

Kóthay Katalin Anna (1966) a Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteményének munkatársa. Kutatási területei: a Középbirodalom társadalomtörténete; történeti földrajz, historiográfia és halotti művészet a Ptolemaios-korban.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Tér, társadalom és hatalom az egyiptomi Középbirodalom idején (2012/1).

Mágikus-rituális eszközök az egyiptomi késő középbirodalmi régészeti leletanyagban

Egy tárgycsoport külső és belső határai

Kóthay Katalin Anna

Társadalmi háttér: határok átrendeződése egy változó társadalomban

Az egyiptomi Középbirodalom (Kr. e. kb. 2040–1650) korszakát a jelenlegi egyiptológiai kutatás két szakaszra osztja fel: egy korai (11. dinasztia – 12. dinasztia első fele: Kr. e. kb. 2040–1850) és egy késői (12. dinasztia második fele – 13. dinasztia: Kr. e. kb. 1850–1650) periódusra. A két periódusból származó forrásanyag közti különbségek arra mutatnak, hogy a késő Középbirodalom idejére lényeges változások zajlottak le az igazgatásban, az ideológiában, a temetkezési és a kultikus gyakorlatban, a művészetekben és általában az anyagi kultúrában. A változások valószínűleg egy igen jelentős, elsősorban a társadalom felső és középső rétegeit érintő társadalmi és politikai átalakuláshoz köthetők, amelynek pontos okait és kezdeteit nem ismerjük, ahogyan magának a két periódus határánál minden bizonnyal korábbra visszanyúló folyamatnak a részleteit sem. A változás első egyértelmű nyomai II. Szeszósztrisz uralkodása alatt jelennek meg,¹ de látványosan és széles körűen csak utóda, III. Szeszósztrisz alatt mutatkoznak meg, ezért az egyiptológusok a két periódus közötti határvonalat az ő uralkodási idejénél húzzák meg.²

Az átalakulás során – és valószínűleg eredményeképpen – egyes felemelkedő társadalmi csoportok számára lehetővé vált bizonyos tér- és tudás-, valamint anyagi javakbéli határok átlépése. Ez nem a határok megszűnését jelentette, csupán annyit, hogy a társadalomnak a korábnál valamivel szélesebb csoportjai számára vált elérhetővé a privilegizált tudás (például az írástudás és az írásban hagyományozott rituális ismeretek) és bizonyos materiális javak (például templomi jövedelmek vagy értékes anyagokból készült sírfelszerelési tárgyak) birtoklása, valamint megnyílt előttük bizonyos, korábban csak az elit tagjai előtt nyitva álló terekbe (például az ellenőrzött kultikus körzetekbe) való bejutás lehetősége.³ Bár a Nílus-völgyben élők jelentős része ezekből a kiváltságokból és javakból továbbra sem részesedett, a következmények mégis jelentősek voltak. A határok fellazulása és kiterjesztése a határok más területeken való megerősítésével, valamint új, szűkebbre szabott határok kiépítésével járt együtt, és jelentős átrendeződéseket hozott egyes, a központi és helyi hatalmi intézmények által ellenőrzött vagy könnyen befolyásolható területeken. Az igazgatásban például a források új hivatalok és hivatali tisztségek megjelenésére és ezzel párhuzamosan a régi és új igazgatási hatáskörök pontosabb kijelölésére utalnak.⁴ Szintén változások következtek be a társadalmi – főként kultikus – térhasználatban. Ez utóbbi egyik megnyilvánulása volt, hogy a vidéki elit legfelső rétegei a korábbi középbirodalmi gyakorlattól eltérően már nem a vidéki temetőket részesítették előnyben, hanem sírjaikat közvetlenül a királyi halotti együttesek szomszédságában emelték, a vidéki temetőket meghagyva a társadalmi hierarchia alacsonyabb szintjein álló csoportoknak.⁵ Ugyanebben az időszakban a közép-egyiptomi Abüdosz – az első egyiptomi királyok temetkezőhelye és Ozirisz, a halottak birodalma királyának szent városa – szélesebb társadalmi rétegek jelentős kultusz- és temetkezőhelyévé vált, ahol ezzel a változással a helyi kultikus tér átalakult: külső határai terjeszkedtek, belső határai pedig átrendeződtek. Egyre több kápolnát, sztélét,

szobrot és sírt emeltek Ozirisz kultuszhelyének körzetében, ami azt a célt szolgálta, hogy a tulajdonosok az emlékek által jelen legyenek az isten éves ünnepén, részesedjenek a számára felajánlott áldozatokból és osztozzanak túlvilági sorsában, a halál utáni újjászületésben. Ennek a folyamatnak a során az elit tagjai számára valószínűleg lehetőség nyílt arra, hogy a szent körzet korábban még elölük is elzárt belső részein állítsanak fel szétlét vagy szobrot, míg az emlékéllítés kiváltságában újonnan részesedő középrétegek az abüdoszi templom- és temetőkörzet külső területeit használták.⁶ Az építkezések azonban olyan méreteket öltöttek, hogy a központi hatalomnak határok közé kellett szorítania a terjeszkedést: egy királyi rendelet Abüdosznak egy rituális szempontból kiemelkedő jelentőségű részén (valószínűleg az évente megrendezett, ún. „Nagy Körmenet” útvonalán) teljes egészében megtöltötte a temetkezést és emlékéllítást – még az elit tagjai számára is.⁷

Az új határok kijelölése – valószínűleg éppen a lazulásra való válaszként – azt a célt szolgálhatta, hogy megerősítse az elit kiváltságos státuszát és kifejezze a középrétegektől való elkülönülését. Ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy a régi elit megpróbálta megőrizni kiváltságait a feltörekvő társadalmi csoportokkal szemben. A jelenség ugyanúgy utalhat arra is, hogy a középrétegek megerősödésével párhuzamosan az elit összetétele és műveltsége is megváltozott. Lehetséges, hogy fokozatosan egy új elit emelkedett fel, amely éppen újonnan megszerzett státuszát kívánta nyilvánvalóvá tenni a határok megerősítésével és újraszabásával. Voltak azonban olyan, a hatalmi intézmények által nem vagy nehezebben szabályozható területek, ahol az elkülönülés nem volt ennyire éles: például az anyagi kultúrában. Ezen a területen a változásokat bizonyos fokú egységesedés és a határok rugalmassága és átjárhatósága kísérte, ami éppen az elit és a középrétegek közötti műveltségi közeledésre, keveredésre, a felemelkedőknek (akár a középrétegekhez tartoztak, akár beépültek az elitbe) a hagyományos elit értékekhez való igazodására, valamint műveltségük bizonyos elemeinek az elit műveltségbe való beemelésére utalhat.

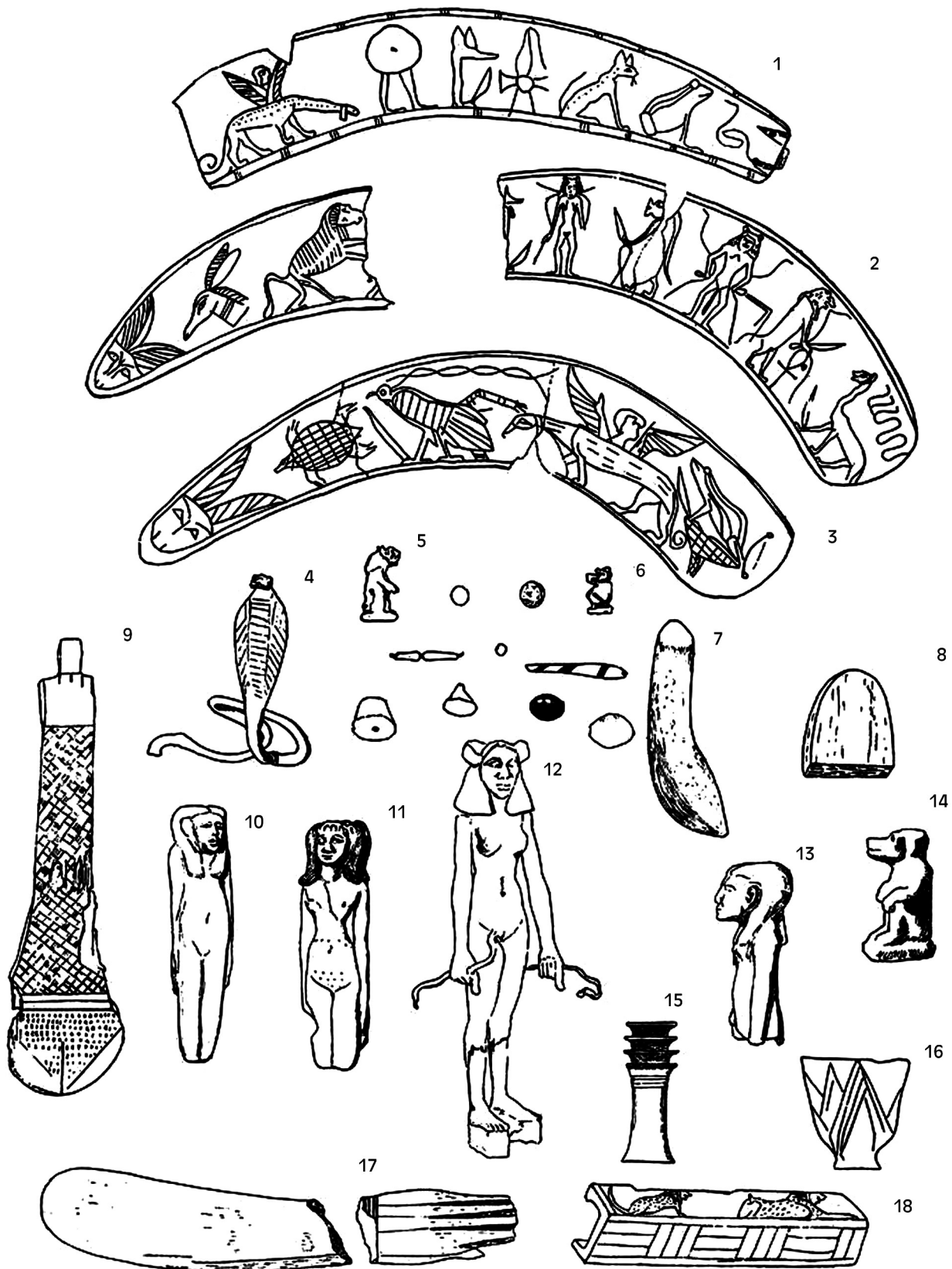
A határok lazulásának és megszilárdításának együttes, a társadalmi átalakulás és reprezentáció bonyolult természetét szemléletesen kifejező jelenléte a temetkezési gyakorlatban a legszembevetőbb, amely az egyén önreprezentációjának legfontosabb területe volt az ókori Egyiptomban (legalábbis a felső és középső társadalmi rétegek esetében). Míg a temetőkön és más szent körzeteken belüli, a hatalmi intézmények által viszonylag könnyen szabályozható vagy legalább befolyásolható térhasználat – mint az imént láttuk – társadalmi elkülönülésekről tanúskodik, addig a sokkal inkább az egyéni gazdagság és személyes választások által meghatározott sírfelszerelések változása kulturális egységesedésre vall,⁸ ami a műveltségi határok közötti átjárhatóságra utal. Egyes, korábban az elit temetkezésekre jellemző – azokat megkülönböztető – szövegek és tárgytipusok a Középbirodalom második felére fokozatosan eltűntek a sírokból (mint a *Koporsósövegek* néven ismert halotti szöveggyűjtemény, vagy a sírfalakon ábrázolt egyes jelenetek háromdimenziós, fából készült modelljei). Ezzel párhuzamosan más tárgytipusok terjedtek el sírmellélekként. Olyanok, amelyek a korábbi régészeti anyagból teljesen hiányoznak, valamint olyan tárgyak, amelyek korábban is léteztek, de sírokból egyáltalán nem vagy csak ritkán fordultak elő.⁹ Az új sírmelléleteket az elit tagjai és alacsonyabb rangú sírtulajdonosok egyaránt használták.

A mágikus-rituális eszközök használatának területei: külső és belső határok

Az új sírfelszerelések egyik híres példája az a leletegyüttes, amelyet a thébai Ramesszeum alatt folytatott ásatások során találtak egy aknasírban.¹⁰ A 13. dinasztia idejére datálható sírból az alábbi tárgyak kerültek elő:

- egy, a varázslásban használt, bronzból készült, kígyó alakú bot (1. kép, 4);
- vízilóagyarból készített és mágikus védelmező lények vésett képeivel díszített (az egyiptológiai szakirodalomban korábban varázkéseknek, ma inkább varázsbotoknak nevezett) apotropaikus (bajelhárító) eszközökből származó töredékek (1. kép, 1–3);
- egy pár, vízilócsontból készített, emberi kar alakú (a szakirodalomban néha kasztanyettának nevezett vagy ütőhangszernek tartott) varázseszköz (1. kép, 17);
- egy apotropaikus állatok vésett képeivel (valamint egykor ugyanezen állatok mára már elveszett háromdimenziós alakjaival is) díszített ún. varázsrúd töredéke (1. kép, 18);
- egy fából készült, oroslánfejű, két kezében egy-egy kígyót tartó meztelen istennő szobrocskája (1. kép, 12);
- meztelen női alakokat ábrázoló, fajanszból vagy mészkőből készített szobrocskák (1. kép, 10, 11, 13);
- egy geometrikus és a női nemiséget hangsúlyozó díszítéssel ellátott (az egyiptológiai irodalomban gyakran *paddle doll*-nak nevezett), stilizált formájú lapos fababa (1. kép, 9);
- fajanszból készített, apotropaikus állatokat (két páviánt és egy oroslánt) ábrázoló szobrocskák (1. kép, 5–6, 14);
- egy lótusz formájú fajanszedény (1. kép, 16);
- egy fajanszból készített uborka (1. kép, 7);
- egy fajanszból készített *dzed*-oszlop (1. kép, 15);
- egy vízilócsontból készített, azonosíthatatlan tárgy (1. kép, 8).
- gyöngyök (1. kép, a kép közepén beszámozatlanul);
- egy vízilócsontból készített, a hátán borjút vivő, nagy hasú törpe szobrocskája.

A felsorolt tárgyak a mindennapi élet rítusai során használt kellékek igen széles, bár nem teljes választékát képviselik, és egy olyan fadoboz mellett találták őket, amelyben néhány igazgatási dokumentum mellett főként orvosi-mágikus, mágikus-rituális és irodalmi szövegeket tartalmazó papiruszok voltak. A leletegyüttes régészeti kontextusából és összetételéből az egyiptológusok általában arra következtetnek, hogy a tárgyak egyszerre kerültek a sírba, és egy varázsló/orvos¹¹ vagy egy varázsláshoz értő bába/dajka¹² tulajdonát képezték, akinek az életben használt munkaeszközeit a sírjában helyezték el halála után. Ez azt jelenthetné, hogy a sír tulajdonosának esete különleges: sírfelszerelése foglalkozására utalnak, és nem jellegzetes darabokból állnak. Ezzel szemben van olyan vélemény is, amely szerint a tárgyak nem egy, hanem több temetkezés részét képezték egykor.¹³ Azonban akár úgy értelmezzük is a leletegyüttes régészeti kontextusát, nem kétséges, hogy az azt alkotó tárgyak a késő Középbirodalom idején használatos tipikus halotti felszerelések voltak. Ugyanezek a tárgytipusok (a papiruszok kivételével) gyakran előfordulnak más korabeli sírokból is,¹⁴ és minden bizonnyal ugyanazt a célt szolgálták, mint a korábbi sírmelléletek és a sírfalakon ábrázolt jelenetek: a halott túlvilági újjászületését



1. kép. A Ramesszeum alatt talált 5. számú sírból előkerült leletek egy része.
Középbirodalom (Quibell 1898, Pl. III nyomán)

és az öröklétben való továbbélését biztosították, és talán tömören bizonyos halotti rituáléokra is utaltak.

E tárgyak nem feltétlenül voltak újak abban az értelemben, hogy közülük több tárgycsoport már a korábbi leletanyagban is előfordul, de jellemzően nem halotti kontextusban. Középbirodalmi templomkörzetekben¹⁵ és településeken¹⁶ szintén találtak hasonló tárgyakat, a sírokból előkerült egyes darabok rongálódásai pedig arról tanúskodnak, hogy tényleges használati eszközök lehettek, mielőtt a sírokba kerültek. Vagyis ellentétben a Középbirodalom korábbi periódusával, amikor a sírokba helyezett mellékleteket tipikusan túlvilági használatra készítették, az új sírfelszerelések, vagy legalább egy részük, eredetileg a földi élet során használt rituális és varázseszközök voltak, amelyeket tulajdonosaik magukkal vittek a túlvilágra, mivel azok – ahogy az alábbiakban látni fogjuk – a halotti elképzelések kifejezésére is alkalmasak voltak.

A földi rítusok során használt eszközök egy igen jelentős része az anyákat és a gyermekeket segítette és védelmezte a terhesség és a szülés ideje alatt, valamint a gyermekek életének korai, veszélyes periódusában. Ezek közé tartoztak a varázshotok, amelyek hajlott formájú, vízilóagyarból készített, általában díszített, ritkábban díszítetlen eszközök voltak. Egyes darabokra írt feliratok egyértelművé teszik, hogy feladatuk az anyák és gyermekek védelmezése volt. Gyakorlati alkalmazásukról azonban keveset tudunk. Vannak, akik szerint valamilyen mágikus-apatropaikus tánc alkalmával használták őket, esetleg az anyára vagy a gyermekre helyezték, vagy az anya és a gyermek köré védelmező mágikus kört rajzoltak velük¹⁷ – ezeknek az elméleteknek azonban egyikét sem lehet igazolni. Többet tudunk viszont a varázshotok domború felületére karcolt, késekkel, kígyókkal és mágikus védelmet biztosító amulettekkel felszerelt alakokról (1. kép, 1–3; 2. kép). Ezek az állatok és fantasztikus vagy kompozit lények az egyiptomi mitológia szereplői voltak: olyan apotropaikus erővel rendelkező lények, akik a Napistent védelmezték hajnali újjászületésekor. Feladatuk az emberi szülés, illetve születés alkalmával az lehetett, hogy – mitológiai szerepüket reprodukálva – távol tartsák az ártó erőket a hajnalonként a Napistent világra hozó égistennővel azonosított anyától és a naponta újjászülető Napistennel azonosított újszülöttől.¹⁸

Szintén a szülés során használták az egyiptomi nyelven *meszhenemek* nevezett szülőtéglákat. Bár létezésükre több szöveg is utal,¹⁹ az eddig ismert egyetlen példány a közelmúltban került elő, de nem sírból, hanem egy magas rangú tisztviselő házából, aki a késő Középbirodalom idején élt Abüdoszban. A téglák használata technikai segítséget nyújtott a szülés során: az anya, aki mellett két baba segédkezett, két-két egymásra helyezett téglán guggolva vagy térdepelve szülte meg gyermekét, akit világra jöttét követően a téglákra fektettek. A szülőtéglának bajelhárító szerepük is volt: az Abüdoszban talált darabot kígyót vagy botot tartó, apotropaikus erővel rendelkező állatok és kompozit lények alakjaival díszítették, amelyek – csakúgy, mint a varázshotokon ábrázolt hasonló alakok – mágikus védelmet biztosítottak anya és gyermeke számára.²⁰

A varázshotokon és a szülőtéglán ábrázolt mágikus védelmező lényekkel megegyező alakokat ábrázoltak azon a kisméretű, csőrös fajanszcseészén, amely a középbirodalmi székhely kör-



2. kép. Varázshot részlete mágikus erejű kompozit lények ábrázolásával. Középbirodalom. Budapest, Szépművészeti Múzeum, ltsz. 2005.1-E (Rázsó András felvétele)

zetében található el-List melletti temetőből került elő. Hasonló, de sokkal egyszerűbb kivitelű, agyagból készített, díszítetlen edénykéket több gyermeksírból is találtak. Arra nincs bizonyíték, hogy a csészék is részét alkották volna a szülés alkalmával végrehajtott rituálék eszköztárának,²¹ de az kétségtelen, hogy csecsemők etetésére szolgáltak. A sírokba helyezve talán a túlvilágon szükséges ételmet biztosították az elhunyt kisgyermek számára, az el-listi darabon ábrázolt apotropaikus lények pedig az ártó erőkkel szemben védelmezték tulajdonosukat.²²

A varázshotokon, az abüdoszi téglán és az el-listi csészén ábrázolt lények tehát nem feltétlenül egy konkrét rituáléhoz kapcsolódtak, hanem általában biztosították a gyermekek védelmét, valószínűleg különféle mágikus-rituális események során, vagy egyszerűen csak a mindennapokban. E lények egy része feltűnik a varázsrudakon is, amelyek négy téglatest alakú darabból álló, oldalukon és végükön állatok képével, tetejükön ugyanezen állatok háromdimenziós alakjaival díszített, általában zsírkőből készített apotropaikus eszközök voltak (1. kép, 18). Bár konkrét szerepükről semmit nem lehet tudni, egyes kutatók feltételezik, hogy a varázsrudak is a szülés során használt mágikus-rituális eszközök lehettek.²³ Azonban akármire is használták őket, a varázsrudak egy lényeges ponton különböznek a többi eszköztől. Bár a varázshotokon, a szülőtéglán és a csészén megjelenő alakok között előfordulnak valódi állatok is, gyakrabban ábrázoltak rajtuk fantasztikus vagy hibrid lényeket. Ezzel szemben a varázsrudakon kizárólag valódi állatok jelennek meg (például pávián, krokodil, oroszlán, teknős). Ez az ikonográfiai különbség talán funkcionális különbségre is vall: míg a gyermekek védelmét szolgáló, különféle formájú, tehát különféle feladatokra alkalmas, de mégis egy csoportba sorolható apotropaikus eszközök díszítése nagyon hasonló, addig a varázsrudak ettől valamennyire eltérő ikonográfiája arra utalhat, hogy szerepükben is távolabb állhattak a többi eszköztől. Talán tágabb mágikus kontextusban használták őket, ami azonban nem zárja ki azt, hogy a gyermekek mágikus védelmét szolgáló eszközökkel részben megegyező szimbolikájuk miatt azokkal együtt is alkalmazták őket.

A kígyókat tartó, oroszlánfejű, meztelen istennő (1. kép, 12) is gyakran jelenik meg a késő középbirodalmi mágikus-rituális

eszköztárban – önállóan szoborként vagy az eszközökön ábrázolt lények egyikeként. Karcsú alakja több alkalommal látható a varázsbotokon feltűnő apotropaikus lények között (1. kép, 2). Illahunban, a II. Szeszósztrisz kultusztemploma mellett épített település egyik lakóházában az istennőnek egy fából készített szobrocskáját egy pár kar alakú, a Ramesszeumban talált darabhoz (1. kép, 17) hasonló varázseszköz mellett találták meg. Utóbbi valószínűleg szintén részét képezte a szüléshez és az újszülöttek/kisgyermekes védelméhez kapcsolódó rituálék eszköztárának, és talán Ízisz és Nephthüsz istennő védelmezően kiterjesztett karját szimbolizálta.²⁴ Egy másik, az előzővel talán összenyitott lakóház egyik helyiségében pedig egy oroszlánfejet ábrázoló maszkot találtak, amelyet egy élő személy viselhetett bizonyos rituálék végrehajtása alkalmával. Lehetséges, hogy a maszk, az oroszlánfejű istennő szobrocskája és a kar alakú varázseszköz tulajdonosa ugyanaz a személy vagy család volt.²⁵

A meztelen női alakokat ábrázoló szobrocskák és a lapos, a női nemi jelleget hangsúlyozó, stilizált babák (1. kép, 9–11, 13) gyakori, de nem új elemei a késő középbirodalmi sírfelszereléseknek. Régebben *konkubinák* (ágyasoknak) tartották őket az egyiptológusok, amelyeknek az lett volna a rendeltetésük, hogy a sír tulajdonosa számára a túlvilágon is biztosítsák a szexuális örömeiket és a reprodukciós képességet. Azonban ilyen tárgyakat nemcsak férfiak, hanem nők és gyermekek sírjában is találtak. A későbbi időkben a sikeres fogantatás és gyermekszülés érdekében Hathor istennőnek felajánlott votív tárgyként is elhelyezték őket templomkörzetekben. Ezért ma ezeknek a szobrocskáknak inkább a termékenységi szerepét hangsúlyozzák, és gyakran nevezik őket termékenységi szobrocskáknak, bár valószínű, hogy mágikus-rituális védelmező és gyógyító szerepük ennél általánosabb volt.²⁶

A Ramesszeum alatti sírban talált leletek eddig tárgyalt darbjait közvetlen vagy közvetett módon mind kapcsolatba lehet hozni a sikeres fogantatás és szülés érdekében végrehajtott, valamint az anyák és kisgyermekes védelmét szolgáló rituálékkal. A földi termékenységgel és szüléssel kapcsolatban álló eszközök alkalmasak voltak arra is, hogy a túlvilágon újjászületni kívánó halott számára hasonló segítséget és védelmet biztosítsanak. A két esemény – e világi születés és túlvilági újjászületés – közötti kapcsolat a tárgyi leletanyagban a késői Középbirodalom idején válik nyilvánvalóvá, amikor a szülés és a gyermekek mágikus védelme során használt apotropaikus eszközök sírmelléleként is megjelennek. Más szavakkal: ekkor a földi élet rítusai során alkalmazott mágikus-rituális eszközök és a sírokban elhelyezett felszerelések közötti korábbi elég egyértelmű (bár valószínűleg akkor sem zárt) határ elmosódni látszik. Ugyanakkor a határok bonyolult természetét figyelembe véve ebből nem következik, hogy a földi és a halotti rituálék során használt eszközök közötti viszony tükrözi az ugyanezen rituálék szimbolikája közötti tágabb kapcsolatot és határokat. Lehetséges, hogy a földi és a halotti rituális szféra közötti határok, az eltérő tárgyi eszköztártól függetlenül, már korábban is átjárhatóak voltak, és ha ez így volt, akkor a fent már említett társadalmi tényezők mellett ez is szerepet játszhatott az eszközök egységesedésében.

A ramesszeumi leletanyagban előfordulnak különféle szimbólumokat, növényeket és állatokat ábrázoló modellek és szobrocskák is (1. kép, 5–7, 14–16), amelyek igen gyakoriak a késő középbirodalmi régészeti anyagban. Ezek szintén mágikus-rituális jelentéssel bírtak, de használatukról alig tudunk valamit.

Több szimbólum (például a lóbusz vagy a *dzsed*-oszlop, 1. kép, 15, 16) a megújulás és a maradandóság képességére utalt. Sírokba helyezve ezek a tárgyak a halott túlvilági újjászületését biztosították. Az állatszobrocskáknak különféle funkciója lehetett az ábrázolt állathoz társított – sokszor összetett és több szerepet is lehetővé tevő – szimbolika alapján. Azoknak az állatoknak (például oroszlán, krokodil, víziló), amelyek az egyiptomi valóságos szimbolikában a káosz (is) otthont adó területeken (sivatagban, vízben, mocsarakban) éltek, hagyományosan a káosz erői elleni harcban volt szerepük: azaz képesek voltak élőkől és halottaktól távol tartani a gonosz erőket. Azonban ugyanezen állatok között voltak olyanok, amelyek a termékenységgel is kötődtek (mint a víziló). Másokat (különösen a fiatal állatokat, például a borjút) a gyermek Napistennel azonosították az egyiptomiak, és több állat is szimbóluma lehetett a termékenységgel és az újjászületéssel (így a pávián). A modellek és szobrocskák különféle régészeti kontextusokból kerültek elő: egyes darabok sírmellélekletek voltak, mások votív tárgyak, megint mások talán játéktárgyak.²⁷ Előkerülésük körülményeinek ez a változatossága – csakúgy, mint a korábban tárgyalt eszközök esetében – a földi élet rituáléi és a halotti kultusz közötti átjárhatóságra utal. Ezt alapvetően (elsősorban az apotropaikus védelemre, valamint a termékenység és az újjászületés biztosítására kiterjedő) általános szerepük tette lehetővé, és valószínű, hogy földi alkalmazásuk is tág, a különféle rituálék határain átívelő volt (akár a szüléshez kapcsolódó és a kisgyermekes védelmét szolgáló rítusok során is alkalmazhatták őket, mint ahogyan egyes állatok valóban megjelennek például a varázsbotokon ábrázolt apotropaikus lények között). Ebből az is következik, hogy a rituáléknak nem feltétlenül volt pontosan meghatározott összetételű kellékára. Egy-egy rituálétípushoz valószínűleg tartoztak bizonyos állandó eszközök (mint a szülőtéglá a szülés rituáléja során), míg bizonyos általános célok elérésére mágikus-rituális tárgyak sora állt rendelkezésre, amelyekből elég volt egyet vagy néhányat alkalmazni. Ezért a varázslók, bábák vagy a rituálékat, mágikus cselekményeket végző más (nem feltétlenül professzionális) személyek tulajdonában lévő vagy általuk használt állandó vagy alkalmi eszköztárak is változatos összetételűek lehetnek, s az, hogy az egyes mágikus-rituális események során milyen konkrét mágikus erejű tárgyakat használtak, valószínűleg attól is függött, hogy kinek milyen eszköz állt a rendelkezésére.

Apotropaikus lények: a mágikus identitások, szerepek és tulajdonságok határai

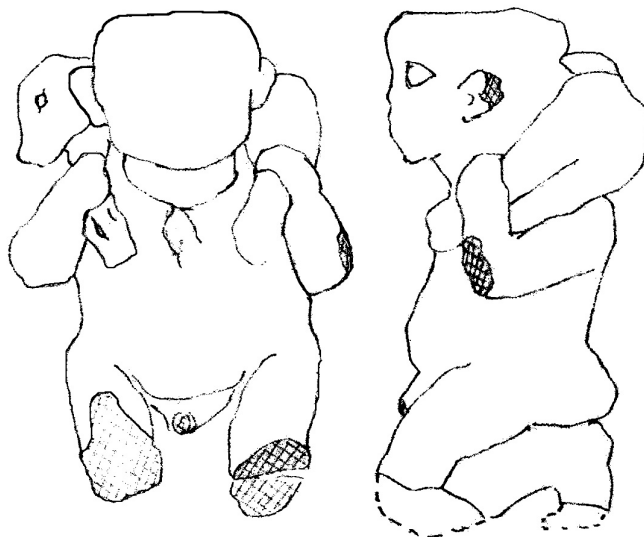
A határok rugalmassága és átjárhatósága nem csak a földi és a halotti rituálék közötti kapcsolatban és a mágikus-rituális eszköztár változatos használatában mutatható ki. Egy-egy vallási elképzelés kifejezésére az egyiptomiak képek és szimbólumok egész sorát használták, és fordítva: a szimbólumok legnagyobb része alkalmas volt több jelentés kifejezésére is. Ez lehetővé tette a szimbólumok alkalmazói számára, hogy különböző esetekben részben vagy akár teljesen eltérő képi szimbólumokkal fogalmazzanak meg azonos vagy hasonló tartalmakat.²⁸ Ugyanilyen komplex és rugalmas külső és belső határokkal rendelkező szimbólumkészletekből válogattak az egyiptomiak az apotropaikus lények és tulajdonságaik megformálásakor és konkrét feladatokra való kiválasztásukkor.

A mágikus erővel rendelkező lények tipikusan köztes lények, amelyek határhelyzetükből eredően képesek az emberek számára áthatolhatatlan határokkal elválasztott szférák (e világ és túlvilág) közötti átjárásra és kommunikációra. Más szavakkal: köztes természetükből nyerik mágikus erejüket. A középbirodalmi mágikus-rituális gyakorlatban ilyen köztes lények voltak a már említett varázsbotokon és más apotropaikus eszközökön két vagy három dimenzióban megjelenített alakok, amelyeket két nagyobb csoportra lehet felosztani:

1. Valódi állatok, amelyek az egyiptomiak által veszélyesnek tartott, a káosz hatalmainak otthont adó marginális területeken (sivatagban, vízben, mocsárban) éltek.
2. Fantasztikus és hibrid isteni/démoni alakok, amelyek nemcsak abban az értelemben voltak köztes lények, hogy az immanens világ határain túl léteztek, hanem azért is, mert egyszerre különféle lények tulajdonságaival és így több identitással rendelkeztek.²⁹

Az e világ és túlvilág között kommunikálni képes liminális lények csoportjához tartoznak a mágikus erejű szobrocskák által megjelenített férfi és női alakok, gyermekek és törpék. Egyes darabok önálló alakokat ábrázolnak, más darabokon az emberi figurák kompozíciót alkotnak további szereplőkkel (például gyermekkel, majommal, kutyával, borjúval).³⁰ Az ábrázolt tevékenységek (gyermek dajkálása/szoptatása, edény szállítása, hangszeres játék) és a szereplők öltözete (nagyon gyakran meztelensége) arra utal, hogy a figurák nem a felső társadalmi rétegekre jellemző típusokat jelenítenek meg, hanem inkább azok intim, privát környezetéhez tartozó, alávett pozícióban lévőket (fiatal szolgát/szolgálot, dajkát/szoptató dajkát, törpét), akiknek az életben is voltak mágikus-rituális feladataik. A szolgák/szolgálok részt vettek a halotti áldozatok bemutatásában;³¹ a dajkák mágikus-rituális ismeretekkel is rendelkeztek, amire a rájuk bízott gyermekek védelme érdekében volt szükségük;³² a törpéket pedig gyakran alkalmazták kultikus/rituális táncok bemutatására.³³ Így nem meglepő, hogy ezek a figurák alkotják a mágikus szobrocskák szereplőgárdájának egy jelentős csoportját. Hasonló szobrocskák nagy számban kerültek elő predinasztikus és korai dinasztikus kori szentélyekből és sírokból,³⁴ majd eltűnnek a régészeti anyagból, és csak a Középbirodalom idején jelennek meg ismét.³⁵ A Középbirodalom idejéből származó darabok viszont szélesebb körű használatra utalnak: nemcsak sírokból és templomkörzetekben találtak ilyen szobrocskákat, hanem egy településen, Illahunban is, ahol a mindennapi élet kultuszai során használhatták őket.³⁶ Ugyancsak különböznek a középbirodalmi darabok a korábbiaktól a tekintetben, hogy ikonográfiai repertoárjuk szélesebb: olyan új típusok és egyedi alakok születtek ebben a korszakban, amelyek bizonyos mágikus identitások és tulajdonságok közötti, a mágikus szobrocskák műfaján belüli és kívüli határok összemosódásával jöttek létre.

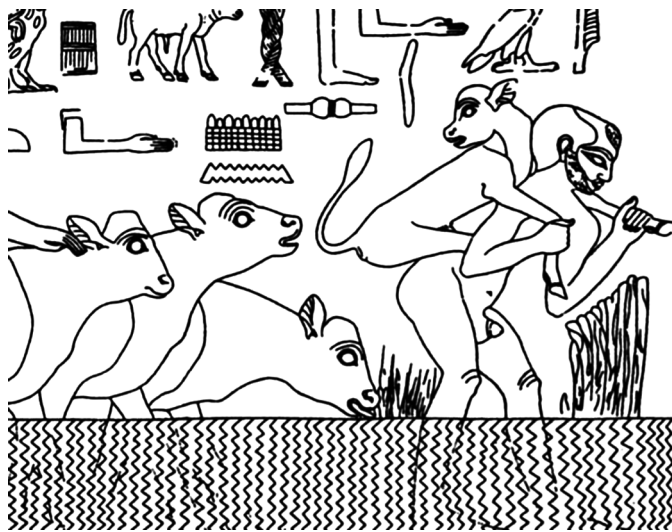
Az egyik ilyen új típus a ramesszeumi leletanyagban is előforduló nagy hasú törpe alakja, aki egy borjút tart a vállán. A késő Középbirodalom idejéből több hasonló szobrocskát is ismerünk (3. kép).³⁷ A borjút vivő törpe egyik előképe minden bizonnyal az az óbirodalmi sírokból ábrázolt jelenet, amely szarvasmarhák vizen való átkelését ábrázolja: a csorda előtt egy pásztor halad, aki egy borjút visz a vállán, így ösztönzi a tehenet és a csordát az átkelésre, miközben védelmezi a borjút, a fiatal Napisten szimbólumát (4. kép).³⁸ A jelenetnek állandó



3. kép. Borjút vivő törpe fajansz szobrocskája. Középbirodalom. Boston, Museum of Fine Arts, ltsz. 11.1524 (Hornemann 1966, 1339 nyomán)

része egy mágikus mozdulatot tevő másik férfialak is, akinek feladata, hogy elhárítsa a vízben élő, az átkelés során a csordát fenyegető lényeket (víziló, krokodil), akik egyben a napistenre és a halottra leselkedő kozmikus/túlvilági veszélyek szimbólumai is. A jelenet mágikus tartalma nyilvánvaló. És szintén nyilvánvaló benne a pásztor mágikus védelmező szerepe, aki, mint a termékeny Nílus-völgy határain elhelyezkedő legelők lakója, gyakran jelenik meg mágikus képességekkel rendelkező liminális lényként az egyiptomi forrásokban.³⁹ A késő középbirodalmi kisplasztikában azonban a pásztor összeolvad (vagy felcserélődik) egy másik mágikus erejű liminális lényvel, a törpével, akinek alakja gyakori már a predinasztikus és korai dinasztikus votív és sírba helyezett szobrocskák között.⁴⁰ Az óbirodalmi sírjelenet mellett ezekben a korai törpeábrázolásokban kereshetjük a másik előképét azoknak a középbirodalmi szobrocskáknak, amelyek a borjút vivő férfit meztelen, torz testarányokkal ábrázolt, nagy hasú, aránytalanul nagy fejű törpeként jelenítik meg.

A nagy fejű, nagy hasú, meztelen törpe alakja keveredett a fogoly motívumával is. Legalábbis erre utal egy, a brüsszeli Musées royaux d'art et d'histoire gyűjteményéhez tartozó fajansz szobrocska,⁴¹ amely egy nagy hasú, meztelen férfit ábrázol. A férfi térdepel, és előlről úgy néz ki, mintha karjait hátul, a könyökénél megkötötték volna – így jelenítik meg hagyományosan az egyiptomi művészetben a foglyokat. Oldalnézetből és hátulról azonban jól látható, hogy a férfi karjai nincsenek összekötözve, hanem egy emberszabású lényt, valószínűleg majmot tart a hátán. A fogoly – az Egyiptom határain túli meghódított területek lakója – szintén liminális lénynek számított, és hozzátartozott az egyiptomiak mágikus szimbólumkészletéhez. A foglyokat ábrázoló szobrocskákat (más néven átokfigurákat) rituálisan eltemették vagy megsemmisítették, ezzel tették ártalmatlanná Egyiptom általuk szimbolizált ellenségeit.⁴² A térdre kényszerített és megkötött, tehát az eredeti



4. kép. Borjút vivő pásztor ábrázolása Ti szakkarai masztabájában. Óbirodalom (Wild 1953, Pl. CXXIV nyomán)

ártó funkcióját elvesztett, ellenség mint mágikus alak összeolvadhatott más mágikus lényekkel is, s ezzel átvette azok apotropaikus funkcióját.⁴³

A mágikus szimbolikában nem voltak élesek a határok ember és állat között sem. Ezt többek között egy, a londoni Petrie Museum tulajdonában lévő macskafejű törpe szobrocskája bizo-



5. kép. Kutyát tartó törpe mésző szobrocskája. Középbírodalom. Budapest, Szépművészeti Múzeum, ltsz. 51.248 (Szesztay Csanád felvétele)

nyítja.⁴⁴ Az emberi és állati jegyeket egyaránt viselő lények viszonylag gyakoriak voltak a Középbírodalom művészetében, de nem számítottak középbírodalmi újításnak: például a predinasztikus Tell el-Farkhából előkerült egy madárfejű, oroszlántestű, de emberi kezekkel ábrázolt lény szobrocskája.⁴⁵ Az állati és emberi tulajdonságok és testi jegyek azonban nemcsak keveredhettek, hanem a szerepek teljes egészében is kicserélhetőek voltak. Több szobrocskát is ismerünk, amelyek majmokat ábrázolnak olyan szerepekben és tevékenységek végzése közben, amelyeket más szobrocskák emberi szereplőkkel jelenítenek meg. Egy el-Listből származó középbírodalmi darab két guggoló nőt ábrázol, akik közül az egyik a másik haját rendezgeti, míg egy Thébából előkerült, szintén középbírodalmi szobrocska két majmot jelenít meg hasonló tevékenység közben.⁴⁶ El-Listből előkerült két másik szobrocska is: az egyik egy meztelen férfit, a másik egy majmot ábrázol, mindkettőt ugyanabban a pozícióban, kicsit behajlított térdekkel és előre nyújtott nyakkal, magasra emelt fejjel.⁴⁷ A majom emberrel való ikonográfiai felcserélhetőségének motívumát néha az ún. „népi kultúrából” eredeztetik,⁴⁸ vagy a humor egyik tipikus forrásaként értelmezik.⁴⁹ Azonban a majom emberi tevékenységben való megjelenítésére már a korai dinasztikus korból és az Óbirodalomból is vannak példánk, olyan példák, amelyek elit kontextusban jelennek meg. Ez nem meglepő, hiszen a majom mint kedvenc háziállat állandó része volt az elit háztartásoknak, és valószínűleg csak az elit háztartásoknak. A majmok mindennapos jelenléte az elit intim környezetében és (a valóban humor forrásául szolgáló) hajlama az ember utánzására nyilván mind szerepet játszottak jellegzetes ikonográfiájának kialakulásában és alkalmazásában. Ugyanakkor a mágikus erejű figurák esetében majom és ember felcserélhetősége utal a mágikus szerepek és képességek közötti átjárhatóságra is.

A mágikus-rituális lények ikonográfiai repertoárjában nem csak konkrét alakok és szerepek keveredtek. Egyes testi jellegzetességek a test egészétől elszakadva, önálló mágikus jelentést hordozó elemmé váltak. Ezek közül az egyik legjelentősebb a nagy has motívuma, amely feltűnő elemként jelenik meg a késő középbírodalmi ember alakú szobrocskák egy jelentős részén (5. kép). Meglepő módon elsősorban nem női figurákat ábrázoltak így, hanem férfi törpéket vagy olyan alakokat, amelyeknél az elsődleges szexuális jegyeket nem jelenítették meg, így nemük nem dönthető el egyértelműen. Ez azt mutatja, hogy a motívum nem annyira a terhességre utal, hanem inkább valamilyen más, bár a terhességhez is kapcsolódó, mágikus jelentéssel bíró képességet vagy állapotot szimbolizál (például a regeneráció képességét és/vagy a bőséget).⁵⁰

A mágikus szerepek felcserélhetősége, keveredése, valamint a mágikus jelentéssel bíró jegyek, jellegzetességek önálló elemmé válása és vándorlása arra utal, hogy a különböző mágikus lényeknek vagy nem feltétlenül volt jól körülhatárolható szerepe, vagy ha volt, ez nem vált kizárólagossá. Ez a rugalmasság tipikus jellemzője volt az egyiptomi szimbólumalkotásnak, azonban a késő Középbírodalom idején a mágikus lények ábrázolásában olykor a szokásosnál is intenzívebb és szuverénebb módon nyilatkozott meg, számtalan fantasztikus és groteszk alakot létrehozva, amelyek identitásai és tulajdonságai között az amúgy is átjárható határok még jobban összemosódtak. Mindez egy olyan korban történt, amikor a társadalmi és műveltségi határok jelentős átrendeződésére került sor az élet számtalan területén.

Jegyzetek

- 1 Például az építészetben és a szobrászatban: Vandier 1954, 184–187; Vandier 1958, 181–184; Russmann 2001, 35 és 40. jegyzet.
- 2 Quirke 1990, 1–3; Bourriau 1991; Franke 1991; Parkinson 2002, 6; Richards 2005, 173; Grajetzki 2006, 51–58.
- 3 Kemp 1989, 112–113; 136; Richards 2005, 173–180.
- 4 Quirke 1990, 2–4.
- 5 Bourriau 1991, 11, 15–16; Franke 1991; Richards 2005, 173–180.
- 6 Bourriau 1991, 15; Richards 2005, 125–172.
- 7 Leahy 1989.
- 8 Bourriau 1991, 8–11.
- 9 Bourriau 1991, 11–14.
- 10 5. számú sír: Quibell 1898, 3, pl. III; Kemp–Merrillees 1980, 166; Parkinson 1991, XI–XIII; Gnirs 2009, 128–149.
- 11 Bourriau 1988, 110; Quirke 1990, 187–188; Ritner 1997, 222–224.
- 12 Gnirs 2009, aki azonban feltételezi, hogy a papiruszok nem ugyanahhoz a temetkezéshez tartoznak, mint a mágikus-rituális tárgyak. Ez a magyarázat nyilván azért szükséges, mert valószínűtlen, hogy a differenciált tartalmú papiruszok egy bába tulajdonát képezték volna.
- 13 Tooley 1989, 314.
- 14 Lásd pl. Kemp–Merrillees 1980, 105–175.
- 15 Lásd a Bübloszban, az Obeliszk templomában talált depozitot: Dunand 1958, nos. 15121–15566, pls. XCV–CXIII.
- 16 Például Illahunban, a II. Szeszósztisz halotti együttese mellett épített településen: Quirke 2005, 81–84, 97–105.
- 17 A különféle elméletekhez lásd pl. Hayes 1959, I, 248–249; Altenmüller 1965, 178–186; Bourriau 1988, 114; Wegner 2009, 484.
- 18 Altenmüller 1965. A Szépművészeti Múzeumban őrzött varázskészhez lásd: Hubai 2008; Liptay: Kóthay–Liptay 2012, 38–39 (no. 15).
- 19 Lásd pl. a *Hufu és a varázslók* című középbiriodalmi elbeszélést: Kákósy 1963, 53–54.
- 20 Wegner 2009.
- 21 Ahogyan Wegner (2009, 481–482) javasolja.
- 22 Hayes 1959, I, 247; Quirke 2005, 102; Szpakowska 2008, 47–48.
- 23 Bourriau 1988, 114–116; Wegner 2009, 473–474; Gnirs 2009, 137–138.
- 24 Dubiel 2008, 70.
- 25 Quirke 2005, 81–84. A középbiriodalmi oroszlánmaszkot, valamint az oroszlánfejű férfi és női istenségeket gyakran hozzák kapcsolatba a későbbi törpe alakú, oroszlánsörénnyel és -fülekkel ábrázolt Bész istennel, aki az Újbirodalomtól kezdve a mindennapi kultuszok legkedveltebb istensége volt, és akinek alakja szintén kötődik a szüléssel kapcsolatos mágikus-rituális elképzelésekhez. A középbiriodalmi oroszlánfejű istenségek (Aha és női párja, Ahat) azonban nem törpe alakúak: a női isteneket oroszlánfejű és karcsú női testtel ábrázolták, míg a férfi istenek oroszlánfejűek voltak, és testük ábrázolása is arra vall, hogy eredetileg oroszlán-testűek lehettek (Romano 1989, 52–54; Volokhine 1994), ezért kapcsolatuk a későbbi Bészszel inkább csak közvetett lehet.
- 26 Pinch 1993, 211–225; Waraksa 2008.
- 27 Tooley 1991; Quirke 1998.
- 28 Ezt a fajta gondolkodást a kutatók gyakran megkülönböztetik a modern európai logikától, és komplementernek nevezik (lásd pl. Hornung 2009, 204–209 vagy Kákósy 1993, 375–376). Azonban az egyiptomi gondolkodás és szimbólumalkotás egy újabb, figyelemre méltó, a modern európai emberétől nem is annyira eltérő értelmezéséhez lásd René van Walsem cikkét (1997, főleg 321–323), aki azt hangsúlyozza, hogy a szimbólumok adott esetre való alkalmazása (kiválasztása) függ az alkalmazótól (ahogyan a tudományos megfigyelés a megfigyelőtől). Így a teljes szimbólumkészletek nem együttesen és egyidejűleg, hanem konkrét időhöz, térhez és műveltséghez kötött körülmények között voltak érvényesek az egyiptomiak számára is.
- 29 A varázshotokon ábrázolt lényekről részletesen lásd Altenmüller 1965, 136–177.
- 30 Dasen 1993, pls. 30–34; Kemp–Merrillees 1980, pls. 10–11, 14, 17–24.
- 31 Sztélék ábrázolásain gyakran jelennek meg a sztélé tulajdonosának háztartásához tartozó szolgák, akik áldozati ajándékot szállítanak a halott számára. Ugyanezt bizonyítja egy középbiriodalmi pap levele is, amelyet egy halott családtaghoz ír egy beteg szolgáló érdekében. Ebben azzal fenyegeti a halottat, hogy ha nem segíti a szolgát a betegség elleni harcban, akkor az nem fogja bemutatni számára az áldozatot: Kóthay–Gulyás 2007, 146 (no. 40).
- 32 Gnirs 2009, 151–153.
- 33 Baines 1992; Dasen 1993, 46–54, 131–133.
- 34 Pl. Kemp 1989, 72–74; Craig Patch 2011, 171–179; vagy Chłodnicki *et al.* 2012, 206–231.
- 35 Bár a szobrocskák használatának nincs régészeti nyoma a közbeeső időben, ez nem jelenti azt, hogy használatuk vagy a hozzájuk kapcsolódó elképzelések eltűntek volna – ennek éppen a Középbiriodalom idején való „visszatérésük” lehet egyik bizonyítéka.
- 36 Raven, 1987, 14–15; Quirke 2005, 97–99.
- 37 Gnirs 2009, 141–142.
- 38 Arnod 2008, 2–4.
- 39 Goedicke 1970; Ritner 1997, 225–227; Pinch 1994, 121.
- 40 Dasen 1993, 104–109; Buszek 2008; Craig Patch 2011, 119–122.
- 41 Ltsz. E.07434:
http://carmentis.kmkg-mrah.be/eMuseumPlus?service=RedirectService&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=2&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F (hozzáférés: 2013. február).
- <http://carmentis.kmkg-mrah.be/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=84495&viewType=detailView>
- 42 Pinch 1994, 92–94.
- 43 Petrik Máté (Petrik 2009) hasonló ikonográfiai és funkcionális átjárhatóságot feltételez a 17–18. dinasztia idején gyártott női terrakotta alakok és a hátrakötözött kezű szobrocskák között. Bár ő az általa vizsgált konkrét invenciót (a két típus ikonográfiájának összeolvasztását) konkrét helyhez (Théba), időhöz (17. dinasztia) és meghatározott fazekashoz köti (227. oldal), valószínű, hogy az általa leírt esetekben is a mágikus elemek ikonográfiai keverésének/összeolvasztásának széleskörűen használt, tipikus eszközéről van szó, amelynek gyakorlata az egyiptomi történelem legkorábbi időszakáig nyúlik vissza.
- 44 UC 62248: <http://petriecat.museums.ucl.ac.uk/photo.aspx?maxphotos=2> (hozzáférés: 2013. február).
<http://petriecat.museums.ucl.ac.uk/search.aspx>
- 45 Chłodnicki *et al.* 2012, 216–217 (fig. 24).
- 46 Hayes 1959, I, 221–222 (fig. 138).
- 47 Kemp–Merrillees 1980, 140 és pl. 23.
- 48 Kemp–Merrillees 1980, 162.
- 49 Houlian 2001, 17–23.
- 50 Vö. Nakamura–Meskell 2009, 205–207, 211–212.

Bibliográfia

- Altenmüller, H. 1965. *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten „Zaubermesser“ des Mittleren Reichs.* München.
- Arnold, Do. 2008. „Egyptian Art – A Performing Art?": S. H. D'Auria (szerk.): *The Servant of Mut. Studies in Honor of Richard A. Fazzini.* Leiden–Boston.
- Baines, J. 1992. „Merit by Proxy: The Biographies of the Dwarf Dje-ho and His Patron Tjaiharpa": *Journal of Egyptian Archaeology* 78, 241–257.
- Bourriau, J. 1988. *Pharaohs and Mortals. Egyptian Art in the Middle Kingdom.* Cambridge University Press.
- Bourriau, J. 1991. „Patterns of Change in Burial Customs during the Middle Kingdom": S. Quirke (szerk.): *Middle Kingdom Studies.* New Malden, 3–20.
- Buszek, A. 2008. „Dwarf Figurines from Tell el-Farkha": *Studies in Ancient Art and Civilization* 12, 35–55.
- Chłodnicki, M. – Ciałowicz, K. M. – Mączyńska, A. (szerk.) 2012. *Tell el-Farkha I. Excavations 1998–2011.* Poznań–Kraków.
- Dasen, V. 1993. *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece.* Oxford Monographs on Classical Archaeology. Oxford.
- Dubiel, U. 2008. *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich.* Orbis Biblicus et Orientalis 229. Fribourg–Göttingen.
- Dunand, M. 1958. *Fouilles de Byblos. II. 1933–1938.* Paris.
- Franke, D. 1991. „The Career of Khnumhotep III of Beni Hasan and the So-Called Decline of the Nomarchs": S. Quirke (szerk.): *Middle Kingdom Studies.* New Malden, 51–67.
- Gnirs, A. M. 2009. „Nilpferdstosszähne und Schlangenstäbe. Zu den magischen Geräten des so genannten Ramesseumsfundes": D. Kessler et al. (szerk.): *Texte – Theben – Tonfragmente. Festschrift für Günter Burkard.* Wiesbaden, 128–155.
- Goedicke, H. 1970. „The Story of the Herdsman": *Chronique d'Égypte* 45, 244–266.
- Grajetzki, W. 2006. *The Middle Kingdom of Ancient Egypt: History, Archaeology and Society.* London.
- Hayes, W. C. 1959. *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art from the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom.* I–II. New York.
- Hornemann, B. 1966. *Types of Ancient Egyptian Statuary.* Copenhagen.
- Hornung, E. 2009. *Az egy és a sok. Az óegyiptomi istenvilág.* Budapest.
- Houlihan, P. F. 2001. *Wit & Humour in Ancient Egypt.* London.
- Hubai P. 2008. „Der zerbrochene Zauberstab. Vom Nutzen der Magie oder das Apotropaion zu Budapest": *Studien zur Altägyptischen Kultur* 37, 169–198.
- Kákósy L. 1963. „Khufu és a varázslók": Dobrovits A.: *A Paraszt paraszai. Óegyiptomi novellák.* Budapest, 45–56.
- Kákósy L. 1993. *Ré fiai. Az ókori Egyiptom története és kultúrája.* Budapest.
- Kemp, B. J. 1989. *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization.* London – New York.
- Kemp, B. J. – Merrillees, R. S. 1980. *Minoan Pottery in Second Millennium Egypt.* Mainz am Rhein.
- Kóthay K. A. – Gulyás A. 2007. *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban. Források a Kr. e. 3–2. évezredből.* Miskolc.
- Kóthay K. A. – Liptay É. (szerk.) 2012. *A Szépművészeti Múzeum Egyiptomi Gyűjteménye.* Budapest.
- Leahy, A. 1989. „A Protective Measure at Abydos in the Thirteenth Dynasty": *Journal of Egyptian Archaeology* 75, 41–60.
- Nakamura, C. – Meskell, L. 2009. „Articulate Bodies: Forms and Figures at Çatalhöyük": *Journal of Archaeological Method and Theory* 16/3, 205–230.
- Parkinson, R. 1991. *The Tale of the Eloquent Peasant.* Oxford.
- Parkinson, R. B. 2002. *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection.* London – New York.
- Patch, C. D. 2011. *Dawn of Egyptian Art.* New York.
- Petrik M. 2009. „Hátrakötözött kezű alakot ábrázoló terrakotta kislapsztika": *A Szépművészeti Múzeum közleményei* 110–111, 215–242.
- Pinch, G. 1993. *Votive Offerings to Hathor.* Oxford.
- Pinch, G. 1994. *Magic in Ancient Egypt.* London.
- Quibell, J. E. 1898. *The Ramesseum. Egyptian Research Account, 1896.* London.
- Quirke, S. 1990. *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom: The Hieratic Documents.* New Malden.
- Quirke, S. 1998. „Figures of Clay: Toys or Ritual Objects": S. Quirke (szerk.): *Lahun Studies.* Reigate, 141–151.
- Quirke, S. 2005. *Lahun: A Town in Egypt 1800 BC, and the History of its Landscape.* London.
- Raven, M. J. „A Puzzling Pataekos": *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden* 67, 7–16.
- Richards, J. 2005. *Society and Death in Ancient Egypt: Mortuary Landscapes of the Middle Kingdom.* Cambridge.
- Ritner, R. K. 1995². *The Mechanics of Ancient Egyptian Magic.* SAOC 54. Chicago.
- Romano, J. F. 1989. *The Bes-Image in Pharaonic Egypt.* Doktori disszertáció, New York University.
- Russmann, E. R. 2001. *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum.* London.
- Szpakowszka, K. 2008. *Daily Life in Ancient Egypt: Recreating Lahun.* Malden.
- Tooley, A. M. J. 1989. *Middle Kingdom Burial Customs. A Study of Wooden Models and Related Material.* Doktori disszertáció, Liverpool.
- Tooley, A. 1991. „Child's Toy or Ritual Object?": *Göttinger Miszellen* 123, 101–107.
- Vandier, J. 1954. *Manuel d'archéologie égyptienne. II. Les grandes époques. L'architecture funéraire.* Paris.
- Vandier, J. 1958. *Manuel d'archéologie égyptienne. III. La statuaire.* Paris.
- Volokhine, Y. 1994. „Dieux, masques et hommes: à propos de la formation de l'iconographie de Bès": *Bulletin de la Société d'Égyptologie* 18, 81–95.
- Walsem, R. van 1997. „The Struggle Against Chaos as a 'Strange Attractor' in Ancient Egyptian Culture. A Descriptive Model for the 'Chaotic' Development of Cultural Systems": J. van Dijk (szerk.): *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde.* Groningen, 317–342.
- Waraksa, E. A. 2008. „Female Figurines (Pharaonic Period)": W. Wendrich (szerk.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology.* Los Angeles. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s-3mm6>
- Wegner, J. 2009. „A Decorated Birth-Brick from South Abydos: New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kingdom": D. P. Silverman – W. K. Simpson – J. Wegner (szerk.): *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of the Middle Kingdom.* New Haven – Philadelphia, 447–496.
- Wild, H. 1953. *Le tombeau de Ti. II.* Le Caire.