

Török László (1941) akadémikus, az MTA Régészeti Intézetének kutató-professzora. Kutatási területe az ókori Középső Nílus-völgy (Napata-Meroé) története és régészete, valamint Egyiptom késő antik művészete. Legutóbbi kötete: *The Periods of Kushite History. From the Tenth Century BC to the Fourth Century AD*. Budapest, 2015.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Egy félreismert remekmű (2017/2).

Ókori propaganda

Általános megfontolások és példák

Török László

Légy a beszéd művésze, hogy győzhess,
hiszen látod: nyelve a király kardja.
A szó minden harcnál erősebb.¹

Korunkban a *propaganda* a mindennapi politikai diszkurzus egyik leggyakrabban használt fogalma – aligha tagadhatjuk, hogy „ugyan különböző mértékben, de valamennyien propagandisták vagyunk, egyszersmind a propaganda áldozatai”.² A 20. század közepe óta a régi történelmi korok kutatói is gyakran beszélnek manipulatív, befolyásoló propagandáról.³ Mivel tanulmányom az ókortudomány művelői által okkal vagy ok nélkül propagandának nevezett jelenségekkel foglalkozik, nem mulaszthatom el, hogy bevezetésül általánosságban is beszéljek erről a fogalomról. A tanulmány második részében néhány olyan példát fogok bemutatni az ókori világból, amelyet a szakirodalom mintegy magától értetődően a propaganda jelenségének körébe tartozónak ítél, de amely, legalábbis részben, másképpen is értelmezhető.

Tudott, hogy a propaganda szó a latin *propagare*, ’terjeszteni’ igéből az újkorban – tehát *nem* az ókorban – képezett jelen idejű szenvedő melléknévi igenév. Jelentése: ’kiterjesztendő, elterjesztendő, terjesztendő, növelendő’. A szó európai használatának kezdetei az 1622-ben XV. Gergely pápa által alapított Sacra Congregatio de Propaganda Fidéhez, A Hit Terjesztésének Szent Társulásához fűződnek. A Szent Társulás feladata az ellenreformáció kiteljesítése, a katolikus vallás terjesztése és győzelemre vitele volt Európa protestáns hitre tért országaiban és távoli pogány vidékeken.⁴ Tevékenysége nem tévesztendő össze a katolikus hit tisztasága fölött örökdő, az eretnekiségeket üldöző, 1542-ben III. Pál pápa által alapított Sacra Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis, A Római és Egyetemes Inkvizíció Szent Társulásának brutális gyakorlatával.⁵ Mindazonáltal a két szent hivatal közötti összefüggések nyilvánvalóak.

A Hit Terjesztése Szent Társulásának működése és az ellenreformáció⁶ mértéktelensége kezdettől fogva, és okkal, sötét képzeteket társított a propaganda szóhoz. A nyomtatott hír- és álhírközlés mindennapivá válásával az ellenségkereső, harcias világi politikai propaganda is mindennapivá vált. A 19. század közepére a politikai propaganda minőségét olyan ellenségképek megrajzolásával és szervezett terjesztésével jellemezhetjük, mint a Brit Kelet-indiai Társaság ellen 1857-ben felkelő bennszülött indiai katona, a szipoj; vagy az amerikai polgárháborúban 1861–1865 között harcoló fekete bőrű rabszolga félelmetesre rajzolt alakja, aki Indiában, illetve Amerikában fehér asszonyokat és leányokat erőszakol meg. Az első világháborúban a saját oldal kötelességteljesítésre való ösztönzése mellett – lásd például a brit haderők főparancsnokának, Lord Kitchenernek ellentmondást nem tűrő, hipnotizáló plakátját – a középponti szerepet a harci kedv fenntartásában az ellenfél határokat nem ismerő demonizálása játszotta.⁷ Az első világháború utáni évtizedek fasiszta, nemzetiszocialista és szovjet propagandája növekvő elszántsággal szolgálta a meglévő fajgyűlölet elmélyítését, további belső és külső ellenségek kijelölését és utálatát, a „karizmatikus” diktátorok személyi kultuszát és az általuk ígért paradicsomi jövő fantáziaképeit, és formálta a vakhitet, amellyel mindezt a társadalomnak fogadnia kellett. A célzatos hazugságokból összeszerkesztett alternatív valóságok sulykolásával, szakadatlan ismétlésükkel manipuláló propaganda⁸ terjesztésére állami intézmények jöttek létre, mint a német nemzetiszocialista Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda, Josef Goebbels archetipikus Birodalmi Népművelési és Propaganda Minisztériuma.⁹ Más diktatúrákban az uralkodó politikai pártok irányítása alatt a társadalom minden tagjának nevelésére és átnevelésére törekvő agitációs és propaganda szervezetek működtek.¹⁰ A történetfilozófus Eric Voegelin már az 1930-as évek második felében kijelentette, hogy a propaganda attól fogva törvénytelen gyakorlattá vált, hogy az üd-

vösség ígérését elbitorolta az egyházaktól. Az önkényuralmi rendszerekben, mondta Voegelin, a politikai hatalomnövelés három technikát vesz igénybe, úgymint a társadalmi szerkezet bomlasztását, a gazdasági nyomásgyakorlást és a propagandát. Ezek szerinte szervesen együttműködő stratégiai eszközök, melyek fegyveres erőszak bevetését készítik elő területek és népségek meghódítása céljából.¹¹

A második világháborút követő hidegháború lassú szerte-foszlásával, a berlini fal leomlásával és az Európai Unió megteremtésével a propaganda fogalma egy rövid történeti pillanatra elveszíteni látszott sötét színét, de ez a pillanat a 21. század születési fájdalmai és újabb egyeduralmi rendszerek világra jövedele közepette hamarosan elmúlt.¹² A politikai propaganda a 20. és kora 21. századi diktatúrák és féldiktatúrák gyakorlatában, az államilag irányított cinikus tömegkommunikációban visszafordíthatatlanul nihilista, erkölcsileg számonkérhetetlen gyakorlattá lett. Nem kérdéses tehát, hogy a Voegelin által stratégiai eszközként leírt propaganda több és más, mint valamely a társadalom közegében lejátszódó politikai, gazdasági és ideológiai folyamat *tükröződése*: éppen ellenkezőleg, a propaganda egyike azoknak az aktív tényezőknek, amelyekből *történelmi folyamatok* állnak össze. Az assziriológus Mario Liverani figyelmeztetése szerint¹³

[a]z ideológiai propaganda távol van attól, hogy halottnak láthassuk (sohasem fog meghalni): éppen ellenkezőleg, győzelemre áll az ellen-információval [értsd: a valós információval] vívott harcában. Az ókori propaganda tanulmányozása hasonlóképpen távol van attól, hogy elavult és haszontalan gyakorlattá váljék: éppen ellenkezőleg, jelentősége egyre csak növekszik, ha meg akarjuk őrizni szellemi szabadságunkat.

Ókori propagandának ítélt jelenségeket tanulmányozva, a kutatás a fogalom átfogó meghatározásáért általában a történetfilozófia, a társadalomlélektan vagy a kommunikációkutatás szabatos és semleges definícióihoz fordul. A legtöbbet idézett meghatározások többé-kevésbé változatlanul ismétlik két szerző, Leonard Doob és Philip Taylor tömör jellemzéseit. A szociálpszichológus Doob szerint a propaganda

*érdekelt egyén (vagy egyének) tudatos kísérlete arra, hogy javaslataik által emberek valamely csoportjának magatartását ellenőrzésük alá vonják.*¹⁴

A kommunikációkutató Taylor valamivel bővebb definíciója¹⁵ szerint

[a] propaganda valójában nem más, mint olyan ideák közlése, amelyeknek célja valakit/valakiket meggyőzni arról, hogy egy bizonyos módon gondolkodjanak és viselkedjenek. A propaganda az embereket olyan dolgok művelésére akarja bírni, amelyek hasznára vannak a propagandát kifejtőknek. (...) Ami a propagandát megkülönbözteti a meggyőzés minden más formájától, az [pontosan ez] a szándék.

Taylor definíciójának fontos részlete a propaganda által közölt ideák és a propagandista *szándéka* közötti összefüggésnek, vagyis a *meggyőzés* mozzanatának kiemelése. Itt a háttér-

ben Aristotelésnek a meggyőzés¹⁶ művészetéről, a retorikáról, avagy az ékesszólás tanáról szóló művét pillantjuk meg. Ebből idézek, előrebocsátva, hogy egyelőre még csak a verbális, szóbeli, szöveges meggyőzésről beszélünk – hamarosan szó lesz más médiumról is.

Aristotelés szerint, Adamik Tamás fordítását idézve,¹⁷

az ékesszólás olyan képesség, amely minden tárgyban feltárja a meggyőzés lehetőségeit. Egyetlen más mesterségnek sem feladata ez. Minden más mesterség ugyanis saját tárgyáról tanít és győz meg; az orvostudomány az egészségről és a betegségről, a mértan a térbeli kiterjedésben bekövetkező jelenségekről, a számtan a számokról; ugyanígy a többi mesterség és tudomány is. A retorika viszont – úgy tűnik – képes elméletileg megragadni úgyszólván minden tárgyban a meggyőzés módját. A meggyőzéshez (...) bizonyítékokon keresztül vezet az út. A beszéd által nyújtott bizonyítékoknak három fajtája létezik: az első a szónok jellemében van, a második a hallgatóságra tett hatásában, a harmadik pedig magában a beszédben, mely bizonyít vagy úgy tűnik, hogy bizonyít. Jellemünk által győzünk meg, ha a beszédet úgy mondjuk el, hogy az hitelt érdemlőnek tüntessen fel bennünket, mert a becsületes embernek általában minden téren jobban és könnyebben hisznek, különösen pedig olyan területen, ahol nincs bizonyosság, hanem megoszlanak a vélemények. A hallgatóságon keresztül érzük el célunkat, ha beszédünk hat érzelmeikre, mert nem ugyanígy ítélünk, ha bosszúsak vagy vidámak vagyunk, ha szeretünk vagy gyűlölünk. (...) Mivel minden ember a jellemének megfelelő vagy a hozzá hasonló beszédet fogadja meg, könnyen átláthatjuk, hogyan kell beszélnünk ahhoz, hogy ilyennek tűnjünk magunk is és beszédünk is.

Ennyiből is kiviláglik a kellemetlen tény, miszerint szabadságunkban áll eldönteni, hogy tegyünk-e vagy ne tegyünk egyenlőségjelet az ilyen módon jellemzett *meggyőzés* és a *hazugságokkal operáló új- és legújabb kori állami ideológiai propaganda* közé. És ami ennél is fontosabb: azt sem nehéz észrevenni, hogy amikor a kutatók *többsége* ókori, középkori vagy kora újkori jelenségekről mint propagandáról beszél, akkor ezeket a jelenségeket akarva-akaratlanul a *legújabb kori* propaganda segítségével értelmezi, annak jellemzőivel mérve őket. Hogy ezt a több mint vitatható eljárást elkerülje, a kutatók *kisebbsége* viszont kereken tagadja a propaganda meglétét az általa vizsgált korszakban vagy jelenségben. Itt elérkeztünk a tanulmány fő kérdéséhez: létezett-e egyáltalán az ókorban olyan manipulatív propaganda, mint amilyent a földkerekség számos legújabb kori társadalmá kiagyal, vakon elhisz, és következményeit elsenveddi; és ha igen, hol és mikor, miért és hogyan létezett?

Hadd idézzek néhányat a kérdésre adott válaszok közül. Az egyiptomi művészet nagy ismerője, William Kelly Simpson szerint¹⁸

[a propaganda olyan] kinyilatkoztatás, közlés vagy tényállítást, melyet szerzője hallgatóihoz egy egyén, egy csoport (egy istenség, király, hivatalnok, osztály) vagy egy ideológia (kultusz, királyság, személyi ambíció...) érdekében intéz. A közlés vagy nyílt, vagy közvetett próbálkozás arra, hogy meggyőzze hallgatóságát, teljesítse szerzőjének arra irányuló vágyát, hogy elősegítsen vagy népszerűsítsen egy

[bizonyos] ügyet. A megállapítás vagy közlés felhívás lehet egy kultusz vagy egy vezető követésére, tartalmazhat ígéretet az alkalmazkodás megjutalmazására, és fenyegethet az alkalmazkodni-nem-akarás büntetésével.

Ennél is kevésbé óvatos az a vélemény, amely szerint az uralkodó és az elit minden szöveges és képi önbrázolása manipulatív propaganda. Az angol egyiptológus Christopher Eyre szerint például¹⁹

[a] királyfeliratok eredeti rendeltetése propagandacélú vizuális megjelenítés volt: olyan kijelentések nyilvánosságra hozatala, melyek egyes isteneket, uralkodókat és hivatalnokokat népszerűsítettek, és ezzel a közönség viselkedését befolyásolják.

A kanadai egyiptológus, Ronald Leprohon „Ideológia és propaganda [az ókori egyiptomi művészetben]” című tanulmányában pedig így ír:²⁰

[a] régi egyiptomiak különféle eszközökkel – mint írott szövegek, szobrok vagy reliefek – üzeneteket küldtek bizonyos közönségekhez. Ez a szervezett nyilvánosság sajátos, változtatott információkat közvetített. A királyi udvarból kiáramló üzenetek gondosan megfogalmazott közléseket tartalmaztak a királyi hatalomról és a koronához való hűségről. (...) A korona által megcélzott közönség maga az ország teljes lakossága volt.

A francia egyiptológus, Nicolas Grimal „Az egyiptomi királyi propaganda kifejezései”²¹ című munkájában összegyűjti a Tizenkilencedik Dinasztiától Nagy Sándorig terjedő idők királyságuideológiájának frazeológiáját,²² vagyis állandósult jelzőit és szókapcsolatait, melyeket tipológiailag osztályoz a fáraó isteni születésétől és isteni természetétől kezdve az egyes istenekhez való viszonyán át politikai feladataiig. Grimal monumentális adattára valójában a jelzett korszak állammítoszáinak válogatott szöveges forrásait jelenti, amelyeket összességükben a propaganda fogalma alá rendelni csak akkor volna lehetséges, ha elfogadnánk,²³ hogy „a királyi udvarból” – és tegyük hozzá, a templomokból – „kiáramló szövegek” ugyanúgy, mint a király vizuális megjelenítései, összességükben és egyetemesen egy elnyomó hatalom által propagált *alternatív valóság* alkotóelemei voltak. Ezzel a felfogással szemben véli úgy az imént említett kisebbséghez tartozó Barry Kemp, hogy az egyiptomi királyfeliratoknak nem volt legitimáló feladatuk, vagyis nem tekinthetők propagandának a fáraó uralma mellett,²⁴ mégpedig azért, mert a királyi hatalmat illetően az uralkodó és az irástudó elit teljes egyetértésben volt egymással. Lényegét tekintve ez a királyhűséget²⁵ illető *egyetértés* – amelybe a kutatás egy része hallgatólagosan belefoglalja az eliten túl magát a teljes egyiptomi társadalmat²⁶ – azonos természetű azzal a kulturális egyetértéssel, amely az ókori görög számára a mítoszokat „történeti valóságok” hordozóiként²⁷ hitelesítette, ahogyan ezt (más összefüggésben) Paul Veyne *Hittek-e mítoszaikban a görögök? Esszé az alkotó képzeletről* című remekművében kifejti.²⁸ Ennek a társadalmi egyetértésnek nem mondanak ellent az egyes „rossz” uralkodók és a végrehajtó hatalom egyes tagjai ellen irányuló kritikák és akciók sem.²⁹

Imént idézett művében Ronald Leprohon hangsúlyozza, hogy a királyi propaganda által közvetített információ jó része a templomok és monumentális sírépítmények belső helyiségeibe került, és így hozzáférhetetlen maradt az emberek számára. Leprohon valóban cselekvő királyi propagandának a templomok nyilvános részeiben megközelíthető kolosszális szobrokat (1. kép, 2. kép) és reliefeket tekint, és ezekben mindenekelőtt az isteni születésű, az emberiség és az istenek között közvetítő,

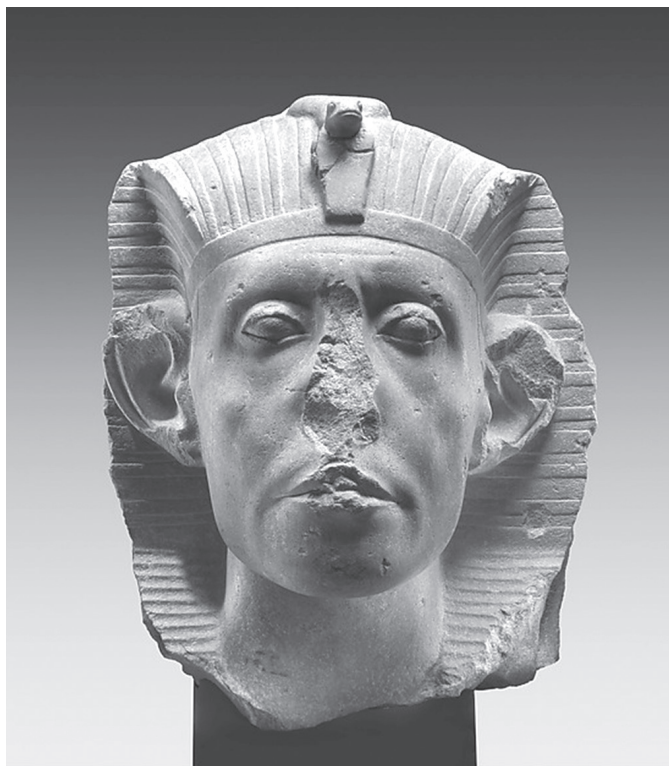


1. kép. Luxor, II. Ramzesz kolosszusa (Spivey 2005, 28. kép)



2. kép. Abu Simbel, Nefertari temploma
(Leclant 1997, 23. kép)

ellenségeit megsemmisítő fáraó ábrázolásait.³⁰ De Leprohon a királyi propaganda minősített eseteként beszél a kései Tizenkettedik Dinasztia fáraóinak képmásairól is³¹ (3. kép), amelyekben az udvari politika egy fáradt, gondterhelt arc ábrázolásával a népéért aggódó és róla minden erejével gondoskodni kész uralkodó eszményi portréját alkotta meg. Ugyanakkor a feltűnően nagy fülek ábrázolásával ezek a képmások a politikai szándékkal teljes összhangban azt a „tételt” is megtestesítik, amely szerint az uralkodó ugyanúgy hallja meg az egyén panaszait, ugyanúgy segít rajta, ahogyan az ő közbenjárására az istenek is megteszik azt.³² Mármost valóban politikai propaganda-e ez, vagy az isteneket, az uralkodót és az embereket egymással összekapcsoló vertikális szolidaritás³³ rendjének könnyen érthető szemléltetése? Az utóbbi a valószínűbb, de azt már nem hihetjük, hogy minden királyportré tartalmát



3. kép. III. Szenuszret kolosszális szobortöredéke, Kansas City, Nelson-Atkins Museum of Art (Russmann 2001, 22. kép)

ilyen egyszerűen meg lehet fejteni. A nagy általánosítások viszonylagossá válnak, amikor szembesítjük őket konkrét környezetükkel, ahogyan erre például a következő idézet int Jan Assmann egy 1996-ban megjelent művéből:³⁴

[A] fáraónikus központi hatalom újjáépítése [a]z Óbirodalom összeomlása után a politikai nevelés és formálás hatalmas feladata előtt állt; a Sinuhe-regény és a Loyalista Intelem és bizonyos értelemben maga a teljes középbirodalmi irodalom ennek a feladatnak a szolgálatában állt.

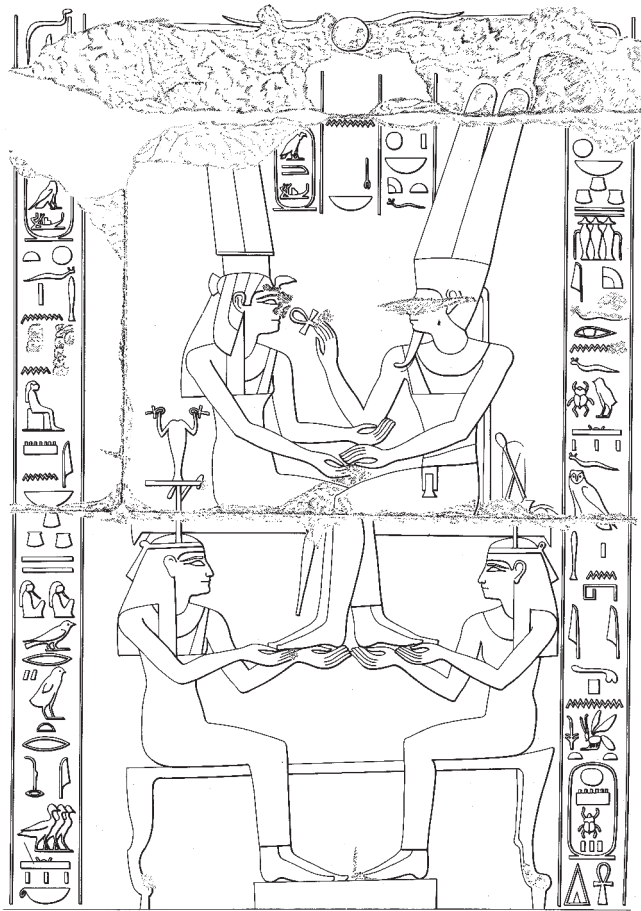
Assmann megközelítése a forráskritika eszközeit használó történészé, aki arra törekszik, hogy bizonyos egyiptomi szövegekben – melyeket konkrét történeti környezetükben vizsgál – feltárja a „tényszerű valóságok” és a „konstruált, alternatív valóságok” bonyolult szövedékét.³⁵ Talán nem túl mesterkéltsé, ha az Assmanntól vett idézet mellé teszünk egy másikat az államtudós Roman Herzogtól, aki 1987 és 1994 között a Német Szövetségi Alkotmánybíróság, majd 1994 és 1999 között a Német Szövetségi Köztársaság elnöke volt. Herzog a korai államalakulatokról szóló könyvében egy I. Szenuszret kori (Kr. e. 1956–1911) – erre a korra utal az előbbi Assmann-idézet is – egyiptomi főhivatalnok sírfeliratának „negatív bűnvallomását” – vagyis az általa életében el nem követett bűnöknek a *Halottak Könyve* szerinti felsorolását³⁶ – „nem tettem rosszat! (...) nem loptam! (...) nem raboltam! (...) nem öltem embert! (...) nem okoztam kárt! (...) nem közösültem férjes asszonnyal! (...) nem voltam süket az igazság szavára! (...) nem voltam erőszakos! (...) nem lázongtam! (...) nem átkoztam a királyt!”, stb. – így kommentálja.³⁷

Aki a politikai propaganda értékét saját tapasztalatából ismeri, hajlik arra, hogy az ilyen fellengzős szövegeket a legnagyobb óvatossággal kezelje. Mindazonáltal a szöveg megmutatja, hogy mi volt az, amivel egy ilyen magas rangú hivatalnok „be akart futni”, és ez nemcsak azt igazolja, hogy a közönség ezt várta el tőle, hanem arra is következtetni enged, hogy mi is tartozott a királyi udvar által megszabott kötelességeihez, mi is az, ami általában is állami feladat kellett hogy legyen.

A látszólag elfogulatlan figyelmeztetés: „az ilyen fellengzős szövegeket a legnagyobb óvatossággal kell kezelni”, nem tudja – és nem is akarja – elrejtteni, hogy Herzog a modern kori politikai értelmiség csalódásainak és illúziótlanságának szemszögéből nézve ítéli inkább el-, mint meg- a középbirodalmi hivatalnok túlvilági bírái előtt tett gyónását. Nyilvánvaló azonban, hogy Herzog nézőpontjából – ha egyáltalán – csak homályosan látható az egyiptomi Középbirodalom.

A következőkben rátérek a tanulmány elején ígért példákra. Először az uralkodó isteni születéséről fogok beszélni Egyiptomban és Nubiában, majd a királyi hatalom és az ország egysége közötti kapcsolatról ugyanebben a két kultúrában; végül pedig az első római császár, Augustus nubiái hadjárataról és Róma-városi Békeoltáráról.

Az egyiptomi uralkodó³⁸ isteni születése³⁹ mítoszának két teljes ábrázolásciklusa maradt fenn, az egyik Hatsepszut királynő (Kr. e. 1473–1458) Deir el-Bahari-i halotti templomában,⁴⁰ a másik III. Amenhotep (Kr. e. 1390–1352) luxori



4. kép. Luxor, III. Amenhotep fogantatása
(Kemp 1991, 70. kép)

szentélyében.⁴¹ Az utóbbi középponti képében (4. kép) Amun isten Neith és Szelket istennők jelenlétében megtermékenyíti Mutemwia királynőt, IV. Thotmesz feleségét, a születendő III. Amenhotep fáraó anyját. Az aktust az isten könyökének, illetve a királynő kezének megérintése és a királynő által belélegzett *ankh*, élet-szimbólum, jeleníti meg. A kísérő felirat szerint⁴²

Amun-Re, Karnak Ura (...) felöltötte IV. Thotmesznek, az ő [a királynő] férjének alakját. [Az] alvó királynőt palotája mélyén találta. Az isten illata felébresztette a királynőt, és őfelsége [vagyis a király képében érkező isten] felé fordult. Az egyenesen hozzá ment, mivel felgerjesztette vágyát, és megengedte neki, hogy lássa őt isteni tökéletességében. (...) Szerelme behatolt az ő [a királynő] testébe. A palotát elárasztotta az istenség kellemes illata. (...)

Leprohon szerint⁴³ az isteni születés jeleneteit az udvar abból a célból alkotta meg, hogy segítségükkel „megnyerje a nép szívét és agyát”.⁴⁴ Ugyanakkor elismerte, hogy amíg a Deir el-Bahari-i ciklust a templom középső oszlopfolyosójában⁴⁵ „sokan láthatták”, addig a luxori ciklus a templom belső szentélyében a nép számára láthatatlan maradt. Ez sem változtat azonban a tényen, hogy Amunnak mint az uralkodó isteni atyjának dogmája teljesítette feladatát, amennyiben csakugyan megerősítette Hatsepszut és III. Amenhotep legitimitását. Egy

gyors kirándulást téve a Kr. e. 15–14. századból a Kr. e. 4–3. századba, hadd említsem meg itt az ún. *Nagy Sándor-regényt*. A görög nyelvű, minden valószínűség szerint a kora Ptolemaios kori Egyiptomban írott népszerű elbeszélés⁴⁶ szerint az Egyiptomot meghódító makedón Alexandrosnak, Nagy Sándornak egyszerre három apja volt; egy isteni: Amun; egy törvény szerinti: II. Philippos makedón király; és egy test szerinti: II. Nektanebosz, Egyiptom utolsó bennszülött uralkodója.⁴⁷ A regényben Olympiasnak, Alexandros anyjának Amun általi megtermékenyítése ugyanúgy történik, ahogyan Mutemwia királynőé a luxori isteni születésrelief imént idézett feliratában. A *Nagy Sándor-regény* természetesen nem közvetített sem Egyiptom-ellenes, sem makedónellenes üzenetet. Az ókortörténész Erich Gruen szerint⁴⁸

[h]iba lenne [a Nagy Sándor-regényt] makedónellenes „nationalista propagandának” itélni. (...) Az elbeszélés hihetőleg a ptolemaioszi Egyiptom viszonyai között keletkezett, eredeti formájában bizonyosan a rezsim korai szakaszában. Az egyiptomiaknak minden okuk megvolt arra, hogy megtalálják biztos helyüket a hellén uralom alatt, míg a Ptolemaiosoknak arra volt meg minden okuk, hogy hódításuk legitimitást nyerjen az egyiptomiak szemében.

Amit a *Nagy Sándor-regény* ezen a ponton terjesztett, az nyilvánvalóan ptolemaioszi udvari propaganda volt, mely nem riadt vissza attól, hogy isteni eredetet tulajdonítson Alexandros királyságának,⁴⁹ amivel összhangban volt az is, hogy Egyiptom makedón hódítójának fiktív származása II. Nektanebosztól beillesztette Nagy Sándort Egyiptom királyainak az idők kezdete óta uralkodó végtelen sorába olyan módon, mely felidézi az abydosi I. Szeti templom királylista-reliefjét, ahol Szeti és örököse, Ramzesz herceg halotti áldozatot mutat be a királyi ősök neve előtt (5. kép).⁵⁰

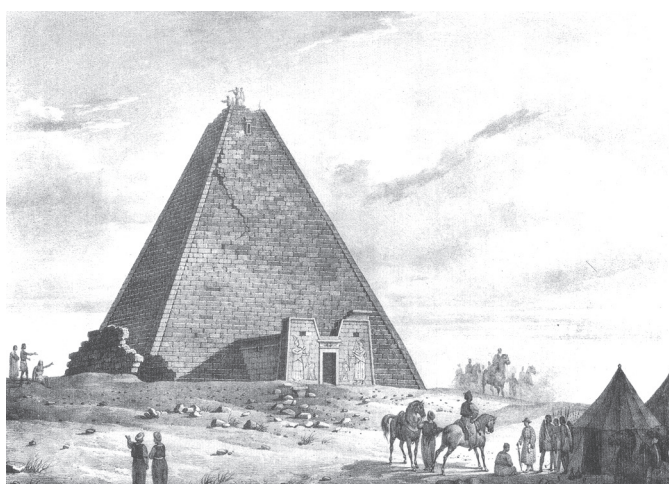
Hadd idézzek itt rögtön egy núbiai példát is a legitimitásnak erre az aspektusára. A nuri-i temetőben (6. kép) fennmaradt királyi halotti sztélék tanúsága szerint a Kr. e. 7–5. században minden addig ott eltemetett uralkodó piramiskápolnájában na-



5. kép. Abydos, I. Szeti és Ramzesz herceg áldozata
(Wengrow 2006, fig. 6.2)



6. kép. Nuri, királyi temető (Priese 1997, 36. kép)



7. kép. Meroé, Amanishakheto piramisa (Priese 1992, 2. kép)

ponta (?) bemutatták a folyamatosan újraszerkesztett „Királyi Ősök Rítusát”.⁵¹ A rítus liturgikus dráma formájában⁵² zajlott, melyben a túlvilági bíró Thoth istent és a halott uralkodót is papok személyesítették meg.⁵³

Maradjunk még Nubiában. Núbia, Egyiptom déli szomszédja történetéről elég itt annyit megjegyeznünk, hogy az egyiptomi Újbirodalom végéig, a Kr. e. 11. századig a núbiai bennszülött társadalmi-politikai struktúrák hosszabb-rövidebb történelmi korszakokra ismételtlen egyiptomi uralom alatt álltak. Egyiptom visszavonulása után az újraéledő bennszülött politikai egységek a kushita királyságban egyesültek,⁵⁴ melynek uralkodói egy évszázadig, Kr. e. 755 és 656 között, Egyiptom fölött is uralkodtak. A királyság a Kr. u. 4. századig állt fenn.⁵⁵ Nubiából itt az uralkodó isteni születése előbb bemutatott egyiptomi képi megjelenítésének egy több mint ezer évvel fiatalabb változatát idézem, egy képciklust, mely a kushita királyság fölött a Kr. e. 1. században uralkodó Amanishakheto királynő piramisában (7. kép) felfedezett, királyi jelvényegyüttesnek tekinthető ékszerkincs három gyűrűjét díszíti. Az első jelenet (8. kép) Amun istent ábrázolja, amint a királynőt megtermékenyíti – az aktust itt a könyökérintés jelképezi –; a második jelenetben Amun és a királynő között megjelenik az eredmény, vagyis a trónörökös (9. kép); a harmadikban a királynő átadja a trónörököst földi atyjának, a királynak (10. kép). A núbiai emléktárgyakban ezek az ikonográfiai típusok egyedül itt jelennek



8. kép. Királynő és Amun: trónörökös fogantatása (Priese 1992, 43a kép)

meg. Nemcsak az imént tárgyalt egyiptomi újbirodalmi isteni születésciklusokhoz való hasonlóságuk, hanem a harmadik jelenet hellenisztikus stílusú ágya is közvetlen egyiptomi mintaképre utal. A kincs további gyűrűinek díszítése viszont a núbiai királyságideológia képtípusait ismétli.⁵⁶ Ennek a jelenségnek a megértéséhez tudnunk kell, hogy az egyiptomi mintakép átvétele a núbiai királyságnak abban a korszakában történt, amikor az egyiptomi, ptolemaiói dinasztikus kultusz⁵⁷ hatása alatt a kushita királyságideológia középpontjába is az uralkodó, felesége és a trónörökös hármassága emelkedett.⁵⁸ Az isteni születés mítoszának megjelenése Amanishakheto királynő uralkodói jelvényein dinasztiája legitimitásának erősítését célozta, akárcsak egykor Hatsepszut, III. Amenhotep vagy Alexandros esetében az Amuntól való származás meghirdetése. Ami a szóban forgó egyiptomi mintaképet illeti, az minden valószínűség szerint újbirodalmi mintaképek alapján alkotott Ptolemaiós-kori „propaganda” volt. Az Amanishakheto uralkodói legitimitásáról szóló korabeli diszkurzus megítéléséhez szorosan hozzátartozik, hogy míg a királyság alapítása és a Kr. e. 2. század között sohasem volt női uralkodója Kushnak, addig a Kr. e. 2. és a Kr. u. 1. században négy királynő – köztük Amanishakheto –, továbbá egy női társuralkodó ült a kushita királyság trónján. Ez aligha következhetett volna be anélkül, hogy az uralkodói legitimitás koncepcióját hozzáidomítsák a női utódlás tényéhez és/vagy igényéhez.⁵⁹

Az ókori Núbia uralkodói királyságuk Kr. e. 8. századi megalapítása és Kr. u. 4. századi vége között mindvégig különös kapcsolatban álltak országuk nagy Amun-kultuszaival, a napatai, kawai és pnubszi Amun istenekkel és a velük együtt tisztelt thébai Amunnal.⁶⁰ Hatalmukat valamennyien Amuntól eredeztették: a királyság alapításának legendája is erről szól. Ez a legenda két rövid szövegváltozatban maradt fenn a Kr. e.



9. kép. Az örökös Amun és a királynő társaságában
(Priese 1992, 43b kép)

7. században (690 és 664 között) uralkodott Taharko király felirataiban.⁶¹ Ezek szerint a királyság eredete egy szövetség volt, melyet Alara, az első név szerint ismert kushita uralkodó, Taharko dédnagybátyja kötött a kawai Amun istennel. A szövetség értelmében Alara nővérét a kawai Amunnak ajánlotta, vagyis az istenség papnőjévé nevezte ki. Viszonzásul Amun odaígérte Kush királyi trónját a nővér leszármazottainak, vagyis Taharko dinasztiájának. A legenda céloz arra, hogy Alarának



10. kép. Király és királynő az örökössel
(Priese 1992, 44. kép)

a szövetségkötés előtt le kellett győznie a hatalmát vitató ellenfeleit. Míg a legenda maga nem tulajdonít isteni származást Alarának és leszármazottainak, Taharko néhány – nem valamennyi – Egyiptomban és Nubiában állított feliratában „Amun (test szerinti) fiának” nevezi önmagát.⁶² Aligha lehet kétséges, hogy itt Taharko dinasztiája vitatott legitimitásának az isteni származás megkérdőjelezhetetlen szférájába való propagandisztikus felemeléséről van szó.⁶³ Egyiptomban Taharko előtt és után kevés uralkodó lépett fel Amun fiaként, a jelek szerint ott ez, mint Hatsepszut és Alexandros esetében, kétes, gyenge vagy éppenséggel hiányzó legitimitások megerősítése céljából történt.⁶⁴ Egyiptom fölötti uralmuk elvesztése után Taharko nubiái utódainak felirataiban hagyományossá válik a kijelentés arról, hogy a királyi hatalom forrása Amun, aki az uralkodó isteni atyja. Ez nyilván legitimitásuk újrafogalmazásának része volt a megváltozott körülmények között.

Az isteni származás koncepciójának összetettségét valamennyire megvilágítandó, hadd említsek meg egy szöveget, mely rendkívüli helyzetben enged bepillantást a király és isteni atyja közötti viszonyba. Egyiptomi uralkodása utolsó szakaszában, az asszír hódítókkal vívott háború tragikus fordulatai közepette,⁶⁵ Memphis rettenetes feldúlása után Taharko szokatlan feliratot állíttatott a karnaki Amun-templomban.⁶⁶ A feliratot monumentális himnusz vezet be Amun közvetlen királyi hatalmáról, melynek birtokában az isten Felső- és Alsó-Egyiptom örökségét fiára, Taharko királyra bízta. A himnuszt Taharko imája követi, melyben kéri Amunt, hogy miután ő volt az, aki királyi hatalommal felruházta, most fordítsa meg a dolgok menetét és segítsen neki abban, hogy visszaszerezze azt, amit a háborúban elveszített. Az istennek szóló szemrehányást⁶⁷ is megkockáztatva kijelenti, hogy ha Amun netán dolgvégezetlenül félbehagyná, amit addig őerte tett, akkor ezzel a világegyetem rendjét tenné kockára.⁶⁸ Ezt a hangot a továbbiakban megalázkodás és könyörgés váltja fel: a kétségbeesett király az apa-fiú-viszonnal való érvelés helyett most már úgy beszél Amunról, mint úrról, önmagáról pedig mint szolgáról, aki életét parancsolójának köszönheti. Veszteségei bevallásával – ami radikálisan ellentmond a hagyománynak, miszerint az uralkodó csak győzedelmes lehet, hiszen az ország és a kozmosz rendje csak így tartható fenn – Taharko karnaki felirata legfeljebb a II. Ramzesz majdnem-vereségével⁶⁹ foglalkozó *Qadeshi Költeményhez*⁷⁰ hasonlítható, ahol is a király a hettitákkal vívott harc egy válságos pillanatában így kiált fel:

*Mi ez, Amun atyám?
Hát helyes-e az, ha egy apa elhagyja fiát?
Figyelmen kívül hagyhatja-e [azt], amit én [őerte] tettem?*

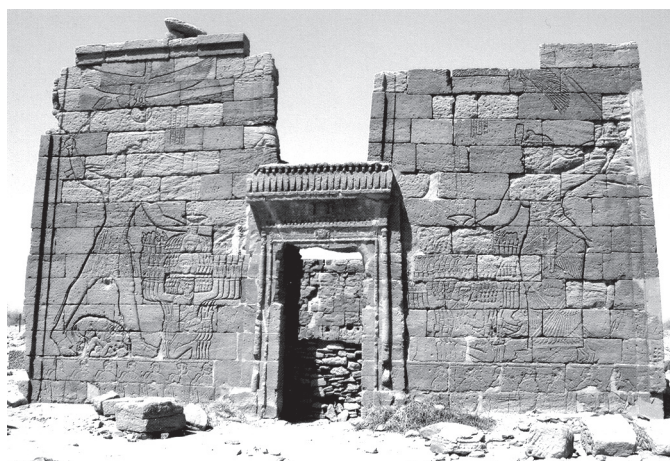
Kérdés, hogy kihez szólt a karnaki feliratban Taharko propagandája, feltéve egyáltalán, hogy a felelősség Amunra való áthárítása propaganda: Amunhoz? a karnaki papsághoz? az egyiptomi és a nubiái emberekhez?

Az egyiptomi uralkodó halálával a világ rendje veszélybe került, ezért utódjának mindenekelőtt rituálisan helyre kellett állítania a *Ma'at*ot, a Rendet a világban és az országban.⁷¹ Az Óbirodalom kora óta ezt a „Két-Ország [vagyis Felső- és Alsó-Egyiptom] Egyesítése” rítus bemutatásával végezte, melynek szimbolikus ábrázolása – Hórusz és Széth összecsomózzák a két országrész címernövényeinek szarát – nagy számban

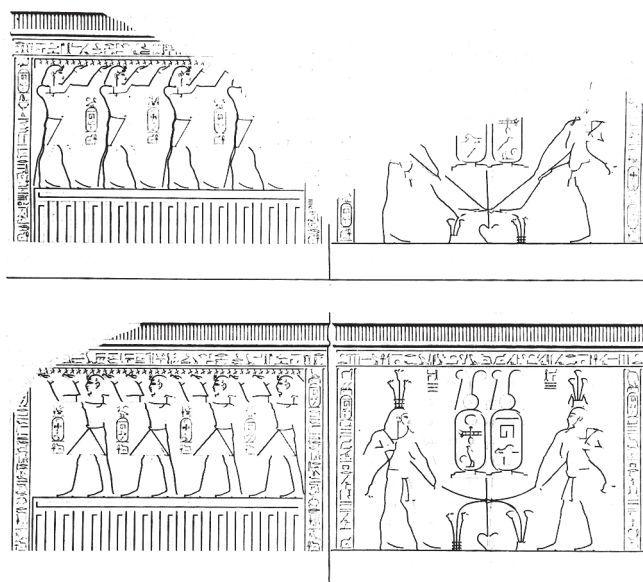


11. kép. I. Szenuszret trónja. Kairó, Egyiptomi Múzeum (Goebs 2007, 20.2. kép)

fennmaradt trónokon, mint például I. Szenuszret trónja a kairói múzeumban (11. kép), továbbá oltárokon, istenbárka- és szobortalapzatokon, templomi reliefeken stb. A mitikus előidőkben Hórusz és Széth istenek hozták létre az államot a két országrész egyesítésével. A rítus tartalma azonban kezdettől fogva ennél lényegesen tágabb volt: magában foglalta ugyanis az antagonisztikus ellentétek kibékítésének szüntelen megújítását, a világ alapvető dualizmusának, kettősségének kiegyensúlyozását⁷² a királyság mint egyetlen erő által, mely egyben tarthatja az országot.⁷³ A királynak nap mint nap le kellett győznie az Egyiptomon kívüli ellenséges világot, mely *Isfettel*, a Káossal⁷⁴ fenyegette (12. kép). A királyság ennek a koncepciónak köszönhette krízisek utáni megújulásait és rendkívüli hosszú életét. Több évezredes fennállása önmagában cáfolja a feltevést, hogy mindenkor fenntartó ereje a mindenben jelenlévőnek gondolt propaganda lett volna.



12. kép. Naqa, Apedemak templom (Baud-Sackho-Autissier-Labbé-Toutée [szerk.] 2010, 74. kép)



13. kép. Napata, Taharko bárkatalapzata (LD V. 13)



14. kép. Napata, Atlanersa bárkatalapzata (Lacovara 2012, 71. kép)

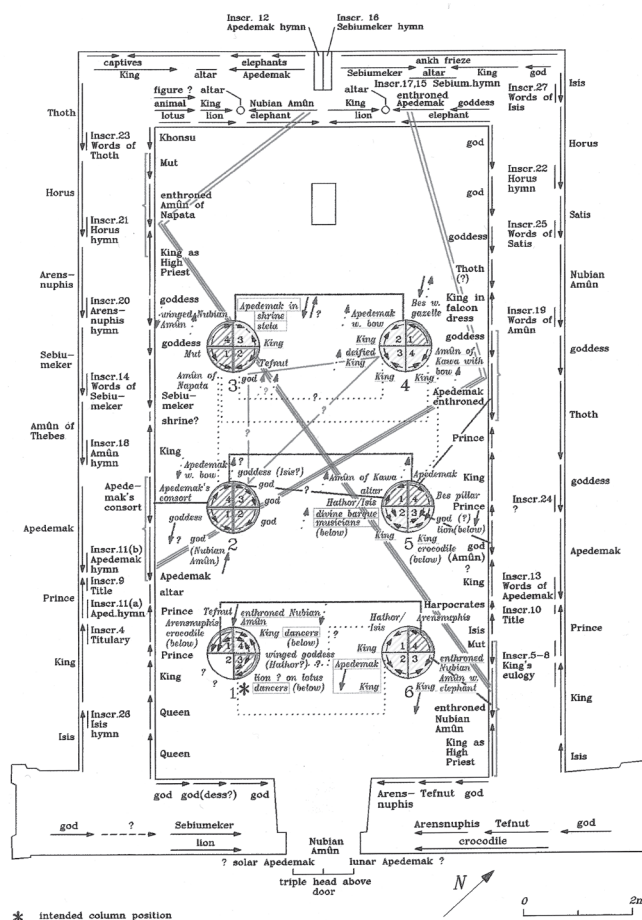
A Két-Ország Egyesítésének ábrázolása núbiai oltárokon és istenbárka-talapzatokon is megjelenik, a rítus fenti tág értelmezésének átvételeként. Taharko (13. kép) és Atlanersa néhány évtizeddel későbbi bárkatalapzatai (14. kép), akárcsak a két társuralkodó, Natakamani és Amanitore mintegy fél évezreddel fiatalabb emléke (15. kép) a duális világ rendben tartásának koncepcióját közvetíti. Ahogyan ez kiviláglik a núbiai templomok képprogramjának elemzéséből,⁷⁵ ez az elgondolás egyszersmind a núbiai világkép alappillére volt. Egy egyiptomi kultusztemplom reliefjei egyidejűleg három módon alkotnak komplex egységet: mint a templomban végzett rítusok epizódjai, mint egy, a templomban tisztelt istenségre vagy istenségekre vonatkoztatott teológiai elgondolás elemei, s mint egy, a világ rendjét, a *Ma'at*ot magyarázó egyetemes elgondolás alkotórészei. Az egyes elemek hagyományos kompozíciós szabályok segítségével állnak össze a mondott egységekbe, úgymint szimmetrikus, átlós és keresztező vagy kiasztikus képpárosítások⁷⁶ révén.



15. kép. Naqa, Natakamani és Amanitore bárkatalapzata (Welsby–Anderson [szerk.] 2004, Cat. 159)

Ezek a szabályok alkotják a templom „nyelvtanát”.⁷⁷ A núbiai templomok átvették az egyiptomi templomi nyelvtan eszközeit abból a célból, hogy segítségükkel ábrázolják és fenntartsák a saját fogalmaik szerinti rendezett világot (16. kép). Az így rögzített núbiai elgondolás a világ rendjéről azonban, ha a képi repertoár összetételét nézzük, jelentősen különbözik a korabeli egyiptomi templomtól, amennyiben a napi és az ünnepi kultusz cselekményeire vonatkozó képek néhány alapmozzanatra korlátozódnak, és az egyes istenségek tiszteletének teológiai összefüggései is hasonlóképpen egy-egy képben összegződnek. Valójában valamennyi ábrázolás, ami közvetlen tárgyát illeti, külön-külön is és együttesként is a király és az istenek kapcsolatáról szól, vagyis az uralkodó isteni legitimációjáról, mely a világ rendezettségének feltétele, továbbá ennek a legitimációnak örökös megújításáról. Az ország folyamatosan megújított egyesítését a templomi reliefprogramokban pedig az ország nagy istenségeinek rendezett együttes jelenléte biztosítja.⁷⁸

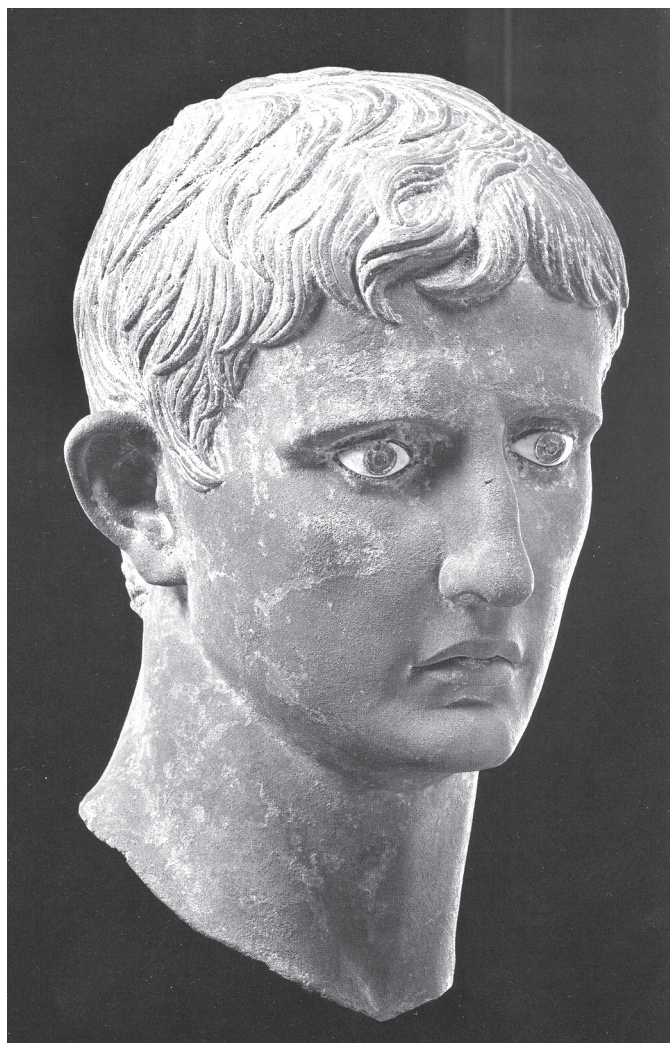
Ezen a ponton ismét feltehetjük a kérdést, hogy vajon helyes-e vagy sem propagandának nevezni mindazt, amiről eddig beszélünk. Az egyiptológus John Baines szerint ha egy bizonyos királyi tulajdonságra, például az isteni származásra való hivatkozás minden vagy csaknem minden uralkodó esetében megismétlődik, akkor ez nem propaganda, mivel az isteni származás eszerint *valamennyi* uralkodó tulajdonsága volt.⁷⁹ Alexandra Verbovsek⁸⁰ pedig arra hívja fel figyelmünket, hogy



16. kép. Musawwarat es Sufra, Apedemak templom, a második reliefregiszter ikonográfiai programja (Török 2002, XIV. tábla)

[a] templomok, paloták, sírok vagy olyan tárgyak, mint a koporsók, bútordarabok (...) nemcsak egyszerűen hordozói voltak az ábrázolásoknak, hanem közvetlenül is kapcsolódtak hozzájuk, és nem működtek tőlük függetlenül. A szövegekkel együtt az egyiptomi ábrázolások kitüntetett szerepet játszottak a rítusok és kultuszcselekmények végrehajtásában. Olyan cselekvő alanyoknak tekintették őket, melyek halotti, kultikus vagy hivatalos műveletekben fejtették ki hatásukat.

Mindkét vélemény arra int, hogy propagandáról helyesebb csak konkrét esetekben, nem pedig általánosságban beszélni. Visszatérve a Két-Ország Egyesítésének koncepciójára, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Núbiában létezett a királyság egységének egy olyan megfogalmazása is, mely az Egyiptomból átvett rítustól és szimbólumától teljesen függetlenül keletkezett. A Kr. e. késő 7. és a korai 3. század között készült núbiai királyfeliratok újabb és újabb megfogalmazásokban rögzítették a király istenfiúságát, isteni legitimációját, szerepét a kozmikus és földi rend fenntartásában; az istenség, a király és a nép közötti kölcsönösségi viszonyok dogmáit, vagyis az állammitoszt.⁸¹ Az állammitosz újrafogalmazásaiban állandó elemként jelenik meg a koronázási utazás (lásd Anlamani,⁸² Irike-Amannote,⁸³ Harsiyotef,⁸⁴ Nastasene⁸⁵ és Sabrakamani⁸⁶ feliratait) (17. kép). Jeremy Pope vonzó feltevése⁸⁷ szerint a



19. kép. Augustus bronzportréja Meroé-városból. British Museum (Oppen 2014, 1. kép)

tinak, „Az isteni Augustus tettei”-nek két mondata. Előre kell bocsátanom, hogy Augustus uralkodásának ókortudományi megítélését⁹⁶ nem érinti a modern utókor diktatúráinak iránta tanúsított vonzódása: egyebek között tudjuk, de 20. századi propagandának tartjuk, hogy a születése kétezer éves fordulóján, 1937–38-ban Rómában megrendezett *Mostra Augustea della Romanità* Hitler kétszer látogatta meg.⁹⁷

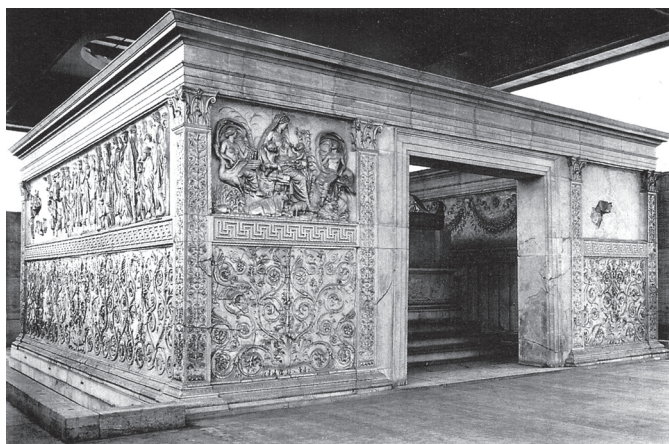
A *Res gestae* jogi dokumentum volt: Augustus végrendeletéhez csatolta és elrendelte, hogy szövegét bronztablára vésvé mauzóleuma előtt állítsák fel.⁹⁸ A szóban forgó mondatok így szólnak:

*Parancsomra és legfőbb vezérletem alatt majdnem egy időben két sereg vonult Aithiopiába [ez Núbia ókori görög neve] és a boldognak nevezett Arábiába, és mindkét ellenséges népből sokakat megölt csatában, és sok várost elfoglalt. Aithiopiában elérték Napata városát, mely Meroé közelében van, Arábiában a sereg a szabeusok területén lévő Mariba városáig hatolt előre.*⁹⁹

A tömör mondatok szoros párhuzamba állítják az Egyiptom második római prefektusa, Aelius Gallus által Kr. e. 26–25-ben Dél-Arábiába, Arabia Felixbe, illetve az Egyiptom harmadik

prefektusa, Publius¹⁰⁰ Petronius által 25–24 telén Aithiopiába, azaz Egyiptom déli szomszédjába, Núbiába, a kushita királyságba indított katonai expedíciót. A fenségesen pátosztalan megfogalmazás a két hadjáratot maradéktalanul beilleszti Augustus fényes sikereinek leírásába, „egy olyan dokumentumba – mondja a nagy ókortörténész, Arnold H. M. Jones –, amelybe nyilvános közzétételre szánt”, s amelybe valószínűtlen, hogy „akár egyetlen nyilvánvalóan hamis állítást iktatott volna be; előadása, amennyire ellenőrizni tudjuk, pontosnak látszik”.¹⁰¹ A nyilvános közzététel természetesen ebben az esetben sem garantálja a hitelességet vagy a teljes pontosságot. Valójában – amennyire ellenőrizni tudjuk őket¹⁰² – az idézett epigrammatikus mondatok a történet valóságos körülményeit részint elhallgatják,¹⁰³ részint erőteljesen manipulálják. A kortárs számára sem lehetett kétséges, hogy az arábiai vállalkozás¹⁰⁴ sikertelen volt, amint ez Strabón leírásából¹⁰⁵ is kiviláglik. Strabón ugyan árulásról, betegségekről és Arábia úttalan, mindenben szűkölködő pusztaságairól beszél, hogy elfedje barátja,¹⁰⁶ Aelius Gallus vagy éppenséggel Augustus hadvezéri kudarcát: mindazonáltal azt is leírja, amit a *Res gestae* elhallgat, nevezetesen, hogy Aelius Gallus seregének maradékával, súlyos veszteségek után, *célja elérése előtt* kényszerült visszafordulni Dél-Arábiából. Strabón azt sem titkolja, hogy Gallus Vörös-tengeri flottájának nagy részét már a szárazföldi expedíció kezdete előtt elveszítette.

A *Res gestae* manipulál Mariba említésével is: ez ugyanis egy jelentéktelen kisváros, amely nem azonos a szabeusok fővárosával.¹⁰⁷ Szándékos félrevezetést tartalmaz a „Napata városa, mely Meroé közelében van” kitétel is: valójában a két település 270 km-re van egymástól, méghozzá nem is úton, hanem légvonalban. Meroé említése azért volt feltétlenül szükséges, mert a valamennyire is tájékozott római kortárs Aithiopiát ősi királyi központjának, a már Hérodotos által is említett¹⁰⁸ Meroé városának nevével azonosította. De még abban sem lehetünk bizonyosak, hogy maga Napata elfoglalása megfelel a valóságnak: Strabón¹⁰⁹ és idősebb Plinius¹¹⁰ leírása az aithiopiai expedícióról egyaránt okot ad arra a gyanúra,¹¹¹ hogy a két hadjárat szerves összekapcsolását Augustus beszámolójában nem csupán az időbeli közelség és az arábiai és a núbiai sivatagi környezet által támasztott, leküzdhetetlen nehézségek hasonlósága indokolta, hanem legalább ugyanennyire az elhallgatott kudarcok lényegi azonossága. Hasonlóan keserves előzmények után a seregeknek itt is, ott is vissza kellett fordulniuk, mielőtt elérték volna az állítólag elfoglalt, állítólag nevezetes városokat. A két hadjárat valódi kimenetelének ismeretében olvasva, a *Res gestae* idézett mondatai már-már akaratlan elszólásnak tűnnek: pedig írójuk a korabeli római politikai elítéléshez szóló, egyszersmind az eljövendő idők történeti emlékezetének dimenziójába továbbított propagandának szánta őket. Mi több, míg az arábiai expedícióra vonatkozó közlés valóban egyetlen (de két szakaszban lebonyolított) hadjáratról¹¹² szól, Núbia esetében a *Res gestae* mondatai csaknem egy teljes évtized változatos vállalkozásait¹¹³ sűrítik össze egyetlen hadjáratá. A valós történethez, sok más között, hozzátartozik Augustusnak egy lenyűgöző bronzportréja (19. kép), melyet a kushita hadak Egyiptomba betörve ejtettek zsákmányul és ástak el aztán mágikus megtorlásként egy Meroé-városi templom küszöbe alá.¹¹⁴ A Kr. e. 30 és 20 közötti évtized valóságos történéseinek értelmét tehát Augustus visszaemlékezése feje-



20. kép. Róma, Ara Pacis Augustae
(Zanker 1988, 126. kép)



21. kép. Róma, Ara Pacis Augustae, Pax
(Zanker 1988, 136. kép)



22. kép. Róma, Ara Pacis Augustae, felvonulás részlete (Zanker 1988, 100a. kép)

delmi önkénnyel változtatja meg annak érdekében, hogy az arabiaival „csaknem egyidejű” aithiópiai hadjáratot egy „magasabb” politikai narratívába, vagyis egy alternatív történelemben illeszthesse.

Végezetül a második római példa: ez az *Ara pacis Augustae*, a Kr. e. 13 és 9 között épült „Augustusi béke oltára” (20. kép), melyről a császár a *Res gestaeban* a következőképpen szól:¹¹⁵

Mikor Hispániából és Galliából, az illető provinciák ügyeinek sikeres elintézése után (...) Rómába hazatértem, a senatus a Mars-mezőn Ara pacis Augustae [„Az Augustusi béke oltára”] néven oltárt emeltetett visszatérésem örömeire, és úgy rendelkezett, hogy ott a magistratusok, a papok és a Vesta-szüzek minden évben áldozatot mutassanak be.

Az oltár befoglaló épületét díszítő, a hellenizáló kora császárkori művészet egyik tetőpontját jelentő, a Parthenón-fríz stílusát felidéző¹¹⁶ reliefek részletes leírását mellőznöm kell.¹¹⁷ Elegendő itt annyi, hogy keleti homlokzatán (21. kép) a Béke istennője, északi és déli oldalán hálaadó áldozathoz felvonuló menet: Augustus és családja, szenátorok, papi kollégiumok, hódoló szövetségesek stb. láthatók (22. kép). Szemben a *Res gestaeban* információjával, a klasszika-archeológus Nigel Spivey¹¹⁸ – és számos más szerző – szerint az egyeduralkodó Augustus maga volt az, aki propagandisztikus megfontolásokból önmaga dicsőségére megalkotta a reliefek programját. Ámde, ahogyan Paul Zanker¹¹⁹ is hangsúlyozza, az oltárt a szenátus rendelte meg. A reliefek nem hagynak kétséget afelől, hogy az oltár kísérlet volt arra, hogy megjelenítse az új szenátusi arisztokrácia önképét és azonosulását az augustusi állammal, hálából, amiért az az Aranykor eljövételének ígérését hordozza magában.¹²⁰ Amikor tehát propagandára gyanakodunk az *Ara Pacis* vagy egy másik jelentékeny császárkori emlék esetében, tanácsos megfontolni, mivel is állunk szemben: a császár önképének saját elhatározásából történő népszerűsítésével, vagy valamely társadalmi réteg, csoport hódolatának vagy talpnyalásának különböző hitelességű megnyilvánulásaival.¹²¹

Jegyzetek

- 1 *Intelmek Merikare számára* E 32. Lichtheim 1973, 99.
- 2 Taylor 2003, 2.
- 3 Ellul 1963; Taylor 2003. Vö. pl. Said 1978; Poo 2005, *passim*; Curran 2007, 107 skk.
- 4 Vö. Guilday 1923.
- 5 Vö. Quensel 2017.
- 6 Vö. Wright 2017.
- 7 Az óriási irodalomból lásd Clark 2013, 226 skk.
- 8 Vö. Barnes 1994; Carson 2010.
- 9 Welch 1993, *passim*; Taylor 2003, *passim*.
- 10 Vö. Ellul 1963.
- 11 Voegelin 1938; Voegelin 2000. Vö. Klemperer 1947.
- 12 Vö. Stanley 2017.
- 13 Liverani 1996, 285.
- 14 Doob 1935, 89. Vö. Ellul 1965.
- 15 Taylor 2003, 6 sk.
- 16 Vö. Jowett–O'Donnell 2015.
- 17 Aristotelés: *Retorika* I. 2, 1 skk., ford. Adamik Tamás.
- 18 Simpson 1982, 266. Lásd még Simpson 1996.
- 19 Eyre 1996, 416.
- 20 Leprohon 2015, 309.
- 21 Grimal 1986.
- 22 A Tizenkilencedik Dinasztia előtti idők frazeológiájára lásd Blumenthal 1970; a későkorra újabban lásd Blöbaum 2006.
- 23 Ahogyan ezt javasolja Toby Wilkinson (Wilkinson 2010).
- 24 Kemp 1997, de lásd Smith 2003, 168 skk.
- 25 Vö. Assmann 2000a, 116 skk. és *passim*.
- 26 Egy radikálisan ellentétes Egyiptom-képre lásd pl. Wilkinson 2010.
- 27 Vö. Hérodotosról Asheri 2007; Török 2014 további irodalommal.
- 28 Veyne 1988, *passim* és 6.
- 29 Vö. Lloyd 1983, 292 skk.; Loprieno 1996a, 278 sk. – A „Neferkare király és Szaszenet tábornok” címen ismert történetre (a 25. dinasztia korából) lásd van Dijk 1994.
- 30 Leprohon 2015, 309 skk.
- 31 Leprohon 2015, 314 sk.
- 32 Vö. Tefnin 1992; Guglielmi 1994.
- 33 Vö. Assmann 1990, 97 skk., 242 skk. és *passim*; Assmann 2000a *passim*.
- 34 Assmann 1996, 316.
- 35 Vö. Redford 1979; Eyre 1996; Gozzoli 2009.
- 36 *Halottak Könyve* 125. fejezet, Hornung 1990, 233 skk., Gulyás András fordítása.
- 37 Herzog 1988, 307.
- 38 Vö. Morris 2010.
- 39 Vö. von Lieven 2014.
- 40 *PM* II.1 348 sk.
- 41 *PM* II.1 326 skk.; vö. Bell 1997, 137 skk.
- 42 Kemp 1991, 198.
- 43 Leprohon 2015, 314.
- 44 Célzás a köznapi bölcselkedés „heart and mind” maximáira?
- 45 Vö. Bard 2008, 217 skk.
- 46 Stoneman 1991; 1994.
- 47 Vö. Assmann 2000b, 18 sk.
- 48 Gruen 2006, 308 skk., *contra* Lloyd 1982, 46 skk.; Huss 1994, 129 skk.
- 49 Kuhlmann 1988. Vö. még Burstein 1995.
- 50 Wengrow 2006, 128 skk.
- 51 Doll 2014.
- 52 Vö. Bleeker 1967, 40 skk.
- 53 Eaton 2013, 175 skk.
- 54 A folyamatra lásd Török 1997a; Morkot 1999; Kendall 1999; Morkot 2000; Pope 2014; Török 2015 stb.
- 55 Vö. Török 1997a; Morkot 1999; Török 2015.
- 56 Vö. Priese 1992, 9., 28., 29., 30., 31., 32., 36, 41., 42. kép.
- 57 Vö. Hölbl 2001, 77 skk.
- 58 Török 2002, 187 skk.; 2011, 318 skk.; 2015, 77 skk.
- 59 Vö. Török 2015, 77 skk.; szélesebb kontextusban lásd Lohwasser 2001.
- 60 Vö. Kuckertz–Lohwasser 2016.
- 61 Kawa IV = *FHN* I No. 21; Kawa VI = *FHN* I No. 24.
- 62 Lásd Blöbaum 2006, 181 sk.
- 63 Taharko problematikus legitimitására vö. Török 2015, 35 skk.
- 64 Vö. Blöbaum 2006, 182.
- 65 Vö. Kahn 2006; Naunton 2010, 126 skk.
- 66 Vernus 1975, 26 skk.; *FHN* I No. 26.
- 67 Vö. Otto 1951; Grieshammer 1979.
- 68 Blöbaum 2006, 269.
- 69 Murnane 1995, 208 skk.
- 70 Lichtheim 1976, 65.
- 71 Assmann 1990.
- 72 Baines 1985, 261 skk.; Assmann 1990, 174 skk.; Assmann 2000a, 98 skk.
- 73 Vö. Wilkinson 1999, 184 skk.
- 74 Assmann 1990, 213 skk.
- 75 Török 2002, 40–258; rövid áttekintés: Rondot–Török 2010, 227–239.
- 76 Vö. Loeben 1995.
- 77 Nubiára lásd Török 2002, 40–258.
- 78 Vö. Török 2002, *passim*.
- 79 Baines 1995, 18.
- 80 Verbovsek 2015, 144.
- 81 Vö. Török 1997a, 215–284.
- 82 Koppenhága *Æ.I.N.* 1709, *FHN* I No. 34.
- 83 Kawa, Temple T, graffito felirat a hüposztíl keleti falán, *FHN* II No. 71.
- 84 Cairo JE 48864, *FHN* II No. 78.
- 85 Berlin 2268, *FHN* II No. 84.
- 86 Kawa, Temple T, *FHN* II No. 96.
- 87 Pope 2014, 55 skk.
- 88 Török 1992, vö. Török 1997a, 220 skk.
- 89 Vö. Lohwasser 2014.
- 90 Az ünnepi naptár ismert elemeire lásd Török 1997a, 318 skk.; Kendall 2002, 44 sk.
- 91 A núbiai királyság a Napata, Kawa, és Kerma központú felső-núbiai régiók mellett Észak-Butánát és Alsó-Núbiát is magában foglalta, ez utóbbi régiókban azonban mai tudásunk szerint nem zajlottak önálló koronázások. Ez csak azzal magyarázható, hogy Észak-Butána és Alsó-Núbia vidékei meghódított területnek számítottak, szemben az előbbiekkal, melyek békésebb körülmények között léptek szövetségre, és egyesülésüket minden új uralkodó alatt rituálisan megismételték.
- 92 Vö. Török 1997a, 220 skk., 229.
- 93 Lásd pl. Anlamani, Kr. e. 7. század, *FHN* I No. 34; Arikeamanote, Kr. e. 5. század, *FHN* II No. 71; Harsiyotef, Kr. e. 4. század, *FHN* II No. 78; Nastasen, Kr. e. 4. század, *FHN* II No. 84.
- 94 Harsiyotef esetére lásd Török 1997a, 383 skk.
- 95 A propaganda fogalmának „spontán” használatára lásd pl. Galinsky 2005. Óvatosabb használatára lásd Levick 2010.
- 96 Vö. Lintott 1993, 111 skk.
- 97 Vö. Syme 1939, 2 skk. A 2014-es római kiállításra lásd Ferenczi 2014.
- 98 A szöveg műfajára lásd Kozák 2015.
- 99 *Res gestae* 26, 5, itt Borzsák István fordítása alapján.
- 100 A névre lásd Bagnall 1985.

- 101 Jones 1976, 248.
 102 Vö. *FHN* II No. 166.
 103 Burstein 1989, sk. a két hadjárat párhuzamba állításából azt a következtetést vonja le, hogy bár az állítás igaz, hogy P. Petronius elérte és elfoglalta Napata városát, azt Augustus már elhallgatja, hogy egyik hadjárat sem eredményezte a birodalom határainak tartós kiterjesztését: a *Res gesta*eben a kudarcok „[are] not concealed by deliberate misstatements of fact but by silence”.
 104 A hadjáratra lásd Strabón XVI. 4, 22–24; XVII. 1, 53 [vö. *FHN* III No. 190]; Cassius Dio LIII. 29, 3; Plinius: *N. H.* VI. 160; Josephus: *A. J.* XV. 317; Wissmann 1976; Wissmann–Hoefner 1952; kronológiájára lásd Aly 1957, 165 skk.; Desanges 1988, 7 (12. jegyzet).
 105 Strabón XVI. 4, 22–24.
 106 Vö. Strabón II. 5, 12.
 107 Anderson 1966, 250 skk. és 877. Marek (1993, 142 skk.) feltevése szerint Aelius Gallus expedíciója valójában nem a szabeusok területén fekvő Maribáig, hanem a hadramiták területén lévő (modern) Sabatáig (Shabwa) jutott el. Egyedül Wissmann (1976, 7) fogadja el a teljességgel valószínűtlen azonosítást a szabeusok fővárosával.
 108 Hérodotos II. 29, *FHN* I No. 56; Török 2014, 84 skk.
 109 Strabón XVII. 1, 53–54, *FHN* III No. 190.
 110 Plinius: *N. H.* VI. 181–182, *FHN* III No. 204.
 111 Hofmann 1977, 189–205; Török 1988, 277; Török 1989, 78 skk.; Török 1997a, 448 skk.
 112 Wissmann 1964; Wissmann 1976.
 113 Vö. Stickler 2002; Hoffmann–Minas–Nerpel–Pfeiffer 2009; Török 2015, 83 skk.
 114 Vö. Török 1989–1990; legutóbb lásd Oppen 2014, 23 skk.; vö. Török 1997b, 145 skk.; Matic 2014.
 115 *Res gestae* 12, Borzsák István fordítása.
 116 Neils 2001, 223 sk.
 117 Vö. Simon 1967.
 118 Spivey 2005, 189 skk.
 119 Zanker 1988, 123 skk.
 120 Vö. Zanker 1988, 167 skk.
 121 Stewart 2008, 108 skk.

Bibliográfia

- Albrecht, F. – Feldmeier, R. (szerk.) 2014. *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*. Leiden–Boston.
 Aly, W. 1957. *Strabon von Amaseia. Untersuchungen über Text, Aufbau und Quellen der Geographika*. Bonn.
 Anderson, J. G. C. 1966. „The Eastern Frontier under Augustus”: S. A. Cook – F. E. Adcock – M. P. Charlesworth (szerk.): *Cambridge Ancient History* X. Cambridge, 239–283.
 ANRW = W. Haase – H. Temporini (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin – New York.
 Asheri, D. 2007. „General Introduction”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 1–56.
 Asheri, D. – Lloyd, A. B. – Corcella, A. 2007. *A Commentary on Herodotus Books I–IV*. Ed. by O. Murray and A. Moreno, with a Contribution by M. Brosius. Oxford.
 Assmann, J. 1990. *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München.
 Assmann, J. 1996. „Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten”: Loprieno 1996b, 313–334.
 Assmann, J. 2000a. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Alt-ägypten, Israel und Europa*. München–Wien. (Magyarul: *Uralom és üdvösség*. Budapest, 2008.)
 Assmann, J. 2000b. *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*. München.
 Bagnall, R. S. 1985. „Publius Petronius, Augustan Prefect of Egypt”: *Yale Classical Studies* 28, 85–93.
 Baines, J. 1985. *Fecundity Figures. Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*. Warminster.
 Baines, J. 1995. „Kingship, Definition of Culture, and Legitimization”: O’Connor–Silverman 1995, 3–47.
 Bard, K. A. 2008. *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. Malden–Oxford.
 Barnes, J. A. 1994. *A Pack of Lies. Towards a Sociology of Lying*. Cambridge.
 Baud, M. – Sackho–Autissier, A. – Labbé–Toutée, S. (szerk.) 2010. *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris.
 BdÉ = *Institut Français d’Archéologie Orientale, Bibliothèque d’Étude*. Le Caire.
 Bell, L. 1997. „The New Kingdom ‘Divine’ Temple. The Example of Luxor”: Shafer 1997, 127–184, 281–302.
 Berger, C. – Clerc, G. – Grimal, N. (szerk.) 1994. *Hommages à Jean Leclant 4 (BdÉ 106/4)*. Le Caire.
 BIFAO = *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale*. Le Caire.
 Bleeker, C. J. 1967. *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal*. Leiden.
 Blöbaum, A. I. 2006. „Denn ich bin ein König, der die Maat liebt”. *Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in den offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft*. Aegyptiaca Monasteriensia 4. Aachen.
 Blumenthal, E. 1970. *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*. I. *Die Phraseologie*. Berlin.
 Bonnet, C. (szerk.) 1992. *Études nubiennes. Conférence de Genève. Actes du VII^e Congrès international d’études nubiennes 3-8 septembre 1990*. I. *Communications principales*. Genève.
 Broze, M. – Talon, P. (szerk.) 1992. *L’Atelier de l’orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain*. Leuven.
 Bugh, G. R. (szerk.) 2006. *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge.
 Burstein, S. M. 1989. „Kush and the External World. A Comment”: *Meroitica* 10, 225–230.
 Burstein, S. M. 1995. „Pharaoh Alexander. A Scholarly Myth”: *Graeco-Africana. Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*. New Rochelle, New York – Athens – Moscow, 53–61.
 Carson, T. L. 2010. *Lying and Deception. Theory and Practice*. Oxford.
 Chiron = *Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts*. München.
 Clark, C. 2013. *The Sleepwalkers. How Europe went to War in 1914*. London.
 Cooper, S. – Schwartz, G. M. (szerk.) 1996. *The Study of the Ancient Near East in the 21st Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*. Winona Lake, Indiana.
 Curran, B. 2007. *The Egyptian Renaissance. The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy*. Chicago–London.
 Desanges, J. 1988. „Les relations de l’Empire romain avec l’Afrique nilotique et érythréenne, d’Augustus à Probus”: *ANRW* II.10.1, 3–43.

- Dijk, J. van 1994. „The Nocturnal Wanderings of King Neferkare“: Berger–Clerc–Grimal 1994, 387–393.
- Doll, S. 2014. „The Royal Mortuary Cult at Nuri, 593–431 BC“: *JARCE* 50, 191–219.
- Doob, L. W. 1935. *Propaganda. Its Psychology and Technique*. New York.
- Eaton, K. 2013. *Ancient Egyptian Temple Ritual. Performance, Patterns, and Practice*. New York – London.
- Ellul, J. 1963. *Propaganda. The Formation of Men's Attitudes*. New York.
- Endesfelder, E. et al. (szerk.) 1977. *Ägypten und Kusch. (Festschrift Fritz Hintze.)* Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 13. Berlin.
- Eyre, C. J. 1996. „Is Historical Literature ‘Political’ or ‘Literary’?“. Loprieno 1996b, 415–433.
- Ferenczi A. 2014. „Nem történésnek való – Augustus-kiállítás Rómában“: *Ókor* 13/1, 92–96.
- FHN I = T. Eide – T. Hägg – R. H. Pierce – L. Török: *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. I. From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC*. Bergen, 1994.
- FHN II = T. Eide – T. Hägg – R. H. Pierce – L. Török: *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. II. From the Mid-Fifth to the First Century BC*. Bergen, 1996.
- FHN III = T. Eide – T. Hägg – R. H. Pierce – L. Török: *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. III. From the First to the Sixth Century AD*. Bergen, 1998.
- Fisher, M. M. et al. (szerk.) 2012. *Ancient Nubia. African Kingdoms on the Nile*. Cairo – New York.
- Galinsky, K. (szerk.) 2005. *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge.
- Goebs, K. 2007. „Kingship“: Wilkinson 2007, 275–295.
- Gozzoli, R. B. 2009. *The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millennium BC (ca. 1070–180 BC). Trends and Perspectives*. Golden House Publications Egyptology 5. London.
- Grieshammer, R. 1979. „Gott und das Negative nach Quellen der ägyptischen Spätzeit“: Westendorf 1979, 79–92.
- Grimal, N.-C. 1986. *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIXe dynastie à la conquête d'Alexandre*. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres n. s. VI. Paris.
- Gruen, E. S. 2006. „Greeks and Non-Greeks“: Bugh 2006, 295–314.
- Guglielmi, W. 1994. „Die Funktion von Tempeleingang und Gegen-tempel als Gebetsort. Zur Deutung einiger Widder- und Gansstelen des Amun“: Gundlach–Rochholtz 1994, 55–68.
- Guilday, P. 1923. „The Sacred Congregatio de Propaganda Fide (1622–1922)“: *The Catholic Historical Review* 6, 178–194.
- Gundlach, R. – Rochholtz, M. (szerk.) 1994. *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm. Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und Mainz 1992*. Hildesheim.
- Hartwig, M. K. (szerk.) 2015. *A Companion to Ancient Egyptian Art*. Malden–Oxford.
- Herzog, R. 1988. *Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen*. München.
- Hofmann, I. 1977. „Der Feldzug des C. Petronius nach Nubien und seine Bedeutung für die meroitische Chronologie“: Endesfelder et al. 1977, 189–205.
- Hoffmann, F. – Minas-Nerpel, M. – Pfeiffer, S. 2009. *Die dreisprachige Stele des C. Cornelius Gallus. Übersetzung und Kommentar*. Archiv für Papyrusforschung Beiheft 9. Berlin – New York.
- Hornung, E. 1990. *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich–München.
- Hölbl, G. 2001. *A History of the Ptolemaic Empire*. Transl. by Tina Saavedra. London – New York. (Eredeti német kiadás: *Geschichte des Ptolemäerreiches*. Darmstadt, 1994.)
- Jankovic, M. A. – Mihajlovic, V. D. – Babic, S. (szerk.) 2014. *The Edges of the Roman World*. Newcastle.
- JARCE = *Journal of the American Research Center in Egypt*, Boston.
- JEA = *Journal of Egyptian Archaeology*, London.
- Jones, A. H. M. 1970. *Augustus*. London. (Magyarul: Budapest, 1976.)
- Jowett, G. S. – O'Donnell, V. 2015. *Propaganda and Persuasion* (6. kiadás). Thousand Oaks – London.
- Kahn, D. 2006. „The Assyrian Invasions of Egypt (673–663 B. C.) and the Final Expulsion of the Kushites“: *SAK* 34, 251–267.
- Kairó = Egyiptomi Múzeum, Kairó.
- Kawa = M. F. Ll. Macadam 1949. *The Temples of Kawa. I. The Inscriptions*. London.
- Kemp, B. J. 1991. *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*. London – New York.
- Kemp, B. J. 1997. „Why Empires Rise. Review Feature, Askut in Nubia“: *Cambridge Archaeological Journal* 7, 125–131.
- Kendall, T. 1999. „The Origin of the Napatan State. El Kurru and the Evidence for the Royal Ancestors“: Wenig 1999, 3–117.
- Kendall, T. 2002. „Napatan Temples. A Case Study from Gebel Barkal“: Közöletlen tanulmány, Tenth International Conference of Nubian Studies, Rome, September 9–14, 2002.
- Klemperer, V. 1947. *Lingua Tertii Imperii. Notizbuch eines Philologen*. Berlin.
- Koppenhága = Ny Carlsberg Glyptotek, Koppenhága.
- Kozák D. 2015. „Isteni önéletrajz. A *Res gestae divi Augusti* műfajai és kontextusai“: *Ókor* 14/1, 23–32.
- Kuckertz, J. – Lohwasser, A. 2016. *Einführung in die Religion von Kusch*. Dettelbach.
- Kuhlmann, K.-P. 1988. *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*. Mainz.
- Kurth, D. (szerk.) 1995. 3. *Ägyptologische Tempeltagung Hamburg, 1.-5. Juni 1994. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*. Wiesbaden.
- Lacovara, P. 2012. „The Art and Architecture of Kushite Nubia“: Fisher et al. 2012, 108–112.
- LD = Lepsius, C. R. 1849–1859. *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Koenige von Preussen Friedrich Wilhelm IV nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842–1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition*. I–VI. Berlin.
- Leclant, J. 1997. „Egypt in Sudan. The New Kingdom“: Wildung 1997, 119–142.
- Leprohon, R. J. 2015. „Ideology and Propaganda“: Hartwig 2015, 309–327.
- Levick, B. 2010. *Augustus. Image and Substance*. London – New York.
- Lichtheim, M. 1973. *Ancient Egyptian Literature. I. The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Lichtheim, M. 1976. *Ancient Egyptian Literature. II. The New Kingdom*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Lieven, A. von 2014. „Father of the Fathers, Mother of the Mothers. God as Father (and Mother) in Ancient Egypt“: Albrecht–Feldmeier 2014, 19–36.
- Lintott, A. 1993. *Imperium Romanum. Politics and Administration*. London – New York.
- Liverani, M. 1996. „2084: Ancient Propaganda and Historical Criticism“: Cooper–Schwartz 1996, 283–289.
- Lloyd, A. B. 1982. „Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt“: *Historia* 31, 33–55.
- Lloyd, A. B. 1983. „The Late Period, 664–323 BC“: Trigger–Kemp–O'Connor–Lloyd 1983, 279–348.
- Lloyd, A. B. (szerk.) 2010. *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford.
- Loeben, C. E. 1995. „Symmetrie, Diagonale und Chiasmus als Dekorprinzipien im Bildprogramm des Großen Tempels von Abu

- Simbel. Beobachtungen und vorläufige Ergebnisse”: Kurth 1995, 143–162.
- Lohwasser, A. 2001. *Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch. 25. Dynastie bis zur Zeit des Nastasen*. Meroitica 19. Wiesbaden.
- Lohwasser, A. 2014. „Neujahr in Nubien”: Lohwasser–Wolf 2014, 229–236.
- Lohwasser, A. – Wolf, P. (szerk.) 2014. *Ein Forscherleben zwischen den Welten. Zum 80. Geburtstag von Steffen Wenig*. Der antike Sudan Sonderheft. Berlin.
- Loprieno, A. 1996a. „The ‘King’s Novel’”: Loprieno 1996b, 277–295.
- Loprieno, A. (szerk.) 1996b. *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Probleme der Ägyptologie 10. Leiden – New York – Köln.
- Marek, C. 1993. „Die Expedition des Aelius Gallus nach Arabien im Jahre 25 v. Chr.”: *Chiron* 23, 121–156.
- Matic, U. 2014. „Headhunting on the Roman Frontier. (Dis)respect, Mockery, Magic and the Head of Augustus from Meroe”: Janakovic–Mihajlovic–Babic 2014, 117–134.
- Morgan, J. R. – Stoneman, R. (szerk.) 1994. *The Greek Novel in Context*. London – New York.
- Morkot, R. [G.] 1999. „Kingship and Kinship in the Empire of Kush”: Wenig 1999, 179–229.
- Morkot, R. G. 2000. *The Black Pharaohs. Egypt’s Nubian Rulers*. London.
- Morris, E. F. 2010. „The Pharaoh and Pharaonic Office”: Lloyd 2010, 201–217.
- Murnane, W. 1995. „The Kingship of the Nineteenth Dynasty. A Study in the Resilience of an Institution”: O’Connor–Silverman 1995, 185–217.
- Naunton, C. 2010. „Libyans and Kushites”: Lloyd 2010, 120–139.
- Neils, J. 2001. *The Parthenon Frieze*. Cambridge.
- O’Connor, D. – Silverman, D. P. (szerk.) 1995. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden – New York – Köln.
- Opfer, T. 2014. *The Meroe Head of Augustus*. London.
- Otto, E. 1951. *Der Vorwurf an Gott. Vorträge der orientalistischen Tagung in Marburg*. Hildesheim.
- PM II.1 = B. Porter – R. Moss 1972. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*. II. *Theban Temples*. Oxford.
- Poo, M. 2005. *Enemies of Civilization. Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China*. New York.
- Pope, J. 2014. *The Double Kingdom under Taharqo. Studies in the History of Kush and Egypt, c. 690–664 BC*. Culture and History of the Ancient Near East 69. Leiden–Boston.
- Priese, K.-H. 1992. *Das Gold von Meroe. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz Ägyptisches Museum und Papyrussammlung. Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst München*. Mainz.
- Priese, K.-H. 1997. „The Kingdom of Napata and Meroe”: Wildung 1997, 207–242.
- Quensel, S. 2017. *Ketzer, Kreuzzüge, Inquisition*. Wiesbaden.
- Redford, D. B. 1979. „Egyptology and History”: Weeks 1979, 3–20.
- Rondot, V. – Török, L. 2010. „La maison du dieu: le temple”: Baud-Sackho–Autissier–Labbé–Toutée 2010, 227–239.
- Russmann, E. R. 2001. *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum*. London.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. London. (Magyarul: *Orientalizmus*. Budapest, 2000.)
- SAK = *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburg.
- Shafer, B. E. (szerk.) 1997. *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca – New York.
- Simon, E. 1967. *Ara Pacis Augustae*. Tübingen.
- Simpson, W. K. 1982. „Egyptian Sculpture and Two-dimensional Representation as Propaganda”: *JEA* 68, 266–272.
- Simpson, W. K. 1996. „*Belles Lettres* and Propaganda”: Loprieno 1996b, 435–443.
- Smith, S. T. 2003. *Wretched Kush. Ethnic Identities and Boundaries in Egypt’s Nubian Empire*. London – New York.
- Spivey, N. 2005. *How Art Made the World. A Journey to the Origins of Human Creativity*. New York.
- Stanley, I. 2017. *How Propaganda Works*. Princeton–Oxford.
- Stewart, P. 2008. *The Social History of Roman Art*. Key Themes in Ancient History. Cambridge.
- Stickler, T. 2002. „*Gallus amore peribat*”? *Cornelius Gallus und die Anfänge der augusteischen Herrschaft in Ägypten*. Althistorische Studien der Universität Würzburg 2. Rahden, Westf.
- Stoneman, R. 1991. *The Greek Alexander Romance*. London.
- Stoneman, R. 1994. „The Alexander Romance. From History to Fiction”: Morgan–Stoneman 1994, 117–129.
- Syme, R. 1939. *Roman Revolution*. London.
- Taylor, P. M. 2003. *Munitions of the Mind. A History of Propaganda from the Ancient World to the Present Era* (3. kiadás). Manchester – New York.
- Tefnin, R. 1992. „Les yeux et les oreilles du Roi”: Broze–Talon 1992, 147–156.
- Török, L. 1988. „Geschichte Meroes. Ein Beitrag über die Quellenslage und den Forschungsstand”: *ANRW* II.10.1, 107–341.
- Török, L. 1989. „Kush and the External World”: *Meroitica* 10, 49–215, 365–379.
- Török, L. 1989–1990. „Augustus and Meroe”: *Orientalia Suecana* 38–39, 171–190.
- Török, L. 1992. „Ambulatory Kingship and Settlement History. A Study on the Contribution of Archaeology to Meroitic History”: Bonnet 1992, 111–126.
- Török, L. 1997a. *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Handbuch der Orientalistik Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten 31. Leiden – New York – Köln.
- Török, L. 1997b. *Meroe City an Ancient African Capital. John Garstang’s Excavations in the Sudan*. With contributions by I. Hofmann and I. Nagy. London.
- Török, L. 2002. *The Image of the Ordered World in Ancient Nubian Art. The Construction of the Kushite Mind, 800 BC – 300 AD*. Probleme der Ägyptologie 18. Leiden–Boston–Köln.
- Török, L. 2011. *Hellenizing Art in Ancient Nubia 300 BC – AD 250 and its Egyptian Models. A Study in „Acculturation”*. Culture and History of the Ancient Near East 53. Leiden–Boston.
- Török, L. 2014. *Herodotus in Nubia*. Mnemosyne Supplements. History and Archaeology of Classical Antiquity 368. Leiden–Boston.
- Török, L. 2015. *The Periods of Kushite History from the Tenth Century BC to the AD Fourth Century*. Studia Aegyptiaca Supplements 1. Budapest.
- Trigger, B. G. – Kemp, B. J. – O’Connor, D. – Lloyd, A. B. 1983. *Ancient Egypt. A Social History*. Cambridge.
- Verbovsek, A. 2015. „Reception and Perception”: Hartwig 2015, 141–154.
- Vernus, P. 1975. „Inscriptions de la Troisième Periode Intermédiaire (I)”: *BIFAO* 75, 1–66.
- Veyne, P. 1988. *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*. Translated by Paula Wissing. Chicago–London. (Eredeti francia kiadás: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris, 1983.)
- Voegelin, E. 1938. *Die politischen Religionen*. Wien.
- Voegelin, E. 2000. *Science, Politics and Gnosticism*. Collected Works 5. Columbia, Miss.
- Weeks, K. (szerk.) 1979. *Egyptology and the Social Sciences*. Cairo.
- Welch, D. 1993. *The Third Reich. Politics and Propaganda*. London–New York.

- Welsby, D. A. – Anderson, J. R. (szerk.) 2004. *Sudan Ancient Treasures. An Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*. London.
- Wengrow, D. 2006. *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10000 to 2650 BC*. Cambridge.
- Wenig, S. (szerk.) 1999. *Studien zum antiken Sudan. Akten der 7. Internationalen Tagung für meroitische Forschungen vom 14. bis 19. September 1992 in Gosen/bei Berlin*. Meroitica 15. Wiesbaden.
- Westendorf, W. (szerk.) 1979. *Aspekte der spätägyptischen Religion*. Wiesbaden.
- Wildung, D. (szerk.) 1997. *Sudan Ancient Kingdoms of the Nile*. Paris – New York.
- Wilkinson, T. A. H. 1999. *Early Dynastic Egypt*. London – New York.
- Wilkinson, T. A. H. 2010. *The Rise and Fall of Ancient Egypt. The History of a Civilization from 3000 BC to Cleopatra*. London.
- Wilkinson, T. (szerk.) 2007. *The Egyptian World*. London – New York.
- Wissmann, H. von 1964. *Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien*. Wien.
- Wissmann, H. von 1976. „Die Geschichte des Sabäerreiches und der Feldzug des Aelius Gallus“: *ANRW* II.9.1. Berlin – New York, 308–544.
- Wissmann, H. von – Hoefner, M. 1952. *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*. Wiesbaden.
- Wright, A. D. 2017. *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the Non-Christian World*. London – New York.
- Zanker, P. 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Translated by Alan Shapiro. Ann Arbor. (Német kiadás: *Augustus und die Macht der Bilder*. München, 1987; magyarul részlet: *Ókor* 2011/1, 61–71).