

Kiss Balázs (1993) egyetemi hallgató ELTE BTK egyiptológia mesterszakján és klasszika-filológia alapszakján. Kutatási területe: Ptolemaios-kori papság, Egyiptom a hellénisztikus kultúrában.

Egyiptom és egyiptomi motívumok megjelenése és megítélése az Augustus-kor irodalmában

1. Bevezetés

Az Augustus-kor nagy költőinek alkotásaiban rendre felbukkannak az Egyiptomra, illetve az egyiptomi kultúrára vonatkozó utalások, melyek klasszika-filológiai szempontú értelmezése nem új keletű. Különösen az actiumi csatával összefüggésben találkozhatunk velük gyakran. Ezeket az utalásokat az alábbiakban két nagy csoportra osztom: a szorosabban Actiumhoz köthető motívumokra és az (Actiumtól) „független Egyiptom-képekre”.¹ A jelen tanulmány egyik célja az Augustus-kori irodalomban megjelenő Egyiptom-képek egyes motívumainak értelmezése az egyiptológia szemszögéből; a másik, bár ezen tanulmány keretei között teljességgel semmiképpen meg nem valósítható cél annak bemutatása, hogy milyen tendenciák figyelhetők meg abban az ellentmondásos képből, amelyet a kor irodalma, tárgykultúrája, politikája közvetít.

A Vergiliusnál, Horatiusnál és Propertiusnál megjelenő mozgalmas és impulzív jelenetek, az „Actium-motívumok” negatív Egyiptom-képet tükröznek. Edward Said *Orientalizmus* című művének nyomán úgy is megfogalmazhatnánk ezt, hogy Egyiptom a kora császárkori költészet retorikájában annak definiálására szolgáló eszköz – ahogy az európai kultúrtörténetben is általánosságban „a Kelet” fogalma –, hogy „mik nem vagyunk” vagy „mik nem szeretnénk lenni”.² Ha azonban az Actium-motívumoknál messzebbre tekintünk, azt láthatjuk, hogy Tibullus és Ovidius, de maga Vergilius sem viszonyul negatív prekoncepcióval Egyiptomhoz azokban a részletekben, amelyek mentesek az actiumi csata megjelenítésétől. Meglehetősen ellentmondásos

magának a császárnak az „orientalizmusa”, aki az egyiptomi kultuszokat – különösen az állatkultuszokat – a nyilvánosság előtt a legnagyobb megvetéssel illeti,³ az otthonát és sírját ugyanakkor egyiptomi motívumokkal díszíteti,⁴ Egyiptomban hatalmas templomépítési programot indít,⁵ magát pedig mind egyiptomi, mind görög rítus szerint istenként tisztelteti.⁶ Az Augustus-kor ellentmondásos viszonya az egyiptomi kultúrához annak a sajátos válságnak a következménye, amellyel a világbirodalomra vált és a polgárháborúból éppen csak kiemelkedő Rómának önmaga újradefiniálásáért kellett megküzdenie.

Ha mindazon aspektusokat figyelembe vesszük, amelyek az Augustus-kor Egyiptomhoz fűződő viszonyát árnyalják – vallási élet, Egyiptom-politika, építkezések Egyiptomban és Itáliában, tárgykultúra és képzőművészet, az auk-



1. kép. A kalabshai templom Augustus uralma alatt épült oszlopcsarnoka. Kr. e. 1. – Kr. u. 1. század (a szerző felvétele)

torok által rögzített események, költészet –, akkor az egymást követő, alapvetően politikai természetű események sorából egy olyasfajta ív bontakozik ki az Augustus-kori Egyiptom-politika és Egyiptomhoz való hozzáállás folyamatában, amely a konzolidáció felé mutat.⁷ A kezdetben erősen megnyilvánuló ellenszenv és megvetés Augustus principátusának előrehaladtával oldódni látszik. Ezzel konvergálnak az egyiptomi forrásokból leszüzhető információk, melyek szerint a princeps grandiózus templomépítkezési programja javarészt uralkodásának későbbi időszakára esik; e folyamatba illeszkedik az egyiptomi obeliszkek Rómába szállítása és reprezentációs célokra való felhasználása is.⁸ Hasonló folyamatra lehetünk figyelmesek az irodalomban is, hiszen azon részletek nagyobb része, amelyek mentesek az Actium-motívum által meghatározott jellegzetességektől, jellemzően az Augustus-kor későbbi időszakában íródtak.

Tanulmányomban olyan latin költői szövegek elemzésére vállalkozom – leginkább Vergilius: *Aeneis* VIII. 696–700 és Ovidius: *Metamorphoses* IX. 688–690 –, amelyek az általánosságokon túlmenően konkrétan Egyiptom-referenciákat tartalmaznak, így lehetőséget kínálnak egyrészt az említett részletek önmagukban való elemzésére kontextusuktól függetlenül, az egyiptomi kulturális háttér felfejtésével, másrészt kontextusukban való elemzésére, illetve arra, hogy világossá váljék, egy-egy szó, kifejezés vagy kép milyen viszonyban áll a szövegek környezetével.

2. A recepció egy-egy példája: Kleopátra és a Nílus

Az Augustus-kori irodalomban fellelhető Egyiptom-referenciák meglehetősen széles műfaji – eposz, óda, szerelmi elégia, tanköltemény –, illetve metrikai – hexameter, disztichon, alkaiosi strófa – skálán helyezkednek el, így szükségképpen számos aspektusát ragadják meg annak az összetett képnek, amelyet a korai principátus „Egyiptomként” értelmez. Megjelennek, ha szórványosan is és nem is feltétlenül tudatosan, a fáraónikus kor rétegei; a hellénisztikus kor *interpretatio Graecája*, mint Ízisz esetében, amelynek bizonyos aspektusai egészen a fáraónikus kor mélyéig visszavezethetők; az egzotikum iránti állandó kíváncsiság, amely a „Nyugat–Kelet” koncepció egyik állandó aspektusa a klasszikus görög antikvitás óta. Megjelennek ugyanígy az Egyiptomba *burkolt* vagy az általa – és szükségképpen Kleopátra által – képviselt háború, barbárság és gonoszság, amelyet az „idegenként” és „deviánsként” megbélyegzett Kleopátra személyéhez társítottak a korabeli római gondolkodásban.

Az erőteljes különbözőségek és szélsőségek érzékeltetésére Kleopátra és a Nílus példája a legalkalmasabb. A polgárháborúk gerjesztette erős érzelmek és indulatok majdhogynem kizárólagos célpontjává Kleopátra királynő válik, akiről Vergilius, Horatius⁹ és különösképpen Propertius mély megvetéssel szólnak anélkül, hogy nevét egyáltalán leírják. Az állam elleniségének kikiáltott Kleopátrára alkalmazott jelzők mindhárom szerző esetében meglehetősen nyersekek:¹⁰ *nefas – Aegyptia coniunx* („ferdelem – az egyiptomi asszony”, *Aen.* VIII. 688); *fa-mulos inter femina trita suos* („saját szolgálói körében elhasznált asszony”,¹¹ Prop. III. 11, 30); *incesti meretrix regina Canopi* („a parázna Canopus feleslett királynéja”, Prop. III. 11, 39); *una*

Philippeo sanguine adusta nota („a philippusi vértől különösképpen megbélyegzett nő”, Prop. III. 11, 40); *regina dementis ruinas... parabat* („a királynő eszelen romlást... készítet elő”, Hor. *Carm.* I. 37, 7–8); *fatale monstrum* (Hor. *Carm.* I. 37, 21); leginkább Propertius III. 11-es elégiájában, ahol a *tero* 3 igéből képzett participium perfectum passivi (*trita*) és a *meretrix* főnév útján a szerző a királynőt prostituáltként állítja be.¹² Ez a becsmérlés, sőt gyalázkodás a római invektíva retorikai hagyományba illeszkedik, amelynek célja a közönség manipulálása és az ellenfél ellen hangolása.¹³ Világos, hogy jelen esetben egy jóval mélyebb benyomás keltése volt a cél, hiszen ezen költemények születésekor Kleopátra királynő már halott volt, így az invektíva célpontjának és közönségének viszonya a megszokottól merőben eltérő volt. Kleopátra esetében – mint ahogy az a felsorolt részletekből kiderül – az invektíva fő tárgya a királynő erkölce és jelleme, vagyis a *virtutes animi*.¹⁴

Az *Aeneis* VIII. 696 (*regina... vocat agmina*, „a királynő... szólítja a csapatokat”), Propertius IV. 6. 22 (*pilaque femineae turpiter apta manu*, „és – gyalázat! – asszonyi kézben lévő római gerelyek”) és Horatius *Ep.* 9, 11–12 (*Romanus... emancipatus feminae*, „az asszonnak eladott római férfi”) sorai esetében a hangsúly Kleopátra királynői voltára és a Róma elleni szervezkedésben játszott vezető szerepére helyeződik. Az *Aeneis*ben megjelenő *regina* kifejezés többrétű: egyrészt a szóhasználat összekapcsolja Kleopátrát az *Aeneis* két másik királynőjével, Didóval és Amatával, így sorsszerűvé teszi a pusztulását.¹⁵ Másrészt a szó maga (*rex* és *regina*) olyannyira negatív konnotációjú a királyság bukása óta, hogy még az 1. századi „örült császárok” is őrizkedtek a használatától.¹⁶ Kleopátra tehát a *tyrannis* és a keleti kényuralom szimbólumaként jelenik meg az állami propagandában (*dum Capitolio / regina dementis ruinas, funus et imperio parabat*, „amíg a királynő örült / romlást tervezett a Capitolium ellen / és pusztulást akar hozni az államra”, Hor. *Carm.* I. 37, 6–8). A királyságot szimbolizáló koszorú, a diadéma, amely a hellénisztikus monarchiák exkluzív szimbóluma volt,¹⁷ olyan rettenettel töltötte el a római népet, hogy még Julius Caesar sem merte használni.¹⁸

Az Egyiptommal kapcsolatos viszony és hozzáállás még zavarba ejtőbb voltát híven kidomborítják a Nílus-motívumra épülő részletek, mivel ezek egy része az Actium-tematikájú szövegrészletekben található meg (*Aen.* VIII. 711; Prop. II. 1, 31–32; Prop. III. 11, 51), és felhangjuk egyértelműen negatív. Ha megvizsgáljuk ezen részletek kontextusait, az látszik, hogy rendre az actiumi csata leírása után következnek, vagy arra utalnak, tehát Kleopátra vereségével, menekülésével, illetve Egyiptom elfoglalásával állnak kapcsolatban. Így például az *attractus in urbem septem captivis debilis ibat aquis* (Prop. II. 1, 31–32 – „Róma városába hozva vonult erejétől megfosztva, hét foglyul ejtett folyóágával”) fordulat, amellet, hogy erősen explicit, mégis megnyerően költői megfogalmazása Egyiptom elfoglalásának: a római diadalmeneteken a meghódított terület jelképező folyó képével díszített táblákat is szokás volt felvonultatni, vagyis a Nílus képpé merevítve, s ebben az értelemben „erejétől megfosztva vonul” Rómában ahelyett, hogy Egyiptomban folyna. A Nílus negatív ábrázolása az *Aeneis*ben hangsúlyosan a vereség súlyának fokozására használt költői eszköz: *maerentem... Nilum... vocantem / caeruleum in gremium... victos*, „a gyászoló Nílus... hívja kékesfekete ölére... a legyőzötteket” (*Aen.* VIII. 711).¹⁹ Propertius III. 11-es elégi-

ájában a Nílus az ellenségkép definiálásának és a rómaiság ellenpontosításának motívumi szintű eszköze; a római oldalon a Tiberis, a római harsona (*Romanam tubam*) és a liburnus gályák (*rostra Liburni*) (Prop. III. 11, 42–44) állnak szemben az Egyiptomot képviselő Nílussal, a „zörgő *sistrummal*” (*crepitanti sistro*), valamint az „egyiptomi bárkák evezőrúdjaival” (*baridos... contis*).²⁰

Az egyéb, elszórta megjelenő Nílus-képek (Tib. I. 7, 21–36; Verg. *Georg.* IV. 287–294; Ovid. *Met.* I. 422–433) pozitívabb hangvételűek.²¹ A részletek egyrészt a Nílus ciklikus áradására reflektálnak (*Fertilis aestiva Nilus abundet aqua*, „a gazdagon termő Nílus kiönt nyári vizével”, Tib. I. 7, 22; *effuso stagnantem flumine Nilum*, „az áradást követően szelvényben kiterjedt Nílust”, Verg. *Georg.* IV. 287–294; *Nilus et antiquo sua flumina reddidit alveo*, „a Nílus visszatértette a maga folyóágait eredeti medrébe”, Ovid. *Met.* I. 423); másrészt annak életadó termékenységére (*te propter nullos tua tellus postulat imbres*, „neked köszönhetően egyáltalán nem követel a vidék záporosót”, Tib. I. 7, 25; *et viridem Aegyptum nigra fecundat harena*, „és termékenyvé tette fekete iszapjával a zöldellő Egyiptomot”, Verg. *Georg.* IV. 291; *plurima cultores... animalia... / inveniunt*, „a szántóvetők... igen sok állatra lelnek”, Ovid. *Met.* I. 425–426), amely mint képzet Hérodotos óta erőteljesen él az antikvitás kultúrájában.²² A Nílussal, Egyiptommal és általában a Kelettel kapcsolatos negatív preconcepciók az Actium-motívumok sajátjai; leginkább az jelzi ezt, hogy Vergiliusnál két Nílus-részlet is található, az egyik az actiumi csata leírásában, amely megítélhető negatív felhangúként, míg a *Georgica* vége felé található leírásra ez nem jellemző, hiszen az *Aeneis*ben a gyász, a halál és annak kontextusában a „kékesfekete öl” szöges ellentétben áll a Nílushoz hagyományosan társított termékenységgel és életadó funkcióval.

Ezen leírások összhangban állnak a tárgy-kultúrában megjelenő ún. „nilotikus jelenetekkel”, amelyeknek általános jellemzője, hogy a kiáradt Nílus képi megjelenítései, annak flórájával, faunájával, illetve a lakosság tevékenységének ábrázolásával.²³ A nilotikus jelenetek a Kr. e. 1. század óta követhetőek nyomon, jórészt Itáliában, azon belül Latiumban és Campaniában.²⁴ Ezeknek egyik legelső és az egyik legjelentősebb képviselője a Kr. e. 1. század közepére datált, úgynevezett Praeneste-mozaik,²⁵ de az Augustus-korból is ismert több jelentős példa, mint a „Priverno-mozaik” vagy az Aula Isiaca és a Domus Liviae falfestményei.²⁶ Összességében tehát elmondható, hogy az irodalomban és vele párhuzamosan a tárgy-kultúrában tükröződő római hozzáállás – ha az Actium-kontextustól független utalásokra, illetve ábrázolásokra gondolunk – pozitív a Nílussal, illetve Egyiptom földjével szemben, egyszerre szemlélve azt egy kissé idegenkedve és érdeklődően, az egzotikumra való kíváncsisággal.



2. kép. Praeneste-mozaik. Kr. e. 1. század közepe. Palestrina, Museo Nazionale Prenestino
(forrás: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Nile_Mosaic.jpg)

3. Actium-motívumok: *Aeneis* VIII. 696–700

*regina in mediis patrio vocat agmina sistro,
necdum etiam geminos a tergo respicit anguis.
omnigenumque deum monstra et latrator Anubis
contra Neptunum et Venerem contraque Minervam
tela tenent.*

*Közöttük a királynő a csapatait szólítja öröklött
sistrumával,
s még nem is veszi észre a kettős kígyót a háta mögött.
Mindennemű isteni szörny és az ugató Anubis
fognak fegyvert Neptunus, Venus és Minerva ellen.*

Az Actium-motívumok elemzésekor érdemes szem előtt tartani, hogy az Augustus-kori római polgár szemszögéből milyen értelmezései voltak az akarnaniai partoknál Kr. e. 31. szeptember 2-án lezajlott ütközetnek.²⁷ Tekinthették egy polgárháborúval súlyosan terhelt kor lezárásának: így például a Vergiliusnál, Horatiusnál és Propertiusnál megjelenő Actium-motívumoknak – az augustusi propagandával összhangban – legfőbb hangsúlya a vérzivataros, súlyos válságokkal terhelt korszak után ismét megerősödő államra esik, amely a csata után elérte mind a külső, mind a belső stabilitást.²⁸ Ennek talán legismertebb megfogalmazása Horatius I. 37. ódájának elején olvasható: *Nunc est bibendum* [...]. *Antehac nefas* („Most kell inni [...]. Azelőtt tilos volt”).²⁹

Az actiumi csatát követő szorongás és bizonytalanság lengi körül az Actium-motívumok költőinek szándékát, hogy

elegánsan elkenődzzék a polgárháború tényét³⁰ és azt, hogy nem Antonius volt az egyetlen római, aki szembeszállt Octavianusszal: οἱ οὖν ὑπατοὶ [...] τῆς τε πόλεως λάθρα προεξεχώρησαν καὶ μετὰ τοῦτο πρὸς τὸν Ἀντώνιον ἀπῆλθον, καὶ σφισὶ καὶ τῶν ἄλλων βουλευτῶν οὐκ ὀλίγοι συνεφέσποντο („A consulok [...] titkon elhagyták a várost még a kijelölt nap előtt, és ezután Antoniushoz mentek; követte őket nem kevés senator is”, Cass. Dio L. 2, 7).³¹ A hangsúly ilyenkor sokkalta inkább Kleopátra személyére helyeződik. A társadalom olyan mértékű traumáját, amelyet Rómának a Kr. e. 1. században el kellett szenvednie, az Augustus-kori irodalom palástolni igyekszik. Horatius még a polgárháborúk lezárulta előtt több szenvedélyes szónoklatot is intéz honfitársaihoz az epódosaiban a fennálló polgárháborús helyzet miatt;³² az actiumi csata költői ábrázolásaiban azonban Róma ellenségeként már nem az egymás ellen fordult rómaiak, hanem a hangsúlyosan „keletiesként” bemutatott Egyiptom jelenik meg, amely mint motívum többszörösen képes elfedni a közelmúlt traumáját.³³ Ennek következményeként a polgárháborúk záró epizódjára mint valamiféle „idegenség” Róma általi legyőzésére lehet tekinteni. Vergilius az *Aeneis*-ben nagyon precízen felépíti a két pólust: Augustus pártja itt mint a rómaiak egyetlen képviselője szerepel (*Augustus agens Italos in proelia Caesar / cum patribus populoque, penatibus et magnis dis*, „Augustus Caesar vezeti az ütközetbe az itáliaiakat, / az atyákkal és a néppel, a házi és a nagy istenekkel együtt”, *Aen.* VIII. 678–679); ezzel szemben Antonius és seregét egyértelműen „barbárnak” (*ope barbarica*, VIII. 685) aposztrofálja;³⁴ az őt támogató erők jellemzése pedig fokozatosan zajlik.³⁵ Ezen kontextusba illeszkednek az *Aeneis* VIII. 696–700. sorai is.

Ezen sorokat, amelyek szerves részét képezik az Aeneas-pajzs ekphrasisának (VIII. 626–728) és az actiumi csatát bemutató jelenet tetőpontján helyezkednek el, a *theomachia* kibontakozásának kezdeteként,³⁶ érdemes külön vizsgálat alá venni, mivel mind az Actium-motívumok képalkotásához, mind a korabeli latin költészetben egyéb helyeken megjelenő Egyiptom-referenciákhoz mérten is igencsak meglepő képzet-társításokat tartalmaznak. Ha a részletet azonban éppen ellenkezőleg, egyiptomi szemszögből vizsgáljuk, a négy sor koherenciája egészen szembetűnő; a csata kontextusa pedig egyfajta irányvonalként lehetővé teszi, hogy ezt a motívumcsoportot az egyiptomi kultúra szemszögéből is definiálhatóvá tegyük.

A *regina in mediis... vocat agmina* olyan alapvető képet idéz fel, melyben a fáraó, jelen esetben fáraónő (Kleopátra) seregei élén állva harcol az ellenséggel, akik a káosz erőt tesztelik meg.³⁷ Egyiptomban, akárcsak minden ókori társadalomban, megvolt az alapvető földrajzi különbségtétel a „miénk” és az „övék” között (*β* és *β3s.t*), Egyiptomban azonban önnön földrajzi viszonyai miatt jóval határozottabb kategóriák és jóval élesebb kontrasztok alakultak ki (*Km.t* és *dšr.t*).³⁸ Az egyiptomi forrásokból kirajzolódó kép alapján az ország képes volt magát úgy látni, mint amely önmagában testesíti meg a hatalom egyetemességét egyfajta „belső oikumené” képzetével, amelynek egyenértékű alkotóelmei, a kozmológiai kettős királyság a fáraó (*nb t3.wj*) uralma alatt egyesültek. Az ország viszonylagos természetes elszigeteltsége a többi közel-keleti államétól megerősítette ezt, s ezáltal a feliratos anyag egészen különleges képet közvetít Egyiptomnak a külvilághoz, illetve az őt körülvevő oikumené többi államához fűződő kapcsolatá-

ról.³⁹ Ennek természetes velejárója volt, hogy az állami ideológia pozitív önképet gyártott, opponálva a külföldhöz kapcsolt negatív képzetekkel.⁴⁰ Egyiptomban ennek különösen fejlett formáját alakították ki állandó terminológiával rendelkező etnikai sztereotípiák és megkülönböztetési hagyományok, illetve toposzok formájában (tér, származás, kultúra és nyelv alapján), amelyeket az állam a médiumain keresztül tárt újra és újra a lakosság elé.⁴¹

A nemzeti bezárkózás és a xenophóbia ezen ötvözete⁴² hatott a háborúhoz és az ellenségekhez való viszonyulásra is. Egyiptom magát mint a prelimináris káoszban a *m3c.t* által uralt izolált egységet fogta fel,⁴³ mint amely folyamatos veszélynek van kitéve,⁴⁴ így a háború nem volt más, mint a *m3c.t* és az *jsf.t* harca.⁴⁵ Az egyiptomi történelem során – különösen az Újbirodalomtól – keletkezett különböző képi ábrázolásokat és feliratokat erősen áthatja a király legfőbb katonai vezetőként és az ellenség legyőzőjeként való ábrázolása, így például:

jnk k3 nht h3j mW3s.t [...] h3 hr mš3=f ds=f r m33 t3.wj nn jw msj pw

Én vagyok a Thébában felragyogó győzedelmes bika [...], aki maga harcol a serege élén, hogy lássa a két ország – túlzás nélkül való ez!

Urk. IV. 808, 9, 12–13

njsw pw h3 w3.w nn cš3.wt h3 jb=f 3h sw [r] hh m mšc cš3 n gmj tw n=f sn-nw h3.wt.j pr-c hr prj

A király az, aki egymaga harcol, nem aggasztja a sokaság. Tökéletes Ő, tökéletesebb, mint a sereg számtalan katonája. Nincs hozzá hasonló, cselekvő harcos a csatatéren.

Urk. IV. 1229, 15–18⁴⁶

A harcos király éthoszána kiemelése a XVII. dinasztia koráig visszanyúló jelenség, amikor kulcsfontosságúvá vált a monarchia aktív háborús szerepvállalása.⁴⁷ Az állami ideológiában a *Feldherr*-toposz a *m3c.t* és *jsf.t* állandó harcának talajába ágyazódott be.

Az *Aeneis*-ben megjelenő képzet jelen van Horatiusnál és Propertiusnál is, habár kevésbé explicit értelemben: a motívum mind Horatius (*contaminato cum grege turpium / morbo virorum quidlibet inpotens / sperare*, „fajtalan férfiak fertőjével fertőzött / kíséretével telhetetlenül vágyott mindenre, / amire csak kedve támadt”, Hor. *Carm.* I. 37, 9–11), mind Propertius (*ausa... et Tiberim Nili cogere ferre minas, / Romanamque tubam crepitanti pellere sistro, / baridos et contis rostra Liburna sequi*, „merészelte... kényszeríteni a Tiberist, hogy túrje a Nílus fenyegetéseit, / és a római harsonát zörgő sistrummal elűzni, / és üldözni egyiptomi bárkák lándzsáival a liburnus gályákat”, III. 11. 42–44; *pilaque femineae turpiter apta manu*, „és– gyalázat! – asszonyi kézben lévő római gerelyek”, IV. 6, 22) esetében homályosabb, és nem utal a sereg vezetésének konkrét aktusára.⁴⁸ Az *in mediis* jelen esetben egyszerre tudja részét képezni mind a motívumnak, mind pedig folytatni az ekphrasis leírásának láncolatát (*haec inter*, 671; *in medio*, 675; *hinc*, 678; 685; *parte alia*, 682 stb.).⁴⁹

A *patrio sistro* – amely (talán) Vergilius hatására Propertiusnál is megjelenik (III. 11, 43) – egyértelműen a jól ismert

egyiptomi hangszerre és kultikus eszközre, a sistrumra utal,⁵⁰ amelynek eredendően Hathor, majd pedig Ízisz istennő kultuszában jutott fontos szerep.⁵¹ Itt érdemes megjegyezni, hogy a sistrum mint az Ízisz-kultusz eszköze az Augustus-korra már jól ismert volt Rómában, ez megfogható mind az epigráfiai anyagon, mind az irodalmon keresztül. Egy, a Kr. e. 2. század végére vagy az 1. század első felére datált, Puteoliban előkerült, az Ízisz-kultuszhoz kapcsolódó felirat említi a *sistrum argenteum inauratumot* (ILS 4423. 6. sor) a kultusz tárgyak között.⁵² Ovidius rendeltetésének megfelelően írja le (*te, dea, te quondam tuaque haec insignia vidi / cunctaque cognovi, sonitum comitantiaque aera / sistrorum, memorique animo tua iussa notavi*, „Téged láttalak egykor, istennő, és a te jelvényeidet, s valamennyit felismertem: a bronz-sistrumok téged kísérő hangját, és emlékezetembe véstem a parancsaidat”, *Met.* IX. 776–778; *imitataque lunam / cornua fulserunt, crepuitque sonabile sistrum*, „és holdhoz hasonlatosan ragyogtak a szarvai, és csörgött az éles hangú sistrum”, 783–784), és Tibullus szintén eredeti funkciójában utal rá (*quid tua nunc Isis mihi, Delia, quid mihi prosunt / illa tua totiens aera repulsa manu*, „Mit nekem most a te Isised, Delia, mit használnak nekem az a bronz, melyet anynyiszor ütöttél a kezdeddel?”, I. 3, 23–24). A sistrum az *Aeneis*, illetve Propertius idézett részleteiben ellenben markánsan a háborús képhez kapcsolódik, amelyben annak nem volt szerepe.⁵³ Az egyiptomi sistrum jel,⁵⁴ melynek eredetileg *sš.t* az olvasata, a Középbírodalomtól kezdve felveszi a *sxm* olvasatot is,⁵⁵ amely mint igeigejék az egyiptomi nyelvben annyit jelent: ‘erőt birtokolni’,⁵⁶ és egy jellegzetes egyiptomi *sceptrumra*, a *sxm*-jogarra utal, amelyet összekapcsoltak a királyi ellenségei felett való diadalmaskodásának potenciáljával.⁵⁷

Vergilius esetében kontamináció vagy fogalom-összemosás történt, vagyis egy ismerősebb, könnyebben definiálható motívum keresése a nehezebben értelmezhető helyett: világossá teszi ezt Propertius egy megjegyzése (*sceptra per Ionias fracta vehuntur aquas*, „tört jogara sodródik az Ión-tengeren át”, IV. 6, 58), amely teljesen egyértelműen a fáraói paraphernália egyik, közelebről nem meghatározott elemére utal. Ezt még inkább aláhúzza a *patrius* melléknév alkalmazása, mivel annak szemantikai tere (‘atyai, öröklött, hazai, ősi’) nem a kultusz-eszközként funkcionáló sistrumra utal, ellentétben Tibullus vagy Ovidius fent említett képalkotásaival, hanem Kleopátra uralkodói hatalmára a klasszikus antikvitásban már Homéros óta meglévő képzet által:

ἀνὰ δὲ κρείων Ἀγαμέμνων
ἔσθη σκῆπτρον ἔχων [...]
αὐτὰρ ὁ αὖτε Θυέστ’ Ἀγαμέμνονι λείπε φορῆναι,
πολλῆσιν νῆσοισι καὶ Ἀργεῖ παντὶ ἀνάσσειν.

*Felállt Agamemnón, az uralkodó,
sképtront tartva [...]
Aztán Thyestés pedig Agamemnónra hagyta, hogy hordozza,
és uralkodjék sok szigeten és egész Argos felett.
Ilias II. 100–101, 107–108*

A *sképtron* sistrummal való felcserélésére adhat okot Kleopátra királynői volta, hiszen a lagida királynő isteni önreprezentációja elsősorban Íziszhez, illetve Hathorhoz kötődött, ami leginkább a szobrászat formanyelvén keresztül figyelhető meg: a

natív szobrászati produktumban a királynő szoros drapériában jelenik meg, meglepően telt idomai pedig a két istennővel való szoros kapcsolatát artikulálják.⁵⁸

A *necdum etiam geminos a tergo respicit anguis* sor is átértelmezendő, ha a motívumhoz egyiptomi oldalról közelítünk, ugyanis a nyugati kultúrák kígyókonceptiójával szemben az egyiptomi pantheonban számos pozitív, hím- (Mehen, Neheb-kau) illetve nőnemű (Meretszegez, Renenutet, Uadzset, Wepszet, Werethekau) kígyóistenség található.⁵⁹ A hagyományos olvasat szerint az itt megjelenő két kígyó egyszerre utal a királynő halálának jól ismert módjára, illetve determinálja a királynő pusztulását a két kígyó által, amely az *Aeneis* belső motívumrendszerében bűnhöz, katasztrófához kapcsolódik.⁶⁰ Mindazonáltal, ha megfigyeljük az Actium-motívumhoz kapcsolódó további irodalmi szövegeket, arra lehetünk figyelmesek: ahol megjelenik a kígyó (*fortis et asperas / tractare serpentes, ut atrum / corpore combiberet venenum*, „volt mersze kézbe venni / maró kígyókat, hogy testével beszívja / a fekete mérget”, *Hor. Carm.* I. 37, 26–28; *brachia spectasti sacris admorsa colubris, / et trahere occultum membra soporis iter*, „Szemügyre vetted szent kígyók által megmart karjaid, / és nézted, hogy tagjaid láthatatlan úton magukba szívják a kábultságot”, *Prop.* III. 11, 53–54), ott egyértelmű idő- és térbeli distinkció áll fenn a csata és a királynő halála között,⁶¹ amelyhez mérten a kígyó egyértelműen az utóbbihoz kötődik; vagyis az *Aeneis*ben a kígyó a csata kontextusában meglehetősen különös és továbbgondolást igénylő. A két megközelítés természetesen nem zárja ki egymást – én sem törekszem a hagyományos olvasat felülírására, mindössze annak lehetséges kiegészítésére, hiszen tény, hogy Vergiliusnál a kígyók tematikailag a csata tetőpontjához kapcsolódnak, vagyis az *una omnes ruere* („mindannyian egyfelé özönlenek”, *Aen.* VIII. 689) kezdetű részhez, mégis expliciten utalnak Kleopátra halálára.⁶²

Ha azonban, a fáraonikus kor kultúrájából gyökerező motívumkincs alapján, egyiptomi szemmel is megvizsgáljuk a motívumot mint a háborúhoz kapcsolódó képzetet, két lehetséges megoldás van, amely ha nem is közvetlenül, de szerepet játszhatott a kígyó itteni megjelenésében. Egyrészt, a két kígyó interpretálható Nehbetként és Uadzsetként, akik a korona és a két országrész (Felső- és Alsó-Egyiptom) úrnői és patrónusai.⁶³ Az ötelemű királyi epitheton egyik állandó eleme a „Két Úrnő”, amely az I. dinasztiai Szemerhet királytól kezdve egészen XII. Ptolemaios Neos Dionysos koráig létezett, tehát mintegy 2800 éves, pulzáló hagyományról van szó.⁶⁴ Másrészt, ha szigorúan a monarchia háborús aspektusát tekintjük, az ureuszkígyó az, amely a fáraóval együtt harcol, és az ellenség vesztét okozza:

*jw snd.t hm=f[hrr] ʕk [n hʕ.w=sn] ʕ.wj=sn [bdš ʕhʕ-n] šhm n
3h.t=fjm=sn*

Az Őfelségétől való félelem átjárta tagjaikat, karjaik elgyengültek. Eztán Őfelsége ureuszos diadémja rettegést keltett köztük.

Urk. IV. 658, 14–16

*n nšnj hh-m-sd.t r phjj.w jw=sn ʕh3 r t3 nb dmd sk-n=s
hm=k n Mntw wsr:t tjjt hf.tj.w=fhd=k skr-n=fh3k.wt=k ʕ3m.
wt hr h3s.wt w3 šhm-n 3h.t jm=sn*

A tüzes fuvallatod dühöng azokkal szemben mind, akik támadnak az országod ellen együtt. Pusztulás van számukra. Felséged Montu, az erős, aki eltáposza az ő ellenségeit. A te buzogányod le sújtott az ázsiai ellenségeidre a távoli idegen országban. Az ureuszos diadémod rettegést keltett közöttük.

RIK III. Plate 3, 19–20. col.⁶⁵

A fáraónikus gyökerű értelmezés mellett a motívum közvetlenebb módon is értelmezhető a hellénisztikus interpretáción keresztül. Az alexandriai hagyományban a város védőistene Agathos Daimón, akinek szentélyét, a Héróont még maga Nagy Sándor alapította; ezen isten a késői Ptolemaida korra kontaminálódik Serapisszal, társistene pedig Agathé-Tyché/Ízisz lett.⁶⁶ Megjelenítésükben mindkét istenség gyakorta emberfejű és kígyótestű, funkciójukban pedig a prosperitást, a jó szerencsét és védelmet testesítik meg.⁶⁷ Ha ennek mentén vizsgáljuk a kettős kígyót, a fáraónikus értelmezés konvergál a hellénisztikussal, lévén, hogy háborús kontextusban az ureusz, illetve Nekhbet és Uadzset istennők funkciója szintén az uralkodó védelmére irányul. Ezen gondolatot erősítheti, hogy a kettős kígyó a lagida királynő-ikonográfia egy sajátos motívumát is felidézi, vagyis a kettős ureuszt, amely kifejezetten II. Arsinoé ábrázolásainak sajátja,⁶⁸ ami azonban nem kizáró erejű: megjelenik egy III. Kleopátrához kapcsolt szobron is.⁶⁹ Vagyis ebben az értelmezésben a kettős kígyó a királynő önreprezentációjának képezi részét, ami a vergiliusi motívumképzésben többletjelenéssel társul.

A *latrator Anubis* kiemelése a „mindenféle szörnyalakú istenek” (*omnigenumque deum monstra*, *Aen.* VIII. 698) közül érdekes választás Vergilius részéről, ugyanis Anubisz a Túlvilággal, illetve a két világ közötti átjutással állt kapcsolatban – erre utalnak gyakori epithetonjai is: *hntj-jmn.tj.w* („A nyugatiak élén álló”); *nb-t-ḏsr* („A szent föld ura”); *tpj-ḏw=f* („Aki az ő hegyén van”); *jmj.wt pr-w^cb.t* („Aki a megtisztulás helyén van”) –, azonban nem rendelkezett a háborúhoz kapcsolható aspektussal.⁷⁰ Az *Aeneis* motívumhasználatának megértéséhez itt is érdemes megvizsgálni, hogy Anubisz milyen konnotációval jelenik meg a korabeli római kultúrában. Anubisz jelen van (talán) Vergilius hatására Propertiusnál (III. 11, 41–42),⁷¹ ahol szerepe azonos az *Aeneis*ben találhatóéval: *ausa Iovi nostro latrantem opponere Anubim, / et Tiberim Nili cogere ferre minas* („merészelte Iuppiterünkkel szembehelyezni az ugató Anubist, / és a Tiberist arra kényszeríteni, hogy elviselje a Nílus fenyegetéseit”). Ovidiusnál két alkalommal bukkan fel (*cum qua latrator Anubis*, „vele van az ugató Anubis”; *Met.* IX. 690; *precor, per Anubidis ora verendi*, „könyörgöm, Anubis szent ábrázatára”, *Am.* II. 13, 11) – azonban mindkétszer pozitív, kultikus előjellel, olyannyira, hogy az elégikus beszélő személyes imájában is helyet kap. Anubisz, habár szörványosan, de megjelenik az itáliai epigráfiai anyagban is egy ostiai (ILS 4369), egy római (ILS 4370) és egy aquileai (ILS 4371) felíraton, amelyekből természetesen nem lehet messze-menő következtetéseket levonni, az azonban mindenképpen következik, hogy a principátus kialakulása idején Anubisz alakja már ismert volt Itáliában.⁷² Anubisz itáliai jelenlétére az istenségnek az Ízisz-kultusszal való összefüggése nyújtja a legkézenfekvőbb indokot, ugyanis az alexandriai teológiában Anubisz Ízisz istentetrádjának negyedik tagja;⁷³ neve a

Kr. e. 58-as szentélyrombolásokkal kapcsolatban is felmerül.⁷⁴ Az *Aeneis*ben az istenség „funkciótlánítása” és idegen környezetben való ábrázolása mindenképpen tudatos szerkesztés eredménye, ugyanis Anubisz jól azonosítható, viszonylagos ismerettségét élvező, jellegzetesen zoomorf isten (más istenségek vonatkozásában erre utal az *omnigena* jelző is), amivel a római gondolkodás hagyományosan szembehelyezkedett;⁷⁵ így Anubisz megjelenítése és konkrét említése jó ellenpólust képzett a római pantheont képviselő, jellegzetesen antropomorf istenekkel szemben.

4. Az Actium-tematikától független Egyiptom-képek egy példája: Ovidius: *Metamorphoses* IX. 688–690

[...] *inerant lunaria fronti
cornua cum spicis nitido flaventibus auro
et regale decus; [...]*

*Félholdszerű szarvak voltak rajta
sárga búzakalászokkal fénylő aranyból,
és királyhoz méltó ékesség.*

Az Augustus-kori irodalomban az Actium-motívumokon kívül is előfordulnak Egyiptommal kapcsolatos referenciák, amelyek azonban jóval elszórtabban találhatóak, vegyes kontextusokba ágyazva mind Tibullusnál, mind Propertiusnál, mind Vergiliusnál, mind Ovidiusnál, ennél fogva nem lehet őket egységként kezelni. Mindazonáltal, ha a részletek összességét tekintjük, egy-egy vezérmotívum (Ízisz és a Nílus) mentén lehet őket két nagyobb csoportra osztani. Az Ízisz-motívumokat öt szöveghely képviseli, melyek közül egy Tibullusnál (Tib. I. 3, 23–34), egy Propertiusnál (Prop. II. 33, 1–20) és három Ovidiusnál (*Met.* IX. 682–702; *Met.* IX. 773–786 és *Am.* II. 13) található. Az említett részletekből általánosan kiolvasható, hogy Ízisz, illetve hozzá kapcsolódóan a kultusz alapvetően pozitív színben tűnik fel; a Tibullusnál és Propertiusnál megjelenő, enyhén negatív felhang a szerelmi elégia sajátosságaiával áll kapcsolatban.⁷⁶

A *Metamorphoses*-részlet alapján érdemes kitérni Ízisz ikonográfiai megjelenítésére, Ovidius leírása ugyanis jól azonosíthatóan követi az istennő hellénisztikus interpretációjának jegyeit. Mindezek előtt azonban szükséges megjegyezni, hogy Ízisz a hellénisztikus korban már magában Egyiptomban is ikonográfiai jellegzetességeiben és funkcióiban javarészt kontaminálódott egy másik jellegzetes egyiptomi istennővel, Hathorral;⁷⁷ ennek a folyamatnak talán legkézzelfoghatóbb tárgyi emlékeit a Kr. u. 1–2. századi, úgynevezett Hathor-Aprodité vagy Ízisz-Aprodité bronzszobrok képezik.⁷⁸ A két dolog összehasonlítása kézenfekvő, mert mind a bronzszobrok, mind az ovidiusi szöveg esetében explicit módon egy ugyanarról a töről fakadó ikonográfiai koncepció jelenik meg, amelynek elemei mind az *interpretatio Graecá*val, mind a klasszikus egyiptomi motívumkinccsel jól konvergálnak.

Ovidius leírásában az *inerant lunaria fronti / cornua* (*Met.* IX. 688–689) egyértelműen Hathor istennő egyik alapvető attribútumára utal, vagyis a tehénszarvakra, amelyek egy napko-



3. kép. Ízisz-Aphrodité szobor. Kr. u. 1–2. század.
London, Bonhams 2015. IV. 16.129

(forrás: <https://www.bonhams.com/auctions/22739/lot/129/>)

rongot zárnak közre. Az így képzett, egyiptomi értelemben vett „korona” eredeti kontextusában Hathor szoláris jellegére utal, illetve a Rével való többrétegű kapcsolatára.⁷⁹ A *cum spicis nitido flaventibus auro* (Met. IX. 689), vagyis az arany búzakalász eredetét tekintve Hathor istennő egy másik típusú ábrázolására vezethető vissza, amelyben az egészen tehén alakú: ez a fajta megjelenítés az egyiptomi magánszobrászatban Hathor protektív funkcióját hangsúlyozza, míg a királlyal kapcsolatban anyai mivolta és tápláló szerepe kerülnek előtérbe, amelyek Ízisz legfontosabb funkciói a görög–római kultúrában.⁸⁰ Ha az egyiptomi ábrázolásokat, illetve a hellénisztikus szobrokat együtt vizsgáljuk, az arany búzakalászok eredetük szempontjából inkább tehénfüleknek tekinthetők, erre utal a *šw.tj* korona jelenléte, amely Hathor tehén alakú ábrázolásainak sajátos attribútuma.⁸¹ A *regale decus* (Met. IX. 690), vagyis a királyi fejdísz mibenléte jóval homályosabb, viszont a Hathor-Aphrodité szobrok jellegzetességei alapján több eshetőség is fennáll: a mögöttes kép lehet egyrészt az úgynevezett „keselyű-fejdísz”, vagy „Nekhet-fejdísz”, amely általános attribútum az egyiptomi istennők körében és utal a termékenység funkcióra, illetve az anyai szerepre;⁸² lehet továbbá a *modius* vagy az ureusz, amelyek a Hathor-ikonográfiában a királysággal és a Hóruszszal való többrétegű kapcsolatban gyökereznek.⁸³ Az Ovidius



4. kép. Ízisz-Aphrodité szobor. Kr. u. 1–2. század. Louvre Br. 4415

(forrás: http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=10092&langue=fr)

leírásában ábrázolt Ízisz magán viseli tehát azokat az egyiptomi stílusjegyeket, amelyek fő funkcióit jelölik a görög–római kultúrában rá jellemző kompozit ikonográfián keresztül.⁸⁴

A fenti részletek utalnak Ízisz istennő főbb funkcióira az antikvitás recepciójában: gyógyító istennő (*nunc succurre mihi – nam posse mederi / picta docet templis multa tabella tuis*, „most siess segítségemre – bizony, hogy gyógyítani vagy képes, / hirdeti templomaidban sok díszes festményed”, Tib. I. 3, 27; *nam vitam dominae tu dabis*, „te fogod ugyanis úrnőm életét megmenteni”, Ovid. *Am.* II. 13, 16)⁸⁵ és az anyák védőistennője (*dea sum auxiliaris opemque / exorata fero*, „én vagyok a segítő istennőd, és / ha hívsz, segíték neked”, Ovid.

Met. IX. 699–700; *fer, precor, inquit, opem, nostroque medere timori!*, „hózz, könyörgök, segítséget – így szólt –, és orvosold az aggodalmunkat!”). Az Ízisz kíséretében megjelenő istenekre szintén érdemes kitérni, ugyanis jól párhuzamba állíthatók Ízisz mind egyiptomi, mind görög–római mitológiai hovatarozásával: (1) *latrator Anubis* (Ovid. *Met.* IX. 690; Ovid. *Am.* II. 13, 11): Ozirisz és Nephthüsz fia, Ízisz adoptált gyermeke;⁸⁶ (2) *variisque coloribus Apis* (Ovid. *Met.* IX. 691; Ovid. *Am.* II. 13, 14): egyiptomi kontextusban Ptah manifesztációja vagy Ozirisz élő bá-ja, holtában pedig Oziriszszel azonosul;⁸⁷ (3) Ozirisz (Ovid. *Met.* IX. 693; Ovid. *Am.* II. 13, 12): Ízisz férje.⁸⁸ Megállapítható tehát, hogy Tibullus és Ovidius is precízen reflektál az Ízisz-kultusz bizonyos jelenségeire, illetve mitológiai hátterére, alapvetően szakrális kontextusban használva azt, az istennőhöz intézett fohászon keresztül, Tibullus esetében Deliáért, Ovidius esetében Corinnáért.

A bemutatott példák – mind Íziszre, mind a Nílusra vonatkozóan – jól reprezentálják azt a differenciált viszonyt az irodalomban is, amely a Róma és Egyiptom közötti kulturális érintkezés kezdeteit jellemzi. Mind a költészetben, mind a politikában, mind a tárgyi és vallási kultúrában fellelhetőek azoknak az erős impulzusoknak a hatásai, amelyek összehatásaként létrejöttek a tanulmányban részletezett jelenségek. Példaként említhetnénk, hogy a *mos maiorum* és a hagyományos római vallás támogatásának jegyében Octavianus a szenátussal együttműködve Kr. e. 28-ban kitiltotta az egyiptomi kultuszokat a *pomerium*on túlra (Cass. Dio LIII. 2, 4).⁸⁹ Ezt a tiltást Kr. e. 21-ben további egy mérfölddel kiterjesztették (Cass. Dio LIV. 6, 6).⁹⁰ Az elutasító hozzáállás nem volt új a Kr. e. I. században hirtelen elterjedő

egyiptomi kultuszokkal szemben.⁹¹ Ezen irányvonallal szemben azonban az egyiptomi vagy egyiptizáló motívumok fel-felbukkannak a *princeps* saját személye körüli építkezésekben is, így az Augustus-mauzóleumban, Apollo Actius templomában és a Domus Augustiban is. Az Augustus-mauzóleum két sarkán eredetileg egy-egy obelisztk állt,⁹² *corniche*-át pedig Ozirisz és a khthonikus kultuszok szimbólumául szolgáló Atf-korona díszítette.⁹³ A Kr. e. 20 körül megépülő Domus Augusti, vagyis Augustus személyes rezidenciája szintén tartalmazott egyiptizáló elemeket, mint a lótusz-, ureusz- vagy *3tf*-díszítés; az ennek részét képező Aula Isiacában, illetve a Domus Augusti mellett álló Domus Liviaeiben pedig kifinomult eleganciával elkészített nilotikus falfestmények kaptak helyet,⁹⁴ azaz a princeps római önreprezentációjában megjelennek a tipikusan despotikus államként beállított Egyiptom fontos szimbólumai.⁹⁵ A princeps, habár Itáliában következetesen kerülte az egyeduralom látszatát, felvette az egyiptomi fáraó (*pr-ꜥ3*) és a görög király (*βασιλεύς*) szerepkörét, az azonosulást velük azonban igyekezett elkerülni.⁹⁶ Az irodalomban tehát ugyanúgy megfigyelhető a többrétegűség Egyiptom megítélése és a hozzá való viszonyulás tekintetében, ahogy az Augustus-kor más jelenségei esetében is: a szakralitás, az egzotikum, a despotizmus és az attól való félelem mind egy-egy aspektusa annak, ahogyan az Augustus-kor embere láthatta és értelmezte a Nílus-völgyben fennálló, már akkor is több ezer éves civilizációt, amely kora hellénizált valóságának is szerves részét képezte, így közvetlenül is kapcsolatba léphetett vele az Egyiptomból egyre nagyobb és nagyobb mennyiségben érkező tárgyak, szobrok, obelisztek vagy akár az Ízisz-kultusz által.

Jegyzetek

- 1 A „független Egyiptom-képek” meghatározás természetesen az Actiumhoz kapcsolódó jelenetek viszonylatában értendő. Az osztályozási elv az egyiptomi kulturális elem megjelenésén alapszik, nem pedig a kontextuson, mint az Actium-motívumok esetében; e költeményrészletek egyetlen közös tulajdonsága, hogy az egyiptomi kultúra valamilyen vonatkozásában felbukkan bennünk.
- 2 Said 2000, 1–2.
- 3 Suetonius: *Augustus* 93; Cassius Dio LI. 16, 5.
- 4 Takács 1995a, 269–270; Takács 1995b, 78; Versluys 2002, 69–71; 357–359; Orlin 2008, 240.
- 5 Kákósy 1967, 312–313; Arnold 1999, 230–248; Pfeiffer 2010, 54. Augustusnak kiterjedt templomépítkezési programja volt, amely alapvetően három irányvonalon haladt: 1. Folytatatta a Ptolemaiosok által megkezdett építkezéseket Denderában, Kom Ombóban, Philaeiben és Dakkában, amellyel mind a papság, mind a natív lakosság felé az eddigiekkel kontinuos királyi *pietast* akarta megjeleníteni. 2. Új templomok épültek Thébaisban (el-Qal’a, Shenhur, Deir el-Shelvit), amelyek a Perithebon-program keretében a még mindig jelentős Thébát voltak hivatottak ellensúlyozni. 3. Új templomok épültek Alsó-Núbiában, a Dodekaskoinosban (Debod, Qertasszi, Taffa, Dendúr, A’in Birbijeh, Kalabsha), amelyek a térségnek a birodalomba való integrálódását segíthették elő.
- 6 Pfeiffer 2010, 19, 228, 237, 241, 242.
- 7 Kákósy 1967, 312.
- 8 Kákósy 1967, 313. A vonatkozó szöveghelyeket lásd Strabón XVII. 1, 27; Plinius XXXVI. 71; Ammianus Marcellinus XVII. 4, 12.
- 9 Horatius az I. 37. ódában, bár szintén negatív színben tünteti fel a királynőt, mégis olyan ívet ad a költeménynek, mintha a királynőt

- az *até* hajtáná, hasonlóan az *Antigoné* harmadik kardalában megjelenő leíráshoz: σοφία γὰρ ἐκ τοῦ κλεινὸν ἔπος πέφανται. / τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ’ ἐσθλὸν / τῶδ’ ἔμμεν ὅτῳ φρένας / θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν: / πράσσει δ’ ὀλίγιστον χρόνον ἐκτὸς ἄτας („Bölcsen mondta ezt a híres mondást valaki. A rossz is annak tűnik kiválónak, akinek szívét az isten az *até* [örület] felé űzi és csak nagyon rövid ideig cselekszik az *atén* kívül”, 620–625). Sőt, Horatius egyedi jellemrajzot ad Kleopátráról a költemény 21–28. soraiban, ahol a királynő sztoikus nyugalommal képes figyelni a saját vereségét (*ausa et iacentem visere regiam / voltu sereno*, „képes volt szemlélni a romokban heverő királyi / palotát derűs tekintettel”), és tragédiába illően tudja eldobni magától az életet (Wilkinson 1946, 133; Commager 1958, 53; Nethercut 1971, 421).
- 10 Grummel 1953, 360; Commager 1958, 50; Eden 1975, 184; Stahl 1985, 237; Gurval 1995, 148, 196; Putnam 1998, 142.
 - 11 A *tero* (illetve a görög τριβω) alapvető jelentése ‘dörzsöl’, átvitt értelemben ‘elhasznál’. Jelen esetben a szexuális interakcióra történő durva utalásról van szó. (Lásd Camps 1966, 107.)
 - 12 Camps 1966, 107; Berman 1971, 111; Nethercut 1971, 421; Griffin 1977, 17; Stahl 1985, 243; Gurval 1995, 196.
 - 13 Arena 2007, 150–151.
 - 14 Arena 2007, 149.
 - 15 Gurval 1996, 237; Putnam 1998, 148.
 - 16 Charlesworth 1926, 12.
 - 17 Kyrieleis 1975, 21; Smith 1988, 34–38. A források egy része a *diadémát* perzsa eredetűnek jelöli meg (Xen. *Cyr.* VI. 3, 13; Diod. XVII. 77; Curt. *Ruf.* VI. 6, 4; Iust. XII. 3, 8), míg mások Dionysoshoz kapcsolják (Diod. IV. 4); az anyagi kultúrában nincs nyo-

- ma a *diadéma* perzsa használatának, így eredetének kérdésében ingadozik a kutatás.
- 18 Plut. *Caes.* 61, 4.
- 19 Putnam 1998, 148–149.
- 20 A *baris* / βάρις egyiptomi eredetű szó (br / bArjj), eredetileg jelölt gályát és teherhajót is (Lesko 2002, 136), a Ptolemaios-kori egyiptomi nyelvben már általánosságban a hajóhadat is jelöli (Erichsen 1954, 119): *hpr hr:r=w jr=f nb nb r djj.t šm mšc htr brj wb3 n3 j. jr jj n p3 cd p3 j3m r jr h3 wb3 Km.t* – „Ő (V. Ptolemaios) megtett mindent, hogy sereget, lovasságot és hajóhadat küldjön azok ellen, akik Egyiptom ellen jöttek szárazon és vizen.” (Quirke–Andrews 1988, 15.)
- 21 Maltby 2002, 288; Versluys 2002, 430.
- 22 Hérodotos II. 14, 19. Vö. Burris 1929, 125; Gaisser 1971, 225. Tibullus Nílussal kapcsolatos képalkotásaival való legközelebbi párhuzamot Kallimachos himnuszai képezik.
- 23 Versluys 2002, 28.
- 24 Takács 1995a, 268; Versluys 2002, 241–246.
- 25 Versluys 2002, 52.
- 26 Takács 1995a, 269; Versluys 2002, 55, 65, 69, 71.
- 27 A csata hadászati elemzését lásd: Tharn 1931, 187–196; Richardson 1937, 159–162.
- 28 Grummel 1953, 360; Commager 1958, 47; Nethercut 1971, 414–415, 437; Wiggers 1977, 336; Gurval 1995, 214; Isager 1998, 405; Putnam 1998, 137; Cairns 2006, 350.
- 29 Grummel 1954, 359; Commager 1958, 50; Putnam 1998, 148.
- 30 Grummel 1953, 359; Nethercut 1971, 411; Eden 1975, 180; Griffin 1977, 17; Kraggerud 1984, 83; Gurval 1995, 19; Isager 1998, 401; Janan 2001, 136; Orlin 2008, 244.
- 31 Eden 1975, 181; Gurval 1995, 149.
- 32 Kraggerud 1984, 49; 86; 129.
- 33 Commager 1958, 47, 53; Nethercut 1971, 414; Gurval 1995, 148; Janan 2001, 136; Orlin 2008, 238.
- 34 Eden 1975, 183; Putnam 1998, 142; Janan 2001, 136.
- 35 Eden 1975, 183. A keleti koalíció geográfiai kiterjedése irreálisan széleskörűvé tágu; ha térképre akarnánk vinni, lefedné az Augustus-korban az Illyria – Mare Siculum – Syris Maior mentén húzható vonaltól keletre eső, ismert területeket: északon a Fekete-tenger szkíta felén élő gelónok (VIII. 725), keleten a Hindukusnál elterülő Bactria (VIII. 688) és India (VIII. 705), míg délen Sabae (VIII. 705) jelölik a végpontokat (Eden 1975, 184, 188, 191; Putnam 1998, 152). Világos tehát, hogy az *Aeneis* leírása túlzó, az actiumi csatát egy olyan történelmi eszkalációs ponttá tágítja, amely komoly fordulópontot jelent (Nethercut 1971, 438, 442; Gurval 1995, 234).
- 36 Commager 1958, 53; Eden 1975, 181, 187; Gurval 1995, 238; Takács 1995a, 269; Putnam 1998, 141, 145.
- 37 Liverani 1990, 127, 177; Spalinger 2005, 77.
- 38 Liverani 1990, 35; Warburton 2001, 154; Spalinger 2005, 74. Ezzel ellentétben Mezopotámiában, ahol a földrajzi környezet több fizikai kontaktust tett lehetővé, sőt kényszerűvé, a szociális, gazdasági és a demográfiai demarkációs vonalak jóval mozgékonyabbak voltak. A Levante, tranzithelyzetéből következően, a népek és kultúrák keveredési helye volt (Na’aman 1994, 181).
- 39 Liverani 1990, 45, 67; Nissen 1995, 791.
- 40 Smith 2007, 218.
- 41 Redford 1992, 143; Redford 2003, 7; Smith 2007, 221. A három nagy „etnikum” a fekete bőrrel ábrázolt núbiaiaké, a sárga bőrű elő-ázsiaiaké és a szintén sárgás bőrű líbiai nomádoké.
- 42 Ahlström 1993, 218; Spalinger 2005, 73; Spalinger 2007, 121; Spalinger 2010, 437.
- 43 Goedicke 1980, 209; Liverani 1990, 56, 135; Shaw 2012, 116, 119. A külföldet mint káoszt hüen ábrázolja az Urk. IV. 648 második sora (Redford rekonstrukciója alapján, lásd Redford 1979, 338; vö. még Na’aman 1994, 182; Goedicke 2000, 13; Redford 2003, 9; Morris 2005, 50): *jst h^c nw c3 m rnp.wt [jw rtnw w3-r] h^cd3 s3 nb hr [rwd] r sn.w=f* („Sok ideje már, hogy a Levante káoszba süllyedt, és minden ember ellenséges az ő szomszédjával”).
- 44 Redford 2006, 329; Shaw 2012, 116. Urk. IV. 758, 6–7: [*hr drj bšt.w hr=j m*] *t3.w fnhw wn.w w3-r tkk.w t3š.w=j* („[...] leigáztattak a lázadók Felsőegyiptom által a Levante országaiban, akik megsértették a határait”).
- 45 Liverani 1990, 132; Ahlström 1993, 218; Spalinger 2005, 77; Smith 2007, 223.
- 46 Redford 1992, 142; Spalinger 2005, 77; Spalinger 2007, 118; Shaw 2008, 87, 88; Shaw 2012, 119. Képi ábrázolásokon a király harci szekerén állva nyilazza a szervezetlen és strukturálatlan, ezáltal a káoszt megjelenítő ellenséget. Továbbra is használatban marad a Narmer-paletta óta élő képi hagyomány, az ellenségre le-sújtó király (a motívum részletes kifejtését lásd: Hall 1986).
- 47 Spalinger 2005, 74–75, 101; Spalinger 2007, 118; Shaw 2012, 118. Az Egyiptom északi felén létrejövő és megszilárduló hükszós uralom egyet jelentett a monarchia csődjével a *m3^c.t* fenntartásáért vívott harcban.
- 48 Gurval 1995, 195.
- 49 Eden 1975, 178, 180; Putnam 1998, 141, 145.
- 50 Eden 1975, 185; Putnam 1998, 145.
- 51 Bleeker 1973, 60.
- 52 Orlin 2008, 236.
- 53 Ziegler 1972, 959.
- 54 Gardiner jellistájában Y8 (lásd Gardiner 1957, 534).
- 55 Dendera VIII. 109, 6; Edfou IV. 144, 9; Wb. IV. 243. „Das Zeichen seit Mittelreich auch wie nebenstehend: vergleicht auch sxm »Sistrum«”.
- 56 Wb. IV. 249.
- 57 CG. 20 539 I. b. 11: *šhm-jrjj=f m jdb.wj n-tpj Km.t*.
- 58 ESLP 126; Stanwick 2002, 37; Orlin 2008, 238.
- 59 Wilkinson 2003, 223–228.
- 60 Verg. *Aen.* II. 203–204; VII. 450; VIII. 289.
- 61 Commager 1958, 49.
- 62 Cassius Dio LI. 14, 1–2 Vö: Eden 1975, 186.
- 63 Wilkinson 2003, 213–215; 227–228.
- 64 Becherath 1984. 11–12. Nekhbet istennő alapvetően keselyűformájú, de Uadzset istennővel megjelenhet kígyó alakban is. Nekhbet hagyományos része a háborús ikonográfiának is: csatajelenetekben a király fele felett jelenik meg kiterjesztett szárnyakkal, az uralkodó patronusaként, standard kísérőszövege pedig a következő: *Nhb.t dj=s n^h dd w3s mj R^c*, „Nekhbet, aki adja az életet, a stabilitást és az erőt, mint Ré” (RIK III. Plate 3; RIK IV. Plate 15A; OIP 9. Plate 102).
- 65 Martin 1986, 866; Stanwick 2002, 34.
- 66 Derchain 1975, 94; Bailey 2007, 266.
- 67 Bailey 2007, 266. Az ikonográfia egyik legjellegzetesebb példája a BM. EA 1539-es számú sztélé.
- 68 ESLP 126; Eden 1975, 186.
- 69 Alexandria, Graeco-Roman Museum 18 370 (Stanwick 2002, 118).
- 70 Altenmüller 1975, 327–328; Wilkinson 2003, 187–188.
- 71 Eden 1975, 187.
- 72 Anubis isten többször megjelenik Iosephus Flaviusnál egy Kr. u. 19-ben történt, az *Iseum Campense* lerombolásává eszkalálódó botrány során. A szöveg egy ponton így szól (*Ant. Iud.* 18, 73): *δειπνόν τε αὐτῆ καὶ εὐνήν τοῦ Ἀνουβίδος εἰσηγγέλλοι* („Bejelentette férjének, hogy Anubis meghívta őt lakomára és ágyába”).
- 73 Witt 1971, 52; Takács 1995b, 29
- 74 Tertullianus: *Ad nationes* I. 10, 17.
- 75 Cic. *Nat. D.* I. 101; Luc. *Phars.* VIII. 831–834; Cass. Dio LI. 16, 5. Vö. Eden 1975, 187; Orlin 2008, 234.

- 76 Burris 1929, 125; Mills 1974, 228; Miller 1982, 104; Maltby 2002, 191. Propertius esetében az Ízisszel szembeni hozzáállást Cynthia szexuális önmegtartóztatása indokolja, aki mint Ízisz-hívő, annak ünnepe során köteles volt ennek eleget tenni.
- 77 Bleeker 1973, 60; Wilkinson 2003, 148–149.
- 78 Williams 1979, 93. Legjellegzetesebb példákat lásd: MET. 26.7.1475; MET. 46.2.2; Louvre Br. 4409; Louvre Br. 4415; Louvre Br. 4429. A kisebb méretű bronztárgyak között is előfordul hasonló ikonográfiai koncepció; jellegzetes példája a CG 27 652-es tárgy.
- 79 Bleeker 1973, 49–51, 58; Wilkinson 2003, 103. Hathor „Ré szemé”, a legfontosabb istennő azok közül, akiket az egyiptomi szövegek ezzel a névvel illetnek. Ré a Napszemistennőt küldte az emberek által ellene szőtt lázadás leverésére.
- 80 Bleeker 1973, 30–34.
- 81 Bleeker 1973, 58. A Sw.tj korona Min termékenységistentől átvett attribútuma ennek a fajta ábrázolásnak, ami a két teremtő princípium primordiális kapcsolatára utal.
- 82 Bleeker 1973, 58. Ebben egyfajta alliteráció rejlik, ugyanis az „anya” szó egyiptomi nyelven *mw.t*, amelyet szinte kizárólag keselyű jellel írnak le. Gardiner jellistájában G 14 (lásd Gardiner 1957, 469).
- 83 Bleeker 1973, 51–53. A fáraónak Hathor legtöbb esetben anyjaként, szülést segítő istennőjeként, vagy szoptatós dajkájaként jelenik meg.
- 84 Williams 1979, 93.
- 85 Burris 1929, 125; Mills 1974, 228; Morgan 1991, 97; Wheeler 1997, 191, 197. Ízisz funkcióinak részletes leírásához lásd Witt 1971, 25–36; 130–141; 185–198.
- 86 Plut. *Is. et. Os.* 14 (356 sk.); Wilkinson 2003, 187. Egyiptomi kontextusban általában Heszat vagy Bászdet istennő, illetve Széth vagy Ré isten fiaként jelenik meg.
- 87 Wilkinson 2003, 170–171.
- 88 Wilkinson 2003, 146.
- 89 Takács 1995b, 75; Orlin 2008, 231; Pfeiffer 2010, 50.
- 90 Takács 1995b, 76.; Orlin 2008, 235.
- 91 Tert. *Ad nat.* I. 10, 17–18; Cass. Dio XL. 47, 3; Cass. Dio XLII. 26, 2.
- 92 Takács 1995a, 270; Versluys 2002, 357. Ezek közül az egyik a ma „Montecitorio-obeliszknak” nevezett, eredetileg II. Pszammetik kori (Kr. e. 594–589) obeliszknak, amelyet a császár, eredeti funkciójának megfelelően a Napnak ajánlott, a talapzat latin szövege szerint: *Aegyptio in potestatem populi Romani redacta Soli donum dedit* („Egyiptomot a római nép uralma alá hajtva a Napnak adományként ajánlotta”, Swetnam-Burland 2010, 135–136). Az obeliszknak ugyanis eredetét tekintve az óbirodalmi napkultusszal függött össze (illetve a héliopolisi *bnbn*-kövel): Martin 1982, 542.
- 93 Versluys 2002, 357; Orlin 2008, 240.
- 94 Takács 1995a, 269–270; Takács 1995b, 78; Versluys 2002, 69–71, 358–359. A Domus Augustihoz részletesen lásd Carettoni 1983.
- 95 Charlesworth 1926, 10; Nethercut 1971, 440; Stahl 1985, 239; Gurval 1995, 19; Putnam 1998, 145, 157.
- 96 Takács 1995a 268; Dundas 2002, 442–443; Pfeiffer 2010, 19, 42–43, 52.

Bibliográfia

- Arena, V. 2007. „Roman Oratorical Invective”: W. Dominik – J. Hall (szerk.): *A Companion to Roman Rhetoric*. Oxford, 148–160.
- Ahlstöröm, G. W. 1993. *A History of Ancient Palestine*. Minneapolis.
- Altenmüller, B. 1975. „Anubis”: *Lexikon der Ägyptologie I*. Wiesbaden, 327–337.
- Arnold, D. 1999. *The Temples of the Last Pharaohs*. Oxford.
- Bailey, D. M. 2007. „A Snake-Legged Dionysos from Egypt, and Other Divine Snakes”: *Journal of Egyptian Archaeology* 93, 263–270.
- Beckerath, J. v. 1984. *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen*. Münchner Ägyptologische Studien 49. Mainz.
- Berman, K. 1971. „A Note on Propertius 2. 16. 41–42”: *Classical Philology* 2, 110–112.
- Bleeker, C. J. 1973. *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*. Leiden.
- Burris, E. E. 1929. „The Religious Life of Tibullus as Reflected in his Elegies”: *The Classical Weekly* 22, 121–126.
- Cairns, F. 2006. *Sextus Propertius. The Augustan Elegist*. Cambridge.
- Camps, W. A. 1966. *Propertius, Elegies, Book III*. Cambridge.
- Carettoni, G. 1983. *Das Haus des Augustus auf dem Palatin*. Mainz.
- Charlesworth, M. P. 1926. „The Fear of Orient in the Roman Empire”: *The Cambridge Historical Journal* 2, 9–16.
- Chassinat, É. 1929. *Le temple d'Edfou. Tome quatrième*. Cairo.
- Chassinat, É. 1978. *Le Temple de Dendara. Tome huitième*. Cairo.
- Commager, S. 1958. „Horace *Carmina* 1.37.”: *Phoenix* 12, 47–57.
- Derchain, P. 1975. „Agathos Daimon”: *Lexikon der Ägyptologie I*. Wiesbaden, 94.
- Dessau, H. 1902. *Inscriptiones Latinae Selectae*. Vol. II. Berlin.
- Dundas, G. S. 2002. „Augustus and the Kingship of Egypt”: *Zeitschrift für Alte Geschichte* 51, 433–448.
- Eden, P. T. 1975. *A Commentary on Virgil. Aeneid VIII*. Leiden.
- Edgar, M. C. C. 1904. *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Nos 27631-28000 et 32368-32376: Greek Bronzes*. Cairo.
- Erichsen, W. 1954. *Demotisches Glossar*. Kopenhagen.
- Erman, A. – Grapow, H. 1971. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache im Auftrage der Deutschen Akademien*. Berlin.
- ESLP: Bothmer, V. B. – Meulenaere, H. de – Müller, H. W. 1960. *Egyptian Sculpture of the Late Period 700 B.C. to A.D. 100*. New York.
- Gaisser, J. H. 1971. „Tibullus I. 7. A Tribute to Messalla”: *Classical Philology* 66, 221–229.
- Gardiner, A. H. 1957. *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Third Edition. Oxford.
- Goedicke, H. 1980. „The Background of Thutmose III's Foreign Policy”: *Society for the Study of Egyptian Antiquities* 10, 201–213.
- Goedicke, H. 2000. *The Battle of Megiddo*. Baltimore.
- Griffin, J. 1977. „Propertius and Anthony”: *The Journal of Roman Studies* 67, 17–26.
- Grummel, W. C. 1954. „The Cleopatra Ode”: *The Classical Journal* 49, 359–361.
- Gurval, R. A. 1995. *Actium and Augustus. The Politics and Emotions of Civil War*. Ann Arbor.
- Hall, E. S. 1986. *The Pharaoh Smites his Enemies. A Comparative Study*. Münchner Ägyptologische Studien 51. München.
- Isager, J. 1998. „Propertius and the *monumenta* of Actium (IV, 6 as a Topographical Source)”: S. Dietz – S. Isager (szerk.): *Proceedings of the Danish Institute at Athens II*. Athens, 399–411.
- Janan, M. 2001. *The Politics of Desire. Propertius IV*. London.
- Kákósy L. 1967. „Augustus és Egyiptom”: *Antik Tanulmányok* 14, 307–315.
- Kraggerud, E. 1984. *Horaz und Actium. Studien zu den politischen Epoden*. Oslo.
- Kyrieleis, H. 1975. *Bildnisse der Ptolemäer*. Berlin.
- Lesko, L. H. 2002. *A Dictionary of Late Egyptian*. Vol. 1. Providence.
- Liverani, M. 1990. *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600–1100 B.C.* Padova.

- Maltby, R. 2002. *Tibullus: Elegies. Text, Introduction and Commentary*. Cambridge.
- Martin, K. 1982. „Obelisk”: *Lexikon der Ägyptologie* IV. Wiesbaden, 542–545.
- Martin, K. 1986. „Uräus”: *Lexikon der Ägyptologie* VI. Wiesbaden, 864–868.
- Miller, J. F. 1982. „Propertius’ Tirade against Isis (2.33a)”: *The Classical Journal* 77, 104–111.
- Mills, D. H. 1974. „Tibullus and Phaeacia. A Reinterpretation of 1.3”: *The Classical Journal* 69, 226–233.
- Morgan, K. 1991. „Ovid, *Amores* 2.13.18. A Solution”: *The Classical World* 85, 95–100.
- Na’aman, N. 1994. „The Hurrians and the End of the Middle Bronze Age in Palestine”: *Levant* 26, 175–187.
- Nethercut, W. R. 1971. „Propertius 3.11”: *American Philological Association* 102, 411–443.
- Nissen, H. J. 1995. „Ancient Western Asia before the Age of Empires”: J. M. Sassons – J. Baines – G. Beckman – K. S. Rubinson (szerk.): *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. II. New York, 791–806.
- Orlin, E. M. 2002. „Foreign Cults in Republican Rome. Rethinking of Pomerian Rule”: *Memoirs of the American Academy in Rome* 47, 1–18.
- Orlin, E. M. 2008. „Octavian and Egyptian Cults. Redrawing the Boundaries of Romaness”: *The American Journal of Philology* 129, 231–253.
- Pfeiffer, S. 2010. *Der Römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.)*. Stuttgart.
- Putnam, M. J. C. 1998. *Virgil’s Epic Designs. Ekphrasis in the Aeneid*. London.
- Quirke, S. – Andrews, C. 1988. *The Rosetta Stone. Facsimile Drawing with Introduction and Translations*. London.
- Redford, D. B. 1979. „The Historical Retrospective at the Beginning of Thutmose III’s Annals”: M. Görg – E. Pusch (szerk.): *Festschrift Elmar Edel*. Bamberg, 338–342.
- Redford, D. B. 1992. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton.
- Redford, D. B. 2003. *The Wars in Syria and Palestine of Thutmose III*. Boston.
- Richardson, G. W. 1937. „Actium”: *The Journal of Roman Studies* 37, 153–164.
- Said, E. 2000. *Orientalizmus*. Budapest
- Shaw, G. J. 2008. *Royal Authority in Egypt’s Eighteenth Dynasty*. British Archaeological Reports International Series 1822. Oxford.
- Shaw, G. J. 2012. *The Pharaoh. Life at Court and on Campaign*. London.
- Smith, R. R. R. 1988. *Hellenistic Royal Portraits*. Oxford.
- Smith, S. T. 2007. „Ethnicity and Culture”: T. Wilkinson (szerk.): *The Egyptian World*. London, 218–241.
- Spalinger, A. J. 2005. *War in Ancient Egypt. New Kingdom*. Oxford
- Splainger, A. J. 2007. „The Army”: T. Wilkinson (szerk.): *The Egyptian World*. New York, 118–128.
- Spalinger, A. J. 2010. „Military Institutions and Warfare: Pharaonic”: A. B. Lloyd (szerk.): *A Companion to Ancient Egypt*. London, 425–446.
- Stahl, H.-P. 1985. *Propertius: „Love” and „War”. Individual and State under Augustus*. London.
- Stanwick, P. E. 2002. *Portraits of Ptolemies. Greek Kings as Egyptian Pharaohs*. Austin.
- Swetnam-Burland, M. 2010. „‘Aegyptus Redacta’. The Egyptian Obelisk in the Augustan Campus Martius”: *The Art Bulletin* 92, 135–153.
- Takács, S. A. 1995a. „Alexandria in Rome”: *Harvard Studies in Classical Philology* 97, 263–276.
- Takács, S. A. 1995b. *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden.
- Tham, W. W. 1931. „The Battle of Actium”: *The Journal of Roman Studies* 21, 173–199.
- The Epigraphic Survey 1934. *Medinet Habu. Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Oriental Institute Publications 9. Chicago.
- The Epigraphic Survey 1954. *Reliefs and Inscriptions at Karnak. Volume III: The Bubastite Portal*. Oriental Institute Publications 74. Chicago.
- The Epigraphic Survey 1986. *Reliefs and Inscriptions at Karnak. Volume IV: The Battle Reliefs of King Sety I*. Oriental Institute Publications 107. Chicago.
- Urk. IV. = Sethe, K. 1907. *Urkunden des Ägyptischen Altertums. IV. Historische-Biographie Urkunden der 18. Dynastie. Dritter Band*. Leipzig.
- Versluys, M. J. 2002. *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*. Leiden.
- Warburton, D. 2001. *Egypt and the Near East. Politics in the Bronze Age*. Neuchâtel–Paris.
- Wheeler, S. M. 1997. „The Miracle of Iphis in Ovid *Metamorphoses* 9”: *Phoenix* 51, 190–202.
- Wiggers, N. 1977. „Reconsideration of Propertius II. 1.1”: *The Classical Journal* 72, 334–341.
- Williams, E. R. 1979. „A Bronze Statuette of Isis-Aphrodite”: *Journal of Research Center in Egypt* 16, 93–101.
- Wilkinson, L. P. 1945. *Horace and his Lyric Poetry*. Cambridge.
- Wilkinson, R. H. 2003. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Cairo.
- Ziegler, C. 1984. „Sistrum”: *Lexikon der Ägyptologie* V. Wiesbaden, 959–963.