

Fábián Zoltán Imre (1954) egyiptológus, a Magyar Képzőművészeti Egyetem Művészettörténeti Tanszékének oktatója.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Nefermenu kormányzó sziklasírja a Khokha-domb déli lejtőjén (2005/4).

A *Halottak Könyve* a thébai nekropolisz újbirodalmi sírjaiban

Fábián Zoltán Imre

Annak a gyakran illusztrált szövegcsoporthoz legismertebb emlékei, melyet Champollion az egyiptomiak Bibliájának nevezett, és *Halottak Könyve* megnevezése Richard Lepsius¹ nyomán terjedt el, rövidebb-hosszabb papirusztekercseken maradtak ránk. Egyes szövegeit – a modern cím metaforáját felhasználva – gyakran fejezeteknek nevezik, jóllehet nem elbeszélő jellegűek, és viszonylag kötött sorrendjük is csak évszázadokkal azt követően alakult ki, hogy használatba kerültek. A tájékozatlan olvasót esetleg megtévesztő *Halottak Könyve* cím és a fejezet elnevezés az egyiptológusokat sokszor arra készteti, hogy új, a szövegek jellegét jobban tükröző kifejezéseket találjanak, vagy az eredeti szövegekben szereplők fordításait próbálják meghonosítani (*A nappali előjövétel könyve, Mondások, Formulák*), a modern hagyomány azonban továbbra is erősnek bizonyul.

Az egyes papiruszok szöveganyagát sajátos szempontok szerint válogatták, szerkesztették, ennek eredményeként különböző terjedelmű szöveggyűjtemények jöttek létre, melyekben a fejezetek sokszor eltérő sorrendben, számos változatban szerepelnek. Bár sokról kimutatható, hogy eredetileg más értelmezést tulajdonítottak nekik, ebben az összefüggésben a szövegek és illusztrációik a túlvilágra vezető utazáshoz, a halál



1. kép. Amonuhszu a túlvilág egyik kapujának őre előtt. *Halottak Könyve* 145. fejezet, TT 111. számú sír

utáni léthez kapcsolódnak. Jellemzően az Újbirodalomtól kezdve kísérik a halottakat, legkésőbbi ismert emlékei a római korból származnak. A szövegek egy részének legfontosabb előzményei a Középbirodalom idejéből származó *Koporsószövegek* csoportjához kapcsolhatók, de korábbi, az óbirodalmi *Piramisszövegekkel* rokonítható részletek is szerepelnek közöttük. Az egyes szövegeket címek vezetnek be, sok esetben a szöveg konkrét felhasználására vagy eredetére vonatkozó megjegyzések kísérik, és jellegzetes képek kapcsolódnak hozzájuk. A *Halottak Könyve* mester-példányait a templomok intézményei között számon tartott, a fontos tudás megőrzésére hivatott Élet Házának archívumai őrizték.²

A valószínűleg Thébában kialakított és a Kr. e. 15. századtól egyre elterjedtebb szövegcsoporthoz két fő szerkesztési rendszerét szokás megkülönböztetni: az ún. thébai és a szaiszi recenziót. Az újbirodalmi thébai recenzió papiruszain a fejezetek sorrendje nem kötött, sokszor ismétlődések is előfordulnak, több, rövidebb és hosszabb változatban is szerepelhetnek a papirusztekercsek lineáris elrendezésében, több kontextusban, sőt egyes szövegek részletekre bontva is. Szerkesztési, csoportosítási szempontok azonban itt is kimutathatók.³ Egyes csoportokat például az összefoglaló jellegű 1., a 17. vagy a 64. fejezet vezet be, bizonyos fejezetek pedig gyakran szerepelnek együtt, például a „szív-fejezetek” (HK 26–30), vagy az „átváltás-fejezetek” (HK 77–88), melyek belső sorrendje is változó. A *Halottak Könyve* használatáról a 21. dinasztiaát követően, egészen a Késői Korig nincs forrásunk.

A szaiszi recenzió valószínűleg a 26. dinasztia rendteremtő és egyben legitimáló, archaizáló törekvéseinek eredménye, melyek a politika és az adminisztráció mellett a művészet és a kultusz világában is kimutathatók. Innentől a *Halottak Könyve* fejezeteinek sorrendje jóval kötöttebb, s néhány katalógusszerű, szinte teljes változat is fennmaradt. A fejezetek csoportosítása – legalábbis az e korszaktól követhető értelmezés szerint – világosabbnak tűnik. Úgy látszik, a már az Újbirodalom idején is kiemelt, összefoglaló, s a főcímmel kezdődő fejezetekhez valamilyen tematikai közösség alapján társították a szerkesztők az ezeket követő szövegeket. Ennek ellenére előfordul a többszörös asszociáció. A 30.B fejezet például, mely az öntudatot hordozó szív megnyerésére szolgál, hogy az kedvezően képviselje tulajdonosát, a „szív-fejezetek” között és a 125. fejezet mérlegelés-jelenetéhez rendelve egyaránt szerepelhet.

A Lepsius által kiadott, Torinóban őrzött, Ptolemaiosz-kori papirusz, mely 165 szöveget tartalmaz, a szaiszi recenzió sorrendjét követi, s a kutatás a továbbiakban is az ennek alapján kialakított számozási rendet alkalmazza az egyes szövegekre való hivatkozásban. Az azóta eltelt több mint másfél évszázad kutatása egyrészt a források, a különböző variánsok hozzáférhetőségét, az egyes papiruszok kiadását, pontos datálását célozta, másrészt a rendkívül hosszú hagyománnyal rendelkező szövegek vallástörténeti értelmezésének lehetőségeit vizsgálta, de egyre nagyobb jelentőséget kap a szövegtörténeti hagyomány formális vizsgálata és az alkalmazásra irányuló kutatás is.⁴

A hagyományosan a *Halottak Könyve* csoportjához sorolható szövegek száma időközben 190 fölé növekedett.⁵ Edouard Naville⁶ és Wallis Budge⁷ még a 19. században készült, nagy, összefoglaló feldolgozásai ma is a részletkutatások kiindulópontjai; a nehezen felismerhető vagy töredékes szövegek azonosításának elengedhetetlen eszköze például Budge *Halottak Könyve* szótára. A nagyon gazdag szakirodalmon belül is alapvetőnek számítanak Thomas George Allen,⁸ Raymond Faulkner,⁹ Paul Barguet¹⁰ és Erik Hornung¹¹ modern nyelvekre történt fordításainak eredményei.

A fordítási kísérleteknek azért van különleges jelentősége, mert e szövegek modern nyelvekre történő átültetését, azt, hogy széles körben ismertté válhassanak, és a klasszikus antik irodalmi alkotásokhoz hasonlóan beépülhessenek a mi kultúránkba is, számos akadály nehezíti, különösen a teljes korpusz közlésének előkészítéskor. A hosszú szöveghagyomány rengeteg változatot eredményezett, melyek romlott, vagy egyébként is nehezen értelmezhető részletei a fordítót nehéz választások elé állítják. A fordítás általában egy-egy fejezet esetében olyan romlatlanabb variánsokat tekinthet kiindulópontjának, melyek nem ugyanazokon, gyakran nem is egy korszakból származó papiruszokon szerepelnek, s a részletek

Halottak Könyve 78. fejezet

Mondás, hogy (az ember) isteni sólyommá alakuljon

(Ozirisz:)

*Óh, Hórusz,
Jer Dzseduba,*
Szenteld meg nekem az utat,
Járd be a váram,
Lásd alakom,
Emeld föl lelkem,
Add, hogy féljenek engem,
Teremtsd meg méltóságom,
Féljenek tőlem a túlvilág istenei,
Harcoljanak a kapuik értem,
Ne közelítsen meg, aki megsebesít,
mert meglát a sötétség házában,
Fölfedi fáradtságom, mely rejtett előtte.*

(Istenek:)

*Tégy úgy – így az istenek, akik hallják
a hangot,
akik Ozirisz kíséretében járnak.*

(Hórusz:)

*Hallgassatok, istenek!
Isten beszél istennel!
Hallja meg az igazat, amit mondok
neki!
Hozzád szólok, Ozirisz:
Térjen vissza, ami hozzám jött a szádból!
Lásd formád magad,
Emeld föl lelked,
Hogy előjöhesz,
Hogy hatalmad legyen lábadon,
Légy ott, mint a Mindenség Ura!
Féljenek tőled a túlvilág istenei,
Harcoljanak a kapuik értem,
Fordulj, amerre én fordulok,
Maradj a dombodon, mint az élet ura,
Egyesülj az isteni Ízisszel,*

*Gyógyítsd meg azt, amit az tett, aki
megsebesített,
Ne jöjjön, mert meglátja fáradtságod,
mely rejtett előtte.
Én elmegyek, eljutok az ég szélére,
Szót kérek Gebnél,
Előhívom az Igét a Mindenség Uránál,
Hogy féljenek tőled a túlvilág istenei,
Harcoljanak a kapuik értem!
Akik látják, hogy elküldök hozzád
egyet a szellemek közül,
akik a napsugárban vannak.*

* Görögül Buszirisz (a Nílus-deltában), Ozirisz kultuszának egyik központja

*Formáját formámra csináltam,
ha ő megy – én megyek Dzseduba.
Lelkembe avattam őt,
Elmondja neked ügyeimet,
hogy féljenek,
megteremti méltóságod,
hogy féljenek tőled a túlvilág istenei,
harcoljanak a kapuik érted!*

(A szellem:)

*Én vagyok az,
Én vagyok a szellem, aki a napSugár-
ban van.
Akit Atum maga teremtett a húsából,
Aki a szeme tövéből alakult ki,
Akit Atum alakított ki,
Akit szellemmé tett,
Akinak felidézte azok arcát, akik vele
voltak,
amikor egyedül volt a Mélységben,
Megjövendölve, hogy előjön a hori-
zonton,
Hogy féljék az istenek, a szellemek, az
élők,
akik belőle alakultak ki.*

*Én egy vagyok a kígyók közül,
Akit az egyetlen úr teremtett a szemé-
ből.
Amikor Ízisz még nem alakult ki, aki
Hóruszt szüli,
Megerősít (őrizetem),
Megfiatalít (őrizetem),
A legkiválóbb vagyok a napsugárban
lévők között,
A szellemek között, akik velem együtt
alakultak ki.
Felkélek mint isteni sólyom,
Lelkébe avatott Hórusz,
hogyan elvigyem ügyeit Ozirisznak a túl-
világra.*

*Így szól Ruti a barlangjában, a ne-
mesz-kendő várának őrizője:
Ha elérsz is az ég végébe,
úgy hogy lelkébe avatott Hórusz,
– nincs nemesz-kendő.
Mit mondasz majd az ég végében?*

(Szellem:)

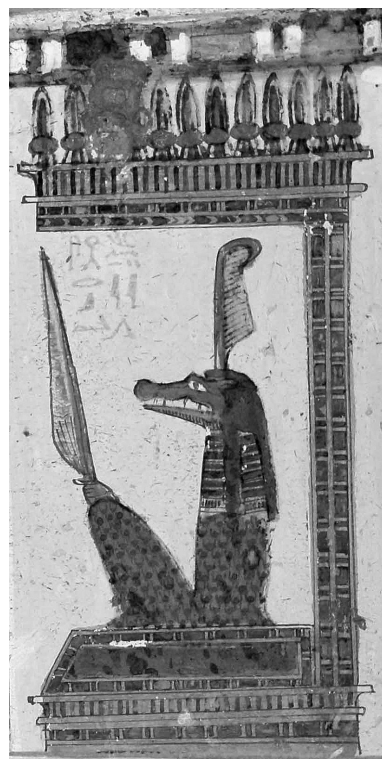
*Én vagyok az, aki elviszi Hórusz ügyeit
Ozirisznak a túlvilágra.
Elismételte nekem Hórusz azt, amit
atyja, Ozirisz mondott neki,
a bölcsességet, a temetés napján.*

kidolgozásához, értelmezéséhez sok egyéb szövegváltozatot, gyakran a korábbi *Koporsószövegeket*, a *Piramisszövegeket* vagy más szövegelméleti és -párhuzamot is fel kell használni. A szójátékokat, nyelvi utalásokat tartalmazó, általában formulákban építkező, de az eredeti példányokon folyamatos, tördeletlen és központosítás nélkül szereplő szövegek korszakanként, esetleg más szempontból történt átértelmezése is kimutatható, így az egyiptomi *Halottak Könyvének* egységes, teljes, szöveggyűjteményszerű fordítása alig megoldható feladat. Ráadásul a modern, az ókori Egyiptom nyelvében, vallásában, illetve ezek korszakankénti változásában nem eléggé jártas olvasót az egyébként is sok tekintetben homályos, mitológiai, kultikus utalásokkal élő szövegek egyszerű közlése inkább félreértésekhez vezet, mintsem az eredeti gondolatok, összefüggések és a felhasználói gyakorlat megismeréséhez. A modern fordításokhoz ezért többnyire kommentárok, magyarázatok, értelmező jegyzetek kapcsolódnak, melyek terjedelme akár az eredeti szövegek fordítását is meghaladja.

Hiteles, teljes fordítás kiadására magyar nyelven egyelőre nem került sor, csupán egyes részletek jelentek meg különböző formában.¹² Legutóbb Barry Kemp kis könyve¹³ nyújt tájékoztatást arról a megközelítési módról, illetve azokról az értelmezési lehetőségekről, melyek leginkább elterjedtek az egyiptomi kultúrában jártasabbak körében, s bár a kötet sok eredeti szöveget tartalmaz, mégsem a fordítás, hanem – szerencsés módon – a magyarázatok alkotják döntő terjedelmét.

A modern fordítások és a szövegtörténeti kutatások leginkább a papiruszon fennmaradt forrásokat használják fel, a *Halottak Könyve* szövegei és képei azonban nem csupán e tekercsekről ismertek, hanem múmiapólyáról, halotti leplekről, amulettekről, koporsókról, sztélékről és a sziklasírok falairól is.¹⁴ Az Újbirodalom thébai sírjainak falain gyakoriak a *Halottak Könyve* szövegei és képei – vagyis abban a korban, amikor a papiruszokon a thébai recenzió szövegeinek csoportosítási szempontjai, így az értelmezés fontos kérdései egyelőre nem teljesen világosak. A *Halottak Könyve* egyes elemeinek a sírok dekorációs rendszerébe illesztése, ennek történeti vizsgálata tehát az egyes fejezetek, sőt ezek csoportjainak pontosabb értelmezéséhez is további támpontokat adhat. A sírok, pontosabban a halotti kultusz számára készített sziklasztélyek falain ugyanis nem a papiruszokon szokásos lineáris elrendezésben követhetjük a fejezetek elrendezését, hanem a több, egymást követő szentélyhelyiség által kínált építészeti terek további dimenziókat nyitnak az egyes elemek pozícióinak és kapcsolatainak megfigyelésére.

Mohamed Szaleh heidelbergi disszertációja, mely 1984-ben jelent meg, katalógus-szerűen dolgozza fel az újbirodalmi thébai sírokban szereplő *Halottak Könyve* fejezeteket, s összefoglalójában rámutat néhány fontos összefüggésre.¹⁵ Megállapítja, hogy a 18. dinasztia sírjaiban nem jellemzőek, csak a korszak végén válnak részévé a szentélyek díszítési repertoárjának: a 18. dinasztia korából csupán 23 tartalmaz *Halottak Könyve* részleteket az általa vizsgált 213 sírból. Igazi virágkoruk a Ramesszida-kor, amelyből nem is ismerünk a *Halottak Könyve* felhasználása nélkül kialakított magán sírt. E szempontból nincs különbség sem a legelőkelőbbek és az alacsonyabb hivatalviselők között, sem a királysírokat készítő deir-el-medinei művész közösség és az állami vagy templomi funkciókat betöltők sírjai között.



2. kép. A túlvilág egyik kapujának krokodilfejű őre, kezében nagy késsel. A *Halottak Könyve* 145. fejezetének részlete, Amonuhszu TT 111. számú sírja

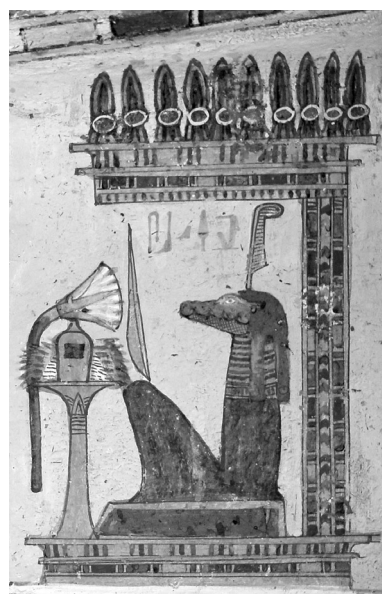
A 18. dinasztia idején csak néhány fejezet használata kap nagyobb hangsúlyt: az 59. fejezet, melyben a fából kiemelkedő istennő, általában Nut, biztosítja a halott lelkének ellátását; a 110. fejezet, mely a túlvilági megbékélés mezejét írja le, ahol az ember ugyanazt teheti, amit e földön kíván; a szív mérlegelését és a negatív konfessziót, illetve a túlvilági ítélkezést tartalmazó 125. fejezet, valamint a világrendet biztosító erőket megszemélyesítő bikát és hét tehenet, valamint az égtájak evezőit bemutató 148. fejezet.

Az Amarna-kor után, a 19. dinasztia idején, amellett, hogy az úgynevezett mindennapi élet jelenetei fokozatosan kiszorulnak a sírszentélyekből, a *Halottak Könyve* a díszítőprogramok alapvető összetevőjévé válik. A korszakon belül is sajátos fejlődési vonal figyelhető meg. A korábbi sírok főként a *Halottak Könyve* képeit tartalmazzák rövidített szövegek kíséretében, s az elrendezés mintha az útkeresés, kísérletezés jegyeit hordozná. II. Ramszesz uralkodása idején, főként annak végén látszik megszilárdulni az új kánon, ahol az illusztrált fejezetek teljes szöveggel ellátott sorozatai jelennek meg. A Szaleh által a dinasztia végére datált sírokban ismét rövidebbek a szövegek, főként a címeket tartalmazzák. Ez a tendencia folytatódik a 20. dinasztia idején is, s a bizonytalanabban a 21. dinasztiára datálható néhány sírt követően jelentőségük ismét elenyészik.

Mohamed Szaleh könyvének megjelenése óta a kutatás számos további részletet fedett fel. A heidelbergi egyetem Jan Assmann vezette kutatóprogramja éppen ezt a korszakot helyezte feltárásai középpontjába,¹⁶ s megerősítette Szaleh alapvető következtetéseit. Olyan fejlődési ív rajzolódik ki tehát, mely azt mutatja, hogy a *Halottak Könyve* fokozatosan kerül túlsúlyba a sírszentélyek díszítő repertoárjában, s amelynek csúcspontján a fejezetek elhelyezése határozott rendszert alkot. Szaleh három sírt emelt ki, amelyekben ezt legmarkánsabban érzékelt: Amonuahszu kicsiny, de jó állapotban fennmaradt sírját, illetve Paszer vezír és Dzsehutimesz monumentálisabb sírjait (TT 111, 106, 32).

Az újbirodalmi sírok fejlődésében elfoglalt kiemelt helyzete adja Dzsehutimesz sírjának különös jelentőségét, melynek feltárásával a Kákosi László vezette magyar kutatócsoport 1983-tól kapcsolódott a korszak kutatásához.¹⁷ Az azóta eltelt majd huszonöt év a sír teljes körzetének feltárásán kívül lehetőséget nyújtott a Dzsehutimeszéhez hasonlóan szerkesztett 19. dinasztiai sírok tanulmányozására, és ezek egyikének, Nofermenu kormányzó sírjának feltárására is (TT 184).¹⁸ Árnyaltabbá vált a Szaleh által megrajzolt kép azáltal, hogy a Dzsehutimeszével közel egykorú sírok közül egy nagyobb csoportról – melyeket azóta Hoha-sírcsoportnak nevezünk – megállapítható, hogy azzal megegyező elveket alkalmaztak a díszítés rendszerének szerkesztésében, s az ehhez kapcsolódó építészeti megoldásaik is hasonló alapelveket követtek (TT 23, 32, 183, 184, 264, 296, 370)¹⁹. Alkotóik e kereteken belül az önálló megoldásokra törekedtek – bár két sír (TT 183, 184) fennmaradt dekorációja szinte teljesen megegyezik –, a *Halottak Könyve* alkalmazásának túlsúlya és tudatos szerkesztése így több, párhuzamos forráson vizsgálható.

E sírok tulajdonosai mind a thébai arisztokrácia tagjai voltak, de címeikből az derül ki, hogy különböző szintű méltóságokat viseltek. Megtaláljuk közöttük a királyi titkárság vezetőjét (Tjai: TT 23), Théba kormányzóját, aki gazdasági hivatalokat is viselt Amon birtokain, sőt irányította az állami pénzügyeket is (Nofermenu: TT 184), Amon isten gazdaságának legfőbb vezetőjét (Dzsehutimesz: TT 32), illetve alacsonyabb rangú tisztviselőjét, aki kormányzóknak volt



3. kép. A túlvilág egyik kapujának krokodilfejű öre, kezében nagy késsel. A *Halottak Könyve* 145. fejezetének részlete, Amonuahszu TT 111. számú sírja

(Ruti:)

Ismételd el nekem, amit Hórusz mondott neked, atyja, Ozirisz szavait, a bölcsességet, a temetés napján!

(Szellem:)

Add nekem a nemesz-kendőt, hogy mehessek, járhassak az ég útjain, lássanak azok, akik a horizonton vannak!

„Féljenek tőlem a túlvilág istenei harcoljanak a kapuik értem!” Sugározzon rád Hórusz tisztelete, miután megsebesült a szeme! Hát beavattalak az istenek szavába, a Mindenség Urába, az egyetlen úr oldalán. Így szólt az, aki fönt van az égi háló úszóján, külön hozzám.

(Ruti:)

Vidd a nemesz-kendőt! – így szólt Ruti (hozzám).

(Szellem:)

Óh, támadó! Nyiss nekem utat! Fönt vagyok az úszómon, Nekem adta Ruti a nemesz-kendőt, Nekem adta a szárnyamat, Megszilárdította nekem a szívemet a dombján, nagy erővel. Nem esem le Suból. Én vagyok, aki megbékít, A két magasztos Uraeus-kigyó ura. Én vagyok az. Én vagyok aki ismeri Nut útjait, A szelek az őrizőim, Nem áll ellen nekem a dühöngő bika.

Oda megyek, ahol az alvó van, Csónak nélkül, az Örökkévalóság Mezőinek szélén, Akit a Nyugat sötétjébe, fájdalomába vezettek, Ozirisz.

Ma jöttem Ruti házából, Ízisz házából jöttem. Láttam a szent titkot, Elvezettek a rejtett titkokhoz, úgy, hogy megmutatta a nagy isten születését, Lelkébe avatott Hórusz, Ha elmondom, ami ott van, Lesújtanak Su oszlopai, Hogy elűzzék a támadást.

*Én vagyok, aki elviszi Hórusz ügyeit
Ozirisznak a túlvilágra.
Én vagyok az,
Én vagyok a sólyom, aki a napsugár-
ban van,
kinek hatalma van a fényességen,
kinek hatalma van a ragyogáson.
Elmegyek, eljutok az ég szélére.*

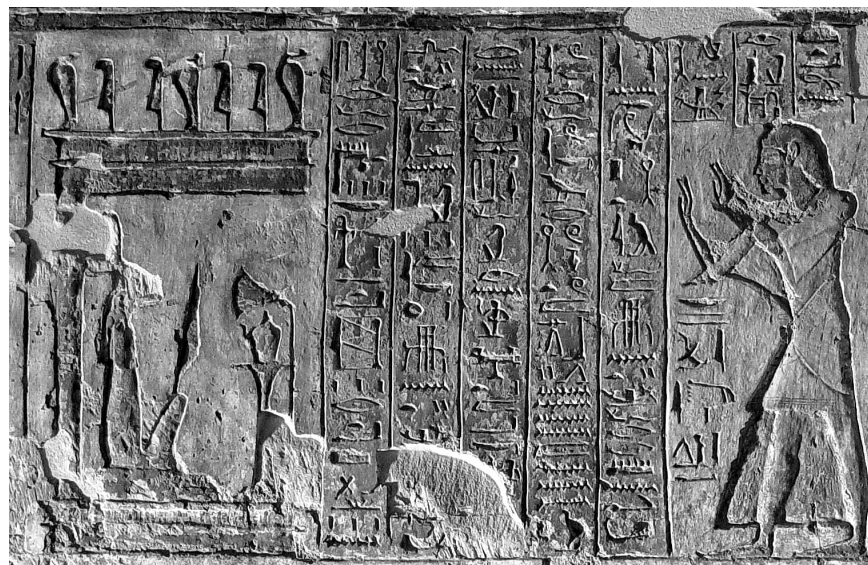
(Szellem:)

*Hórusz a helyén van,
Hórusz a trónusán van,
Arcom az isteni sólyomé,
Eróm az isteni sólyomé,
Én vagyok az, akit ellátott ura,
Dzseduba megyek,
Meglátom Oziriszt,
Akinek gyorsan jár a keze (?),
Gyorsan jár hát Nut is, ha meglát.
Ha meglátnak a dühöngők,
Hórusz az élesszemű ellene van azok-
nak,
akik kinyújtják a karjukat ellenem.
Akkor a hatalmas elúzi Akerut,
Megnyílnak nekem a szent utak,
ha meglátják formámat,
ha meghallják, amit mondok.*

*Arcra, túlvilág istenei!
Akik elúzik azt, aki erővel közelít,
a Titkosarcút, aki elpusztítja a Nagyot,
Nyissátok meg a szent égi utat a nagy
méltóságú lélek előtt!*

*Mert megparancsolta Hórusz:
Emeljétek föl az arcotokat,
Nézzetek rám!*

*Fölkéltem mint isteni sólyom,
Lelkébe avatott Hórusz,
hogy elvigyem ügyeit Ozirisznak a túl-
világra,
Elvettem az őszeztől
Összegyűjtöttem hatalmammat, elűzvé
a kapuk őrizőit előlem.
Nyissatok utat nekem,
Hogy átjussak azokhoz, akik barlang-
juk előtt vannak,
akik Ozirisz várának őrizői!
Elmondom nekik erejét,
Tudtukra adom, milyen nagyon rette-
gik,
éles a szarva Széth ellen.
Tudtukra adom, elhozta az Igét.
Atum hatalmával van ellátva.*



4. kép. Tjai, Merneptah királyi titkárságának vezetője a túlvilág harmadik kapujának őre előtt. A *Halottak Könyve* 145. fejezetének részlete, TT 23. számú sír

fia és fivére (Nebsumenu: TT 184), a királyi szarvasmarha-tenyésztés felelősét (Ipij: TT 264) és az isteni áldozatok írnokát, a thébai pénzügyek hivatalnokát (Noferszeheru: TT 296) is. Egyikük sem viselt azonban papi címet. Sírjaik legfeljebb egy-két évtizedes eltéréssel, viszonylag közel készültek egymáshoz a Hoha-domb körzetében,²⁰ néhányuké szomszédos is, bizonyára személyesen is ismerték egymást, néhányan állami vagy templomi feladataikat is közösen intézték, talán családi kapcsolatban is álltak.

E sírok tehát a 19. dinasztia második felében, annak a fejlődési ívnek a csúcspontján készültek, melynek során a *Halottak Könyve* a sírszentélyekben uralkodó motívummá vált, és az egyes fejezetek többnyire teljes szövegükkel és képeikkel jelennek meg. Az is e sírtemplomok fontos jellemzője, és a korszak sírpépítészetének alapvető jellegzetessége, hogy a halotti emlékmű értelmezése megváltozik: már nem a halott kultusza az elsődleges, a legbelső szentély fülkéjében a halott családi szobra helyett istenképmásokat jelenítenek meg, tehát istentemplomként értelmezhetjük az egész emlékművet. E változás egyértelműen összefüggésbe hozható a *Halottak Könyve* térnyerésével, mely a túlvilágra vezető utat és annak világát idézte fel. Ez nyilvánvalóan jobban megfelelt a halotti istenségek kultuszának, mint a korábban alkalmazott jelenetek, melyek az elhunyt mindennapjait, a temetési menetet, a számára odahordott áldozatokat, királyi adományokat mutatták be.

A *Halottak Könyve* elemeinek e sírokban történt elrendezését vizsgálva figyelembe kell vennünk az építészeti terek kialakítását, az emlékművek kultikus tájolását, talán topográfiai elhelyezkedését, továbbá egyéb szempontokat is. A korábbi és későbbi, *Halottak Könyvét* alkalmazó sírszentélyekben az egyes fejezetek sokszor csak képeikkel jelennek meg, tehát képsorozatokot dokumentálhatunk belőlük. Ez azt jelenti, hogy e képek bizonyos gondolatokat, közléseket képviselnek a viszonylag nagy, de mégis korlátozott méretű falfelületeken. Így nem csupán az vethető fel a papyrusok, különösen a szaiszi recenzióban érzékelhető nagyobb csoportok mintájára, hogy itt, a thébai recenzió változatait alkalmazó sírokban is olyan fejezetcsoportokat találunk, melyeknek kapcsolatai az elrendezésben érzékelhetőek, hanem az is, hogy egyes csoportokat egy, vagy csak néhány fejezettel képviseltettek a szerkesztők.

Nem csupán a *Halottak Könyve* fejezeteit találjuk a sírszentélyek falain, hanem más, képpel illusztrált szövegeket is, például naphimnuszokat a bejáratokban,²¹ olykor pedig még a temetési menet is megjelenik.²² Ez jelentheti azt, hogy az adott elemek felhasználása akkor már szilárd hagyománynak számított, melyet a szerkesztő valamilyen okból még mindig követett, de azt is, hogy új kontextusban, a *Halottak Könyve* fejezetekkel összefüggésben helyezte azokat a megfelelő helyre.

Azt is számításba vehetjük, bár erre vonatkozó forrásaink nemigen vannak, hogy a sírszentélyekben szobrok és egyéb tárgyak is helyet kaptak, talán ezek is szerkesztett rendben, melyek kapcsolatban álltak egymással és a falakon megjelenő egyes képekkel, szövegekkel, vagy azok csoportjaival, illetve elhelyezésük az építészeti megoldásokhoz igazodott.

A falakon megjelenített *Halottak Könyve* fejezetek kapcsolatainak vizsgálata nem csupán ezek alaposabb megértését szolgálhatja, hanem fordítva is: a fejezetek sokszor ugyan homályos vagy sztereotip tartalma, esetleg pozíciója utalást jelenthet az egyes építészeti terek, az egymást követő szentélyek értelmezéséhez is.

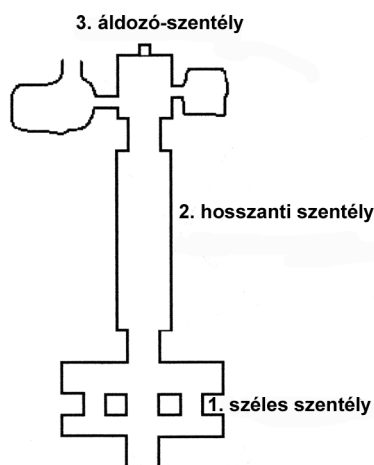
Végül nem szabad elfelejtenünk, hogy a thébai recenzió papiruszai alapján a fejezetek csoportosítása nem rögzült kánonszerűen. A sírszentélyekben történt alkalmazás ugyan sok szempontból egységesítő tendenciát mutat, az eltérések azonban sokszor mégis nagyobbak, mint az azonosságok. Mindez arról árulkodik, hogy az alkotók egyéni asszociációi nagyobb szerepet játszottak az újbirodalmi csoportosításban, mint valamiféle általánosan elfogadott és rögzített szabályok.

A Hoha-sírok többsége az előudvart vagy előudvarokat követő, általában három, sziklába vágott szentélyhelyiségből áll. Magnetikus tájolásuk változó, a temető környezeti viszonyaihoz igazodik, hagyományos kultikus tájolásukat pedig úgy szokás kifejezni, hogy befelé haladva a túlvilág, a „nyugat” felé haladunk. A szentélyek alaprajza a már a Középbirodalom kora óta alkalmazott fordított T-betű formát követi: az első szentély széles, a továbbiak hosszanti irányban haladnak. A legbelső szentélyben, a hátfal tengelyében, fülkében faragták ki vagy festették meg az istenek képmásait, mely a kultusz központját is jelölte. Ugyanennek a helyiségnek a „déli” oldalán nyílnak azok a kanyargós, lejtős folyosók, melyek a sírkamrához vezetnek.²³ Ez utóbbiban a faldekoráció a thébai előkelők sírjaiban ritka; Dzsehutimeszéban ugyan igen töredékes formában fennmaradt, a szövegek azonosítására azonban nem volt alkalmas. Az utóbbi évtizedek feltárásai egyre több bizonyítékkal szolgálnak arra, hogy a sziklába faragott szentélyek fölött piramis alakú felépítményeket készítettek, melyek fülkáját szintén képekkel, feliratokkal díszítették. A *Halottak Könyve* fejezeteket tehát az egymást követő szentélyek oldalfalain és a mennyezeteken tudjuk vizsgálni, de arra is van példa, hogy a piramis fülkéjében is azonosítani tudjuk őket.²⁴

A teljes anyag bemutatására ehelyütt nincs mód; Dzsehutimesz sírjában, az egyik legnagyobbban, közel harminc *Halottak Könyve* fejezet azonosítható, némelyikük több, akár tizenöt szöveggel és képpel is. Ezért a következőkben néhány példa segítségével próbálom rávilágítani néhány összefüggésre.

Dzsehutimesz sírjának elemzése néhány szűkebb tematikus csoportot rajzolt ki a felhasznált *Halottak Könyve* fejezetek közül. A csoportok a temetés témakörére, a túlvilágra vezető útra, a halotti kultuszra vagy az istenek kultuszára utaltak, s van olyan csoport, melyet a mennyezetekre festettek.

Ez utóbbi feltehetőleg az égi szférához kapcsolható, annál is inkább, mivel a mennyezetek építészeti és díszítési megoldásai jellegzetesen elkülönítenek olyan tereket, amelyeket fedettnek tekintettek, s a korábbi sírokban hagyományos szőnyegmintával díszítették, más mennyezetrészeket azonban nem. Különösen az első, széles szentélyben mintha azt a benyomást szerette volna kelteni az építész és dekorációs tervező, hogy a négy pillérrel kettéválasztott belső részen, a második, hosszanti szentély bejárata előtt az oszlopok porticus-szerű mennyezetet tartanak. Itt a korábbi, a halotti sátrat idéző szőnyegmintával díszítették a plafont, míg mássutt általában festett *Halottak Könyve* fejezetek azonosíthatók. Az is ezt a képzetet



Dzsehutimesz sírja (TT 32),
a szentélyrész alaprajza
(Kákósy et al. után)

(A túlvilág istenei:)

Haladj át békében – így szólnak a túlvilág istenei.

(Szellem:)

*Emelkedjetez föl, barlangok őrizői,
Ozirisz várának őrizői!
Íme eljöttem elétek – mindennel ellátott szellem.
Elvettem, összegyűjtöttem a hatalmat,
Őszek – Dacolók!
Megszentelték nekem a hatalmasok az utakat,
a horizont útjainak vigyázói,
a horizont őrizői ... az égben,
Megszilárdítottam a kapukat Ozirisz előtt,
Megszentelem az utakat előtte.*

*Megtettem a parancsot,
Eljövök Dzseduba,
Meglátom Oziriszt,
Elmondom neki szeretett fia ügyeit,
Széth szívének kivágását.*

*Meglátom a Fáradság Urát,
Tudtára adom az istenek szándékait,
Hórusz cselekedeteit atyja, Ozirisz távollétében.*

*Lélek Ura, nagy méltóságú,
Íme, itt vagyok, eljöttem,
Hogy láss, hogy fölemelj,
Föltáruul nekem túlvilágod,
Megnyílnak nekem az utak az égben, a földön.*

*Nem úznak el ott,
Magasan vagy trónusodon, Ozirisz,
Meghallod, ami jó, Ozirisz,
Ép a hátad, Ozirisz,
Fölemelkedik fejed, Ozirisz,
Megszilárdul nyakad, Ozirisz!
Édes a szíved,
Tartós szíve öröme udvarodnak,
Tartós vagy, mint a Nyugat Bikája,
Fiad, Hórusz kél fel trónusodra,
Minden élet az övé,
Szolgálnak neki végtelen számban,
Fél tőle a végtelen,
Szolgál neki az isteni kilencség,
Fél tőle az isteni kilencség.*

Így szólt Atum, az istenek egyetlen hatalma, anélkül, hogy visszatérne hozzá az, amit az Ige szólt hozzá:

Vezér ő – Hórusz,
Túltesz azon, amit atyja elért,
Aki megóv – az Hórusz,
Aki megelőzi a bajt – az Hórusz,
Mert eljött Hórusz atyja vízből,
Amikor ő már romlandóban volt.

Ő uralja a Fekete Földet,
Neki szolgálnak az istenek,
Táplál végtelen számban,
Éltet végtelen számban egyik szemével,
amely az úrnő, a mindenség úrnője.

Halottak Könyve 136.A

Mondás, hogy (az ember) Ré nagy bárkájában hajózzék

Lásd, minden csillag Junuban,*
Az égiek Her-Ahában.
Megszületett az isten.
Kötélét meghúzza,
Kormánylapátját megragadja,
Hozzájuk rendeltettem az istenek ácsműhelyében.
Előhozom a bárkát lótuossal az orrán,
Eljövök az égre,
Ott hajózom Nuthoz,
Ott hajózom Rével,
Ott hajózom mint majom,
elűzve a hullámokat,
Nut lábszárán a Szebag** lépcsőjéhez.

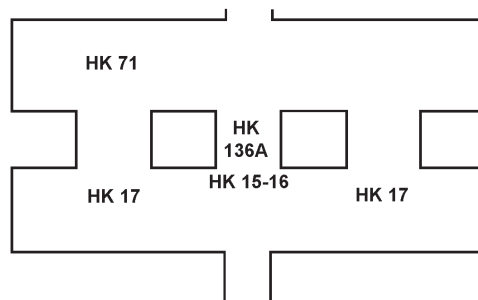
Geb (és) Nut – édes az ő szívük,
Ismét az új, ifjú név: Unennofer.
Ré – az ő varázsereje,
Unti – ahogyan szólítják.

Te vagy a bőség,
Legnagyobb az istenek között,
Datolya-édes íz a szívemben,
Nincs, aki ne ismerné.
A csatakiáltás ura,
Óh, az isteni kilencség leggyorsabbika (?),
Tiszteltebb, hatalmasabb, okosabb,
mint a déli, északi istenek és szellemeik.

Add, hogy nagy legyek az égben,
Amilyen nagy te vagy az istenek között!
Óvj meg annak kezétől, aki bármit is tesz
ellenem,
űzd el azt az ellenfelet!

* Görögül Héliopolisz (ma Kairó egyik külvárosában), Atum és Ré kultuszának központja.

** A Merkúr bolygó.



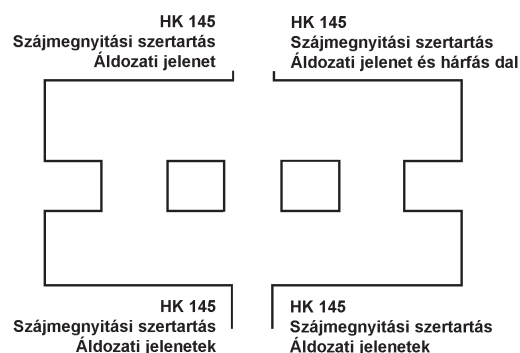
Dzsehutihesz sírja (TT 32), az első, széles szentély mennyezetén lévő *Halottak Könyve*-fejezetek (Kákósy et al. után)

nő utalások, s ez a téma folytatódik a középső két pillér közötti mennyezetben is: a 136.A fejezet arra utal, hogy a halott Ré bárkájába juthat, mely az égen halad, s ez biztosítja számára az örökkévalóságot.

A pillérek mögötti részben, az egyik oldalon, a szőnyegmintával fedett „porticus” melletti felületen a 71. fejezet maradt fenn, melynek képe egyértelműen az eget jelképező tehénistennőt és annak sólyom alakú urát ábrázolja. A hosszabb, hét párhuzamos részre tagolt szöveg dramatikusan jellegű: az egyes részekben a halott egy-egy istenségtől kéri és kapja meg a túlvilági támogatást, s az ég ura ezt megerősíti. A nyolcadik részben a halott lelke együttesen fordul a „hét csomónak” nevezett szereplőkhöz. A kép a fejezetet egyértelműen az égi világhoz kapcsolja, szövegében is vannak erre vonatkozó utalások, papiruszon, illusztráció nélkül azonban, a sok túlvilági sztereotípiá miatt kételyeink támadhatnak a szokásos, vagy csak itt szereplő istenek asztrális értelmezését illetően („Sólyom”, Thot, Szobek, Neith). A témának a mennyezetben, más égi fejezetekkel való összefüggésben történő elhelyezése azonban megerősíti, hogy a díszítés szerkesztője számára a 71. fejezet, annak istenei és tartalma az égi szférához tartoztak.

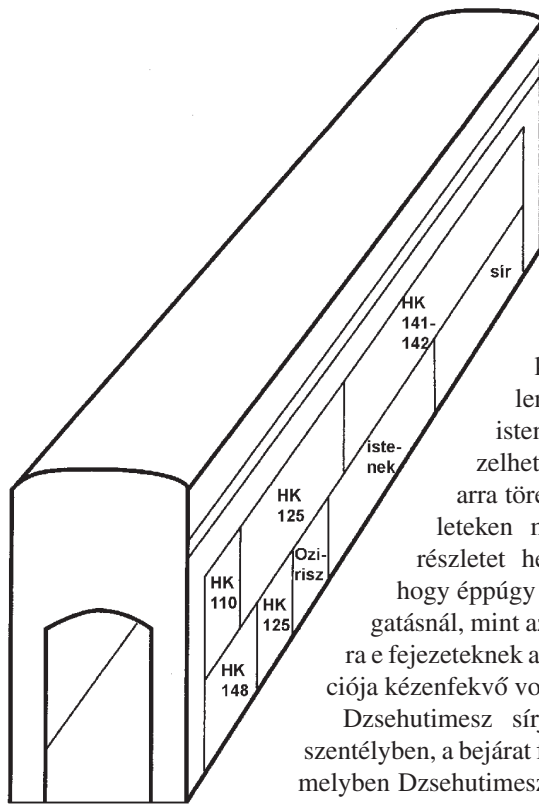
Hasonló a helyzet az oszlopok előtti plafonfelület két oldalán, a bejáratnál lévő 15–16. fejezetek mellett, ahol az összefoglaló jellegű 17. fejezet hosszú részletei láthatóak. Ez a sokrészű és sok képpel kísért szöveg valóban erős égi asszociációkat hordoz, de összefoglaló jellege miatt nem kizárólag, sok más mitológiai utalást is szerepeltet. A 19. dinasztia második felének művész-szerkesztője számára mégis egyértelműen ebbe a kontextusba illett.

A második, hosszanti szentély plafonján ismét a 17. fejezet szövege azonosítható (ahogyan a piramis fülkéjének plafonján is), és talán az „átváltás-fejezetek” (HK 76–88) némelyike. Az utóbbiakat, melyek szövegei a különböző alakban (arany sólyom, lótuszvirág, Ptah isten, fénix, kócsag, fecske stb.) történő átalakulás lehetőségére utalnak, többféleképpen is megkísérelték értelmezni.²⁶ Ha valóban e fejezeteket festették itt a plafonra, ez megerősítheti azt a magyarázatot, hogy az átalakulások a napistennel való azonosulás fázisaira utalnak, aki égi útja során különböző alakokat ölt. A kortárs, közelben lévő deir-el-medinei sírokban e fejezetek egyébként népszerűnek tűnnek, mégpedig a földalatti sírkamrákban, szintén a plafonon. Nebszumenu sírjának (TT 183) szintén második, hosszanti szentélyhelyiségében pedig három „átváltás-fejezet” is azonosítható (HK 86, 87, 88).



Dzsehutihesz sírja (TT 32), az első, széles szentély falainak díszítése (Kákósy et al. után)

erősíti, hogy a falak felső részén, a mennyezet alatt elhelyezett fríz kialakítása olyan, mintha a falak fölött az isteni világra látnánk ki, de csak a pillérek előtti, nem szőnyeggel borított, hanem kizárólag *Halottak Könyve* fejezetekkel fedett térben.²⁵ Ide a bejárat mögötti mennyezetrészre a 15. fejezet négy naphimnuszát írták, melyeket a 16. fejezet két, a felkelő és a lenyugvó napot ábrázoló képével illusztráltak. Ezek valóban az égi világra törté-



Dzsehutimesz sírja (TT 32), a második, hosszanti szentély „északi” falának díszítése (Kákosy et al. után)

Nebszumenu sírjának hosszanti szentélyében egyébként legalább tizenhárom *Halottak Könyve* fejezet ismerhető fel a plafonon, köztük olyanok is, melyekre az égi világ ábrázolásánál nem biztos, hogy számítanánk: például a szájmegnyitás rítusára utaló 23., a szív-fejezetek közé sorolható 26., a kígyó elleni 33., vagy a fából kiemelkedő istennőről szóló 59. fejezet. Elképzelhető, hogy a szerkesztő talán csak arra törekedett, hogy a szabad falfelületeken minél több *Halottak Könyve* részletet helyezzen el, de valószínűbb, hogy éppúgy komoly indokai voltak a válogatásnál, mint az oldalfalak esetében, s számára e fejezeteknek az égi világgal történő asszociációja kézenfekvő volt.

Dzsehutimesz sírjában a második, hosszanti szentélyben, a bejárat fölött ismét a Napbárkát látjuk, melyben Dzsehutimesz is helyet kapott, s a jelenetet itt is a felkelő és lenyugvó Naphoz intézett himnuszok kísérik. Ezzel a jelenettel azonos magasságban, az oldalfalakon, a plafon alatti, frízszerű sávban, a csak a Hoha-sírokban megfigyelhető *cavetto-torus* alakzat fölött, olyan sorozat részletei maradtak fenn, melyek mindkét oldalon hat-hat jelenetben Dzsehutimeszt egy-egy istenség előtt mutatják. A szövegek a tizenkét istenséget egy-egy órához kapcsolják, és a *Halottak Könyve* 172. fejezete sajátos változataként értelmezhetők. Ismét azt a tervezési megoldást figyelhetjük meg, amely az első, széles szentély frízjeinél is feltűnt, hogy a plafonok díszítése az oldalfalak felső szegélyében is az égi szférához kapcsolódó elemeket tartalmaz. Nem az oldalfalak asszociációit követi, hanem a mennyezet díszítésének témakörébe illeszkedik. Az építészeti-díszítési megoldás magyarázatául az egyiptomi ég-elképzelés és -ábrázolások szolgálhatnak, melyek az eget ábrázoló hieroglifa képében is tükröződnek (☞), ahol az ég világa kétoldalt függőlegesen lenyúlik.

A harmadik, áldozószentély mennyezetén egyébként ismét a nap-bárkára utaló fejezet (HK 130), a sírkamrához vezető folyosót megelőző oldalkamrában pedig az istenek égi hálóját feldolgozó 153.A fejezet látható.

Dzsehutimesz belsőbb szentélyeinek mennyezetén tehát nincs nyoma szőnyegmintáknak, azok legfeljebb az átjárókban jelennek meg. Itt tehát az égi világ borul a szentélyekre, mégpedig a túlvilági égé, mert – ahogyan az oldalfalak fejezetei is jelzik – már nem e világ mezsgyéin járunk. Ha innen tekintünk kifelé, akkor a második, hosszanti szentély bejárata előtti „porticus” szőnyegmintás mennyezete arra utal, hogy ott, az első, széles szentélyben még a földi világ építménye áll, azon túl azonban már a túlvilági ég bontakozik ki. Az építészeti és egyéb, plasztikus megoldások is azt sugallják, hogy a túlvilág és Ozirisz felé vezető úton az ajtók állomásokat határoznak meg. A második, hosszanti szentély bejáratának két oldalán, a homlokzathoz és a széles szentély két középső pilléréhez hasonlóan, szentély-keretben ábrázolt Dzsehutimesz-szobrok állnak. A homlokzat megtöbbszörözése azt sugallja, hogy fokozatosan, valóban kapukon keresztül juthatunk tovább, s az első, széles szentély valamiféle átmeneti állomás, melynek kapuit is e szobrok őrzik (melyekkel egyben az istentemplomban a halotti kultuszt számára is helyet biztosítottak).

Ha számba vesszük a fentebb idézett *Halottak Könyve* fejezeteket, melyeket a tervezők az égi világgal hoztak összefüggésbe, feltűnik, hogy a szájszi recenzio

*Bátor a szívem,
Add, hogy erősebb legyek, mint bármely isten,
bármely szellem, bármely halott.
Erős vagyok az erő ura.
Az igazság ura vagyok, akit Uadzset szült.
Védelmem – Ré védelme az égben.*

*Add, hogy a bárkában menjek, Ré, békében!
Nyiss nekem utat, aki a bárkán hajózom,
– Védelmem az ő védelme.
Én vagyok az, aki elűzi a támadót Rétől minden nap.*

*Eljöttem mint Hórusz, az ég horizontjának szent helyére.
Megjövendöltem Rét a kapuknál,
Ujjongnak rajtam az istenek,
Feljövök, isteni nagyság van rajtam.*

*Nem ér el a pusztító.
Nem lehet, hogy ne ismerjenek, akik ka-puikat őrzik.
Én vagyok a Titkosarcú a nagy vár belsejében,
Az isten szentélyének főnöke.
Én vagyok az, aki elhossa az istenek szavait Rének.
Eljöttem, átadtam a hírt uramnak.
Erős szívű vagyok,
pillanatom súlyos (?) azok között, akik áldozatot mutatnak be.*

Elmondandó ezen szellem képe fölött, akit a bárkába tesznek, úgy megtisztulsz, megmosdasz, tömjéneznek Ré színe előtt, kenyérrel, sörrel, hússal, sülttel, szárnyasokkal, így hajózni fog majd Ré bárkájában.

Minden szellem, akinek ezt megteszik, az élők között lesz, élni fog, nem enyészik el, szent isten lesz, nem éri gonoszság, kiváló szellem lesz a Nyugaton, nem hal meg újra. Ozirisz színe előtt eszik, iszik minden nap. Felső és Alsó-Egyiptom királyával hordozzák együtt minden nap. Forrásvizet iszik. Mint Hórusz jön elő nappal minden nap. Élni fog, olyan lesz, mint egy isten, köszöntik az élők, mint Rét, minden nap.

Igaz varázsige, végtelenszer.

Halottak Könyve 153.A

Mondás, hogy (az ember) előjöheszen a hálóból!

*Óh, Hátranéző,
akinek hatalma van szívéen,
Halász, aki ott fog, ahol egyesül a föld,
ahol megnyílik a föld!
Óh, halászok, atyjuk szülöttei,
fogjátok ki, amit fogtok a víz medrében
(?)!
Ne fogjatok ki engem azzal a hálótokkal,
mellyel a Megfáradtakat fogjátok ki!
Ne vessétek rám vetőhálótok,
melyet a földről távozóokra vettek,
melynek úszója az ég felé áll,
nehézéke a föld felé.*

*Előjöttem a szívéből,
Megjelentem mint Henu,
Előjöttem a csapatából,
Fölkéltem, mint Szobek,
Repülésre emeltem karom felétek,
Mint maga a rejtett ujjú háló halásza.*

*Ismerem a csévéit, ami rajta van,
Szokarisz nagy ujjá az.
Ismerem a feszítőöveket, ami rajta van,
Seszemu lábszára az.
Ismerem a toló-rudat, ami rajta van,
Ízisz keze az.*

*Ismerem a kést, ami rajta van,
Ízisz pengéje az, mellyel Hórusz köldöksinórját elvágta.
Ismerem az úszó nevét, ami rajta van,
a nehezékét, ami rajta van,
Ruti térdkalácsa az.*

*Ismerem kötelei nevét, mellyel halászik,
Atum inai azok.
Ismerem a halászok nevét, akik halásznak vele,
Az Akeruk azok, az Ahbiuk elődei.
Ismerem a karok nevét,
A nagy isten karjai azok, aki meghallgatja a szavakat Junuban,
a telihold ünnepének azon éjszakáján, a Hold várában ...*

*Ismerem a táj nevét, ahová odavonják,
Az égbolt tája az, ahol az istenek állnak.*

*Ismerem a szakács (?) nevét, aki megkapja a halait,
Aki lepecsételi a korsókat, ő az, az istenek szakácsa.*



5. kép. Nofermenu, Théba kormányzója a túlvilág egyik kapujának őre előtt.
A *Halottak Könyve* 145. fejezetének részlete, TT 184. számú sír

alapján kialakított számozási rend szerint némelyikük igen távol áll egymástól: 15, 16, 17, (23, 26, 33, 59, 86, 87, 88) 71, 130, 136, 153, 172. A kötött sorrend későkori megalkotói egyértelműen más logikával jártak el a csoportosításban, mint az újbirodalmi sírok szerkesztői. Érthetőbbnek tűnik a thébai recenzió szinte teljesen szabad alkalmazása és csoportosítása, ha figyelembe vesszük, hogy nemcsak az összetartozónak látszó fejezetek egyes csoportjaiban, hanem szinte minden egyes szövegben kimutathatóak a temetésre, a túlvilágra jutásra, az áldozatok kapására és adására vonatkozó utalások különböző aspektusai, így az égi világ metaforáival, szimbólumaival kifejezettek is. A hajózás képei, az anyagok, a temetés technikái, a túlvilági utak és természetesen az istenségek jellegzetességei és funkciói mind értelmezhetők a kozmosz dimenzióiban is.

A Nebszumenu-sírban a mennyezetén megjelenített 23. fejezetben például, mely egyértelműen a szájmegnyitás, a halott, illetve képmásai élővé tételéhez kapcsolódik, s furcsának tűnik az égi világ kontextusában, a következő részlet nagyon is indokolja ezt a kapcsolatot:

*Feltárja a szájam,
megnyitja a szájam Su,
azzal az égi érc (vas) szigonnyal,
mellyel megnyitotta az istenek száját.
– Szahmet vagyok, amellet ülök,
aki a nagy szélben van az égben.
– Az Orion vagyok, a nagy,
aki Héliupolisz ba-i közt van.*

Ugyanez a helyzet a 26. fejezettel, amely már az újbirodalmi papiruszokon is leggyakrabban a „szív-fejezetek” csoportjával együtt szerepel, Nebszumenu sírjában azonban a mennyezetre kerül:

*Egy hajó lefelé,
egy másik fölfelé hajóz,
nem szállok a hajóra, amelyen te vagy.
Enyém a szájam, hogy beszéljek,
a lábam, hogy járjak,
a karom, hogy leverjem ellenségeim.
Megnyílnak nekem az ég és a föld ajtajai,*

*Kitárja felém álkapcsát Geb, az istenek hercege.
Fölnyitja lecsukott szemem,
kinyújtja összekötözött lábam,
Anubisz erősíti a térdem,
magához emelve,
kinyújtóztat Szahmet istennő.
Az égben leszek.
Megteszik parancsom Memphiszben.*

Az utalások a szövegekben egymásra rétegződve jelennek meg, s a fejezet bármelyik elemét kiemelve lényegében bármely főbb tematikus körhöz kapcsolhatók. Az újbirodalmi művész-szerkesztők – és bizonyára a megrendelők – gondolkodási rendszere tehát alapvetően különbözött késői kori kollégáikétól, ahol az egyes fejezetek gondolatkörét határozottabban körvonalazható, főbb értelmezéshez kötötték.

Más témacsoportok esetében is hasonló megfigyeléseket tehetünk. A főtémák közül is kiemelkedik a túlvilág felé vezető út, illetve a halott kultusza. Sajátosan sztereotip kidolgozást kapott a kettő összefüggése a Hoha sírcsoport többségében. Az Amarna-kor utáni sírszentélyek díszítése oly módon is fokozatosan átalakult, és e sírokban egységesülni látszik, hogy a korábbi, szórt, belső alapvonalakat és hierarchiákat alkalmazó komponálást az egymás fölött kialakított sávszerűen futó sorozatok váltják fel. E sorozatok egyben tematikai különbségeket is megfogalmazzanak. Az első, széles szentély hosszanti falain, tehát a bejárat két oldalán és az azzal szemközti falon három sáv jellemző. Az a *Halottak Könyve* fejezet jelenik meg az egyik sávban, melyben az elhunyt a túlvilág kapuőrei előtt tesz bizonyosságot arról, hogy megtisztult állapotban, a megfelelő ismeretek birtokában és a szükséges felszereléssel ellátva juthat tovább Ozirisz felé vezető útján (HK 145–146).²⁷ A másik két sávban a szobrán végzett szájmegnyitás rítusai²⁸ a halotti kultusz előkészítését mutatják be, illetve – mindig az alsó sávban – áldozati jelenetek szerepelnek, ahol az elhunyt kapja az áldozatokat. Az áldozati jelenetek sávjában a kísérszövegek többnyire a sztereotip áldozati formula változatai, de szerepel közöttük *Halottak Könyve* részletként ismert szöveg is, mint Dzsehutimesznél a 137.A fejezet, mely ünnephez kapcsolódik, és a fáklya-, illetve gyertyagyújtás rítusával biztosítja számára a fényt (Tjai sírjában is, TT 23).²⁹ A szájmegnyitás hosszú, sokjelenetes rituáléja viszont a *Halottak Könyve* már említett 23. fejezetével rokonítható, mely annak tömörített feldolgozása.

Annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy milyen jelentést hordoz a sávok elrendezése, van-e valamilyen olvasati hierarchiájuk, az a megfigyelés nyújthat támpontot, hogy mindig az alsó sáv halotti kultuszhoz kapcsolódó földi világa fölött áll az isteni világhoz jobban kötődő másik két regiszter.³⁰

A középső és felső sáv isteni világhoz közelebbinek ítéltető témái közötti esetleges hierarchia vizsgálatakor azonban azt kell megállapítanunk, hogy ez nem teljesen egységes még a négy, egymáshoz leginkább hasonlító halotti emlékműben sem. Három közülük, Nofermenu, Nebszumen és Ipiy (TT 183, 184, 264) a felső sávba helyezte a szájmegnyitás szertartásait, a halott túlvilági kapuk előtti helytállását (HK 145) pedig a középsőbe. Dzsehutimesz művésze a két sáv sorrendjét megfordította, s a három közül nem a középsőben, hanem a felsőben vezeti végig a túlvilági kapuk sorát.

A szájmegnyitást a felső sávban megjelenítő három sír esetében a halotti kultusz előkészítését (szájmegnyitás) a halál és a túlvilágra vezető út követi (HK 145), az alsó sávban ábrázolt halotti kultusz ezek után kezdődhet. A sávok olvasata tehát időbeli lehet, a felsőtől kezdődően lefelé olvasandók egymás után. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a túlvilágra jutást mintegy keretbe foglalja a halotti kultusz előkészítése és annak majdani gyakorlata.

Dzsehutimesz esetében, ha itt is a felső sávtól indulunk, az olvasati sorrend a túlvilági utazással kezdődik (HK 145), s ezt követi a kultusz előkészítése (szájmegnyitás), majd annak gyakorlata. Ebben az esetben nemcsak a halotti kultusz követi a halált és az Oziriszhoz való utazást, hanem a halotti emlékmű kultusz tárgyainak élővé tétele is. A holttestet tartalmazó koporsón végzett szájmegnyitási rítusokat nyilván a halál után végezték. Logikusnak tűnik az is, hogy a már elhunyt személy

*Ismerem az áldozati asztalt, melyre leteszi,
Hórusz áldozati asztala az,
ahol megbékél minden isten,
ahol leül minden isten.
Ismerem azt, aki odateszi,
Hórusz az, aki egyedül ül a sötétben,
láthatatlanul.
Félik azok, akik nem dicsőítik.*

*Eljöttem,
Fölkéltem, mint a Nagy (isten),
mint a föld vezére,
Leszálltam a földre a két nagy bárkán,
A Nagy (isten) az, aki áldozatot adott nekem a hercegi vár szívében,
Eljöttem, mint a háló halásza,
csévém a kezemben,
késem a kezemben,
tőröm a kezemben,
Előjövök és visszatérek,
halászok a hálóval.*

Ismerem a cséve nevét, mely bezárja a nyílás száját,

*Ozirisz nagy ujjja az.
Ismerem a két ujjat, mely megszorítja,
Ré kezén két ujj az,
Hathor kezén két köröm az.
Ismerem a szál nevét, amely ezen a csévén van,*

*A nép urának ina az.
Ismerem a feszítőcövek nevét,
Seszemu lábszára az.
Ismerem csomóinak nevét,
Ízisz keze az.
Ismerem vonóköteleinek nevét,
A legidősebb isten vonókötelei azok.
Ismerem zsinégei nevét,
A nappal szálai azok,
Ismerem a halászok nevét, akik halásznak vele,
Az Akeruk azok, Ré elődei,
Ismerem, ami lezárja ...
Minden elődei, Geb elődei ...*

*Azt, amit hoztál, megetted,
Amit hoztam, megettem.
Lenyelted,
amint lenyelte Geb és Ozirisz.*

*Óh, Hátranéző arcú,
akinek hatalma van szívében,
Halász, aki ott fog, ahol megnyílik a föld!
Óh, halfogók, atyjuk szülőttei,
Varsások, a hurkok között!
Ne fogjatok ki engem a hálótokkal!*

*Ne ejtsetek a varsátokba engem a kerítő-
hálótokkal,
mellyel a Megfáradtakat fogjátok ki,
mellyel a földről távozókat varsátokba ej-
titek!*

*Mert:
Ismerem azt.
Ismerem azt úszójától fönt,
nehezekéig lent.*

*Itt vagyok.
Eljöttem,
csévém a kezemben,
feszítőcövekem a kezemben,
csomóim a kezemben,
késem a kezemben.*

*Eljöttem,
Beléptem.
Ütök és halászok.*

*Tudjátok-e:
Ismerem a madárfogó nevét, a helyét is,
Széttöröm úját,
Leütöm,
Helyére teszem.*

*A feszítőcövek, ami a kezemben van,
Seszemu lába az.
Ez a cséve, ami a kezemben van,
Szokarisz nagyujja az.
A csomózat, ami a kezemben van,
Ízisz keze az.
A kés, ami a kezemben van,
Seszemu bárdja az.*

*Itt vagyok,
Eljöttem.
Itt vagyok.
Ré bárkájában ülök.
Átkelek a két tőr között az északi égre.
Hallom az istenek szavát.
Úgy teszek, ahogy ők tesznek,
Ujjongok, ahogy ők ujjonganak lelkeimen.
Abból élek, amiből ők élnek.*

*Előjövök a létrán,
melyet atyám, Ré készített nekem,
Hórusz és Széth fog kézen.*

(A szerző fordítása)



6. kép. Nofermenu, Théba kormányzója a túlvilág egyik kapujának őre előtt.
A *Halottak Könyve* 145. fejezetének részlete, TT 184. számú sír

lélekformáinak lehet arra szükségük, hogy evilági anyagokból készített, őt ábrázoló tárgyakban, szobrokban megtestesülve erre a világra visszatérhessenek. Dzsehutimesz sorrendje e logikát képviselheti a szájmegnyitás túlvilági utazást követő megjelenítésével. A sorrend értelmezésében a sírokban mindenesetre bizonytalanság – vagy, eddigi megfigyeléseink alapján – a szerkesztő számunkra nem mindig kitapintható egyéni asszociációinak lehetősége mutatkozik. Dzsehutimesz sírjának egyébként is igen átgondolt szerkesztése talán azt valószínűsítheti, hogy itt egy következtetlennek érzett ábrázolási gyakorlatot más logikával helyesbítettek.

A túlvilági út megfogalmazásában szintén időbeli különbség érezhető az első és a második szentély hosszabb sorozataiban. Az első, széles szentélyben még a másik világ kapui előtt járunk, a második szentélyben azonban már megjelenhetnek a túlvilág régiói: Dzsehutimesznél a 149. és 150. fejezetek, majd az igen ismert 110. fejezet, az ott végzett szántás-vetés ábrázolásával; ugyanitt és Tjai sírjában is (TT 23) a 148. fejezet a bika-tehenek-evezők motívumaival, majd általánosan, a leggyakoribb, a 125. fejezet, mely az Oziriszhoz jutás legfőbb állomása, a túlvilági bíráskodás valamelyik fázisát mutatja be. A legbelső szentély központi fülkéje rejti az istenképmást, leggyakrabban Oziriszt, akihez az út vezet.

Dzsehutimesz sírjának első szentélyében, a túlvilági kapukat megjelenítő 145. fejezet utolsó, 15. jelenetében azonban már azt láthatjuk, hogy Hórusz Ozirisz elé vezeti a halottat, felesége társaságában. Ezzel meg is elégedhetnénk; az utazás azonban folytatódik a második szentélyben. E kiábrándító helyzet megismétlődik a mérlegelési jelenetnél (HK 125), amikor ismét Ozirisz elé érkezünk, s minden rendben lenni látszik, ám megint tovább kell haladni, és így tovább, talán a végtelenségig.

A jelenség valószínűleg azzal magyarázható, hogy a hosszú, sorozatszerű fejezetek, mint a 145. vagy a 125., önálló könyvekként dolgozták fel a témát a befejező jelenetekkel együtt, s a *Halottak Könyve* gyűjteménye már az Újbirodalom idején integrálta ezeket a könyveket. A szimmetrikusan szerkesztett sziklasírok térbeli kialakítása, az építészeti is meghatározott kulminációs pont, Ozirisz, vagy más halotti istenség fülkéje, a képeken az emberalakok beállítása, haladása és – mint láttuk – a sorozatok időbeli egymásutánja egyértelműen a cél felé haladás képzetét kelti. E szerkesztésben a részkönyvek záró Oziriszai fölöslegeseknek tűnnek, hiszen Oziriszt csak az út végén érhetnénk el. A sírok szerkesztése mégis megőrzi a részkönyv – nyilvántartásunk szerint a sok részből álló *Halottak Könyve* fejezet – teljes anyagát, befejezését is. Éppen ez a 19. dinasztia második fele művészi programjainak jellemzője: hogy teljes anyagokat közöl, nemcsak a csoportot képviselő részleteket.

A folyosószerű, második szentélyt Maat csarnokának is szokás nevezni, ahol a túlvilági bíráskodás (HK 125) zajlik, mely a vizsgált sírok mindegyikében valóban itt szerepel, jóllehet némelykor az egyik, máskor a szemben lévő hosszanti falon.

Ez is hosszú, többrészes fejezet, mellyel kapcsolatban Mohamed Szaleh azt figyelte meg, hogy teljes anyagát egy sírban sem szerepeltették. Legfontosabb részei egyrészt az úgynevezett negatív konfesszió (vagyis annak a túlvilági bírák előtti bizonyítása, hogy a kérelmező mentes minden bűntől és tisztátalanságtól), másrészt a mérlegelési jelenet, ahol az öntudatot hordozó szívet istenek mérik össze a rendet, igazságot jelképező Maattal. E részeket a bűnök tagadását tartalmazó bevezető és záró szakaszok keretezik.³¹

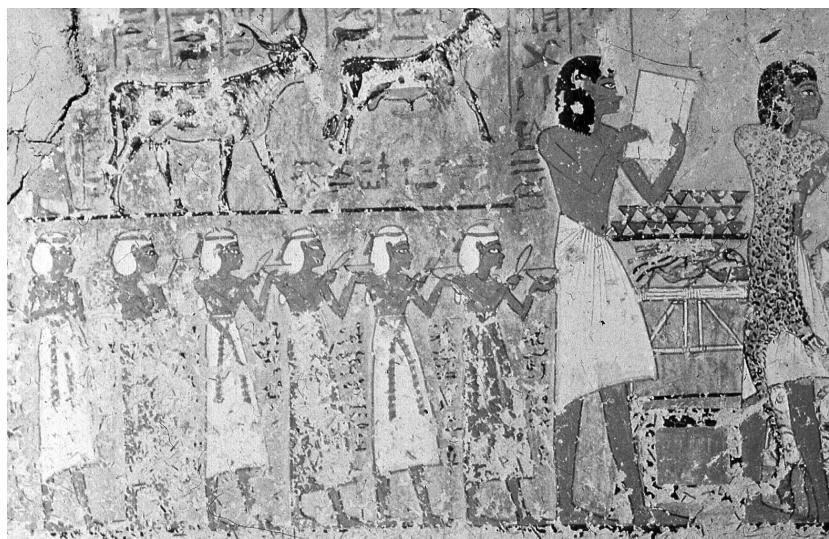
Ismét Dzsehutimesz változata a leggazdagabb. A második szentély „északi” falán két sávban elrendezve ábrázolták, más *Halottak Könyve* fejezetekkel együtt, mégpedig a túlvilágra vezető út összefüggésében, melyek az út két különböző aspektusát képviselik. Más megközelítésben úgy is fogalmazhatnánk, hogy két különböző utat követ párhuzamosan a két sávban, melyek célpontjait különböző képekkel jelezték. A felső regiszterben az út célja a sáv végén megjelenített *Halottak Könyve* 143. fejezet képe, mely az isteni világ jelképei közül kiemelkedő Ozirisz szent helye, Abüdosz szimbólumát tartalmazza, mögötte pedig Ízisz és Nephthüsz istennők jellegzetes, egymást takaró alakja áll. Azután jutunk ide, hogy a 125. fejezet bevezető részét követően a szentélyben ábrázolt 42 isteni bíró előtt Dzsehutimesz tételesen felsorolja, hogy mely bűnöket nem követett el, majd az isteni világ lakóival történő találkozást jelképezi az a hosszú, kétrészes, litániaszerű szöveg, amely egyrészt az összes isteneket, másrészt Ozirisz minden alakját tartalmazza (141. és 142. fejezet).

Az alsó sáv útvonalának végső állomása a temetőben ábrázolt sír, mely szent hely ugyan, a felső sávban ábrázolt isteni világgal mégsem azonos. A sírnál a halottat a „nyugatot” megszemélyesítő Amentet istennő fogadja, s öleli magához, akihez az himnuszt zeng, mely szöveg nem tartozik a *Halottak Könyve* hagyományos készletébe.³²

A végső nyughely megközelítéséhez a felső sávban ábrázoltakéhoz hasonló, de nem teljesen azonos próbákat kell kiállnia a halott lelkének. Itt jelenítették meg a 125. fejezet mérlegelési jelenetét, melyet a 30.B szív-fejezet szövege kísér. A jelenet tehát határozottan elkülönül a felső sáv bevezető, rövidebb és kidolgozottabb, hosszabb negatív konfesszióitól. A két sáv itt talán nem időbeli különbséget jelezhet, hanem azt, hogy a két folyamat párhuzamosan, nem egymás után történik.

A szív mérlegelését követően – egy beiktatott Ozirisz-jelenet után, ahol Hórusz mutatja be a halottat – Thot vezet a legfőbb istenek elé, aki a 125. fejezet záró szakaszának tagadó formuláival élve ismerteti büntelenségének részleteit, a mérlegelés eredményét. Az istenek magukhoz fogadják, így juthat Amentethez, illetve sírjához.

Mindkét út Dzsehutimesz küzdelmét mutatja be a halál utáni létért. A szerkesztés érzékenysége azonban nemcsak a végcélok metaforáinak eltérésében érvényesül, a szövegek is finom megkülönböztetéseket tartalmaznak. Dzsehutimesz másként viselkedik a két sáv két útján. A felső sávban sokkal aktívabb, folyamatosan beszél, érvel az isteni világ képviselői előtt, bár



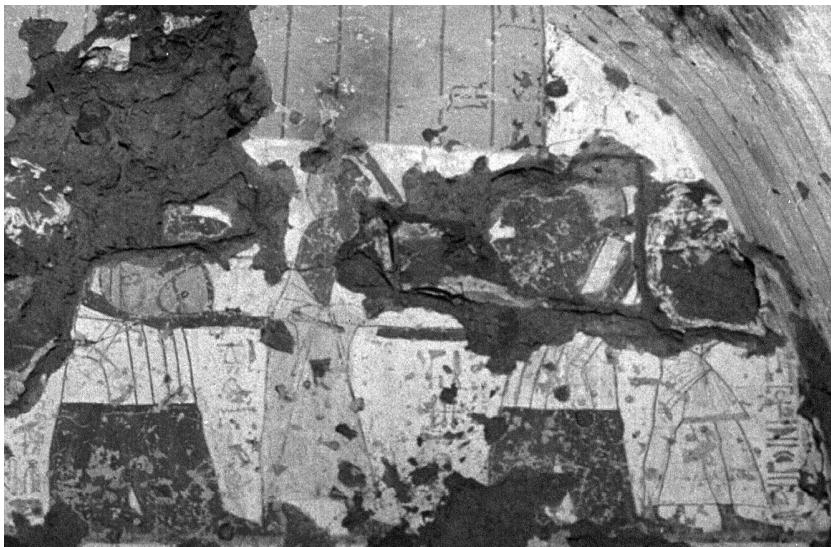
7. kép. Pai építész-írnok a Szájmegnyitás szertartását olvassa fel művész kollégája, Amonnaht temetésén. Deir-el-Medine, TT 218. számú sír, piramisfülke

választ soha nem kap. Más nem is tesz, csak beszél, és mivel továbbjut, ez elegendőnek is bizonyul, bár segítség nélkül, magányosan küzd.

Az alsó sáv narratíváját ezzel szemben az jellemzi, hogy róla beszélnek, és történnek vele a dolgok. Még a 30.B fejezetben is, amikor ő szólal meg, nem a mérlegelésben részt vevő Anubiszt vagy Thotot szólítja meg, hanem saját öntudatát képviselő szívet biztatja. Az alsó sáv útján sokkal mélyrehatóbb vizsgálatot kell kiállnia, mint amelynek meggyőző szavaival meg tudna felelni, s ehhez a szív bizonyágtételével meggyőzött Hórusz, majd Thot nyújt segítséget, akik büntelenségét igazolván, érte érvelnek.

A többi Hoha-sír Ozirisz felé vezető útjai – bár az első, széles szentélyben lényegében azonos, vagy nagyon hasonló megoldásokat mutatnak, mint Dzsehutimeszéban – a második, hosszanti szentélyben mind az idézett jelenetek, mind az elrendezés tekintetében nagyobb változatosságot képviselnek. Ahol a díszítés mégis fennmaradt és vizsgálható, a 125. fejezet köré csoportosították a túlvilági út gondolatát. Tjai sírjában (TT 23) például, ahol Dzsehutimeszéhoz hasonlóan két sávot alakítottak ki mindkét hosszanti falon, nem az „északi”, hanem a „déli” falon jelenik meg a sorozat, s az alsó sávban, ahol az utolsó jelenetben a sírhoz érkezőnk, ezt evilági ábrázolások előzik meg: itt logikusan a temetési menet részleteit dolgozták ki.

Nebszumenu (TT 183) és Nofermenu sírja (TT 184) majdnem teljesen megegyező szerkesztést mutat, bár Nebszumenu „északi” falának egy része elpusztult. Mindkét oldalon egyetlen sáv fut végig a hosszanti oldalfalakon, és mindkét sáv végpontja Ozirisz szinte minden részletében megegyező szentélye, ahol az istenség mögött Ízisz és Nephthüsz egymást takarva áll a szentélyben. A szentélyek mögött egy-egy istennő ismerhető fel, mindketten a thébai temető védelmezői: Hathor, illetve Meryszeger, aki Amentet ikonográfiai jegyeit viseli.³³ A két oldal egy-egy sávjában tehát mintha egyaránt egyesült volna a két út, a temetőhöz és Oziriszhoz vezető, Dzsehutimesznél különböző aspektus. Itt más árnyalatok elkülönítését tartotta fontosnak a szerkesztő.



8. kép. Haemopet, az Élet Házának írnoke Dzseshutimesz temetési menetét vezeti. Mögötte a kilenc barát viszi a koporsót. Dzseshutimesz sírja (TT 32)

A szív mérlegelését és a túlvilági bírák jelenetét – Tjaihoz hasonlóan – a „déli” fal sorozatában láthatjuk. A sorozat két nagyobb részből áll: a mérlegelést követően Thot az, aki Ozirisz-Szokarisz elé vezet a halottat (felesége kíséretében), majd Hórusz vezet a végső Ozirisz-szentélyhez. Az első jelenetsort többek között a *Halottak Könyve* 18. fejezetének bevezető szövege kíséri, melyben a halott lelke röviden, a 125. fejezet negatív konfessziójához hasonlóan tagadja, hogy bizonyos bűnöket elkövetett volna. A szöveg további, itt nem idézett részében egyébként Thothoz fordul, hogy az öt tíz isteni tanács előtt képviselje.

A Hóruszhoz kapcsolódó szöveg a *Halottak Könyve* 19. fejezetének változata az igazhangúság koszorújának megszerzéséről, melyet a korábbi kutatás az Újbirodalom idejéből, tehát a thébai recenzióból még nem ismert, a későbbi templomi rituálé részleteként annál inkább.³⁴

Szemben, az „északi” hosszú fal egyetlen sávjában, ahol szintén az Ozirisz-szentély elé érkezünk, szintén két részből áll a sorozat. Az elsőben megint a szokariszi jelleget hangsúlyozzák, a Szokarisz-bárka ábrázolásával, mely elé először érkezik a halott (itt is felesége társaságában), azután megint Thot, majd Hórusz vezet Ozirisz elé. Jelentősége lehet annak, hogy ezen a falon, ahol Dzseshutimesz az isteni világ teljességével való találkozás a felső sávban a *Halottak Könyve* 141. és 142. fejezetének litániáival oldotta meg, Nofermenu szintén táblázatba foglalt litániával fordul Szokariszhoz. E szöveget egyébként Thébából csak későbbi, 20. dinasztia korabeli változataiban ismerjük,³⁵ de ebben az összefüggésben a Dzseshutimesz által alkalmazott *Halottak Könyve* fejezetek variánsának is tekinthetjük, és ehelyütt egyúttal a vele szemközt ábrázolt mérlegelési jelenet, illetve a 18. fejezet isteni kollégiumokat idéző jelenetsorának párhuzamaként is, mely Szokarisz képével végződik.

Nofermenu és Nebszumentu sírjában az a benyomásunk, hogy a szerkesztő négy, rövidebb, a túlvilágra jutást feldolgozó könyvet helyezett a második szentély hosszanti falaira, melyek között a haladás irányával nemcsak időrendi hierarchiát alakított ki, hanem az egymással szemközt lévő két-két jelenetsort is párokba állította.

A túlvilági utak témakörének vizsgálatába ezenkívül bevonhatjuk az egymást követő szentélyeket összekötő átjárók oldalfalait is. A bejáratok egyik, általában „északi” oldalán a halott, többnyire felesége társaságában, befelé halad, és Oziriszt vagy a Napisten lenyugvó alakját dicséri, másik, általában „déli” oldalán a szentélyekből kifelé halad, és himnuszait inkább a felkelő Naphoz intézi.³⁶ Naphimnusz-változatok szintén ismertek a *Halottak Könyve* szövegcsoportjának köréből, de olyan szöveg is előfordul itt a bejáratokban, melyet szokásos értelmezése egyéb kontextusba helyez. Ilyen például Dzseshutimesz sírjában az egyik befelé haladó jelenet Atumot idéző, 79. fejezete, mely a szaiszi recenzió sorrendje szerint az átváltozás-szövegek egyike, bár címét tekintve némileg kilóg közülük. Logikusnak tűnik, hogy a belépő oldal szövegei az Oziriszhoz jutás, illetve annak szoláris aspektusa révén a túlvilági utazás körébe vonják a bejáratok hagyományos kísérszövegeit. Nem kizárt a

kettős referencia lehetősége sem, s talán erre utal az is, hogy Dzseshutimesz második, hosszanti szentélyében a túlvilági út elemeit szintén az „északi” oldalra rendezték.

A *Halottak Könyv* alkalmazó újbirodalmi thébai sírok fejlődésének csúcspontján, az Amarna-kort követően, és különösen a 19. dinasztia második felében tehát az a szerkesztési elv mutatkozik meg, melynek lényege éppen a rendelkezésre álló, már viszonylag nagy repertoár szabad gondolatársításokkal történő szerkesztése, új variációk létrehozása. A többszentélyes építészeti terek a papiruszok lineáris megoldásainál jóval gazdagabb lehetőségeket adtak ennek kibontakoztatására. A mindennapi, evilági jelenetek a nyitott előudvarokban, az isteni világot hangsúlyozó sziklaszentélyek előtti terekben találják meg új helyüket. A belső szentélyek témakörei ezzel megváltoznak. A korábbi gyakorlat, mely legfeljebb a néhány összefoglaló jellegű *Halottak Könyve* fejezet beillesztését jelentette a halotti emlékmű és kultuszhely hagyományos készletének összefüggéseibe, most megfordul, s a túlvilági istenek templomában a hozzájuk vezető út, a túlvilág részleteit dolgozzák fel. Ennek fő forrásai voltak azok a fokozatosan felhalmozódó halotti szövegek és képek, melyek gyűjteményeit mi a *Halottak Könyve* thébai recenziójaként ismerjük. Ebbe az összefüggésbe illesztették a halott kultuszára, annak túlvilági létét és kedve szerinti visszatérését biztosító evilági támogatására szolgáló építészeti, szöveges és képes alkotóelemeket, melyek azt is lehetővé tették az elhunyt számára, hogy az istenek kultuszában maga is részt vegyen. Ezek a jelenetek kevesebb lehetőséget biztosítottak a képek olyan részletekben gazdag megoldásaira, mint a korábban uralkodó, a mindennapi életből vett jelenetek – talán ez, a sávós megoldásokkal párosulva kelti azt a benyomást, hogy a korszak előkelőinek sírszentélyeit csupán sablonok szerint díszítették. A felhasznált anyag nagyon is gazdag, s az alkotók invenciói a szerkesztés, az egyes elemek és csoportok összefüggéseinek tág dimenzióiban valósulnak meg. E változatok finom utalásai tehát mégsem annyira sztereotip formában dolgozzák fel a rendelkezésre álló anyagot, mint az első látásra tűnik.

Az alkotókról, akik e változatokat létrehozták, és a hangsúlyok eltolódásának folyamatában szerepet játszottak, kevés adat áll rendelkezésünkre. Dzsehutimesz esetében mégis vannak támpontjaink. Az a művész, aki az építészeti munkát irányította, ha nem is szignálta alkotását, de a sírkamrához vezető spirális folyosó falain dátumokkal és méretekkkel jelölte a munka folyamatát, s megjegyzéseit többször is aláírta. Painak hívták, és valószínűleg azonos azzal az építész-írnokkal, aki a deir-el-medinei közösségben a királysírok készítésében is részt vett.³⁷ Az építész írnokok feladataihoz hozzátartozott a domborművek

előrajzolása is, és nem valószínű, hogy ez másként lett volna Dzsehutimesz sírszentélyeinek készítésekor. A temetési menet ábrázolásánál egy másik személy tűnik fel, aki a menetet vezeti. Ez Haemopet, annak az Amonuahszunak az unokája, akinek sírját (TT 111) Mohamed Szaleh mint a legjellegzetesebbek egyikét emelte ki Dzsehutimeszéval együtt. Haemopet az Élet Házának írnoke volt, s gyanítható, hogy mint olyan tudós személy, aki az archívum anyagához hozzáfért, és Dzsehutimesz temetésében is fontos szerepet vállalt, a sír megalkotásában is részt vett.

Jegyzetek

- 1 Lepsius, R., *Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*, Leipzig, 1842.
- 2 Gardiner, A. H., „The House of Life”: *JEA* 24 (1938) 157–179.
- 3 Munro, I., *Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie. Kriterien ihrer Datierung*, London, 1988; Munro, I., *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Ägyptischen Museum Cairo*, I–II, Wiesbaden, 1994; Quirke, S., *Owners of Funerary Papyri in the British Museum*, London, 1993.
- 4 A kiapadhatatlan érdeklődéshez: Gülden, S. A. – Munro, I., *Bibliographie zum Altägyptischen Totenbuch*, Wiesbaden, 1998; a papyrusok közléséhez és datálási problémákhoz lásd újabban a Handschriften des Altägyptischen Totenbuches sorozatot, továbbá Luft, U., „Das Totenbuch des Ptahmose: Papyrus Kraków MNK IX-752/1–4”: *ZÄS* 104 (1977) 46–75; vö. Es, M. H., van, „Das Totenbuch des Ptahmose. Ein Beitrag zur weiteren Diskussion”: *ZÄS* 109 (1982) 97–121; Luft, U., „Das Totenbuch des Neferrenpet (Grab 336)”: *Studia Aegyptiaca* 3, 1977, 81–87; Fábíán Z. I., „Il Libro dei Morti del Museo Archeologico di Napoli”: *Atti del XVII. Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli, 1984, 707–718; a szövegtörténethez pl.: Röbller-Köhler, U., *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches. Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktion eines Textes der altägyptischen Totenliteratur*, Wiesbaden, 1979; Lüscher, B., *Totenbuch Spruch I nach Quellen des Neuen Reiches*, Wiesbaden, 1986; uő, *Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151*, Wiesbaden, 1998; Fábíán Z. I., „Heart Chapters in the Context of the Book of the Dead”: Schoske, S. (szerk.), *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses*, München, 1985, Hamburg, 1989, 249–259; Fábíán Z. I., „Bringing About BD 25. Attempts of Text-Critical Analyses of CT 410 and 412”: Vanek Zs. (szerk.), *Studia in honorem L. Fóti* (Studia Aegyptiaca 12), Budapest, 1989, 29–50; vö. Jürgens, P., *Grundlinien einer Überlieferungsgeschichte der altägyptischen Sargtexte*, Wiesbaden, 1995; az illusztrációkhoz lásd Milde, H., *The Vignettes in the Book of the Dead of Neferrenpet*, Leiden, 1991; a hagyományról és a felhasználásról: Mosher M. Jr., „Theban and Memphite BD Traditions in the Late Period”: *JARCE* 29 (1992) 143–172; Quirke, S., *Owners of Funerary Papyri...*; Niwiński, A., *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, Freiburg, 1989; Illés O., „An Unusual Book of the Dead Manuscript from TT 32”: *Acta Antiqua Hung.* 46 (2006) 119–127.
- 5 DuQuesne, T., *At the Court of Osiris. Book of the Dead spell 194*, London, 1994.
- 6 Naville, E., *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden*, I–III, Berlin, 1886.
- 7 Budge, E. A. W., *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, I–III, London, 1898.
- 8 Allen, Th. G., *The Book of the Dead Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*, Chicago, 1960; Allen, Th. G., *The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*, Chicago, 1974.
- 9 Faulkner, R. O., *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London, 1985.
- 10 Barguet, P., *Le Livre des morts des anciens Égyptiens*, Paris, 1967.
- 11 Hornung, E., *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich–München, 1979, 1990².
- 12 Nemrégiben Kóthay K. A. – Gulyás A., *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban*, 2007, 122–131.
- 13 Kemp, B., *Az egyiptomi Halottak Könyve. Bevezetés*, Budapest, 2007.
- 14 Caluwe, A. de, *Un Livre des Morts sur bandelette de momie*, Bruxelles, 1991; Caminos, R., „Fragments of the Book of the Dead on Linen and Papyrus”: *JEA* 56 (1970) 117–131; Ockinga, B. G., „The Shroud of Tny, R92: An Early Example of Book of the Dead 100 on Linen”: Sowada, K. J. – Ockinga, B. G. (szerk.), *Egyptian Art in the Nicholson Museum, Sydney*, Sydney, 2006, 179–186; Ronsacco, P., *Due libri dei morti del principio del Nuovo Regno. Il lenzuolo funerario della principessa Ahmosi e le tele del sa-nesu Ahmosi*, Torino, 1996.
- 15 Saleh, M., *Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches*, Mainz am Rhein, 1984.
- 16 Assmann, J., „The Ramesside Tomb and the Construction of Sacred Place”: Strudwick, N. – Taylor, J. H. (szerk.), *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*, London, 2003, 46–52; lásd még Assmann, Seyfried és Kampp beszámolóit: *MDAIK* 36 (1980) 23–32, *MDAIK* 40 (1984) 266–276, *MDAIK* 46 (1990) 341–353, *MDAIK* 50 (1994) 175–188, *MDAIK* 58 (2002) 413–423, továbbá az azóta feltárt sírok publikációit a Theben-sorozatban.
- 17 Kákósy L. – Bács T. A. – Bartos Z. – Fábíán Z. I. – Gaál E., *The Mortuary Monument of Djehutymes (TT 32)*, 1–2, Budapest, 2004.
- 18 Fábíán Z. I., „Preliminary Report on the First Two Seasons in Theban Tomb 184 (Nefermenu)”: *SAK* 24 (1977) 81–102; Fábíán Z. I., „Nefermenu (TT 184) – April 2003”: *ASAE* 79 (2005) 41–59; Fábíán Z. I., „Theban Tomb 184 (Nefermenu) and the Upper Section of the South Slope of El-Khokha Hillock – 2005”: *Acta Arch. Hung.* 58 (2007) 1–42.
- 19 Kampp, F., *Die thebanise Nekropole zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*, 1–2, Mainz am Rhein, 1996; Porter, B. – Moss, R. L. B., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, I.1, Oxford, 1970².
- 20 A datálás kérdéséhez lásd: Fábíán Z. I., „Stripes in Dados for Dating New Kingdom Theban Tombs?”: Bács T. (szerk.), *A Tribute to Excellence, Fs. Gaál, Luft, Török* (Studia Aegyptiaca 17), Budapest, 2002, 217–224.

- 21 Assmann, J., *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, Berlin, 1969; uő, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz am Rhein, 1983.
- 22 Seeber, Ch., *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, München–Berlin, 1976; Bartelmess, P., *Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtergräbern der Ramesidenzeit*, Heidelberg, 1992.
- 23 Seyfried, K.-J., „Kammern, Nischen und Passagen in Felsgräbern des Neuen Reiches”: Guksch, H. – Polz, D. (szerk.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens. Fs. Stadelmann*, Mainz am Rhein, 1998, 387–406.
- 24 Kákosy L. et al., *Djehutymes*; Fábíán Z. I., „Another Pyramid of El-Khokha”: *Acta Antiqua Hung.* 46 (2006) 39–58.
- 25 Fábíán Z. I., „Friezes in Post-Amarna Tombs of Thebes”: *Specimina Nova* 19 (2005) 31–46.
- 26 Federn, W., „The ‘Transformations’ in the Coffin Texts”: *JNES* 19 (1960) 241–257.
- 27 Bartelmess, P., „Der Dialog des Amenwachsw mit den Wächtern des Osiris”: Schade-Busch, M. (szerk.), *Wege öffnen. Fs. Gundlach*, Wiesbaden, 1996, 18–22; Fábíán Z. I., „Did They Say ‘Yes’ in the 19th Dynasty Version of Book of the Dead 145?”: *Specimina Nova* 15 (1999) 13–25.
- 28 Otto, E., *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, I–II, Wiesbaden, 1960; Assmann, J., „The Ramesside Tomb of Nebsumenu (TT 183) and the Ritual of Opening the Mouth”: Strudwick, N. – Taylor, J. H. (szerk.), *The Theban Necropolis*, 53–60; Fábíán, „The Opening of the Mouth Ritual in the Theban Tomb of Nefermenu (TT 184) and Other Post-Amarna Monuments”: *Specimina Nova* (megjelenés alatt).
- 29 Haikal, F., „Preliminary Studies on the Tomb of Thay in Thebes: The Hymn to the Light”: Posener-Kriéger, P. (szerk.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, I, Le Caire, 1985, 361–372.
- 30 Assmann, J., „Nebsumenu and the Opening the Mouth”: Strudwick, N. – Taylor, J. H. (szerk.), *The Theban Necropolis*, 53–60.
- 31 Maistre, Ch., *Les Déclarations d’innocence (Livre des Morts, Chapitre 125)*, Le Caire, 1937.
- 32 Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich–München, 1975, 468–469.
- 33 Refai, H., *Die Göttin des Westens in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches*, Berlin, 1996.
- 34 Derchain, Ph., „La couronne de la justification. Essai d’analyse d’un rite ptolémaïque”: *CdE* 30 (1955) 225–287.
- 35 Seele, K. C., *The Tomb of Tjanefer at Thebes*, Chicago, 1959.
- 36 Assmann, J., *Sonnenhymnen...*
- 37 Fábíán Z. I., „Graffiti in TT 32”: Luft, U. (szerk.), *The Intellectual Heritage of Egypt, Fs. Kákosy* (Studia Aegyptiaca 14), Budapest, 1992, 137–156; Fábíán Z. I., „The Artist of TT 32: *sš qd Pay?*”: *RRE* 1 (1997) 39–50.

Schreiber Gábor (1974) egyiptológus, régész, az ELTE Egyiptológia Tanszékének oktatója, a thébai 32, 61, 64 és 400-as számú sírokban folyó feltárások vezetője. Kutatási területe a késő kori és görög-római kori egyiptomi vallás és művészet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Új eredmények Dzsehutimesz thébai sírjából (2005/1–2).

Az isteni sír

Schreiber Gábor

Bár a meghaló és újjászülető isten motívuma az ókori Kelet és a Mediterráneum más kultúráiból is ismert, az egyiptomi emléktárhelyek sajátos vonása, hogy a halott istenekhez nagy terjedelemben kifejtett, bonyolult teológiai spekulációk kötődnek, amelyek egyben bepillantást engednek a templomi és halotti kultuszok közötti összefüggésekbe is. A halott istenek kultuszának fő színhelye az isteni sír volt, amely – mint egy sajátos funkcióval rendelkező szent tér – Egyiptomban önálló építészeti kiképzést kapott. A szakrális építészet egyik épülettípusát képviselő isteni síron így általánosságban egy olyan, a templom építészeti struktúrájától elkülönülő építményt értünk, amely az adott istenség jelképes síremlékének fogható fel.

Bár az isteni sír fogalma legalább a Középbirodalom korától ismeretes, hasonló építmények nagyobb számban a görög-római korban bukkannak fel Egyiptomban. Az isteni sírok nagyszámú megjelenése az egyiptomi vallás fejlődésének eme kései pontján nyilvánvalóan nem függetleníthető attól a tényről, hogy a kultusz igényeinek változására reflektálva a későkorban és a Ptolemaiosz-korban megváltozik a templom struktúrája.¹ Több, már korábban is meglévő funkció kielégítésére önálló építészeti kiképzést kap például a *wabet*, az újévi ünnepek legfontosabb színhelye, a laboratórium és a templomi könyvtár, de rituális cselekmények színhelyévé válik a templomtető – ahová, mint például Dendarában, további kápolnákat építenek – és a templom kriptarendszere is. Ekkor válik általánosan elterjedté, hogy a templomokat bejárati portikuszokkal egészítik ki, a templomházhoz kapcsolódóan ún. ellentemplomokat építenek, a templomkörzetek bejárati zónáját pedig monumentális kultuszteraszokká képzik át. A görög-római korban megvalósult nagy templomépítési programok esetében ráadásul jól megfigyelhető, hogy az építetők nemcsak a főtemplom, hanem az adott kultusztopográfiai egység egészét fejleszteni igyekeztek, mivel ezen „szent tájak” templomait közös teológia és közös ünnepek kapcsolták össze. Az isteni sírok is egy-egy ilyen kultusztopográfiai egység vagy „szent táj” elemeiként értelmezhetők, hiszen az ott nyugvó istenek kultusza minden esetben a templomi teológiából vezethető le. A templom és az isteni sír közötti szoros kapcsolatot jól mutatja az a tény is, hogy a létezés három lehetséges színhelye – az ég, a föld és a túlvilág – közül az egyiptomi szövegek az eget a templommal, a túlvilágot pedig az isteni sírral hozzák kapcsolatba, vagyis a templom az élő isten lakhelyeként, a sír pedig az isten földi nyughelyeként értelmezhető.

Az istenek haláláról az egyiptomi szövegek nem nyújtanak részletes felvilágosítást; jól ismert, hogy még az Ozirisz-mítosznak sem maradt fenn összefüggő egyiptomi elbeszélése. Úgy tűnik, hogy amikor az egyiptomi szövegek halott istenekről beszélnek, akkor általában nem a hatalmukat a túlvilágon is kifejtteni képes halotti istenekről van szó, hanem olyanokról, akik konkrétan maguk is áttestek a halál „átmeneti rítusain”. Bár ezen istenek a *Duat*, a túlvilág lakóivá váltak, nem inaktívak: sírjukban látnak, hallanak, „levegőt lélegeznek” – vagyis élnek; fogadják az áldozatokat, és hatásukat nem szűnnek meg a földi világra is kifejtteni, hiszen ők teszik lehetővé a kozmosz megújulását. A késő egyiptomi kozmogóniai szövegekből kiderül, hogy az istenek halála összhangban áll a kozmosz működésével, hiszen a világrend, a *maat* fenntartásának egyik alapvető kritériuma a kozmosz elemeinek, a *létezőknek* a ciklikus megújulása, beleértve az égitestek, a természeti jelenségek, a vegetáció és az *élők* – vagyis az istenek és az

emberek – megújhdását. Az istenek és az emberek halála között az egyiptomi vallás ráadásul nem látott lényegi különbséget, hiszen a létezők eme két csoportja ugyanannak a teremtési folyamatnak a része. Rokonságukat jól kifejezi az a *Koporsószövegek* óta ismert kozmogóniai szöveg, amelyet az egyik legkésőbbi, az esznai templomban fennmaradt teremtéstörténet így ad vissza: *létrejöttek az emberek (remetj) szemének* (ti. a teremtő Napisten) *könnyéből* (remít) *és az istenek (netjeru) szájának nyálából* (netjetj).² Az istenek halálának motívuma már az egyiptomi vallás korai szakaszában megjelenik, hiszen a Nap látszólagos esti halála és reggeli újjászületése a kezdetektől a szoláris teológia központi elemét képezte. A Középbiradalomtól kezdve a kozmosz ciklikus jelenségeit, így a halál és újjászületés „átmeneti rítusait” leggyakrabban az Ozirisz-mítosz főszereplőjének, a meghaló és újjászülető istennek, Ozirisznak a történetével szemléltették az egyiptomi papok. Mind a szoláris, mind pedig a khtonikus (oziriszi) túlvilághit központi elemét tehát az istenség halála és regenerációja képezi, amely mintaként szolgál a kozmosz többi szereplője számára is. A fentiek alapján nem meglepő, hogy a görög-római kori isteni sírok olyan templomi rítusok alkalmával kaptak szerepet, amelyek központi motívumát az isten vagy istenek – s ezáltal a kozmosz – megújulása jelentette.

Az Ozirisz-sír

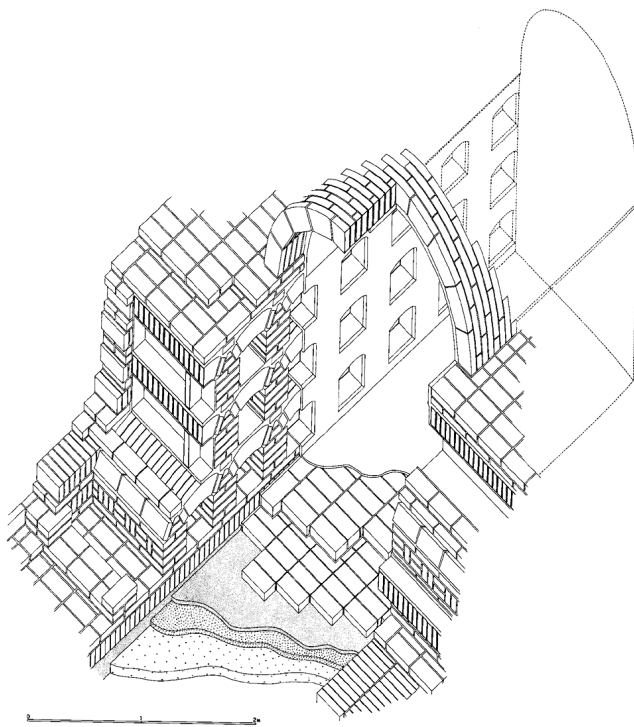
A késői isteni sírok prototípusa az Ozirisz-sír volt. A Középbiradalom idején az istenség sírja legfőbb felső-egyiptomi kultushelyéhez, Abüdoszhoz kapcsolódott. Ihernoferetnek a III. Szeszósztrisz korából származó abüdoszi sztéléje részletesen leírja, hogy a sztélé állíttatója hogyan teljesítette a király parancsát, aki azzal bízta meg Ihernoferetet, hogy készítse elő és vezesse le a nagy abüdoszi Ozirisz ünnepséget.³ Az ünnepség során dramatikus formában felelevenítették az Ozirisz-mítosz

főbb eseményeit, amelynek fénypontja az istenség kultuszszobrának a Peker területben lévő kenotáfiumához tett látogatása volt. A Peker terület valójában az 1. és 2. dinasztia királyainak temetőjét jelöli, ahol Dzser király sírját legkésőbb az Újbiradalomtól, de valószínűleg már a Középbiradalomtól Ozirisz sírjának tekintették. A helyi Ozirisz-ünnepségen való részvétel igen hamar általános elvárássá vált a hívőkkel szemben, akik emlékkápolnák és votív sztélék százait állíttatták fel az Ozirisz-templom és a temető közötti területen.⁴ Az abüdoszi látogatás, az ún. abüdoszi zarándoklat az Újbiradalom idején is megőrizte jelentőségét, erről tanúskodik legalábbis a rítus gyakori ábrázolása az újbiradalmi thébai temető magánsírjaiban. Legkésőbb III. Szeszósztrisz korától királyi kenotáfium-templomok is épülnek a területen. A legjelentősebb ezek közül I. Széthi temploma, amelynek hátsó része képezi a szimbolikus Ozirisz-sírt. Az Oszirieion – amelynek építészeti kiképzése és dekorációja a korabeli királysírokat idézi – legfontosabb terme egy hatalmas gránit architrávokkal megtámasztott tetejű, félig fedetlen csarnok volt, amelyben középen egy víz által körülvevett mesterséges dombon az isten újjászületését szimbolizáló gabona sarjadt. A víz és a gabonamagvak a későbbiekben is az isten testének és általában Ozirisznak a legfőbb szimbólumai maradtak, hiszen fontos szerepet kapnak a görög-római kori egyiptomi templomi rítusokban.

Az Oziriszhez kötődő legfontosabb szertartások a nagy Khoiak hónapi ünnepség során zajlottak le, amellyel kapcsolatban a legrészletesebb forrást a dendarai templom Ozirisz-kápolnáinak szövegei nyújtják. Ezen szövegek alapján úgy tűnik, hogy az ünnepség vázát egy gabona-Ozirisz figura elkészítése jelentette, amelyen a papoknak az egész hónap során dolgozniuk kellett. A munkát a legaprólékosabb utasítások alapján, a profán kíváncsiságtól elzárva kellett a papok egy csoportjának elvégeznie, ahogy arra az ezt közlő iratok címe is utal: *Megismerni az elrejtett kápolna titkát a Sentaút szentélyben történő titkos ünnepi szertartás elvégzéséhez, amely elvégeztetik (...) a 16 isteni tag 16 kerületében, Ozirisz minden kerületében, illetve: Megismerni a titkot, amely nem látható, nem hallható és amelyet az apa ad át fiának.*⁵ Az ünnepet a hónap utolsó napjának szertartása zárta, amikor az előző évben készített, s egészen addig a templomban őrzött Ozirisz-figurát temetési menetben kivitték az isteni sírhoz – ez egy Haddit nevű helyen volt Dendara közelében –, és ott eltemették. A gabona-Oziriszek jól ismertek a régészeti anyagból is: ezek a dendarai leírásban szereplőhöz nagyon hasonló, gabonából és földből formázott, mumifikált és gyakran itüphallikus emberalakot ábrázoló, általában múmiavászonnal betekert, maszkot viselő és sólyomfejes koporsóba helyezett figurák.⁶ Érdekes, hogy hasonló figurák főként állattemetőkből, kisebb részben magánsírokból kerültek elő, s nem onnan, ahonnan várnánk: az isten szimbolikus sírjából. Ezért különlegesen értékes az a felfedezés, amelyet



1. kép. A II. Nékó korából származó karnaki Ozirisz-sír (F. Leclère: EA 9 [1996] 10 alapján)



2. kép. A IV. Ptolemaiosz korából származó karnaki Ozirisz-sír egyik folyosójának rekonstrukciója
(L. Coulon – F. Leclère – S. Marchand, *Cahiers de Karnak X* [1995], pl. VIII alapján)

francia régészek az 1990-es évek elején Karnakban tettek, s amely által az Ozirisz-figurákat befogadó szimbolikus sírok létezése bizonyíthatóvá vált. Itt, a karnaki Ozirisz-körzetben két isteni sír került napvilágra, az egyik még a Szaiszi korból, II. Nekó idejéből (1. kép), a másik pedig IV. Ptolemaiosz korából származik.⁷ A Ptolemaiosz-kori boltozatos téglapítmény érdekessége, hogy belső terét gyakorlatilag három, egymással párhuzamosan futó folyosó alkotja, amelyek falába több egymást követő szinten falfülkéket, *loculus*okat képeztek ki (2. kép). Ezek a fülkék fogadhatták az isten szimbolikus figuráit, amelyet Thébában valószínűleg az Amon-körzet részét képező Opet-templomban vagy a kelet-karnaki Ozirisz-körzetben készíthettek. A karnaki felfedezés azért is fontos, mert bizonyítja, hogy az isteni sírt ebben az időszakban egy boltozatos *hüpozeum* formájában képelték el, vagyis a régészeti adatok igazolni látszanak a korabeli ábrázolásokat, ahol az Ozirisz-sírt hasonló formában jelenítik meg.

Mivel a mítosz szerint Ozirisz meggyilkolása után Széth-Tüphón az isteni testet feldarabolta és 14 vagy – más variáns szerint – 16 részben szórta szét,⁸ az isteni tagokat őrző kerületekben a dendaraihoz hasonló rítusok folyhattak és a thébai sírokhoz hasonló építmények állhattak. A görög-római korban a szent ereklyéket maguknak tudó helyek száma ennél is több volt, hiszen tudjuk, hogy ekkor már Egyiptom összes kerülete az isteni test egy darabja birtokosának tekintette magát.⁹ Mivel maga Théba sem szerepel a 16 tagot felsoroló dendarai listán, helyi Ozirisz-sírok mégis ismeretesek, valószínű, hogy a ténylegesen is létező Ozirisz-sírok száma jóval magasabb lehetett, mint ahogy eddig gondoltuk.

Az Ozirisz-sírok problémája az antik szerzőket is foglalkoztatta. Sztrabón megemlíti egy Ozirisz-sírt az alsó-egyiptomi Szaisz közelében, a sír azonosítása kapcsán azonban megjegyzi, hogy ezt azonban vitatják, különösen pedig a Syéné és Elephantiné fölött fekvő Philae lakosai. Azt regélik ugyanis, hogy Isis sok helyen élésként a földbe egy Osiris-koporsót (de csak egyben volt Osiris s ezt senki sem ismeri), ezt pedig azért tette, mert félre akarta vezetni Typhónt, hogy oda ne menjen s ki ne dobja a testet a koporsóból.¹⁰ Más szerzőknél is megtaláljuk a nyomát annak a hagyománynak, hogy messze délen létezett egy szent sziget, ahová nem jártak sem emberek, sem állatok, csak a kultuszt ápoló papok, s amelynek érinthetetlen területén Ozirisz teste nyugodott. Plutarkhosz az Ozirisz-sírokat felsoroló részénél erről a helyről a következőket írja:

Philaihoz közel van egy sziget, amelyre általában senki sem léphet és meg sem közelíthető, madarak sem szállnak arra felé, halak sem közlekednek oda. Egy meghatározott időben papok kelnek át, halotti áldozatot visznek és megkoszorúzzák a sírt, amelyet egy akkora méthisz-növény árnyékol be, amely felülmúlja nagyságban az összes olajfát.¹¹

A leírás jól ráillik a Bigge szigetén lévő Ozirisz-sírra, az Abatonra (A Tiszta Domb), amelyről a philaei Hadrianus-kapun olvasható ún. I. Abaton-dekrétum hieroglif szövege a következőket mondja:

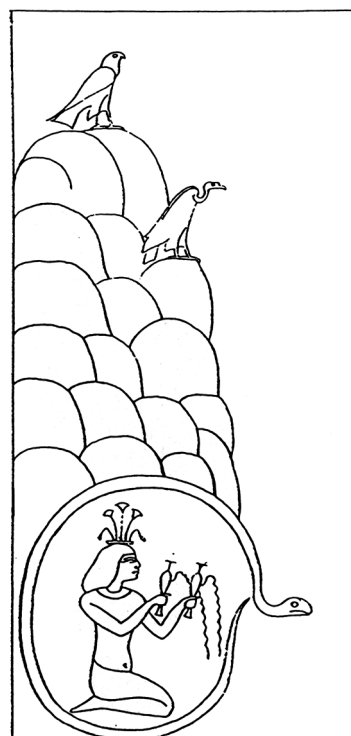
(...) Ami az Abatont illeti, nemes és aranylő kerülete az Ozirisznek és nővérének, Ízisznek. Megparancsoltattam és lerögzítettem az a kezdetkor Ozirisszal kapcsolatban [...] Thébában, hogy ne fogyjon el a tej a méthisz növénynek eme dombjáról, ahol Ozirisz isteni temetkezése van. Felállítattam a számára 365 áldozati tábla ezen kerület körül, rajtuk pálmalevelekkel. Ne fogyjon el a vízáldozat azokon egy nap sem, ne fogyjon el a víz az egész környéken sehol sem! Végezze el az áldozatokat ott minden nap a nagy libációs pap, aki a havi szolgálatát tölti! Ízisz, Philae úrnőjének áldozópapja bemutatja a vízáldozatot azokon minden nap. Ne üssék a tamburint és ne zenéljenek a hárfával és a síppal ott! Ne menjen senki (ti. illetéktelen) oda soha, ne menjen oda se előljáró, sem közember! Nem lehet ott semmilyen madarat és semmilyen halat fogni egy 40 [könyöknyi körzetben] délre, északra, nyugatra és keletre! Ne beszéljen senki sem hangosan, aki a szigeten van, (mert) szentek azok a napok, amelyeket Ízisz, Philae úrnője nagy trónusán ott eltölt, hogy bemutassa a vízáldozatot minden 10. napon! (...)¹²

A dekrétum utóiratából kiderül, hogy azt a szent iratok szerzője, Thot adta ki, a szöveget pedig a héliupoliszi kozmogónia tagjai – Ré, Su és Geb – ellenjegyezték: a terület tehát isteni védettség alatt áll. Bár nyilvánvaló, hogy az összes többi isteni sír is tiltott helynek számított, a biggei Abaton kiemelkedik a többi Ozirisz-sír közül. A Philae melletti sír megkülönböztetett helyzetére Sztrabón is utal, amikor kifejti, hogy bár az istennek sok sírja van Egyiptom-szerte, azok valójában mind kenotáfiumok, s az isteni test egy helyen: Philae közelében nyugszik. A Biggéhez kötődő császárkori szövegek valóban azt sugallják, hogy a római korban ezt az eredeti nevén Szenmutnak hívott helyet tekintették Ozirisz tényleges sírjának. Bigge kitüntetett szerepét

az magyarázza, hogy a helyi teológia szerint az itteni Ozirisz-sír alatt lévő barlangból lép ki az istenséggel azonosított Nílus áradása, hogy megtermékenyítse a földet. Az istenség és a termékenységet hozó víz, vagyis az áradás kapcsolata nem új keletű, a tradicionális egyiptomi határvidéken, a Nílus első kataraktájának a zónájában fekvő Biggén és a szomszédos szigeten, Philaen azonban a papok kitűnő helyre letek, hogy ezt a tant egy természeti jelenséggel illusztrálhassák: a hatalmas gránittömbökkel szabdaltszerűen kialakított folyómederben Egyiptom területén itt észlelhető először a Nílus Kelet-Afrikából érkező áradása. Amint az a fentiekből kiderül, Bigge és a szomszédos Philae között szoros interlokális kultusz létezett, hiszen a philaei Ízisz gondoskodása – a rituálék szintjén az ő biggei látogatása – az, ami lehetségessé teszi Ozirisz újjászületését, s ezáltal az áradás megjelenését, vagyis a teljes ország megújulását. Ozirisz és a Nílus azonosítását világosan megfogalmazza az a philaei szöveg, amely az isteni sírt az áradás forrásaként jelöli meg: *Az Abaton, amely elrejtí az Elrejtettet (ti. Oziriszt), ép és sértetlen. Külép a Nílus a barlangjából, és megtölti az országot szépségével.*¹³ Ennek a megközelíthetetlen forrásnak az ábrázolása látható azon a szokatlan templomi reliefen, amely az Abaton-dekrétumokat illusztrálja a philaei Hadrianus-kapun (3. kép).¹⁴ A képen a hatalmas gránittömbökből felépülő biggei *Magas Domb* alatt egy kígyó fonja körül a Nílus istent, aki az áradásra utalva vizet önt a kezében lévő edényekből.

A thébai ősiszterek sírja és a dzsémeli rítusok

Az Oziriszhez kötődő tanok kétségtelenül az egyiptomi vallás egyik legfontosabb támpilléreként szolgáltak a pogányság utolsó évszázadaiban, s így összekötő kapcsot jelentettek az egyes regionális teológiai iskolák között. A Khoiak hónapi rítusokat országsszerte elvégezték a jelentősebb templomközpontokban, ahol az istenség sírjai is megtalálhatóak voltak. Az oziriszi tanok jelentősége jól felmérhető abból is, hogy az isten mítoszában egyes elemeit a különböző későkorai kultuszközpontokban előszeretettel szintetizálták a szoláris teológia motívumaival és a helyi teológiai elképzelésekkel. Az ilyesfajta fúzióknak érdekes példáit nyújtják az ősiszterek számára készült sírok, illetve a hozzájuk kötődő rítusok. Ezen sírok lakói olyan, az oziriszi létben osztozó istenek, akik a kozmosznak a napisten létrejötte előtti ősállapotát szimbolizálták, illetve – máshol – az egyiptomi aranykor-mítoszoknak azok a szereplői, akik közvetlenül Ré után uralkodtak, s így szintén a mitikus ősidő szimbólumaiként foghatók fel.¹⁵ A kultusznak az a szövege, amely által ezek a sírok az adott szent táj templomi teológiájához kötődtek, látszólag nagyon eltérő, közös vonás ugyanakkor, hogy a rítusok szintjén az ősiszterek sírjai olyan templomi



3. kép. A biggei Magas Domb alatt lévő Nílus-forrás (J. Dümichen, *Geographische Inschriften II*, Leipzig, 1865, pl. LXXIX alapján)

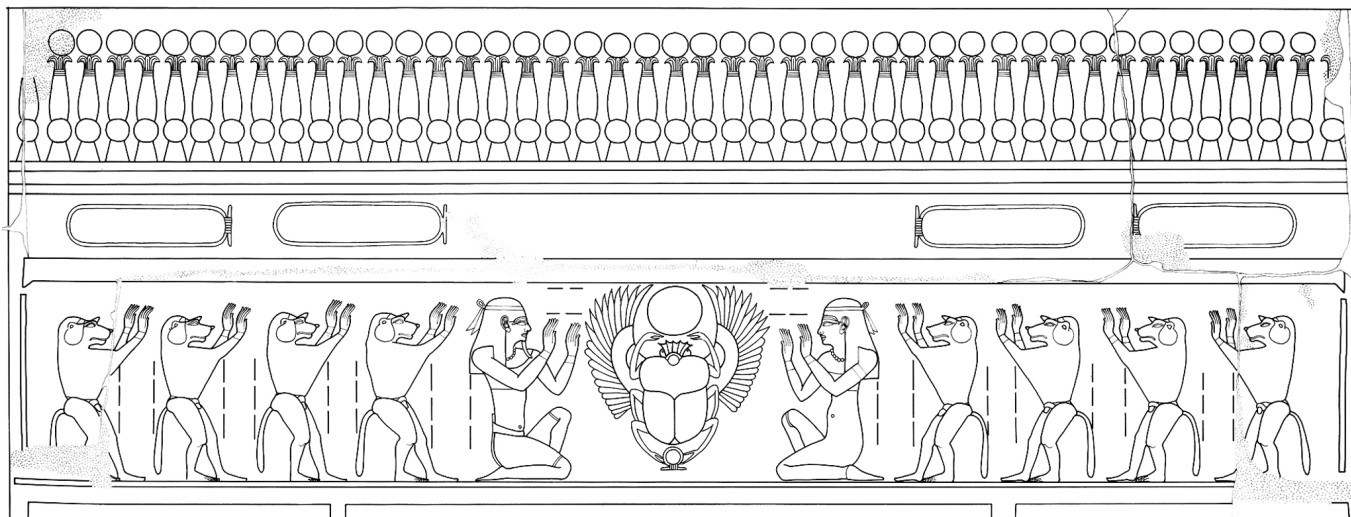
ünnepekhez kapcsolódtak, amelyek középpontjában az Ozirisz-ünnepségghez hasonlóan az istenség és ezáltal a kozmosz megújulása állt.

A későkorai Thébában ez a legjelentősebb helyi ünnep a Dekádkezdet Ünnepe volt. Az elnevezés arra utal, hogy az ünnepet elvileg minden tizedik napon, vagyis a dekád kezdetekor megtartották. Valószínűbb azonban, hogy az év során a dekádünnepen a főszereplő Amont csak áldozópapjai képviselték, s a tényleges ünnepségre és processzióra, amely az istenképmás részvételével zajlott, évente egyszer került sor.¹⁶ Az ünnepség középpontjában Amon egyik speciális formája, a szoláris teremtőisten, Amenemopet állt. A dekádünnepek alkalmával az itüphallikus formában ábrázolt lefátyolozott istenképmás, keleti parti lakhelyét elhagyva, először áthajózott a Nílus nyugati partjára a Medinet-Habuban (Dzsémében) található szentélyébe, hogy felkeresse elődjének, Kematefnek és a Nyolcasságnak a sírját, majd a dzsémeli rítusok elvégzése után Luxor érintésével Karnakba vonult, hogy a tóparti fesztivál-kioszkban elvégzett éjszakai szertartások után másnap ifjú napistenként születhessen újjá. Az ünnepség, amely a thébai szent táj három nevezetes helyszínén zajlott, tulajdonképpen a thébai kozmogónia központi eseményéről, Amon létesüléséről emlékezett meg.

Amon létesülésének tanát a későkorai thébai teológiai iskola dolgozta ki részletesen, jóllehet annak főbb motívumai már az Újbirodalom idején kimutathatóak.¹⁷ Ezek közül az egyik, amelyik Amon egyedülállóságát, elsőségét és elrejtettséget hangsúlyozza, már a luxori templom III. Amenhotep idején épített déli szentélyeinek reliefprogramjában is megjelenik, ahol Amon több különböző formában, de mindig egyedül sze-

reperel a falképeken.¹⁸ A II. Ramszesz korából származó nagy leideni Amon-himnusz még világosabb képet fest az istenség természetéről: Amon valódi neve és alakja elrejtett és megismerhetetlen, az istenség mégis érzékelhető mint szél vagy látható mint Nap, hiszen Amon transzcendens lény ott van a teremtett világ minden elemében, és ő manifesztálódik különböző formákban s az istenekben, így Ptahban és Rében is.¹⁹ A szöveg, amely a késő újbirodalmi vallási szinkretizmus egyik legérdekesebb alkotása, Amon személyén keresztül tett kísérletet a tradicionális többistenhit és egy absztraktabb istenfelfogás összehangolására. Ennek a gondolatnak a legterjedelmesebb kifejtése a Hárta oázisbéli hibiszi templom nagy Amon-himnuszában található meg, ahol Amon tíz titkos lélekformája azonosul azzal, ami a *koszmokratórból* látható és érzékelhető, vagyis a teremtett világ egyes elemeivel, így az égitestekkel, a széllel, a vízzel, a tűzzel és az élőlények különböző csoportjaival.²⁰

A leideni himnusz logikájából következik, hogy Amon a thébai teológiában teremtettségé, sőt a teremtettség istenek teremtettségévé, egyfajta ősiszteré válik. A több korábbi teremtetéstörténetből is motívumokat

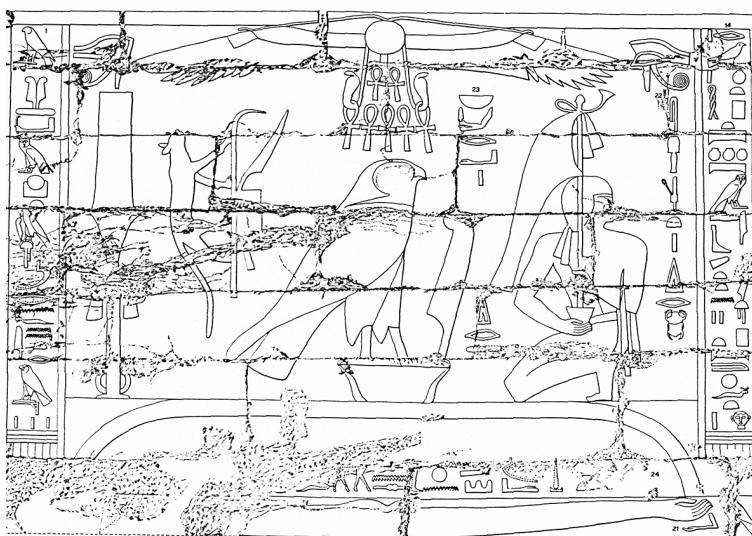


4. kép. A napisten (Amon) születését ünneplő Heh, Hehet és a Nyolcasság a deir el-medinei templomból
(P. du Bourguet, *Le temple de Deir al-Médina*, Le Caire, 2002, 41 alapján)

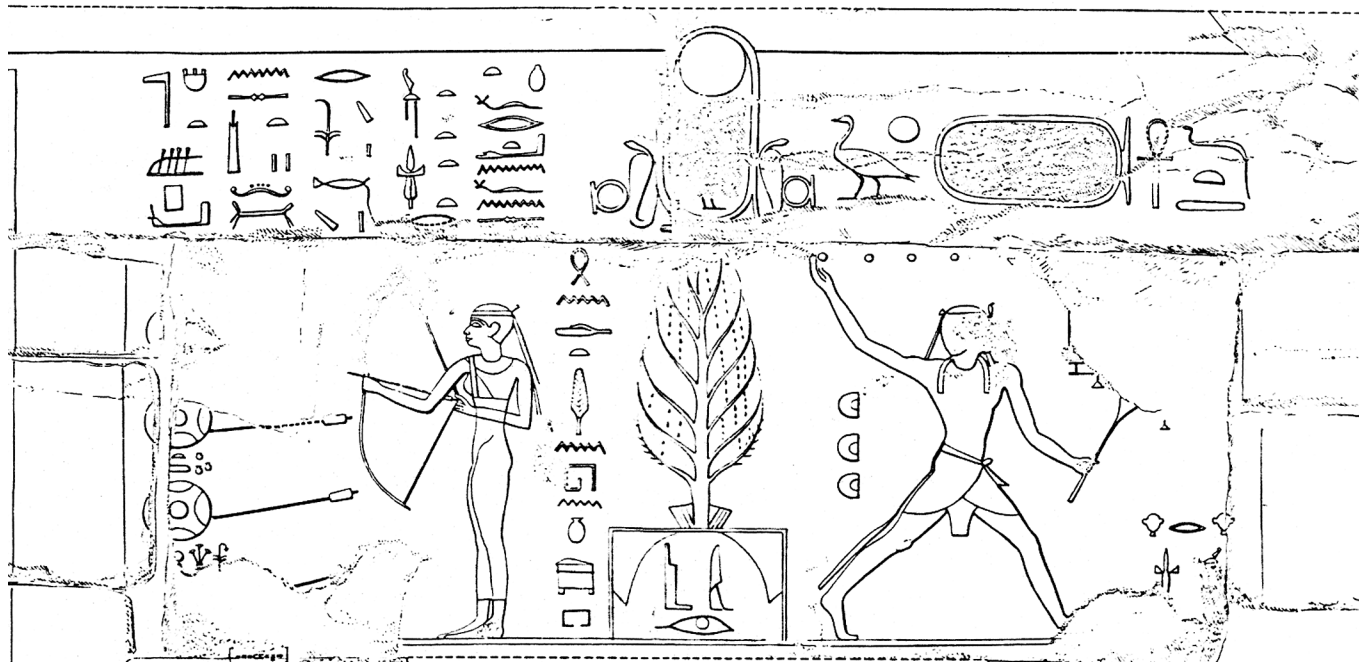
felhasználó thébai kozmogónia egyedi vonása, hogy a világ létrejöttét Amon létesülésének egyes fázisaival azonosítja. Eszerint kezdetben csak a föld, ég és fény nélküli ősvíz létezett, amelyből egy *egyedüli pillanatban* emelkedett ki az ősiszten, Amon kezdeti formája, akit a szövegek az istenség halotti formájára utalva leggyakrabban Kematefnek neveznek.²¹ Ez a görög szövegekben Knéph néven ismert, kígyó vagy krokodil formájú isten gyakran azonosul a hermupoliszi és memphiszi teológiából ismert (Ptah-)Tatjenen istenséggel. Kematef egyik létformájának – más thébai szövegek szerint a fiának – tekinthető az Irta nevű kígyó is, aki létrehozta az ősvízből kiemelkedő földet. A Kematef név („Aki kitöltötte az idejét”) arra utal, hogy miután az ősiszten megalkotta következő létformáját, a Nyolcasságot, a kozmosz teremtése új szakaszba lépett. A világ differenciálódása a Nyolcasság – négy istenpár – születésével vette kezdetét. Ez a négy absztrakt istenpár – a férfi és női Ős-

víz, Végtelenség, Sötétség és Elrejtettség – a teremtés lehetőségeit és (mivel az egyiptomi gondolkodásban a nyolcas számhoz a befejezettség fogalma társul) egyben a kozmosz teljességét szimbolizálják; aktív szerepük a későbbi történetekben nincsen. A Nyolcasság után jön létre a teremtő isten, Amon látható formája, a napisten, aki egy korábbi kozmogóniai motívumot átvéve egy lótoszból kel ki, hogy szemei kinyitásával létrehozza a fényt s megkezdje a kozmikus világrend kialakítását. Mivel az isteni születés a thébai teológia szerint Luxorban történt meg, Amonnak ezt a formáját a késői szövegek leggyakrabban Amenemopetnek (Luxori Amonnak) nevezik. A medinet-habui, illetve a közeli deir-el-medinei templomokban erre az isteni születésre utalnak azok a jelenetek, amelyeken a Nyolcasságot szimbolizáló majmok a felkelő napot imádják (4. kép).²²

Amenemopet születésével a Nyolcasság ideje is letelt; ezt jelképezte az istencsoport Kemateffel közös sírboltja, amely a hagyomány szerint Dzsémében volt. A dekádünnepek alkalmával Amon tehát Dzsémében korábbi formáit kereste fel. Nem világos, hogy az utóbbi helyen valóban volt-e az isteneknek egy az Ozirisz-sírokhoz hasonló kenotáfiuma, vagy pedig az egyébként a rituális cselekmények színteréül szolgáló medinet-habui kis templom bárkaszentélyét tekintették-e az isteni sírnak. Egy a karnaki Ozirisz Heka Dzset kápolnában és Taharka tóparti fesztivál-pavilonjában is megmaradt képen, amely a dzsémei rítusokkal összefüggésben az itt „Megszentelt Karú”-nak nevezett szoláris Amon születését ábrázolja, látszik a szent medinet-habui domb, amelyet alul Geb karjai fognak át (5. kép).²³ A Medinet-Habuban végzett szertartásokról sajnos keveset tudunk. A dzsémei rítusok egyik epizódját ábrázolja Taharka pavilonjának az a jelenete, ahol középen Ozirisz boltozatos sírja vehető ki, tetején egy akáciafával.²⁴ Mivel a thébai Ozirisz-katakombák Karnakban voltak, nem valószínű, hogy itt valóban magának Ozirisznek, hanem sokkal inkább az Ozirisszel azonosított Kematefnek és társainak a sírját látjuk. A sír egyik oldalán Amon legfőbb papnője, az istenfeleség vehető ki,



5. kép. A dzsémei rítusok ábrázolása a karnaki Ozirisz Heka Dzset kápolnában (R. A. Parker – J. Leclant – J.-C. Goyon, *The Edifice of Taharqa*, Brown Univ., 1979, pl. 23 alapján)



6. kép. A dzsêmei rítusok egy epizódja: az isteni sír megvédelmezése. Ábrázolás Taharka karnaki pavilonjában (R. A. Parker – J. Leclant – J. C. Goyon, *The Edifice of Taharqa*, Brown Univ., 1979, pl. 25 alapján)

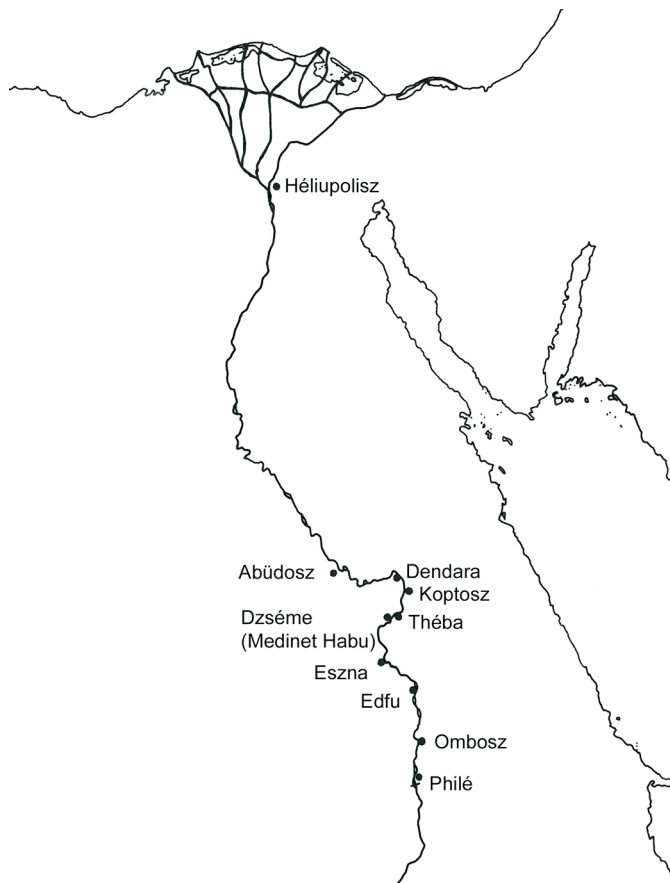
amint négy bőrbábura nyilakat lő ki, a másik oldalon pedig a király dob négy agyaglabdát (6. kép). Mindkét cselekmény az ellenség megsemmisítésének szertartásával kapcsolatos,²⁵ így valószínű, hogy a dzsêmei rítusok egyik fő motívuma az isteni sír szimbolikus megvédelmezése volt. Medinet-Habut elhagyva a processzió Luxor érintésével Karnakba vonult. Az ünnepség záróakkordja Taharkának a szent tó partján lévő, már említett pavilonjában történt meg.²⁶ A fogadtatás után az isten a templom kriptarendszerébe vonult, ahol a legbelső kamra falait Amon tíz lélekformájának az ábrázolása borította. Az Újbirodalom korából származó, legjobban a Királyok Völgyének sziklasírjaiból ismert túlvilágkönyvek dolgozták ki részletesen azt a vallásfilozófiai tant, amely a Nap látszólagos esti halálát és reggeli újjászületését, s így általában a halál-újjászületés „átmeneti rítusát” igyekezett megmagyarázni. A Napisten éjszakai, azaz túlvilági utazását ábrázoló iratok csúcspontja a Ré és Ozirisz közötti misztikus egyesülés, amely a kozmikus egyensúlyt megteremtve revitalizálja a Napot, hogy az reggel ifjú isten formájában születhessen újjá. Hasonló *unio mystica* játszódott le a karnaki szentélyben Amon és az ő teremtőerejét hordozó tíz *ba*-ja között is az istenképmás éjszakai ott-tartózkodása során, aminek eredményeként reggel Amon – a regenerálódott Ozirisz és az újjászületett Ré mintájára – ifjú szoláris istenségként hagyhatta el a szentélyt és térhetett vissza közeli lakhelyére.²⁷

Az ünnep késői történetéhez fontos adalékot nyújt, hogy azt a császárság korabeli halotti szövegek (*A Balsamozás Rítusa*, *Lélegzések Könyve*) is említi, sőt a dekádünnepre való hivatkozás felbukkan egy, a magyar régészeti expedíció által a thébai Dzsehutimesz-sírban talált kora Kr. u. 2. századi festett halotti lepel szövegében is.²⁸ A dekádünnepe motívuma Théba határain túl is kimutatható, hiszen a halotti istenségeknek minden tizedik napon kijáró áldozatbemutatásról értesülünk többek között a philaei, koptoszi és az esznai szövegekből.

Az esznai Abaton

Az ósistenek sírjainak egy másik érdekes példája a Thébától hatvan kilométerrel délre található Esznához kötődik.²⁹ Az esznai templom építése a Kr. e. 2. század elején kezdődött, de a templomfalak dekorálása egészen a Kr. u. 3. századig, Decius császár koráig folytatódott, s így Eszna vélhetően egyike azon pogány templomoknak, ahol az egyiptomi vallás a legtovább fennmaradt.³⁰ Bár templomi kézikönyvek és a rituális cselekmények leírásai más görög-római kori templomokban is fennmaradtak, az esznai templom egyedülálló sajátossága, hogy a templom csarnokának 18 oszlopára a császárkorban, Kr. u. 96 és 161 között gyakorlatilag a teljes templomi könyvár szövegeit átmásolták.³¹ Ennek köszönhetően az esznai kultusztopográfia és a helyi ünnepek nagy pontossággal rekonstruálhatók. Az esznai pantheon élén két teremtőisten, Neith és Hnum áll, akikhez egy-egy önálló teremtéstörténet kapcsolódik. A két istenség kultusza és ünnepei meglehetősen élesen szétválnak, bár világos, hogy Hnum Esznában szoláris istenségként jelenik meg, s így lényegében azonosnak tekinthető a napistennel, aki viszont az egyik esznai teremtéstörténet szerint Neith, az ósistennő fia.³² Az esznai teológia erősen szinkretisztikus jellegű, elemeket vesz át a héliupoliszi, memphiszi, thébai és szaiszi tanokból is.

Eszna egyik fő ünnepe Epiphi hónap 19. és 20. napján zajlott le.³³ Az ünnepség központi eleme az aranykor-mítoszok egyik epizódjáról – a Ré elleni lázadás leveréséről és az ifjú napisten trónutódlásáról – emlékezett meg. A korábbiakról is jól ismert mítosz szerint az idős napisten ellen saját teremtményei, az emberek szerveztek lázadást. A lázadást Ré fia, Su verte le, aki ezzel érdemelte ki, hogy atyja örökébe léphessen a trónon. Erre a győzelemre illetve a trónra lépésre utal az ünnep két neve: a Győzelem ünnepe és a Bot megragadásának ünnepe. Az ifjú szoláris isten szerepében az esznai ünnepségen a fiatal Hnum



7. kép. A szövegben említett isteni sírok

jelenik meg mint a trónnak – saját idősebb alteregója trónjának – a legitim várományosa. Mivel tulajdonképpen a napisten megújulásáról, a Nap fiatal létformájának a trónra lépéséről van szó, Hnum egyben vegetációs istenségként is megmutatkozik. A kétnapos ünnepség legnagyobb része nem az esznai templomban, hanem ettől északra, egy kis szentélyben, Per-Hnumban játszódtott le. Az ünnepség részét képezte az esznai ósistenek sírjához tett látogatás, amely az esznai szent táj legészakabbi részén, Per-netjerben volt. A sírról az Epiphi 19. napjáról tudósító szöveg a következőket mondja:

Ami ezt az ott lévő sírt illeti: titkos sírja az Kematefnek, Sunak, Tefnutnak és Atumnak, aki ott nyugszik velük. Sírboltja az a halott isteneknek: Mehet-weret Hét Mondásának az ő sólyom alakjukban. Az ósisteneknek hívjuk azokat, (ez a hely pedig) Hut-baunak neveztetik. Ozirisz sírja az, mert itt gyűjtettek össze tagjai atyja mellett Nebanhban.³⁴

Az esznai isteni sír lakói tehát – Thébához hasonlóan – szintén az ósistenek voltak. Ezek között megtaláljuk a kezdeti istenséget, Kematefet, akit az esznai teológiában Hnummal azonosítanak, valamint a héliupoliszi kozmogónia négy istengenerációjának képviselőit, Atumot, Sut és Tefnutot, Gebet (Ozirisz atyját) és magát Oziriszt. A halott istenekként meghatározott „Mehet-weret Hét Mondása” egy istencsoport volt, amelyet sólyomformában ábrázoltak, s amely lényegében a teremtés őállapotának teljességét szimbolizálta. A másik esznai teremtőisten, Neith

ugyanis hét mondással (mondattal) teremtette meg a világot, így az istenségek egyben az isteni beszéd perszifikációi is.³⁵ A *creatio ex nihilo* motívumáról van itt szó, amelyet a memphiszi Ptah-kozmogóniából vettek át az esznai papok. Az ósistenekre vonatkozó tanokat az esznai teológusok nem foglalták koherens rendszerbe: a fent említett csoportban a Hnummal megjelölt thébai ósisten (Kematef), a héliupoliszi teremtéstörténet istenei és a szaiszi teológiából átvett Neith kozmogónia istenei (Mehet-weret Hét Mondása) is helyet kaptak. A héliupoliszi istenek jelenlétét az a görög-római korban különösen népszerű aranykor-mítosz magyarázhatja, amely szerint az idős napistent ennek az istencsaládnak a férfitagjai követték a trónon a kezdeti időkben. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a szóban forgó istencsoportot a későkori szövegek gyakran „a Négy Hnum”-ként nevezik meg, vagyis a héliupoliszi isteneket is Hnum létformáinak fogták fel. A per-netjeri kultuszokban ugyanakkor itt is kimutatható Ozirisz megkülönböztetett szerepe, aki Ízisszel megosztva önálló kultuszban is részesült. Egy másik, Athür hónap 30. napján tartott ünnep során az isteni sírnak inkább az Ozirisz-mítoszban betöltött szerepére kerül a hangsúly, hiszen ekkor az abatonai Ízisz látogatja meg Ozirisz és az ósistenek sírját.³⁶

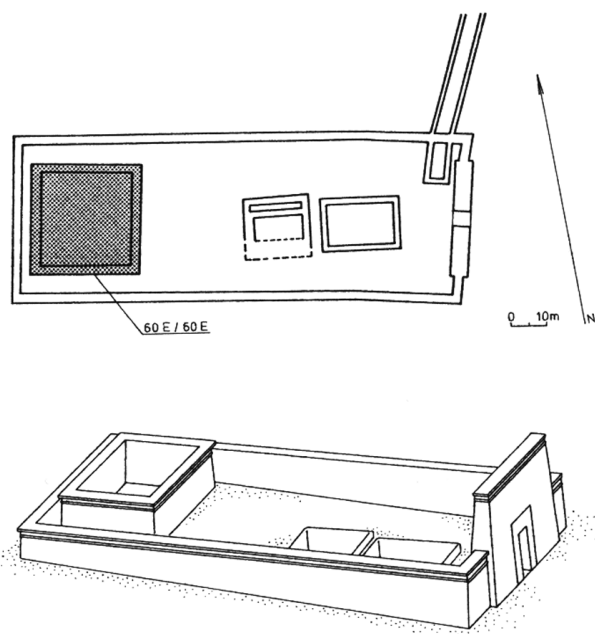
Csakúgy, mint Philaeben, az isteni sírhoz itt is tilalmak kötődtek. Az Epiphi 19. napi esti szertartás kapcsán közli a szöveg: *Ne járkaljon senki (Hnum) kápolnájának északnyugati részén (vagyis Per-netjer körül), miután a Nap lehanyatlott Anhetben, mert isteni út az, amely ezen istené, amikor belép a túlvilágra.³⁷* A Per-hnumban elvégzett esti szertartás során az áldozatbemutatást a templom férfi énekeseinek éneke kísérte, a szöveg ugyanakkor kiemeli, hogy *ne zenéljenek hárfával és dobbal, és ne hangozzék fel a trombita hangja az ő dombján.*

Mítosz és ünnep

A fent említetteken kívül Egyiptom más fontos kultuszközpontjaihoz is titkos isteni temetők kapcsolódtak (7. kép). Héliupolisz közelében, egy Setaszet nevű helyen volt a héliupoliszi istencsalád, a Kilencség halotti formáinak temetője.³⁸ A héliupoliszi mintát átveve Edfu mellett szintén kilenc halotti istenség nyugodott egy sírban.³⁹ Koptoszban Min-Ozirisz állt a kultusz középpontjában,⁴⁰ az omboszi szent tájhoz kapcsolódó Sedbeg pedig Ré, Geb és Ozirisz sírboltjának adott otthont.⁴¹ Csakúgy, mint Thébában és Esznában, ezeken a helyeken is kimutatható, hogy az isteni sírokhöz ünnepi processziók kötődtek. A thébai dekádünnp hatása Koptosz esetében egészen világos: itt ugyanis Min keresi fel minden tizedik napon az isteni sírt, hogy vízáldozatot mutasson be saját halotti formájának. Az edfui sírhoz, amelyet a héliupoliszi mintájára szintén Setaszetnek neveztek, évente egyszer látogatott ki ünnepi körmenetben az edfui Hórusz és a dendarai Hathor. Ez a látogatás részét képezte a két istenség szent nászának (*hierosz gamosz*), amelynek során Hathor Dendarából Edfuba látogatott, hogy ott csatlakozzon az edfui (behdeti) napistenhez.⁴² Omboszban, úgy tűnik, a helyi teológia az isteni sír lakóit (Ré, Geb, Ozirisz) Szobek halotti formájának (segbegi Szobek) feleltette meg,⁴³ akikhez az omboszi templom másik főistene, Haroérisz és kísérője Hathor látogatott el. A halott istenek kultuszának további példái ismeretesek Hermupoliszból⁴⁴ és a Delta több városából.⁴⁵

Ahogy az a biggei vagy az esznai Abaton esetében is látható, az isteni sírhoz szigorú tilalmak kötődnek. Nem zarándokhelyekről van tehát szó, amelyet a hívők szabadon látogathattak, hiszen az isteni sír csak a meghatározott ünnepek alkalmával kerül a rituális cselekmények homlokterébe. Megfigyelhető, hogy ezeket a sírokat ünnepi körmenetek kapcsolják össze az adott szent táj többi templomával, amelyek során a helyi pantheon élén álló istenség vagy istenségek – vagyis ezen istenek kultuszszobrai – látogatnak el a temetőbe, hogy ott részt vegyenek az áldozat-bemutatásban. A biggei Abaton esetében világos, hogy erre a látogatásra az Ízisz-kultusképmást csak a philaei templomi papság kíséri el; maguk a hívők nem résztvevői a szertartásnak. Az amúgy nagyon részletes esznai szövegek is csak a papság bizonyos csoportjait említik a processziók résztvevői között, így valószínű, hogy az ünnepség itt is a hívők kizárásával zajlott. A Későkortól kezdődően észlelhető ugyanakkor egy nagyon hangsúlyos tendencia, amely a római kori fesztiválkultúrában éri el tetőpontját, ti. hogy a hívőket közvetlenül is bevonják a rituális cselekményekbe. Az edfui templom X. Ptolemaiosz korából származó nagy dedikációs felirata egyértelművé teszi, hogy a templomház felavatási szertartásán, amelyet Kr. e. 142-ben az akkori uralkodó, VIII. Ptolemaiosz jelenlétében végeztek el, az edfuiak és a dendaraiak is részt vettek.⁴⁶ A késő Ptolemaiosz-korban és a római korban már általános gyakorlattá válik, hogy a nagyobb templomi ünnepségekhez vallásos fesztiválok kapcsolódnak, amelyeknek a hívők is részesei lehetnek. Plutarkhosztól tudjuk, hogy az Athür hónapi Ízisz–Ozirisz ünnepség végén – amely a nagy Khoiak hónapi Ozirisz-fesztivál előjátéka lehetett – éjszakai körmenet vonult a tengerpartra vagy a folyópartra, hogy ott a szent dráma csúcspontján a jelenlévők együtt kiáltsanak fel: „Ozirisz megtaláltott!”⁴⁷ A római kori egyiptomi szöveges forrásokból számos más, a hívők bevonásával tartott fesztivált is ismerünk, de régészeti adatok is alátámasztják, hogy ebben az időszakban már a mai egyiptomi *mulidok* előzményének tekinthető népi vallásos fesztiválok elterjedtek voltak.⁴⁸ Az utóbbi időben Koptoszban tártak fel amerikai és egyiptomi régészek egy olyan, a helyi Min-Geb templomkörzethez kapcsolódó fesztivál-kerületet, ahol az ünnepségekre érkezett hívők több napon keresztül táboroztak, és elvégezték a szükséges rítusokat.⁴⁹

Bár ahogy az a fentiekből kitűnik, a pogányság utolsó évszázadaiban az őszi Ozirisz-ünnep részben nyilvános lehetett, a hasonló ünnepek jelentőségének megértése szempontjából ugyanilyen fontosak a templomi szertartások által inspirált, a temetőben elvégzett rítusok. A Thébából előkerült, görög nyelvű szövegekben, az ún. *khoakhüta*-archívumokban többször is említik, hogy a halottaknak a Khoiak hónap 22. napján víz, bor és tej-áldozatban kell részesülniük.⁵⁰ Ez a nap a dendarai Ozirisz-kápolnák szövegeiből is ismerős, mint a nagy Ozirisz-ünnepség jelentős dátuma: ekkorra csírázik ki a hónap eleje óta gondozott gabona-Ozirisz figura, és ekkor kell előhozni az addig egy éven át a titkos templomi kamrában őrzött előző évi figurát, hogy azt eltemethessék a hónap utolsó napján.⁵¹ A Khoiak hónapi Ozirisz-ünnep mellett a dekádünnepek szintén a temetőben végzett rítusok előképeként szolgált, hiszen a thébai szövegekből kitűnik, hogy Amon nyugati parti látogatása alkalmával a temető minden lakójának áldozatban kellett részesülnie.⁵² A hozzátartozók és a papok a halott születésének és temetésének napja mellett tehát a halott istenségek ünnepein is



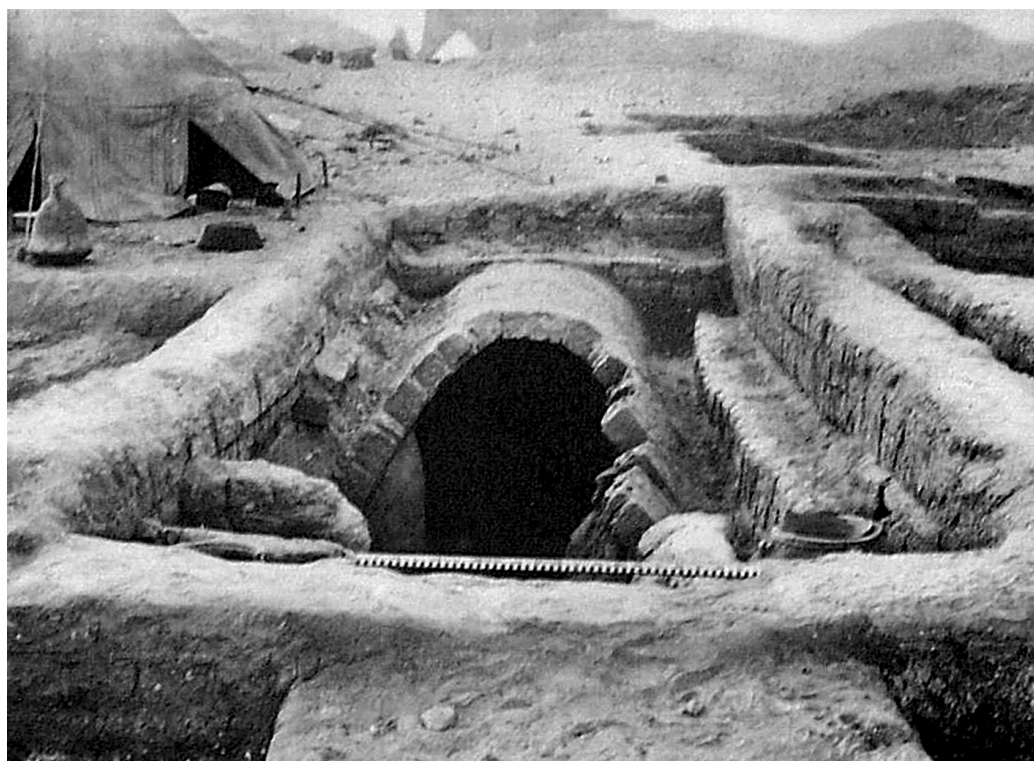
8. kép. A thébai Montuemhat-sír felépítményének vázlatos rekonstrukciója (D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten*, Wien, 1984, Abb. 143 alapján)

kilátogattak a magánsírokhöz, vagyis ezek az ünnepek alapvetően meghatározták a halotti kultusz ápolásának dátumait.

Mivel viszonylag széles körben ismeretes, hogy az egyiptomi halotti felszerelés elemeinek kiképzését és dekorációját milyen nagymértékben inspirálták az Ozirisz-mítosz, illetve a szoláris túlvilághit motívumai, erre a kérdésre itt nem térünk ki. Egy sajtószerű halotti rítusra mégis szeretnék röviden utalni, amely jól illusztrálja, hogy a mítosz, a halott istenség ünnepe, illetve a privát halotti kultusz szerves egységet alkotott. A Hár-ga-oázis legdélebbi részén fekvő Dus település római kori temetőjének anyagában francia régészek mutatták ki azt az érdekes szokást, hogy a halott hozzátartozói saját hajfürtjeiket helyezték el a sírba – valószínűleg a temetés alkalmával – mint sírajándékot.⁵³ A szokásra az Ozirisz-történet egy Plutarkhosznál fennmaradt epizódja nyújthat magyarázatot, mely szerint Ízisz Ozirisz haláláról értesülve Koptoszban gyásza jeléül levágta egy hajfürtjét.⁵⁴ Mivel a koptoszi relikvia létezéséről más forrásból is értesülünk (P. Karanis 502), valószínű, hogy a dusi hívők a mítoszt leképezve Ízisz gesztusát utánozták, amikor saját temetési ajándékaikat hozzátartozóik mellé helyezték.

Isteni sír és magánsír

Az egyiptomi túlvilághit központi eleme volt, hogy a megigazult és átlényegült halott a túlvilágon Ozirisz követőjévé vált, és szemtől szemben imádhatta az istent/isteneket. Az átlényegülés a halotti rítusok által volt lehetséges, melyek eredményeképpen létrejött a halott „Ozirisze”, vagyis a halott személyiségének egyfajta tiszta szellemi formája, amelynek fenntartása az áldozatbemutatás révén a halotti kultusz legfőbb feladata volt.⁵⁵ Kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a halotti felszerelés összes eleme, a sírszobrok és maga a sír is annak minden



9. kép. Ptolemaiosz-kori thébai boltozatos *hiipogeum*-sír (H. E. Winlock: *BMA* 9 [1914] 14 alapján)

építészeti részletével és dekorációjával ennek a két feladatnak – vagyis a halott oziriszi formája létrehozásának és fenntartásának – volt alárendelve. Ami itt a számunkra most különösen érdekes lehet, az a magánsír építészeti elemeinek szimbolikája, amely a későkorban a halott oziriszi sorsban való osztozásának egyik fontos kifejezőjévé vált.

Az egyiptomi magánsírnak a proto-dinasztikus időszaktól a Kr. u. 4. századig tartó fejlődése során számos jelentős változás tapasztalható a sír kialakítását illetően. Ezek közül az egyik legfontosabb újítást a késő újbirodalmi ún. templom-sírok testesítik meg, ahol a sír egyes elemeit az egyiptomi templom részének feleltetik meg, s ezáltal a sír egyfajta halotti templommá válik, ahol a kultusz középpontjában maga az istenség áll, a halott pedig Ozirisz követőjeként jelenik meg. A későkortól kezdődően az egyiptomi magánsír-építészetben további elemek jelennek meg, hogy a sír még világosabban kifejezhesse a halottnak az istenséghez való hasonulását. Ennek legfontosabb eszköze az volt, hogy az Ozirisz-sír jellemző építészeti elemeit a 25. dinasztiaától kezdve egy az egyben átemelték a magánsírok építészeti struktúrájába. Az újbirodalmi túlvilágkönyvek szerint az istenség teste a Duat, a túlvilág egyik titkos kamrájában van, de a philaei és esznai szövegek is világosan kifejezésre juttatják, hogy az isteni sír területe megközelíthetetlen és sérthetetlen. Ez a gondolat látszik tükröződni a thébai 25–26. dinasztiai monumentális sziklasírok belső udvarában, amely gyakran egy minden oldalról zárt és így hozzá nem férhető teret alkot (8. kép). Mivel ezen udvarok alatt található a sír föld alatti termei közül a belső sírkápolna és maga a sírkamra, a felszínen lévő elzárt tér egyértelműen az Ozirisz-sír megközelíthetetlen Tiszta

Dombjának, az Abatonnak feleltethető meg.⁵⁶ Az Ozirisz- és általában az isteni sírok közös jellegzetessége, hogy a sír felett az istenség(ek) újjászületését szimbolizáló fa nőtt (méthisz, akácia vagy más szent fa). Ezt az elemet a későkorban a magánsírok építői gyakran átvették, hiszen a thébai kusita és szaiszi elitsírok közül sokban kimutatható, hogy a sírok föld alatti rendszeréhez tartozó, de fedetlen világítóudvarokon vagy a felszíni részekben hasonló céllal fát ültettek.⁵⁷

A 26. dinasztia végével – a memphiszi temető kivételével – a monumentális sziklasírok eltűnnek Egyiptomból, s a perzsa, illetve az azt követő görög-római korban általában már csak jóval szerényebb méretű és egyszerűbb kiképzésű sírokat építenek. A korszak legelterjedtebb sírtípusa a téglából készített boltozatos *hiipogeum*-sír volt, amelynek különböző helyi típusai alakultak ki a Ptolemaiosz-korban. Thébában az egyik legegyszerűbb variáns lett közkedvelt: ezek a sírok – amelyekből *insula*-szerű blokkokban valóságos sírvárosok alakultak ki a Kr. e. 2. századra – általában csak egy boltozatos kamrából állnak, amelyhez esetenként egy apró *vestibulum* vagy a homlokzatot keretelő falak csatlakoznak (9. kép).⁵⁸ A thébai sírokat szemügyre véve egészen nyilvánvaló, hogy ezen sírtípus közvetlen előképe az Ozirisz-sír volt, hiszen az Ozirisz-sírok későkorban ábrázolásai és a karnaki Ozirisz-sírok világosan bizonyítják, hogy az isten nyughelyét ebben az időben egy boltozatos építmény formájában képelték el. A Ptolemaiosz-korban tehát az isteni és a magánsír között nem volt lényegi formai különbség, amely abból a szempontból is érdekes, hogy ez a sírtípus minimális változtatásokkal továbbélt a római korban, s így közvetlen hatást gyakorolhatott a késő antik egyiptomi sír-építészet formai jegyeire.

Jegyzetek

- 1 D. Arnold, *Temples of the Last Pharaohs*, Oxford – New York, 1999, 277–304.
- 2 Eszna 206, 6: S. Sauneron, *Le temple d'Esna* (Esna III), Le Caire, 1968, 30–31. Vö. S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Esna V), Le Caire, 1962, 261.
- 3 R. Anthes, „Die Berichte des Neferhotep und des Ichernofret über das Osirisfest in Abydos”: *Festschrift zum 150. Jahrgang Bestehen des Berliner Ägyptischen Museum*, Berlin, 1974, 15–49. A szöveg fordítása: W. K. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, Cairo, 2003, 425–427.
- 4 W. K. Simpson, *The Terrace of the Great God: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13* (Publications of the Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt 5), New Haven – Philadelphia, 1974.
- 5 Dendara X. 41, 99–100 és Dendara X. 46, 133: S. Cauville, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Transcription et traduction* (BdE 117), Le Caire, 1997, 24, 26.
- 6 M. J. Raven, „Corn-mummies”: *OMRO* 63 (1982) 7–38.
- 7 L. Coulon – F. Leclère – S. Marchand, „Catacombes osiriennes de Ptolémée IV à Karnak”: *Karnak* 10 (1995) 205–252. F. Leclère, „A Cemetery of Osirid Figurines at Karnak”: *Egyptian Archaeology* 9 (1996) 9–12.
- 8 Az isteni tagok számának (14, 16) jelentőségéhez lásd: J.-C. Goyon, „De seize et quatorze, nombres religieux. Osiris et Isis-Hathor aux portes de la Moyenne Egypte”: N. Kloth – K. Martin – E. Pardey (szerk.), *Es werde niedergelegt als Schriftstück. Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag* (SAK Beihefte 9), Hamburg, 2003, 149–160.
- 9 Ehhez a témához lásd: H. Beinlich, »Die Osirisreliquien«. *Zum Motiv der Körpergliederung in der altägyptischen Religion* (ÄA 42), Wiesbaden, 1984. Recenziója: M. J. Raven: *BiOr* 44 (1987) 121–126.
- 10 Sztrabón, *Geographika*, XVII, 23. A magyar nyelvű idézet forrása: Strabón, *Geographika* (ford. Földi József), Budapest, 1977, 824.
- 11 Plutarkhosz, *De Iside*, 20. A magyar nyelvű idézet forrása: Plutarkhosz, *Isis és Osiris* (ford. Wojtilla Ágnes), Budapest, 1976, 36–37.
- 12 H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton* (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Band 61), Wien, 1913, 8–24.
- 13 H. Junker, *Das Götterdekret*, 37.
- 14 J. Dümichen, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler II*, Leipzig, 1863–1865, pl. LXXIX; H. Junker, *Das Götterdekret*, 37, Abb. 8.
- 15 Az egyiptomi aranykor mítoszokhoz magyarul lásd: Kákósy L., „Az egyiptomi aranykor-mítoszok történeti fejlődése és társadalmi vonatkozásai”: *Antik Tanulmányok* 14 (1967) 1–16.
- 16 Az ünnep történetével kapcsolatban lásd: C. Traunecker – F. Le Saout – O. Masson, *La chapelle d'Achris a Karnak II*, Paris, 1981, 130–134. M. Doresse, „Le dieu voilé dans sa chässe et la fête du début de la décade”: *RdE* 23 (1971) 113–136; *RdE* 25 (1973) 92–135; *RdE* 31 (1979) 36–65. Amon mellett a karnaki Honszu is ellátogatót a dzsémei ősisztemnek sírjához. Honszu és a dekádünnpel kapcsolatához lásd: C. Traunecker, „Un exemple de rite de substitution: une stèle de Nectanebo Ier”: *Cahiers de Karnak* 7 (1982) 339–354.
- 17 A későkori thébai teológia történetéhez lásd: K. Sethe, *Amon und die Acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin, 1924. A teológiai rendszer rövid ismertetéséhez lásd: C. Traunecker, „Amon de Louqsor”: *Dossiers histoire et archéologie* 101 (1986) 61–64.
- 18 A. Gulyás, „The Unique Amon-Re at Luxor Temple”: R. Mairs (szerk.), *Current Research in Egyptology* 6, Oxford, 2006, 22–37. Ugyanerről a témáról magyarul lásd: Gulyás A., „Templomi nyelvtan és az egyedülálló isten. A luxori templom dekorációs programjának néhány alapelve és jelentése”: *Ókor* 2005/4, 26–32.
- 19 J. Zandee, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344*, Leiden, 1992.
- 20 D. Klotz, *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amon-Re from Hibis Temple* (Yale Egyptological Studies 6), Yale University, 2006.
- 21 Amon létformáival kapcsolatban az egyik legfontosabb, mégis keveset idézett Ptolemaiosz-kori szöveg a karnaki II. pülónon maradt fenn (Urk. VIII. No 142): K. Sethe – O. Firchow, *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit* (Urkunden des Ägyptischen Altertums VIII), Berlin, 1957, 114–115.
- 22 The Epigraphic Survey, *Medinet Habu, Vol. 6* (OIP 84), Chicago, 1963, pls. 420–422. P. du Bourguet, *Le temple de Deir al-Médina* (MIFAO 121), Le Caire, 2002, 40–41.
- 23 R. A. Parker – J. Leclant – J.-C. Goyon, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak* (Brown Egyptological Studies VIII), Brown University, 1979, pls. 22–23.
- 24 R. A. Parker – J. Leclant – J.C. Goyon, *The Edifice of Taharqa*, pl. 25.
- 25 J.-C. Goyon, „Les révélations du mystère des quatre boules”: *BIFAO* 75 (1975) 349–399. Vö. J.-C. Goyon, *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês au Metropolitan Museum of Art de New York* (Papyrus MMA 35.9.21), New York, 1999, 63–74.
- 26 A teljes ünnep rekonstrukciójához lásd: J.-C. Goyon, „An Interpretation of the Edifice”: R. A. Parker – J. Leclant – J. C. Goyon, *The Edifice of Taharqa*, 80–86.
- 27 Egyértelműen a karnaki ünnepség által inspirált, ahhoz nagyon hasonló rítusok zajlottak le a görög-római kor során az armanti templom kriptarendszerében: C. Thiers – Y. Volokhine, *Ermant I. Les cryptes du temple ptolémaïque* (MIFAO 124), Le Caire, 2005, 77–79.
- 28 L. Kákósy, „The Soter Tomb in Thebes”: S. P. Vleeming (szerk.), *Hundred-Gated Thebes* (P. L. Bat. 27), Leiden – New York – Köln, 1995, 66.
- 29 Az esznai isteni sírról lásd: S. Sauneron, „L'Abaton de la campagne d'Esna”: *MDAIK* 16 (1959) 271–279.
- 30 S. Sauneron, *Quatre campagnes a Esna* (Esna I), Le Caire, 1959, 43–44.
- 31 S. Sauneron, *Quatre campagnes*, 43, 73.
- 32 Az esznai teológia és ünnepek átfogó elemzéséhez lásd: S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Esna V), Le Caire, 1962.
- 33 Eszna 197–198 és 259–265: S. Sauneron, *Le temple d'Esna* (Esna III), Le Caire, 1968, 9–15, 151–163. Vö. S. Sauneron, *Les fêtes religieuses*, 331–378.
- 34 Eszna 197, §7: S. Sauneron, *Le temple d'Esna*, 14.
- 35 Eszna 206, §18: S. Sauneron, *Le temple d'Esna*, 33. Vö. S. Sauneron, *Les fêtes religieuses*, 268–269.
- 36 Eszna 345: S. Sauneron, *Le temple d'Esna*, 288.
- 37 Eszna 197, §7: S. Sauneron, *Le temple d'Esna*, 13–14.
- 38 E. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak I*, Le Caire, 1966, 282, 8. jegyzet. A hélioupoliszi sírról bővebben lásd: D. Klotz, *Adoration of the Ram*, 118–119.
- 39 E. Chassinat, *Le mystère d'Osiris*, 280–286.
- 40 C. Traunecker, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb* (OLA 43), Leuven, 1992, 359–363; C. Traunecker, *The Gods of Egypt*, Ithaca–London, 2001, 84.
- 41 A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, Le Caire, 1973, 101–102, 151–154, 265–267.
- 42 Ehhez a témához lásd: H. Altenmüller, „Die Fahrt der Hathor nach Edfu und die »Heilige Hochzeit«”: W. Clarysse – A. Schoors – H. Willems (szerk.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Part II. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (OLA 85), Leuven, 1998, 753–765.

- 43 Az omboszi teológia sajátos vonása, hogy Ozirisz teremtését (Ré)-Su és Geb egyesülésével magyarázza. Az isteni sír lakója így ténylegesen egy istenség, Ozirisz, aki Sedbegben Szobek halotti formájával azonosul. Az isteni sírhoz két processzió kapcsolódik Paophi és Pahonsz hónapokban, amelyek Ozirisz születéséről, illetve megújulásáról emlékeznek meg: A. Gutbub, *Textes fondamentaux*, 524–525. Mivel az omboszi teológia Haroériszt a levegő istenével, Suval azonosítja, így Haroérisznak a temetőben tett látogatása azt jelképezi, hogy Ozirisz/Szobek megújulása Su által lehetséges, vagyis az áradást, azaz az újjászületést és a termékenységet a szél okozza. Su, a szelek és a termékenység kapcsolatáról lásd: A. Gutbub, „Die Vier Winde im Tempel von Kom Ombo (Oberägypten)”: *Stuttgarter Bibelstudien* 84–85 (1977) 328–353 és G. Schreiber, „Remarks on the Iconography of Wind-Gods”: *RRdE* 2–3 (1998–1999) 85–103.
- 44 E. Chassinat, *Le mystère d’Osiris*, 290–297.
- 45 D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d’après le papyrus Brooklyn 47.218.84* (MIFAO 125), Le Caire, 2006, 287–288, 305–306.
- 46 E. Chassinat, *Le temple d’Edfou VIII*, Le Caire, 1933, 8. Vö. D. Kurth, *The Temple of Edfu. A Guide by an Ancient Egyptian Priest*, Cairo, 2004, 52.
- 47 Plutarkhosz, *De Iside*, 39. Griffith a Plutarkhosznál található Athür hónapi ünnepet az egyiptomi forrásokból is jól ismert nagy Khoiak hónapi Ozirisz-fesztivállal hozza kapcsolatba: J. G. Griffith, *Plutarch’s De Iside et Osiride*, University of Wales, 1970, 448–449. Ez a megállapítás erősen kétséges, hiszen több forrás (pl. Eszna 345, P. Sallier IV) is megerősíti, hogy az Athür hónap során több egyiptomi templomban is a nagy Ozirisz-fesztivál előjátékának tekinthető Ízisz/Ozirisz rítusokat tartottak.
- 48 A római kori fesztiválokhoz lásd újabban: D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, New Jersey, 1998, 52–65.
- 49 S. C. Herbert – A. Berlin, *Excavations at Coptos (Qift) in Upper Egypt, 1987–1992*, Portsmouth, Rhode Island, 2003.
- 50 A. Bataille, *Les Memnonia* (RAPH 23), Le Caire, 1952, 270.
- 51 Dendara X. 43, 113–115: S. Cauville, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Transcription et traduction* (BdE 117), Le Caire, 1997, 25.
- 52 A. Bataille, *Les Memnonia*, 269–270.
- 53 F. Dunand, „Pratiques et croyances funéraires en Egypte romaine”: *ANRW II* 18.5, 3293.
- 54 Plutarkhosz, *De Iside*, 14.
- 55 A halott „Oziriszének” megalkotásáról lásd: M. Smith, „Osiris NN or Osiris of NN?”: B. Backes – I. Munro – S. Stöhr: *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005* (SAT 11), Wiesbaden, 2006, 325–337. A téma kapcsán lásd továbbá Kákósy László vita-indító cikkeit: L. Kákósy, „Selige und Verdammte in der spätägyptischen Religion”: *ZÄS* 97 (1971) 95–106; L. Kákósy, „Rdj.t Wsjr n...”: *Studia Aegyptiaca* 2 (1976) 173–174.
- 56 D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebaischen Nekropole*, Wien, 1984, 175–180.
- 57 D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten*, 169–174. Ozirisz és a szent fák kapcsolatához lásd: P. Koemoth, *Osiris et les arbres: contribution à l’étude des arbres sacrés de l’Egypte ancienne*, Liège, 1994.
- 58 H. E. Winlock, „Excavations at Thebes in 1912–13, by the Museum’s Egyptian Expedition”: *BMMA* 9 (1914) 12–14; C; The Earl of Carnarvon – H. Carter, *Five Year’s Exploration at Thebes (A Record of Work Done 1907–1911)*, London, 1912, 42–46; A. M. Lansing, „The Egyptian Expedition. 1915–16”: *BMMA* 12 (1917) 7–8; A. M. Lansing, „The Museum’s Excavations at Thebes”: *BMMA Supplement* 2 (1935) 5; C. Robichon – A. Varille, *Le temple de scribe royal, Amenhotep, fils de Hapou* (FIFAO 11), Le Caire, 1936, 43–45.