

Akiben YHWH lelke lakik

Isteni megszállottság a bibliai hőshagyományban

Kamrada G. Dolores

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

Közismert, hogy Saul bukása a bibliai elbeszélés szerint egyfajta mentális betegséggel is összekapcsolódik.¹ Legalábbis betegségnek, konkrétan őrültségnek szokás értelmezni az 1Sám 16:14 azon kijelentését, mely szerint a királyt „egy gonosz lélek zaklatta”. A leírás alapján Saul, miután elveszítette az isteni pártfogást (amely őhelyette Dávidra szállt), mintegy átkozottá vált — olyan különleges állapotba került, amelyet a gonosz lélek zaklatásához kötöttek a szövegben. Az 1Sám 16:15–23 azt is leírja, hogyan próbálták orvosolni „zaklatott” állapotát: ennek a kísérletnek, voltaképp „zenés terápiának” a keretében került Saul szolgálatába Dávid, mint hárfás fiú.

A tünetek alapján Saul feltételezett betegségét egyes kutatók paranoiaként, vagy éppen mániás depresszióként értelmezik.² Utóbbira, azaz a bipoláris zavarra utalhat, hogy a bibliai leírás szerint Saul eleinte levert, látszólag mély depresszióba süllyed, majd viselkedése hirtelen átcsap az ellenkező végletbe (1Sám 18:10–11, illetve 19:9–10): megtámadja a hárfázó Dávidot és lándzsájával a falhoz próbálja szegezni, később pedig mondhatni mániákusan üldözi őt, miközben megszállottan ragaszkodik hatalmához.³ Egy alkalommal a lélek úgy hajszolja Sault prófétai eksztázisba, hogy a király magafeledten őrjöng, meztelenül hányja-veti magát egy teljes napon át.⁴ Philip F. Esler szerint a leírt tünetek nem mániás depresszióra, hanem pánikbetegségre utalnak.⁵ Mindenesetre annyi bizonyos, hogy a 16. fejezetben a szerzők nem fejtik ki bővebben, pontosan hogyan is viselkedett Saul közvetlenül azután, hogy az említett gonosz lélek megszállta őt (1Sám 16:14–15). Jelen elemzés szempontjából a lényeg azonban az, hogy e tüneteket egyfajta lélek, ún. *rwḥ* okozta.⁶

¹ Néhány jellemző leírás Saul állapotáról: P. Kyle McCarter (MCCARTER 1999: 320) szerint „instabil pszichológiai állapotot” ír le a szöveg, J. Cheryl Exum úgy fogalmaz, hogy Saul „személyisége szétesett”, időnként „kiszámíthatatlan paranoia” lépett fel nála (EXUM 1992: 40), J. M. Miller és J. H. Hayes (MILLER – HAYES 2003: 120) szerint pedig a leírás „érzelmileg kiszámíthatatlan jelleműnek” mutatja be a királyt.

² Lásd pl. MCCARTER 1980: 280–281.

³ Az 1Sám 16–27. fejezetében Saul szakadatlanul üldözi Dávidot, aki menekül előle, ugyanakkor többször meg is kíméli a kiszolgáltatott király életét (24. és 26. fejezet).

⁴ 1Sám 19:18–24.

⁵ ESLER 1998: 248–252.

⁶ Saul a hagyomány szerint más alkalmakkor is eltöltötte a lélek, a következő szöveghelyek leírásaiban azonban egyértelműen gonosz lélek tör rá, és ez láthatóan pszichológiai problémákat okoz: 1Sám 16:14 („egy gonosz lélek zaklatta, YHWH küldte”), 1Sám 16:15 („minden bizonnyal Istennek egy gonosz lelke zaklat”), 1Sám 16:16 („ha

A *rwḥ* jellegzetes kifejezés a Héber Bibliában:⁷ alapjelentése „szél”, illetve „lélegzet”, de egészen elvont fogalmakat is jelölhet, úgy mint „élet”, „szellem”, és — nem utolsó sorban — „lélek”. Utóbbi jelentésében a legkülönbözőbb emberi érzésekre is utalhat, például bátorságra, haragra, türelmetlenségre, türelemre, vagy valamilyen kontrollálhatatlan érzelmre. Istennek is van *rwḥja*, amely különbözőféleképp avatkozik bele az emberi cselekvésekbe — legfőbb működési területe a karizmatikus vezetők irányítása és az eksztatikus prófétálás előidézése. A Héber Bibliában elsősorban a Bírák könyvében tűnnek fel olyan karizmatikus vezéralakok (például Gedeon), akik az isteni lélek hatására szabadítják meg az idegenek által szorongatott népet, és gyakran csodás katonai tetteket hajtanak végre. A lélek — legalábbis egy időre — megszállja őket. Saul, Izrael első királya szintén ilyen, Isten lelke által irányított katonai vezetőként jelenik meg a szövegekben — mint azt a későbbiekben látni fogjuk —,⁸ s emellett a lélek prófétálásra is indítja, mind királlyá kenésének alkalmából, mind pedig hanyatlásának idején.⁹

Sault azonban egy, az Istentől jött gonosz lélek is meglátogatja, és a jelen elemzés szempontjából éppen ez az érdekes, hiszen ennek hatására kezd patológikus módon viselkedni. Az ókori Keleten korántsem ismeretlen fogalom a gonosz lélek, amelynek különféle negatív hatásokat tulajdonítottak. Mezopotámiában többek közt hét gonosz szellemet vagy démont (akkád *sibitti*) okoltak számos gyötrelmet, így betegségek előidézéséért is.¹⁰ Ezek a lelkek egyébként éppen a „rossz szél” (*šāru lemnu* vagy *šāru lā tābu*) képzetéhez kötődtek, amely károsan befolyásolja az emberi sorsot (ellentéte a „jó szél” — *šāru tābu*), tehát a lélek és a szél összekapcsolódása a héber szóhasználatban szintén nem egyedi jelenség a térségben.¹¹ Az egyiptomi szövegek a betegségeket szintén szélből született gonosz lelkek működésének tulajdonítják, amelyek az orozslánfejű Szekhmet istennő fennhatósága alá tartoznak.¹² Sőt, még a középkori Európában is élt az a jellemző elképzelés, mely szerint a betegségeket démoni megszállottság is okozhatja, így a démon kiűzésével a páciens meggyógyítható. Ezzel a fajta exorcizmussal a falusi gyógyítók éppúgy foglalkoztak, mint ahogy hasonló egyházi rítus is létezett.¹³ Fontos emellett megemlíteni, hiszen a későbbiekben is jelentősége lesz, hogy —

rátört Isten gonosz lelke”), 1Sám 16:23 („S ahányszor csak rátört Saulra az Isten lelke, Dávid fogta a hárfát és játszott. Ilyenkor Saul megnyugodott, jobban lett és a gonosz lélek odébbállt.”), 1Sám 18:10–11 („Másnap történt, hogy amikor betért a házába pihenni, Istennek egy gonosz lelke rátört Saulra. Dávid pengette a hárfát, mint máskor, Saulnak azonban lándzsa volt a kezében. Saul meglendítette a lándzsáját és azt mondta magában: »Odaszegezem Dávidot a falhoz.« De Dávid kétszer is kitért előle.”), 1Sám 19:9–10 („De Sault hatalmába kerítette YHWH egy rossz szelleme; amikor a házában ült, lándzsát tartva kezében, Dávid meg pengette a hárfát, Saul megkísérelte, hogy Dávidot lándzsájával a falhoz szegezze, de Dávid kitért Saul támadása elől, úgyhogy a lándzsa a falba fíródott.”).

⁷ Lásd REILING 1999, ill. TENGSTRÖM 1993.

⁸ 1Sám 11:6–11.

⁹ 1Sám 10:9–13, 1Sám 19:23–24.

¹⁰ THOMPSON 1976: 46–47.

¹¹ Vö. a jelen kötetben ESZTÁRI – VÉR 2012: főleg 57, ill. 63–65.

¹² GHALIOUNGUI 1963:74–75.

¹³ *Exite velociter, de capite illius et de capillis eius, de isto homine, de vertice, de fronte, de superciliis, de oculis, ... de spineta et de medullis* („Menjetek ki gyorsan annak a fejből, és az ő hajából, ebből az emberből, a feje tetejéből, a homlokából, a szemöldökéből, a szeméből ... a hátgerincéből, és a velejéből!”). Lásd PÓCS 2002: 181–185, ahol egész Európa területéről hoz példákat a szerző. A témáról általában lásd még PÓCS 2001.

ahogyan ezt Ian M. Lewis a kulturális antropológia egyik alapművének számító könyvében is bemutatta —, a sámánná váló személyek gyakorta egy ún. beavatási betegségen esnek át, amelyet szintén egy lélektől való megszállottság okoz (*possession illness*).¹⁴ A megszállottság és a betegség, illetve valamilyen testi-lelki megnyomorodottság összekapcsolása tehát a legkülönbözőbb kultúrákban előforduló, általánosan ismert képzettársítás.

Fontos azonban kiemelni, hogy a Saul „megszállottságáról” szóló bibliai leírásnak éppúgy megvannak a maga sajátosságai, mint az összes többi fent említett példának: az általánosan egyező kontextuson kívül mindegyik külön-külön vizsgálendő. Jelen esetben például lényeges, hogy ez a bizonyos, lelki nyomorúságot okozó, Istentől jött gonosz lélek nincs kifejezetten megszemélyesítve, nem lép fel önálló, Istentől független entitásként. A Bibliában szerepel egy hasonló, ismert történet Jób könyvében, ahol viszont a szövegben „Sátán”, azaz „ellenlábás” szerepel, aki ez esetben megszemélyesített figura, Istennek alárendelt angyal vagy démon. Utóbbi — több más csapás után — éppúgy betegséggel sújtja Jóbot, mint ahogy feltehetően Isten gonosz lelke is Sault, ráadásul szintén Isten akaratából, és mintegy az Ő követeként lép fel.¹⁵ A Biblia egyik deuterokanonikus könyvében, a Tóbitban¹⁶ pedig arra is látunk példát, hogy egy megszemélyesített alak, Isten angyala gyógyítja meg Tóbitot vakságából, sőt, ezt megelőzően a démon/gonosz szellem által gyötört Sárát szintén az ő segítségével szabadítja meg kínzójától Tóbiás.¹⁷ Ennek kapcsán Dávid terápiás tevékenységét idézhetjük fel, ahogy — önmaga is a lélek által vezérelve! — hárfajátékával megnyugtatja Sault, és az Istentől jött gonosz lélek, legalábbis egy időre, eltávozik. Dávid lélektől való vezetettségről éppen az e szöveget megelőző versből szerzünk tudomást („Attól a naptól eltöltötte Dávidot YHWH lelke”: 1Sám 16:13), Sault pedig ugyanekkor hagyja el a pozitív lélek, és egy YHWH-től jövő rossz szellem zaklatja.¹⁸ A Dávidot vezető erő — bár szintén személytelen, mint Saul rossz lelke — párhuzamba állítható a Tóbitot segítő Ráfáél angyallal abból a szempontból, hogy Istentől

¹⁴ LEWIS 1989: különösen 111 és 119. A hatás itt nem egyértelmű, a végkimenetel éppúgy lehet jó, mint rossz.

¹⁵ Lásd Jób könyvének 1. és 2. fejezetét. A szövegben szereplő „Isten fiai” (Jób 1:6; 2:1) kifejezés, akik közül az egyik a „Sátán”, a hagyományos értelmezés szerint angyalokra utal. A térség fennmaradt szövegeinek ismeretében azonban önkéntelenül is az ugariti irodalomból ismert képre, Él főisten isteni udvartartására (vagyis gyermekeire) gondolhatunk. Vö. Jób 38:7, Gen 6:2,4. Lásd minderről PARKER:1999.

¹⁶ A deuterokanonikus művek azok, amelyek végül nem kerültek be a Héber Biblia kánonjába, de a görög változatba, a Septuagintába igen. Tóbit könyvének egyébként eredeti, héber, ill. arámi nyelvű változata elvesztett, és csak a holt-tengeri tekercsek felfedezésekor kerültek elő töredékei.

¹⁷ A szöveg szerint az angyal Tóbiáshoz intézett tanácsa így hangzik: „Ha elégetik a hal szívét és máját, s a démon vagy gonosz szellem gyötörte férfi vagy nő előtt füstölnek vele, mindenféle rossz nyavalya örökre elmúlik, még nyoma sem marad” (Tóbit 6:8). Az angyal neve beszélő név, Ráfáél, azaz „Isten meggyógyít”.

¹⁸ A szakirodalom megosztott annak vonatkozásában, hogy Dávid lélektől való megszállottsága, ami királyi kenéséhez kapcsolódik (azaz 1Sám 16:1–13; így ő is lélektől irányított karizmatikus vezető lesz!) későbbi, prófétai hagyományt tartalmaz-e, mint a Dávid felemelkedéséről szóló történetek egysége (1Sám 16:14-től 2Sám 5-ig), benne Saul rossz lélektől való megszállottságával. Akik szerint 1Sám 16:1–13 is ehhez a blokkhoz tartozott eredetileg: WEISER 1966, GRONBAEK 1971: 25–27 ill. 37–76; akik szerint későbbi: VEIJOLA 1975: 102, 156. jegyzet, MCCARTER 1980: 277–278. Vagyis, bár mindez összekapcsolódik a jelenlegi szövegben, eredetileg nem feltétlenül tartozott Dávid gyógyításához, hogy lélektől eltelt — és így annak segítségével — cselekedett. Véleményem szerint azonban mégis sokatmondó, hogy a szerkesztők így rendezték el az anyagot, Dávid kiválasztottságát, gyógyító képességét tudatosan erősítették meg azáltal, hogy hangsúlyozzák, őt a pozitív lélek irányította, és ily módon tudott úrrá lenni a rossz lelken.

származó lélekként/angyalként segíti a gyógyítót, „legyőzi” a rossz lelket.¹⁹ Mindennek általános vallástörténeti és antropológiai hátteréről a későbbiekben lesz szó.

A fentieket összegezve tehát megszemélyesített démonokat, illetve angyalokat állíthatunk párhuzamba YHWH lelkével, illetve a tőle származó rossz lélekkel, és a felsorolt nem bibliai példákban is többnyire megszemélyesített alakok szerepelnek. Több kutató azonban úgy véli, talán nem véletlen, hogy a Sault zaklató rossz lélek nem ilyen, önálló személyiséggel bíró alak: magáról Isten negatív oldaláról lenne szó, a kegyetlen Istenről — Ő az, aki gyötri Sault.²⁰ A Héber Biblia Istene tehát sötét,²¹ veszélyes oldaláról mutatkozna meg e szövegben, mint fenyegető istenség, akit nem lehet büntetlenül megsérteni.²² A kiválasztott Saul pedig különösen veszélyes helyzetbe kerül, hiszen Istentől kapott küldetését teljesítenie kell, YHWH lelke vele van, tehát, mondhatni, az istenség figyelmének középpontjában áll.²³ Ahogy látni fogjuk, a bibliai szövegek szerint éppen ez a veszélyes isteni jelenlét, a kiválasztottság lehetett az oka Saul tragédiájának.

Saul és Sámson

Létezik egy másik, szintén bibliai alak, aki különös, mondhatni extravagáns tetteket hajt végre, és akit szintén az Úr lelke, *rwħja* indít minderre, ez a személy pedig Sámson. Sámsonra számos alkalommal „tör rá” az Úr lelke,²⁴ és ilyenkor pusztá kézzel széttép egy oroszlánt, ráront harminc emberre, megöli őket és elveszi, amijük van, máskor pedig szétszaggatja a rajta lévő köteleket, majd egy szamarállkapoccsal agyonver ezer embert. Előfordul, hogy sértett haragjában összefogdos háromszáz rókát, farkuknál fogva összekötözi őket, és a hozzájuk kötött csóvákat meggyújtva ráereszti őket ellenségei, a filiszteusok vetésére;²⁵ egy másik alkalommal pedig kirántja Gáza városának kapuját a helyéből, majd vállára vetve a Hebron felé néző hegy tetejére hurcolja.²⁶ Nem csoda tehát, hogy Sámson viselkedését gyakorta őrjöngőnek,²⁷ bizarrnak,

¹⁹ Tóbit könyvében egyenesen arról olvasunk, hogy a Sárát zaklató démont, Asmodait, Ráfáél angyal Egyiptomig üldözi, ott pedig leláncolja (8:3).

²⁰ Lásd különösen GUNN 1980 és 1981, ill. EXUM 1992:40–42. Az eltérő álláspontról lásd FRETHEIM 1985.

²¹ EXUM 1992: 40.

²² Vö. például Áchán történetét (Józs 7) és Uzza esetét (2Sám 6:1–8). Arról az elképzelésről, hogy az istenségnek, illetve általában a szent szférának van egy kiszámíthatatlan, irracionális és így félelmetes, veszedelmes oldala, már a 20. század elején írt Rudolf Otto *A szent* című alapvető munkájában (magyar kiadás: 1997). E műben egyébként külön fejezetet szentel az Ószövetségben megjelenő, általa *numinózusnak* nevezett jelenségnek (OTTO 1997: 95–103).

²³ Lásd erről Gerhard von Rad (VON RAD 2000: 258 — az eredeti mű németül 1957-ben jelent meg) értékelését: „Ebből a Saulról rajzolt képből világosan kitűnik, hogy a felkent életét más törvények határozták meg, mint a többi emberét, s hogy feladata elhibázásának lehetősége sokkal félelmetesebb módon fenyegette őt.”

²⁴ Bír 13:25: „és YHWH lelke irányítani kezdte” — ezzel indul működése a bibliai szövegek szerint; Bír 14:6: „rászállott YHWH lelke”; Bír 14:19: „Akkor leszállt rá YHWH lelke...”; Bír 15:14: „Ám YHWH lelke Sámsonra szállt...”. A későbbiekben az igei szóhasználatról és annak jelentőségéről is szó lesz.

²⁵ Bír 15:4–6.

²⁶ Bír 16:3.

²⁷ „Berserk, frenzied behaviour”: MCCARTER 1999: 319.

aszociálisnak és kezelhetetlennek titulálják.²⁸ Cselekedeteit éppúgy patológiakusnak vélhetnénk, mint Saulét, miután utóbbit megszállta a gonosz lélek.²⁹ Jelen tanulmányunk azonban nem feladata a pszichológiai elemzés. A fontos az, hogy a lényegét tekintve leszögezhető: ha nem is fogadjuk el, hogy Sámson leírása szintén egy mentálisan beteg személy jellemzésének felel meg, annyi világos, hogy mindketten, Saul és Sámson is őrzöngő módon, megszállottan viselkednek, és erre mindkettőjüket egy lélek veszi rá, egy *rwħ*, amely Istentől érkezik.

Sámson története nagyon sok vonásában hasonló elemekkel dolgozik, mint a Saulról szóló elbeszélés. A kettejük alakja és története közötti számos párhuzamot a legmódszerebben Simcha Shalom Brooks mutatta ki egy erről szóló tanulmányában.³⁰ Ráadásul mind Saul, mind Sámson története az ún. Deuteronomiumi Történeti Mű része. Ez az elnevezés Martin Noth-tól származik,³¹ és a korábbi történeti könyvekre, nevezetesen a Józsué, Bírák, Sámuel, illetve a Királyok könyveire vonatkozik. Noth szerint ezek a könyvek egy egységet, egy történeti művet alkotnak, melynek koncepciója az egyes könyveket elemezve mindvégig felismerhető. E koncepció a Deuteronomium, azaz a Második Törvénykönyv teológiai rendszerén alapszik, és lényege, hogy az egyes korszakokban Izrael sorsát, sőt az egyes személyekét (királyokét, dinasztiaikét) is a YHWH iránti engedelmesség, illetve engedetlenség határozta meg. A Deuteronomiumi Történeti Mű tehát mindent e teologizáló történelemszemlélet szellemében magyaráz, és Sámson, illetve Saul történetének végső verzióját is ez a legutolsó szerkesztés alakította ki. Eszerint mindkét hős engedetlenség bizonyult YHWH-val szemben, aki ezért elvetette őket. Igaz, jelentős különbség is mutatkozik kettejük sorsának alakulásában, Sámson ugyanis végül visszanyerte az isteni támogatást, mikor segítségért fordult YHWH-hoz, Saul azonban nem volt ilyen szerencsés. Egyértelműen hasonló karakterek — mint látni fogjuk —, és történeteik feltétlenül összevethetőek, mivel végső formájukban ugyanazon irodalmi mű részei. Mindenesetre feltehető, hogy a róluk szóló elbeszélések eredetileg is hasonló elemekkel dolgoztak — ennek fényében pedig a Deuteronomiumi Történeti Mű szerkesztői csupán finomították a képen, teológiai háttérrel adva a történetekhez.

A következőkben a Saul és Sámson alakja közötti párhuzamos vonásokra szeretném felhívni a figyelmet.³² Természetesen sok különbséggel is találkozhatunk kettejük életleírásában, azonban a hasonló vonások nyomán úgy vélem, megoldási javaslattal szolgálhatok arra nézve, hogy miért jelenik meg az örültség irodalmi motívuma Saul esetében.

²⁸ BABCOCK – ABRAHAMS 1975: 153 és 159.

²⁹ Egyes kutatók például antiszociális személyiségzavarra utaló jeleket véltek felfedezni Sámson viselkedésében, lásd EVANS 2007: 22.

³⁰ BROOKS 1996. Julius Wellhausen, a 19. század legjelesebb bibliakutatója Sámson történetét Saul narratívájának *Vorspiel*jeként, előjátékként jellemezte (WELLHAUSEN 1878). A korábban már említett J. Cheryl Exum (EXUM 1992) a Bibliában előforduló tragikus elbeszélésekkel foglalkozó monográfiájában szintén összehasonlította Sámson és Saul történetét, mivel sok elem tekintetében talált egyezést, és úgy vélte, hogy a hasonló elemeket az egyik elbeszélés (Sámsoné) komikusan, a másik tragikusan jeleníti meg. A párhuzamokra vonatkozó szakirodalomról lásd még alább.

³¹ NOTH 1943.

³² Ahogy fentebb már említettem, S. S. Brooks tanulmánya hasonlóan, módszeresen és részletesen veti össze kettejük figuráját (BROOKS 1996).

Többen kimutatták, hogy az ún. Saul-ciklus, a Saul felemelkedéséről és királyságáról szóló történetek magja (vagyis a legrégebbi elemek összessége) sok hasonlóságot mutat az ún. *nagyobb bírák* történeteivel, valamint a Sámson-ciklussal (Bír 13–16).³³ Már Albrecht Alt rámutatott arra, hogy a Jábes-Gileád felszabadításáról szóló történet, az 1Sám 11 mintegy az északi szabadító hagyomány folytatásának tekinthető.³⁴ Az ún. nagyobb bírák a Bírak könyvében mindig súlyos külső fenyegetést hárítanak el, YHWH azért küldi őket, hogy általuk szabadítsa meg Izraelt. A Saul-ciklus (különösen az 1Sám 11) lényegében stílus tekintetében is megegyezik a nagy bírák történeteivel, vagyis a hasonlóság bizonyára tudatos szerkesztés eredménye. További, kiemelkedően fontos egyezés a lélek, vagyis a *rwḥ* szereplése: YHWH lelke tölti el, és tüzei harcra mind a bírakat, mind pedig Sault. Ráadásul e motívum mindenképpen korai lehet, ugyanis minden egyes bíraelbeszélés, illetve Saul története is más és más igéket használ a *rwḥ* megjelenésének leírására.³⁵ Ennek alapján a lélek jöttéről szóló elképzelés nem a deuteronomiumi szerkesztésnek tudható be, hanem már az egyes eredeti, önálló bírahagyományokban is szerepelt. Vagyis régi hitről lehet szó,³⁶ s nem pedig teológiai koncepcióról — a teológia csupán felhasználta ezt a meggyőződést. Saul, aki éppúgy, mint a nagy bírak, az északi területeken lép fel, így a szabadító figurák sorához csatlakozik, ugyanazt a típust képviseli a hagyományban, mint ők.

A Saulról szóló történetek szerkesztését rekonstruálva tehát feltehető, hogy létezett egy régi magtörténet, a már említett Saul-ciklus, és a későbbiekben ehhez adódtak, illetve erre rakódtak rá az újabb (szerkesztői) rétegek.³⁷ A Saul-ciklus történetei — bár a különböző kutatók némileg variálják az elemeket — a következők: a születéséről szóló legendás történet (1Sám 1, lásd erről alább), apja szamarainak felkutatása (1Sám 9–10), az ammoniták és a filiszteusok felett aratott győzelmek (11. és 13–14. fejezet), valamint hanyatlásának és halálának elbeszélése (a 16–31. fejezetek egyes részei). Az utóbbiakat olykor egyetlen egységnek tekintik, egészen a 2Sám 5-ig bezáróan, *Dávid felemelkedésének története* címen. A későbbiekben az egymástól független nagyobb hagyományanyagok blokkjait — melyek egyike volt az ún. „láda elbeszélés”,³⁸ másika a Saul-ciklus, illetve Dávid felemelkedésének története — összeillesztették, így jött létre Sámuel könyveinek magja.³⁹ Ezt később sajátos prófétai szemszögből dolgozták át és egészítették ki, ez az ún. prófétai réteg.⁴⁰ A végső szerkesztés a deuteronomista iskolához köthető, ez sokszor már keveset változtatott a prófétai verzió. Az ősi magtörténetek

³³ Az összefoglaló elemzést lásd többek közt GOTTWALD 1987: 314–318. Részletes vizsgálatához lásd MILLER 1974: 157–174, HUMPHREYS 1980: 74–90. Kommentárban fejti ki MCCARTER 1980: 205–207.

³⁴ ALT 1953a és 1953b.

³⁵ YHWH lelke „félöltözteti” (*lbš*) Gedeont (Bír 6:34), „rájön” (*hyh Ṿ*) Jeftére (Bír 11:29, 32) és Otniélre (3:10), „ráront” (*clḥ*) Saulra (1Sám 11:6) és Sámsonra (Bír 14:6,19; 15:14). Lásd erről TENGSTROM 1993: 414.

³⁶ Lásd a fentebbieket a legkülönbözőbb népeknél élő lélekhitről.

³⁷ Lásd a 33. jegyzetet.

³⁸ 1Sám 4–6, illetve 2Sám 6.

³⁹ MILLER – HAYES 2003: 119.

⁴⁰ Ennek a rétegnek a keletkezését az északi királyság, Izrael prófétai köreihez kötik, és a királyság pusztulásának idejére, vagy nem sokkal az utánra datálják (Kr. e. 722). Lásd erről GOTTWALD 1987: 316–317.

valószínűleg régi, népi hagyományban gyökereztek,⁴¹ és, bár több párhuzamos tradíció is elbeszéli Saul feltűnését, karrierjének kezdetét, ezek közül történetileg csak az 1 Sámuel 11 hagyománya tekinthető (relatív) hitelesnek.⁴² Itt pedig a lélek által vezérelt katonai vezető képe bontakozik ki — és valószínűleg ez lehetett a legalapvetőbb elképzelés Saul személyét illetően. Ez a fajta kép az istenség lelkétől megszállottan harcba induló vezérekről, úgy tűnik, hogy közös, általános népi elképzelést tükröz az egymástól függetlenül kialakult bírahagyományokban, melyek sémája a mélyben egy és ugyanaz.⁴³ Noha egyébiránt ez a Saulról szóló legkorábbi hagyomány hasonlóan elítélő lehetett, mint a későbbi teológiai koncepció, az előbbiben sokkal fontosabb szerepet játszhatott az a motívum, amely Saul bukását annak tulajdonította, hogy a pozitív isteni lélek helyét egy rossz lélek vette át.

A Saul-ciklus a maga teljességében párhuzamba állítható a Sámson-ciklussal is, és itt fontos leszögezni, hogy Sámson szintén ún. nagy bíra. Kissé kilóg ugyan a sorból, irodalmi anyaga is más műfajú, hiszen Sámson tipikus mesehős a szövegekben, kalandjai is meseszerűek,⁴⁴ sőt, bizonyos tekintetben mitikus hősnak, naphérosznak is tekinthető.⁴⁵ Ő is szabadító, de más típusú, mint a többiek: sokkal inkább magányos hős, mint népvezér, és arról is lehetne vitatkozni, hogy szabadító munkája mennyiben volt hatékony — a filiszteusok ugyanis még a szövegek szerint is tovább sanyargatták Izraelt. Ráadásul, a többi nagy bírával ellentétben Sámson délebbi területeken működött.⁴⁶ Ez az elbeszélés tehát feltehetően később csatlakozhatott a szabadítók történeteikhez,⁴⁷ ennek ellenére irodalmi anyaga igen régi lehetett, pontosan

⁴¹ MILLER – HAYES 2003: 119.

⁴² Az első verzió szerint (1Sám 9–10:16) Saul apja samárkancáinak felkutatása közben „jel” a királyságra, a látóember felkeni. A második alapján viszont Sámuel a nép körében végrehajtott isteni sorsolással választja ki a királyt (1Sám 10:17–27). A harmadik történet az 1Sám 11 hagyománya, ahol a hős vezér, Saul megszabadítja a gileádi Jábest az ammoniták fenyegetésétől, és ekkor szállja meg az isteni lélek, hogy harcra tüzelje. Talán ez utóbbi lehetett az egyetlen történeti tényeken alapuló verzió Saul karrierjének kezdetéről, lásd TENGSTROM 1993: 414.

⁴³ Ez később meg is könnyíthette a szerkesztők dolgát: így nem jelentett nehézséget a bírák történeteinek összekapcsolása a Bírák könyvében, illetve Saul alakjának ehhez a mintához idomuló bemutatása. Egyébként Dávid az utolsó király, akinél a lélektől való megszállottság szerepel, a későbbi királyoknál már nem jelenik meg ez a motívum — a karizmatikus vezetők klasszikus korszaka végleg lezárul.

⁴⁴ Lásd erről többek közt HAYES 1989: 226. J. Alberto Soggin pedig (SOGGIN 1981: 225–232) számos érvet hoz fel az elbeszélések történetiségének megkérdőjelezésére, tehát hagyományos, folklorisztikus mivoltuk alátámasztására.

⁴⁵ Lásd erről *inter alia* CRENSHAW 1979: 16; TAYLOR 1993: 93–95; DAY 2000: 162.

⁴⁶ Sámson Dán törzsének szabadítója, amely törzs a későbbiekben Észak-Palesztinában élt. Ekkor azonban még a hagyomány szerint délen, közvetlenül Júda szomszédságában feküdt a törzsi terület. Lásd erről a Dán elvándorlását leíró történetet a Bírák 18. fejezetében. Soggin a fent említett művében (SOGGIN 1981) részletesen tárgyalja a Sámson történetek lokalizálásának problémáját, és azt a kérdést is, hogy eleve teljesen bizonytalan, vajon Dán törzséhez tartozott-e valaha is a Júda, Efraim és Benjámint közlő terület, Szorea és Estaol vidéke (SOGGIN 1981: 226–228).

⁴⁷ Wolfgang Richter (RICHTER 1963 és 1964) bizonyította először, és azóta általánosan elfogadottá vált, hogy a Bírák könyvének gerincét egy korábbi gyűjtemény, az ún. *Szabadítók könyve* képezte, amelybe Éhud (Bírák 3. fejezet), Debóra és Bárak (4. és 5. fejezet), Gedeon (6–8. fejezet) és Abimelek (9. fejezet) története tartozott bele. Ezek a bírák mind valamilyen külső fenyegetéstől szabadították meg Izraelt (a negatív példa Abimelek, aki éppen népe körében szít vizsalyt, de ő is tipikus harcos). Sámson is harcol, azonban az ő története valószínűleg nem képezte részét a *Szabadítók könyvének*, feltételezhető, hogy az alapvetően mesés, mitikus elbeszélés sokáig szájról szájra terjedt.

erre mutat népmesei jellege — a jelen tanulmány szempontjából pedig éppen ez, a történet műfaja az érdekes, hiszen a Saul-ciklussal hasonlítom össze, amely szintén folklorisztikus hagyományból eredt.

„Legyen Ő felajánlva YHWH-nak!” — a kiválasztott hősök útja

Az első és az egyik legfontosabb párhuzam Saul és Sámson életrészében a nazireus születés. A nazireátus ismert fogalom a Héber Bibliában, a *nazîr* azon, Istennek szentelt személyek megnevezése, akiknek kiválasztottsága külső jelekben is megmutatkozik: a szeszes italoktól való tartózkodásukban, abban, hogy nem érinthetnek tetemet, valamint, hogy nem vágthatják le a hajukat.⁴⁸ Sámson esetében nem szorul magyarázatra a dolog, valóban már születéséhez, sőt fogantatásához is ez a különleges nazíri fogadalom kapcsolódik. Anyját ugyanis egy angyal látogatja meg, és figyelmezteti, hogy korábbi terméketlensége ellenére várandós, és meg kell tartania a nazíri fogadalmakat, mert születendő fia Isten nazírja lesz, aminek jeleként nem vágthatják le a haját, továbbá ő kezdi majd kiszabadítani Izraelt a filiszteusok kezéből.⁴⁹ Egyes kutatók szerint azonban a szerkesztők utólag illesztették ezt a fejezetet a Sámson történetek elé, mintegy bevezetésül szolgál, egyúttal pedig teológiai alapot ad az elbeszélésekhez, amelyek egyébként ezt a szempontot — ezen értelmezés szerint — láthatólag teljességgel nélkülözik.⁵⁰ Valóban szinte csak a bevezetőben említik a szövegek a nazíri fogadalmat, a későbbiekben csupán a Bír 16:17-ben utalnak rá, de vélhetőleg érvényben marad, és így Sámson tetteit olyan megvilágításban látjuk, melynek fényében a hős sorra szegi meg fogadalma feltételeit. Nem elég, hogy érinti a tetemet, a mézet is abból eszi — Bír 14:8–9 —, új asszonya tiszteletére lakomát rendez (Bír 14:10: *mišteh*, benne a *sth* ige gyökkel, melynek jelentése „iszik”), amely valószínűleg amolyan szümpozíció⁵¹ lehetett, ahol sok bort fogyasztottak, és végül maga járul hozzá haja levágásához, engedve a női csábításnak (Bír 16:16–17). Ezen értelmezés szerint Sámson vesztének oka, hogy nem tartotta be az Istennek tett fogadalom előírásait — a prológus fényében ilyen teológiai magyarázatot nyer a bukása. Több kutató feltételezi, hogy a nazíri fogadalom nem volt ismert a később következő történetekben, hanem csak az utóbb komponált prológussal jelent meg.⁵² Ugyanakkor Eliezer Diamond kidolgozott egy igen meggyőző elméletet arról, hogy hogyan lehet egy egységként kezelni a teljes bibliai Sámson

⁴⁸ Mindez a Num 6:1–21-ben, az ún. nazireátus törvényében olvasható. Egyetlen, bár figyelemre méltó különbség fedezhető fel Sámson története és a Num 6 szövege között: utóbbinál egyértelműen időleges fogadalomról van szó, míg Sámson egész életére nazírrá válik (Bír 13:7). Ez azonban nem feltétlenül ellentmondás, hiszen a Sámsonról szóló szöveg könnyedén értelmezhető úgy, hogy ő olyan nazír lesz, akit egész életére választottak ki erre, tehát egyfajta különleges kiválasztott.

⁴⁹ Bír 13:2–5.

⁵⁰ Lásd RICHTER 1963: 142. skk.; VON RAD 2000: 265. Utóbbi megjegyzi: „Eiföldtnek igaza van abban, hogy a 13. fejezet irodalmi szempontból már nem választható el a 14–16. fejezetekben szereplő elbeszélések együttesétől (Die Quellen des Richterbuches, 81.). A felhasznált anyag tekintetében és formatörténeti szempontból a 13. fejezet azonban önálló.” (Id. mű: 265, 43. jegyzet).

⁵¹ A görög nyelvben a „lakoma” jelentésű szó eredeti értelmét tekintve szintén közös ivást jelentett. Lásd például HUNTER 2004: 5.

⁵² Lásd például SOGGIN 1981: 236.

történetet.⁵³ Diamond felveti, hogy a Sámson-ciklusban a felajánló az édesanya, ugyanis őrá vonatkozik a nazíri fogadalom, viszont ezzel a gesztussal nem saját magát, hanem születendő fiát ajánlja fel az istenségnek. A kis Sámson eszerint nem a fogadalmat tevő, hanem a felajánlott személy, akire így — ellentétben anyjával — nem vonatkoznak a nazireátus szigorú előírásai, kivéve a hajlevágási tilalmat — mivel maga a haj szimbolizálta YHWH-nak szenteltségét. Ehhez a magam részéről még annyit tennék hozzá, hogy Sámson majd csak közvetlenül halála előtt ajánlja fel saját magát, saját életét YHWH-nak (Bír 16:28–30), és ezzel teljesíti be eredeti nazireusi küldetését, azaz, hogy „*elkezdi Izraelt kiszabadítani a filiszteusok kezéből*” (Bír 13:5), hiszen „*sokkal több [filiszteust] ölt meg akkor, amikor meghalt, mint amennyit akkor ölt meg, amikor élt*” (Bír 16:30).

A történet szerint a nazireátus egyik alapvető kritériuma tehát feltétlenül jellemző Sámsonra: nem szabad levágni a haját. Sőt, kifejezetten az szerepel a szövegben, hogy a hajában lakozik az ereje, ezért ha azt levágnák, ő maga is legyengül.⁵⁴ Ez a motívum az eredeti történet kihagyhatatlan része,⁵⁵ hiszen e titok elárulása okozza végül Sámson vesztét; a 16:22 versben pedig egyértelműen utalást találhatunk arra, hogy a haja újra nőni kezd a fogságban. Mindez arra mutat, hogy a hajban lakozó erő ismert folklórmotívumáról van szó,⁵⁶ és egy korábbi verzió szerint elsősorban hajának kinövése lehetett az oka annak, hogy Sámson visszanyerte erejét (ennek emléke őrződhetett meg a 22. versben), míg a ma ismert szövegváltozat arra helyezi a hangsúlyt, hogy YHWH-hoz könyörög ezért (ahogyan ez a feltehetőleg későbbre keltezhető 28. versben olvasható). Tehát a hajban lakozó erő és a hozzá kapcsolódó titok alapvető eleme a történetnek,⁵⁷ funkciója valószínűleg az, hogy Sámson YHWH-nak szenteltségét szimbolizálja, és mindenki másától megkülönböztesse a hőst. Miután Sámson haját levágnák, „*olyan lesz, mint a többi ember*” (16:17) — vagyis mindez nyilvánvalóan a kiválasztottság jele.

Ami Sault illeti, az ő születéséről a Biblia szövege semmit sem árul el. Viszont Ivar Hylander⁵⁸ már a 30-as években kimutatta, hogy a Sámuel születéséhez fűződő legendák⁵⁹ eredetileg feltehetően Saul születéséről szóltak. A történet szerint egy Hanna nevű nő

⁵³ DIAMOND 1997.

⁵⁴ Bír 16:17. Korábban, a nazíri fogadalomról szóló prologusban, a 13. fejezetben nem volt szó arról, hogy hosszú hajában valamilyen rendkívüli erő lakozna, pusztán azt említik, hogy nem szabad lenyírni, mert ez is a fogadalom része. A későbbi történetekben pedig — mint láthattuk — többnyire az isteni lélek hatásának tulajdonítható különleges ereje. Ugyanakkor néhány esetben nem említik kifejezetten, hogy eltölti a lélek, mégis rendkívüli tettekre képes (Bír 15:4, ez a rókás epizód, ill. 8, ahol nagy csapást mér a filiszteusokra; 16:3, vagyis Gáza kapujának kiemelése, és 29–30, amikor végső hőstetteként rádönti a templomot a filiszteusokra és saját magára). Úgy tűnik tehát, hogy Sámson ereje eredendően a hajában lakozik, azonban YHWH *rwħja* is vele van, s amint felnő, az isteni lélek elkezd mozgatni, irányítani (Bír 13:25).

⁵⁵ Lásd erről Crenshaw elemzését CRENSHAW 1978: 95 sk.

⁵⁶ Lásd GASTER 1969: 436–463. A hosszú és dús hajnak a nagy erővel és általában az életerővel való társítása számos kultúrából ismert elképzelés, vö. THOMPSON 1955–1958: D 1831: *'Magic strength resides in hair'*.

⁵⁷ Ezt a témát részletesen kifejtettem a PhD disszertációm második fejezetében: *Heroines, Heroes and Deity: Three Narratives of the Biblical Heroic Tradition Analysed from the Perspective of Cultural Memory* (Universitat Wien, 2012).

⁵⁸ HYLANDER 1932.

⁵⁹ Lásd 1Sám 1.

gyermektelen volt, és elkeseredettségében a silói szentélyben imádkozva fogadalmat tett Istennek, hogy ha fia születne, akkor YHWH-nak szentelné őt, hogy „*bort vagy részegítő italt ne igyon, olló ne érje fejét*”.⁶⁰ A fogadalom feltételeit figyelembe véve nazireátusra kell gondolnunk.⁶¹ Később az asszony be is váltja fogadalmát, a gyermek Silóba kerül, az Úr szentélyébe, és nyilván a többi kritériumot is betartják (bár erről itt már nem történik említés), majd egész életére YHWH nazírja lesz. Több érv szól amellett, hogy ez a legenda eredetileg Saul születésére vonatkozott, s ezek között is különösen lényegesek a névhez kötődő szójátékok, amelyek mind Saul nevéhez illenek, vagy egy az egyben ki is mondják azt. Így például Éli pap Hannához intézett válasza a következő: „*Menj békével! Izrael Istene teljesíti kérésedet* (‘t š’ltk), *amelyet elé terjesztettél* (=tőle kértél: š’lt)”; Hanna pedig így fogalmaz hálaadó szavaiban: „*S lám YHWH teljesítette kérésemet* (‘t š’lti), *amellyel hozzá fordultam* (š’lti). *Ezért én is felajánlom* (hš’lthû) *őt (ti. a fiút) YHWH-nak, egész életére felajánlom* (szó szerint „legyen felajánlva”: *hyh š’ûl lyhwh*) *YHWH-nak*”.⁶² Valamennyi idézetben a š’l ige szerepel (melynek elsődleges jelentése: „kér”), amelyből *Saul* (š’ûl) neve is származik. Az utolsó versben ráadásul pontosan ugyanaz az igealak szerepel, ami egyúttal *Saul* neve is, így a mondat kétféleképpen is értelmezhető: „*legyen ő felajánlva YHWH-nak*” (pontosabban „kölcsonözve”, „átengedve”, ti. YHWH kéri, igényt tart az illetőre), vagy „*legyen ő Saul YHWH-nak*”! A szójáték teljesen egyértelmű.

Később Jan Dus azt is felismerte, hogy az a hagyomány, mely szerint Sámuel Silóban nevelkedett és Éli pap tanítványa volt, független a nazíri születéstől.⁶³ A születésről szóló 1. fejezet magja nem másról szól, mint arról, hogy egy nő gyermektelen, ezért (nazíri) fogadalmat tesz, hogy ha az istenség gyermekkel ajándékozza meg, akkor az legyen az Istené, ennek jeleként pedig egész életében nem iszik majd bort, és nem vágják le a haját (11. vers) — arról azonban itt szó sincs, hogy az asszony templomi szolgálatba adná a fiát! A 27. és 28. versben, ahol a legtöbb szójáték található *Saul* nevére, szintén csupán arról beszél az anya, hogy a gyermek YHWH-é lesz.

Mindennek pedig csupán egyetlen, valamennyi elemét tekintve pontos párhuzama ismert a Bibliában: Sámson fogantatásának története, aki szintén „Isten nazírja” lesz (Bír 13:5,7), és aki nagy hőssé, harcos szabadítóvá válik, mint *Saul*, nem pedig paptanítványá és ideális prófétává, mint Sámuel. Ennek fényében még hihetőbb, hogy eredetileg nem Sámuel, hanem

⁶⁰ 11. vers. A Héber Biblia ma használatos szövegében a szeszes italoktól való tartózkodás nem szerepel, de a Septuaginta, illetve a qumrani négyes számú barlangban talált variáció (4Q Sam a) alapján rekonstruálható ez a mondat is, lásd MCCARTER 1980: 53–54. Érdekes ezen kívül figyelni arra, hogy a szöveg külön kiemeli: Hanna nem részeges, nem ivott alkoholt (bár Éli pap az asszony néma imája miatt így vélte: 13–15. vers). Sámson esetében a szeszes italoktól való tartózkodás szintén követelmény a várandós anyával szemben (Bír 13:4–7, 13–14).

⁶¹ A szöveg egyértelműen fogadalomtételről (*neder*) beszél, ezt másként értelmezni nem lehet. A fogadalomtételek közül pedig a fent leírt jellemzőkkel kizárólag a nazireátus rendelkezik.

⁶² 17., 27., ill. 28. vers.

⁶³ Dus 1968.

Saul születéséről szolt a történet.⁶⁴ Később ez az elmélet általánosan elfogadottá vált, és legalábbis valószínűnek tekintik, hogy Saul helyébe Sámuel került ebben a hagyományban.⁶⁵ Összegezve tehát a hagyomány szerint Sámson és Saul is egy-egy korábban meddőnek tartott nőtől született, és sajátos fogadalom kapcsolódott fogantatásukhoz, mely szerint egész életükben nem érheti borotva a fejüket, amely az Istennek szenteltség jele lesz.⁶⁶ Ezek azok a főbb pontok, ahol a két bibliai alak fogantatása és születése ugyanazon sémát követi,⁶⁷ és ennek a sémának — úgy tűnik — központi eleme az istennek szenteltség, a kiválasztottság. Ráadásul mindkét esetben nazireus kiválasztottságról van szó, még hozzá egész életre szóló formában,⁶⁸ ami egyébként nem volt jellemző a Bibliából ismert nazireus fogadalomra. Ennek megfelelően mindketten különleges választottaknak tűnnek. Sámson esetében a fentebbi elemzés alapján kiderült, hogy a nazireátus egy eleme, a haj levágásának tilalma központi szerepet játszik a történetben. Meglepő módon ez ismét párhuzamba állítható Saul feltételezett születéstörténetével, hiszen, ahogy azt fentebb már említettem, az 1Sám 1. fejezetben a Biblia héber szövege a nazireátus feltételei közül csak a haj levágásának tilalmát említi, a borítás tilalmát csupán más szövegváltozatokból ismerjük. Tehát mind Sámson, mind Saul esetében a pompázatos hajkorona lehetett a kiválasztottság elsődleges jele.⁶⁹ Mindezt Tony W. Cartledge úgy értelmezte, hogy különbséget tett a nazireátus két fajtája, a Numeri 6-ban leírt, illetve a Sámsonra (és Saulra) jellemző között.⁷⁰ Szerinte Sámson egyfajta „korai nazír”, egy karizmatikus személy, akinek egész életre szóló elhívása az Istennel való szoros kapcsolatra. Ahogy azonban fentebb már említettem, Eliezer Diamond elmélete képes összhangba hozni a nazireátus két fajtája leírását, felvetése éppen ezért különösen meggyőző.

A hajkorona nem feltétlenül szabadon hullámozó hajat jelent. Erre jó példát láthatunk a főpapra vonatkozó előírások között, aki, noha nem nyiratkozhat meg,⁷¹ mégis — mivel Isten felkentje —, nem hordhatja kibontva a haját, és a ruháját sem szaggathatja meg.⁷² Mindez valószínűleg a gyász a főpap számára előírt tilalmával lehet összefüggésben, ahogy az a

⁶⁴ Lásd DUS 1968. A legfőbb akadálya annak, hogy elfogadják Hylander elméletét a következő volt: Saul egész későbbi életéből, harcossá válásából következően nem tűnt túl valószínűnek, hogy szentélyben szolgáló paptanítvány lett volna Silóban. Amennyiben azonban ezek az elemek egy másik hagyományból származnak (ti. egy olyanból, amely valóban Sámuelhez kötődött), akkor egy olyan magtörténet bontakozik ki, ami illik egy harcossá szabadító születéséhez.

⁶⁵ Lásd MILLER – HAYES 2003: 119–120, ill. GOTTWALD 1987: 313 és 316, kommentárban pedig MCCARTER 1980: 63–66. Sőt, Miller és Hayes úgy véli, nem csupán a szójátékokból valószínűsíthető, hogy korábban Saul szerepelt a történetben, hanem a silói kapcsolat is emellett szól. Hiszen Saul a szövegek tanúsága szerint a későbbiekben a silói Éli-papság támogatását élvezte (1Sám 14:3,18), Sámuel azonban másutt nem áll kapcsolatban Silóval, csak a történetben és a folytatásában (1Sám 2–3). Valódi működése során, mint bíra, egyáltalán nem kötődött Silóhoz, annál inkább Rámához (Bétélhez, Gilgálhoz, Micpához: lásd 1Sám 7:16–17, ahol a tevékenységéről szóló tipikus leírás található).

⁶⁶ Bír 13:5,7 és 1Sám 1:11.

⁶⁷ Természetesen eltérések is felfedezhetőek a két történet között, de a váz, a séma lényegében azonos.

⁶⁸ Lásd Bír 13:7, ill. 1Sám 1:11,28.

⁶⁹ Lásd fentebb

⁷⁰ CARTLEDGE 1989: 410–413.

⁷¹ Lásd Lev 21:3.

⁷² Lásd Lev 21:10.

következő versből (21:11) is kiviláglik, hiszen a kibontott haj és a ruha megszagatása a gyász megtartásának jele,⁷³ ez pedig beszennyezné a felkentet. Érdekes párhuzam a főpap és a nazír alakja között, hogy a nazír számára is tilos mind hajának lenyírása, mind pedig a holttesttel való beszennyeződés, vagyis a gyász is, illetve Sámson esetében láthatjuk, hogy a nazír haja nemcsak hosszú, hanem fonatokba szedett is, azaz nem kibontva hordja. Közelebbről a szöveg Sámson hét hajfonatáról beszél,⁷⁴ és a későbbiekben kiderül, hogy a hajfonatok további összecsavarása, leszorítása sem okoz Sámson számára problémát, nem veszíti el az erejét,⁷⁵ csak akkor, amikor lenyírják a haját.⁷⁶

Ugyanakkor azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a nazír fogalma nemcsak a nazireátus törvényében⁷⁷ leírt szűk keretek között ismert, hanem van általánosabb jelentése is: „kiválasztott”, „felszentelt”, ezzel a szóval jellemzik például Józsefet testvérei között.⁷⁸ Az igei forma is utalhat a *felszenteltségre*, és a valamitől szakrális alapon való tartózkodásra is: azaz *elkülönültségre*, *szent kiválasztottságra*.⁷⁹ Emellett a *nēzer* alak a „felszenteltség”-en kívül „korona” jelentéssel is bír, így a *királyi hatalom* szimbólumát jelöli több bibliai szövegrészben⁸⁰ — ez utóbbi értelemben pedig Saul kapcsán is megjelenik.⁸¹ Arra, hogy ennek mi lehet a jelentősége, az említett szövegrészek vizsgálata alapján következtethetünk: ebben a jelentésben a *nēzer* minden alkalommal a királyi felkenéshez, illetve felkentséghez kapcsolódik. A Saul haláláról szóló szövegben a fejről levett korona, a *nēzer*, illetve a karjáról levett karperec egyértelműen hatalmi szimbólumok, sőt *YHWH felkentjének*, azaz a kiválasztottnak jelvényei, aki gyakorlatilag szent és sérthetetlen, még saját kérésére sem lehet megölni, *teljesen elkülönül a hétköznapi emberek szférájától*.⁸² Ráadásul a főpapnak is van *nēzere*, azaz diadémja, s miután

⁷³ Lásd például Lev 10:6.

⁷⁴ Bír 16:13

⁷⁵ Bír 16:14

⁷⁶ Bír 16:19

⁷⁷ Mint azt fentebb már említettem, ez a Num 6:1–21 szövegrészben olvasható.

⁷⁸ Gen 49:26, ill. Deut 33:16, mindkét szöveg egy-egy áldás (Jáknak, ill. Mózesnek tulajdonítják őket), amely sorra veszi az egyes törzseket és a rájuk háramló jóvételeményeket. József a Genesis könyvében közismerten mint a testvérei közül kiválasztott személy szerepel, az ő révén menekül meg Izrael a pusztulástól, és kerül Egyiptomba. Józseftől két törzset, Efraimot és Manasszét származtatták. Érdekes még, hogy a *nazírnak* nevezett, kiválasztott József a hagyomány szerint éppúgy sokáig meddő édesanyjától született (nagy nehézségek árán: Gen 29:31; 30:1, 22–23), mint a szintén nazír Sámson és (a feltételezhető korábbi változat szerint) Saul is.

⁷⁹ Lásd Lev 15:31; 22:2; Hós 9:10; Ez 14:7; Zak 7:3.

⁸⁰ 2Kir 11:12 = 2Krón 23:11, Zsolt 89:40, 132:18 .

⁸¹ 2Sám 1:10. Ez a fejezet a gilboai csata utáni eseményeket tárgyalja. Saul a filiszteusok elleni ütközetben vesztette életét, de nem harc közben, hanem e leírás szerint saját kérésére egy amalekita harcos döfte le. Ekkor vette le Saul fejről a *nēzert* kegyes gyilkosa, és vitte el Dávidnak Saul karperecével együtt, mintegy átadva neki az ölébe hullott királyság jelvényeit.

⁸² Több szöveg is hasonlóan állítja be a felkent uralkodót: 1Sám 24:7, 11; 26:9, 11, 16, 23; ill. a most tárgyalt szöveg: 2Sám 1:14,16, ezek mind Saulról szóló elbeszélések; Dávidról: 2Sám 21:6. Erről ír Sigmund Mowinckel is, aki szerint ezt az elképzelést a primitív *mana* hithez lehet hasonlítani, amikor is a manával eltöltekezett vezető, illetve az orvosságos ember alakját különböző tabuk övezik. A különbség az, hogy az ősi Izraelben YHWH lelke, a már sokszor említett *rwḥ YHWH* töltötte be a felkentet (MOWINCKEL 1954: 65). Rainer Albertz szintén úgy véli, hogy e szövegek arra is utalnak, hogy nagyon régi lehetett az az elképzelés, miszerint YHWH felkentje szent és sérthetetlen (ALBERTZ 1992: 117).

ezt ünnepélyesen a fejére helyezik, őt is felkenik, így lép hivatalba.⁸³ Fontos továbbá, hogy a *nēzer* szó „felszenteltség, megszentelés” jelentésben közvetlenül a felkenés olajára is vonatkozik: „[a főpap] magán hordozza az olajjal való megszentelést (*nēzer*), az Istentől való fölkenést”.⁸⁴ Mivel pedig ezt a fajta *nēzert*, vagyis megszenteltséget hordozza magán a főpap is, ezért teljesen el kell különülnie a profán szférától, ami beszennyezhetné, és így nem is hagyhatja el a szentélyt.⁸⁵

Összegezve elmondható, hogy a *nzr* igegyöknek és derivátumainak fogalmi kerete a „megszenteltség”, „felszenteltség”, „elkülönültség” és „kiválasztottság” kategóriáit foglalja magába, és felettébb gyakran alkalmazták ezeket az említett tulajdonságokkal jellemezhető *felkent* személyekre, *YHWH felkentjeire*, azaz a főpapra és a királyra (illetve olykor a magas rangú hercegekre)⁸⁶ vonatkozóan. Emellett a bibliai leírások szerint az egész életükre kiválasztott nazirokat (Sámsont és Sault) és a legkorábbi királyokat (úgyszintén Sault, illetve Dávidot) YHWH lelke is eltöltötte.⁸⁷ Mindez azt sugallja, hogy e kiválasztott vezetők alkalmassá váltak az isteni lélek befogadására, amely ténylegesen jelen volt személyükben, *testük* tehát — Isten *rwḥjának* lakhelyeként — a megszentelt épületekhez és térségekhez hasonlóan egyfajta „szent térként” funkcionált.

A felkent király esetében fentebb már láthattuk, hogy személyét szentnek és sérthetetlennek tartották, vagy legalábbis a dávidi dinasztia udvari teológusai szerették volna ilyen színben feltüntetni az uralkodót, aki ezen elképzelés szerint kivételes kapcsolatban áll az Istennel, hiszen az egész világ feletti hatalmát testesíti meg földi királyságával.⁸⁸ Ez a teológia lényegében nem más, mint az egész ókori Keleten ismert szakrális királyság ideológiája. Köztudott, hogy világszerte számtalan nép körében magától értetődő az az elképzelés, mely szerint a vezető különleges kiválasztott, és természetfeletti tabuk övezik; emellett fontos kiemelni, hogy a közel-keleti szakrális királyság a kánaáni városállamokban is ismert, elfogadott volt, így minden bizonnyal magában Jeruzsálemben is.⁸⁹ A Bírák könyvében megjelenő karizmatikus katonai vezetők a hagyomány szerint, mely valószínűleg népi hiedelmekre is támaszkodhatott, YHWH által küldött, és lelke, *rwḥja* által mozgatott szabadítók voltak⁹⁰ — ez az elképzelés természetesen szintén a vezető egyfajta kiválasz-

⁸³ Ex 29:6–7.

⁸⁴ Lev 21:12.

⁸⁵ Lásd ugyanazon vers első felét.

⁸⁶ Sir 4:7, Náh 3:17.

⁸⁷ A papok és YHWH lelkének kérdéséről lásd HILDEBRANDT 1999: 145–149.

⁸⁸ Erről olvashatunk: METTINGER 1976: 269 skk.; LANG 1988: 52 skk.; ALBERTZ 1992:116–120. Néhány azon szöveghelyek közül, amelyek ezt a különleges kapcsolatot kiemelik: Zsolt 2, 89, 110; 2Sám 7; 1Kir 2:45; 2Sám 23:5.

⁸⁹ Gondoljunk csak Melkicedeknek, Sálem királyának alakjára, akit Ábrahám kortársaként mutat be a hagyomány, és aki egyúttal „Él Eljón papja” volt (Gen 14:18–20). Lásd még minderről ALBERTZ 1992: 121, 129.

⁹⁰ „A vezetői pozíciót az istenségtől származó adománynak tartották, még akkor is, ha az emberek választották az illetőt” (AHLSTRÖM 1993: 374). Arra, hogy a YHWH *rwḥja* általi megszállottság a karizmatikus vezetők esetében nemcsak a későbbi, deuteronomista szerkesztés eredménye, hanem az eredeti, egymástól független elbeszélések szerves része, jó bizonyíték, hogy csaknem minden elbeszélés más terminológiát használ a lélek általi megszállottságra (lásd erről fentebb).

tottságát, YHWH és az adott személy közötti különleges kapcsolatot feltételezi. E koncepciónak, úgy tűnik, szerves folytatása, hogy a hagyomány szerinti első király, Saul legitimációját is valószínűleg karizmatikus katonai vezetői volta biztosította,⁹¹ vagyis őt is YHWH kiválasztottjának tarthatták.

Mindezek figyelembe vételével világos, hogy miért hagyományozódhatott éppen Saul, az első király alakjához kötődve a nazíri születés: az ugyanis a kiválasztottságot, a megszenteltséget jelzi, sőt a fogalomkör kifejezetten YHWH felkentjéhez, azon belül pedig a királyhoz kötődik, akinek választott volta (a néphit, valamint az udvari teológia szerint is) az istenséggel való különleges kapcsolatának köszönhető. Sámson pedig, noha nem volt király, a bibliai szöveg Izrael királyság előtti vezetői, a bírák közé sorolja, aki „*húsz évig bírászkodott Izrael felett*”.⁹² Bár valószínű, hogy e megjegyzéseket később toldották a történethez — hiszen csak így illeszthették Sámson alakját a bírák sorába —,⁹³ sőt Sámson maga is jóval inkább lehetett mesehős, mitológiai alak, mint valós történeti személy,⁹⁴ éppen a népi hős, a mitológiai hős esetében nem csodálkozhatunk a különleges kiválasztottságon — amit a bibliai történetben a nazireus születés jelez.⁹⁵

Ugyanakkor belátható az is, hogy miért lehetett a későbbiekben Sámuel személye kapcsán is könnyedén alkalmazni a nazíri születés eszméjét, hiszen ez utóbbi a főpap alakjához is egyértelműen kapcsolódik, Sámuel pedig — a hagyomány szerint — papi funkciókat is betöltött,⁹⁶ ráadásul pedig bíra, népvezető, csakúgy, mint a karizmatikus, kiválasztott nép-vezérek — e vezetők korszaka éppen az ő alakjával zárul.⁹⁷ Általánosságban a királyi és papi funkció sem határolódott el élesen egymástól, hiszen, ahogy fentebb utaltam rá, a dávidi dinasztia ideológiája, a szakrális királyság eszméje szerint a király egyúttal papnak is tekinthető.⁹⁸ A

⁹¹ ALBERTZ 1992: 115.

⁹² Bír 16:31, emellett még a 15:20 vers tesz erről említést, a 13:5 vers szerint pedig ő kezdte el kiszabadítani Izraelt a filiszteusok kezéből.

⁹³ Lásd SOGGIN 1981: 5 és 228.

⁹⁴ Lásd erről GUNKEL 1913, BYNUM 1990, MOBLEY 2006, MARGALITH 1985, 1986a, 1986b, 1987.

⁹⁵ Talán nem véletlen, hogy éppen a mesehősök vonásait tükröző Sámson személyéhez kötődik a nazireus születés, nem pedig más bírákhoz, akiknek alakja mögött történeti személyt is feltételezhetünk. Sámson, a naphérosz (lásd alább) még a kiválasztottak között is különlegesen megszentelt, kiemelt kellett hogy legyen.

⁹⁶ Lásd a hagyományt, mely szerint Sámuel Éli pap családjának, a silói papságnak utóda (felváltója) lett volna (1Sám 1–3), amely — ahogy fentebb már rámutattam — valószínűleg a prófétai körök későbbi szerkesztésének tudható be. Ebbe a szerkesztők által felvázolt papi szerepkörbe pedig tökéletesen illett a valószínűleg Saul történetéből kölcsönzött nazíri születés, hiszen láthattuk, hogy a főpapnak is van *nēzere*, hivatalát jelző diadémja, ő is YHWH különleges kiválasztottja, felkentje, felkenésének olaja pedig *nēzerét*, azaz megszentelődését jelöli. Sámuel a későbbiekben is úgy mutatják be a prófétai szerkesztők, mint akinek papi funkciójából következően jogában áll bemutatni az áldozatot (pl. 1Sám 7:8–10, ill. különösen a 13. fejezet, ahol nagy hangsúlyt kap, hogy csak Sámuel mutathat be áldozatot, Saul nem).

⁹⁷ Ilyen szerepkörben különösen az 1Sám 7. fejezetben tűnik fel, ahol még katonai szabadító funkciója is van (az ellenfelek a filiszteusok). 15. vers: „*Sámuel egész életében bírászkodott Izrael felett*”.

⁹⁸ Lásd Melkicedek fentebb említett papságát, ill. a szöveghelyeket arról, hogy a király, különösen fontosabb ünnepekkor, maga végezte az áldozati liturgiát (2Sám 6:17 skk., 1Kir 8:62 skk., 2Kir 10:18 skk., 25), és maga osztotta az áldást a népnek (2Sám 6:18, 1Kir 8:14, 55, vö. Zsolt 21:7). A papok királyi tisztviselők voltak (2Sám 8:17), vagy néha éppenséggel a királyi ház tagjai („*Dávid fiai papok voltak*” 2Sám 8:18), lásd erről CODY 1969: 103 skk.

bibliai szövegek alapján az olvasó úgy vélheti, hogy a korábbi, pre-monarchikus időszakban a karizmatikusoknak, a bírácoknak is lehettek kultikus, szakrális funkcióik.⁹⁹ Elképzelhető, hogy e kultikus funkciók nem voltak elválaszthatóak a vezetők hivatalától, hiszen — legalábbis a bibliai szerkesztők beállításában — a karizmatikus vezérek legitimációja abból fakadt, hogy YHWH küldötteinek tartották őket, akik a harcban valósították meg szakrális küldetésüket (YHWH háborúja). A bibliai leírások tehát olyan képet festenek a pre-monarchikus társadalomról és a királyság korai korszakáról, mely szerint a harcos-hősi, a kultikus-prófétai, a bírásokodó-népvezéri és később a királyi szerepkör még oly mértékben egybefonódott, hogy sokszor ezeket lehetetlen volt elválasztani egymástól. Azt természetesen nagyon nehéz eldönteni, hogy ez a kép a tényleges korabeli helyzetet ábrázolja, vagy inkább a később élt bibliai szerkesztők elképzeléseit tükrözi az egykori állapotokról. Mindenesetre Saul és Sámson bibliai leírásában a hősi funkció (harcos király, illetve népi hős) dominál,¹⁰⁰ amelytől azonban nem választható el élesen a kultikus szerepük sem, ez szintén szerves része feladatuknak: így például — ugyan a későbbi szerkesztők ezt negatívan állítják be —, Saul is végez áldozatokat,¹⁰¹ és persze YHWH felkentje,¹⁰² ahogy Sámson is egyértelműen YHWH kiválasztottja,¹⁰³ aki már létével is szakrális küldetést valósít meg.

Mind Saul, mind pedig Sámson hőstettekét hajt végre, s ezek részben szabadító tettek is. Saul esetében itt főleg Jábes-Gileád megszabadítására kell gondolnunk (1Sám 11–16). Sámson legelső hőstette az oroszlán megölése, és — bár ezt és további nagy tetteit inkább a későbbiekben értelmezhetjük Izrael megszabadításaként —¹⁰⁴ kétségtelen, hogy mindketten hősiecs harcosok. Sámson harcra termett, és ezt bármikor kész bebizonyítani, Saul pedig hangsúlyozottan hős harcos, *gibbôr*.¹⁰⁵ Sámsonat ugyan nem nevezik így, de fontos megemlíteni, hogy Šemeš, a Nap, a Héber Bibliában szintén *gibbôr*ként jelenik meg.¹⁰⁶ A Nap hősként való ábrázolása valószínűleg a kánaáni mitológiából származó kép, ehhez az elképzeléshez pedig jól illik

⁹⁹ Debóra például prófétaóként (*nbi'h*) bírásokodott Izraelben (Bír 4:4–5), a leírás szerint az isteni szózat közvetítője volt (Bír 4:6–7), Gedeon pedig *efód*ot, azaz kultikus tárgyat készít (a szó itt valószínűleg szobrot jelent), melyet azután használnak is (Bír 8:27).

¹⁰⁰ Lásd a fentebb írottakat: a Saul-ciklus, azaz a Saul történetek legkorábbi magja karizmatikus katonai vezetőt, harcos királyt állít elének. Sámsonnál még egyértelműbb a szituáció: a Bír 14–16 fejezeteiben olvasható valamennyi kalandja hősiecs küzdelemmel ér véget, legyen az ellenség oroszlán vagy filiszteus.

¹⁰¹ 1Sám 13:9–10: itt lényegében a próféta szerkesztők betoldásáról lehet szó (MCCARTER 1980: 230), mely a mikmási csata leírását szakítja félbe. Ez a későbbi betoldás azonban mégis valós történeti tényeket takarhat, hiszen korábban már láthattuk, hogy az áldozat bemutatása a királyi feladatkör szerves része volt.

¹⁰² 1Sám 10:1, a felkenésről.

¹⁰³ „Isten nazírja lesz anyja méhétől fogva” halála napjáig: Bír 13:5,7.

¹⁰⁴ Bír 14:6, illetve lásd alább.

¹⁰⁵ 2Sám 1: 19, 21, 25, 27. Mint láthattuk, ebben a fejezetben olvasható Dávid Saul halálára szerzett gyászéneke (19–27. vers), melyben végig a két nagy hős, Saul és fia, Jonatán halálát siratja. Fontos megjegyezni, hogy Saul már bemutatásakor is (1Sám 9:2) harcra termett ifjúként jelenik meg: ő a legdaliásabb egész Izraelben. Ráadásul a szokásos bemutatás keretében, amikor is az apát (és az egész családot, törzset) is megemlíti a szerkesztő, magát Saul apját is *gibbôr hayil*-nak nevezi (1Sám 9:1). Ez a kifejezés egyaránt utalhat hősi harcosra, illetve nagyhatalmú, jó módú emberre (lásd KOSMALA 1973: 910).

¹⁰⁶ Zsolt 19:5–6.

Sámson alakja, amelynek naphéroszi eredete mellett számos kutató érvel.¹⁰⁷ Egyébként a Nap hősként, hősök védelmezőjeként történő ábrázolása egyáltalán nem ismeretlen jelenség Mezopotámiában sem: mind a sumer Utu, mind az akkád Šamaš hősi királyok patrónusa, és — többek között — Gilgameš isteni segítője.¹⁰⁸

A bibliai szövegek szerint Sámson magányos hősként küzd — ugyanakkor a naphéroszok tettei az egész közösségre kihatnak. Hasonlóképpen, noha Sámson is egyedül pusztít, azok, akiket megöl, népe ellenségei, a filiszteusok. Saul a bibliai leírások alapján nem tekinthető magányos hősnek, hiszen hadsereget vezet és családjá van. Viszont a róla kialakult hagyományban — felkentként — teljesen elkülönül az „átlagemberektől”, szent és sérthetetlen. Ugyanúgy, mint Sámson esetében, a hagyomány és a későbbi szerkesztők Saul személyes történetét, egyéni tragédiáját állítják a középpontba: ezek szerint nem csupán jövődő dinasztiájának sorsa függ tőle, de az egész országé is — lényegében Saul Istentől való elvetettsége okozza a gilboai csatavesztést.¹⁰⁹

„És leszállott reá YHWH lelke”

Mindkettőjüket, mint azt már részletesen tárgyaltam,¹¹⁰ a lélek indítja cselekvésre, megszállja, s karizmatikus erővel ruházta fel őket — tulajdonképpen harcra buzdítja a hősokeket, és mindvégig velük van, amíg küzdenek.¹¹¹ Saul ugyan egyfajta prófétai megszállottság kapcsán is eltölti a lélek,¹¹² de ezekben az esetekben valószínűleg nem a legkorábbi anyaghoz tartozó hagyományokkal van dolgunk, hiszen Sámuel könyveinek prófétai szerzőihez állhatott közel Saul effajta szerepben történő bemutatása.¹¹³ Lényeges ismét leszögezni, hogy a lélek általi

¹⁰⁷ Már Sámson neve is annyit tesz, hogy „a Nap embere” (AUNE 1999: 404). Nem csodálkozhatunk hát azon, hogy a *gibbôr* megnevezés a Napra vonatkozóan mitológiai szerepkörben jelenik meg, hiszen ez nem egyedülálló a Héber Bibliában: a *gibbôrîm*, a „régî idők híres hősei” legendás-mitikus alakok, Isten fiainak gyermekei (Gen 6:1–4), és ilyen *gibbôr* Nimród is (Gen 10:8–12), akinek tettei a mezopotámiai hős, Gilgameš vállalkozásaira emlékeztetnek (lásd minderről COXON 1999a: 345).

¹⁰⁸ BLACK–GREEN 1992: 184. A Napisten, mint az igazság védelmezője és a gonosz elpusztítója harcok aspektussal is rendelkezik. A *Gilgameš-eposzban* is Šamaš segíti a hőst a szörnyeteg Huwawa legyőzésében. Utu/Šamaš egyébként, minthogy a Nap mindent lát, egyben az igazság öre, bíró. Ennek kapcsán eszünkbe juthat, hogy a hagyományban Sámson nemcsak hős harcos, de bíra is.

¹⁰⁹ Már a feltételezhető legkorábbi hagyományban, a Dávid felemelkedéséről szóló történetben szerepelt, hogy YHWH lelke elhagyta Sault és egy, YHWH-től jött gonosz lélek kezdte zaklatni (1Sám 16:14), ezzel mintegy megindokolva bukását, a későbbi vereséget: ez utóbbit közvetlenül az en-dori halottlító asszonynál tett látogatás előzte meg (MCCARTER 1980: 422–423), ahol Saul azt a választ kapta a szellemtől, hogy: „*Miért kérdezel, amikor YHWH elfordult tőled és ellenséged lett? YHWH veled együtt Izraelt is a filiszteusok kezére adja*” (1Sám 28:16, 19).

¹¹⁰ Lásd a bevezető részt, fentebb.

¹¹¹ Bír 13:24–25; 14:6, 19; 15:14, ill. 1Sám 11:6.

¹¹² 1Sám 10:6,10; 19:23–24.

¹¹³ A prófétai szerkesztők a történetek középpontjába az ideális prófétát, Sámuelt állítják, és természetesen ebbe a koncepcióba remekül illeszkedhet, hogy Saul az 1Sám 10:1–16-ban királlyá avatásához kapcsolódóan prófétai révületbe esik. Az 1Sám 19:23–24-ben ugyanez már negatív kontextusban ismétlődik meg (ekkor Saul már elvetetté vált). Fontos azonban megjegyezni, hogy a történetek célja mindkét esetben ugyanazon szólásmondás etiológikus magyarázata („*Saul is a próféták között van?*”), és több mint valószínű, hogy maga a mondás valóban létező szófordulat volt (lásd STURDY 1970). Vagyis valamilyen módon a néphagyomány Saul alakját a prófé-

megszállottság motívuma valószínűleg nem később, a hagyományanyagok szerkesztése, uniformizálása során került a bírák, illetve Saul történetébe, hanem korai (folklor) motívum, mely mindegyik elbeszélésben egymástól függetlenül is jelen volt.¹¹⁴

Szembetűnő mind Sámson, mind Saul leírásában, hogy mindketten fékevesztetten, mondhatni örülten viselkednek a lélek működésének következtében. Sámson extravagáns tetteket hajt végre, őrjöngve pusztít, Saul pedig hasonlóan viselkedik a jábes-gileádi kaland során. Sőt, mindkettejüknél azonos kifejezéseket használnak a szövegek a jelenség leírására: leszáll rájuk az Isten lelke (*ticlāh*¹¹⁵ *rûah elôhîm*)¹¹⁶ és haragra gerjednek (*jîhar 'appô*).¹¹⁷ Ebbe az állapotba kerülve Sámson ráront az oroszlánra, illetve a másik két esetben a filiszteusokra, és elpusztítja őket; Saul pedig hasonlóan felhevülve indul sereget toborozni, hogy felszabadítsa Jábes-Gileádot, és szétverje a támadó ammonitákat. További párhuzam kettejük viselkedésében, hogy Sámson pusztá kézzel tépi szét az oroszlánt, míg Saul harci hevületében egy pár ökröt hasogat szét.¹¹⁸ Ez utóbbi cselekedet célja a szöveg beállításában egészen konkrét: félelmet gerjesztve bírja rá a népet a harcra.¹¹⁹ Mégis, figyelembe véve, hogy a szöveg magja valószínűleg Saul történetének legkorábbi rétegébe tartozik,¹²⁰ és itt indul Saul karrierje, (ezen elbeszélés szerint) itt avatódik be a királyságba, Sámsonnak pedig szintén az oroszlánkalanddal kezdődik „pályafutása”, eszünkbe juthat a harcossá avatási (beavatási) szertartások egy gyakori, lényeges eleme, a „vadállattá”, „vadállatharcossá” válás. Ennek részeként az avatandók gyakorta — a ragadozók példáját követve — állatokat szaggattak szét.¹²¹ Erről az alábbiakban részletesebben lesz szó.

tasággal kötötte össze, talán éppen azon az alapon, hogy a próféták is (időnként) lélektől megszállott emberek voltak, csakúgy, mint a háborús hős Saul.

¹¹⁴ Lásd fentebb, főleg a 35. jegyzetet.

¹¹⁵ Az itt használt ige, a *clh* eredeti jelentése „ráront”, amiből valamiféle drasztikus eseményre következtethetünk. Egyébként a *rwh*ra vonatkozóan ezt az igét csak Sámson, Saul és Dávid esetében használják a szövegek.

¹¹⁶ Saul esetében: 1Sám 11:6. A Sámsonra vonatkozó párhuzamos szöveghelyek: Bír 14:6, 19; 15:14. Lényeges továbbá, hogy Saulra nemcsak háborús szituációban „ront rá” a lélek, hanem királlyá kenéskor is, amikor prófétai révületbe esik (1Sám 10:6,10 szintén a *clh* igével). A prófétai révület pedig egyfajta ekstázis, ebből következtethetünk arra, hogy mit jelenthetett a harci helyzetben működő lélek hatása.

¹¹⁷ 1Sám 11:6. Sámsonra: Bír 14:19.

¹¹⁸ Bír 14:6 és 1Sám 11:7.

¹¹⁹ „Szétküldte [a darabokat] Izrael minden vidékére, ezzel az üzenettel: » Aki nem vonul ki Saul vezérletével, az ugyanígy jár«. Ez a fajta fegyverbe hívó módszer természetesen sok kultúrában ismert, gondoljunk csak a magyaroknál megjelenő „véres kard körülhordozása”-ra. A szövegek alapján annyi nyilvánvaló, hogy Saul még kénytelen volt jórészt a törzsek önkéntes hadba vonulására támaszkodni, igen korlátozott létszámú volt saját önálló, „hivatásos” hadserege, nem úgy, mint Dávidé, aki többek között ennek köszönhette tartós sikerét. Talán éppen emiatt is lehetett szüksége a bírának, és még Saulnak is „YHWH lelkére”, melynek segítségével vallási keretek között, vallási legitimitációval tudták mozgósítani az adott törzseket, legalábbis a bibliai szövegek szerint (lásd minderről ALBERTZ 1992: 80–81 és 109–111).

¹²⁰ A Saul-ciklus része, lásd fentebb, főleg a 33. jegyzetet.

¹²¹ Még a spártai krüpteia is őrizte ezt az archaikus beavatási módot: a jövődő spártai harcosok a hegyekben, egyedül kellett, hogy éljenek, mintegy farkasként, élelmüket maguk szerezték meg, ahogy tudták (itt is fontos motívum a titok, a rejtőzködés: senki sem láthatja meg őket; maga a krüpteia elnevezés is ebből származik, ti. a *krüptein*, azaz „elrejtteni”, „elrejtőzni” igéből). A sámán-beavatásoknak szintén gyakori eleme, hogy az „elhivatott” a hegyekbe rohan, állatokkal táplálkozik, melyeket a fogával tép szét. LINCOLN 1987, ELIADE 1999: 180–181; 221–222.

Ugyan meghatározhatatlan, hogy mit is jelenthetett pontosan, amikor YHWH lelke „reászált” a szabadító bírakra, köztük Sámsonra és Saulra is, de a fent említett bibliai kifejezések azt sugallják, hogy mikor — a szerzők értelmezése szerint — az isteni lélek a harcosokra, azaz *voltaképp a testükbe szállt*, egyfajta harci tűz, harci eksztázis lett úrrá rajtuk. Saul fékevesztett viselkedésével numinózus, YHWH iránti félelmet kelt Izrael harcosaiban, ezt jelöli a szövegben a *p̄hd yhw* („YHWH [iránt érzett] rettegés”) kifejezés, és ez a vallásos félelem sarkallja őket a harcra.¹²² Ez a leírás talán valóban a pre-monarchikus időszak elképzeléseit és hadvezetési gyakorlatát tükrözi, ugyanis elképzelhető, hogy nem csupán a bibliai szövegek szerzői, hanem a bírák, a pre-monarchikus kor hadvezetőinek kortársai szerint is YHWH lelke tüzelte fel a bírákat („YHWH háborújára”), akik ennek a hévnek segítségével voltak képesek mozgósítani a harcosokat — vagyis így kaptak vallási legitimitációt hadvezetői pozíciójukhoz.¹²³ Sámsonat ugyan nem hadvezérként ábrázolják a róla szóló történetekben, de itt is megvan a YHWH lelke által gerjesztett harci hév funkciója, amely hihetetlen hőstettek véghezvitelére teszi képessé. Azt is érdemes megfigyelni, hogy YHWH lelke csakis harci szituációban „rohanja meg” Sámsonat, máskor nincs erre szüksége, emberfölötti ereje voltaképpen a hajában rejlik.¹²⁴

A harci jellegű szituációkban tehát az isteni lélek által okozott fékevesztettség vallási funkcióval bír, beilleszkedik a karizmatikus hadvezető (Saul), illetve YHWH kiválasztottja, a magányos hős (Sámson) szerepkörébe, akiknek ezáltal vallási legitimitációt ad az elbeszélésekben. Amikor azonban egyáltalán nem a maga megfelelő, jól körülhatárolható helyén jelenik meg őrvjngés, az Saul leírásában fordul elő, aki később egyértelműen őrült módjára, teljesen kontrollálatlanul viselkedik: azokról a jelenetekről van szó, melyekben a rossz lélek hatására megbetegszik, s különösen arról, amikor lándzsával támad Dávidra.¹²⁵ Ilyesmire Sámson leírásában nem látunk példát.

További párhuzam Sámson és Saul leírásában, hogy mindkettőjüket elhagyja a pozitív értelemben vett isteni lélek, illetve Isten.¹²⁶ Sámsonatól úgymond elfordul YHWH, később azonban (ahogy a haja kinő) Isten válaszol imádságára, és erőt ad neki, hogy elpusztítsa ellenségeit, de ehhez szükséges, hogy önmagát is felajánlja áldozatul. Sault elhagyja YHWH

¹²² 1Sám 11:7.

¹²³ Lásd fentebb.

¹²⁴ Amikor az oroszlánnal, illetve a filiszteusokkal harcol, akkor segítségére jön YHWH harcra buzdító lelke: Bír 14:6; 14:19; 15:14. Amikor rókákat fogdos össze, hogy összekötözze és meggyújtja farkukat, majd ráeressze őket a filiszteusok vetésére (15:4–5), illetve amikor Gáza városkapuját felviszi a Hebronra néző hegy tetejére (16:3), majd végül, amikor magára és a filiszteusokra dönti a templomot (16:28–30), nem említik a szövegek, hogy reászálna YHWH lelke: valószínűleg, mert nincs is szüksége az általa gerjesztett harci hévre, nem lévén közvetlen harci szituáció. Ugyanakkor feltételezhető, hogy YHWH lelke mindvégig vele van, ha nem is „rohanja le”, hogy harcra buzdítsa Sámsonat, hiszen története elején a szöveg megjegyzi: „YHWH lelke irányítani (mozgatni) kezdte ...Szorea és Estaol között” (Bír 13:25). Az egyetlen alkalom, amikor nem jön a lélek, pedig Sámsonnak szüksége lenne rá a filiszteusok legyőzéséhez, az a jelenet, amelyben már levágták a haját, és YHWH elfordult tőle (16:20) — így kerül a filiszteusok kezére. Úgy tűnik tehát, hogy a lélek akkor hagyja el Sámsonat, amikor YHWH elfordul tőle, ereje egyébként hajában rejlik.

¹²⁵ A szöveghelyekhez lásd a 6. jegyzetet.

¹²⁶ 1Sám 16:14 és Bír 16:20.

lelke, helyébe azonban egy szintén YHWH-tól származó gonosz lélek költözik. Fontos különbség tehát Saul és Sámson leírásában, hogy a jó lélek eltávozásával egy rossz lélek keríti hatalmába Sault — Sámsonnál ilyenről szó sincs. És éppen ennél a pontnál merül fel a jelen tanulmány szempontjából érdekes örültség motívuma, ugyanis ez a rossz lélek teszi örültté, beteggé a királyt. Azt pedig már a bevezetőben láthattuk, hogy mind az ókori keleti, mind a különböző eredetű folklór anyagokban, sőt a bibliai szövegekben is ismert motívum volt a lélek/szellem/démon általi megszállottság okozta betegség,¹²⁷ Saul esete tehát egyáltalán nem egyedülálló. Most azonban Saul örültsége történetének egy másik fontos momentumát is meg kell vizsgálni: nem csupán arról van szó, hogy YHWH egy gonosz lelke (Isten negatív oldala?) zaklatni kezdi Sault, hanem mindezt közvetlenül megelőzi, hogy YHWH (pozitív) lelke elhagyja őt. Az ez előtt olvasható szövegekben pedig arra is láthattunk példát, hogy YHWH lelke korábban hogyan töltötte el őt karizmatikus hadvezetőként, kiválasztott felkentként, hogyan adott számára mindez a leírás szerint vallási legitimitációt hadvezérségéhez, királyságához. Ez a motívum, mely szerint YHWH jó és gonosz lelke így válthatja egymást a kiválasztott emberben, esetleg azzal az ókori elképzeléssel magyarázható, hogy az a személy, akit egyszer megérintett az isteni lélek, már soha többé nem lehet szabad, vagyis a lélek hatása sohasem semleges: vagy pozitív, vagy negatív.¹²⁸ Ez az elképzelés véleményem szerint kulcsfontosságú annak megértésében, hogy mit fejezhet ki Saul örültségének motívuma a bibliai szövegben.

Saullal szemben Sámson, bár a leírás szerint YHWH elfordult tőle, nem szállja meg gonosz lélek, és őt, bármilyen féktelen volt is viselkedése, hagyományosan nem is örültnek állították be, inkább ösztönéletét fékezni képtelen embernek.¹²⁹ Ez jelentős különbség kettejük leírásában, Sámson féktelensége és Saul örült tombolása/depressziója, úgy tűnik, nem tartozott egy kategóriába a bibliai beállításban, és ez valószínűleg közvetlenül azzal állhat összefüggésben, hogy egyiküknél megjelenik YHWH gonosz lelke is, másikuknál viszont nem. Amikor még láthatóan a bibliai szerzők szerint is egy csoportba sorolható viselkedésük és megítélésük, az a Saul megőrülése előtti fázis. Ekkor még Saul is — Sámson pedig mindvégig — a bírák hivatalára jellemző módon kerül YHWH *rwhj*jának befolyása alá, mindketten harci szituációban „veszik hasznát” a lélek segítségének, mely, mint láthattuk, teljesen legitim viselkedés, beilleszkedik szerepkörükbe — mintegy elfogadott keretek között „tombolnak”.¹³⁰

¹²⁷ Lásd fentebb, valamint a 10–14. jegyzeteket.

¹²⁸ MCCARTER 1980: 280–281.

¹²⁹ Láthattuk már korábban, hogy Sámson viselkedését jellemzően „bizarrnak, aszociálisnak, kezelhetetlennek” tartják. G. von Rad leírásában Sámson olyan férfi, aki „elsősorban nők meghódítására törekedett... újra és újra lealacsonyító gyengeség” vett rajta erőt, „felemészti az erősz és karizma közötti súlyos viszály” (VON RAD 2000: 265). Sámson megítélése már az ókortól kezdve kettős: egyesek pozitív, mások negatív fényben látták (lásd erről CRENSHAW 1978: 121–151). Josephus Flavius az előbbieik közé tartozott (*Antiquitates* 5.8.12), de ő is kiemeli a nők iránti gyengeségét. A keresztény patrisztikában pedig egyenesen odáig mentek, hogy Krisztus előképének tartották. Azonban egyáltalán nem jellemző, hogy örültnek tekintették volna.

¹³⁰ Saul azonban a leírás szerint prófétai eksztázisba is esik, még hozzá kétszer is (lásd a 112. jegyzetet), ráadásul az első ilyen esetet a szerkesztők még pályája kezdetére helyezték, tehát ez szintén a megőrülése előtti időszak őrlőngése — mégsem legitimálja YHWH harca. Ugyanakkor, bár maga a prófétálás motívuma valószínűleg későbbi, mint a legkorábbi néphagyomány (lásd a 111. jegyzetet), mégis beilleszkedik abba a koncepcióba,

Ide kapcsolódik az a gondolat is, hogy Saul, akire végül ráront YHWH gonosz lelke is és megőrül, véglegesen elvettetik, mint YHWH kiválasztottja. Sámson azonban nem, ő még képes „rehabilitálni magát” — igaz, hogy csak teljes önfeláldozása, halála árán.¹³¹

Hőshagyományok elemei a különböző kultúrákban

Tekintve, hogy mindkét hős folklorizálódott alaknak tekinthető, úgy vélem, ez esetben hasznos lehet a folklórkutatás, illetve a kulturális antropológia eredményeit is figyelembe venni, hátha új fényt vethetnek Saul örültségének motívumára.

Az antropológia és a vallástörténet jól ismeri azt a jelenséget, amelyet Bruce Lincoln úgy jellemez, hogy „*a harcosnak magának is embertelenné kell válnia, mielőtt gyilkológéppé lesz, kitörölve magából olyan emberi érzéseket, mint a bűntudat, a félelem és az együttérzés*”.¹³² Sok helyütt ez úgy jelenik meg, hogy a harcosok a harci beavatásra, illetve az aktuális küzdelemre felkészülve saját magukat állatokkal, mégpedig ragadozókkal azonosítják: oroszlánal, leopárddal, két lábon járó farkasokkal, örült, halni vágyó kutyákkal, vagy pedig *berserker*nek nevezik magukat, „akik a medvebőrt hordják”. Jellemző harci daluk: „*Húsrá éhes ragadozómadár vagyok*”. Ez utóbbit a yanoami indiánok éneklék, a többi példa pedig Afrikából, az észak-amerikai varjú indiánoktól, valamint különféle indoeurópai eredetű népektől származik, tehát világszerte ismert jelenség. Az általánosan elmondható, hogy a harcosok egyfajta különleges, felfokozott pszichomentális állapotba kerülnek, amely gyakran örvöngésként, ekstázisként jellemezhető, s ami harci körülmények között hasznosnak mondható.¹³³

Mindez emlékeztethet minket YHWH lelke, *rwh*ja harc közbeni működésére. Ahogy láttuk, ezt az állapotot a felfokozott harag és a félelemkeltés, valószínűleg egyfajta harci örvöngés jellemzi. Az isteni lélek hatására mind Sámson, mind Sault előnti a düh, sőt Saul vérengző szimbolikus cselekedetével, ökreinek széthasításával félemlíti meg Izrael harcosait, hogy harcra tüzelje őket — ennek kapcsán pedig szintén láthattuk, hogy milyen fontos funkciója

miszerint ekkor még Saul személyével minden rendben volt, ekstázisa, örvöngése tökéletesen megfelel kiválasztotti szerepkörének, sőt e leírás szerint éppen ezzel avatódik, iktatódik be királyi méltóságába, vagyis a prófétai örvöngés itt szintén legitim funkcióval bír.

¹³¹ Saul végleges elvetését az 1Sám 15. fejezet fogalmazza meg („*YHWH ma elragadta tőled Izrael királyságát, és másnak adja, aki jobb nálad.*” 28. vers), amely késői szöveg, prófétai szerkesztők műve (MCCARTER 1980: 269–270). Azonban a korai hagyományokhoz tartozó kép, hogy Sault elhagyja YHWH (pozitív) lelke, és rossz lelke kezdi zaklatni, már önmagában is elvetést jelenthet, és a király további életének leírásában ez a helyzet már nem is változik, végül pedig a teljes kudarc teljeseedik be: mind maga, mind több fia életét veszti a csatában, melyben Izrael megsemmisítő vereséget szenved (1Sám 31). Sámson azonban „*sokkal többet* [t. i. filiszteust] *ölt meg akkor, amikor meghalt, mint amennyit akkor ölt meg, amikor élt*” (Bírák 16:30), és mindezt isteni segítséggel tette (28. vers). A halálban kivívott siker nyilvánvaló a bibliai Sámson történetben.

¹³² LINCOLN 1987.

¹³³ Egyrészt segít leküzdeni a félelmet, másrészt kellően feltüzeli a harcosokat. Érdemes itt megemlíteni, hogy idősebb emberek a mai napig mesélik: még a második világháborúban is némileg hasonlóan készítettek fel a katonákat az ütközetekre. Ugyanis az amerikaiak állítólag marihuánás cigarettát kaptak, az oroszok pedig vodkát a bevetés előtt.

lehetett, mennyire „hasznos” volt az isteni lélek szította harci eksztázis.¹³⁴ További érdekes párhuzam az antropológiai anyaggal, hogy YHWH lelkétől feltüzelve Sámson és Saul is széttép, széthasít egy vagy több állatot, éppúgy, ahogy a ragadozók, illetve a magukat annak tekintő harcosok teszik. Mindez az őrjöngő viselkedés, YHWH lelke, mint harcra tüzelő erő, vallási legitimációt, alapot adhatott YHWH háborúhoz, és, mint ilyen, esetleg valóban létező jelenség lehetett a pre-monarchikus korban, melyhez Sámson is kötődött, és melyet Saul uralma zár le a bibliai elbeszélések szerint. Mivel maga a felhasznált motívum, a harci őrjöngés (összekötve az isteni lélek általi megszállottsággal) valós történeti kontextusba helyezhető, valószínűleg ezért is kapcsolható össze olyan könnyedén a folklór/antropológiai anyaggal. A motívum mesés, legendás formában való konkrét alkalmazása pedig nyilván annak is köszönhető, hogy Sámson és Saul népi hősök (lettek) — szó szerint közmondásos alakok.

Sámson extravagáns viselkedése, őrjöngése teljes mértékben magyarázható ezzel a harc közbeni tombolással. Sámson a tipikus harcos, a nagy hős, aki az előírtaknak megfelelően szinte eksztatikus állapotba kerül, ha ellenséggel találja szemben magát. Emlékezhetünk arra is, hogy a lélek segítségére, vagyis a harci hévre, eksztázisra csak a tényleges harci szituációban, ellenségekkel szemben volt szüksége a szövegek szerint. Ekkor azonban a harci eksztázis tökéletesen helyénvaló, hősi kiválasztott szerepébe illeszkedik, vallásilag legitim. Tragikus vétsége nem függ össze közvetlenül ezzel az eksztázisra való hajlammal: féltve őrzött titkának elárulása okozta vesztét. Ebben a végzetes szituációban viszont nem őrjöng, nem esik eksztázisba, holott éppenséggel ekkor lenne leginkább szüksége harci hevére a filiszteusok ellenében — YHWH azonban már elfordult tőle.

Saul harc közbeni viselkedése, ahogy reaszáll a lélek, haragja, félelemkeltése, az ökor széthasogatása szintén harci eksztázisnak tekinthető, őrjöngésnek, amely tökéletesen helyénvaló, és illeszkedik karizmatikus hadvezetői szerepéhez. Ekkor nem is látjuk semmilyen jelét annak, hogy örülnek titulálnák a királyt. Amikor azonban YHWH rossz lelkének ösztönzésére megpróbálja lándzsájával a falhoz szegezni a hárfázó Dávidot, már egyértelműen őrjöngőnek ábrázolják.¹³⁵ A bibliai leírás olyan benyomást kelt, hogy az eddigi hős harcos, Saul YHWH rossz lelkének hatására valamilyen súlyos lelki válságba kerül, melynek természetét nem részletezi a szöveg, talán depresszióssá válik, talán dühöng, de a hosszabb távú következmények egyértelműek. Veszélyessé válik környezete számára, kiszámíthatatlan, megbízhatatlan lesz — éppen az a személy, aki korábban védelmezte a közösséget. Ilyen módon az elbeszélés (és persze szerkesztőinek) láttatásában a hős harcos hanyatlását kísérhetjük figyelemmel Saul sorsának változásában.

Mivel ez a Saulról kialakult kép néphagyományokon alapul, ahhoz, hogy megőrülésének történetét is megfelelő keretek között értelmezni tudjuk, ismét felhasználhatjuk a vallástörténet eredményeit. Meglehetősen közismert folklórmotívum a harcosok veszélyes-

¹³⁴ Egyébként a harci *rwh* mindig közvetlenül ütközet (küzdelem) előtt önti el a bírakat (Bír 3:10: Otniél; 6:34: Gedeon; 11:29: Jefte; 14:6,19, 15:14: Sámson; 1Sám 11:6: Saul), sohasem más szituációban, tehát csakugyan az ellenséggel való közvetlen összecsapáskor volt szükségük rá: a leírások szerint önmaguk harci tűzbe hozásához és a sereg toborzásához, mozgósításához, feltüzeléséhez.

¹³⁵ Lásd a 6. jegyzetet.

sége — akár saját környezetükre is. Az indoeurópai mitológiára vonatkoztatva Georges Dumézil bizonyította ennek a problémakörnek a jelenlétét,¹³⁶ általános vallástörténeti szempontból pedig Mircea Eliade fejtette ki jelentőségét.¹³⁷ Ahogy Dumézil egyik követője, C. Scott Littleton írja:

„a harcos lényegében ambivalens alak, és hajlamos arra, hogy váratlanul erőszakosan vagy áruló módon lépjen fel saját népének nem harcos tagjaival szemben akkor, amikor éppen nem külső ellenséggel harcol. Az ősi indoeurópai nyelvű népesség körében lépten-nyomon találkozhatunk olyan elképzelésekkel, mint a furor, ferg (óír), vagy a berserkerre vonatkozó skandináv hit, melyek mind-mind a harcos léttel járó (és időnként fékezhetetlen) vadságot fejezik ki a néphitben”.¹³⁸

Fontos, hogy mindez egykor — a mítoszokban, sagákban és a valóságban (például beavatási szertartásokban) is — élő néphit lehetett, amely legtovább a legendás-mitikus történetekben őrződött meg. Kifejezetten sémi példát is láthatunk a jelenségre: Vincent Crapanzano hivatkozik arra a marokkói arab történetre, miszerint Szidina Ali, Mohamed veje, az ideális harcos a zsidók elleni csata hevében olyan őrjöngő állapotba került, hogy bárkit, aki a közelébe került, megtámadott, még az övéit is.¹³⁹

A legnagyobb probléma akkor következik be — mint arról Dumézil és Eliade is ír¹⁴⁰ — ha nem sikerül kiszakítani a harcost a harci őrjöngésből, hanem úgymond benne ragad, nem képes kontrollálni, irányítani a dühét. Különböző szertartásokkal segítik elő, hogy magatartása lehetőleg mindig a helyes mederbe terelődjön, és őrjöngése valóban arra szolgáljon, amire „való”: segítse őt akkor, amikor az ellenséggel harcol. A teljesen fékevesztett harcos azonban végül övéi ellen is támadhat, pontosan úgy, ahogy Saul próbálja meg leszúrni dárdájával Dávidot — tehát valakit az övéi közül. Ezzel pedig Saul alkalmatlanná válik feladata betöltésére. Ahogy Ian M. Lewis írta *Ecstatic Religion* című munkájában,¹⁴¹ a gyakran ekstázisba kerülő és nem mellesleg éppen lélektől megszállott sámánok csak akkor alkalmasak feladatuk betöltésére, ha épelméjűek, és ekstázisukat megfelelő keretek között tudják tartani, ha az nem pszichotikus.¹⁴² Átveszve a beavatási betegségen, a lélek általi megszállottságon (*possession illness*), hitük szerint uralni tudják ezeket a hatalmakat, és ténylegesen felhasználják az e folyamatban nyert erejüket, például gyógyításra. Eliade is hangsúlyozza, hogy, ahogy a harcos, úgy a sámán is képes kontrollálni magát, így lehet és maradhat egyáltalán sámán. Vannak

¹³⁶ DUMÉZIL 1942: 16 skk., illetve lásd még DUMÉZIL 1956, 1969 és 1971.

¹³⁷ ELIADE 1999: 174–179.

¹³⁸ LITTLETON 1987.

¹³⁹ CRAPANZANO 1987.

¹⁴⁰ DUMÉZIL 1942: 40 skk.; ELIADE 1999: 175–176.

¹⁴¹ LEWIS 1989: 165–172.

¹⁴² Jól látható, hogy eredetileg két irányzat fejlődött ki a hitük szerint lélek által megszállott sámánok értékelésében: egyes kutatók úgy vélték, hogy ezek az emberek pszichotikusok, mások szerint éppen ellenkezőleg, tökéletesen normális, egészséges személyek (lásd erről LEWIS 1989: 160–165, további szakirodalmi hivatkozásokkal). A Lewis által is továbbvitt harmadik megközelítés e kettőt integrálja, teljesen plauzibilis értelmezést adva.

azonban olyanok is, akik beleőrülnek abba, hogy időről időre eksztatikus állapotba kerülnek, és ezzel alkalmatlanná válnak feladatukra.¹⁴³

Mindennek alapján arra következtethetünk, hogy hősi múltja alapján Saul tipikus, ideális hősként jelent meg már valószínűleg a néphagyományban is (ahogyan különleges születése, kiemelkedő képességei és harci sikerei is sugallják), aki azonban végül vereséget szenvedett, elbukott a filiszteusok elleni küzdelemben. Ezek után a folklórban az idealizált hős elbukása is tipizáltan jelenhetett meg: éppen hősi kiválasztottsága, a harci eksztázisra való hajlama fordul negatív irányba, az őt megszálló jó lélek helyett egy gonosz lélek keríti hatalmába, harci heve teljes kiszámíthatatlanságba, örültségbe csap át, a hős harcos éppen azok ellen támad, akiket védenie kellene. Noha maga a néphagyomány is elítélhette Saul viselkedését, az istenség iránti engedetlenségét,¹⁴⁴ a kialakuló öszkép eredendően tragikus — erről tanúskodik a Dávid neve alatt fennmaradt siratóének is Saulról és Jonatánról, az elesett nagy hősokról.¹⁴⁵ A nagy hős bukása érthetetlen lenne, megtalálják azonban a magyarázatot: megromlott eredendően szoros és jó kapcsolata az istenséggel, így annak jó lelke elhagyta, és gonosz lelke kezdte zaklatni a királyt. Megvan az ok — mint ahogy a betegségeket is gonosz lelkek idézik elő az ókori hit szerint.¹⁴⁶ Azt, hogy Saulnak valóban voltak-e súlyos pszichológiai problémái, valóban megőrült-e, illetve, hogy egyáltalán valódi személyiségjegyeivel mennyiben szolgált rá az állhatatlan, kiszámíthatatlan király leírására, nem tudhatjuk. Annyi viszont bizonyos, hogy ez a jellemzés az örültségbe csapó őrjöngéssel kiegészülve abszolút tipikus leírása a hős harcos hanyatlásának.

A szövegek későbbi, prófétai rétegei is alkalmazkodnak ehhez a képhez: a Saul megőrülése előtti prófétai eksztázist, őrjöngést, amikor még YHWH pozitív értelemben vett lelke szállja meg a királyt, egyáltalán nem elítélő módon ábrázolják. Amikor azonban már YHWH rossz lelkének befolyása alá kerül, akkor prófétai révülete is negatívan jelenik meg: teljesen kivetkőzve önmagából, mezítelenül fetreng egész nap és egész éjjel.¹⁴⁷

Bár a *gibbôr* (*hayil*) kifejezés több jelentéssel is bír,¹⁴⁸ azonban az egyik ismert típus sok vonásában párhuzamba állítható a hős Saul alakjával: a *gibbôrok*, a „régii idők híres hősei” (Gen 6:4) legendás, mitikus alakok voltak a héber hagyományban; az Isten fiainak és emberek lányainak házasságából származó (óriás) utódokkal azonosították őket.¹⁴⁹ A róluk szóló hagyomány valószínűleg azt is magában foglalta, hogy egy elkülönített helyen nyugszanak az

¹⁴³ ELIADE 1999: 179–183.

¹⁴⁴ Az 1Sám 13–15. fejezetek (a korábbi és az újabb szöveghegyományok is) mindvégig az istenség iránti engedetlenség témáját taglalják Saul, illetve fia, Jonatán vonatkozásában, és a végső következtetés Saul és dinasztiajának teljes elvetése. Lásd erről a PhD disszertációm 3.3.1.3 alfejezetét (*Heroines, Heroes and Deity*. Universitát Wien, 2012).

¹⁴⁵ 2Sám 1:19–27.

¹⁴⁶ Lásd a bevezetőben, fentebb.

¹⁴⁷ Lásd a 4. jegyzetet.

¹⁴⁸ Mint fentebb már említettem, ez a kifejezés egyaránt utalhat hősharcosra, illetve nagyhatalmú vagy jómódú emberre (lásd KOSMALA 1973: 910).

¹⁴⁹ Lásd COXON 1999b. Az óriásokkal való azonosítás talán redakció lehet, de nyilván nem mondhatott ellent a néphagyománynak.

Alvilágban, az ún. Seolban, fegyvereikkel, azaz kardjukkal és pajzsukkal együtt, örök tiszteletet élvezve.¹⁵⁰ Sault világosan *gibbórnak* nevezik, és Sámson is ilyen tulajdonságokkal bír, mindkettőjük legfőbb sajátossága, hogy hős harcosok. A kiválasztott, ha nem is isteni, de isteni közvetítéssel végbement fogantatásának legendája valószínűleg szintén összeköti a *gibbórok* és Saul alakját (Sámsonnál a közvetítő éppen egy angyal, Isten küldötte).¹⁵¹ Ahogy a „*régi idők híres hősei*” tiszteletben részesülnek haláluk után, ugyanúgy Saul is, bukása ellenére, megkapta ezt a tiszteletet a néphagyományban: bár a filiszteusok meggyalázták testét, Jábes-Gileád lakói gondoskodtak temetéséről,¹⁵² a Saulról és Jónatánról szóló, Dávid neve alatt fennmaradt siratóének pedig, mint említettem, hős harcosként dicsőíti őket, bukásukat, halálukat tragédiaként ábrázolja.¹⁵³ Másrészt egyes bibliai szövegek arra utalnak, hogy a *gibbórok* hatalmas természetűek tarthatták, és itt rögtön eszünkbe juthat a Saul kiválasztottságát jelző kimagasló termete.¹⁵⁴ A *gibbórok* és a görög héroszok figurája közötti hasonlóságra pedig már az ókorban is felfigyeltek: az isteni származás és az alvilági lét is párhuzamba állítható.¹⁵⁵ A hős harcosi mivolt mellett közös jellemzőjük, hogy, bár általában véve nem ítéli el őket a héber illetve a görög hagyomány, sőt gyakran a legnagyobb tisztelettel övezi, egyúttal vérengzés, erőszak, pusztulás is kötődik személyükhöz. A bibliai szövegek leírása szerint egyrészt „*rettegtek a hősoktól az élők földjén*”,¹⁵⁶ másrészt legendás tetteikkel összezseng az a Pentateuchos papi iratában található elképzelés, miszerint az özönvíz azért sújtotta az emberiséget, mert „*a föld tele volt erőszakkal*”.¹⁵⁷ Hésziodosz szerint a görög héroszok, bár nemesebbek és nagylelkűbbek voltak, mint elődeik, mivel az istenek nemzették őket halandó asszonyokkal, mégis „*réz-emberek*” voltak ők is, kihívóak és könyörtelenek, akik gyönyörűségüket lelték a háborúban.¹⁵⁸ Ez a jellemzés ismét arra a pusztító/önpusztító jellegre utal, amely, ahogy arról már írtam, Saul és Sámson bibliai leírásában is megjelenik: egyrészt hősként irtják az ellenséget, másrészt saját pusztulásukat készítik elő.

Összefoglalva, mindennek alapján úgy vélem, hogy mind Sámson, mind Saul bibliai alakja a jellegzetes hős harcos típusába tartozott. Ez a típus a héber mitológiában, legenda-világban is fontos szerepet játszhatott, és mivel Sámson, illetve Saul karaktere nagymértékben

¹⁵⁰ Ez 32:27 alapján. Lásd erről KRAELING 1947, COXON 1999a. Maga a kifejezés, amelyet az Ezékiél-szöveg használ, lényegében egyezik a Gen 6:4 megnevezésével: „*hősök, akik a régi időkben estek el*”, illetve „*a régi idők híres hősei*”.

¹⁵¹ Sámson, illetve Saul születési legendájáról lásd fentebb.

¹⁵² Lásd 1Sám 31:9–13

¹⁵³ 2Sám 1:19–27.

¹⁵⁴ Lásd 147. jegyzet és vö. Gen 6:4 és Num 13:33, illetve ezen szöveghelyek fordítását a Septuagintában. Szintén vö. 1Sám 9:2 és 10:23.

¹⁵⁵ MUSSIES 1999: 344. Ókori források: Alexandriai Philón *De Gigantibus* 6; 58–60; *Quaestiones in Genesim* 92; Josephus Flavius *Antiquitates Iudeorum* 1,73.

¹⁵⁶ Ez 32:27.

¹⁵⁷ Gen 6:11. Lásd erről COXON 1999a: 345. A szövegben a vízözön előzményeinek leírása az Isten fiainak és az emberek lányainak házasságából származó utódok, az óriások, illetve híres hősök említését követi, tehát a szerkesztés azt sugallja, hogy éppen az ő viselkedésük okozhatta a vízözönt. Később kidolgozva: *1 Henok* 9:1–2 és *Jubileumok* 2–3.

¹⁵⁸ Hésziodosz, *Munkák és napok* 109–201, az emberiség öt korszakáról.

folklor jellegű, vagy azzá vált, figurájuk ehhez a típushoz idomult a hagyományban. Ezek a harcok alakok az ellenséggel szemben épp olyan harci dühbe, ekstázisba tudnak kerülni, mint annyi más harcok a folklóranyagban, a különféle mitológiákban és a valóságban. Sámson alkalmankénti őrjöngése ezzel a harci dühvel tökéletesen meg is magyarázható, és nem közvetlenül az ekstázisra való hajlama miatt bukik el, bár végzete összefügg szexuális féktelenségével, emiatt szegi meg fogadalmát, és így egy időre elveszíti harci képességeit. Saul őrjöngése viszont más szempontból végzetes, méghozzá visszavonhatatlanul: ő nem képes féken tartani harci dühét és saját otthonában az övéi ellen fordul, harci őrjöngése örületbe csap, többé már nem megbízható, bármikor képes azokat megtámadni, akiknek védelme volna a feladata. Saul bibliai ábrázolása tehát jól példázza a harci dühét, vagyis önmagát kontrollálni nem képes hős toposzát, aki így alkalmatlanná válik feladatára, a közösség védelmére — márpedig szerepének, létének éppen ez lenne a lényege. A feladatára alkalmatlanná vált hős harcok király véglegesen elbukik, elveszíti királyságát és életét is, öngyilkos lesz — bukása teljes. Hanyatlásának és vesztének ábrázolása tehát tipikusnak mondható, s így a bibliai szerzők, akik irodalmi és teológiai eszközökkel, érzékletesen mutatták be a hős sorsát, arra nézve is magyarázattal szolgáltak, hogy szerintük hogyan és miért bukott el Izrael első királya és dinasztiája.

Felhasznált irodalom

- AHLSTRÖM, Gösta Werner 1993: *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 146). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- ALBERTZ, Rainer 1992: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1–2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ALT, Albrecht 1953a: Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina. In: Uő., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*. München: C. H. Beck. 1–65.
- ALT, Albrecht 1953b: Das Königtum in den Reichen Israel und Juda. In: Uő., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*. München: C. H. Beck. 116–134.
- AUNE, David E. 1999: Heracles. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 402–405.
- BABCOCK-ABRAHAMS, Barbara 1975: 'A Tolerated Margin of Mess': The Trickster and his Tales Reconsidered. *Journal of the Folklore Institute* 11, 147–186.
- BLACK, Jeremy – GREEN, Anthony 1992: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: The British Museum Press.
- BROOKS, Simcha Shalom 1996: Saul and the Samson Narrative. *Journal for the Study of the Old Testament* 71, 19–25.

- BYNUM, David E. 1990: Samson as a Biblical φῆρ ὀρεσκῶος. In: Niditch, S. (szerk.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*. Atlanta: Scholars Press. 57–73.
- CARTLEDGE, Tony W. 1989: Were Nazirite Vows Unconditional? *Catholic Biblical Quarterly* 51, 409–22.
- CODY, Aelred 1969: *A History of Old Testament Priesthood* (Analecta Biblica 35). Rome: Pontifical Biblical Institute.
- COXON, Peter W. 1999a: Gibborim. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 345–346.
- COXON, Peter W. 1999b: Gibborim. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 618–620.
- CRAPANZANO, Vincent 1987: Frenzy. In: Eliade, M. et al. (szerk.), *Encyclopedia of Religion* Vol. 5. New York: Macmillan. 3213–3215.
- CRENSHAW, James L. 1979: *Samson: A Secret Betrayed, a Vow Ignored*. London: SPCK.
- DAY, John 2000: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DIAMOND, Eliezer 1997: An Israelite Self-Offering in the Priestly Code: A New Perspective on the Nazirite. *Jewish Quarterly Review* 88/1–2, 1–18.
- DUMEZIL, Georges 1942: *Horace et les Curiaces*. Paris: Gallimard.
- DUMEZIL, Georges 1956: *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DUMEZIL, Georges 1969: *Heur et Malheur du guerrier, aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DUMEZIL, Georges 1971: *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*. Paris: Gallimard.
- DUS, Jan 1968: Die Geburtslegende Samuels I. Sam. 1: Eine traditiongeschichtliche Untersuchung zu 1 Sam 1–3. *Rivista degli Studi Orientali* 43, 163–194.
- ELIADE, Mircea 1999: *Misztikus születések*. (Ford. Saly N.) Budapest: Európa.
- ESLER, Philip F. 1998: The Madness of Saul: A Cultural Reading of 1 Samuel 8–31. In: Exum, J. C. – Moore, S. D. (szerk.), *Biblical Studies, Cultural Studies: The Sheffield Colloquium*. Sheffield: Sheffield University Press. 220–262.
- EXUM, J. Cheryl 1992: *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRETHEIM, Terence E. 1985: Divine Foreknowledge, Divine Constancy and the Rejection of Saul's Kingship. *Catholic Biblical Quarterly* 47, 595–602.

- GASTER, Theodor Herzl 1969: *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*. New York: Harper & Row.
- GHALIOUNGUI, Paul 1963: *Magic and Medical Science in Ancient Egypt*. London: Hodder and Stoughton.
- GOTTWALD, Norman K. 1987²: *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress Press.
- GRØNBAEK, Jakob H. 1971: *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15-2. Sam. 5): Tradition und Composition* (Acta Theologica Danica 10). Copenhagen: Munksgaard.
- GUNKEL, Hermann 1913: Simson. In: Uö., *Reden und Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 38–64.
- GUNN, David M. 1980: *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 14). Sheffield: JSOT Press.
- GUNN, David M. 1981: A Man Given over to Trouble: The Story of King Saul. In: Long, B. O. (szerk.), *Images of Man and God: Old Testament Short Stories in Literary Focus*. Sheffield: Almond. 98–112.
- HAYES, John H. 1989: *An Introduction to Old Testament Study*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- HILDEBRANDT, Wilf 1995: *An Old Testament Theology of the Spirit of God*. Peabody, MA: Hendrickson.
- HUMPHREYS, W. Lee 1980: The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel. *Journal for the Study of the Old Testament* 18, 74–90.
- HUNTER, Richard 2004: *Plato's Symposium* (Oxford Approaches to Classical Literature). Oxford: Oxford University Press.
- HYLANDER, Ivar 1932: *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (I. Sam. 1-15) traditionsgeschichtlich untersucht*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- KOSMALA, Hans 1973: *gābar*. In: Botterweck, G. J. – Ringgren, H. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Vol. I. Stuttgart: Kohlhammer. 901–919.
- KRAELING, Emil G. 1947: The Significance and Origin of Gen 6.2–4. *Journal of Near Eastern Studies* 6, 193–208.
- LANG, Bernhard 1988: Der vergöttlichte König im polytheistischen Israel. In: Zeller, D. (szerk.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 37–59.
- LEWIS, Ian M. 1989²: *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. New York: Routledge.
- LINCOLN, Bruce 1987: War and Warriors: An Overview. In: Eliade, M. et al. (szerk.), *Encyclopedia of Religion* Vol. 15. New York: Macmillan. 339–344.

- LITTLETON, C. Scott 1987: War and Warriors: Indo-European Beliefs and Practices. In: Eliade, M. et al. (szerk.), *Encyclopedia of Religion* Vol. 15. New York: Macmillan. 344–349.
- MARGALITH, Othniel 1985: Samson's Foxes. *Vetus Testamentum* 35, 224–229.
- MARGALITH, Othniel 1986a: Samson's Riddle and Samson's Magic Locks. *Vetus Testamentum* 36, 225–234.
- MARGALITH, Othniel 1986b: More Samson Legends. *Vetus Testamentum* 36, 397–405.
- MARGALITH, Othniel 1987: The Legends of Samson/Heracles. *Vetus Testamentum* 37, 63–70.
- MCCARTER, P. Kyle Jr. 1980: *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (Anchor Bible 8). New York: Doubleday.
- METTINGER, Tryggve N. D. 1976: *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*. Lund: Gleerup.
- MILLER, J. Maxwell 1974: Saul's Rise to Power: Some Observations Concerning 1 Sam. 9.1–10.16; 10.26–11.15 and 13.2–14.46. *Catholic Biblical Quarterly* 36, 157–174.
- MILLER, J. Maxwell – Hayes, John H. 2003: *Az Ókori Izrael és Júda története*. (Ford. Erdős Á.) Piliscsaba: PPKE BTK.
- MOBLEY, Gregory 2006: *Samson and the Liminal Hero in the Ancient Near East*. New York/London: T&T Clark.
- MOWINCKEL, Sigmund 1954: *He That Cometh*. (Ford. G. W. Anderson) New York: Abingdon Press.
- MUSSIES, Gerard 1999: Giants. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 343–345.
- NOTH, Martin 1943: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Halle: Niemeyer.
- OTTO, Rudolf 1997: *A Szent. Az isteni eszmében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. (Ford. Bendl J.) Budapest: Osiris.
- PARKER, Simon B. 1999: Sons of (the) Gods. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 794–800.
- PÓCS, Éva 2001: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In: Pócs Éva (szerk.), *Demonológia és boszorkányság Európában* (Studia Ethnologica Hungarica I). Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. 137–198, 357–359.
- POCS, Éva 2002: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. Budapest: L'Harmattan.
- RAD, Gerhard von 2000: *Az Ószövetség teológiája I*. (Ford. Görföl T.). Budapest: Osiris.
- REILING, Jannes 1999: Holy Spirit. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P.W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 418–424.

- RICHTER, Wolfgang 1963: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonner biblische Beiträge 18). Bonn: P. Hanstein.
- RICHTER, Wolfgang 1964: *Die Bearbeitungen des „Richterbuches“ in der deuteronomischen Epoche* (Bonner biblische Beiträge 21). Bonn: P. Hanstein.
- SOGGIN, J. Alberto 1981: *Judges: A Commentary* (Old Testament Library). (Ford. Bowden, J.). London: SCM Press.
- STURDY, John 1970: The Original Meaning of ‘Is Saul also among the Prophets?’ *Vetus Testamentum* 20, 206–213.
- TAYLOR, J. Glen 1993: *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 111). Sheffield: JSOT Press.
- TENGSTRÖM, Sven 1993: *rûah*. In: Fabry, H. J. – Ringgren, H. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Vol. 7. Stuttgart: Kohlhammer. 385–418.
- THOMPSON, Reginald Campbell 1976² [1903]: *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*. New York: AMS Press.
- THOMPSON, Stith 1955–1958: *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. 6 Vols. (Javitott és bővített kiadás). Copenhagen: Rosenkilde & Bagger.
- VEIJOLA, Timo 1975: *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- WEISER, Artur 1966: Die Legitimation des Königs David. *Vetus Testamentum* 16, 325–354.
- WELLHAUSEN, Julius 1878: *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: G. Reimer.

