalmi.“ Eddig a koránrészlet, amely eléggé homályos és érthetetlen. A magyarázatot ez egyszer csak a koráncommentárokból találjuk meg, mert a legendák semmit sem tudnak erről az epizódról. Yahya, al-Bajdavi és Zamachari szerint ennek a történetnek a következő háttere van: Salamonnak ezer lova volt, amelyeket Damaskus vagy Nisbis városából hozott, amikor azt elfoglalta, mások szerint Dávidtól örökölte, aki az amalekitáktól¹⁰⁷ vette el, ismét mások szerint a tengerből jöttek elő és szárnyaik voltak. Salamon egy napon látni akarta a lovakat és megparancsolta, hogy vezessék azokat eléje. A lovakban való gyönyörködéssel annyira lefoglalta magát, hogy nem vette észre, hogy a nap már lehanyatlott s ő elmulasztotta az estéli imádság idejét. Ezen annyira bánkódott, hogy visszahozatta a lovakat és mintegy áldozati ajándéku Allahnak, megölte őket, kivéve százat, a legjavát. De Allah bőségesen kárpótolta őt a lovak elvesztéséért, mert helyettük uralmat adott neki a szelek fölött.¹⁰⁸ A legenda erről az epizódról nem tud, bár a legendákban is van nyoma annak, hogy Salamonnak voltak lovai.¹⁰⁹ Az Ó-T.-ban azonban többször van szó Salamon lovairól, amelyeket Egyiptomból hozatott (I. Kir. 10₂₈—₂₉). Lovainak száma 40,000, lovasainak száma 12,000 volt. (I. Kir. 4₂₆; 10₂₆). Említi az Ó-T. azt is, hogy Jahve megtiltotta a lovak számának szaporítását (Deut. 16₁₇), amely megjegyzés egyenesen Salamon korára illik. Hogy Salamonnak tényleg voltak lovai, az kitűnik Tract. Sanhedrin fol 21b-ből is.¹¹⁰ Figyeljük meg, hogy milyen stereotíp módon egyforma e versnek megjegyzése, hogy „Salamon bűnbánó volt“ 38₁₆-tal, ahol ugyanezt a kifejezést olvashatjuk Dávidról. Mindkét helyen előbb egy-egy dicséző jelző van előrebocsátva. Dávidról az, hogy „a hatalom ura volt“ (38₁₆), Salamonnól az, hogy „kellemes (kitűnő) szolga“ volt (39₂₆), s utána mindkét vers utolsó két szava gyanánt: íme ő bűnbánó. Ezek után következik mindkét esetben a bűnbánatot bizonyító cselekedet leírása: Dávidnál a két ember (angyal) megjelenése, akik szemére hányják, hogy elvette embertársa egyetlen bányáját, holott neki 99 volt, Salamonnál pedig a lovak lemészárlása, mivel elterelték figyelmét az esti könyörgésről. Az egyformaságból a Korán szisztémájára következtethetünk. Azt természetesen

¹⁰⁵ *Chantepie de la Saussage* (A. Bertholet—E. Lehmann), i. m. 682. l.

¹⁰⁶ G. Weil i. m. 217. köv.

* Vége következik.

¹⁰⁷ A mohamedán legenda állandóan összetéveszti az amalekitákat a filiszteusokkal.

¹⁰⁸ G. Sale i. m. 445. l. 3. jegyzet.

¹⁰⁹ G. Weil i. m. 263. l.

¹¹⁰ I. A. Geiger i. m. 188. l., ahol ez a talmudhely idézve is van.

nem szükséges újra fejtegetnünk, hogy a mohamedán tendenciát a Korán itt is beleviszi az ót.-i király történetébe, akivel már szigorúan megtartatja a mohamedánoknak előírt napi öt „salat“-ot (imádkozást) s így az estéli „adhān“-t is.

33. vers. Ebben a versben az van mondva, hogy Allah megkísértette¹¹¹ Salamont és egy „testet“ (dsaszadan) helyezett a trónjára, mire Salamon (másodszor is) bűnvallomást tett és megtért. Ennek a versnek a magyarázatát az a talmud-legenda képezi, amely az En Jacob II.-ben és a midras Yalkut tractatusában, a 182. §-ban olvasható I. Kir. 6. fejezetéhez s amelyet nyilván al-Bajdavi, Yallalo'-ddin és Abulfida is felhasználtak magyarázataikban ehhez a vershez. A legenda így szól: ¹¹² Salamon elfoglalta Sidon városát és megölte annak királyát. Leányát, Dseradát azonban magával vitte, aki kedvence lett. Mivel Dserada nem szűnt meg atyja sorsát siratni, Salamon megparancsolta a dsinneknak, hogy készítsenek egy szobrot Dserada atyjáról, hogy a leány ezzel megvigasztalja magát. Amikor ez megtörtént s a szobrot Dserada szobájában elhelyezték, Dserada és rabnői minden reggel és este kultikus tiszteletben részesítették a szobrot. Amikor Salamon erről főembere, Asaf által értesült, nem engedte meg házában a bálványimádást, hanem összetörte a szobrot, megbüntette Dseradát, ő maga pedig kiment a pusztába, ahol sirt és imádkozott. Allah azonban úgy látta jónak, hogy mielőtt megbocsátana Salamonnak, előbb megbüntesse hanyagságát. Ez a következőképp történt. Szokása volt Salamonnak, hogy amikor mosdott (vagy szükségét végezte), akkor azt a jelvényt, amelytől a királysága függött, rábízta egyik ágyasára, akit Aminának hívtak. Egy napon, amikor Salamonnak ez a gyűrűje éppen Aminánál volt, egy Sakhr nevű gonosz szellem felvette megéveztszélül Salamon alakját és elvette Aminától a gyűrűt. Ennek az erejével birtokába vette a királyi hatalmat. Felült Salamon képében a trónra és olyan változtatásokat tett a törvényen, amilyenek neki tetszettek. Salamonnak pedig, aki időközben külső formájában megváltozott és egyik alattvalója sem ismerte fel, boldogonia kellett és alamizsnából tengette az életét. Végre negyven nap múlva — ennyi ideig tartott a bálványimádás is Salamon házában — a gonosz szellem elrepült és a gyűrűt a tengerbe dobta, ahol egy hal azonnal elnyelte. Amikor a halat megfogták és odaadták Salamonnak, Salamon megtalálta a gyűrűt a hal gyomrában. A gyűrű erejével visszaszerelte Salamon a királyságát, elfogatta Sakhrt és nagy követet kötve a nyakába, a Tiberiás tóba dobta. Ugyanez a monda olvasható kevés változtatással a legendában is.¹¹³ A király itt az Indiai-óceán egyik legszebb szigetének a királya és Nubarának hívják. Leánya szintén Dsarada. A bálványimádás itt is negyven napig tart és itt is Asaf figyelmezteti Salamont a bűnrre, amely a házában tudtán kívül folyik. Salamon itt is elpusztítja a bálványt, a pusztába vonul, imádkozik, Allah meg is bocsát neki, de előbb szintén negyven napi bűnhődést mér rá. A dsinn itt is Sakhr és ugyanúgy ejti hatalmába a gyűrűt, mint ahogy az ímént a Korán kommentátorai elmondták. De a legendában Sakhr nem önként teszi le hatalmát — bár ez a tény a legendában is összeesik a negyvenedik nappal —, hanem amikor a Salamon alakját magára öltött Sakhr törvénytíprásait és istentelenségeit Asaf megsokalja: betör néhány írástudóval a királyi palotába s amikor Sakhr meghallja a Mózesnek kinyilatkoztatott isteni ígét, újra dsinné válik és elrepül a tengerpartig, ahol elejti a gyűrűt. A többi ugyanúgy van a legendában is, mint a Talmudban, azzal a különbséggel, hogy a legenda azt is megmagyarázza, hogy miért került a gyűrűt elnyelő hal éppen Salamon kezébe. Salamon ugyanis nagy nyomorúságában beállt halásznak és munkabér fejében minden nap két halat kapott. Az így kapott halnak a gyomrában találja meg Salamon a varázsgyűrűt. Sakhr büntetése is kissé másképp van elmondva a legendában, mint a Korán-exegetáknál, illetőleg a Talmudban. A legenda szerint ugyanis amikor Salamon a hatalmába kerítette Sakhrt, akkor egy réz-palackba zárta, gyűrűjével lepecsételte és a Tiberiás-tó szikláinak közé dobta, ahol a feltámadás napjáig kell maradnia. A varázsgyűrűről a Koránban nincs szó. A mibenlétét és az eredetét a Korán-komentátorok sem mondják el. Erre nézve

¹¹¹ Salamon megkísértéséről tud Sanhedrin tractatus 20 is. Szövegét I. A. Geiger i. m. 188. Továbbá a Midr. Rabh. a Numeri 11. paraszájához, Én. én. 31 és Ruth 2s-hez.

¹¹² G. Sale i. m. 446. l. 1. jegyzet.

¹¹³ G. Weil i. m. 269—273. l.

megint csak a legenda¹¹⁴ ad felvilágosítást, amely szerint Salamon négy angyaltól, akik 1. a szeleket, 2. a földön létező összes állatokat, 3. az egész szárazföldet és tengert és 4. a dsinneket és démonok birodalmát képviselték, annak jeléül, hogy magukat mind alárendelik Salamonnak, egy-egy drágakövet kap egy-egy jelmonddal a kövön. Ezekből a kövekből csináltat magának gyűrűt Salamon, hogy az állat- és szellemvilág, a föld, tenger és a szelek fölött való hatalmát minden pillanatban gyakorolhassa. Érdekesekek a kövek jelmondatai is. Az elsőre ez volt írva : „Istené a hatalom és a nagyság !“; a másodikra : „Minden teremtetett lény áldja az Urat !“; a harmadikra : „A menny és a föld Allah szolgái !“. Míg ezek a jelmondatok elég általánosan hangzanak, addig a negyedik kő feliratát már a mohamedán confessio egyik tétele képezi : „La Ilāha illā 'llāh va Muham-mad rasulu 'llāh = nincs több Isten Allahon kívül és Mohamed az ő prófétája.“ Walker említi, hogy a hónap 13-ik napját a mohamedán tradíció azért tekinti szerencsétlen napnak, mert Salamont ezen a napon küldte Allah számkivetésbe a pusztába és hogy a perza nawrüz ünnep s az azzal kapcsolatos szokások állítólag Salamonnak a királyi méltóságába való visszatérésére emlékeztetnének.¹¹⁵ Egyébként a gyűrű és a hal története azt a benyomást kelti, mintha az arab legendáiról ill. a midras, ahová ez az elbeszélés végeredményében visszanyúlik, ismerte volna a görög Polykrates-legendát. Ebben magában sincs semmi lehetetlen, bár viszont igaz is, amit Gunkel¹¹⁶ mond, hogy egymással soha közvetlen érintkezésben nem volt régi keleti népeknél is megtalálható néha ugyanaz a legenda. Vannak olyan mondanék, amelyek szellemi közkinccsei az egész emberiségnek. Az Ó-T.-ban ebben a történetből semmi sem található.

34. v. Salamon bűnbánó imáját tartalmazza, amelynek csak a megszólítása : „rabbi“ = „Uram“ emlékeztet az Ó-T. és a héber imakönyvek „adonaj“-ára.

35—39. versek. Alig tartalmaznak már valami újat Salamonról. Arról van bennük ugyanis szó, hogy Allah Salamon szolgálatába állította a szelet, hogy oda siessen, ahová Salamon akarja, s hogy alája rendelte a sátánokat, akik járatosak az építésben és a bűvármesterségben.¹¹⁷ Más dsinneket is rendelt Salamon alá Allah, de ezek meg voltak kötözve. Ez Allah ajándéka Salamon számára. Ez a koránrészlet s általában a Salamonra vonatkozó koránelbeszélések azzal végződnek, hogy Salamon számára Allahnál „igazán közelség és szép bemenetel“ van. Szakasztott ezek a szavak olvashatók 38²⁴ b-ben Dávidról: A vers értelme mindkét esetben bizonyosan az, hogy a Paradicsom örömei vannak mindkettőjük számára kilátásba helyezve.

Foglaljuk most még röviden össze azokat az esetleges egyezéseket, amelyek a mohamedán források és az Ó-T. közt vannak, s amelyeket eddig nem volt módunkban említeni. Így pl. a legenda is tudja, hogy Salamon neve azt teszi, hogy „makulátlan“, „tökéletes“, a legenda szerint is Saja fia volt, aki azonos a H. Sám. 12²⁴-ben említett Bath Sebával. Salamon I. Kir. 3³—15-ben említett álmának a reminiscenciája talán legenda által szintén Salamon uralkodásának kezdetére helyezett elbeszélés arról, hogy miképp jelennek meg az ájultan heverő Salamonnak a szeleket, az összes állatokat, a szárazföldet és a tengert, valamint a dsinneket képviselő angyalok. Nyoma van a legendában Salamon I. Kir. 7¹—12-ben említett palotaépítésének is. Az Ó-T.-nak ezen a ponton talán túlzó adatai a mohamedán legendákban természetesen még inkább túlozva vannak s a káprázatos épület leírása azzal van befeszítve, hogy : „Egy királynak sem volt előtte ilyen gyönyörű palotája !“¹¹⁸ Hasonló az eset Salamon és udvara eledelének I. Kir. 4²²—23-ban olvasható leírásával is, amely a legendában olvasható

¹¹⁴ G. Weil i. m. 226—229.

¹¹⁵ *Encyklopaedie des Islām*, Lieferung J. 562. lap.

¹¹⁶ A P. Hinneberg által kiadott „Die Kultur der Gegenwart“ c. sorozat Teil I. Abteilung VII. kötetben *Die orientalischen Literaturen*, Zweiter Abdruck, Leipzig, 1925. 58—59. lap, Gunkelnek az izraeli irodalomról szóló tanulmányában.

¹¹⁷ Közelálló gondolatnak vélem, hogy a 38³-ben és 21⁸-ben említett és Salamon számára bűvármesterséget űző dsinne legendája az I. Kir. 9²-en alapuló félreértés. Utóbbi helyen u. i. ezt olvassuk : vajjislach Hiram ba'oni 'anese 'onijjöt jöd'ecē hajjam = és küldött Hiram a hajókkal matrózokat, akik ismerték a tengert. Ezek között lehetnek jó bűvárműzők, akiknek híre terjedt s mivel Salamon szolgálatában állottak, később, amikor a Salamon-legendá egyre nőtt, megtették őket Salamont szolgáló dsinnekné.

¹¹⁸ G. Weil i. m. 237. 1.

fantasztikus adatokhoz képest igazán szerénynek mondható.¹¹⁹ Ót.-i alapra nyúlik vissza a Salamon házában való bálványimádásáról a Koránban és a mohamedán legendákban is olvasható történet, mert I. Kir. 11, kk.-ben is azt olvassuk, hogy Salamon bálványimádásának a király idegenből való feleségei voltak az okai. Ők vitték állítólag bele az öregedő Salamont Astarte, Molek és a többi bálvány imádásába. Asszonyra, Dseradára vezetik vissza a Talmud alapján a koránmagyarázók is a Salamon házában dívó bálványimádást, mégis azzal a különbséggel, hogy amíg az ÓT.-ban maga Salamon is behódol az idegen isteneknek, addig a mohamedán legendák szerint Salamonnak közvetlenül nem volt része a bálványimádásban. Bilikist, akit Salamon a legenda szerint feleségül vett, Salamon Tadmorban temettette el. Ezt a várost II. Krón. 8₄ szerint is Salamon alapította. Salamon történetében van a legenda szerint egy 39 napos periódus, amely alatt Salamon, akitől a varázsgyűrűt Sakhr, a dsinn, ravaszul elrabolta, mint valami örült bolyong szerte az országában és koldul, vagy növényevésből tengeti magát. Ez az elbeszélés hasonlít a Dávid-történetek tárgyalásánál említett legendaelemhez, mind a kettő pedig hasonló a Nebukadnezárról Dán. 4₂₅ köv.-ben megírt történethez. Éppen erre a legenda motívumra nézve megjegyzi Gunkel,¹²⁰ hogy ez nagyon általánosan el volt terjedve.

Salamon alakja nagyon foglalkoztatta az arab elbeszélőirokat. Így pl. Tha'labī az általa írt próféta-legendákban azt mondja, hogy Salamonnak 1000 üveggel fedett háza volt 300 nyugággal, feleségeinek száma pedig 700 volt. Utóbbi adat egyezik I. Kir. 11₅-mal. Tha'labī csak a feleségekről tud, de I. Kir. 11₃ még 300 ágyasról is beszél. Az ÓT.-nak ez az adata is ismeretes lehetett az arab legendaírók előtt, mert azt írják, hogy mivel Salamon azzal dicsekedett, hogy 1000 asszony 1000 harcra termelt fiút fog neki szülni: csak egyetlen korcs fia született, akinek csak egy keze, lába, szeme és füle volt. Így tudja ezt al-Bajdavi (V. 19) is, a Korán egyik kommentátora. Salamon csodás építkezései az Ó-T. nyomán szintén belekerültek a legendákba és egyes arab elbeszélők szerint az Aksā mosé, valamint az egyik alexandriai mosé szintén az ő műve. Egy teljesen a rabbiktól eredő forrásra mutató adat is van a Salamon körül alakult monda-körben a már említett talmudi és midrás elemeken kívül és ez az, hogy Salamon szabad idejében megtanulta a kosárfonás mesterségét, hogy, ha szüksége lenne rá, meg tudja keresni a kenyerét vele. Némelyek pedig azt állítják, hogy az arab és szír írásjegyeket Salamon találta ki és hogy sok, mágiával foglalkozó könyvet írt volna arab nyelven. A Dávidról szóló koránhelyek elemzésénél 5₈₂-ben volt szó arról a legendáról, amely szerint Dávid egyszer majmokkal változtatta volna az elathi zsidó kolóniában azokat, akik a szombatot megszegve halásztak (27. l.). Az ott említett verzió szerint ezeket az ünneprontókat a szél a tengerbe sodorta, ahol elpusztultak. A Salamonnal kapcsolatos legendákörben is szerepel egy, a szombatnap megszegése miatt majmokká változtatott izraelita gyülekezet.¹²¹ Salamon ezekkel a Bilikishez való útjai egyikén találkozott s a majmok maguk mondták el neki szomorú történetüket, amely nagyjából ugyanaz, mint amellyel 5₈₂ ismertetésénél találkozunk. Az utóbbi helyen említett legendának tehát egy másik változata is van, amely szerint az elátkozottak nem veszték a tengerbe, hanem még Salamon korában is éltek, sőt a legenda megjegyzi, hogy még Omar kalifa korában is léteztek.

Természetesen a mohamedán irodalomból sem hiányozhatnak a Salamon rendkívüli bölcsességének illusztrálására szolgáló elbeszélések. Az Ó-T.-ban tudvalevőleg csak egy ilyen példa van elbeszélve I. Kir. 3₁₆ köv.-ben. A Koránban azonban már a Dávid-történetekben említett 21₇₈ megbeszélésénél is láttunk egy történetet, amely a még gyermek Salamonnak az igazságszolgáltatásban való rendkívüli bölcsességét volt hivatva szemléltetni. Még több ilyen példát sorolnak fel Weil arab codexei¹²² és Tha'labī Kisas-a¹²³ (202. lap). A Salamon rendkívüli bölcsességéről elterjedt képzeteknek az alapja kétségtelenül az Ó-T., ahol Salamon híres álmában, I. Kir. 3₅₋₁₅-ben, különösen a 12b versben, olvasunk róla, továbbá

¹¹⁹ U. o. 232. l.

¹²⁰ H. Gunkelnek a 113. jegyzetben idézett tanulmánya.

¹²¹ G. Weil i. m. 267—269. l.

¹²² U. o. 215—216. l.

¹²³ *Encyklopaedie des Islam*, Lieferung J. 563. l. „Sulimān“ címszó alatt.

még I. Kir. 4₂₉—₃₄-ban is. Sőt a legenda még arról is tud,¹²⁴ hogy Salamon nagy bölcsességében és hatalmában elbizakodva azt kérte Allahtól, hogy ő táplálhassa a föld minden állatát. Allah meg is engedte, de csak egy napra, azonban Salamon bölcsesége ezen a ponton csúfos kudarcot vallott, nyilván azért, mert az isteni gondviselés dolgaiba merészelt avatkozni.

Salamon sírjáról is egész sereg legendáris adat van. Egyesek szerint Jeruzsálemben van eltemetve, amint azt I. Kir. 11₄₃ is tudja. Tabarí azonban Krónikájában (I. 60) Mohamedre hivatkozva azt mondja, hogy a próféta szerint Salamon sírja: „a tenger közepén egy sziklaboltozatú barlangban van. Ebben a palotában van egy trón, azon ül Salamon, ujján a királyi gyűrűvel és 12 őriző őrzi őt éjjel és nappal...” Ismét mások szerint Salamon sírja állítólag az Andaman-szigeteken van.¹²⁵

Ez volt az az anyag, amelyet Izrael három első királyára vonatkozólag a Koránban és a mohamedán kommentár-, elbeszélés- és legendairók általam hozzáférhető műveiben találhattam.

Ha ezt az anyagot most előbb önmagában vesszük szemügyre, első pillanatra feltűnik, hogy a Korán jóval kevesebbet mond Izrael első három királyáról, mint a Koránon kívüli irodalom általában. Ennek nem tisztán az az oka, hogy a Mohamed Koránjához csatlakozó tafszir = exegetikai irodalom és a legenda a Koránnak e tekintetben homályos helyeire akartak világosságot deríteni s innen eredne az, hogy elbeszéléseik bővebben folynak, mint a Koránié. Szerintem a Korán szűkszavúságának más okai is vannak:

1. Az a tény, amelyre már volt módunk rámutatni, hogy t. i. Mohamed a saját céljai szempontjából nem tartotta szükségesnek azt, hogy Izrael történetének ezzel a szakaszával bővebben foglalkozzék.

Amint láttuk u. i. a Koránnak abból a kilenc szurájából, amelyben Izrael e három első királyáról van szó: hat Mekkában keletkezett, tehát abban az időszakban, amelyben Mohamed a maga fellépését előkészítette. Én nem vonom kétségbe a Mohamed életrajzával és a Korán őt.-i alkotórészeivel foglalkozó kutatóknak azt a majdnem egyhangú véleményét, hogy Mohamed azért reprodukál oly keveset az Ó-T.-ből, mert azt eredetiben sohasem olvasta s így nem ismerhette, csak nem óhajtanám ezt túlságos mértékben hangsúlyozni és az Izrael első három királyára vonatkozó történetek hiányzásának egyetlen és egyetlen okául elfogadni. Mert igazva van Rudolphnak¹²⁶ abban, amikor azt állítja, hogy az egész Ó-T.-ből legfeljebb tíz olyan helyet lehet találni a Koránban, amely igazán az Ó-T.-ből vettnek tekinthető, de ezzel szemben áll az is, hogy ő is és Hirschfeld¹²⁷ is negyvennél több olyan koránhelet nevez meg és sorol fel, amelyben őt.-i helyek erős reminiscenciái csendülnek fel, részben még szó szerint is. Az is kiténik, hogy e helyek nemcsak a Pentateuchnak, hanem részben a héber Kánon második és harmadik részének: a Nebiim és Ketubimnak Mohamed által való ismerésére utalnak. Az lehet, hogy Mohamed nem közvetlenül ismerte ezt az anyagot, — értem ez alatt azt, hogy Mohamed nem eredetiben olvasta ezeket az őt.-i könyveket — bár Sprenger¹²⁸ és újabban Cheikho¹²⁹ és Schulthess¹³⁰ igyekeztek kimutatni azt, hogy Mohamed írott forrásokat is használt¹³¹ —, de az a körülmény, hogy Mohamednek Medinában bőséges alkalmá volt a zsidósággal érintkeznie, amit mutat az is, hogy a Koránban a rabbik szokincsből és a zsidó imakönyvekből vett szavak is kimutathatók,¹³² továbbá az a körülmény, hogy Medina az arabiai zsidó gyülekezeti élet egyik centruma volt, ahol a zsidóknak beth-hammidrasuk is volt,¹³³ ahol tehát a Tóra példányain kívül egész biztosan meg kellett lenniök a Nebiim és Ketubim könyveinek is, mivel ezek felolvasása a zsinagógális isten-

¹²⁴ G. Weil i. m. 232—233. l.

¹²⁵ *Encyclopaedie des Islam*, Lieferung J. 563. l.

¹²⁶ W. Rudolph i. m. 10—13. l.

¹²⁷ H. Hirschfeld i. m. 36—46. l. és u. o. 88. l.

¹²⁸ A. Sprenger i. m. II. köt. 396. l.

¹²⁹ L. Cheikho: Université St. Joseph, Beyrouth, *Mélanges de la Faculté orientale* IV. 39—46. n.

¹³⁰ Fr. Schulthess az 1906-ban kiadott *Th. Nöldeke-émlékkönyv: Umaja ben Abi's-Salt cikkébe*.

¹³¹ Sprengert cefolja Fr. Schwalla a *Nöldeke-féle Geschichte des Rorans* 2. kiad. 1909. I. köt. 16. kk. lapjain. Cheikho kutatásait pedig W. Rudolph fogadja szkeptikusan (i. m. 23. l.).

¹³² H. Hirschfeld i. m. 87. l.

¹³³ U. o. 53. l.

tiszteletben részben kötelező is volt, — tekintettel ezekre a körülményekre, én kizártnak tartom azt, hogy Mohamednek Izrael történetének az első három király idejéig magában foglaló periódusáról ne lettek volna kellő értesülései. Egész biztosan voltak, de mivel a maga missziójának megalapozása és alátámasztása szempontjából kevés vagy semmi hasznukat sem vehette, kihagyta nagy részüket. Amit pedig felvett, azt a maga szempontjainak megfelelőleg átalakította. Így csinált Dávidból, de különösen Salamonból „prófétát“, nem a szó ót.-i értelmében, hanem úgy értelmezve ezt a fogalmat, ahogy az ő céljainak megfelelt, t. i. hogy a „próféta“ annyi, mint természetfölötti erőkkkel felruházott, a démonokkal rendelkező ember. Az így értelmezett profétaság alkalmas volt ugyanis a maga profétái tekintélyének alátámasztására.

2. A második ok, amiért szerintem a Korán szűkszavú az izraelita királyok történetének ismertetésében, az, hogy Mohamednek a zsidósághoz való viszonya lassanként megváltozott. Amíg u. i. Mohamed profétái működésének első szakaszát, a mekkait „ótestamentumi periódusnak“¹³⁴ lehet mondani, vagy, ahogy *Snouck-Hurgronje*¹³⁵ mondja, hogy Mohamednek volt egy „judenfreundliche Periode“-je, addig a medinai tartózkodás ideje alatt Mohamed viselkedése a zsidósággal szemben lassan, de határozottan megváltozott és a Badr melletti sikeres ütközet után egyenesen ellenséges indulatba ment át.¹³⁶ Az oka ennek az, hogy a zsidóság nem váltotta be Mohamednek hozzá fűzött várakozását, nem akceptálta az általa propagált „millat Ibrahimot“, nem fogadta el Mohamed profétájának és lenéző, sokszor kihívó viselkedést tanúsított a profétával szemben. Mohamed ezért lassanként, de egyre határozottabban az „ahl al-kitáb“ (könyvbirtokosok, azaz a zsidók és keresztények) ellen fordul és azt kezdi hirdetni, hogy az ezeknek adott és kijelentést tartalmazó könyveik meg vannak hamisítva. Kezdetét veszi a zsidók elleni polémia, amelyre klasszikus példa a 2-ik szúra. Mohamed többször kifejezi, hogy az „ahl al-kitáb“ könyvei hamisítványok, így 2₇₀; 3₆₄; 5₁₅; 6₉₁-ben. S a most említett szurák közül az első három medinai eredetű. Hiszen emlékezhetünk rá, hogy az a koránvers is, amelyben Salamon először van említve (2₉₆), szintén polemikus természetű s a Korán „tafsziř“ (exegezis) szerint a zsidók ellen irányul. Csak természetes tehát, hogy Mohamed Medinában már nem volt hajlandó az általa „meghamisítottnak“ tekintett ÓT.-ből többet a Koránba felvenni. Amit pedig felvett, az, speciálisan a témánkat illető anyagot véve figyelembe, jórészt még Mekkában került bele Mohamed Koránjába.

Ami most már a Koránhoz csatlakozó „tafsziřt“ és legendáris irodalmat illeti, erre nézve megállapíthatók a következők:

1. hogy a legfőbb céljuk az volt, hogy a Koránhoz alkalmazkodjanak s ennek sok tekintetben homályos és érthetetlen elbeszéléseit megmagyarázzák. Ez sokszor sikerül is pl. 2₉₆, 3_{29—39}, mindkettő Salamon történetében. A Koránhoz való szószertint ragaszkodásuk annyira megy, hogy azt a Mohamed által 21₈₀-ban elindított tévedést, hogy Dávid értett a páncélkészítéshez, átveszik, továbbszövik és az egész hamis képzetet ilyenmódon beleviszik a köztudatba;

2. hogy anyagukat, ha nem is teljesen, de jórésztben a Talmud, a misna és a midrás elbeszéléseiből, tehát zsidó forrásokból vették. Sőt már a Koránra nézve is kimutathatók bizonyos mértékben ezek a források. Így 58₉ az Aboth 3, nyomát mutatja, 2₆₉; 7₁₆₃, 1₉₆ pedig a Talmud (Sanhedrin 109a, továbbá a Tanchuma és a Yalkut) valóságú nyomait mutatja.¹³⁷ Ezek az elbeszélések természetesen szintén az arabiai zsidóság útján váltak a mohamedán írók szellemi tulajdonává. Helyenként — amint arra módunkban volt többször rámutatni — a tafsziřírók szorosabb összhangban vannak az ót.-i elbeszélésekkel, mint a Korán, aminek vagy az az oka, hogy a Korán későbbi magyarázói a zsidó tudósokhoz fordultak felvilágosításért úgy, hogy pl. Mudsahid koránmagyarázatait azért fogadták szívesen, mert az „ahl al-kitáb“-tól fogadott el tanításokat és Ibn 'Abbasról is

¹³⁴ U. o. 4. l.

¹³⁵ A *Chautepie de la Saussaye* (A. Bertholet—E. Lehmann)-féle Lehrbuch der Religionsgeschichte című 712. l.

¹³⁶ L. erre nézve kül. A. J. Wensinck i. m. 54—143. lapjait.

¹³⁷ H. Hirschfeld i. m. 85—86. l.

fel van jegyezve, hogy szívesen támaszkodott a zsidókra,¹³⁸ vagy pedig azért, mert egyikük-másikuk, mint pl. valószínűleg Ibn Cuteiba, elolvasta az Ó-T.-nak arab fordítását a vonatkozó hely magyarázása alkalmával, amilyen fordítás Mohamednek még nem állt rendelkezésére. Azonban elérkezett az az idő is, amikor a Korán tartalmának legendáris kiegészítése, amelyet a „tafszir“ első fázisa folytatott „nem volt inyére a (későbbi) szigorú teológusoknak, akik a vallásos hagyománytól nem igazolt, határt nem ismerő féktelenséget láttak benne“.¹³⁹ Amiben igazuk is volt, mert a legendairók egyike-másika pl. Kisai, ha nem talált elég adatot máshol, akkor szabadon és csapongó fantáziával bővítette az elbeszélést a maga elgondolásából. A legtöbbször azonban ezek a legendák nem egyebek, mint a Talmudon, ill. a midráson alapuló elbeszélések, amint ezt pl. a Bilkis-történetnél, vagy a Sakhr-legendánál is láttuk. A Korán, de a tafszir, vagy a legendák írói is néha kritika nélkül magukévá teszik az Ó-T. egyes helyeinek szó szerinti magyarázatán alapuló s a rabbiktól származó tévhitet. Így pl. 21₇₉ a Zs. 148₉—¹⁰; 38₁₆ a Zs. 119₈₃, vagy Pred 2₈; 27₁₅ az I. Kir. 4₃₃-nak a rabbik által való hamis, szó szerinti értelmezésén alapszik. Egy helyen a mohamedán legendairók benne felejtették az elbeszélésben a legenda származását eláruló speciális zsidó vonást. Ez a Sakhr-ról szóló legendában, 38₃₃-al kapcsolatban olvasható, ahol a Tórát magyarázó zsidó írástudók vannak megemlítve. Amidőn u. i. Sakhr, a démon, a Tóra szavát meghallja: elmenekül. A Tórának u. i. mohamedán felfogás szerint is ördögűző ereje van, mert a Korán (2₅₀, 5₄₈) szerint az is Allahtól származik.

3. A tafszir és a legendairodalom korlátlanul viszi bele a speciális mohamedán tendenciákat az eredeti ót.-i elbeszélésekbe. Itt is a Korán jár elől jó példával, amely 2₂₄₇-ben Saul háborúját „szent háborúnak“ (dsihād), ellenségeit pedig „hitetleneknek“ (kāfir) minősíti, Salamon pedig muszlimnak (27₄₁, 4₈), aki az izlámra való áttérésre hívja fel Sába királynőjét és maga is megtartja a muszlimra kötelező estéli adhant 34₃₂. Természetesen a legenda sem fukarkodik a speciális mohamedán tendenciáknak az Izrael első három királya történetébe való becsusztatásával. Így pl. a Badr melletti elesettek számát, akik az izlámban különös tisztelet tárgyait képezik, beleviszik a Saul-történetekbe (2₂₅₀-nél), vagy az izlám számára centrális jelentőségű Ábráhával kapcsolja össze Saul történetét (pl. Sámuel ú. n. predikációjában l. 13. l.), vagy Dávid parittyakövei állanak vonatkozásban Ábráhával (l. 20—21. l.), vagy hogy Dávidot a legenda szerint Ábrám barlangjába temetik (l. 33. l.). Lehetséges a legendairók számára az is, hogy Sámuel az egekig magasztalja Mohamedet (l. 13. l.). Speciálisan az izlám terminológiájából vett jelmondatok sem ritkák az izraelitákról szóló történetekben. Elég, ha erre nézve utalunk arra, hogy a legenda szerint az izraeliták a muszlim seregek csatakiáltásával, az „Allah akbar!“-ral rohantak az ütközetbe,¹⁴⁰ vagy, hogy Salamon varázsgyűrűjének egyik kövén a mohamedán confessio egyik tétele az: „Ashadu aū lā ilāha illa 'llāh ashadu anna Muhammadan Rasūl-llah“ volt bevésvé, vagy hogy Salamon a Korán suruk elejéről jól ismert bismillah-val kezd levelet Balkishoz. Salamonnál meg egyenesen a Korán egyik versére (2₂₄₆ b) erősen emlékeztető mondást citáltat a legendairó,¹⁴¹ amikor ezt mondatja vele: „Allahí vagyunk és egykor hozzá térünk vissza!“ Az sem lehet feltűnő ezek után, hogy a legenda Dávidot gyülekezeti előjárónak teszi meg, akinek szószeke van egy hegybe vájt kápolnában, ahol minden harmadik nap imádkozik és zoltárokat énekel, vagy hogy a kadhi-bírói tisztség bevezetését Dávidra viszi vissza, hogy e fontos hivatás tekintélyét ezzel is alátámassza.¹⁴² Mohamedán tendencia az is, hogy a Salamon által épített jeruzsálemi templom a mekkai templom mintájára készül¹⁴³ és csak természetes ezek után, hogy Salamonnak a legenda szerint Jathribot (Medina) is meg kell látogatnia. Salamon ott imádkozik azon a helyen, ahol egyszer majd Mohamed az első mecsetet fogja

¹³⁸ J. Goldziher: Die Richtungen stb., i. m. 68—69. l.

¹³⁹ Goldziher Ignác: A koránmagyarázás különféle irányairól stb., i. m. 5. l.

¹⁴⁰ G. Weil, i. m. 192. l.

¹⁴¹ U. o. 271. l.

¹⁴² U. o. 208—209. és 213. l.

¹⁴³ G. Weil i. m. 231—232. l.

építeni, sőt Mekkába is elmegy, ahol majd Mohamed születni fog s ott áldozatot mutat be.¹⁴⁴

4. Úgy a tafszír, mint a legendairodalom előszeretettel viselkedik a fantáziát erősen foglalkoztató csoda-elemek bekapcsolása iránt. Weil erre azt hozza fel magyarázatul, hogy Mohamed és az izlám írói ezzel az ellenfeleik által felhasznált perzsa mesék hatását akarták ellensúlyozni.¹⁴⁵ És tényleg már a Korán is szívesen alkalmazza a csodák említését az Izrael első három királyáról szóló elbeszélésekben. Különösen látszik ez —amint láttuk— a Salamonról szóló Korán-részletekben, bár másfelől igaz az is, hogy ezekben már a Korán is a zsidó talmud- és midrásirodalom nyomdokaiban jár. Még inkább kifejezésre jut a csoda-elem alkalmazása a tafszírban és a mohamedán legendákban. Csodával van összefüggésbe hozva a Ládának Izraelhez való visszakerülése a Saul-történetekben (2₂₄₉); Dávidnak bírói tiszte csalhatatlan gyakorlására Gábrriel angyal egyenesen az égből hoz egy csodálatos szerszámot;¹⁴⁶ Salamon születésekor Gábrriel angyal szózata hallatszik, amelyben megjövendöli Salamon bölcsességét és csodálatos értelmét.¹⁴⁷ A fantáziát erősen foglalkoztató motívumok pl. még a farkasnyi nagyságú hangyák említése a Salamon-történetekben; vagy Salamon és a 360 éves öregember találkozása;¹⁴⁸ vagy a halál hatarcú angyalának a leírása és Salamonnak vele való beszélgetése a lélek halál utáni sorsáról;¹⁴⁹ vagy a sokféle formájú dsinneek, vagy a mérhetetlen erejű angyal leírása;¹⁵⁰ vagy Salamon udvarának káprázatos gazdagságáról s a neki Bilkis által küldött mérhetetlen értékű ajándékokról szóló elbeszélések,¹⁵¹ vagy pedig annak az elmondása, hogy hogyan keresi és találja meg Dávid azt az embert, aki neki a Paradicsomban osztályos-társa lesz¹⁵², stb.

Végül lássuk azokat a tanulságokat, amelyek a Korán, a tafszír és a mohamedán legendáknak az Ó-T. idevonatkozó anyagával való összehasonlításból levonhatók:

1. Közvetlen érintkezés az Ó-T. a Korán és az arab tafszír- és legendáirók közt alig van. Ennek az oka, amint láttuk, nem annyira az, hogy Mohamed és még inkább a legendáirók nem ismerték volna az Ó-T. idevágó elbeszéléseit, mert pl. néhol, főképp a Dávid—Góliát-történetekben apró vonásokban is meglepő egyezések mutathatók ki köztük és az Ó-T. közt, hanem inkább az, hogy az Ó-T. idevonatkozó elbeszéléseit a talmud és a midrás legendáris anyagának a figyelembevételével vették át és hogy bőven szőtték bele elbeszéléseikbe a speciális mohamedán tendenciákat, sőt egyszer-másszor az izlám teológiai nézeteit is. Számukra nem az Ó-T. történetéhez való hűséges ragaszkodás volt a fő, hanem ennek az anyagnak muszlim szempontból való értékesítése, mert ellenkező esetben alig történhetett volna meg olyasmí, hogy a Saul-történetekbe belevigyék a Gideon-történetek egyik epizódját Bír. 7-ből, vagy hogy Dávid és Salamon pusztában való bolyongásának történetébe belevigyék a Nebukadnézárról való elbeszélés adatait Dán. 4. fejezetéből.

2. A fantasztikumokat kedvelő túlzásaik és néha minden történeti alapot nélkülöző voltak ellenére is a legendák néha beleláttnak az ót.-i történetek legbelsőbb lényegébe és olyan értékes vonással egészítik ki az ót.-i elbeszélést, hogy szinte kár, hogy az az Ó-T.-ből hiányzik. Így pl. Dávidról egy olyan ideális vonás van beleszóve a legendába, amely az Ó-T.-ban, amely pedig erősen igyekszik Dávidot idealizálni, nincsen benne. S ez az, hogy Dávid, amikor bátyjait a Góliáttal való megküzdésre igyekszik rábeszélni, bátyjai becsúgyát azzal próbálja felkelteni, hogy ne a király által kilátásba helyezett jutalomért igyekezzenek megküzdenni az óriással, hanem azért, hogy lemossák Izraelről azt a gyalázatot, hogy egy idegen 40 napon át büntetlenül ócsárolhatja Izraelt, mert a nép reszket az óriástól. Ez a megjegyzés a legbelsőbb indítóókat találja el annak, amiért

¹⁴⁴ G. Weil, i. m. 243—245. 1.

¹⁴⁵ G. Weil, i. m. 8. 1.

¹⁴⁶ G. Weil, i. m. 213—215. 1.

¹⁴⁷ G. Weil, i. m. 215. 1.

¹⁴⁸ G. Weil, i. m. 239—240. 1.

¹⁴⁹ G. Weil, i. m. 240—241. 1.

¹⁵⁰ G. Weil, i. m. 230. és 240—241. 1.

¹⁵¹ G. Weil, i. m. 259—261. 1.

¹⁵² G. Weil, i. m. 220—224. 1.

Dávid síkra száll Góliát ellen, mert ő is azt mondja I. Sám. 17^{36, 45}-ben, hogy azért kell Góliáttal megküzdenie, mert ez : „Chèrèf ma'arakōt 'elohim chajjim“ = gyalázzattal illette az élő Isten csatasorait.“ Ilyen értékes kiegészítő vonást azonban nem találtam többet az egész rendelkezésemre álló anyagban, mert bár a Korán és a tafszír, továbbá a legendák elbeszélései igen sok tekintetben gazdagabbak, mint az Ó-T.-éi, adataik vagy fantasztikusak, vagy nem felelnek meg a történelmi hűségnek. Így pl. a legendának azzal az elbeszéléssel szemben — hogy csak egyet említsék —, hogy Saul követeket küldött volna neki nagylelkűen megkegyelmező Dávid táborába, akik által bocsánatot kért volna Dávidtól és hazahívta volna, aminek Dávid állítólag eleget is tett volna, ezzel az elbeszéléssel szemben határozottan az Ó-T.-nak I. Sám. 26^{17—25}-ben olvasható elbeszélést tartom realisabb alapon állónak és igazabbnak.

3. Az Ó-T., közelebbről a Sámuel könyvek forráskritikája szempontjából is vehetjük némi hasznát a mohamedán legendáknak. Sámuel könyvének exegetái pl. Budde¹⁵³ is említi azt, hogy az I. Sám. 24¹ kk. és 26¹ kk.-ben leírt két esemény — Dávid kétszer megkegyelmez Saul életének — valószínűleg egyazon esetnek kétféle, — egy Jahvista és egy Elohista, — verzióból származó elbeszélése. Ezt az elméletet igazolni látszik a mohamedán legenda is, ahol szintén csak egyszer van elmondva ez az esemény, de úgy, hogy az Ó-T. mindkét hasonló elbeszéléséből találunk benne adatokat. Nagy a valószínűsége tehát annak, hogy a Jahvista is és az Elohista is ugyanabból az elbeszélésből ragadta ki a neki legmegfelelőbb anyagot és vonásokat s ezeket a maga felfogásához idomította. Az eredeti elbeszélés alighanem az lehetett, ami I. Sám. 26-ban olvasható, hogy Dávid éjjel vakmerően behatol az alvó Saul táborába és magához veszi a Saul személyes használatára szolgáló tárgyakat. Ez az eredeti, a régibb s a Jahvistától származó elbeszélés és ezzel mutat legtöbb egyezést a mohamedán legenda is. A másik elbeszélés, amelyet I. Sám. 24¹ kk.-ben olvasunk : másodlagos benyomást tesz és koránt sincs benne annyi eredeti vonás, mint I. Sám. 26¹ kk.-ben, de a legenda azért is ismerni látszik.

Mindezt összefoglalva elmondhatjuk, hogy az Ó-T. elbeszélései biztosabb bázison állnak, egyszerűbbek, világosabbak mint a Korán, a tafszír, vagy a mohamedán legendáiróknak Izrael első három királyára vonatkozó elbeszélései. Ez érthető is, mert attól eltekintve, amit mi is vallunk, hogy az Ó-T. isteni kinyilatkoztatáson alapszik, az Ó-T. elbeszélői a saját népük történelmét adják, amelyhez lélek szerint is, de időbelileg is közelebb voltak, mint Mohamed, vagy a tafszír és a legendák írói. Az ót.-i elbeszéléseket Izrael első három királyáról tehát lehet kiegészíteni, de pótolni, vagy elcserélni : nem.

10.926-1967

A Debreceni Tisza István Tudományos Társaság I. osztályának kiadványai.

I. KÖTET.

| | | |
|--------|--|------|
| 1. sz. | Oláh Gábor, Petőfi Sándor. 1923 | —50 |
| 2. „ | Zsigmond Ferenc, Mikszáth írói egyénisége mint kortörténeti dokumentum. 1923. | —80 |
| 3. „ | Kölcsey Sándor, Emlékbeszéd gróf Tisza István felett. 1923. | —40 |
| 4. „ | Huss Richard, Der Name der Germanen | 2— |
| 5. „ | Leffler Béla, Az újabb svéd líráról. (Strindberg, Heidenstam, Fröding, Karlfeldt.) 1923. | —60 |
| 6. „ | Mitrovics Gyula, Az egység és sokféleség esztétikai elve Az Ember Tragédiájában. 1924. | —50 |
| 7. „ | Iványi Béla, Debrecen és a budai jog. 1924. | 1·50 |
| 8. „ | S. Szabó József, Műveltségi állapotok, főként az iskolázás Debrecenben a reformáció korában. 1924. | 1·40 |
| 9. „ | Tankó Béla, Kant Immanuel születésének 200-ik évfordulójára. 1924. | —70 |
| 10. „ | Barabási Kun József, Gróf Tisza István és a tudomány | —70 |

II. KÖTET.

| | | |
|--------|---|------|
| 1. sz. | Révész Imre, A magyar protestantizmus tudományos történetírása. 1924. | —80 |
| 2. „ | Tóth Lajos, A jogképesség a magyar általános polgári törvénykönyv tervezetében. 1925. | 1·20 |
| 3. „ | Mitrovics Gyula, Arany János esztétikája. 1925. | 1— |
| 4. „ | Marton Géza, Vétkeességi elv—okozási elv. 1926. | 2— |
| 5. „ | Lósy-Schmidt Ede, A hortobágyi köhíd építése Debrecen város mátai pusztáján. 1926. | 3— |
| 6. „ | Császár Elemér, Arany János képzelete. 1927. | 1— |
| 7. „ | Leffler Béla, Lagerlöf Zelma. 1927. | 2·20 |
| 8. „ | Josephus Salánki, De codice Ovidii et Horatii colligato Debreceniensi. 1927. | —60 |
| 9. „ | R. Kiss István, Az erdélyi fejedelmek nemzetközi politikája. 1927. | — |
| 10. „ | Dezső Gyula, Ingó jelzalog. 1927.. . . . | 1·20 |

III. KÖTET.

| | | |
|--------|---|------|
| 1. sz. | Harsányi István, Csulyak István élete és munkái | 1·50 |
| 2. „ | Perjéssy Mihály, Az állami és társadalmi rend hatályosabb védelméről szóló törvényről | 5— |
| 3. „ | Magyary Zoltán: A magyar közigazgatás racionalizálása | 1— |

A Debreceni Tisza István Tudományos Társaság I. osztályának kiadványai.

IV. KÖTET.

| | | |
|--------|---|------|
| 1. sz. | Papp Ferenc, Gyulai Pál és Pataki Emilia | —80 |
| 2. „ | Oláh Gábor, A művészi alkotás lélektana | 3·20 |
| 3. „ | Heisenberg Ágost, Magyarország és Bizánc | —60 |
| 4. „ | Rácz Lajos, Keleti hatások a görög filozófia kezdeteire . . . | 1— |
| 5. „ | Boharszik Pál, A kozmogónia problémája | —60 |
| 6. „ | Erdős Károly, A galatai probléma | — |
| 7. „ | Lósy-Schmidt Ede, Hatvani István élete és művei | 4·50 |
| 8. „ | Peremartoni Nagy Lajos, A harmónia mint filozófiai fogalom . | 1— |
| 9. „ | Varga László, Görög reminiscenciák gr. Széchenyi István műveiben | 1·50 |
| 10. „ | Rácz Lajos, Kazinczy és a sárospataki főiskola | 1— |

V. KÖTET.

| | | |
|--------|--|------|
| 1. sz. | Ijj. Kiss Ferenc, Vörösmarty és Ossian | 1·20 |
| 2. „ | N. Bartha Károly, Magyar néphagyományok, I. | 3— |
| 3. „ | Fazekas Jenő, Az egyszerű mondat fajai az északi osztják nyelvben | 2— |
| 4. „ | Révész Imre, Adalék a magyar—francia sorsközösséghez . . . | —70 |
| 5. „ | Hankiss János, Emberismeret és irodalom | —60 |
| 6. „ | Olcváry Zoltán, Tétéles szabályaink a gyakorlat tükrében . . | 1— |
| 7. „ | Nizsalovszky Endre, Az érdekkutató jogtudomány | 1— |
| 8. „ | Pekár Gyula, Tisza István végnapjai | —60 |
| 9. „ | Pápay József, Északi-osztják medvénekek | 6— |
| 10. „ | Bacsó Jenő, A polgári per célja | 1·20 |

VI. KÖTET.

| | | |
|--------|---|------|
| 1. sz. | Tóth Lajos, Tisza István emlékezete | —60 |
| 2. „ | Kállay Kálmán, Izrael három első királya a Koránban és a mohamedán legendákban | 1·20 |

Kapható bármely könyvkereskedésben.

Főbizományos : Studium könyvkereskedés, Budapest, IV., Kecskeméti-utca 8.