

Foganni gyönyör nélkül? Szexualitás és termékenység egy qumráni arámi iratban (Genesis Apocryphon)

Conceiving without pleasure? Sexuality and fertility in a Qumran work (Genesis Apocryphon)

Prof. Dr. Fröhlich Ida

Pázmány Péter Katolikus Egyetem

frohlich@btk.ppke.hu

Initially submitted March 10, 2018; accepted for publication April 18, 2018

Abstract

Genesis Apocryphon (1Q20) from Qumran contains a paraphrase of selected Genesis narratives, written with an exegetical purpose. The theological interest of the author is to prove that the purity of the female characters endangered in unusual situations was successfully defended – thus, the children born to these matriarchs are of legitimate origin and they are worthy heirs of the land promised to them. Arguments for the purity of the matriarchs are based on ancient medical theories. Noah's conception from Lamech is substantiated by the theory of the „double semen,” i.e. the belief that female orgasm during intercourse is a clear indication of conception. In addition, a proof of ancient physiognomy given by Enoch serves as a powerful evidence for Noah's righteous origin. The biblical pericopa on Abraham and Sarah in Egypt, and Sarah's taking away from her husband by the Pharaoh's men (Gen 12:10-20) is added in Genesis Apocryphon with the motif of the evil spirit that caused general impotence in Pharaoh's court. The motif of the demon-induced illness – a well-known case in ancient Near Eastern magical medicine – serves again to prove that the purity of the female character endangered by a foreign king was successfully defended.

Kulcsszavak: ókori keleti orvoslás, mágikus orvoslás, orvosi elméletek, nőgyógyászat, szexológia, fogamzás és embriológia elmélete, fiziognómia, démonnak tulajdonított betegségek.

Keywords: ancient Near Eastern medicine, magical medicine, medical theories, gynaecology, sexology, theories of conception and embryology, physiognomy, demon-induced illness.

A qumráni 1.sz. barlangból származó Genesis Apocryphon (1Q20) az ún. narratív exegézis gyakran idézett példája. A Genesis válogatott elbeszéléseinek parafrázisát azzal a céllal írták, hogy az alapul szolgáló szöveget magyarázzák. Az elbeszélő részt valószínűleg egy hosszabb bevezető rész előzte meg.¹ A bibliai parafrázis szerzője irodalmi technikákat használt; célja a Genesis átírásával azonban nem a pusztán szórakoztatás volt.² A Genesis Apocryphon a felidézett bibliai elbeszéléseket kihagyásokkal és bővítésekkel mondja el. Több szakaszt összevon, másokat viszont leírásokkal, párbeszéddel és monológgal

¹ A szöveg legújabb kiadása Machiela 2009. Az elbeszélő részt egy más műfajú hosszabb bevezető előzhette meg, erről ld. Morgenstern 1996.

² Vermes 1961: 126 a kiegészítéseket a céltalan mesélőkedvnek tulajdonítja. Mások a kiegészítésekben határozott szerzői célokat láttak, ld. Nickelsburg 1998; Fröhlich 1998.

bővít ki. Habár a parafrázis önmagában is összefüggő elbeszélést ad, a Genesis Apocryphon-t mégsem lehet a bibliai szöveg helyett, hanem csakis azzal együtt, annak ismeretében olvasni, így válik teljessé szövegének jelentése.³ A Genesis Apocryphon szerzőjének egyik fő célja, hogy bizonyítsa: bizonyos, szokatlan helyzetekbe keveredett női szereplők tisztasága a látszat ellenére sem sérült. A tisztaság megvédése kulcsfontosságú téma a narratívában, mivel ez bizonyítja az ezektől az ősanóktól származó patriarchák „tisztá” és törvényes eredetét. Az igazolt eredet pedig azért szükséges, mert egyedül ez képezhet jogot a nekik ígért, majd általuk birtokba vett és lakott föld birtoklására.⁴ A Genesis Apocryphonban két kibővített Genesis-elbeszélés olvasható, és mindkettőben kulcskérdés az ősanók szexuális tisztaságának igazolása. A kérdésben felvonultatott érvek mindkettőben a szerző kulturális háttérét, természettudományos ismereteit, és különösképpen az emberi reprodukcióról és termékenységről alkotott nézeteit tükrözik.

Az első kiegészítés a Noéval kapcsolatos hagyományban szerepel. Lámek (Noé leendő apja) furcsa párbeszédet folytat feleségével, Batenossal a gyermekről, akivel az asszony várandós (1Q20 2.1-18, v.ö. Gen 5:28-31). A másik kiegészítés Ábrahám és Sára történetével kapcsolatos, és arról a gonosz szellemről szól, amely impotenciát okoz a fáraó udvarában, miután az Ábrahámától elvetetette és udvarába vitette Ábrahám feleségét, Sárát (1Q20 20.12-32, v.ö. Gen 12:12-20).⁵

Noé fogantatása

Az első bővítő Noé, Lámek fia fogantatásáról szól. Lámecket a Biblia Metuselah (Matuzsálem) fiaként, Henok unokájaként említi (Gen 5:25-31). A Biblia Noé nevének jelentését úgy értelmezi, hogy ő hoz megnyugvást az emberiségnek.⁶ Ez a kiegészítés kiemeli Noét a vízözön előtti patriarchák sorából. Későbbi története is kiemelkedő, hiszen a vízözön generációjának tagjaként családjával egyedüli túlélői a katasztrófának. A Biblia szerint a vízözön Noé életének 600. évében szakadt a világra (Gen 7:11). A bibliai hagyomány hallgat arról hogy Noé születésének ideje egybeesett azzal az idővel, amikor az „istenfiak”-nak (*bny 'lhy*) is nevezett égi lények a földre jöve földi nőkkel gyermekeket nemzettek (Gen 6:1-4).⁷ Ezekhez az eseményekhez kapcsolódik, hogy Isten limitálja az emberi életidőt 120 évből.⁸ A Genesis szövege említi még a nephilim-et (*npylm*), mint a régi idők „nevezetes emberei”-t (*hgbwrym 'šr m 'wlm 'nšy hšm*) és ezen események kortársait.

A Genesis ugyan szűkszavúan említi az égi lényekkel kötött házasságokat, mint a vízözön előzményeit, ezek azonban jól ismertek a perzsa kor nem bibliai zsidó hagyományának műveiből. A legkorábbi forrást a Virrasztók és társai történetét tartalmazó arámi töredékek jelentik. A kéziratokat a qumráni 4.sz. barlangban találták a XX.sz. közepén. Az elbeszélést, más hagyományokkal együtt a görög és etióp (ge'éz) fordításokban fennmaradt ún. etióp Henok-könyv (1Henok) őrizte meg (1Hen 6-11) – a görög szövegen keresztül, a kánonból kimaradt apokrif (pseudepigráfikus) bibliai könyvként volt ismert hosszú időn

³ A bibliai perikópákat újramesélő szövegeket Vermes Géza „újrírt Bibliák”-nak („rewritten Bibles”) nevezte, ld. Vermes 1986.

⁴ A Genesis Apocryphonban felfedezhető exegetikai technikákról és stratégiákról ld. Bernstein 1996; Bernstein, 2005; Fröhlich 1998.”

⁵ Bernstein 2009 stilisztikai különbségeket mutatott ki a Noé- és az Ábrahám-perikópák szövegei (cols 0-17 és cols 19-22) között. Ezek ellenére a két rész tematikája - a szexualitással kapcsolatos biológiai és a földrajzi érdeklődés - közös.

⁶ Noé nevének etimológiája a *nwh* „megnyugodni” igei töből származik, ld. Gen 5:30.

⁷ A Biblia héber (maszoréta) és a görög (Septuaginta) szövegei különböző évszámokat adnak meg a vízözön előtti őatyák születésével (pontosabban nemzésével) kapcsolatban (v.ö. Gen 5:20-29). Henok „elvetetése” a földről (Gen 5:24) azonban mindkét változat szerint jóval Noé születése előtt történt. Gen 6:1-4 értesít az „istenfiak” és az emberek lányainak kapcsolatáról. A történetet részletesen elbeszélő Virrasztók története (1Hen 6-11) nem szól arról, hogy ez egybeesett volna Noé születése idejével.

⁸ Az életidő limitálása 120 évből utalás lehet a vízözön-mítosz egyik mezopotámiai változatára, az Atrahaszisz-mítoszra, mely szerint a vízözön oka az emberiség túlnépesedése volt, ami részben az emberek rendkívül hosszú életidejének volt köszönhető.

keresztül az európai hagyomány számára.⁹ A Henok-gyűjtemény narratívája jóval bővebb a bibliainál, és számos ponton különbözik attól. Az égi lényeket itt Virrasztóknak (*'ryn*) nevezik, akik tökéletesen tudatában vannak tervük bűnös voltával.¹⁰ A földi nőekkel való kapcsolatban tisztátalanná válnak (1Hen 7:1), és a vegyes kapcsolatokból származó gyermekek mindent felfaló óriások lesznek, akik pusztítást, vérontást és kannibalizmust hoznak a földre – ez az, ami végül a vízözön büntetését előidézti.¹¹ A Virrasztók vezetőit Mikáél és Ráfáél angyalok büntetik meg. A Henok-gyűjteményben olvasható történet a fizikai “rossz” eredetének mítosza.¹² A Virrasztóktól és az óriásoktól ugyanis nem csak engedetlenség, tisztátalanság és erőszak ered, de tőlük származnak a későbbiekben az emberek számára ártalmas démonok is.¹³ Sőt, maguk a Virrasztók és az óriások is bizonyos démoni vonásokkal rendelkeznek, amelyek a démoni világához kötik őket, amellyel minden kapcsolat félelmetesnek és veszélyesnek számított.¹⁴ A Henok-gyűjteményen kívül számos qumráni irat ismeri és említi a bukott Virrasztók hagyományát, mindig bűnökkel, bukással és démonokkal kapcsolatban.

A Genesis Apocryphon szerzője is láthatóan jól ismerni mind a biblia, mind a henoki hagyományt az emberiség vízözön előtti korszakáról.¹⁵ Batenos nevét nem említi sem a Genesis, sem a Henok-gyűjtemény.¹⁶ A név jelentése – „emberlánya” – a mindkét forrásból ismert hagyományra utal az égi lényekről és földi nőkről. Lámek fél, hogy Batenos születendő gyermeke nem tőle, hanem valamelyik Virrasztótól származik (1Q20 2.1). Felesége várandósságát illető félelmét azonban nem csak jogos férji féltékenysége motiválja, hanem – a Henok-hagyományban leírt helyzet ismeretében – a démonitól való félelem is. Batenos ismételtén visszautasítja férje vádjait, és esküt is tesz a Nagy Szentre (*qdyš' rb'*), az Ég Királyára (*mlk šmy'*), hogy igazat szólt (2.14), és a gyermek Lámeektől származik.

Az embriót a dialógusban a *zr''* „mag” (1Q20 2.1, 15), és *'wlym'* „ifjú” (1Q20 2.2) neveken említik. Batenos fogantatása eredetének érvelésében orgazmusát (*'dynh* „(szexuális) gyönyör”) említi (1Q20 2.9, 14), amelyet a férjével való együttléte során érzett. Visszaemlékezése szerint ennek speciális kísérői voltak: *h' wm 'nt'* „a pillanat (a szeretkezése) forrósága,” (2.10), valamint *nšmt' l'gw ndnh'* „lélegzetem”¹⁷

⁹ A szöveg új, kritikai kiadása: Knibb 1978. A mű eredeti arámi szövegének töredékei Milik 1976 kiadásában jelentek meg. Magyar fordítása: „Henok első könyve,” ford. Dobos Károly Dániel, in Fröhlich Ida - Dobos Károly Dániel 2009: 15-188. A Virrasztók történetét is tartalmazó legkorábbi arámi kéziratok a Kr.e. 3.sz. végéről származnak; maga a hagyomány azonban ennél korábbi időre megy vissza.

¹⁰ Az elnevezés eredete az arámi *'wr*, „felébredni, ébren lenni, ébernek lenni” gyökből származik, és az éjszakai ég csillagaira utalhat. Ugyanez az elnevezés égi lényekre utal Dán 4:10, 20 szövegeiben. Az „istenfiak” (*bny 'lhym*) elnevezést az arámi 1Henok is ismeri.

¹¹ A Virrasztók és gyermekeik bűnei: szexuális tisztátalanság, mágia, vérontás, kannibalizmus és az emberi munka elpusztítása, v.ö. 1Hen 6-11. A bibliai rituális tisztasági rendszer ezeket a bűnöket a földet tisztátalanná tevő bűnöknek tartja, ld. Davies 1991; Wright 1992: 738-39.

¹² 1Henokot a tudományos vélemény általában Gen 6:1-4 kommentárjának tartja, ld. pl. Dimant 2002; azonban a bibliai szöveg redakciótörténetének újabb eredményei és az arámi hagyomány története a qumráni arámi szöveg alapján megváltoztatják ezt a nézetet. Gen 6:1-4 szerzői egy általuk is ismert Virrasztók-hagyományra reflektálnak, amelynek 1Hen 6-11 fejezetei egy önálló feldolgozását jelenti.

¹³ Ld. 1Hen 15:3-12, amely az óriások történetével és tulajdonságaival foglalkozik. A Virrasztók – örök égi és szellemi lények – és földi nők kapcsolata előbbieket tisztátalanná tette. A kapcsolatokból származó óriás lények anomáliát és a tisztátalanság továbbadását jelentették. A vízözönben az óriások is elpusztultak. Haláluk után testükből tisztátalan szellemek (apai örökségük) szabadultak fel Ezek lakhelye a föld és a földalatti világ. Szellemi természetűek, nem éheznek, nem szomjaznak, és nem ismernek akadályt. Ők okozzák az emberek bajait; ártó tevékenységük első sorban nők és gyermekek ellen irányul. A qumráni démonológiáról alapvető Alexander 1998-99.

¹⁴ Erről ld. Fröhlich 2010.

¹⁵ 1Q20 1.1-13 említi a Virrasztók történetének elemeit.

¹⁶ A vízözön előtti ősanákat nem nevezi meg a Genesis szövege. Batenost a Genesis Apocryphonon kívül a Jubileumok könyve említi (Jub 4.28), amely részletezi a női szereplőket is.

¹⁷ A héber/arámi *nšmh* jelentése „lélegzet”, állati vagy emberi; v.ö. Iz 2:22 „Ne bízzatok hát emberben, akinek mindene a lehelet az orrában. Ugyan mi nagyot tarthattok felőle?”. Az ember teremtéstörténetében Isten az „élet lehelletét” (*nšmt hyyim*) lehelli Ádámba (Gen 2:7, v.ö. Gen 7:22 (*nšmt rwh hyyim*), ld. még Jób 33:4, 34:14.

testemben/hüvelyemben” (1Q20 2.10).¹⁸ A *ndnh*’ főnév kettős jelentése megengedi mind a „test,” mind pedig a „hüvely, vagina” interpretációt a szövegben; a „lélegzet” pedig ezek bármelyikében érzett benső érzékelést, remegést vagy izgalmat jelenthet. A fenti jelenségek mellett a szöveg az együttlét során keletkezett „forróság”-ot (*hwm*) említi a női gyönyörrel kapcsolatban.

Batenos érvelése különösnek tűnhet a mai olvasó előtt. Miért említi a női orgazmust a fogamzás bizonyítékaként? Az ókori keleti orvosi szövegek kizárólag diagnosztikával és terápiával foglalkoznak, elmélettel nem – ezért keveset tudunk a fogamzás és embriológia elméletéről.¹⁹ Erről legtöbbet talán a bábák tudtak, az ő felgyülemlett tudásuk azonban kívül állt az írott orvosi hagyományon, a születés csupán néhány ráolvasás-szövegben szerepel.²⁰ Az ókori Kelet különböző kultúráinak (Mezopotámia, Ugarit, az Ószövetség) különböző korszakaiból származó irodalmi szövegekben azonban található elszórt említések. Noha ezek az adatok nem elegendők ahhoz, hogy segítségükkel egzakt elméleteket tárgyaljunk, és összevessük azokat az ókori görög kultúra orvosi szövegeivel, mégis segítségünkre lehetnek a nemzésről és fogamzásról alkotott néhány közös elképzelés rekonstrukciójában. Úgy tűnik, hogy ezekben a kultúrákban nincsenek nagyobb különbségek az emberi testről és funkcióiról alkotott elképzelések között, minthogy ezek az elképzelések nagyrészt az alapvető fiziológiai jelenségek megfigyelésére épülnek, ezek között pedig nem volt különbség az egyes kultúrákban.

Az ókori keleti gondolkodás általában feltételezte, hogy a szexuális együttlét szükséges a fogamzáshoz. A babilóni mondás szerint „Terhesség (*mērū*) nincs közösülés nélkül.”²¹ A Genesis elbeszéléseinek ismétlődő sémája - „és bement hozzá – és fogant – és szült” (*wybw*’ - *wthr* - *wltd*) - arra enged következtetni, hogy a szerzők természetesnek tartották a rendszeres és szabályos működést az oksági sor tagjai, közösülés terhesség és gyerekszülés között.²² Az oksági szerepet a fogantatásban a férfinak tulajdonították.²³ A fogantatásra használt metaforák Mezopotámiában a talajba vetés koncepciójához kapcsolódnak; ez általános metafora volt mind mitológiai, mind általában kulturális szinten.²⁴ A héber *zerā*’ főnéve jelentése egyaránt lehet „mag” és „leszármazott,” „utódok.”²⁵ A szövegek a nemzést általában férfi nézőpontból tárgyalják, a férfit, mint magvetőt említve.²⁶ A fogamzás folyamatát a következőképpen képzelték el: a mag a nő testébe kerül, aki „megfogja” azt.²⁷ Ugyanakkor világos volt az is, hogy nem minden aktus eredményezett terhességet. Ezek azok a ritka esetek, amikor a nő szerepét említik. A meddőséget annak

¹⁸ A *ndnh*’ „tok, hüvely” főnév ugyanúgy jelenthet emberi testet (v.ö. magyar „porhüvely”) mint kardhüvelyt illetve női hüvelyt.

¹⁹ Az ókori Egyiptomban és Mezopotámiában két domináns orvosi hagyomány volt, mindkettőt számos szöveg dokumentálja. A jóval gazdagabb mezopotámiai anyagból világos, hogy nem tettek különbséget mágikus és orvosi szövegek között. A két terület orvosi kultúrájáról áttekintést ad Sigerist 1951. A mezopotámiai orvoslásról az első áttekintés Contenau 1938; újabb szempontokkal és eredményekkel szolgálnak Scurlock – Andersen 2005; Finkel – Geller 2007; Geller 2010.

²⁰ Biggs 1969.

²¹ A közmondás az akkád változat mellett sumerül is fennmaradt. Változata: „Foganhat-e valaki közösülés nélkül? Meghízhattott-e a nő evés nélkül?” Ld. Lambert 1960: 241 (Obverse II, lines 40-42).

²² Gen 16:4; 38:18; 29:32-35 (Leáról), Gen 30:1-13 (Bilha és Zilpa). Az előbbi esetektől eltérően Ráhel nem esik teherbe, még a mágikus termékenyítőnek tartott mandragóra birtokában sem, v.ö. Gen 30:14-16. Nincs említés teherbeesésről Dína (Gen 34) és Támár megerőszkolását (2Sám 13:1-22) követően sem.

²³ A *yl* gyök jelentése a Qal igetörzsben „szülni, világra hozni”, míg a *Hitpa*’el alak jelentése „nemzeni, okozni.”

²⁴ A szántás metaforája a közösülésre és nemzésre általános és tipikus Babilóniában, ld. például az Enlil és Ninlil című kispeszt, amelyben Enlil isten a termőfölddel istennőket nemz, illetve magvából kultúrnövények születnek. Magyar fordítását ld. Komoróczy 1970: 31-38. Bár az Ószövetség ritkán használja a metaforát (pl. Sir 26:20-21), az elképzelés nem ismeretlen. A nemzés mezopotámiai, rabbinikus és későbbi zsidó koncepcióiról ld. Stol 2000: 1-2.

²⁵ Az akkádban ettől eltérően két különböző főnév jelöli a növényi magvakat (*zerā*) és a semen-t (*rihūtu*), utóbbit gyakran használják „leszármazottak” jelentéssel is. További részleteket ld. Stol 200: 4.

²⁶ Biggs 2001: 2-4.

²⁷ Az akkád kifejezés: „megragadni (*šabātu*) a magot” (v.ö. görög *szüllambanō* „fogni, megragadni” és latin *con-cipere*). A terhesség elkerülését jelentette, ha a semen nem jutott a vaginába a közösülés során, v.ö. Gen 38:9. A fogamzásgátlásról ld. még Biggs 2001: 10. A fogamzásgátlással és embriológiával kapcsolatos ókori keleti szövegek teljes körét tárgyalja Scurlock – Andersen 2005: 259-283; a görög és egyiptomi módszerekről ld. Riddle 1992.

tulajdonították, hogy a méh zárva volt, és ez megakadályozta a férfi mag fölvetelét. Ez történt Ráhel esetében, akinek a méhe „zárva” volt, ami lehetlenné tette a nemzést, vagyis a mag felvetelét.²⁸ A méh „megnyitása” vagy „bezárása” – termékenység vagy meddőség – a közhiedelem szerint isteni döntéstől függ, amelyre emberi lényeknek nincs befolyása – ahogyan ezt Jákob Ráhelhez intézett szavai is tükrözik, amikor utóbbi tőle követelt gyermeket (Gen 30:1).²⁹

Az ugariti Šaħar and Šalim mítosz a címben szereplő, Él istentől és két istennőtől származó két isten fogantatásáról és születéséről közöl részleteket. Él isten „lehajol, ajkukat megcsókolja, ajkuk édes, mint a gránátalma. Csókjától fogantatás, ölelésétől „hevület.” Leguggoltak, és megszülték Sahart (šaħar) és Salimot (šalim)”.³⁰ A csók a szexuális aktus emocionális részének kifejezésére szolgál, és talán az aktust megelőző és ahhoz szükséges vágy kifejezésére szolgál. Érdekes, hogy a szöveg nem említi a „mag”-ot – ehelyett a „hév”-et (ħmħmt) emeli ki. A költői szövegekre jellemző párhuzamos szerkesztés, *parallelismus membrorum* szerint a „hév” párhuzama és szemantikai megfelelője a „terhesség.” Ennek alapján feltételezhető, hogy a „hév”-et valószínűleg a fogantatáshoz szükséges egyik elemnek tekintették.³¹ Az ugariti szövegben szereplő adatok alapján feltételezhető, hogy a nemzéshez szükségesnek tartott dolgok a következők voltak: vágy (a férfi részéről); a szexuális aktus maga; és „hév” (valószínűleg női részről, vagy mindkét fél részéről). Egy bibliai szöveg, amely a nemzéshez való női hozzájárulásról beszél, negatív formában említi Sára „öröm”-ét ('dynh), amelyről úgy vélték, szükséges egy gyermek fogantatásához (Gen 18:11-12). Sára belső monológiájában férje és a maga idős korát említi, ami lehetlenné teszi, hogy gyermekük legyen. Férje esetében ez a férfi vágy és potencia hiányát jelentheti.³² Magáról szólva lehetlenné tartja, hogy idős korban „gyönyör”-e ('dynh) lehessen. Az elbeszélő említi azt is, hogy Sára már túl van a menopauzán. Esztendőre az angyali ígéret szerint mégis fia születik, Izsák (Gen 18:10; 21:1-3). Ugyanerre az esetre, Sára időskori gyermekáldására utalva az Újszövetség Sára fogantatását annak tulajdonítja, hogy a nő „mag” kibocsátására kapott erőt, idős kora ellenére (*pistei kai hautē Sarra dunamin eis katabolēn spermatos, elaben kai para kairon hēlikias*)” (Zsid 11:11).³³ A Sárához hasonló eset volt Erzsébeté, Keresztelő Szent János anyjái is. aki idős korában fogant. Termékenységének végét az fejezi ki, hogy az ő „mag-kibocsátás”-a (*katabolē tou spermatos*) megszűnt (Zsid 11:11). Egy másik hely, Lev 12:2 ugyancsak „mag”-ot említ nőekkel kapcsolatban: „... ha egy asszony magot bocsát ki (*tzry*), és fiút szül, akkor hét napig tisztátalannak számít, mint ahogy tisztátalan havivérzése idején” (saját fordítás, F.I.). Mindezek az adatok egy „női mag” fogalmára utalnak, amelyet női oldalról szükségesnek vélték a fogantatáshoz. A mai olvasók ezt a petesejttel azonosítanák – azonban a petesejt, de legalábbis annak szerepe a terhességben – ismeretlen volt az ókorban, amikor az emberi boncolás nem volt szokásos.³⁴ Ha viszont nem a petesejtből, akkor miből vélték eredeztetni az embriót női oldalról; milyen anyagot tartottak

²⁸ Görög fogadalmi tárgyak és amulettek méh- és lakat-ábrázolásai alapján feltételezik, hogy a méh „bezárása”-nak és „megnyitása”-nak elképzelése általános volt az ókori Mediterráneumban, ld. Bonner 1950: 89-91; Kotansky 1994: 267.

²⁹ Hosszú meddőség után „Isten megemlékezett Ráhelről. Isten meghallgatta és megnyitotta méhét. Fogant és fiút szült ...” (Gen 30:22-23).

³⁰ Maróth Miklós fordításának felhasználásával, ld. Maróth 1986: 92-93.

³¹ Idézi Stol 2000: 6. Az ugariti *ħmħmt* „felhevülés” főnév a *ħm* „forrónak lenni” sémi gyökből származik.

³² A héber '*dnh* főnév bibliai *hapax* (egyetlen alkalommal előforduló szó). A bibliai héber '*dn* gyök, amelyből a főnév származik, „élvez, tobzódik” (Hitp.) jelentésű. Más szavak, mint '*dyn* „érzéki”, '*m'dn* „finom (étel)” megerősítik a feltevést, hogy az '*dnh* főnév jelentése nemi gyönyört (és nem vágyat) jelent. Ezt a jelentést erősíti meg a Genesis Apocryphon kontextusa is.

³³ A vers a női „mag” kibocsátására, mint a fogamzás előfeltételére utal, ld. Horst 1990. A meddőség félelemmel teli probléma a Genesis elbeszéléseiben. Az idős vagy sokáig meddő nőktől - mint Sára, Rebekka, Ráhel, vagy Sámson anyja, Hanna - való születések csodás példák.

³⁴ Az anatómiai és embriológiai tudás a fiziológiai jelenségek és sebesülések (pl. háborús sérülések), gyermekszülések, vetélések megfigyelésén alapult. A petefészkek tudományos megfigyelése a Kr.e. 3. sz.-ban Alexandriában élt Hérophilosz nevéhez kapcsolódik, aki emberi boncolást is végzett. A petefészkek működését azonban, valamint azt, hogy az embrió a megtermékenyített petesejtből származik, nem ismerte fel. Ez a XVII. századi európai tudomány eredménye volt (W. Harvey, „*ex ovo omnia*”), ld. King 1998: 38. Hérophiloszról ld. Nutton 2004: 131-133.

a női összetevőnek? Erre a kérdésere a „kettős mag” elmélete ad választ, amely szerint a nemzésben mind a férfi, mind a női fél részt vesz, a „mag”-jával.³⁵ Az ókorban két elmélet volt ismert, a „férfi nemzés,” amely szerint a férfi egyedül, és a „kettős mag” elmélete, amely szerint mindkét fél részt vesz a nemzésben. Mindkettő úgy vélte, hogy ennek megtörténte után a magzat fejlődését a méhben levő vér szolgáltatta (ezt ugyanis egy vérrel tele levő edénynek gondolták, amelyből havonta – ha nem történt fogamzás – távozott a vér).³⁶ A „férfi nemzés” elméletét a Kr.e. 4.sz-ban élt Arisztotelésznek tulajdonított elmélet képviselte, amely a nemzést kizárólag a férfi „mag”-nak tulajdonította.³⁷

A görög tudomány a terhesség összetevőiről

A Szókratész előtti görög filozófia spekulációi a fogamzás folyamatát illetően általánosan ismertek voltak a görögségben a Kr.e. 5. sz.-tól kezdve.³⁸ Ismerték azokat az orvosi teóriákat is, amelyek az orvosok által írt szövegekben, nevezetesen a hippokratészi írásokban, Szóranosz és Galénosz írásaiban jelentek meg. A görög orvoslás alapjai (akárcsak a filozófiáé) a Kr.e. 3. sz. előtt az emberi test fiziológiai funkciói és állati analógiák voltak, nem az emberi anatómia.³⁹ Az alexandriai Hérophilosz a Kr.e. 3. században ugyan (élve)boncolásai során felismerte az ovariumok és az uterus kapcsolatát – az embriót nem a petesejtből eredeztette, hanem ő is a „kettős mag” elméletéről beszélt, amely általánosan elterjedt elmélet volt a görög orvosi szövegekben – így kortársánál, Galénosznál - is.

Természetes, hogy az ennél korábbi hippokratészi írásokat is a „kettős mag” elmélete dominálja.⁴⁰ A legpontosabb leírás A nemzésről (De generatione) című hippokratészi traktátus 4-6 fejezeteiben olvasható.⁴¹ Ennek szerzője feltételezi, hogy a közösülés során, a dörzsölődés és mozgás következtében az emberi test fölhevül, így fölmelegednek a férfi testnedvei is. A női testben hasonló folyamatok játszódnak le: „a méh felkavarodik, és gyönyört (*hēdonē*) és hőt (*thermē*) termel a test többi részében. A nő is kibocsát valamit testéből, néha a méhbe, amiből ott nedvesség keletkezik, néha pedig kívülre is, ha a méh a szabályosnál tágabbra nyílik.” Ez a nedvesség a női mag. A hippokratészi szerző szerint a méh, miután befogadta a spermát, bezárul, és megtartja azt - „ez azért történik, mivel a méh szája összehúzódik a nedvesség hatására. Ezek után mindkettő, amivel a férfi hozzájárult, és amivel a nő hozzájárult, összekeveredik. Ha a nő tapasztalt a gyermekszülésben, és megjegyzi, mikor lett megtartva a sperma, tudni fogja a pontos napot, amikor megfogant.”⁴² Az epheszosi nőgyógyász, Szóranosz (Kr.e. 2. sz.) szerint, ha a nő a közösülés során úgy érzi, mintha megremegne, és a méhszája mintegy bezárult, ez annak a jele, hogy fogant” (Soranos 1.44). Így tehát a női orgazmus, amelyet a görög orvosok által leírt jelenségek – a szexuális öröm okozta hév és a női mag kiválása, a méh összehúzódása vagy megremegés - követnek, ezek

³⁵ Mezopotámiai szövegek alapján feltételezhető az a vélekedés, hogy a nők is bocsátottak ki „mag”-ot (feltehetően a közösülés során keletkezett váladékot), ld. Stol 2000: 7-8; Reiner 1982: 132-133; Scurlock – Andersen 2005: 274.

³⁶ Flemming 2000: 201, 341. Egy mezopotámiai matematikai szöveg felvázolja az embrió fejlődését a méhben (anélkül azonban, hogy az összetevőkre utalna); ld. Scurlock – Andersen 2005: 264.

³⁷ Arisztotelész szerint a férfi „mag” és az abban rejlő erő ad formát és mozgást az embriónak, amely a női méhben levő vérből formálódik ki. Egyben ez az oka a menstruációs vérzés kimaradásának a terhesség alatt, ld. Blayney 1986: 234.

³⁸ Blaney 1986.

³⁹ A humorális orvoslás, habár rendszere különbözik a mezopotámiaitól, alapjában maga is mágikus orvoslás. A mágia és orvoslás érintkezéseinek, időnkénti egybeeséseinek problémáiról ld. Scurlock 2005. A görög és mezopotámiai orvoslás kapcsolatairól ld. Scurlock 2004; Scurlock 2008.

⁴⁰ Ld. King 1998: 10, 134.

⁴¹ Lonie 1981: 2-3.

⁴² A női mag itt a méhnyaki nyákkal (*mucus*) és a hüvely mirigyei által kiválasztott nedvvel lehet azonos. Ld. Lonie 1981: 120; Blaney 1986: 234-235; King 1998: 8-9; Flemming 2000: 202-204.

voltak azok a fiziológiai elemek, amelyeknek a fogantatást tulajdonították; ezek voltak a pontos jelei a „mag megfogása”-nak, ami a terhességet eredményezte.⁴³

Batenos érvelése meglepő – de nem azért, mert a kettős mag elméletén alapul (amely mind keleti, mind görög forrásokból ismert volt), hanem mert megfogalmazása nagyon hasonló a görög orvosi szövegekéhez. A Genesis Apocryphonban szereplő dialógus szerzője feltehetőleg ismert valamiféle rendszeres orvosi traktátust, hasonlót azokhoz, amelyeket a hippokratészi gyűjteményből és Szóranosztól ismerünk. Ez a populáris nézeteken alapuló elmélet széles körben ismert lehetett mind a közel-keleti, mind a görög kultúrákban. Azonban a fent idézett görög szövegek a fogantatás elméletének az akkori világnézeti rendszerre épülő, akkori értelemben vett tudományos magyarázatát adják, és a fogantatás pontos idejére összpontosítanak.⁴⁴ Batenos érvelése másra – nem az időpontra, hanem az apa személyére - fókuszál. Ahogyan mondja, gyönyörét a férje is észlelte (1Q20 2.9,13). Magyarázatának orvosi értelme az a (feltehetően általános) nézet, hogy az aktus alatti női orgazmus bizonyíték a fogantatásra. Magyarázatának irodalmi tartalma a Genesis Apocryphon henoki háttérének, a Virrasztók történetének ismeretében válik világossá, amelynek értelmében lehetséges, hogy a gyermek a Virrasztóktól fogant. Ez a félelem nyilvánul meg Lámek szavaiban is: „És íme, ekkor azt gondoltam szívemben, hogy a Virrasztóktól esett teherbe, a Szentektől viselős, és a bukott angyaloknak fog szülni” (1Q20 2:1).

Henok bizonyítéka

Lámek azonban nem fogadja el Batenos érvelését, és másfajta bizonyítékot keres, más forrásból. Először is apjához, Matuzsálemhez megy, és mindend elmond neki (1Q20 2.19). Matuzsálem ezek után apjához, Henokhoz siet, hogy cáfolhatatlan bizonyítékot nyerjen Batenos terhességének eredetéről, „... hogy megtudjon tőle mindent, úgy, ahogyan az történt” (1Q20 2.22).⁴⁵ Henokot a szöveg a „szeretett”-nek mondja, aki a Szentek körében tartózkodik, és aki előtt minden titok ismert (1Q20 2.20-21). Henok a világ végén levő Parvain földjén (talán az Édennel azonosítható helyen) lakik.⁴⁶ Matuzsálem közli, hogy azért jött Henokhoz, hogy megkérdezze (1Q20 2.24-26), és valószínűleg elbeszéli Henoknak azokat az eseményeket, amelyek apjának, Járédnek a napjaiban történtek (1Q20 2.27-3.5). A következő olvasható részben álló szavak a Matuzsálem kérdésére adott válasz bevezetője lehetnek: „Most pedig elmondom neked, fiam, és tudatom veled igazságban”. Henok válasza Batenos szavait igazolja: „menj, mondd el Lámeknek, fiadnak: [a gye]r[mek va]l[ó] [ban] tőled származik, [és]n[em az Ég] fiaitól” (1Q20 5.9). Henok érvelése azonban egészen már alapra épül, mint az asszonyé. Sajnos, szavai a szöveg töredékes volta miatt nem rekonstruálhatók. Henok a rá bízott ítélettel kapcsolatban említi Noét (1Q20 5.11), leírva a még meg nem született gyermek külsejét, akinek „szemei pedig ragyogtak, mint a nap (*wdnh' 'ynwhy kšm[š']*)” (1Q20 5.12). A születendő gyermek további leírása: „ez a csecsemő fény, és ő [...] (*'wlym' dn nwr*)”, majd leszögezi, hogy „[nem egy] idegen magvából származik (*rz' mn zr*)” (1Q20 5.13).⁴⁷ Henok megkéri Matuzsálemet, ismertesse „ezt a titkot” (*rz' dn*) családjával is (1Q20 5.21).⁴⁸ A következő rész bevezető szavai: „Noé szavai könyvének [másolata]” (1Q20 5.29), és a továbbiak Noé dicsőítő himnuszát

⁴³ Szóranosz szerint (1.37) vágy nélkül a férfiak nem képesek mag kibocsátására – hasonlóképpen, a nők sem képesek foganni gyönyör nélkül. Megerőszakolt és teherbe esett áldozatokról írva az a véleménye, hogy kellett érezniük valamiféle gyönyört, amelyet azonban „lelkiismeretük elnyomott.” Ld. Soranos 1988-2000: 1:34-35.

⁴⁴ A fogantatás pontos idejének ismerete a horoszkóp-készítéshez volt szükséges; ezekben ugyanis ezt az elemet is figyelembe vették.

⁴⁵ A Jubileumok könyve szerint Henok tanúskodott a Virrasztók ellen, mielőtt az égbe vitetett (Jub 4:12).

⁴⁶ Grelot 1961: 35-7. Más iratok Henok égi utazásairól beszélnek (1Hen 12-36), vagy azt állítják, hogy Henok az égben van, és „égi táblák” alapján tanúskodik az emberiség tetteiről, ld. García Martínez 1997. A Genesis Apocryphon-ban leírt hely a föld és ég találkozásának helye lehetett (az ókori világtkép a földet lapos korongnak, az eget pedig arra boruló kupolának tartotta). A világtképről ld. Jacobs 1975.

⁴⁷ A következő sorok ismét a Virrasztók és az óriások hagyományára utalhatnak, büntetésükre, amelyet „tisztátalanságuk mértékében” kaptak (1Q20 5.17), mivel „sok erőszakot” követtek el (1Q20 5.17-19).

⁴⁸ A *rz'* „titok” szó ismétlődik Matuzsálem válaszában, amelyet Henoknak adott (5.25).

tartalmazzák, amelyet önmagáról mond. Utal saját származására is, „csecsemőkortól” (*wlm*), és hogy „Attól kezdve, hogy elhagytam anyám méhét, igazságra lettem plántálva, és igazságot beszéltem minden napokban, és az örök hűség ösvényein jártam, és velem a szent [...]” (1Q20 6.1-2). A „csecsemőkor” és az anyaméh az emberi élet kezdeti állapotára utalnak, és kifejezik, hogy Noé születésétől – és így fogantatásától is – „igaz” volt.

Henoknak Noéről való tudását illetően számos kérdés merül fel. Mi a forrása a tudásának Noé származásáról? Hogyan képes leírni egy még meg nem született ember tulajdonságait? Henokról tudjuk, hogy „Istennel járt,” és hogy nem halt meg, hanem „elvéttetett” a földről (Gen 5:24). A Jubileumok könyve több alkalommal említi Henokot, mint aki az égben ül, és égi táblák alapján tanúskodik a földi eseményekről.⁴⁹ A Genesis Apocryphon Henokot égi titkok tudójának mondja (1Q20 2.20-21; 5.21). A titkok, amelyeket ismer, azonosak lehetnek a kozmosz működését illető csillagászati és kozmikus tudással (v.ö. a Henok égi utazásairól és a neki angyalok által kinyilatkoztatott titkokról szóló részt, 1Hen 12-36). Henok leírása Noéről (1Q20 5.12-13), amely szerint szemei a Naphoz hasonlóan fénylenek, és természete egészében fényhez hasonló, az ugyancsak Qumránból is ismert fiziognómiai leírásokat idézi emlékezetünkbe.⁵⁰ Ezek a szövegek különböző asztronómiai konstellációkban született emberek fizikai tulajdonságait írják le. A szövegek szerint az emberek a csillagászati meghatározók szerint, különféle arányban birtokolnak részeket a fényből és a sötétségből, és fizikai tulajdonságaik is különbözők. Az újszülött Noé leírása a Henok-gyűjtemény egy helyén (1Hen 106) ezeknek a fiziognómiai leírásoknak egy irodalmi példáját képviseli. A leírás hasonló a Genesis Apocryphonban csak töredékekben olvashatóhoz: „A (gyermek) teste fehér volt, mint a hó, és vörös, mint a rózsavirág. haja és hajfonata, mint a fehér gyapjú, szemei pedig gyönyörűségesek. Ha kinyitotta szemeit, úgy bevilágították a házat, mint a nap, úgy, hogy az egész ház fénylett. Mihelyst fölállt a baba karjai közül, szólásra nyitotta ajkait, és az Igazság Urához beszélt” (1Hen 106:2-3; Dobos Károly fordítása)⁵¹ A leírás Noé külsejének angyali hasonlóságát, személyének csodálatos természetét és a fényvel való kapcsolatát hangsúlyozza. Noé ezen leírása további kérdéseket vet fel, amelyeket a csillagászati tudással, valamint a fiziognómiai szövegekkel és jelentésükkel kapcsolatos további kutatás tisztázhat.

Szellem által okozott impotencia

A másik, szexualitással kapcsolatos narratív kiegészítés a Genesis Apocryphon ismét csak egy női szereplő – ezúttal Sára – tisztaságának igazolására szolgál. A bibliai elbeszélés szerint Sárát, miután férjével Egyiptomba érkezik, erővel a fáraó udvarába viszik (Gen 12:15). A bibliai szöveg minden további nélkül említi, hogy a fáraót csapások sújtják (Gen 12:17). A Genesis Apocryphonban olvasható hozzáadás a Gen 12 narratív logikájában fellelhető hézagot hivatott kitölteni,⁵² cáfolhatatlan bizonyítékot szolgáltatva arra, hogy Sára nem válhatott tisztátalanná az idegen udvarban sem a fáraó, sem más egyiptomi által (1Q20 19.10-20.11, v.ö. Gen 12:12-20). Ez a hozzáadás a termékenység és nemzészről alkotott elképzelések

⁴⁹ García Martínez 1997.

⁵⁰ A qumráni fiziognómiai szövegeket több arámi és egy héber kézirat képviseli. A 4Q534-536 (4QNaissance de Noé^{a-c}) jelzetű töredékeket kiadta Puech 2001: 117-170, Planches VII-X; ugyanő adta ki a 4Q561 (4QHoroscope ar) jelzetű szöveget, ld. Puech 2009: 303-321, Planche XVI. A héberül írt 4Q186 kiadása Allegro 1968: 88-91, pl. XXXI. A fiziognómiákról ld. Popović 2006; Popović 2007: 281-84.

⁵¹ Fröhlich – Dobos 2009: 182-3. A Noé születése utáni események itteni leírása nagyon hasonló a Genesis Apocryphon elbeszéléséhez: Lámek fél, hogy a gyermek a bukott angyaloktól származhat. Apjához, Matuzsálemhez siet, és elmeséli, milyen különös gyermeke született. Kéri apját, siessen Henokhoz és tudakolja meg az igazságot a gyermek felől (1Hen 106:4-7). Noé születésének hagyományáról ld. VanderKam 1992; Amihay – Machiela 2010.

⁵² Gen 12:10-20 szerint Ábrám (Ábrahám), éhínségtől kényszerítve Egyiptomba megy feleségével, Sárával együtt. Sára szépsége magára vonja az egyiptomiak figyelmét, és elviszik az asszonyt (akiről úgy tudják, hogy Ábrám húga) a fáraó udvarába. Ezt követően Isten csapásokkal sújtja a fáraót. A csapások hatására a fáraó visszaadja Sárát a férjének. Az elbeszélés nem szögezi le, hogy Sárát a férje érintetlenül kapta vissza.

témájának férfi oldalát mutatják, amikor a tartós impotencia lehetetlenné teszi a közeledést bármely nőhöz, így a nemzést is.

A Genesis Apocryphon szerint miután a fáraó emberei Sárát az udvarba viszik, Isten ártó szellemet (*rwḥ mktš*) küld a fáraó udvarára, Ábrahám imájának hatására (1Q20 20.16), aki azt kéri, ne engedje, hogy a fáraó tisztátalanná tegye számára a feleségét. A gonosz szellemet (*rwḥ b'yš'*) (1Q20 20.16-17), azért küldi, „hogy betegséggel sújtsa őt (*lmktšh*), és valamennyi férfit házanépéből.” Ezért a fáraó „nem volt képes Sárához közeledni (*lmqrb*), így nem is ismerte meg őt (*w'p l' yd'h'*)” (1Q20 21.16-17). A csapás két évig sújtja a fáraó udvarát (1Q20 2.18). A fáraó ekkor, mivel a csapás erősödött, „Elküldött hát, összehívta Egyiptom összes [bölcset] (*ḥkymy mšryn*), az összes vajákost (*'špy'*) az összes egyiptomi orvossal (*'sy mšryn*) együtt, hátha ezek meg tudnák gyógyítani ebből a bajból, őt, és a házanépéhez tartozó férfiakat” (1Q20 20.18-20). A gyógyítók azonban képtelenek meggyógyítani a fáraót; sőt, a szellem őket is megtámadja. Ezért aztán a fáraó elküldi Herqanosh nevű emberét Ábrahámhoz (a szöveg itt is a Genesisből is ismert Abrám nevet használja), kérve őt, hogy kezét rátéve imádkozzon fölötte, hogy meggyógyuljon – szó szerint: „hogy éljen (*wyḥh*)” (1Q20 20.23). A fáraó ugyanis álmában látta Abrámot (1Q20 20.21-22), és megtudta, hogy „mindezek a csapások és bajok” (*kwl mktšy' wngdy'*) Sára, Abrám felesége miatt vannak (1Q20 20.24-26) – vagyis kiderül, hogy a fáraó egy férjezett nőt vett el magának, ami a házasságtörés bűnét jelentette egyben.⁵³ A szellem elküzésének feltétele, hogy adják vissza Sárát a férjének – amit a fáraó hajlandó is teljesíteni (1Q20 20.26-27), és arra kéri Abrámot, imádkozzon fölötte és házanépe fölött, „hogy kiűzessék belőlünk ez a gonosz szellem” (1Q20 20.28). Abrám így is tesz: imádkozik a fáraó fölött, és ráteszi kezét. A csapás megszűnik, a gonosz szellem távozik. A betegségéből felgyógyult király gazdag ajándékokkal halmozza el Abrámot (1Q20 20.28-29), és esküt is tesz (*wym' ... bmwmh*), amely szerint nem volt kapcsolata Sárával (*dy l' yd'h'*) és nem tette őt tisztátalanná (*w[l' t]myh'*), majd az asszonyt visszaadja férjének (1Q20 20.30-31).

A világban működő démoni lények létezése egészen természetes elképzelés a Genesis Apocryphon szerzője számára. Az ártó lény elnevezése *rwḥ* (a szó egyaránt lehet „szél” és „szellem” jelentésű). Ártó jellegét a hozzá kapcsolódó jelző (*mktš* „csapást hozó”) jelzi. A szellem működése tartós és kiterjedt: két évig sújtja a fáraót és udvarában minden hímnemű élőlényt, éhínséghez vezető általános terméketlenséget okozva.⁵⁴

Az Ószövetség csak elvétve utal démonokra.⁵⁵ Az ártó szellemekben való hiedelem azonban általánosan elterjedt volt az ókori Keleten – legjobban dokumentált Mezopotámiából. Az ártó szellemek (általánosan *utukku*-nak nevezett, a sumer UDUG.HUL név alapján) aszályt, éhínséget, betegségeket, meddőséget és impotenciát okoztak a mezopotámiai szövegek szerint.⁵⁶ A mezopotámiai ráolvasás-szövegek a betegségeket - amelyeket inkább tünetcsoportokként írnak le – démoni ártalom következményeként írják le, és „démon kezé”-nek (ŠU.GIDIM.MA) tudajdonítják.⁵⁷ Az impotencia számos fizikai és lelki betegség kísérője lehet, mint pl. a depresszióé. A betegség gyógyszere füstölés volt.⁵⁸ Mezopotámiai orvosi

⁵³ A házasságtörés, vagyis bármely férfi szexuális kapcsolata egy férjes, vagy eljegyzett nővel a férjen vagy vőlegényen kívül főbenjáró bűnnek számított; a bűnt gyakran csak „a nagy bűn”-nek nevezik. Ld. Adler Goodfriend 1992.

⁵⁴ André Dupont-Sommer a démon jelzőjét *šhlny*-nak olvasta (1Q20 1.26), amit a *šhl* „folyni, gennyezni” gyökből származtatott. A szellem nevének fordítása nála „l'esprit des pustules”, és úgy vélte, egy fertőző betegség okát jelenítette meg, ld. Dupont-Sommer 1960: 250.

⁵⁵ Tekintet nélkül erre, a mágia (a szó mai tudományos értelmében) és a démonokban való hiedelem általános volt az ókori Szíria-Palesztina területén; ld. Jeffers 1996.

⁵⁶ A ráolvasás-szövegek rendszerint tünetcsoportokat írnak le, és nem betegségeket, a szó mai értelmében. Ld. Geller 1999.

⁵⁷ Scurlock 2006 összefoglalóan tárgyalja a démonok működésének tulajdonított betegségeket. Ide tartoznak a hallomások és látomások, valamint egyes fizikai problémák: fejfájás, nyaki fájdalmak, fülzúgás, fájdalmak a belső szervekben, zsibbadás, szédülés, fulladás, láz, sorvadás, neurológiai rendellenességek, mentális zavarok, furcsa viselkedés.

⁵⁸ A különböző okokról, amelyeknek az impotenciát tulajdonították („Istár keze”), ld. Scurlock – Andersen 2005: 110-113. A *materia medica* szerepéről a gyógyításában ld. Scurlock 2006: 70.

szövegek egy csoportja (az ún. ŠĀ.ZI.GA sorozat) potencia-ráolvasásokat tartalmaz. A szövegek mágikus praktikák előírásait tartalmazzák az elvesztett potencia visszanyerésére, de csak elvétve utalnak démonokra, mint a problémák okozóira.⁵⁹

A gonosz szellem nem spontán jelenik meg a Genesis Apocryphonban; a szellemet Isten küldte, Ábrahám imájának hatására, amelyben azt kérte, ne engedje, hogy felesége, Sára tisztátalanná váljon.⁶⁰ Ábrahám említi imájában Isten hatalmas kezét (*yd rbt'*, 4Q20 20.14). Mezopotámiai szövegek az emberi test betegségeit és diszfunkcióit valamelyik isten „kezé”-nek (*kātu*) tulajdonítják. Az „isten keze” formula rendszerint démoni közvetítőnek tulajdonított betegséget jelent. Némely ráolvasás a betegséget közvetlen démoni ártalomnak tulajdonítja, amelyet „démon kezé”-nek (ŠU.GIDIM.MA) nevez.⁶¹ A betegség oka, amely az „isten keze” működését kihívta, rendszerint valamilyen bűn, amelyet a beteg korábban elkövetett, valamely isten megsértése. A bűn és betegség közötti kauzalitás gondolata hasonló volt Izraelben is.⁶² Ábrahám imájában tisztátalanságra utal – Sára, mint férjes asszony és a fáraó kapcsolata ugyanis etikai tisztátalanságot idézett volna elő; a fáraó megsértette volna Istent. A démoni erő által okozott impotencia tehát az elbeszélésben nem következménye a bűnnek, hanem a megelőzése; lehetetlenné teszi egy sértés elkövetését Isten ellen.

A Genesis Apocryphon Ábrahám-perikópájának szerzője jó ismereteket árul el a mágikus gyógyítás terminusait és módszereit illetően. A szöveg három terminust ismer a mágikus gyógyítás specialistáira: egyiptomi bölcsek (*hkymy mšryn*), a vajákosok (*'špy'*), és az egyiptomi orvosok (*'sy mšryn*). Módszereikről a szöveg nem nyilatkozik. Az első terminus (*hkm*) általános megnevezés a bölcs emberekre, tudósokra, egy tudomány specialistáira. A két másik terminus mezopotámiai szakembereket jelöl, mágikus gyógyítót (*āšipu*), és fizikai segítséggel gyógyítókat (*asū*).⁶³ Ugyancsak a mágikus gyógyításhoz kapcsolódó terminus a „hogyan éljen” (*wyhh*) mint a gyógyítás folyamatát lezáró kijelentés – ezt Ábrahám imája idézi (1Q20 20.22). Ugyanez a formula ismert az Újszövetségből, a Jairus leányáról szóló történetből, amelyben az apa így kéri Jézust: „Halálán van a lányom. Gyere el, tedd rá kezedet, hogy meggyógyuljon és éljen.” (Mk 5:23).

A beteg testében tartózkodó démon jellegzetes nyugati sémi elképzelés, de nem ismeretlen a mezopotámiai orvosi gyakorlatban sem.⁶⁴ A gyakorlati célokból használt ráolvasás-szövegek rendszerint hallgatnak a démoni megszállottságot illető technikai részletekről. Az irodalmi szövegek e tekintetben informatívabbak. Tóbit könyve ismeri a démoni megszállottságot és a démon kiűzését ima és *materia magica* (kifüstölés) segítségével.⁶⁵ A szinoptikus evangéliumokban a démonüzésekről szóló elbeszélései (Mt 12:22, Mk 1:21-28; 3:20-22; 9:14-29; Lk 4:31-37; 11:14) Jézus működésének igen fontos aspektusát tárja elénk. Ezek a híradások nem orvosi leírások, hanem inkább Jézus hatalmának demonstrációi a démonok fölött és híradás arról, hogy Isten királysága betört a jelen világrendbe.⁶⁶ Ugyanakkor fényt vetnek a helyi hiedelmekre és a mágikus gyógyítás hagyományaira is. Mind Tóbitban, mind a Genesis Apocryphonban ima helyettesíti a

⁵⁹ Az impotencia gyógyítására használt ráolvasások (ŠĀ.ZI.GA) kiadása: Biggs 1967.

⁶⁰ Ábrahám érvelésének jogi alapja Deut 24:1-4, amely szerint az elvált és újra házasodott nő első férje számára tisztátalanná válik, az nem veheti újra feleségül a feleség második házasságának felbomlása után sem.

⁶¹ Az impotenciát néhány szöveg démonok okozta betegségeként említi, ld. Stol 1999: 58.

⁶² Pl. Jób esetében, amikor a barátok a Jóbot sújtó csapások okát valamely régi, talán elfeledett bűnben keresik, v.ö. Jób 4:7-8, 5:6-7, *passim*. A bűn és betegség közötti okságról ld. Toorn 1985; Scurlock 2006: 73-74.

⁶³ A mezopotámiai orvosokról ld. Oppenheim 1982: 355-74; Sasson 1995: 3:1918-1920; Scurlock 1999.

⁶⁴ 4Q560 1 i.2-3, egy qumráni démonelhárító ráolvasás szerint a betegség (feltehetően láz) okai „a hímnemű Pusztító és a nőnemű Pusztító” (*hllhly' dkr' whllhlyt nqbt'*), amelyek „belépnek a húsbába.” Kiadása: 4QLivret magique ar, in Puech 2009: 291-302, Planche XVI. A démon okozta betegséget a démon elűzésével gyógyították, ld. Scurlock 2006A.

⁶⁵ V.ö. Tóbiás (Tóbit) 8:2-8.

⁶⁶ Jézus felhatalmazta tanítványait a démonok kiűzésére, ld. Mt 10:1-8; Mk 3:13-19; 6:7-13; Lk 9:1-2.

mágikus formulát. A démonüzés és mágikus gyógyítás mindig az egyetlen Isten, a világ irányítójának nevében, vagyis az ő hatalmával folyik – ő az, aki gyógyulást hoz.⁶⁷

A démonüzéshez használt anyagot, *materia magica*-t egyedül Tóbit könyve említi. Jézus gyógyításai pusztán kézzel történnek (Mt 8:14-17; Mk 1:29-34; Lk 4:38-41). A meggyógyított betegségek közül némelyiket démonok okozták (Lk 4:40-41). A démoni megszállottságot gyógyító gyakorlatban rendszerint használt módszer a Genesis Apocryphonban és az Újszövetségben is a kézzel történő, amelyet a *smk*, „helyez, támaszt, nyugtat” jelentésű ige fejez ki.⁶⁸ Ugyanezt a módszert említi az Ószövetség a szíriai hadvezér, Naamán történetében (2Kir 5:1-14). Naamán azt reméli, Elísa próféta meg tudná gyógyítani a lepráját, kezét a beteg rész fölé helyezve (2Kir 5:11). A Genesis Apocryphonban a kézzel történő hatására a démon elhagyja a fáraót és környezetét. Számos, démonüzést leíró perikópa említi, hogy a démon a démonüzés hatására elhagyja az emberi testet. Újszövetségi leírások bizonyítják, hogy a testben lakozó démon elképzelése és a kiűzési rituálé kézzel történő általános hiedelem és gyakorlat volt a palesztinai milióban a Kr.u. 1.sz-ban – más közel-keleti forrásokból viszont ez nem ismert.

Amulettek és démoni ártalom elleni feliratokkal ellátott tárgyak, ún. varázstálak (magic bowls) jól ismertek és Szíria-Palesztinából és Mezopotámiából.⁶⁹ Ezek későbbiek, mint a Genesis Apocryphon szövege és hagyománya – azonban ezek is segítenek jobban megérteni a palesztinai elképzeléseket a démonok természetét és működését illetően. Szerzőik legnagyobb részben zsidók voltak (a szövegekben gyakran olvashatók ószövetségi utalások). A tárgyak közül legtöbb arra szolgált, hogy a háztól és a benne élőtől távol tartsa a démonokat, és védelmet nyújtson egyes betegségek és fizikai csapások ellen.⁷⁰ Egyik szöveg említi egy démont, amely a beteg testében lakik, és felelős a betegségéért. A szellemet „a csontok szellemé”-nek nevezi, és úgy írja le, mint amelyik „Quzma, Szalminu fia csontjai és inai között járkal” (A 1:21-22).⁷¹

Tudomány a Genesis Apocryphonban

Az orvosi természetű hozzáadások a Genesis Apocryphonban nem csak a szerző orvosi dolgok iránti érdeklődését tanúsítják, hanem tükrözik jó ismereteit is az orvoslás és gyógyító módszerek különböző ágairól. A tudomány iránti érdeklődés általában is jellemzője a qumráni szövegeknek. A könyvtárban tartott számos mű foglalkozik különböző tudományágakkal, kozmológiával, kozmográfiával.⁷² Találhatók itt naptári szövegek, és érdeklődésük körébe tartozik az asztronómia,⁷³ földrajz, az asztrológiára alapozott

⁶⁷ Jézus soha nem idézi az istennevet, és nem idéz imákat sem; exorcizmusait a saját isteni hatalmával végzi. Ld. Kirschschräger 1976: 143.

⁶⁸ Az ige a birtokbavételt jelenti. Áldozatok bemutatása előtt az áldozatot bemutató az áldozati állapot fejeére helyezte kezét. Emberekkel kapcsolatban a kézzel történő gyógyítás, áldás, ima aktuálisaihoz kapcsolódik. Az ehhez alapul szolgáló elképzelés az, hogy a fej az a testrész, amely az embert irányítja. Izrael szellemi vezetőinek beiktatása is kézzel történő (*smk*) formájában történt, v.ö. Mózes átadja a vezetést Józsuának (Num 27:23; Deut 34:9), és a nép vezetőinek megáldása (Lev 9:22; Ez 3:14, 8:10; 33:22; Dan 10:10). Ld. még „Handauflegung,” in RGG 2000: 3:1407-1410. A kézzel történő az Újszövetségben hasonlóan a gyógyításhoz, áldáshoz, keresztesítéshez és fölszenteléshez kapcsolódik. Ld. Daube 2000; Fitzmyer 2004: 207; Brayer 1970; Trunk 1994.

⁶⁹ Naveh – Shaked 1985; Schiffman – Swartz 1992; Naveh – Shaked 1993.

⁷⁰ Egy varázstál szír nyelvű szövege Yoyi'a, Rašendukh fiának házából kívánja kiűzni a démonokat: „Távozz, démon (*dyw'*) és nem-jó teremtmény, éberem vagy alva ... megkötözve a gonosz (*'syr b'ys'*) és a nem-jó teremtmény, és a kavics-szellem, akár hím- akár nőnemű, és a *lilit*, akár hím-, akár nőnemű, aki csak belépett, és ebben a házban lakott, ld. Naveh – Shaked 1993: 118

⁷¹ Naveh - Shaked 1985: 41.

⁷² Kozmológiával foglalkozik Jub 2:1-16; kozmográfiával 1Hen 12-36.

⁷³ A Henokkal kapcsolatos qumráni hagyomány különös érdeklődést mutat a természettudományok, mindenek előtt a csillagászat iránt, ld. Alexander 2002. A qumráni csillagászatról és naptárakról ld. Ben-Dov 2008; Drawnel 2007; Drawnel 2010. A tudás átadásáról ld. Drawnel 2006.

fiziológia, álomfejtés, és mágikus gyógyítás (utóbbi kettő, mint rendszerezett és folyamatosan átadott tudás, az asztrológiával együtt tudománynak számított az ókori Kelet történelme során).⁷⁴

Jóllehet a Genesis Apocryphon alapján irodalmi szöveg, bibliai elbeszélések újraírt változata, a különböző tudományok iránti igen komoly érdeklődés jellemzi. Némely leírása a földrajz iránti érdeklődést és jó ismereteket tükröz. A szövegben megjelenő adatok nem pusztán földrajzi felsorolást jelentenek; a földrajzi listákból a lakott világ rendszerét lehet rekonstruálni. Érdekes, hogy ez a földrajzi rendszer az *imago mundi* görög rendszerét tükrözi, a lakott világ (*oikoumene*) ión térképe mintájára.⁷⁵ Sára szépségének leírásában a fiziognómia tudományának ismerete – ez, a mezopotámiai világban tudománynak számító terület⁷⁶ – ismerete tükröződik.⁷⁷ Batenos érvelése várandóssága eredetéről egy, az ókori Keleten és a görög világban is jól ismert elméleten, a „kettős mag” elméletén alapul, megfogalmazása a görög orvosi szövegek ismeretére enged következtetni.⁷⁸ A fáraó udvarában impotenciát és terméketlenséget okozó szellemről szóló elbeszélés alapját viszont az ókori keleti orvoslás nézetei jelentik az emberi test diszfunkcióinak démoni eredetéről, a testben lakó démon elképzeléséről és a kézzel való gyógyításról. A tudományok azonban nem önmagukért vannak a műben. Valamennyi exegetikai célt szolgál. A szerzők koruk tudományosságával kívánták igazolni a szereplők eredetének tisztaságát és kiválasztottságukat (ezeket a célokat szolgálja minden, az emberrel kapcsolatos tudás) – a földrajzi leírások pedig a térben, az ismert lakott világban helyezik el őket, bemutatva a megérdemelt és nekik juttatott földet, amelyen ők és utódaik élhetnek.

⁷⁴ Az álomfejtés mezopotámiai hagyományát tárgyaló alapvető munka Oppenheim 1956.

⁷⁵ Alexander 1982; Alexander 1992; Eshel, 2007, Machiela 2008.

⁷⁶ Ld. Böck 2000. A fiziognómia csillagászati vonatkozásairól ld. Scurlock 2003.

⁷⁷ Alexander 1996.

⁷⁸ A Genesis Apocryphon nem az egyetlen (de valószínűleg a legkorábbi) szöveg, amely görög orvosi szövegek ismeretét tükrözi zsidó szerzőnél. Pieter W. van der Horst úgy véli, hogy mindkét talmudi gyűjtemény hatalmas mennyiségű görög orvosi tudást tartalmaz. A nőgyógyászati, szexológiai és embriológiai témákat a Nidda című traktátus tárgyalja. A rabbik tárgyalják a „női mag” és a fogantatás kérdéseit is; szóhasználatuk a görög terminológiát tükrözi. Ld. Horst 2002: 31-32. A rabbinikus irodalom embriológiai témáiról ld. Kessler 2009.

BIBLIOGRÁFIA

Amennyiben ezt külön nem jelzem, a bibliai cím-rövidítések és idézetek a Szent István Társulat által kiadott Biblia-fordítás szövegét követik: Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás, 2. kiadás, Budapest: Szent István Társulat, 2000. A qumráni szövegek fordításait Fröhlich Ida, A qumráni szövegek magyarul, 2., jav. és bőv. kiadás, Budapest, Piliscsaba: Szent István Társulat, PPKE BTK, 2000 alapján közlöm.

ADLER GOODFRIEND, E., „Adultery,” *ABD* 1:82-86.

ALEXANDER, P.S., 2002, „Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science,” in Hempel, C. – Lange, A. – Lichteberger, H. (eds.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 159), Leuven: Leuven University Press, 223-243.

ALEXANDER, P.S., 1982, „Notes on the 'Imago Mundi' of the Book of Jubilees,” *Journal of Jewish Studies* 38: 197-213. <https://doi.org/10.18647/1042/JJS-1982>

ALEXANDER, P.S., „Geography and the Bible (Early Jewish)”, *Anchor Bible Dictionary*, Edited by David Noel Freedman. 6 vols. New York: Doubleday, 1992, 2:980-82.

ALEXANDER, P.S., 1996 „Physiognomy, Initiation, and Rank in the Qumran Community,” in Schäfer, P. (ed.), *Geschichte - Tradition – Reflexion - Judentum: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck, 385-394.

ALEXANDER, P.S., 1998-99, „The Demonology of the Dead Sea Scrolls,” in Flint, P.W. - VanderKam, J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: a comprehensive assessment*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 1:331-353.

ALLEGRO, J.M., 1968, Qumrân Cave 4.I (4Q158-4Q186) (DJD V), Oxford: Clarendon.

AMIHAY, A. - MACHIELA, D.A., 2010, „Traditions of the Birth of Noah,” in Stone, M.E. - Amihay, A. - Hillel, V. (eds.), *Noah and his Books*, (Early Judaism and Its Literature 28), Atlanta: SBL, 53-69.

BEN-DOV, Jonathan, 2008, *Head of all years: astronomy and calendars at Qumran in their ancient context*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 78), Leiden: Brill.

BERNSTEIN, M. J., 2009 „Divine titles and epithets and the sources of the Genesis Apocryphon,” *Journal of Biblical Literature* 128: 291-310. <https://doi.org/10.2307/25610184>

BERNSTEIN, Moshe J., 2005, „From the Watchers to the Flood: Story and Exegesis in the Early Columns of the Genesis Apocryphon,” in Chazon, E.G. (ed.), *Reworking the Bible. Apocryphal and Related Texts at Qumran*, Leiden: Brill, 2005, 39-63.

BERNSTEIN, Moshe J., 1996, „Re-arrangement, Anticipation and Harmonization as Exegetical Features in the Genesis Apocryphon,” *Dead Sea Discoveries* 3: 37-57. <https://doi.org/10.1163/156851796X00318>

BIGGS, Robert D., 2001, „Conception, Contraception, and Abortion in Ancient Mesopotamia,” in George, A.R. - Finkel, I.L. (eds.), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1-14.

BIGGS, Robert D., 1969, „Medicine in Ancient Mesopotamia,” *History of Science* 8: 94-105. <https://doi.org/10.1177/007327536900800104>

BIGGS, Robert D., 1967, *ŠĀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, (Texts from Cuneiform Sources 2), Locust Valley, New York: Augustin.

JACOBS, Rabbi L., 1975, „Jewish Cosmology,” in Blacker, C. – Loewe, M., (eds.), *Ancient Cosmologies*, London: George Allen & Unwin Ltd.

BLAYNEY, Jan, 1986, „Theories of Conception in the Ancient Roman World,” in Rawson, B. (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 230-236.

BONNER, Campbell, 1950, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor.

BÖCK, Barbara, 2000, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, (Archiv für Orientforschung Beiheft 27), Horn: Ferdinand Berger.

- BRAYER, Menachem, 1970, „Psychosomatics, Hermetic Medicine, and Dream Interpretation in the Qumran Literature,” *Jewish Quarterly Review*, 60: 112-127; 213-230, 228-229.
- CONTENAU, Georges, 1938, *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, (La médecine à travers le temps et l'espace 2) Paris: Librairie Maloine.
- DAUBE, David, 2000, „The Laying on of Hands,” in: Daube, D. - Carmichael, C., (ed.), *New Testament and Rabbinic Judaism. Studies in Comparative Legal History*, Berkeley: University of California at Berkeley (reprint of the 1956 edition), 224-246.
- DAVIES, W.D., 1991, *The Territorial Dimension of Judaism; With a Symposium and Further Reflections*, Minneapolis: Fortress.
- DIMANT, Devorah, 2002, „1 Enoch 6-11: A Fragment of a Parabiblical Work,” *Journal of Jewish Studies* 53: 223-237. <https://doi.org/10.18647/2423/JJS-2002>
- DRAWNEL, Henryk, 2007, „Moon Computation in the Aramaic Astronomical Book,” *Revue de Qumran* 23: 3-42.
- DRAWNEL, Henryk, 2006, „Priestly Education in the in the Aramaic Levi document (visions of Levi) and Aramaic astronomical book (4Q208-211),” *Revue de Qumran* 22: 547-574.
- DRAWNEL, Henryk, 2010, *The Aramaic astronomical book from Qumran: text, translation, and commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- DUPONT-SOMMER, André, 1960, „Exorcismes et guérisons dans les récits de Qoumrân,” in Anderson, G.W. (ed.), *Congress Volume - Oxford 1959*, (Supplements to Vetus Testamentum 7), Leiden: Brill, 246-261.
- ESHEL, Esther, „The Imago Mundi of the Genesis Apocryphon,” in LiDonnici, L.R. - Lieber, A.B. (eds.), *Heavenly tablets: interpretation, identity and tradition in ancient Judaism*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 119), Leiden: Brill, 111-131.
- FINKEL, I.L. – GELLER, M.J. (eds.), 2007, *Disease in Babylonia*. (Cuneiform Monographs 36), Leiden, Boston: Brill.
- FITZMYER, J.A., 2004, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary*, 3rd. edition, (Biblica et Orientalia 18/B), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- FLEMMING, Rebecca, 2000, *Medicine and the Making of Roman Women. Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen*, Oxford: Oxford University Press.
- FRÖHLICH Ida - DOBOS Károly Dániel (szerk.), 2009, *Henok könyvei*, (Ószövetségi apokrifek 1), Piliscsaba: PPKE BTK.
- FRÖHLICH Ida, 2000, *A qumráni szövegek magyarul*, 2., jav. és bőv. kiadás, Budapest: Szent István Társulat, Piliscsaba: PPKE BTK.
- FRÖHLICH, Ida, 1998, „Narrative Exegesis” in the Dead Sea Scrolls,” in M.E. Stone and E.G. Chazon, eds., *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in the Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May, 1996*. STDJ 28, Leiden: Brill, 81-99.
- FRÖHLICH, Ida, 2010, „Theology and Demonology in Qumran Texts,” *Henoch* 32: 101-129.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, 1997, „The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees,” in Albani, M. - Frey, J. - Lange, A. (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, (Texts and Studies in Ancient Judaism = Texte und Studien zum Antiken Judentum 65), Tübingen: Mohr Siebeck, 243-260.
- GELLER, M. J., *Ancient Babylonian medicine: theory and practice*, (Ancient Cultures 7), Chichester West Sussex, U.K., Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010. <https://doi.org/10.1002/9781444319996>
- GELLER, Markham J., 1999, „Freud and Mesopotamian magic,” in Abusch, I.T. – Toorn, K. van der (eds.), *Mesopotamian magic: textual, historical, and interpretative perspectives*, (Ancient magic and divination 1), Groningen: Styx, 1999, 49-55.
- GRELOT, Pierre, 1961, „Parwain des Chroniques à l'apocalypse de la Genèse,” *Vetus Testamentum* 11: 30-38.

- HORST, P. van der, 1990, „Sarah’s Seminal Emission. Heb 11:11 in the Light of Ancient Embriology”, in: Balch, D.L. - Ferguson, E. - Meeks, W.A. (eds.), *Greeks, Romans, and Christians. FS A.J. Malherbe*, Minneapolis 1990, 287-302 = P.W. van der Horst, *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction*, Leuven: Peeters 1998, 221-39.
- HORST, Pieter W. van der, 2002, The Last Jewish Patriarch(s) and Graeco-Roman Medicine, in: *Japheth in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity*, (Contributions to biblical exegesis and theology 32), Leuven: Peeters, 27-36.
- JEFFERS, Ann, 1996, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Studies in the History of the Ancient Near East 8, Leiden: Brill.
- KESSLER, Gwynn, 2009, *Conceiving Israel. The Fetus in Rabbinic Narratives*, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- KING, Helen, 1998, *Hippocrates’ woman: reading the female body in ancient Greece*, London and New York: Routledge.
- KIRSCHLÄGER, W., 1976, „Exorzismus in Qumran?,” *Kairos: Zeitschrift für Judaistik und Religionswissenschaft* 18: 135-153.
- KNIBB, Michael, 1978, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments, vol. I: Text and Apparatus; vol. II: Introduction, Translation and Commentary*, London: Clarendon Press.
- KOMORÓCZY Géza, 1970, „Fénylő öldenek édes örömében.” *A sumer irodalom kisükre*, Budapest: Európa Könyvkiadó.
- KOTANSKY, Roy, 1994, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LAMBERT, W.G., 1960, *Babylonian Wisdom Literature*, London: Oxford University Press, Clarendon Press.
- LONIE, I.M., 1981, *The Hippocratic Treatises „On Generation”, „On the Nature of the Child”, „Diseases IV”: a commentary*, (Ars medica. Texte und Untersuchungen zur Quellenkunde des Alten Medizin, Abt. II, Bd. 7), Berlin, New York.
- MACHIOLA, Daniel A., 2008, „Each to his own inheritance”: geography as an evaluative tool in the Genesis Apocryphon,” *Dead Sea Discoveries* 15: 50-66. <https://doi.org/10.1163/156851708X263134>
- MACHIOLA, Daniel A., 2009, *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17*, Leiden: Brill.
- MARÓTH Miklós, 1986, *Baal és Anat. Ugariti eposzok*, (Prometheusz könyvek 10), Budapest: Helikon kiadó.
- MILIK, József T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, London: Clarendon Press.
- MORGENSTERN, Matthew, 1996, „A New Clue to the Original Length of the Genesis Apocryphon,” *Journal of Jewish Studies* 47: 345-47. <https://doi.org/10.18647/1905/JJS-1996>
- NAVEH, J. - SHAKED, S., 1985, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem: Magnes Press, Leiden: Brill.
- NAVEH, J. - SHAKED, S., 1993, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- NICKELSBURG, George W.E., 1998, „Patriarchs Who Worry about Their Wives: A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon,” in M.E. Stone and E.G. Chazon, eds., *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in the Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May, 1996*, (STDJ 28), Leiden: Brill, 137-58.
- NUTTON, Vivian, 2004, *Ancient Medicine*, London, New York: Routledge.

OPPENHEIM, A. Leo, 1956, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dream-Book*. Transactions of the American Philosophical Society ns 46/3, Philadelphia: The American Philosophical Society 1956.

OPPENHEIM, A. Leo, 1982, *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*, 2., jav kiad., Budapest: Gondolat, 1982, 355-74 (= *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 2nd. rev. ed., Chicago, London: University of Chicago Press 1977).

POPOVIĆ, Mladen, 2006, „Physiognomic Knowledge in Qumran and Babylonia: Form, Interdisciplinarity, and Secrecy,” *Dead Sea Discoveries* 13: 150-176.
<https://doi.org/10.1163/156851706777842961>

POPOVIĆ, Mladen, 2007, *Reading the Human Body. Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic - Early Roman Period Judaism*, (Studies in the Texts of the Desert of Judah 67), Leiden, Boston: Brill.

PUECH, É., 2009, Qumran Cave 4. XXVII: Textes araméens, deuxième partie: 4Q550-575, 580-582 (DJD XXXVII), Oxford: Clarendon.

PUECH, É., 2009, Qumran Cave 4. XXVII: Textes araméens, deuxième partie: 4Q550-575, 580-582 (DJD XXXVII), Oxford: Clarendon.

PUECH, É., 2001, Qumran Grotte 4. XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529-549 (DJD XXXI), Oxford: Clarendon.

REINER, Erica, 1982, „Babylonian Birth Prognoses” *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 72: 124-138.

RGG, 2000, *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Edited by Hans Dieter Betz. 3rd. ed., Tübingen: Mohr Siebeck.

RIDDLE, John M., 1992, *Contraception and abortion from the ancient world to the Renaissance*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SASSON, Jack M., (ed.), 1995, *Civilizations of the ancient Near East*, 4 vols., New York: Charles Scribner's Sons.

SCHIFFMAN, L. H. - SWARTZ, M.D., 1992, *Hebrew and Aramaic incantation texts from the Cairo Genizah: selected texts from Taylor-Schechter Box K1*, (Semitic texts and studies 1), Sheffield: JSOT.

SCURLOCK, JoAnn, 2006, “Whatever Possessed Them?: Progress and Regress in the History of Medicine,” *Le journal des Médecines cuneiformes* 7: 11-17.

SCURLOCK, J.A. – ANDERSEN, Burton, 2005, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Champaign: University of Illinois Press.

SCURLOCK, J.A., 2004, “From Esagil-kin-apli to Hippocrates,” *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 3: 10-30.

SCURLOCK, J.A., 2008, “Some Mesopotamian Medicine for a Greek Headache,” in *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society (Festschrift Marten Stol)*, Bethesda: CDL Press, 195-202.

SCURLOCK, J.A., 2005, “The Interplay of ‘Magic’, ‘Religion’ and ‘Science’ in Ancient Mesopotamian Medicine”, in Snell, D.C. (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford: Blackwell, 302-315.

SCURLOCK, JoAnn, 1999, „Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professions,” in Abusch, I.T. – Toorn, K. van der (eds.), *Mesopotamian magic*, Groningen: Styx Publications, 69-79.

SCURLOCK, JoAnn, 2006, *Magico-medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, (Ancient Magic and Divination 3), Leiden-Boston: Brill Styx.

SCURLOCK, JoAnn, 2003, Rev. of Barbara Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, Archiv für Orientforschung Beiheft 27 (Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien, 2000), *Journal of the American Oriental Society* 123: 395-399.

SIGERIST, Henry E., 1951, *A History of Medicine, I: Primitive and archaic medicine*, New York.

SORANOS d'Éphèse, 1988-200, *Maladies des femmes, Livres I-IV*, édés. Paul Burguière, Danielle Gourevitch, Yves Malinas. Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres.

STOL, Marten, 1999, „Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia”, in Abusch, I.T. - Toorn, K. van der (eds.), *Mesopotamian magic, textual, historical and interpretative perspectives*, Groningen: Styx, 57-68.

STOL, Marten, 2000, *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, (Cuneiform Monographs 14), Groningen: Styx Publications.

TOORN, Karel van der, 1985, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, (Studia Semitica Neerlandica 22), Assen: Van Gorcum.

TRUNK, Dieter, 1994, *Der Messianische Heiler: Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium*, (Herders biblische Studien 3), Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.

VANDERKAM, James C., 1992, „The Birth of Noah,” in Kapera, Z.J. (ed.), *Intertestamental Essays in Honour of Józef Tadeusz Milik*, Kraków: Enigma Press, 213-231 (= James C. Vanderkam, *From Revelation to Canon. Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature*, SJSJ 62, Leiden: Brill, 2000, 396-412).

VERMES, Geza, 1986, „Biblical Midrash,” in E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, P. Vermes, M. Black, eds. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135). Volume III, Part I: A New English Version Revised and Edited* (eds.), Edinburgh: T & T Clark.

VERMES, Geza, 1961, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*. Studia Post-Biblica 4, Leiden: Brill.

WRIGHT, D.P., 1992, „Unclean and Clean, Old Testament, *Anchor Bible Dictionary*, Edited by David Noel Freedman. 6 vols. New York: Doubleday, 1992, 6:729-741 (D.2 Prohibited impurities)