

Liptay Éva (1966) a Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteményének vezetője. Kutatási területe az ókori egyiptomi vallási ikonográfia, illetve a Harmadik Átmeneti Kor története és kultúrája.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Oroszlánból macska: Baszset kultúrsa a líbiai korban* (2014/3).

A halál mint alvás és a halálból való felébredés az ókori egyiptomi halotti ikonográfiában

Liptay Éva

1. A halál mint alvó állapot

Az ókori egyiptomi felfogás szerint az alvó ember éjszaka a napistenhez és a halottakhoz hasonlóan alámerül a Nunba, az ősvízbe. Az ősvíz az univerzumon és az isteni világrenden kívüli kaotikus közeg, átmenet a tegnap és a ma között, amely újra és újra lehetőséget ad a megújulásra – istennek, halottak és élők egyaránt.¹ Az ott-tartózkodás azonban számos veszélyt rejt magában, amelyeket az ebbe a liminális zónába behatoló, az éjszakai sötétségből előbukkanó túlvilági démonok vagy halottak rosszindulatú tevékenységének tulajdonítottak, és akár fizikailag is pusztító erejűnek tartottak.²

Az egyiptomi elképzelés szerint tehát a szférák közötti átjárás ilyenkor egyirányú és meglehetősen egyoldalú. Alvás közben a túlvilág és az istenek világa, valamint a földi világ közötti kapuk megnyílnak, a másik szféra addig láthatatlan lakói kölcsönösen láthatóvá válnak egymás számára,³ ám az alvó vagy álomlátó halandó passzivitásra van kárhóztatva. Nemcsak hogy az átjárást nem kísérelheti meg, hanem a szó szoros értelmében tehetetlenül hever a senki földjén, kiszolgáltatva az istenek és a halottak világából átlátogató jó vagy rossz szándékú lények kénye-kedvének.

A halál mint alvás metaforája az ókori egyiptomi túlvilág-elképzelések egyik mindig jelenlévő, meghatározó eleme.⁴ Az elképzelés két mitikus előképe az éjszaka sötétjében a túlvilágot beutazó és ott az ősvízbe alámerülő, majd a keleti horizonton hajnalban újjászülető napisten, illetve a meghalt és a halotti rituálé által „felébresztett”, újjászületett halotti isten, Ozirisz volt.

A következő tanulmány néhány olyan ikonográfiai megoldást és képi szimbólumot vizsgál meg, amely a halottat mint alvót, a halálból való újjászületést pedig mint felébredést ábrázolja.

1. 1. A halott mint alvó

A leideni Rijksmuseum van Oudheden egy predinasztikus korból (kb. Kr. e. 3500) származó terrakottaszobrocskájá⁵ (1. kép) egy csónakot formáz, benne egy jobb oldálán összekuporodva (vagy zsugorított pózban) fekvő, ruhátlan, két tenyerét arcára tapasztva alvó emberi alakkal. A darab egy közép-egyiptomi, talán assziuti temetkezés mellékletei közül került elő. A hajóban fekvő emberalak ábrázolása már önmagában is különlegessé teszi a tárgyat, a hajó megformálása azonban éppolyan szokatlan. Az ovális csónak kerek csúcsokban végződő orra és fara ugyanis egy reliefes kidolgozású béka testének elülső és hátsó felét mintázza. A csónak teste maga, benne az embrionális testhelyzetben fekvő emberi alakkal, a (nőstény) béka testének belsejét jeleníti meg.

Minthogy a kifejlett kétéltű kialakulásának különböző stációi megmagyarázhatatlannak és ezért misztikusnak tündek az ókori egyiptomiak számára, úgy képelték, hogy képes önmagát megteremteni, tehát isteni mágikus és teremtő erővel rendelkezik. A béka (és a béka alakban vagy béka fejjel ábrázolt Heqet istennő) a fáraókorai vallásos szimbolikában a teremtés, a termékenység, illetve a halál utáni újjászületés (egyiptomiul *wḥm ḥnh*, ‘megismételni az életet’) egyik alapvető szimbóluma volt.⁶

Nagyon valószínű, hogy már a szóban forgó korai hajómodell esetében is ezt az újjászületés-szimbolikát közvetíti a béka, mégpedig egyértelműen halotti kontextusban, a csónakban (a béka alakú istennő „méhében”) fekvő ember halotti állapotát alvó állapotként jelenítve meg.

Ez az ókori egyiptomi történelem hajnalán megjelenő, meglepően komplex elképzelés már több, a halállal kapcsolatos későbbi toposzt is magába sűrít:

1. A halott a halál után „úgy viselkedik”, mint életében (pl. alszik).
2. A halott védtelen, magatehetetlen állapotban van a halál után.
3. A halott egy istennő testéből (aki jelen esetben béka alakú) születik újjá.
4. A halott egy túlvilági utazáson vesz részt (csónak).⁷

Egy kb. 1500 évvel későbbi régészeti kontextusban, az elefantinói temető Óbirodalom végi és Első átmeneti kori sírjaiban S. J. Seidlmayer jellemzően lazán nyújtott testhelyzetű, a bal oldalukra fektetett, bal karjukat a test mellett kiegyenesítve, a jobbat pedig sokszor a mellkas előtt behajlítva tartó halottakat tárt fel.⁸ A cél minden valószínűség szerint az volt, hogy a holttestek *ikonográfiája* egy alvó ember kényelmes testhelyzetét jelenítse meg. Ezt a feltételezést támasztja alá, hogy a fej alá minden esetben fa fejtámaszt (utóbbi jellemzően az idős férfiak temetkezéseinél), illetve iszaptéglát helyeztek.⁹

Az elefantinói temetkezések ezen vonásaiból nagyon hasonló következtetéseket lehet levonni, mint a predinasztikus hajómodell esetéből. Nyilvánvaló, hogy az adott korszakban a túlvilághit helyi hagyománya szerint a földi élethez hasonló életmód folytatását remélték a halál után. Erre utal az is, hogy a mellékletként a fej alá elhelyezett fejtámaszok némelyike erősen kopott, használt darab volt: az élet során használt tárgy került a sírba, hogy a halál után, egy új dimenzióban folytatódó életben is a sír tulajdonosának a rendelkezésére álljon.¹⁰ A sírban nyugvó test az elképzelés szerint tehát olyan állapotba kerül, mint az alvó ember – ezért válik a temetkezésben az alvó ember képmásává.

1. 2. Az ágy

1. 2. 1. Az „ágy felállítása”

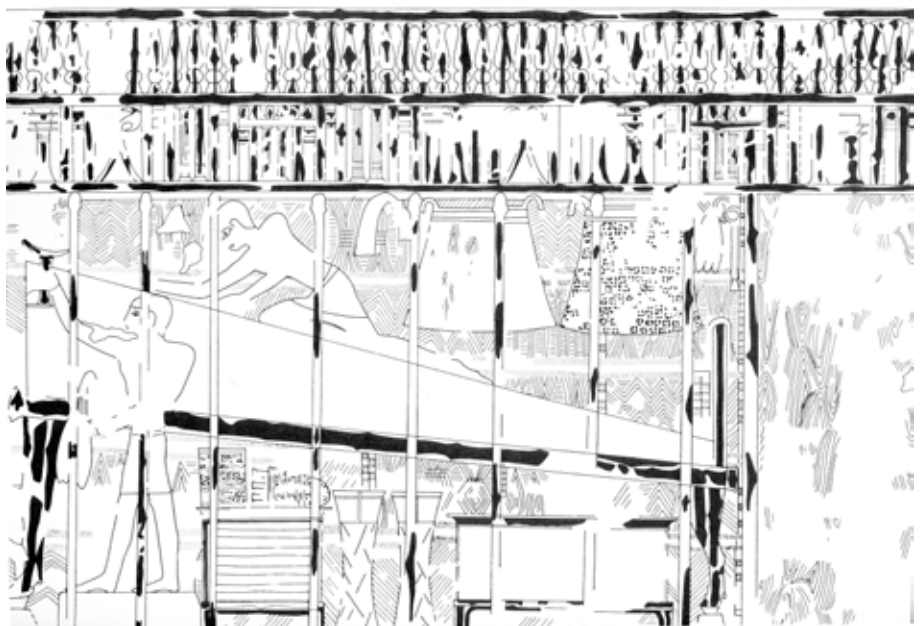
A Kr. e. 3. évezred második felében az óbirodalmi sírok falain ábrázolt egyik jelenettípuson a szolgálok egy mindennapos tevékenységet végeznek: a sírtulajdonos ágyát készítik elő az alváshoz, vagyis megágyaznak (*wdt 3tt*, 'az ágy felállítása'). A jelenet középpontjában



1. kép. A Leideni Múzeum predinasztikus hajómodellje a fekvő alakkal (Seipel 1989, no. 8 nyomán)

az általában baldachinos szerkezet alatt felállított, legtöbbször oroslánlábakon álló ágy látható. Két vagy három szolgáló készíti elő a hálóhelyet: az egyik lesimítja a matracot vagy lepedőt terít az ágyra, egy másik pedig a fejtámaszt helyezi rá (2. kép).¹¹

Feltűnő és visszatérő elem, hogy az „ágy felállítása”-jelenetet általában a sírkamra egy olyan falán helyezték el, ahol a közelben ajtó/átjáró található, sőt bizonyos variánsokon az ajtó a jeleneten belül is megjelenik.¹² Egyes esetekben a jeleneten belül ábrázolt ajtót, illetve az egész jelenetet felülről *hkr*-fríz díszíti,¹³ amely az ókori egyiptomi halotti ikonográfiában a mumifikálási rituálé helyszínére, a balzsamozócsarnokra utal. Az Újbirodalomtól kezdve a túlvilági kapukat, többek között a túlvilági ítélet csarnokának bejáratát is ilyen frízzel díszítik az ábrázolásokon. Bizonyos esetekben a fríz bonyolultabb, több elemből (palotahomlokzat-motívum, *dzsed*-oszlop, stilizált papiruszvirág-pár) áll, amelyek viszont az sírfalon



2. kép. Az „ágy felállítása”-jelenet egy 5. dinasztia kori sírban (Moussa–Junge 1975, Pl. 2 nyomán)



3. kép. Az oroszlánfejes ágy a királyi születés mítoszában
(Brunner 1964, Taf. 12 nyomán)

vagy koporsók oldalán megjelenő áljtók hagyományos fríznek alkotóelemei. A jellegzetes frízzel díszített ajtó jelenléte tehát halotti rituális, sőt egyenesen túlvilági kontextusba (az Ozirisz előtt lezajló túlvilági ítélettel összefüggésbe) helyezi az ágy megvetésének első látásra nagyon is hétköznapi eseményét. Az erősen hangsúlyos ajtószimbolika, illetve a síron belül a halottak és az élők közötti kommunikációt biztosító áljtók frízeinek szerepeltetése pedig egyúttal arra is utal, hogy a történések egy, az e világ és a túlvilág között átmenetet (vagyis a halál utáni újjászületést) biztosító rituáléval állhatnak összefüggésben.

Ez a szimbolika még nyilvánvalóbbá válik azokban a kivételes esetekben, amikor az „ágy felállítása”-jelenet (máskor üres) ágyán a múmia alakú halott is megjelenik,¹⁴ vagy amikor egy hajó fedélzeti kabinjában ábrázolják a jelenetet, amely a „Szép Nyugat” (*imntt nfrt*, ‘túlvilág’ vagy ‘temető’) felé tart.¹⁵ Ebben az esetben az e világ és a túlvilág közti átmenet, a kettő közötti határok áthágása egy rituális hajóút keretében zajlik.

Az „ágy felállítása”-jelenet több sír dekorációs programjában egy zenészeket (többek között hárfásokat) és táncosokat, valamint táblajátékot (pl. *szenet*-játékot) játszó személyeket felvonultató jelenetsor közelében, láthatóan ahhoz kapcsolódóan helyezkedik el. A zenészek, táncosok és játékosok egy Hathor istennővel összefüggő ünnepi rituálé szereplői, amelynek során megnyílik a halottak és az élők közötti átjáró, s így lehetségessé válik a kommunikáció a két szféra között.¹⁶ A hárfás-dalos, Hathorhoz kapcsolódó ünnepi jelenet ábrázolásain a két szféra közötti átmenet pillanatait egyfajta alternatív valóságként mutatják be, amelyben az élők és a holtak, bár egymástól jól elkülöníthetően, de egyazon térben és időben vannak jelen.

Az „ágy felállítása”-rituálé tehát legalábbis szimbolikájában mindenképpen szorosan összefügg ezzel a Hathorhoz kapcsolódó ünnepel, illetve az élők és holtak közötti határok megnyílásával és azok áthágásával. Az is elképzelhető azonban, hogy ez a rituálé maga is része volt az ünnepnek.

1. 2. 2. Az ágy mint az újjászületés átmeneti rituáléinak központi eleme

A magánsírok dekorációs programjában szereplő „ágy felállítása”-jelenet három olyan, egymással sok ponton összefüggő átmeneti rituáléval is összefüggésbe hozható, amelyekben központi szerepet kap az ágy-szimbolika.¹⁷

Az első ezek közül a fent említett, Hathor istennőhöz kapcsolódó óbirodalmi ünnepség, amelynek során a halottak és élők közötti határok ideiglenesen megszűntek és a kommunikáció lehetővé vált a két szféra között.

Henry G. Fischer szerint a mindennapi életben használt ágyak már ekkor, az Óbirodalom (Kr. e. 3. évezred) idején is funkcionálhattak halottas ágyként/ravatalaként, a 6. dinasztiától kezdve pedig ezeknek az ágyaknak a fej felőli végeit oroszlánfejek díszítették.¹⁸ A mindennapi és a rituális használat tehát már ezen a ponton összefolyt egymással.

Oroszlánfejes (és oroszlánlábakkal ábrázolt) ágyak még két alapvető rituális eseménysorban töltenek be kulcsfontosságú szerepet.

A király isteni eredetének és születésének mítosza legkorábban Hatsepszut Deir el-Bahari-i és III. Amenhotep luxori templomában jelenik meg (3. kép), az elképzelés eredete azonban – bár bizonytalan – ennél nyilván jóval korábbra keltezhető.¹⁹ A jelenetek középpontjában itt is egy oroszlánfejes ágy áll,²⁰ amely szimbolikusan a királyi gyermek (isteni) fogantatásának, születésének, és istenek általi elfogadásának (átmeneti rituálék egymásutánja!) központi helyszínét jelöli. A mítosz képsorának királyi halotti kontextusban (újbirodalmi uralkodók halotti kultuszát szolgáló templomokban) való elhelyezése azonban arra utal, hogy ugyanez a szimbolika az uralkodó halál utáni újjászületésekor (azaz a királyi ősök közé lépésekor) ugyanolyan fontos szerepet játszott, mint földi uralkodása alatti legitimációja biztosításában.²¹ A királyi halotti kontextusban elhelyezett jelenetnek így nagyon hasonló a szimbolikája és funkciója, mint a magánsírokban megjelenő „ágy felállítása”-jelenetnek: az uralkodó földi legitimációja mellett a halott uralkodó túlvilági újjászületését is biztosítja.²²

Ugyanaz az oroszlánfejes ágy, amely a király isteni születésének misztériuma során több átmeneti rituáléban (például születés, istenek általi elfogadás) központi szerepet játszik, Ozirisz halál utáni újjászületésekor is elsőrendű jelentőséggel bír – mint halottas ágy, amelyen a mumifikálás és a temetési rituálé során és által az újjászületés végbemegy.²³ H. Beinlich megkísérelte rekonstruálni a Tutankhamon-sír előkamrájában talált három (víziló-, oroszlán- és tehénfejű) királyi halottas ágy szerepét a halotti rituáléban.²⁴ Véleménye szerint a három ágy (vagyis az uralkodót megszüülő isteni anya három különböző aspektusa) az átmeneti rituálé három különböző fázisát képviseli. A víziló aspektus befogadja a testébe, elnyeli; az oroszlán aspektus védelmezi a befogadás és az újjászületés közötti

időszakban; végül a tehén aspektus világra hozza, hozzásegíti a halál utáni újjászületéshez. Az oroszlánfejű halottas ágy tehát pontosan az átmeneti rituálé köztes állomásán (*rite de marge*) kap központi szerepet, amikor a halott az istennő méhében, illetve védelmében készül az újjászületésre. Éppen ez az a stádium, amelyet az ókori egyiptomi elképzelés szerint a halott valamiféle alvó állapotban tölt.

Az első látásra mindennapi használati eszköznek tűnő ágy tehát különböző ikonográfiai eszközök, illetve szimbólumok alkalmazásával egyrészt rituális kontextusba kerül, hiszen egy-egy ünnepi rituálásor vagy mitikus esemény részeként jelenik meg. Ugyanakkor azonban a temetkezési mellékletek egyik darabjaként túlvilági konnotációval is bír, és mint ilyen, a halott túlvilági újjászületését hivatott biztosítani a felsorolt képi szimbólumok segítségével. Részben ismét az alvó állapotból való felébredés (azaz a halálból való újjászületés) metaforájáról van szó, a halott alvó állapota pedig különösen szoros kapcsolatban van az újjászületést biztosító istennő (például Hathor) oroszlán alakban megjelenő aspektusával. Erre utal a halottas ágy oroszlánfeje és oroszlánlába. Másrészt azonban az ágy egyben mitikus utalás az isteni *hieros gamosra*, amely egy ugyanilyen ágyon teljesedik be, ennek révén pedig az Ozirisz és Ízisz nászából születő Hóruszra, akivel az újjászülető halott azonosulni kíván.²⁵

1. 3. A fejtámasz átmenet-szimbolikája

A fentiekből már kiderült, hogy az „ágy felállítása”-jelenetek állandó szereplője egy szolgáló, aki egy fejtámaszt helyez az ágy fej felőli végére. (lásd 1. 2. 1). A fejtámasz (*wrs*) mindennapi használati eszköz volt az ókori Egyiptomban (4. kép): az oldalán fekvő, alvó ember nyakát támasztotta meg. Fejtámaszok a 3. dinasztia (Kr. e. 3. évezred közepe) idejétől ismertek sírmellékletként, az Újbirodalomtól (Kr. e. 2. évezred második fele) pedig már amulett formájában is.²⁶ A sírmellékletek között talált fejtámaszok sokszor erősen kopottak. Ezekben az esetekben kétségtelenül a halott életében használt tárgy került halotti rituális kontextusba, hasonlóképpen az ágyakhoz (lásd 1. 2. 2).

Az ókori egyiptomi elképzelés, amely szerint a halottak a földi életből való távozásuk és újjászületésük között az alváshoz hasonló átmeneti állapotba kerülnek, ennek az állapotnak a passzívítását, öntudatlanságát és sebezhetőségét emeli ki.²⁷ Ebben a sebezhető stádiumban a halott mágikus védelemre szorult a rátörő túlvilági veszélyek közepette – a fejtámasz egyike volt a mágikus védelmet nyújtó eszközöknek.

Olyan kiemelkedően fontos újjászületés-szimbólumnak tartották, hogy egy önálló fejezetet szenteltek neki a *Halottak Könyvében*: a fejtámaszokról írt

166. fejezet kifejezetten a tárgy túlvilági életben kifejtett mágikus szerepét állítja a középpontba. A szöveg a halott újjászületését mint alvásból való ébredést írja le. Az ébredés egyértelmű jele pedig a fej felemelése, amelyet a mágikus erejű fejtámasz biztosít. Némelyik fejtámasz dekorációja azt is világossá teszi, hogy a halott rajta nyugvó feje az ösvízből (Nun) kiemelkedő, kozmikus ellenségeit hajnalban legyőző és diadalmasan a keleti horizontra felemelkedő napistennel (vagyis a napkoronggal) azonosul.²⁸ A fejtámasz tehát magát a keleti horizontot, a napfelkelte mitikus helyszínét szimbolizálja, amely jellegzetesen liminális helyszín – az újjászülető napisten és az alvás öntudatlan állapotából ébredő halott számára egyaránt.²⁹

Az egyiptomiak azt feltételezték, hogy az éjszakai sötétségben tehetetlenül és védtelenül heverő alvó/halott félig felemelt, fejtámaszra helyezett (felébredésre kész) feje védelmet nyer a gonosz démoni erők éjszakai támadásaitól. Az egyes fejtámaszokat díszítő védőistenségek (például a törpe alakú Bész isten és a víziló alakú Thoerisz istennő) szerepeltetése egyértelművé teszi a tárgy apotropaikus, mágikusan oltalmazó funkcióját, amely lényegében megegyezik az ágyakéval, melyeknek dekorációján ugyanezek a mindennapi élet krízishelyzeteiben (szülés, betegség) védelmet nyújtó istenségek jelennek meg.³⁰

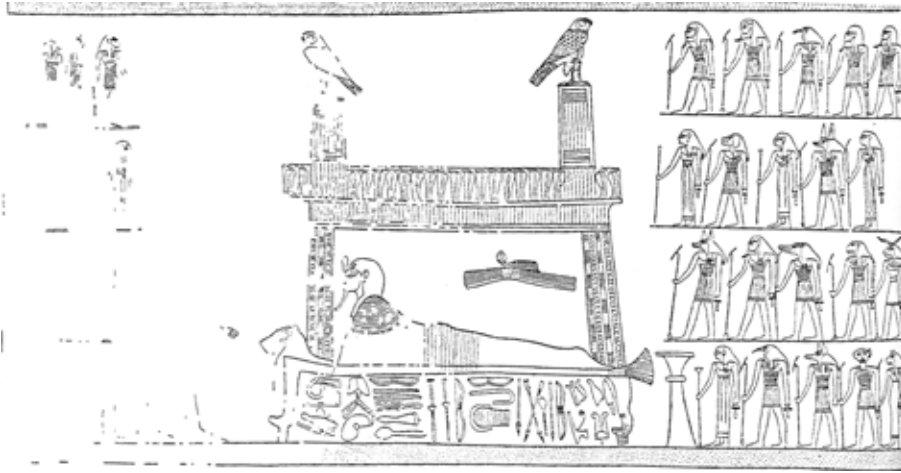
2. Felébredés a halál állapotából

2. 1. Éjszakai virrasztás Ozirisz felett

A földi életből való távozás és a túlvilágon bekövetkező újjászületés közötti átmeneti időszakot tehát az alváshoz hasonló liminális periódusnak tekintették, amelynek a halott felébredé-



4. kép. Fejtámasz Bész-szerű istenség ábrázolásával (Seipel 1989, no. 406 nyomán)



5. kép. A halálból felébredő Ozirisz VI. Ramszesz sírjában (Piankoff 1964, Fig. 142 nyomán)

se (újjászületése) vet véget. A halott mint alvó egyik isteni archetípusa vagy mítikus előképe a meghalt és újjászületése után a túlvilág urává váló istenség, Ozirisz volt. A mítosz szerint a mumifikálási rituálé befejeztével, a temetés előtti éjszakán az isten bebalzsamozott teste védtelenül hevert a halottas ágyon hajnalig. Az egyiptomi elképzelés szerint ebben a sebezhető, átmeneti állapotban a halott istenség hasonló fenyegetéseknek és veszélyeknek volt kitéve, mint az emberek az éjszakai alvás idején.

Az Ozirisz feletti virrasztás rituáléjának idején az éjszaka minden órájában meghatározott istenségek őrizték az isteni testet.³¹ Egyes halotti szövegek ezeket az istenségeket a túlvilág hetedik (utolsó) kapujának őrzőivel azonosítják, akik magát a balzsamozócsarnokot, illetve a sírkamrát védelmezik, amelyben Ozirisz található. Ennek az isten testét közvetlen közélről védelmező, személyes isteni testőrségnek az apotropaikus szerepe abban állt, hogy két oldalról sorfalat alkotva vagy körbevéve a felravatalozott halottat (akinek archetípusa Ozirisz volt) lényegében mágikus védőfalat vontak köré a halál és az újjászületés közötti átmeneti periódusban. Kezükben egyes ábrázolásokon kések vagy más mágikus szimbolikával rendelkező fegyverek (kígyók, gyíkok vagy növények) láthatóak.³² Fő fegyverük azonban a szöveges utalások szerint a kezükben tartott fáklyák mágikus erejű tüze, amellyel elriasztják, illetve megsemmisítik az ellenséges szándékkal közeledőket.³³ Ugyanez a mágikus tűz hivatott elűzni a rémálmokat az alvókra hozó túlvilági lényeket és démonokat is. (Lásd 1. 3.)

2. 2. *Rs wd3* – „Az épségben felébredt”

A pillanat, amikor a hajnali napfelkelte első sugarai behatolnak a balzsamozócsarnokba, egyfajta kozmikus cezúraként ad jelt az éjszakai virrasztás rituáléjának befejezésére, a mágikus védelmet biztosító fáklyák rituális eloltására. Ezt az átmeneti rituálésor következő stációjára, az ágyon fekvő halott alvásból való felébredése, vagyis halálból való újjászületése követi.³⁴ Ekkor veszi kezdetét a temetési szertartás („a nyugatra/temetőbe való átkelés”), amelynek csúcspontján a sír bejárata elé szállított halotton elvégzik a szájmegnyitás szertartását. A temetési ritu-

álban a főszerepet Ozirisz fia, Hórusz, illetve az őt megszemélyesítő, a halotti rituálét vezető *szem*-pap játssza, aki egy halotti állapotnak megfelelő rituális alvásba merül, amelynek során azonosul a múmiavásznakba burkolt, halott istenséggel, akit a rituálé végén fel kell ébresztenie.³⁵

A halottas ágyon fekvő istenség állapotának változását a felébredést (*rs*) követően a múmiavásznak lehullása (a végtagok szabad mozgásra való képességének visszanyerése), valamint a fekvő pozícióból való felemelkedés jelzik.³⁶ Ezt az állapotot az istenség *Rs-wd3* („Az épségben felébredt”) aspektusa³⁷ fejezi ki, és ez a minőségi változás egyben az előtte lezajlott virrasztási rituálé sikerességére is utal.

A múmiavásznakat csupán a halottat védelmező és elrejtő „átmeneti öltözékének” tekintették, amelyet az újjászületés pillanatában levett, hiszen a szabad mozgás a túlvilági élet egyik elengedhetetlen feltétele.³⁸ A halott ikonográfiája az antropoid koporsók fedelén az Újbirodalomtól egészen a római korig tükrözte ezt a kettősséget. A halottat mindig újjászületett, isteni lényvé vált állapotban ábrázolták: az egyik alaptípuson (még) múmiavásznakba csavarva, általában az isteni jelleg tradícionális ikonográfiai jegyeivel (arany maszk, sötétkék paróka stb.), a másikon viszont (már) élő emberként, ünnepi öltözetben. A múmiavásznak leoldása azt is jelenti, hogy a mindaddig a liminális zónában, csoportokon kívül, „láthatatlanul” létező halott ismét láthatóvá, *csoportha besorolhatóvá* válik.³⁹

Egyes koporsókon és halotti papiruszokon megjelenő ábrázolásokon a halottas ágyáról éppen felemelkedő, tagjait megmozdító Oziriszt ábrázolják. Ezeknek az ábrázolásoknak a forrása I. Széthi fáraó abüdoszi templomának egy jelenete, amelyet több újbirodalmi királysír dekorációs programja is átvett (5. kép).⁴⁰ Néhány variánsban az ágyáról felkelő Ozirisz felett egy nagy *rs* (‘felébredni’) olvasatú hieroglifát is elhelyeztek, amely nemcsak magára a felébredésre, hanem egyben az új isteni minőségre (*Rs-wd3*) is utal.⁴¹

Az istennek ez az aspektusa azonban még mindig csak egy átmeneti állapot, az újjászületés első pillanata és első látható jele. Az isten már birtokában van minden képességének, már kiemelkedően van a túlvilágról, egyfajta küszöbállapotban az itt és ott között. Az átalakulások végpontja az, amikor a halotti isten a túlvilág uraként végül a trónusára ül. Ebben az állapotban, ereje teljében Oziriszt általában Wenennefernek (‘Tökéletességben levő/létező’) nevezik.

2. 3. *A halott mint alvásból felébredő*

A magánsírokban, illetve magánemberek temetkezési mellékletein megjelenő halottaságy-ábrázolások a rajta fekvő isteni múmiát vagy a halottaiból éppen felébredő istenséget, Oziriszt jelenítik meg, akinek túlvilági újjászületésében a halott osztozni kíván. (Lásd 2. 2.) Viszonylag ritkán fordul elő, hogy a magánemberek halotti ikonográfiájában a halott (és nem Ozirisz) alvás-

ból való felébredését ábrázolják, azonban ezek a kivételes esetek nagyon izgalmas ikonográfiai megoldásokat alkalmaznak.

Nagyon ritka és az óbirodalmi „ágy felállítása”-jelenet (1. 2. 1) kontextusában merőben szokatlan is, hogy a halott *üljön* az ágyon. Mereruka szakkarai és Pepi meiri sírjaiban (6. dinasztia) azonban éppen ilyen jeleneteket találunk: a sírtulajdonos a felesége társaságában ül az előzőleg a szolgálok által „felállított” ágyon, miközben hitvese hárfán játszik neki.⁴² Ezekben a különleges esetekben az *ágyon való (fel)ülés* éppen a felébredés/újjaszületés ikonográfiai jele, mint a hárfa szerepeltetése.⁴³

Hasonlóan érdekes megoldást találunk Dzsari thébai sírjában (11. dinasztia), ahol az ágy felállításának jelenetén nem a megszokott oroszlánlábú ágyon, hanem a láda alakú *koporsója tetején* fekvő múmiát és a fejénél füstölővel végzett halotti szertartást ábrázolják. A fekvő múmia feje megemelkedik, ám a megszokott fejtámasz (vagy más támaszték) nincs alatta.⁴⁴ Elképzelhető, hogy a minden szempontból szokatlan kompozíciónak ez a részlete nem a művész figyelmetlenségének eredménye, hanem a felébredt állapot jelzésére tudatosan alkalmazott eszköz.

Hasonlóan szokatlan és izgalmas ábrázolások a görög–római kori halotti ikonográfiából is ismertek. Egy Phaminis nevű

gyermek számára készült, a Sótér család thébai sírjából származó koporsó *fej felőli* végén elhelyezett jeleneten a szárnyas napkorong sugarai ráragyognak az alatta fekvő, éppen felébredő/újjaszülető múmia testére. Phaminis azonban a megszokottól eltérően nem visel múmiamaszkot, sem parókát, hanem az életében hordott rövid frizurát. A fej kissé megemelkedik, ugyanúgy, mint az előző esetben, alatta pedig a már kibomlott múmivásznak rétege ismerhető fel.⁴⁵

Feltehetőleg ugyanezen elképzelés érhető tetten a budapesti Szépművészeti Múzeum egy vásznaiból még a 19. század idején kibontott, kora római kori múmiájának esetében is, amelynek jobb szemüregében megmaradt a kőből készült, berakásos szem, a szemhéjat pedig vékony fapeccekkel támasztották fel.⁴⁶ Hasonló eljárások a Harmadik Átmeneti Kor (21–22. dinasztia, Kr. e. 1. évezred első harmada) idejéből is ismertek,⁴⁷ amikor a mumifikálást igen magas színvonalon művelték, és a fő cél az volt, hogy a múmivásznak alá rejtett holttestet az élő ember lehető leghitelesebb képmásává alakítsák. Az alvó állapotból felébredt halott ikonográfiáját ebben az esetben tehát maga az örökké épségben maradó, életteli test képmásává vált holttest reprezentálja.⁴⁸

Jegyzetek

- 1 De Buck 1939, 12–13; Hellincx 2001, 68.
- 2 Szpakowska 2003, 111–116; Szpakowska 2010, 26, 33.
- 3 Szpakowska 2003, 114–115.
- 4 De Buck 1939; Zandee 1960, 81–85; Schlichting 1984; Assmann 2002, 366–369.
- 5 Inv. no. 1962/12.1: Brunner-Traut 1975, 41–46; Seipel 1989, 43 (no. 8); Raven 2010, 152–153.
- 6 A kora keresztény egyiptomi béka alakú agyaglámpások ezt a pogány szimbolikát őrizték meg. Néhány ilyen béka alakú lámpáson Ján11:25-re való utalásként az „(Én vagyok a) feltámadás” felirat olvasható görögül: Iacoby–Spiegelberg 1903, 215; Cooney 1976, 206; Dunand–Zivie-Coche 2004, 336.
- 7 A későbbi ábrázolásokon a bárkában szállított halott egy ágyon fekvő múmia vagy múmia alakú koporsó alakjában jelenik meg. A római kori Egyiptomból is ismert egy a leidenihez hasonló hajómodell, ebben azonban a halottat a fáraókorban szokásos múmia alakban ábrázolták, a hajó pedig egy vízen úszó kacsa alakját kapta: University of Swansea, inv. no. W 925; Brunner-Traut 1975, 46–49.
- 8 Seidlmayer 2001, 224–226.
- 9 Seidlmayer 2001, 227–230.
- 10 Más, hasonló eredetű temetkezési mellékletek mellett: Seidlmayer 2001, 232–233.
- 11 Vasiljević 1995, 97–108 és Abb. 20–26; Altenmüller 1997, 2–3.
- 12 Vasiljević 1995, 107.
- 13 Például Moussa–Junge 1975, pl. 2 (Szakkara, 5. dinasztia vége).
- 14 Dzsari thébai sírjában (11. dinasztia) például, ahol az ágyon fekvő múmia körül az „ágy felállításának” jelenetén megszokott szolgálok is megjelennek: Galán 1994, pl. IX; Vasiljević 2001, 354–355.
- 15 Mereruka szakkarai sírjában (6. dinasztia eleje): Duell 1938, pl. 141; Altenmüller 1996a, 15. Mehu vezír szakkarai sírjában (korai 6. dinasztia) pedig a halott maga is az ágyon fekszik: Altenmüller 1997, 2.
- 16 Altenmüller 1978; Fitzenreiter 2001a, 431–436 és 2001b, 75–78, 81–83; Liptay 2013, 5–7 és 2014, 68–71.
- 17 Vasiljević 2001, 356.
- 18 Fischer 1975, 768.
- 19 Brunner 1964, 187; Altenmüller 2013b.
- 20 Brunner 1964, pl. 12. A királyi születésmitosz különböző interpretációit lásd még Frandsen 1997, 84–93; Assmann 2010, 88–94.
- 21 Altenmüller 1996a, 3; 1996b.
- 22 Hartwig Altenmüller (1996a és b; 1997) szerint a királyi születési misztérium nem más, mint egy ősi újjaszületési rituálé mitizált változata, amelynek egyik képi megjelenítése az óbirodalmi magánsírokban megjelenő „ágy felállítása”-jelenet.
- 23 Altenmüller 1996a, 8; Hellincx 2001, 90. Az óbirodalmi magánsírok „ágy felállítása”-jelenetének egyes verzióin a helyszín (enteriór) ábrázolása nagy hasonlóságot mutat a halottas ágyon fekvő múmia később toposzá váló jelenetén bemutatott helyiség ikonográfiájával (Altenmüller 1997, 4). Ez arra utal, hogy a két rituális helyszín szimbolikája lényegében megegyezik, elképzelhető tehát, hogy az óbirodalmi jelenet az oroszlános ágyon fekvő múmia később rendkívül népszerű képi toposzának egyik előzménye.
- 24 Beinlich 2006, 29–31.
- 25 Altenmüller 1996a, 16 és 1997, 6–7.
- 26 Konrad 2007.
- 27 Seidlmayer 2001, 229; Hellincx 2001, 92.
- 28 De Buck 1939, 6–14; Dasen 1993, 75–76; Hellincx 2001; Perraud 2002; Konrad 2007; Szpakowska 2010, 35–37.
- 29 Fischer 1980, nos. 4 és 13; Hellincx 2001, 77–80.
- 30 Az álmodás (vagy inkább *m33 rswt*, ’álmólátás’) állapota szintén olyan, veszélyekkel teli átmeneti időszaknak számított, amikor az alvó (lelke) élet és halál között, egy átmeneti, liminális zónában tartózkodott: Vernus 1986; Szpakowska 2010, 21, 23. A kaoszt képviselő rémálmokat, illetve az azokat hozó démonokat varázserőjünek tartott rituálék elvégzésével próbálták elűzni. Ezek a mágikus rituálék ugyanazokat a védelmező erőket (pl. mágikus erejű tűz) hívták segítségül, amelyek a napistent is segítették kozmikus ellenségei legyőzésében: Szpakowska 2010, 21–22, 33.

- 31 Assmann 2001, 349–358; Lucarelli 2012; Roberson 2013. Az Ozirisz mumifikált testét körülvevő és védelmező istenekről lásd még Zandee 1960, 204; Willems 1988, 240; Willems 1996, 308–309; Liptay 2011, 153.
- 32 Liptay 1996, 12–15; Guilhou 1999; Roberson 2009, 436; Kóthay–Liptay 2010, no. 14.
- 33 Ezeket a mágius erejű fáklyákat a napisten ellenségeit legyőző, kobra alakú Napszem-istennő pusztító tüzével azonosították. Willems 1988, 144 és 159; Willems 1996, 205; Liptay 2002, 29–30.
- 34 Bommas 2007.
- 35 Vernus 1986, 746; Altenmüller 2009, 10–12 és 2013a. A rituálét végző isteni szerepéről lásd még Willems 1997, 360–364 és 367–368.
- 36 Már a legrégebbi halotti szövegekben szereplő rituálék kiemelik ezt a kulcsfontosságú mozzanatot: „Ébredj! Emelkedj fel! Emeld fel a fejed!” (*Piramisszövegek*, 735. számú mondás).
- 37 Van de Walle 1972.
- 38 Zandee 1960, 78–81; Hornung 1983; Kurth 1990, 53; Grallert 1996, 152–153; Rummel 2006, 395, 69. jegyzet.
- 39 Turner 1964, 6–7; Hornung 1983, 174–175.
- 40 Roberson 2013.
- 41 Lásd például VI. Ramszesz sírjában: Piankoff 1964, 438, fig. 142.
- 42 Vasiljević 1996, 90; Altenmüller 1996a, 5 és 1997, 4.
- 43 A hárfa újjászületés-szimbolikájára lásd 2. 1. 2.
- 44 Galán 1994, pl. IX; Vasiljević 2001, 354–355.
- 45 Germer–Kischkewitz–Lüning 2009, 60, Abb. 69. Hasonló ábrázolás látható Szenszaosz és Tkauthi koporsójának egyik oldalán is: uo., 63 és Abb. 74.
- 46 Lt. sz. 51.2079. Köszönettel tartozom Dr. Fóthi Erzsébetnek (Magyar Természettudományi Múzeum, Embertani Tár), hogy a műmiával kapcsolatos, még publikálatlan kutatási eredményeket a rendelkezésemre bocsájtotta.
- 47 Taylor 2010, 44.
- 48 Belting 2003, 185–188.

Bibliográfia

- Altenmüller, H. 1978. „Zur Bedeutung der Harfenlieder des Alten Reiches”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 6, 1–24.
- Altenmüller, H. 1996a. „Zu Isis und Osiris”: M. Schade-Busch (szerk.): *Wege öffnen: Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag*. Ägypten und Altes Testament 35. Wiesbaden, 1–17.
- Altenmüller, H. 1996b. „Geburtschrein und Geburtshaus”: P. Der Manuelian (szerk.): *Studies in Honor of William Kelly Simpson*. I. Boston, 27–37.
- Altenmüller, H. 1997. „Auferstehung und Geburtsmythos”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 24, 1–21.
- Altenmüller, H. 2009. „Die Wandlungen des Sem-Priesters im Mundöffnungsritual”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 38, 1–32.
- Altenmüller, H. 2013a. „Der ‘Schlaf des Horus-Schen’ und die Wiederbelebung des Osiris in Abydos”: H. W. Fischer-Elfert – R. B. Parkinson (szerk.): *Studies on the Middle Kingdom. In Memory of Detlef Franke*. Wiesbaden, 9–22.
- Altenmüller, H. 2013b. „Anubis mit der Scheibe im Mythos von der Geburt des Gottkönigs”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 42, 15–35.
- Assmann, J. 2001. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München.
- Assmann, J. 2002. *Altägyptische Totenliturgien 1. Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*. Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 14. Heidelberg.
- Assmann, J. 2010. „Politik und Religion. Altägyptische und biblische Ausprägungen eines aktuellen Problems”: J. Assmann – H. Strohm (szerk.): *Herrscherkult und Heilserwartung*. Lindauer Symposien für Religionsforschung 2. München, 81–105.
- Beinlich, H. 2006. „Zwischen Tod und Grab: Tutanchamun und das Begräbnisritual”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 26–31.
- Belting, H. 2003. *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. Spatium 2. Budapest.
- Bommas, M. 2007. „Das Motiv der Sonnenstrahlen auf der Brust des Toten. Zur Frage der Stundenwachen im Alten Reich”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36, 15–22.
- Brunner, H. 1964. *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*. Ägyptologische Abhandlungen 10. Wiesbaden.
- Brunner-Traut, E. 1975. „Drei altägyptische Totenboote und vorgegeschichtliche Bestattungsgefäße”: *Revue d'Égyptologie* 27, 41–55.
- de Buck, A. 1939. *De godsdienstige opvatting van den slaap inzonderheid in het oude Egypte: rede uitgesproken bij het aanvaarden van het ambt van buitengewoon hoogleerter in de Egyptologie en de geschiedenis van de antieke godsdiensten aan de Rijksuniversiteit te Leiden op 20 October 1939*. Mededelingen en verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap “Ex Oriente Lux” 4. Leiden.
- Cooney, J. D. 1976. „An Early Dynastic Statue of the Goddess Heqat”: *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 63/7, 202–209.
- Dasen, V. 1993. *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford Monographs on Classical Archaeology. Oxford.
- Duell, P. 1938. *The Mastaba of Mereruka II*. Oriental Institute Publications 39. Chicago.
- Dunand, F. – Zivie-Coche, C. 2004. *Gods and Men in Egypt (3000 BCE to 395 CE)*. New York.
- Fischer, H. G. 1975. „Bett”: W. Helck – E. Otto (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie* I. Wiesbaden, 767–768.
- Fischer, H. G. 1980. „Kopfstütze”: W. Helck – E. Otto (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie* III. Wiesbaden, 686–693.
- Fitzenreiter, M. 2001a. *Statue und Kult. Eine Studie der funerären Praxis an nichtköniglichen Grabanlagen der Residenz im Alten Reich* I. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie III. Berlin (www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes3).
- Fitzenreiter, M. 2001b. „Grabdekoration und die Interpretation funerärer Rituale im Alten Reich”: H. Willems (szerk.): *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the international symposium held at Leiden University 6–7 June, 1996*. Leuven – Paris – Sterling, VA, 67–139.
- Frandsen, P. J. 1997. „On Categorization and Metaphorical Structuring. Some Remarks on Egyptian Art and Language”: *Cambridge Archaeological Journal* 7/1, 71–104.
- Galán, J. M. 1994. „Bullfight Scenes in Ancient Egyptian Tombs”: *Journal of Egyptian Archaeology* 80, 81–96.
- Germer, R. – Kischkewitz, H. – Lüning, M. 2009. *Berliner Mumien-geschichten. Ergebnisse eines multidisziplinären Forschungsprojektes*. Berlin–Regensburg.
- Grallert, S. 1996. „Die Fugeninschriften auf Särgen des Mittleren Reiches”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23, 147–165.
- Guilhou, N. 1999. „Génies funéraires, croque-mitaines ou anges gardiens?”: S. H. Aufrère (szerk.): *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* I. Orientalia Monspeliensia X. Montpellier, 387–388.
- Hellinckx, B. R. 2001. „The Symbolic Assimilation of Head and Sun as Expressed by Headrests”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29, 61–95.

- Hornung, E. 1983. „Vom Sinn der Mumifizierung”: *Welt des Orients* 14, 165–175.
- Iacoby, A. – Spiegelberg, W. 1903: „Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Aegyptern”: *Sphinx* 7, 215–219.
- Konrad, K. 2007. „Bes zwischen Himmel und Erde. Zur Deutung eines Kopfstützen-Amuletts”: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 134, 134–137.
- Kóthay K. A. – Liptay É. (szerk.) 2012. *A Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteménye*. Budapest.
- Kurth, D. 1990. *Der Sarg des Teüris. Eine Studie zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten*. Aegyptiaca Treverensia 6. Mainz am Rhein.
- Liptay É. 1996. „Réflexions sur le rôle symbolique des lézards en Égypte à propos de deux objets de bronze”: *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 85, 7–17.
- Liptay É. 2002. „Bandeau sur la tête – Aspects religieux d’un motif iconographique de la 21e. dynastie”: *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 96, 7–30.
- Liptay É. 2011. „From Middle Kingdom Apotropaia to Netherworld Books”: Bechtold E. – Gulyás A. – Hasznos A. (szerk.): *From Illahun to Djeme. Papers Presented in Honour of Ulrich Luft*. BAR International Series 2311. Oxford, 149–155.
- Liptay É. 2013. „Az átmenet ábrázolása az egyiptomi művészetben”: *Ókor* 12/1, 3–11.
- Liptay É. 2014. „Representations of Passage in Ancient Egyptian Iconography”: R. Sousa (szerk.): *Body, Cosmos and Eternity. New Research Trends in the Iconography and Symbolism of Ancient Egyptian Coffins*. Archaeopress Egyptology 3. Oxford, 67–79.
- Lucarelli, R. 2012. „The So-called Vignette of Spell 182 of the Book of the Dead”: R. Lucarelli – M. Müller-Roth – A. Wüthrich (szerk.): *Herausgehen am Tage. Gesammelte Schriften zum altägyptischen Totenbuch*. Studien zum Altägyptischen Totenbuch 17. Wiesbaden, 79–91.
- Moussa, A. M. – Junge, F. 1975. *Two Tombs of Craftsmen*. Archäologische Veröffentlichungen 9. Mainz am Rhein.
- Perraud, M. 2002. „Appuis-tête à inscription magique et apotropaïa”: *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 102, 309–326.
- Piankoff, A. 1964. *The Tomb of Ramesses VI*. 1–2. Bollingen Series XL.1–2. New York.
- Raven, M. J. 2010. *Egyptische magie op zoek naar het tovereboek van Thot*. Zutphen.
- Roberson, J. A. 2013. *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky*. Orbis Biblicus et Orientalis 262. Fribourg–Göttingen.
- Rummel, U. 2006. „Weihrauch, Salböl und Leinen. Balsamierungsmaterialien als Medium der Erneuerung im Sedfest”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 381–407.
- Schlichting, R. 1984. „Schlaf”: W. Helck – W. Westendorf (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie V*. Wiesbaden, 642–644.
- Seidlmayer, S. J. 2001. „Die Ikonographie des Todes”: H. Willems (szerk.): *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the international symposium held at Leiden University 6–7 June, 1996*. Leuven – Paris – Sterling, VA, 205–252.
- Seipel, W. 1989. *Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst. 4000 Jahre Jenseitsglaube*. Linz.
- Szpakowska, K. 2003. „The Open Portal. Dreams and Divine Power in Pharaonic Egypt”: S. Noegel – J. Walker – B. Wheeler (szerk.): *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. University Park, PA, 111–124.
- Szpakowska, K. 2010. „Nightmares in Ancient Egypt”: J.-M. Husser – A. Mouton: *Le cauchemar dans les sociétés antiques. Actes des journées d’étude de l’UMR 7044 (15–16 Novembre 2007, Strasbourg)*. Paris, 21–39.
- Taylor, J. H. 2010. *Egyptian Mummies*. London.
- Turner, V. W. 1964. „Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage”: J. Helm (szerk.): *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle, 4–20.
- Vasiljević, V. 1995. *Untersuchungen zum Gefolge des Grabherrn in den Gräbern des Alten Reiches*. Zentrum für archäologische Untersuchungen 15. Belgrad.
- Vasiljević, V. 1996. „Eine Darstellung des Aufstehens von der Totenbahre?»: *Göttinger Miscellen* 152, 89–92.
- Vasiljević, V. 2001. „Von der Kontinuität des Themas vom Bettenritual in Privatgräbern des Mittleren Reiches”: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29, 349–356.
- Vernus, P. 1986. „Traum”: W. Helck – W. Westendorf (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie VI*. Wiesbaden, 745–749.
- van de Walle, B. 1972. „*Rš-wd3* comme épithète et comme entité divines”: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 98, 140–149.
- Willems, H. 1988. *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins*. Leiden.
- Willems, H. 1996. *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418)*. Orientalia Lovaniensia Analecta 70. Leuven.
- Willems, H. 1997. „The Embalmer Embalmed. Remarks on the Meaning of the Decoration of Some Middle Kingdom Coffins”: J. van Dijk (szerk.): *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*. Egyptological Memoirs 1. Groningen, 343–372.
- Zandee, J. 1960. *Death as an Enemy*. Studies in the History of Religions V. Leiden.