

Lindner Gyula (1987) egyetemi adjunktus a PTE BTK Ókortörténeti Tanszékén. Kutatási területei: görög–római vallástörténet, görög irodalomtörténet, az ókortudomány története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Nympholépsia. A nymphák és a személyiség megváltozása a görög vallásban* (2018/4).

# Tradíció, folytonosság, újítás

## A kyméi Isis-aretaologia és a hellénisztikus kori vallásosság

Lindner Gyula

### 1. Aretalogiák

**A**puleius *Az aranyszamár* című regényének XI. könyve egy szokatlan vallási élmény, *epiphania* leírásával kezdődik, amelyet a samár alakban számos kalandot és veszélyt megtapasztaló Lucius él át Korinthos kikötővárosában, Kenchreában. Lucius békésen alszik a tengerparton, amikor az éjszaka közepén hirtelen fölriad, a hely szellemétől áthatva a végzet úrnőjének hatalmán kezd elmélkedni, gyorsan megfürdik a tengerben, imádkozik, majd ismét elnyomja az álom. Ekkor a tengerből egy sugárzó alak emelkedik ki, tündöklő arcát virágok, kígyók és búzakalászok övezik, ruháin csillagok és a Hold szórják fényüket, kezében arany csörgettyűk és csészék, rajtuk kígyó tekereg, ambróziás lábait pálmalevelekkel telehímzett saruk takarják.

Luciushoz szózatot intéz az istenalak, akiről csak bemutatkozása végén derül ki, hogy nem más, mint Isis, de előtte még katalógusszerű felsorolás keretében saját hatalmáról, származásáról, elnevezéseiről beszél, önmagára a természet anyjaként, az istenek legnagyobbikaként, ég, tenger és alvilág úrnőjeként, egyetlen, de sokféle alakban, szertartással és néven tisztelt legősibb istennőként hivatkozik, akit különböző népek különböző neveken hívnak: nevezik őt pessinusi istenanyának, Minervának, Venusnak, Dianának, Proserpinának, Ceresnek, Iunónak, Bellonának, sőt Hecaténak is.<sup>1</sup>

Nagyon hasonló módon jelenik meg Isis a XI. könyv egy másik helyén, ahol a már visszaváltozott Lucius hálaimáját olvassuk, amint fölindultságában megáll az istennő szobra előtt és térdre ereszkedve, el-elcsukló hangon Isis hatalmát kezdi dicsőíteni: nappalok és éjszakák, tenger és szárazföld, a sors, a csillagok, az ég, az alvilág, a természet úrnőjének nevezi, aki az embert mindenféle jóban részelteti, és akinek a hatalmát, dicsőségét, magasztosságát ezer nyelv, ezer száj se tudná megfelelő szavakkal kifejezni.<sup>2</sup>

A fenti Apuleius-részleteket egy hellénisztikus korban kiforráló műfaj, az ún. *aretaologia* kategóriájába szokás sorolni, amely egy istenség hatalmáról, képességeiről, dicsőségéről, csodálatos *epiphaniái*áról és beavatkozásairól tudósít.<sup>3</sup> Ez az *epiphania* a dolgok menetének, az egyén életének alapvető és hirtelen megváltozásával jár: Lucius esetében annyi a különbség, hogy ott egy *epiphaniával* egybekötött *aretaologia* elhangzását követően történik meg a csoda, a főhős ugyanis az Isis szózata után következő napon – a megfelelő vallási ceremónia során – változik vissza emberré. Az Isishez kötődő aretalogikus nyelvezet és a műfaj tehát Apuleius számára egyértelműen ismert volt, azt is sugallva, hogy egy efféle élethelyzetben, amelynek során egy állat alakjába zárt ember visszaváltozásának meglepő, csodás és emberfölötti tette forog kockán, csakis egy olyan istennő lehet illetékes, aki a természet, a sors, sőt a világmindenség egészének úrnője. Ilyen és ehhez hasonló helyzetek megoldásához tehát éppen egy olyan istennőre van szükség, mint amilyen az *aretaologiákban* megjelenő Isis.

De gondolhatunk másfajta isteni beavatkozásra, például gyógyításra, büntetésre vagy valamilyen egyéb csoda végrehajtására is, amelyeket efféle szövegekben örökítettek meg.<sup>4</sup> *Aretalogiával* Asklépios kultuszában találkozunk első ízben, aki az epidauroszi szentélykörzetben olvasható Kr. e. 4. századi feliratos anyag tanúságtétele szerint szá-



1. kép. Mésző sztélé VII. Kleopatra Philopatónak; 52,5 × 27,7 × 28 cm; Kr. e. 51. július, állította Onnophris, Isis Snonais kultikus egyesületének a vezetője (Louvre, Párizs)

I. Kymé 41 (Engelmann 1976);  
Kr. e. 1. század – Kr. u. 1. század

1. *A Maiandros-parti Magnésziából származó Démétrios, Artemidóros fia, akit Thraseasnak is hívnak, fogadalmát teljesítve Isisnek állította:*
2. *a következő szöveget a Memphisben található sztéléről másolták, amely a Héphaisteionnál állt.*
- 3a. *én vagyok Isis, minden föld úrnője* (tyrannos)
- 3b. *Hermés nevelt engem*
- 3c. *és Hermésszel együtt találtam ki a betűket, a szent és a közönséges betűket is, hogy ne ugyanúgy írjanak le mindent*
4. *én adtam törvényeket az embereknek és olyan törvényeket hoztam, amelyeket senki sem képes megváltoztatni*
5. *én vagyok Kronos legidősebb lánya*
6. *én vagyok Osiris király felesége és nővére*
7. *én vagyok az, aki föltalálta a terményeket az embereknek*
8. *én vagyok Hóros király anyja*
9. *én vagyok az, aki fölkel a Kutya csillagképben*
10. *én vagyok az, akit a nők istennek hívnak*
11. *általam/nekem épült Bubastos városa*
12. *én választottam el a földet az égtől*
13. *én szabtam meg a csillagok útját*
14. *én határoztam meg a Napnak és a Holdnak a pályáját*
15. *én találtam föl a hajózást és a halászatot* (thalassia erga)
16. *én tettem erőssé a jogot*
17. *én párosítottam össze nőt és férfit*
18. *én szabtam meg, hogy a nő magzatát kilenc hónap után hozza a világra*
19. *én rendeltem el, hogy a gyermek szeresse szüleit*
20. *én szabtam ki büntetést azokra, akik szüleit nem szeretik*
21. *én testvéremmel, Osirisszal együtt véget vettem az emberevésnek*
22. *én mutattam meg a misztériumokat az embereknek*
23. *én tanítottam meg az embereket arra, hogy tiszteljék az istenek képmásait*
24. *én alapítottam szentélyeket az isteneknek*
25. *én szüntettem meg a zsarnokok uralmát* (tyrannón archas katelysa)
26. *én vettem véget a gyilkosságoknak*
27. *én kényszerítettem arra a férfiakat, hogy szeressék asszonyaikat*

mos csodás gyógyítást hajtott végre: ezek egyértelműen az isten jelenlétét, különleges hatalmát és erejét bizonyítják.<sup>5</sup> Később Sarapis és Isis kultuszában is találkozunk hasonló jellegű szövegekkel, hogy aztán a hellénisztikus világ számos helyén, akár irodalmi, akár feliratos szövegekben, akár görög, akár más nyelven egyaránt fölbukkanjanak aretalogikus elemek az egyes istenalakok dicsőítése során.<sup>6</sup>

Az Isis-aretagiák így nemcsak Apuleiusnál, hanem feliratos formában Mediterráneum-szerte megtalálhatók a Kr. e. 2. századtól kezdve egészen a Kr. u. 3. századig, amelyeket az Isis-kultusz papjai/résztevői írtak föl és állítottak ki különböző Isis-szentélyekben.<sup>7</sup> A feliratok mellett ehhez a forráscsoporthoz kapcsolhatók egy bizonyos Isidórosnak a Medinet Madiban (Fajjúm) található Isis–Thermuthis-templomban felírt, Kr. e. 1. századi görög nyelvű himnuszai, amelyekben Isis Renenunet (a görög Hermuthis, Termuthis) egyiptomi vegetációs istennővel kerül azonosításra. A feliratokon a szerző hexameterben és a homérosi eposzokat megidéző módon írta Isist számos jelzővel, funkcióval látja el: ő Agathé Tyché, a legmagasabb Déó, ő a mindenható, ő ad gazdagságot, irányítja a természetet, a Nílust, a föld termékenységét, ő a termények és a földművelés föltalálója, ő minden élet megteremtője, thrákok, barbárok, görögök úrnője, akit minden nép saját nyelvén tisztel és nevez meg, és ő áll minden más isten fölött mint legszentebb, legnagyobb nevű istenség.<sup>8</sup>

## 2. A kyméi Isis-aretagia

A feliratos formában fennmaradt Isis-aretagiák közül a legteljesebb a kyméi aretagia, amely 1925-ben, a Kis-Ázsia nyugati partvidékén található aiol Kymé Isis-szentélyében került elő, annak is egy speciális, a beavatási szertartások során alkalmazott részében. A szöveg változatai, illetve töredékei Thessalonikéból, Ios szigetéről, a lykiai Telmessosból, valamint Kassandriából és Kyrénéből szintén előkerültek.<sup>9</sup> Mint azt alább látni fogjuk, a kyméi felirat nem különbözik lényegesen az Apuleiusnál olvasható aretalogikus szövegrészletektől vagy Isidóros himnuszaitól, amennyiben az istennő attribútumainak a felsorolása, hatalmának a dicsőítése, a többi istenség, illetve a végzet és a kozmosz fölé rendelt státusza egyaránt megjelenik benne.<sup>10</sup>

A kyméi szöveg egy dedikációs formulát követően öt szinten mutatja be Isist – azt is mondhatnánk, hogy a szöveg ötféleképpen jellemzi Isis hatalmát. Már az istennő bemutatkozása is ennek jegyében történik, hiszen Isis minden föld úrnőjeként nevezi meg magát, akit Hermés (azaz az egyiptomi Thot) nevelt (1–3b), és aki egyúttal Kronos legidősebb lánya (5), Osiris testvére és felesége (6), valamint Hórus anyja (8).<sup>11</sup>

A második szint az Isis által elterjesztett kulturális vívmányokkal foglalkozik: itt olvasunk arról, hogy az istennő Hermésszel együtt megalkotta a hieroglif és a démotikus írást (3c), törvényeket hozott (4) és terményeket adott az embereknek (7), fölépítette Bubastos városát (11),<sup>12</sup> kitalálta a hajózást (15; 50; vö. 49) és a házasság intézményét (17; 30; vö. 27), elrendelte az istenek és a szülők tiszteletét (20; 23; 24; 27), beavatási szertartásokat hozott létre (22), megszüntette az emberévés szokását és a gyilkosság intézményét (21; 26), megalkotta a görög és a barbár nyelvet (31), létrehozta a *hiketeia*, azaz az oltalomkérés rituáléját (36) és falakkal vette körül a városokat (51).

A harmadik jellemzési irány az istennő és a természet kapcsolatát tárgyalja: Isis választotta el egymástól az eget és a földet (12), ő rendelte el, hogy a magzat kilenc hónap után szülessen meg (18), ő a folyók, szelek, a tenger, a villám és az eső úrnője (39; 42; 54), ő hozta felszínre a szigeteket a tenger mélyéből (53) és ő az, aki benne van a Nap sugaraiban (44).

A negyedik szint Isis kozmikus jelentőségét hangsúlyozza: ő a Kutya csillagkép csillaga (9), ő szabta meg a csillagok, a Nap és a Hold pályáját (13; 14), ő kíséri a Nap útját (45), amit elrendel, az meggy teljeseedésbe (46), minden neki engedelmessé válik (47), ő arat győzelmet a végzetben és az rá hallgat (55; 56).

Végül az ötödik jellemzési irány Isis és a morál, erkölcs és jog kapcsolatát mutatja be: ő jutatta érvényre a jogot és tette azt erősebbé aranyból és ezüstből (16;

28; 38), ő szüntette meg a zsarnokok uralmát (25), ő párosította össze az igazságot és a szépséget (29), ő tett különbséget jó és rossz között (érdekes, hogy ezt természeti törvényként magyarázza) (32), ő erősítette meg az eskü intézményét (33), büntette meg a gonosztevőket (34; 35), de a jogos bosszú intézményét elismeri (37) és fölötte áll a háborúnak (41), a bilincsből lévők pedig megszabadítja (48). A felirat szövege végül Egyiptom üdvözlésével zárul, amelyet az istennő saját nevelőjének tart (48).

### 3. Általános vonások

Apróbb hangsúlybeli különbségek ellenére az Isis-*aretologiák* nagyfokú tematikai hasonlóságot mutatnak egymással, hiszen mindegyikben megtalálható az istennő hatalmának a dicsőítése, illetve elsősorban Isis funkcióival, emberhez fűződő viszonyával, az emberek körében általa elterjesztett kulturális vívmányokkal, valamint az istennő kozmikus aspektusaival foglalkoznak. A szövegek hasonlósága egy lehetséges *ös-aretologia* létét veti föl, amelyre Diodóros tesz utalást. Szerinte az arabiai Nysában, ahol Isis és Osiris sírját mutogatják, egy sztélén a következőket olvassuk:

*Én vagyok Isis, minden föld királynője, akit Hermész tanított, és bármilyen törvényt alkottam is, senki azokat el nem törölheti. Én vagyok a legidősebb lánya a legfiatalabb istennek, Kronosnak, én vagyok Osiris királynak a felesége és nővére, én vagyok, aki elsőként adtam terményeket az embereknek. Én vagyok Hórusznak, a királynak az anyja. Én vagyok az, aki fölkel a Kutya csillagképében; nekem/általam épült Bubastos. Üdvöz légy, Egyiptom, aki tápláltál engem!*<sup>13</sup>

A szövegek egyik csoportjában Isis E/1. személyben nyilatkozik meg saját hatalmáról, míg a másikban a kultusz egy résztvevője szólítja meg az istennőt, dicsőíti erejét és sorolja föl mindazokat a jótéteményeket, amelyek tőle származnak.<sup>14</sup> Ez utóbbi csoportban olykor az E/2. és 3. személy keveredik egymással, mint például a thrák partvidéken 1969-ben megtalált maróneiai *aretologiában*, amely ilyen módon az archaikus görög himnuszok beszédmódját is megidézi (amelyekben az E/1, 2, 3. személy alkalmazása akár egy himnuszon belül is



2. kép. Márványoltár Hermésnek, Aphroditének, Pannak, a nympháknak és Isisnek az athéni Akropolison, Kr. e. I. század (IG II<sup>2</sup> 4994; a szerző felvétele). Az Akropolis déli lejtőjénél, az Asklepieionhoz tartozó terasz nyugati végében egy Iseion állhatott

28. *én tettem erősebbé a jogot aranyból és ezüstből*
29. *én rendeltem úgy, hogy az igazat szépségnek tartsák az emberek*
30. *én találtam föl a házassági szerződéseket*
31. *én határoztam meg a görögök és a barbárok nyelvét*
32. *én értem el, hogy a természet tegyen különbséget jó és rossz között*
33. *én rendeltem el, hogy az eskünél semmi ne legyen félelmetesebb*
34. *én adtam a mások ellen gonoszul mesterkedőket azoknak a kezébe, akik sérelmet szenvedtek*
35. *én róttam ki büntetést a gonosztevőkre*
36. *én rendeltem el, hogy az oltalomkérők részvétre találjanak*
37. *én tisztetem meg azokat, akik önmagukért jogosan állnak bosszút*
38. *nálam a jog van érvényben*
39. *én vagyok a folyók, szelek és a tenger úrnője*
40. *senki sem részesül tiszteletben, csakis én általam*
41. *én vagyok a háború úrnője (kyria)*
42. *én vagyok a villámlás úrnője (kyria)*
43. *én csöndesítem le és korbácsolom föl a tengert*
44. *én vagyok benne a Nap sugarában*
45. *én kísérem a Nap útját*
46. *amit elhatározok, az teljesedésbe megy*
47. *nekem minden engedelmeskedik*
48. *én szabadítom meg a bilincsből lévőköt*
49. *én vagyok a hajózás úrnője (kyria)*
50. *én a hajózható vizeket hajózhatalanná teszem, amikor a kedvem úgy tartja*
51. *én építettem falat a városok köré*
52. *én vagyok az, akit Thesmophorosnak (Törvényhozó) hívnak*
53. *én hoztam felszínre a szigeteket a tenger mélyéről*
54. *én vagyok a viharok úrnője (kyria)*
55. *én aratok győzelmet a végzetnek*
56. *a végzet rám hallgat*
57. *Üdvöz légy, Egyiptom, aki tápláltál engem!*

Lindner Gyula fordítása



3. kép. Gemma, Kr. e. 3–2. század, föltehetőleg Campaniából;  
balra Sarapis, kezében jogar és áldozócsésze, jobbra Isis, kezében bőségszaru és dárdá  
(British Museum, London, lt. sz. 1865.0712.84)

gyakran előfordul). Egy másik *aretalogia*, amely Andros szigetén került elő 1838-ban s e műfajban az első ismert szöveg, hexameterben íródott: a beszélő csupán röviden szólítja meg az istennőt, aki hamarosan átveszi a szót, és beszél saját hatalmáról, tetteiről, ahogy azt az első csoportba tartozó szövegek esetében látjuk.<sup>15</sup>

A maróneiai felirat különösen érdekes abból a szempontból, hogy annak utolsó soraiban a korszakban igen elterjedt, sőt már Hérodotos által is hivatkozott Isis–Démétér azonosítás erőteljesen jelen van: a feliraton azt olvassuk, hogy Isis számára Hellason belül Athén, illetve Eleusis a legkedvesebb, ahol az istennő elsőként mutatta meg a terményeket Triptolemosnak, a hős pedig kígyós fogatán bejárta egész Hellast, és szétoztotta őket az embereknek. A szöveg szerzője tehát a jól ismert mítosz egyes elemeit Isishez köti, és ezzel teremt kapcsolatot a két istennő mitológiája és ikonográfiája között.<sup>16</sup> Ez a szinkretisztikus látásmód az alábbiakban a kyméi *aretalogia* elemzése során is elő fog kerülni, hiszen hasonló gondolat ebben a szövegben is megjelenik, ahol Isis Thesmophoros jelzője (52. sor) Démétér Hellas-szerte legjelentősebb ünnepét idézi meg (Thesmophoria).

Az istennő E/2. személyű megszólítását tartalmazó szövegek sokkal személyesebb hangvételt mutatnak, és a hellénisztikus vallásosság egy fontos vonására rímelnék, nevezetesen: az isten személyes és hathatós jelenlétének a hangsúlyozására, amely a korszakban számos istenség kultuszában megtalálható és az *aretalogiák* szövegében is szemlátomást megvan.<sup>17</sup> Elképzelhető, hogy az Isis-*aretalogiák* rituális kontextusban hangzottak el: mintha Isis a szöveg felolvasásakor valóban jelen volna szentélyében, a kultusz résztvevői testközelből látnák, érintenék, tapasztalnák meg az istennőt, aki ráadásul válaszol is az ember megszólítására. Az isten efféle közelsége akkor még szemléletesebb, ha föltesszük, hogy az E/2. személyű *aretalogia* szövege Isis szobra előtt hangzott el és a beavatandónak vagy a kultusz résztvevőjének meg kellett tanulnia kívülről, hogy majd a beavatás során vagy annak végeztével az istennő szobra előtt elmondhassa (ahogy azt az apuleiusi leírásban olvassuk).<sup>18</sup>

Ennek alapján fölvethető az is, hogy az Isis önjellemezését tartalmazó szövegeket a kultusz papnője recitálta az istennő szobra mellett, méghozzá Isisnek öltözve, mintha csak maga az istennő beszélne. Ebben az esetben az *aretalogiák* performatív szövegekként értelmezhetők, amelyek egy Isis-ünnep vagy egy Isis-szentélyben lejátszódó beavatási rituálé részét képezhették: nem pusztán elmondták őket, hanem a

bennük elhangzó gondolatokat valamilyen módon el is játszották, meg is jelenítették.<sup>19</sup>

Amiként tehát más beavatási szertartások során fölvethető az istenek mítoszait földolgozó rituális dráma megléte, az istenség papjának vagy papnőjének, sőt a kultusz egyéb résztvevőinek a szerepjátszása, úgy az Isis-kultusz beavatási rituáléi esetében is ez a fajta megrendezettség dominálhatott, amennyiben az Isis-papnő egy meghatározott szöveg és szerep nyújtotta keretek között hajtotta végre a rituális cselekményt, miközben a kultusz résztvevői a másik típusba tartozó aretalogikus szöveg elmondásával a papnő Isis-himnuszára feleltek. Isis személyes jelenléte a szentélyben egyfelől emelte a rituálé ünnepélyességét, másrészt a papnő szerepjátszása lehetővé tette, hogy az egész rituálét afféle megrendezett *epiphaneia*ként értelmezzük.<sup>20</sup>

Más értelmezés szerint a feliratok megtalálási helye – mint-hogy az őket hordozó sztélék némelyikét egy-egy szentélykörzetben, jól látható helyen állították föl – arra mutat, hogy ezek a feliratok a szentély közönséges látogatói, a nem beavatottak számára (is) készültek, és az adott kultuszhelyen tisztelt istennő hatalmát hirdették. Ekkor viszont a szövegek az Isis sze-

mélye körüli hellénisztikus kori vallási propaganda eszközeiként is értelmezhetők. Egyes kutatók ugyanis úgy látják, hogy Isis profiljának a megalkotása a hellénisztikus korban – főleg a Kr. e. 3. század eleji Alexandriában/Memphisben – a Ptolemaidák igrisze alatt egyiptomi papok és görög vallási szakértők részvételével zajlott, amely folyamat során meglévő görög és láthatólag idegen elemek összeházasításával egy új isteni identitást hoztak létre, mégpedig egy olyasféle istenalakét, aki a korszak változó vallási világgépébe illeszthető bele. Az Isis-kultusz terjesztői szerintük jó érzékkel használták föl a görög istenkép számos vonását, amelyeket új köntösbe öltöztetve Isishez kapcsoltak, és ilyen módon az istennő körül kibontakozó vallási propagandát erősítették.<sup>21</sup>

Akárhogy is tekintünk a szövegekre, az kétségtelen, hogy az Isis-*aretalogiák* a kultusz résztvevőit az istennő hatalmára emlékeztették, a benne szereplő gondolatok pedig egyúttal pedagógiai, etikai célt is hordoztak, a hívek életének, jellemének a jobbítására szolgáltak. A kyméi szövegben ezt jelzi a következő kategóriáknak a hangsúlyozása: jog terjesztése (4, 16, 28, 29, 35, 38), nő és férfi törvényes kapcsolata (17, 27, 30), szülők tisztelete (19, 20), az emberevés és gyilkosság tiltása (21, 26), az eskü fontossága (33), az oltalomkérők védelme (36), valamint a nyilvánvaló utalások az Isishez kötődő igazságszolgáltatási-büntetési rendszerre (28, 37). Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy az Isis-kultuszban van egyfajta erkölcsnemesítő jellege is, amennyiben az *aretalogiák*on keresztül egy meghatározott értékrend tükröződik, amely a civilizált együttélés alapjául szolgál: nem meglepő, hogy Isis és a törvényhozás, igazságosság, Dikaiosyné kapcsolatát Diodóros és Plutarchos is hangsúlyozta.<sup>22</sup>

#### 4. Archaikus és klasszikus kori előzmények

A kyméi *aretalogia* jellege és beszédmódja első látásra egészen távol áll a görögség vallási világgépétől, hiszen benne egy istenség E/1. személyben beszél saját erejéről, hatalmáról, képességeiről, az általa létrehozott kulturális vívmányokról, ennek az öndicséretnek, valamint egy istenség E/1. személyű megnyilatkozásának pedig kevés párhuzama mutatható föl a görög vallás archaikus vagy klasszikus időszakából.<sup>23</sup> Az *aretalogia* értelmezéséhez mégis számos párhuzamos szöveg adódik, amelyek a hellénisztikus korszakban is ismertek lehetnek, közzsájon firoghattak, és amelyek beszédmódja, vallási elképzelései, koncepciói hasonlóságot mutatnak a kyméi felirat kijelentéseivel.

A szöveg értelmezéséhez a legkézenfekvőbb párhuzamot a görög himnuszok költészet kínálja: egy himnuszban egy-egy istenség hatalmának a dicsérete, származásának, funkcióinak, hatásköreinek, csodáinak a bemutatása kap helyet. A kyméi szöveg E/1. személyű megnyilatkozásai okán egyértelműen elüt tőlük, de az E/2. személyt (is) alkalmazó *aretalogiák* (Maróneia, Andros) és a hexameteres forma (Andros) már a homérosi vagy kallimachosi himnuszok formáját, beszédmódját idézhetik meg. Ugyanakkor a himnuszok visszatérő elemei, motívumai a kyméi *aretalogiában* is megjelennek: ilyen például az istennő családi körülményeinek és genealógiájának (Kronos, Osiris, Hórus), címeinek (királynő, zsarnok, úrnő), *epitheton*jának (Thesmophoros) és segítőjének (Hermés) a

megnevezése, említése (3a–c, 5, 6, 8, 39, 41, 42, 49, 52, 54), vagy az istennő és egy hely kifejezett kapcsolatának a hangsúlyozása (58), amelyekre számos példát hozhatunk a himnuszok költészetéből.<sup>24</sup> Érdekes, amikor Isis közli az olvasókkal, hogyan nevezik őt az emberek, ezzel oszlatva el a kételyeket, amelyeket a kultusz résztvevői táplálhatnak azzal kapcsolatban, hogy miképpen szólítsák meg az istennőt (10, 52). Görög himnuszokban is találkozunk ezzel, amikor a szerző, a kultusz résztvevője vagy a fohászoló személy az istenség lehető legpontosabb megnevezésére törekszik.

A himnuszok további jellemzője az *eulogia*, az istenség dicsérete, amely a kyméi *aretalogia* szövegének egészében megtalálható. Az istennő hatalmát a többi isten fölül rendelt státusza, a végzet és a természeti erők megzabolázása, valamint számos praktikus vívmány jelzi: ezek az elemek a homérosi himnuszok eszköztárában is fellelhetők. A kyméi *aretalogiában* beszélő Isis mintha kultusza résztvevőinek a kérdéseire felelne: „ki vagy? mit tettél/adtál nekünk? miért dicsérszünk?” Isis válasza pedig: „ez és ez vagyok, ezt tettem, ennyi mindent köszönhetek nekem, joggal fordultok hozzám”. Közben számos himnusz az isten védelmét és jótéteményeit kéri az emberek számára, a kyméi *aretalogia* a kételkedő és bizonytalan híveknek nyújt egyértelmű választ, hogy mindezt az áldást kitől várhatják.

Még a felirat zárása is egy himnusz szövegét idézi meg, amennyiben itt Isis használja a *chaire* üdvözlő formát (57. sor): a himnuszt előadó személy/költő ugyanis ezzel szokta köszönteni az istent és kérni annak kegyét (*charis*) a maga és közössége számára. A görög vallás fontos és számos szövegben előtérbe kerülő elképzelése a reciprocitás (*charis*) tehát a kyméi *aretalogia* szövegében is megtalálható, azzal a különbséggel, hogy az istenséghez forduló személy álláspontja helyett az istennő válaszát olvassuk: „ennyi mindent adtam nektek, ezért joggal várom el, hogy tiszteljete, hozzám fohászoljatok, kultuszomat terjesszete” (a *do ut des* elve).<sup>25</sup>

Ugyanakkor a kyméi felirat semmiféle utalást nem tesz az istennő mítoszaira, csodás történeteire, miközben az archaikus himnuszok bővelkednek efféle narratívákban. A kyméi *aretalogiához* hasonló egyszerű és szinte már monoton felsorolás, az istenség hatalmának katalógusszerű bemutatása, amely a szöveg performatív jellegével, a beavatási kontextusban való elhangzással állhat összefüggésben, csupán egyetlen esetben, a kései antikvitásban keletkezett homérosi *Arés-himnuszban* érhető tetten, amely kimerítő részletességgel sorolja föl a hadisten jelzőit, funkcióit.<sup>26</sup>

De nem csupán az archaikus himnuszok költészetével való párhuzam merül föl a kyméi *aretalogia* tárgyalásakor. Az Isiséhez hasonló abszolút isteni hatalom elképzelése ugyanis csirájában már a homérosi Zeus többi isten fölül rendelt, olykor zsarnoki státuszában is megfigyelhető, vagy Hésiodosnál a mindent látó és büntető Zeus alakjában. Ugyanakkor ez a fajta istenkép még kidolgozottabb formában Aischylos Zeus-képében ragadható meg.<sup>27</sup>

Aischylos drámáiban ugyanis időről időre visszatér a gondolat, hogy Zeus a kozmosz ura és legfőbb parancsolója, minden az ő szándéka szerint történik, nincs, aki vele szembeállhatna. Az *Oltalomkeresőkben* a Danaidák kara több alkalommal is Zeus dicséretét zengi, az istent kiismerhetetlennek, igazságos bírának, teljhatalmú úrnak, királyok királyának nevezi, aki

fölött nem áll más, mindenre ő tekint le, bármit is gondoljon vagy tervezzen, az rögtön megvalósul, ő az emberek atyja és védelmezője, ő erőszak és gög megbüntetője, aki ellen nem lehet harcolni.<sup>28</sup> Az *Agamemnón*ban az argosi vének kara Zeus hatalmáról, egyedülálló mivoltáról beszél, aki az embereknek törvényt adott, a vétkeket megbünteti, ő a király, akinek a terve mindig megvalósul,<sup>29</sup> míg az *Eumenisek*ben Zeus mindenhatóként (*pankratés*), a töredékes *Héliades* című darabban pedig az *aithér*, a föld és az ég megfelelőjeként jelenik meg.<sup>30</sup>

Archaikus vagy klasszikus kori szövegekben azonban még nem annyira hangsúlyos az az elképzelés, miszerint Zeus a végzet hatalma fölé rendelt istenség volna, aki a kyméi *aretalogia* Isiséhez hasonlóan parancsolna annak, vagy képes volna meg is változtatni azt. Az archaikus-klasszikus kor vallási elképzeléseit még sokkal inkább a Hérodotos által idézett Pythia vélekedése tükrözi, aki szerint a végzetet egy isten sem kerülheti el, vagy Euripidésé, aki a *Helené* végén a Dioskurosok szájába ad hasonló gondolatot.<sup>31</sup> Viszont Zeus pantheonból kiemelt státuszának a koncepciója a Kr. e. 4–3. században alkotó sztoikus filozófus, Kleanthés Zeus-himnuszában már sokkal szemléletesebb módon van jelen, a sztoikus filozófiai istenfogalom és a hellénisztikus kori istenkép szemléletes ötvözeteként.<sup>32</sup>

Kleanthés szerint a soknevű Zeus atya uralkodik a természet törvényein, rá hallgat a kozmosz, ő a királyi hatalom birtokosa, nélküle semmi nem történhet sem égen, sem tengeren, hatalmával az erőket letöri, rendet csinál a rendetlenségéből és szépet a rútból, összeköti a jót és a rosszat, bünteti a vétkeket, helyes útra tereli őket és minden jó tőle származik az ember életében.<sup>33</sup> Kleanthés himnuszára a sztoikus filozófiai elképzelések mellett tehát ugyanaz az istenkép hat, amely az Isis-*aretalogiák* szemléletmódját is formálta, és amely a korszak uralkodókultuszát is utánozta és számára eszmei municiót biztosított.<sup>34</sup> Ez az emberfölötti lény egyszerre királynő, zsarnok, a végzet, a kozmosz legfőbb úrnője, a bűnösöket megbüntető istenség és jótékony, az emberek kívánságait teljesítő, egyéni sorsukat befolyásoló, védelmező és megszabadító istennő. A kultusz görög hívei ezeket az elképzeléseket Zeus isteni pantheon fölé rendelt státuszával vethették össze, az ő abszolút hatalma egy efféle lehetséges kiindulási alapot jelenthetett az Isis-kultuszok görög résztvevői számára, amelyre emlékezhetnek, hivatkozhatnak, és amely Isis alakjában is lecsapódhatott: Zeus rendje helyett ők már Isis rendjében élnek.<sup>35</sup>

A pantheonból kiemelt státusz és az univerzális hatalom elképzelése tehát aligha volt ismeretlen a görög hívek számára: Zeus alakjában egy kézenfekvő előzmény adódik, amelyet Isis egyetemes hatalmával, legyőzhetetlenségével össze lehetett kapcsolni. Az *aretalogia* szövegét ugyanis így foglalhatnánk össze: „Én vagyok Isis, minden föld úrnője, mindenki tiszteljen engem, mert nincs más választásotok, nincsen nálam erősebb, hatalmasabb, minden és mindenki nekem engedelmessé válik.”

A hellénisztikus vallásosság szembevető vonása érhető itt tetten: a korszakban az istenek egyre inkább univerzális tiszteletre tartanak igényt, azaz minden ország, minden ember tiszteletét elvárják. A hellénisztikus kor kozmopolitizmusa tehát az istenek kozmopolita-univerzális attitűdjére is hatással van, azaz az istenség tisztelete egészen eltérő etnikai, kulturális és vallási háttérrel rendelkező emberek számára is elfogadható, illetve tőlük elvárható.<sup>36</sup> Nagyon hasonló ez a gondolat ahhoz – csak hogy egy lehetséges klasszikus kori előzményre utal-

jak –, ahogy az euripidészi *Bakchászsnők*ben Dionysos univerzális tiszteletéről olvasunk, amelyet a szerző Teiresias szájába ad: az istenség mindenkitől elvárja, hogy tiszteljék, nem korlátozza, hogy kik vehetnek részt a kultuszában, sőt ő maga akarja azt, hogy így növekedjék a hatalma (*auxesthai thelei*).<sup>37</sup>

Az istenség kiemelt státuszából és univerzális tiszteletéből következik az is, hogy a hellénisztikus korszak istenei a forrásokban gyakran korlátlan zsarnokként, királyként, az engedetleneket megbüntető uralkodóként jelennek meg, akikkel szemben a *kosmos*nak, a végzetnek vagy a halálnak nincsen szava, neki engedelmeskedni, őt szolgálni kell. Ennek megfelelően kultuszaikban megtalálható a hierarchikus alárendelődés, az istennek való szolgálat elképzelése is. Ezt a gondolatot tükrözi a kyméi feliraton Isis *tyrannosi* és úrnői (*kyria*) státuszának az előtérbe helyezése (3a, 41, 42, 49, 54).<sup>38</sup>

A szöveg archaikus/klasszikus kori tradícióval való kontinuitása azonban még inkább szembevető, ha a kyméi *aretalogiá*ban megjelenő kulturális vívmányok kérdését vizsgáljuk. A szövegben ugyanis Isis ún. *prótos heuretész*ként (különböző dolgok feltalálójaként) áll előttünk, akihez egyfajta kultúrherósi attitűdöt kapcsol a felirat szerzője: ő teremti meg a civilizáció alapjait, a földművelést, a nyelvet, az írást, a jogot, a morált, a törvényeket, a szerelmet, a házasságot.

Istenek kultúrherósi ábrázolása a görög mitológiában is föllelhető gondolat, amennyiben Démétér és a mezőgazdaság, földművelés, Dionysos és a szőlőművelés, Athéné és a szövés-fonás, hajózás, lovaglás különböző mítoszokban ábrázolt kapcsolatára gondolunk.<sup>39</sup> Ezek a vívmányok tették lehetővé az ember számára, hogy kiemelkedjék a vadállati létből és közösséget alkosson, civilizációban éljen. A kyméi felirat szövege mindezeket Isishez kapcsolja, és az egyes kulturális vívmányok megalkotójaként látatja az istennőt, ezzel pedig azt sugallja, hogy a normális és civilizált emberi lét kizárólag Isisnek köszönhető.

A hellénisztikus kori Isis alakjában – az *aretalogiák* vagy Isidóros himnuszai alapján – ez a kultúrherósi attitűd egyértelműen lecsapódott, tehát az istennő egyiptomi gyökerei ellenére tipikusan görög isteni attribútumokkal rendelkezik. Fölmerül a kérdés, hogy ebben az esetben milyen szellemi hatásokkal kell számolnunk, ennek föltárása során pedig – a fenti himnusz-költészeti párhuzam okán különösen – említésre méltó a Kr. e. 5. századra tehető homéroszi *Héphaistos-himnusz*, amelynek a szerzője Héphaistost és Athénét kultúrherósi minőségükben dicsőíti, akik álláspontja szerint számos jótéteményben részesítették az emberiséget. Az ember ugyanis azelőtt vadállati módon barlangban élt, de az isteni adományok, azaz az általuk elterjesztett kulturális vívmányok révén most már mesterségeket folytat és házzal rendelkezik.<sup>40</sup>

Isis és Démétér kapcsolata a maróneiai *aretalogiá*val szemben kevésbé szemléletes a kyméi feliraton, de bizonyos elemek egyértelmű kapcsolatot teremtenek a két istennő között: ilyen a Thesmophoros jelző (52) említése, a termények és így a földművelés (7), valamint a misztériumok elterjesztése az emberek körében (22). Ez utóbbiak a homéroszi *Démétér-himnusz*t idézik meg, ahol a lányát kereső istennő szintén kapcsolatba kerül a földműveléssel és a túlvilági boldogságot ígérő misztériumokkal.<sup>41</sup> Az Isis által az embereknek adott törvények, illetve az istennő és a jog, igazság kapcsolata, amely a Thesmophoros jelzőben is továbbél, és amelyre az *aretalogia* szö-

vege lépten-nyomon utalást tesz, fölidézheti azt az athéni Démétér-ünnepet, amelynek során az athéni Buzygai *genos* tagjai az Akropolis lábánál rituális szántást hajtottak végre, majd a démétéri elvekkel összhangban átkokat mondtak, amelyek az emberi együttélés ügyét és a kultúra fönntartását szolgálták (utazók megsegítése, igavonó ökör védelme, temetés szükségessége, tűz és víz megtagadásának a tiltása a rászorulótól).<sup>42</sup>

A kulturális vívmányok kérdésében azonban a szofisták tanításaira is joggal gondolhatunk. A Kr. e. 5. században alkotó Prodikos nagyon hasonló módon beszélt az olymposi pantheon egyes alakjairól, ahogy az a kyméi *aretalogiáiban* megjelenik. Ő – akit az ókori hagyomány az első ateisták között nevez meg<sup>43</sup> – az isteneket eredetileg halandó személyeknek tartotta, akik megalkották mindazokat a kulturális és praktikus vívmányokat, amelyek az emberi léthez szükségesek, haláluk után pedig mindezért hálából az emberek isteni rangra emelték őket.<sup>44</sup> Prodikos ugyanakkor még radikálisabban áll az istenek kultúrhérósi jellegéhez, hiszen azt mondja, hogy a primitív ember mindahhoz, ami szükséges és hasznos volt létezése szempontjából, isteni rangot társított: így vált a halandó Démétér és Dionysos, vagy váltak a szelek, a Nap, a Hold, a föld, a tűz, a víz istenekké, ez pedig a vadállati létből kiemelkedni akaró emberi kultúra fejlődése számára óriási előrelépést jelentett.<sup>45</sup>

Az Isis-*aretalogiák* szerzői erre a görög mitológiában már meglévő, később Prodikos által radikálisan kiforgatott gondolatra mindenképpen építhettek.<sup>46</sup> Ugyanakkor a gondolat a hellénisztikus korban is fölmerül, jöllehet az már egészen más perspektívában, a hellénisztikus kori istenkép változásának a kontextusában jelenik meg. Prodikos kései követője, a Kr. e. 3. század első felében alkotó messénéi Euhémeros nagyon hasonló fogalmi apparátussal írt Uranos, Kronos és Zeus uralmáról, akiket különböző jótéteményeik okán haláluk után isteni tiszteletben részesített királyokként ábrázolt.

Euhémeros szerint ugyanis Uranoshoz köthető az év föl-osztása, az évszakok és a hónapok periodicitásának a meghatározása, a városok alapítása, a földművelés és a jóslás elterjesztése, a csillagok megfigyelése, azaz olyan vívmányok megalkotása, amelyeket korábban Démétérhez, Prométheuszhoz és más istenalakokhoz, hősökhoz kötött a hagyomány. Euhémeros Zeust is hasonló módon, az emberek körében jótéteményeket osztogató és a földet uralma alá hajtó uralkodóként ábrázolja, amennyire azt művének enniusi fordítása alapján látjuk.<sup>47</sup> Euhémeros saját művét (*Hiera Anagraphé*) állítása szerint egy feliratról másolta, amelyet az Indiai-óceánon található Panchaia Zeus-szentélyében olvasott.<sup>48</sup> Kijelentése nagyon hasonló ahhoz, ahogy a kyméi *aretalogia* szövege hivatkozik a memphisi sztélére és az azon olvasható eredeti *aretalogiára*.<sup>49</sup> Ráadásul Euhémerosról tudjuk, hogy Isis pharosi kultusza iránt is érdeklődött és azt Zeus, Apollón és Démétér kultuszai mellett szintén vizsgálta.<sup>50</sup>

Az *aretalogiák* tehát Isist az emberiség jötevőjeként és az emberi civilizáció megalapítójaként is ábrázolják, ennek során pedig Démétér alakjától számos vonást, attribútumot kölcsönöznek: egy mindenható isten eszköztárából ugyanis, amilyen Isis is, nem hiányozhattak ezek a kultúrhérósi vonások. Az euhémerosi tanítások, valamint Isis kultúrhérósi státusza ugyanakkor a korszak uralkodókultuszának a kontextusában is termékeny táptalajra leltek, hiszen ebben az esetben nem egy isten, hanem egy halandó ember által biztosított adományok-



4. kép. Isis-Aphrodité terrakottaszobra, Kr. e. 2. század (Metropolitan Museum, New York, 1991.76)

ról, jótéteményekről, védelemről volt szó, majd az illető halálát követő istenné válásáról, amely tehát az uralkodókultusz propagandistái számára jól kiaknázható elemnek bizonyult.<sup>51</sup>

A kyméi szövegben hangsúlyosan jelen van az a gondolat, miszerint Isis ellentétes minőségek végrehajtására is képes: így például a tenger fölkorbácsolása és lecsöndesítése (43) vagy a hajózatatlan vizek hajózhatóvá tétele (50) egyaránt meg-

található az istennő eszköztárában. Ez a gondolat archaikus vagy klasszikus kori irodalmi szövegekben is megvan: Hésiodosznál Zeus vagy Hekaté jellemzésekor olvasunk hasonlót, de az aischylosi *Agamemnón* Zeus-dicséretében vagy Kleantes Zeus-himnuszában szintén megjelenik ez a koncepció.<sup>52</sup>

Hasonlóval egyébként a mágikus papiruszokon is találkozunk, ahol gyakori toposz, hogy egy isten képes egymással ellentétes tettek végrehajtására. Egy Kr. u. 4–5. századra datálható varázspapiruszon a kyméi *aretalogiá*hoz igen hasonló gondolatokat olvasunk: a rituálé végrehajtásához segítségül hívott démon (*paredros*) képes a szeleket fölkorbacsolni, a bilincseket föloldani, vizet és tüzet hozni, a hajókat megállítani és újukra bocsátani, az embert felröpíteni az égbe és levinni a víz alá, a melegből hideget és a hidegből meleget csinálni, a lámpákat meggyújtani és el is oltani azokat.<sup>53</sup>

A papirusz esetében külön érdekes, hogy a rajta szereplő tanítások egy egyiptomi személyhez, a papirusz szerint tempomi írónként tevékenykedő Pnuthishoz köthetők, maga a *paredros* pedig az ég egyetlen uraként jelenik meg, aki nélkül semmi nem történik, és akinek a szavára minden isten figyel.<sup>54</sup> Nagyon hasonló vallási koncepciók és kijelentések ezek, mint amilyenekkel a kyméi *aretologia* szövegében Isis jellemzése során találkozunk. Ugyanakkor ez jelzi, hogy a kyméi feliraton olyan elképzelések is helyet kaptak, amelyek később a császárkor vallási horizontján egészen más vallási szövegekben is tetten érhetők.

## 5. Hellénisztikus kontextus – vallási globalizmus és *aretalogosok*

Az Isis-*aretalogiá*kat körbeölelő problematika lényegi kérdése sokak szerint az, hogy vajon ezek az Isishez kötődő szövegek mely kultúra termékei, a tartalom, a bennük szereplő elképzelések, gondolatok, koncepciók és a forma, az E/1., 2., 3. személyű beszédhelyzet, egy isten öndicsőítése, illetve egy isten csodás tetteinek, képességeinek a fölsorolása, hatalmának a dicsérete, görög vagy egyiptomi eredetre mennek-e vissza. Egyesek ugyanis azt állítják, hogy az Isis-*aretalogiá* alapvetően görög koncepciókat, vallási elképzeléseket tartalmaznak, és még ha van is néhány furcsa kijelentés bennük, amely kifejezetten nem görögnek minősül, ennek oka csupán az, hogy egyfajta pseudo-egyiptomi hatást kölcsönözzenek a szövegeknek, és így próbálják meg azok hitelét és tekintélyét növelni.<sup>55</sup>

A másik álláspont viszont úgy tartja, hogy nem járunk el helyesen, ha az *aretalogiá*kat hellénocentrikus módon, görög alapról értelmezzük, a bennük szereplő elképzelések, koncepciók ugyanis egyértelműen magyarázhatók egyiptomi szövegek, az egyiptomi kulturális tudásanyag révén is. Szerintük a szövegek görög eredetének bizonygatása helyett kézenfekvőbb, ha az Isis-*aretalogiá* forrását Egyiptomban keressük, ha már Isis is egyiptomi gyökerekkel bír, hiszen mindaz, amit mi görög formulaként, elképzelésként azonosítunk, valójában egyiptomi-démotikus szövegekben is megtalálható.<sup>56</sup>

Annyi kétségtelen, hogy Isis-*aretalogiá* a hellénisztikus korban keletkeztek először, így e korszak vallásosságának jegeit viselik magukon, azok szövegét és mondanivalóját tehát csak a hellénisztikus világnép változásainak a függvényében érthetjük meg, ez a változás pedig leginkább a görög és más

kultúrák egymással való kölcsönhatásának a figyelembevételével vizsgálható.<sup>57</sup> A kérdés valójában nem az, hogy az egyiptomi papok görög koncepciókat fölhasználva alkották-e ezeket a szövegeket, vagy a görög kultuszok papjai vagy résztvevői egyiptomi koncepcióktól megtermékenyülve fogalmazták meg őket. Az Isis-*aretalogiá*kat körbeölelő problematikát nem lehet vagy-vagy alapon eldönteni, hiszen amiként a mágikus papiruszok vagy a hermetikus szövegek esetében is nehéz volna egyetlen eszmei forrásvidéket fölmutatni a szövegek létrejötte mögött, ahonnan a bennük szereplő elképzelések származnak, úgy az Isis-himnuszok esetében sem járunk el helyesen, ha a vallási átvétel irányát egyoldalú módon képzeljük el.

Evidencia, de talán nem árt fölvidéni: a kulturális átvétel mindig összetett folyamat, és a legritkább esetben zajlik egyetlen irányban; a hellénisztikus világban sokféle kultúra egymás mellett élése, szimbiózisa pedig kétségtelenül lehetővé tette, illetve fölgyorsította, hogy egy adott kultúra idegen vallási elképzelésekkel kapcsolatba kerülve azokat beépítse saját kultuszába, vagy ő maga is gazdagítsa a másik kultúra vallási tudásanyagát.<sup>58</sup> A görög vallás így gyarapodik a Kr. e. 4. századtól kezdve különböző kultuszokkal, vallási koncepciókkal, és így születhetnek olyan vallási *bricolage*-ok (azaz különböző kultúrákból származó elemek összekapcsolásaként létrejövő hibrid kultuszok és istenalakok) a korszakban, mint amilyen Isisé a hellénisztikus korban.

Amiként Jonathan Z. Smith találoán megfogalmazta, a hellénisztikus kori vallás kutatása a vallási állandóság és változás dinamizmusának a kutatását jelenti, amennyiben a korszak isteneinek a tisztelete egyszerre zajlik otthonukban (eredeti kulturális közegükben) és diaszporikus központokban, miközben a kölcsönhatás a kettő között a rituálék, a kultusz egyes elemei vagy az istenség ikonográfiájának a tekintetében állandó és kétirányú. A hellénisztikus kultuszok kutatása során lépten-nyomon szembesülnünk kell olyan kérdésekkel, amelyek a fenti elemzés mögött is meghúzódnak, és amilyenekkel az alábbiakban is foglalkoznunk kell: mit értünk tradíció és innováció alatt, mi a kettő közötti kapcsolat, kik a hordozói? Milyen ideológiai-vallási kontinuitások merülnek föl az archaikus és klasszikus, valamint a hellénisztikus kori szövegek vizsgálata során? Hogyan találjuk meg az archaikus elemeket az új formákban és szituációkban, és ezeken keresztül mit tanulhatunk a korszak vallási világnépéről? Ezek a kontinuitások mennyiben tekinthetők tudatosnak?<sup>59</sup>

Az Isis-*aretalogiá*k ugyanis egy multietnikus *koiné*-ban formálódnak ki, egy olyan kulturális és vallási szimbiózis közepette, amelyben sokféle kulturális és vallási tudásanyag él együtt, miközben a közöttük fönnálló viszony kölcsönös és intenzív módon valósul meg. Ezeknek a vallási tudásanyagoknak a hordozói pedig – otthonuktól akár távoli helyekre is eljutva – viszik magukkal és alkalmazzák ezeket a tanult vallási elképzeléseket, beszédmódot, fenntartják istenekhez fűződő viszonyulásuk otthon elsajátított formáit, mesélik a róluk szóló történeteket, de egyúttal befogadó közegük vallási koncepcióiról, tanításairól is tudomást szereznek, azokat elsajátítják, elhelyezik saját mentális koordinátarendszerükben. Az Isis-*aretalogiá*k szerzői ebben a mediterrán kontextusban élik mindennapjaikat és beszélnek úgy az istenekről egy kevert hagyomány részeseiként, ahogy azt hallják, látják maguk körül: számukra és a kultusz más résztvevői számára Isis igenis föl-



vagy meglepő elképzeléseket: például az istenség E/1. személyben történő megnyilatkozását, öndicséretét, a végzet fölé rendelt isteni státusz gondolatát, esetleg az *aretalogiák* azon elemeit, amelyeknek nincsen párhuzama a görög irodalmi/vallási szövegekben. Így (is) válhatott ismerőssé az a rituális komplexum, amelyet az istennő (kyméi) kultusza verbális és praktikus szinten kínált a görög hívek számára.

Minthogy a hellénisztikus korban a vallási elképzelések intenzív kölcsönhatása Mediterráneum-szerte megfigyelhető és a legtöbb helyen nagyon hasonló módon beszélhettek Isisről, mint ahogy az a kyméi *aretalogiák*ban megjelenik, ezért az *aretalogiák*ban szereplő gondolatok átvételét aligha tudjuk egyetlen helyszínhez kötni. Mégis, ha a sok közül mindenképpen meg akarunk nevezni egy potenciális átvételi helyet, akkor joggal eshet a választásunk a hellénisztikus korszak vallási és kereskedelmi központjára, Délosra, ahol az Isisről szóló történetek, az istennő tetteit, jótéteményeit, emberhez vagy a végzethez fűződő viszonyát bemutató himnikus beszédmód erőteljesen meghatározta az Isishez kapcsolódó epigráfiai anyag hangvételét: árulkodó, hogy két felirat, amely említi az *aretalogos* foglalkozást, éppen innen került elő.<sup>67</sup>

## 6. Henoteisztikus perspektíva

Az Isis-*aretalogiák*ban megjelenő istenkép és a szövegekből kirajzolódó vallási elképzelések már továbbvezetnek a következő időszak, a császárkor vallási horizontjához, hiszen ezekben a szövegekben a pantheon fölött álló, uralkodói-zsarnoki jelleget hordozó istenalak és a hozzá fűződő személyes viszony egyaránt hangsúlyosan jelen van. Ne feledjük, hogy a kyméi felirat és társai ugyanabban az időszakban születnek, amikor az ephesosiak Xenophón regényében egy ünnep során a „nagy istennő Isis!”<sup>68</sup> akklamációval hívják az istenséget, vagy amikor egy görög nyelvű mágikus papirusz nagyon hasonló módon szólítja meg őt: „Isis, a nagy úrnő!”<sup>69</sup>

Az Isis-*aretalogiák*kat éppen az jellemzi, amit a henoteisztikus kultuszok jellemzőjeként szoktunk említeni, és ami a császárkori vallásosság esetében még inkább látható és megragadható formában áll előttünk.<sup>70</sup> Isis mindenható, egyedülálló, a többi isten fölötti státusza, de a többi istenség létének egyidejű elismerése éppen az, amit a vallástörténet-írás a henoteizmus megnyilvánulásaként szokott értelmezni: egy isten abszolút uralkodóként és csodálatos tettek végrehajtójaként történő bemutatása, kultuszának kiemelése és privilegizálása, ami viszont nem jelenti a többi istenség létének és kultuszának a tagadását, elutasítását.<sup>71</sup>

A henoteisztikus kultuszok terjedése a korszak vallási horizontján számos okkal magyarázható, de ezek közül az egyik kétségtelenül az, amit az Isis-kultusz és a hozzá kapcsolódó *aretalogiák* is mutatnak: Isis egyetlen személyben egyesíti a politeizmus fragmentált világképét és kínál egyetlen világnézetet, elköteleződést, viszonyulást. Egy személyben egyesíti a görög világ isteneinek számos funkcióját és hatáskörét, alakja tehát valóban egy univerzális uralkodóé, aki az élet és a társadalom minden szférájáért felelősséggel tartozik.<sup>72</sup> Ez az Isis egyúttal a hellénisztikus korszak vallási szükségleteivel össz-

hangban a korszak világképébe is belesimul: uralkodóvá, királynővé, a végzet legyőzőjévé, emberek megmentőjévé, tanítójává és a kultúra terjesztőjévé válik.

Zárásul: a vallástörténészek hajlamosak a Kr. e. 4. század második felétől kezdődő időszakot a görög vallás egy egészen új, az archaikus és a klasszikus kortól mindenképpen eltérő fejezeteként láttatni. Ennek keretében hangsúlyoznak bizonyos kultikus formákat, amelyek a század utolsó harmadával kezdődő időszakot egyértelműen elválasztják az archaikus és klasszikus kor vallásosságától (így az uralkodókultuszt vagy az absztrakt fogalmak isteni tiszteletét), és amelyek a korszakban megfigyelhető politikai-társadalmi-kulturális változásokra adott válaszként értelmezhetők. Hangsúlyozzák az istennek új típusú kultikus mellékneveit (Basileus, Sótér, Sótérios, Eleutherios, Euergetés, Niképhoros, Sósipolis stb.), amelyek kifejezetten a hellénisztikus korszak mozgalmas történeti eseményeire, katonai győzelmekre, a szabadság és autonómia kivívására, zsarnokok megölésére, a demokrácia megalapítására vagy a királyi hatalomra és annak jótéteményeire, háborúkra, illetve az azokból való megmenekülésre utalnak.<sup>73</sup>

Olyan vonásokat említenek másfelől, amelyek a hellénisztikus korban láthatóbb módon állnak előttünk, mint az azt megelőző időszakban: ilyen például az a távlati és szemléletmódbeli változás, amely a tradicionális poliskultuszok fenntartása mellett a magán- és családi életre közvetlen hatást gyakorló, egészséget, túlvilági boldogságot, prosperitást, védelmet biztosító, azaz egészen személyes vallási igények kielégítését célzó kultuszok láthatóbbá válását eredményezi. Dionysos, Asklepios, Sarapis és az itt tárgyalt Isis éppen efféle vallási üzenetek segítségével képesek számos követőre és Hellas-szerte irodalmi, régészeti és epigráfiai források alapján is adatolható népszerűsége szert tenni.

Az persze vitatott kérdés, hogy vajon mennyiben tekinthető valami egészen másnak az, amit a hellénisztikus korszak embere „vallás” címén gyakorol, hiszen az kétségtelen, hogy a korszakban ugyanazokat az isteneket ugyanúgy tisztelik, ugyanúgy fohászknak hozzájuk, áldoznak az ünnepeiken, az egyes ünnepek programjában ugyanúgy megtaláljuk a felvonulást, az áldozatokat, az atlétikai vagy múzsai versenyeket, a lakomákat, az istenek kultuszai és a hozzájuk kötődő rituálék esetében tehát aligha fedezünk föl bármiféle eltérést.<sup>74</sup>

Mégis vannak szembetűnő változások, hangsúlyeltolódások, amelyek az istenkép és az istenekhez fűződő viszony változásában, a henoteisztikus és/vagy más kultúrákhoz sorolható kultuszoknak a terjedésében, vagy éppen a multietnikus közösségek vallási sokszínűségében csapódhattak le. Az Isis-*aretalogiák* ennek a korszaknak a termékei, bennük a klasszikus kori vallási tradíció továbbélése és a vallási mentalitás megváltozása egyaránt tetten érhető: az *aretalogiák* szerzői egy olyan vallási *koiné* részesei voltak, amelyekben a nem görög koncepciók és az archaikus és klasszikus kor görög elképzelései a hellénisztikus kor változó világképe által keretbe foglalva keveredhettek egymással. Ez pedig egy szokatlanul izgalmas vallástörténeti forrás csoport megszületéséhez vezetett, amely a klasszikus korszak után következő évszázadok megváltozó istenképének a lakmuszpapírként működik.

## Jegyzetek

Köszönettel tartozom Beszkid Juditnak, Gábor Sámuelnek, Horváth Juditnak, Kárpáti Andrásnak, Kulin Veronikának és Szikora Patriciának, akik a cikk egy korábbi változatát olvasták és ahhoz értékes megjegyzéseket, kiegészítéseket fűztek. Továbbá hálás vagyok Kulin Veronikának a fordításhoz fűzött értékes megjegyzéseire.

- 1 Apuleius: *Met.* XI. 5.
- 2 Apuleius: *Met.* XI. 25.
- 3 A fogalomhoz lásd Jördens 2013, 150–153. Bár a szó ókori szövegekben előfordul (Manethón Astrol. *Apotelesmatica* IV. 447; *Septuaginta Sirach* 36, 13; vö. Strabón XVII. 1, 17), a fogalmat Richard Reitzenstein terjesztette el, aki mindenféle hellénisztikus kori csodanarratíva megjelölésére használta. Az *aretalogia* műfajához lásd még Kiefer 1929; Nilsson 1955, 216–217. A fogalomhoz lásd az athéni Meneia dedikációját Athénének, amelyen az *areté* fogalma az istennő csodás hatalmát jelöli: IG II<sup>2</sup> 4326 = *Syll.*<sup>3</sup> 1151: Ἀθηναίαι Μένεια ἀνέθηκεν ὄψιν ἰδοῦσα ἀρετὴν τῆς θεοῦ. Ehhez lásd Henrichs 1984, 139–140. További példákhoz és a kutatástörténethez lásd Alvar 2008, 186–187, 122. és 123. lábjegyzet. Különösen érdekes Otto Weinreich javaslata, aki az *aretalogia* kifejezés helyett a *Res Gestae Reginae Isidos* formulát javasolta.
- 4 Kr. e. 40-ben Labienus csapatai megtámadják a Kariában található panamai Zeus és Hekaté-szentélyt, ám Zeus megfutamtítja őket, fegyvereiket megperzseli, és mennydörgésével, villámaival sokakat megrémiszt, mire a katonák „Nagy Zeus Panamaros” felkiáltással fejezik ki az istenséggel szembeni érzületüket, meghódolásvakat. Ehhez lásd *I. Stratonikeia* 10: ἔτι δὲ ἀναβοῶν[των] μεγάλη τῇ φωνῇ Μέγαν εἶναι Δία Πανάμαρον. Zeus tette isteni *aretéjét* bizonyítja. A témában lásd Chanotis 2010, 134–135.
- 5 Az epidauroszi Asklépios-szentély csodás gyógyulásairól szóló feliratai kapcsolatban állnak az epidauroszi Asklépieion vallási propagandájával, amely más Asklépios-szentélyek gyógyítási gyakorlatával szemben éppen az epidauroszi szentély hatásosságát, orvosi fölkészültségét és így az epidauroszi istenség csodálatos hatalmát bizonyítja: ehhez lásd LiDonnici 1995; Edelstein 1998. Az epidauroszi feliratok és az *Isis-aretalogiák* mögött meghúzódó hasonló vallási világképet hangsúlyozza Nilsson 1955, 217; Jördens 2013, 148; vö. Versnel 1990, 41; Versnel 2011, 283. A maróneiai *Isis-aretalogián* egy szembetegségben szenvedő ember meggyógyítását követően olvassuk Isis dicséretét (6–9. sorok). Az *aretalogia* kifejezés dór eredetű (*areté* helyett *areta* alak) és így annak lehetséges epidauroszi származására utal Kiefer 1929, 26–37.
- 6 Vö. Tibullus 1,7,27–48. Osiris *aretalogiájából* megtudjuk, hogy ő alkotta meg az ekét, először szántott és vetett magvakat, természet szőlőt, és a bakchosi jótétemények is órá vezethetők vissza. A szöveg üzenete az *Isis-aretalogiákkal* számos ponton egyezést mutat. További példákhoz lásd Totti 1985; Gasparro 2007, 40–72; Engelman 1975.
- 7 A témához lásd Versnel 1990, 39–95; Pakkanen 1996, 77–81; Merkelbach 1995, 113–120; Quack 2003, 319–365; Gasparro 2007, 40–72; Alvar 2008, 186–192; Kockelmann 2008, 46–49; Versnel 2011, 283–289; Martzavou 2012, 267–291; Jördens 2013, 143–176; Bremmer 2014, 111–114; Moyer 2017, 318–343. A feliratok keletkezési sorrendjükben: Maróneia – Kr. e. 2. sz.; Telmessos – Kr. e. 1. sz.; Andros – Kr. e. 1. sz.; aiol Kymé – Kr. e. 1. / Kr. u. 1. sz.; Thessaloniké – Kr. u. 1/2. sz.; Kyréné – Kr. u. 103; Kassandreia – Kr. u. 2. sz.?. Ios – Kr. u. 2/3. sz. Tovább szövegekhez lásd a Plutarchos által idézett *aretalogikus* szöveget a saisi Isis-szobor talapzatáról: ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονός καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πο θνητὸς ἀπεκάλυψεν (*De Iside et Osiride* 354c); illetve *P.Oxy* 1380 (Totti 1985, no. 20; Kr. u. 2. sz.). Más *aretalogikus* és hermetikus szövegeket, illetve
- Isishez, Anubishez és Karpokratészhoz (Harpokratés) írt himnusokat is együtt szokás kezelni a korpuszsal (lásd Totti 1985).
- 8 Isidóros himnusaihoz lásd *SEG* 8,548–551 = Totti 1985, no. 21–24; Gasparro 2007, 48–57; Kockelmann 2008, 49; Jördens 2013, 154; Moyer 2016, 209–244. A himnuszokban Isis a királyok patronájaként is megjelenik, aki támogatja a Ptolemaida királyokat, Európa és Ázsia urait, a béke, győzelem és prosperitás biztosítót. Isidóros feliratai tehát Isis aktuálpolitikai vonatkozásaira, az istennőnek a hellénisztikus uralkodókultuszhoz fűződő kapcsolataira is kitérnek.
- 9 Thessaloniké – *IG* X,2,1,254 (Kr. u. 1/2. sz.); Ios – *IG* XII,5,14 (Kr. u. 2/3. sz.); Telmessos (Kr. e. 1. sz.).
- 10 A kyméi szöveghez lásd Totti 1985, no. 1a; Martzavou 2012, App. 1. Merkelbach (1995, 113, 4. lábjegyzet) szerint az alább tárgyalandó Isis-dicséretre valójában helytelenül használjuk az *aretalogia* kifejezést, mert ez félrevezető, azok ugyanis egyszerű és általános dicséretet, az isteni hatalom katalógusszerű bemutatásait. *Aretalogia* alatt ő elsősorban egyszerű csodák leírását, bemutatását érti, amelyet szemtanúk bizonyítanak és így támasztják alá az istenség hatalmát. Mint azt látni fogjuk, ez az *Isis-aretalogiákban* kevésbé van jelen (kivéve a maróneiai *aretalogián* említett gyógyítást).
- 11 Érdekes, hogy Isis magát *tyrannos*nak nevezi, miközben a 25. sorban a *tyrannosok* uralmának megszüntetésével büszkélkedik. A kyrénéi *aretalogiában* még erősebb a kép: *SEG* 9,192: ἐγὼ τύραννος Εἰσις αἰῶνος μόνῃ. A kyméi szövegben szereplő paradoxon értelmezéséhez érdemes arra utalni, hogy a *tyrannos* a Kr. e. 3. századtól kultikus melléknév is volt. Ugyanakkor az ellentét értelmezhető a Nagy Sándor-i és hellénisztikus uralkodói propaganda lehetséges lecsapódásaként is, amennyiben a hellénisztikus királyok büszkén szüntettek meg *tyrannosok*at, miközben ők maguk valójában *tyrannosok* voltak. Ehhez lásd Henrichs 1984, 155–156. Fölvethető az is, hogy a szóban forgó helyen a *tyrannos* szó pozitív jelentésben áll, amely a görög nyelvben szintén adatolható (lásd s.v. *tyrannos* LSJ I vs. LSJ II).
- 12 Más értelmezés szerint neki építették Bubastos városát.
- 13 Diodóros 1,27,3–4. Az *ös-aretalogia* létrehozásához lásd Versnel 1990, 41; Versnel 2011, 284; Jördens 2013, 158; Moyer 2017, 318–343; vö. Gasparro 2007, 58–59. A Diodóros-részlet egyúttal az *Isis-aretalogiák terminus ante quemjét* is megadja (a részlet keletkezése Kr. e. 60 és Kr. e. 30 közé tehető), hiszen jelzi, hogy Isis efféle bemutatása és E/1. személyű megnyilatkozása ekkoriban már ismert volt, még ha a kyméi *aretalogiát* valamivel későbbre, a Kr. e. 1. és a Kr. u. 1. század fordulójára helyezzük is. Diodóros ugyanakkor ismer egy másik hagyományt, miszerint Isis az egyiptomi Memphisben van eltemetve, méghozzá Héphaistos szentélykörzetében. Érdekes, hogy a kyméi *aretalogia* kezdő sorai szerint az eredeti szöveg éppen itt, Memphisben olvasható: erről másolta a Maiandros-parti Magnésziából származó Démétrios, Artemidóros fia, majd állította föl a szentélyt a kyméi Isis-szentélyben. Ehhez lásd Diodóros I. 22, 2; *I. Kyme* 41,1–2 (lásd még Totti 1985, no. 1a): Δημήτριος Ἀρτεμιδώρου ὁ καὶ Θρασέας Μάγνη[ς] ἀπὸ Μαϊάνδρου Ἴσιδι εὐχὴν. τάδε ἐγράφη ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει, ἣτις ἔστηκε πρὸς τῷ Ἡφαιστίῳ.
- 14 Az első típust mutatja a kyméi, a thessalonikéi, a kassandreiai, a kyrénéi és az iosi szöveg, míg a másodikat a maróneiai és az androszi *aretalogia*. Ehhez lásd Martzavou 2012, 270–271.
- 15 Ehhez lásd Totti 1985, no. 2. A két csoport a fent idézett Apuleius-részletekkel is párhuzamot mutat, így Isis öndicséretéhez a kyméi, Lucius imájához pedig a maróneiai *aretalogiát* érdemes analógiaként említeni.
- 16 Az Isis–Déméter-azonosításhoz lásd Hérodotos II. 59; vö. II. 41–42; vö. Plut. *De Iside et Osiride* 361e; valamint Pakkanen

- 1996; Pachis 2004, 163–207. A maróneiai szöveghez lásd Totti 1985, no. 19, 35–41. Az Isis-ábrázolások démétrai attribútumaihoz, a gabonához, kalászhoz, bőségszaruhoz lásd Pakkanen 1996, 88. Isis lehetséges átvételének a körülményeihez lásd Price 2012, 6–7; Woolf 2014, 75–76; vö. 79 (egyiptomi kereskedők Athénba, vagy az Égeikum más helyeire viszik magukkal saját pantheonjuk talán legismertebb tagját, aki a hajózás biztonságáért is felel; Isis a mítosz szerint keresi Osirist, amely Démétér és Koré mítoszával mutat párhuzamot); elterjedtségéhez a Mediterráneumban lásd Bricault 2001, 40. térkép.
- 17 Az isten személyes jelenlétének és közelségének a hangsúlyozására a korszakban Philodémos, Aristonius és Isyllos Dionysoshoz, Apollónhoz és Asklépioshoz írt és felíratos formában ránk maradt *paian*jai nyújtanak kézenfekvő példát (az előbbi két esetben Delphoiban, utóbbi esetben Epidaurosban), amelyek az isten *epiphaniájáról*, *aretéjéről*, *dynamiséről*, egyén és közösség fölötti hatalmáról tudósítanak. Philodémos *paian*jához lásd *BCH* 19 (1895), 393 = *SEG* 32,552; Aristonius *paian*jához lásd *Fouilles de Delphi* III.2,191; Käppel 1992, 384–386, no. 42; Isyllos *paian*jához lásd *IG* IV<sup>2</sup>,1, 128; Käppel 1992, nr. 40. Az asklépiosi *aretének*, azaz az istenség csodálatos hatalmának az említése a 62. sorban olvasható. A témához lásd Fantuzzi 2010, 181–197. Vö. Chaniotis 2003, 431–446; Chaniotis 2011, 157–195. Az *epiphaneiók* kérdéséhez a korszakban lásd Versnel 1987, 42–55; Herman 2011, 127–157.
- 18 Martzavou 2012, 278–279; a maróneiai feliraton említett *prosópon* ('arc', 'képmás' – 5. sor; vö. 18. sor) utalhat Isis szobrára: a beavatottak a szobor előtt állnak, és az *aretologia* elmondásával dicsőítik az istennő hatalmát.
- 19 Merkelbach értelmezése szerint az *egó eimi*-formulát úgy érthetjük (amely például a kyméi szövegben is végig megvan), hogy az Isist játszó papnő beszéde során teljesen egybeolvad az istennővel: „Itt állok előttetek Isis szerepében, és amit mondok, azt az istennő mondja rajtam keresztül.” Ehhez lásd Merkelbach 1995, 114. Egyiptomi szövegekben gyakori az E/I. személyű beszédhelyzet (Merkelbach 1995, 114. 1. lábjegyzet), ahogy az Újtestamentumban vagy gnosztikus szövegekben is. A témához lásd Smith 1971, 244–245.
- 20 A Kr. e. 1. századtól kezdve attikai temetési reliefeken megjelennek Isisnek öltözött nőalakok: ehhez lásd Merkelbach 1995, 114–115; Martzavou 2011, 61–84. A misztériumkultuszokban bemutatott rituális dráma és a színpadiasság, megrendezetttség, szerepjátszás kérdéséhez lásd Plut. *De Iside et Osiride* 361d; illetve Merkelbach 1995, 55; 114; 153–155; Chaniotis 1997, 248. Az eleusisi rituális drámához lásd Plut. *fr.* 178 Sandbach; Clem. Alex. *Protr.* II. 12; illetve Mylonas 1961, 149; 261–264; Clinton, 2003, 67. Az Isis-*aretologiák* és a beavatási rituálé kapcsolatához lásd Martzavou 2012, 276.
- 21 A témához lásd Pachis 2004, 163–207; Gasparro 2007, 40–72. A hellénisztikus kori Isis-kultusz propagálása kapcsán olykor fölmerül a vallásszociológia utóbbi három évtizedben alkalmazott *market-model*je is, amely szerint a vallások/vallási irányzatok/kultuszok a piac működési elvének segítségével írhatók le: amiként a piacon az eladók a vevőkért, úgy versengenek egymással a hívekért/követőkért a korszakban a vallási irányzatok/kultuszok és azok papsága, céljuk pedig saját vallási termékük (istenség, rituálé, világkép) minél kedvezőbb színben való föltüntetése, terjesztése, „eladása”. Ennek keretében vizsgálják a hellénisztikus kori Isis-*aretologiákat* is, amelyek egy plurális vallási közegben nyújtanak vallási terméket (egy kultusz részeként rituálékat, világnézetet, viselkedési mintát). A *market-model* tézisének szakirodalma óriási, ehhez lásd Stark–Finke 2000 (egy lehetséges definícióhoz lásd: „A religious economy consists of all of the religious activity going on in any society: a 'market' of current and potential adherents, a set of one or more organizations seeking to attract or maintain adherents, and the religious culture offered by the organization[s]”, 193). A római vallástörténet-írás keretében a késő köztársaságkor és a császárkor vonatkozásában John North és Andreas Bendlin beszélnek a vallási piac meglétéről, ehhez lásd North 1992, 174–193 és Bendlin 2000, 115–135; Bendlin 2006, 279–311. A *market-model* kritikájához lásd Beck 2006, 233–252; Price 2012, 9; Woolf 2014, 68–69.
- 22 Diod. I. 14, 3; Plut. *De Iside et Osiride* 352b; vö. az Isishez kötődő délosi epigráfiai anyaggal (lásd 67. lábjegyzet) Roussel 1916, no. 117; 122; 181; vö. *IG* II<sup>2</sup> 4702.
- 23 Aphrodité öndicséretéhez lásd Eur. *Hippolytos* 1–8, illetve lásd alább 27. lábjegyzet. Az *egó eimi*-formula a későbbiekben a mágiikus papiruszok visszatérő elemeként is azonosítható.
- 24 A témában lásd Furley–Bremer 2001, 50–63. Az Isis-*aretologiák* és a görög himnuszoklétés viszonyához, különbségeihez lásd Furley–Bremer 2001, 48–49.
- 25 A reciprocitás kérdéséhez lásd Parker 1998, 105–126.
- 26 West 1970, 300–304. Az isteni funkciók, jelzők, hatáskörök katalógusszerű felsorolása az orphikus himnuszokban is megtalálható.
- 27 *Ilias* I. 524–530; VIII. 18–27. Utóbbi szöveghely különösen érdekes, hiszen itt Zeus saját magáról, korlátlan hatalmáról beszél a többi istennek. Ehhez lásd Nilsson 1955, 749–754 (753: „Seine Macht wird so gesteigert, daß er an einer Stelle mehr als ein Prinzip denn als ein personlicher Gott erscheint”; 754: „Der Gott des Aischylos, Zeus, ist ein wirksamer, handelnder Gott, der tief in das Menschenleben eingreift; er wahrt eine *Ordnung*, der die Menschen sich zu fügen haben”); Parker 2008, 127–164; *contra* Lloyd-Jones 1956, 55–67. Vö. Hésiodos: *Munkák és napok* 252–269.
- 28 Aisch. *Oitalomk.* 86–103; 524; 590–599; 648; 811–816; 1048–1051.
- 29 Aisch. *Agam.* 160–184; 355–366.
- 30 Aisch. *Eum.* 918; Aisch. *fr.* 70: Ζεύς ἐστιν αἰθῆρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, Ζεὺς τοι τὰ πάντα γῶ τι τῶνδ' ὑπέρτερον.
- 31 Hérodotos I. 91; Euripidés: *Helené* 1659–1661.
- 32 Kleanthés és a sztoikus filozófia istenképéhez lásd Salles 2009.
- 33 Kleanthés *fr.* 1,1–39. Isis jelzői között is gyakran megjelenik a *polyónymos* ('soknevű') *epitheton*.
- 34 Vö. Kallimachos: *Zeus-himnusz* 92–96. Az istenség mint abszolút és legyőzhetetlen, a többi istennél hatásosabb és hatalmasabb uralkodó elképzelése számos hellénisztikus, de még inkább császárkori szövegben megjelenő koncepció, amelyet a szövegek szerzői sokféle, legtöbbször felsőfokba tett jelző segítségével fejeznek ki (*heis, megas, megistos, epiphanés, epiphanestatos, kydistos, hypsistos, panhypsistos, aristos, kratistos, hagiótatos, dikaiotatos* stb.). Némelyik jelzővel a korszak uralkodóinak titulárájában is találkozunk. A témához lásd Chaniotis 2010, 112–140, ahol a szerző a vonatkozó császárkori epigráfiai anyag elemzése révén és a fent említett jelzők segítségével megalkotja a *superlativizmus* és a *megateizmus* fogalmát és elképzelését, amely az istenség hatalmának növelését, többi istenség fölé emelését és a közösség saját istenének a többi istenséggel szembeni erejét, hatalmát fejezi ki.
- 35 Lásd a kyméi *aretologia* 46. sorát: ὁ ἄν ἔμοι δόξῃ, τοῦτο καὶ τελεῖται[1], ami számos olyan szöveget idézhet föl, ahol Zeus akaratának beteljesüléséről esik szó. A sok közül a legkézenfekvőbb: *Ilias* I. 5: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή. Isis egy tipikus zeusi attribútumot is megszerez: ő a villámlás úrnője (42).
- 36 Isidoros első himnusza szerint Isist mindenki tiszteli, thrákok, görögök, barbárok, lykök, szírek, egyiptomiak és ezek a népek különböző nevekkkel illetik az istennőt (14–24. sor). Plutarchos szerint Isist és a körülötte lévő isteneket mindenki ismeri és tiszteli, nemcsak az egyiptomiak, ráadásul különböző népek különböző néven nevezik meg (*De Iside et Osiride* 377b–378a); illetve Gasparro 2007, 46–47; 54; Versnel 2011, 289–296; vö. Versnel 1990, 164–172.

- 37 Eur. *Bacch.* 207–209: εἰ χρῆ χορεύειν οὔτε τὸν γεραίτερον, ἀλλ’ ἐξ ἀπάντων βούλεται τιμὰς ἔχειν κοινὰς, διαριθμῶν δ’ οὐδέν’ αὔξασθαι θέλει.
- 38 Lásd például Sarapis délosi *aretalogiá*ját, amelyben Sarapis az ellenszegülőket némává teszi (Totti 1985, no. 11). Isis királynői attitűdjéhez lásd Apuleiusnál az *orbisque totius dominam* formulát (*Met.* XI. 7). A hierarchikus kultuszok kérdéséhez lásd Pleket 1981, 152–192; Versnel 2011, 291–292.
- 39 Euripidés: *Bacch.* 274–285, amelyre Bremmer szerint (2007, 15) éppen Prodikos műve hat. Apollodóros III. 14, 7; *schol.* Aristophanés: *Lovagos* 700; Pausanias I. 30, 4; I. 31, 3; V. 15, 4. Vö. Aischylos: *Leláncolt Prométheus* 441–505: itt Prométheus szerepel az emberiség abszolút jötevőjeként, aki kiemeli az embert a vadállati létből. Ehhez lásd még Gasparro 2007, 52–54.
- 40 *Homérosi Héphaistos-himnusz* 1–8.
- 41 *Homérosi Déméter-himnusz* 470–482.
- 42 Hermippos fr. 3, 232–234; Ailianos: *Var. Hist.* V. 14; Varro: *Rust.* II. 5, 3–4.
- 43 Philodémos: *De pietate* 525 Obbink; vö. Cicero: *De nat. deor.* I. 55. A témához lásd Burkert 2011, 464–472.
- 44 *P. Herc.* 1428 col. III. Prodikos két példája jellemző módon Déméter és Dionysos. A témához lásd Henrichs 1984, 140–145.
- 45 Diels-Kranz VS 84 B5 = Sext. Emp. *Adv. math.* IX. 18.
- 46 Henrichs 1984, 139–158.
- 47 Diodóros III. 56, 3–5 = Dionysios Skytobrachiön *FGrH* 32 F 7; Ennius *ap. Lactantius Div. inst.* I. 11, 35 = Euhémeros: *FGrHist* 63 F 20: *item si quis quid novi invenerat quod ad vitam humanam utile esset, eo veniebant atque Iovi ostendebant.* Vö. Ennius *ap. Lactantius Div. inst.* I. 11, 45 = Euhémeros: *FGrHist* 63 F 24; Quintilianus: *Inst.* III. 7, 7–8: *in deis [...] venerabimur [...] proprie vim cuiusque et inventa quae utile aliquid hominibus attulerint.*
- 48 Lactantius: *Div. inst.* I. 11, 33 = Euhémeros: *FGrHist* 63 T 3.
- 49 Lásd a 13. lábjegyzetet.
- 50 Minucius Felix: *Octavius* 21, 1 (érdekes módon a szerző Euhémeros után rögtön Prodikos tanításaira tesz utalást).
- 51 Az Isis-*aretalogiák* és az uralkodókultusz kapcsolatához lásd Pachis 2004 és Gasparro 2007, *passim*. Isis és a Ptolemaida királynék itt nem részletezett kapcsolata, tudatosan kialakított, Isisre épülő vallási-politikai propagandájuk is erre a párhuzamra megy vissza. Ehhez lásd Pachis 2004, 167–177.
- 52 Hésiodos: *Munkák és napok* 5–9: „Gyöngét ő tesz erőssé s földhöz sújthat erőset, / ő büszkét megaláz s a kicsit nagyvá teszi könnyen, / görbe utat kiegyenget, a gögöt megtöri könnyen, / Zeus, a magasban döngő, lakva magas palotáját.” *Istenek születése* 441–447: „Földrázó istenhez imádkoznak s Hekatához, / és a vadászszakmányt is az istennő szaporítja, / ám egykönnyen foszt meg tőle, ahogy neki tetszik. / Hermész mellett ő szaporítja karámban a nyáját, / szarvasmarhákat, kecskék széles legelőjét, / s dűsgyapjú juhokat; gyakran gyarapít a kevésből, / vagy mikor úgy tetszik neki, csak keveset hagy a sokból.” (Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása); Aisch. *Agam.* 170–174; vö. Archilochos fr. 130; Diogenés Laertios I. 3 (Aisópos válasza Chilonnak Zeus teljhatalmáról). Ugyanez az *Ótestamentumban* is megtalálható: 5Móz 32,39: „Lássátok be, hogy csak én vagyok, nincsen Isten rajtam kívül! Én adok halált és én adok életet, összezúzok és gyógyítok, nincs, aki kezemből kimentsen.” (A Magyar Bibliatársulat fordítása.)
- 53 *PGM* 1,96–132 (különösen 99; 101; 102; 115; 119–120; 124–125).
- 54 *PGM* 1,129–130. Lásd a kyméi *aretalogia* 47. és 56. sorait. Egy oxyrhynchosi papiruszon, amely Isis dicséretét tartalmazza, szintén szerepel hasonló gondolat: itt Isis növekedés és pusztulás, születés és halál úrmőjeként jelenik meg (*P. Oxy.* 1380 = Totti 1985, no. 20, 195–196. sor; hasonló gondolat a 175. sorban is olvasható).
- 55 Alapvető görög elképzelések: Nock 1949, 221–228; Festugiére 1949, 209–234; Müller 1961; illetve Henrichs 1984, 139–154; Merkelbach 1995, 119; pseudo-egyiptomi jelleg: Martzavou 2012, 268; az idegenség mint tekintélyforrás: Jördens 2013, 168.
- 56 Egyiptomi koncepciók: Harder 1944; Bergman 1968; Dousa 2002, 149–184; Quack 2003, 319–365; Stadler 2005, 7–9; Alvar 2008, 187; Kockelmann 2008, 46; Jördens 2013, 143–176. Az *aretalogiákban* megjelenő egyiptomi, közel-keleti koncepciókkal az alábbiakban nem foglalkozom, ehhez lásd az itt idézett szerzőket.
- 57 A témában lásd Gasparro 2007, 40–72. Vö. Collart Isis-*aretalogiákról* alkotott kiegyensúlyozottabb véleményével: „Elle est égyptienne par le sujet, mais grecque par sa composition” (*Revue egyptologique* I [1919], 100).
- 58 Sokatmondó, amit Plutarchos állít a távoli Baktriáról szólva: szerinte az itt lakók Alexandros hódításainak köszönhetően sajátították el a görög istenek tiszteletét. Ehhez lásd Plut. *De fortuna Alex.* 328d. De az átvétel lehet fordított is: például az Attisszal összekapcsolt phryg holdisten, Mén kultusza a Kr. e. 4. századtól kezdve adatolható Attikában; az istenséget ifjúként, phryg kalapban, holdsarlóval szokták ábrázolni, amely attikai feliratokon is megtalálható. Ehhez lásd *IG* II<sup>2</sup> 2937; 2940.
- 59 Smith 1971, 236–237; a kutatási kérdésekhez lásd 249; vö. Woolf 2014, *passim*.
- 60 Isis athéni jelenléte Kr. e. 333/332-től adatolható: egyiptomi kereskedők az athéni *démos* engedélyével Peiraieus kikötőjében alapíthattak szentélykörzetet az istennő számára. Ehhez lásd *IG* II<sup>2</sup> 337. Isis és Déméter törvényhozói attitűdjét Diodóros is hangsúlyozza: I. 14, 3–4; I. 25, 1.
- 61 Versnel 2011, 23–149.
- 62 Gasparro 2007, 71–72; Woolf 2014, 77: „a consciously planned and prosecuted ‘colonial project’”.
- 63 De ezek sem olyan elképzelések, amelyek ne emlékeztethetnének bennünket görög szerzők kijelentéseire: lásd pl. Apollónios Rhodios: *Argon.* I. 494–511 (Orpheus énekében a szárazföld, ég, tenger elkülönüléséről, a csillagok, Nap, Hold útjának a meghatározásáról, hegyek kiemelkedéséről, folyók létrejöttéről esik szó). Ugyanakkor ezeket a gondolatokat érdemes a preszókratikus filozófus, Empedoklés tanításaival is összevetni.
- 64 A témához lásd Pleket 1981; Chaniotis 2010.
- 65 Az eleusisi kultikus személyzethez lásd Clinton 1974. Az *exégétések* szerepéhez lásd Clinton 1974, 89–93.
- 66 *IG* XI,4,1263 (Délös; Sarapieon C; Kr. e. 166 előtt). Elképzelhető, hogy az *aretalogos* vándorló pap volt, aki felkérésre írt aretalogikus szövegeket. Ezt látszik alátámasztani, hogy egy Kr. e. 115/114-re datálható feliraton (*ID* 2072 = Syll<sup>3</sup> 1133) egy *aretalogos* másik foglalkozásaként az *oneirokrités* (álomfejtő) szerepel: a felirat állítója tehát az álomfejtés mellett *aretalogiákat* is szerzett, mindkét rituális tevékenység pedig jó bevételi forrást biztosíthatott a számára. Egy harmadik felirat Rómából került: a Kr. u. 3. századra datálható szöveg egy bizonyos M. Iulius Euthychidést említi, aki *aretalogos Graecus* volt, és 18 éves korában hunyt el: *AE* 1999, no. 349: *D(is) M(anibus) M(arco) Iulio Eutyhidae aretologo Graeco quietissimo piissimo reverentissimo vixit an(nos) XVIII.* További példákhoz lásd Suet. *Aug.* 74; Iuv. *Sat.* 15, 13–16. A három sírfelirat, amely az elhunyt bemutatása során említi az *aretalogos* kifejezést, azt látszik alátámasztani, hogy feladatukra büszkék voltak és azt kellő fölkészültséggel, hozzáértéssel végezték, a közösség pedig elismerte ezt a funkciójukat. Ugyanakkor a szó kevés említése azt is mutatja, hogy azt aligha lehet hivatalos címnek tekinteni. A témához lásd Smith 1971, 242; Jördens 2013, 143–153. Az *aretalogosok* léteire utalhat a maróneiai *aretalogia* 13. sorában olvasható kijelentés, miszerint az isten dicséretét emberi kezek írják (γυνώσκων ὅτι τὸ ἐγκώμιον νοῦς μὲν θεοῦ, χεῖρες δὲ γράφουσιν ἀνθρώπου). Vö. 20–21. sor: πῶς οὖν τῶν ἐγκωμίων οὐ δυσκράτητος ὁ λόγος.
- 67 Délös epigráfiai anyaga a Kr. e. 3. századtól kezdve meglepő kultikus sokszínűségről tanúskodik: a számos tradicionális,

- olymposi pantheonba sorolható isten tisztelete mellett ugyanis az egyiptomi Isis és Serapis, a szír Atargatis és Hadad, vagy a főnői Baál és Astarte kultuszaival egyaránt találkozunk a szigeten. Ehhez lásd Roussel 1916; Baslez 1977; Will 1985; Pakkanen 1996, *passim*; Mikalson 1998, 208–241; Martzavou 2011, 66–69. Isis, Démétér és Délos kapcsolatához lásd még Pachis 2004, 177–184; Woolf 2014, 90. A hellénisztikus kori vallási kozmopolitizmus és globalizálódás kérdéséhez lásd Pachis 2004, 163–207.
- 68 Xenophón *Ephes.* 5,13: ὁ δὲ δῆμος ὁ Ῥοδίων ἀνευφήμησέ τε καὶ ἀνωλόλυξε, μεγάλην θεὸν ἀνακαλοῦντες τὴν Ἴσιν. Vö. *ApCsel* 19,28: „Nagy az ephesosiak Artemise!”
- 69 *PGM* 24,1: μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία.
- 70 A hellénisztikus és császárkori vallásosság kérdéséhez, a kető közötti kontinuitáshoz lásd Chaniotis 2010, 112–140; vö. Chaniotis 2011, 157–195. A császárkori kultuszok körében alkalmazott isteni jelzők kérdéséhez lásd 34. lábjegyzet; az előző két lábjegyzetben idézett akklamációk is ebben a kontextusban értelmezendők.
- 71 A henoteizmus fogalmához lásd Versnel 1990, 35–38; Versnel 2011, 289–301. Ennek lehetséges lecsapódásaihoz a kyméi *aretalogián* lásd pl. *I. Kyme* 41,23–24: ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τεμιᾶν ἐδίδαξα. ἐγὼ τεμένη θεῶν ἰδρυσάμην; ugyanez a gondolat a thessalonikéi és az iosi *aretalogián* is megtalálható: *IG* X,2,254,12–13; *IG* XII,5,14,27–29; vö. Totti 1985, nr. 19 (maróneiai *aretalogia*, 31–33. sor): σὺ τιμᾶσθαι γονεῖς ὑπὸ [τ] ἐκνων ἐποίησας, οὐ μόνον ὡς πατέρων, ἀλλ’ ὡς καὶ θεῶν [φ] ροντίσασα. A maróneiai *aretalogiában* különösen érdekes az a kijelentés, amely az Isis–Serapis-párra vonatkozik (19–20. sor): „bár ketten vagytok, sokféle néven hívnak titeket az emberek.” Vö. 36. lábjegyzet.
- 72 *Contra Price* 2012, 11–12.
- 73 Chaniotis 1995, 153; 161; Caneva 2012, 89.
- 74 Érdekes fejlődési irány az archaikus és klasszikus kor ünnepi kultúrájához képest, hogy az egyes istenek hagyományos ünnepei a hellénisztikus polis kontextusában gondosan megrendezett színpadi látványossággá alakulnak át. Ehhez lásd Chaniotis 1995, 147–172; Chaniotis 2013, 21–47.

## Bibliográfia

- Alvar, J. 2008. *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden–Boston.
- Baslez, M. F. 1977. *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*. Párizs.
- Beck, R. 2006. „The Religious Market of the Roman Empire: Rodney Stark and Christianity’s Pagan Competition”: L. E. Vaage (szerk.): *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*. Waterloo, 233–252.
- Bendlin, A. 2000. „Looking Beyond the Civic Compromise. Religious Pluralism in Late Republican Rome”: E. Bispham – Ch. Smith (szerk.): *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*. Edinburgh, 115–135.
- Bendlin, A. 2006. „Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Rome”: R. G. Kratz – H. Spieckermann (szerk.): *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*. II. Tübingen, 279–311.
- Bergman, J. 1968. *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*. Uppsala.
- Bernard, É. 1969. *Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*. Paris.
- Bremmer, J. 2007. „Atheism in Antiquity”: M. Martin (szerk.): *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, 11–26.
- Bremmer, J. 2013. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. München.
- Bricault, L. 2001. *Atlas de diffusion des cultes isiaques*. Paris.
- Burkert, W. 2011. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.
- Caneva, S. G. 2012. „Queens and Ruler-Cults in Early Hellenism. Festivals, Administration, and Ideology”: *Kernos* 25, 75–101.
- Chaniotis, A. 1995. „Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik”: M. Würle – P. Zanker (szerk.): *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*. München, 147–172.
- Chaniotis, A. 1997. „Theatricality beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World”: B. Le Guen (szerk.): *De la scène aux gradins. Pallas 41*. Toulouse, 219–259.
- Chaniotis, A. 2003. „The Divinity of Hellenistic Rulers”: A. Erskine (szerk.): *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford, 2003, 431–446.
- Chaniotis, A. 2010. „Megatheism. The Search for the Almighty God and the Competition Between Cults”: P. van Nuffelen – P. Mitchell (szerk.): *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge, 112–140.
- Chaniotis, A. 2011. „The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality”: P. P. Iossif et al. (szerk.): *More Than Man, Less Than God. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. Leuven–Paris, 157–195.
- Chaniotis, A. 2013. „Processions in Hellenistic Cities. Contemporary Discourses and Ritual Dynamics”: R. Alston et al. (szerk.): *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*. Leuven–Paris, 21–47.
- Clinton, K. 1974. *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*. Philadelphia.
- Clinton, K. 2003. „Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries”: M. B. Cosmopoulos (szerk.): *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London – New York, 50–78.
- Dieleman, J. – Moyer, I. S. 2010. „Egyptian Literature”: J. J. Clauss – M. Cuypers (szerk.): *A Companion to Hellenistic Literature*. Oxford, 429–447.
- Dousa, T. M. 2002. „Imagining Isis. On Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Hymns and Demotic Texts”: K. Ryholt (szerk.): *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*. Copenhagen, 149–184.
- Edelstein, E. J. – Edelstein, L. 1998. *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies. I–II*. Baltimore–London.
- Engelmann, H. 1975. *The Delian Aretalogy of Sarapis*. Leiden.
- Engelmann, H. 1976. *Die Inschriften von Kyme*. Bonn.
- Fantuzzi, M. 2010. „Sung Poetry. The Case of Inscribed Paians”: J. J. Clauss – M. Cuypers (szerk.): *A Companion to Hellenistic Literature*. Oxford, 181–196.
- Festugiére, A.-J. 1949. „À propos des aréologies d’Isis”: *Harvard Theological Review* 42, 209–234.
- Furley, W. D. – Bremer, J. M. 2001. *Greek Hymns. Selected Cults Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*. I. Tübingen.
- Gasparro, G. S. 2007. „The Hellenistic Face of Isis. Cosmic and Saviour Goddess”: L. Bricault et al. (szerk.): *Nile Into Tiber. Egypt in the Roman World*. Leiden–Boston, 40–72.
- Gellner, E. 2003. *The Psychoanalytic Movement. The Cunning of Unreason*. Oxford.

- Harder, R. 1944. *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isis-propaganda*. Berlin.
- Henrichs, A. 1984. „The Sophists and Hellenistic Religion. Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies”: *HSCP* 88, 139–158.
- Herman, G. 2011. „Greek Epiphanies and the Sensed Presence”: *Historia* 60/2, 127–157.
- Jördens, A. 2013. „Aretalogies”: E. Stavrianopoulou (szerk.): *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images*. Leiden–Boston, 143–176.
- Käppel, L. 1992. *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*. Berlin – New York.
- Kieffer, A. 1929. *Aretalogische Studien*. Borna–Leipzig.
- Kockelmann, P. 2008. *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*. Berlin – New York.
- LiDonnici, L. R. 1995. *The Epidaurian Miracle Inscriptions*. Atlanta.
- Lloyd-Jones, H. 1956. „Zeus in Aeschylus”: *Journal of Hellenic Studies* 76, 55–67.
- Martzavou, P. 2011. „Priests and Priestly Roles in the Isias Cults. Women as Agents in Religious Change in Late Hellenistic and Roman Athens”: A. Chaniotis (szerk.): *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean; Agency, Emotion, Gender, Representatation*. Stuttgart, 61–84.
- Martzavou, P. 2012. „Isis Aretalogies, Imitations, and Emotions. The Isis Aretalogies as a Source for the Study of Emotions”: A. Chaniotis (szerk.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart, 267–291.
- Merkelbach, R. 1995. *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*. Stuttgart–Leipzig.
- Mikalson, J. D. 1998. *Religion in Hellenistic Athens*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Moyer, I. 2016. „Isidorus at the Gates of the Temple”: I. Rutherford (szerk.): *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture, 500 BCE–300CE*. Oxford, 209–244.
- Moyer, I. 2017. „The Memphite Self-Revelations of Isis and Egyptian Religion in the Hellenistic and Roman Aegean”: *Religion in the Roman Empire* 3, 318–343.
- Müller, D. 1961. *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*. Berlin.
- Mylonas, G. E. 1961. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. London.
- Nilsson, M. P. 1955. *Geschichte der griechischen Religion*. München.
- Nock, A. D. 1949. „Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda by Richard Harder”: *Gnomon* 21/5–6, 221–228.
- North, J. 1992. „The Development of Religious Pluralism”: J. Lieu – J. North – T. Rajak (szerk.): *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London, 174–193.
- Pachis, P. 2004. „'Manufacturing Religion' in the Hellenistic Age. The Case of Isis-Demeter Cult”: L. H. Martin – P. Pachis (szerk.): *Hellenisation, Empire and Globalisation. Lessons from Antiquity*. Thessaloniki, 163–207.
- Pakkanen, P. 1995. *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*. Helsinki.
- Parker, R. 1998. „Pleasing Thighs. Reciprocity in Greek Religion.”: Ch. Gill – N. Postletwaite – R. Seaford (szerk.): *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford, 105–126.
- Parker, R. 2008. „Aeschylus' Gods. Drama, Cult, Theology”: G. Avezzu et al. (szerk.): *Eschyle à l'aube du théâtre occidental*. Genève, 127–164.
- Pleket, H. W. 1981. „Religious History as the History of Mentality. The Believer as Servant of the Deity in the Greek World”: H. S. Versnel (szerk.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden, 152–192.
- Price, S. 2012. „Religious Mobility in the Roman Empire”: *Journal of Roman Studies* 102, 1–19.
- Quack, J. F. 2003. „Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder. Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie”: S. Meyer (szerk.): *Egypt – Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann*. Leiden, 319–365.
- Roussel, P. 1916. *Les cultes égyptiens à Délos*. Nancy.
- Salles, R. 2009. *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford.
- Smith, J. Z. 1971. „Native Cults in the Hellenistic Period.”: *History of Religions* 11/2, 236–249.
- Stadler, M. A. 2005. „Zur ägyptischen Vorlage der memphitischen Isisaretalogie”: *Göttinger Miszellen* 204, 7–9.
- Stark, R. – Finke, R. 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Totti, M. 1985. *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*. Hildesheim – New York.
- Versnel, H. S. 1987. „What Did Ancient Man See When He Saw a God? Some Reflections on Graeco-Roman Epiphany”: D. van der Plas (szerk.): *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*. Leiden, 42–55.
- Versnel, H. S. 1990. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysus, Hermes. Three Studies in Henotheism*. Leiden – New York – Köln.
- Versnel, H. S. 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden–Boston.
- West, M. L. 1970. „The Eighth Homeric Hymn and Proclus”: *The Classical Quarterly* 20/2, 300–304.
- Will, E. 1985. *Le sanctuaire de la déesse Syrienne*. Paris.
- Wolf, G. 2014. „Isis and the Evolutions of Religion”: L. Bricault – M. J. Versluys (szerk.): *Power, Politics and the Cults of Isis*. Leiden–Boston, 62–92.