

Grüll Tibor ókortörténész, az MTA doktora, egyetemi tanár, a Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszékének vezetője. Fő kutatási területe a Római Birodalom története, valamint a hellénisztikus és római kori judaizmus és a korai kereszténység világa. Legutóbb megjelent kötete: *Ézsau három könnycseppje – A zsidók három háborúja Róma ellen* (Budapest, 2024).

E-mail: grull.tibor@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0622-4112

Absztrakt: Bár az elterjedt vélekedés szerint az ókori görög-római vallásoknak nem voltak normatív „szent szövegei”, a valóságban tetemes mennyiségű textus kapcsolódott a különféle kultuszokhoz. A cikk azt vizsgálja, hogy milyen értelemben tekintették ezeket „szentnek” az ókorban. A szakralitás fogalmát a rómaiak elsősorban jogi szempontból közelítették meg, például a császári leiratokat a *res sacrae* kategóriájába sorolták. A Sibylla- és más jóskönyvek, szertartásszövegek, a misztériumokhoz kapcsolódó *hieros logos*ok szentsége azonban külsődleges volt: a (legtöbbször fiktív) szerzőség mellett a megtalálás és őrzés különleges körülményei tették azzá, szövegüket általában csak kevesen ismerték, és a „változtathatatlanság” dogmája sem merült fel velük kapcsolatban. Ezzel szemben Homéros (és a rómaiaknál Vergilius) műveit már az archaikus korban is „belsőleg szent”, vagyis inspirált szövegeknek tartották. A héber és görög Biblia könyveit is az inspiráltság tette „szent szöveggé”, bár a „külsődleges szentség” bizonyos elemei is kapcsolódtak hozzá.

Kulcsszavak: religio, jóskönyvek, szertartáskönyvek, beavatási szövegek, inspiráció, kinyilatkoztatás

DOI: <https://doi.org/10.63872/KTUR2804>

Mitől szent egy szöveg?

Grüll Tibor

Az eddigi kutatás viszonylag keveset foglalkozott az írásbeliség szerepével az antik vallásokban, és többnyire megelégedett olyan sztereotípiákkal, mint hogy az ókorban csak erős meg-szorításokkal beszélhetünk normatív „szent szövegekről”.¹ Pedig Cicero a *De natura deorum*-ban a *relegere* szóra vezette vissza a *religio* jelentését: „Akik mindazt, amit az istenek tisztelete előír, gondosan újra tanulmányozzák, mintegy újra és újra elolvassák, azokat vallásosoknak mondják az olvasás szóról”.² A latin szöveg fordítása pontos: a vallásos emberek (*religiosi*) mindazt, ami az istenek kultuszához tartozik (*omnia quae ad cultum deorum pertinerent*) újra és újra alaposan tanulmányozzák (*pertractarent*) „azaz mintegy újraolvassák” (*tamquam relegerent*). Cicero szerint tehát – aki maga is az *augurok* testületének tagja volt – a római vallás lényege a kultusz „alapos tanulmányozása”, illetve „újra-olvasása”. Ebben a mondatban a *relegere* (újraolvasni) nem egyszerűen a *pertractare* retorikai párhuzama, hanem a *religio* kifejezés etimónja, amely arra is közvetlenül utal, hogy az ókori vallásokhoz írások is kapcsolódtak. Ezek a kultikus szövegek (pl. himnuszok és aretalógiák, kultuszszabályzatok, áldozati- és imaformulák stb.) azonban nagyrészt csak a papok és a beavatottak számára voltak elérhetők, egyfajta „titkos tudást” is jelentettek, amihez a *profanum vulgus*-nak – vagyis a be nem avatottaknak – semmi közük nem volt.³ A nagy becsben tartott Sibylla-jóskönyvekkel a *quindecimviri sacris faciundis* papi testület tagjai konzultáltak,⁴ de a praenestei és delphoi jóslatokat szintén professzionális papi testületek foglalták írásba a jóslatkérők számára.⁵ A Villa dei Misteri jól ismert beavatásjelenetében egy tíz év körüli fiú olvas fel valamilyen szöveget – feltehetően magának a beavatásnak a rítusát vagy egy aretalógiát –, de ennél többet nem tudunk róla.⁶ A *Corpus Hermeticum* XIII. traktátusában egy hosszú himnusz vége felé egy „titkos” szöveg található, amelyet Tat az apjától, Hermés Trismegistostól tanul (*CH* XIII, 17–20). Ez az utolsó lecke a többfokozatú vallásos nevelés során, amely Tatot abba a helyzetbe hozza, hogy már képes saját szívéből dicsegni az istenséget. A szöveggörnyezetből teljesen nyilvánvaló, hogy a himnusz előadása egybeesik az *adeptus* – ebben az esetben Tat, de potenciálisan a szöveg bármelyik odaadó olvasója – lelki átalakulásával. Richard Reitzenstein ezért is nevezte *Lesemysterium*-nak, amely megvilágosítja olvasója elméjét, s ezáltal megy végbe rajta keresztül a misztikus beavatás. Reitzenstein azt is hangsúlyozta, hogy a szöveg egyben *Lehrschrift* is, amelyben összekapcsolódik a tanulás és a beavatás, mint előadás folyamata.⁷ A misztériumvallásokhoz kapcsolódó textusok *eo ipso* „szent szövegek” voltak, egyrészt mivel rajtuk keresztül lehetett eljutni az *unio mystica* állapotába, másrészt mivel titkosak voltak.⁸ Walter Burkert meghatározása szerint *hieros logos* az, „amit nem szabad



1. kép. A Villa dei Misteri beavatás-jelenete (Pompeii)

felfedni a beavatatlanok előtt, így egy ilyen címet viselő könyv eleve apokrif”.⁹ Burkert arra is felhívta a figyelmet, hogy a *hieros logos* lényegénél fogva anonim, vagy ha mégis feltüntetik a „szerző” nevét, az csakis valamilyen mitikus vagy legendák övezte alak lehet (pl. Orpheus vagy Pythagoras).¹⁰ A jelen tanulmánynak nem célja az összes *hiera grammata*, *hieroi logoi*, *hierai bibloi*, *sacrae litterae* stb. ókori előfordulását megvizsgálni,¹¹ hanem elsősorban azt kutatja: mitől válhatott egy *textus* „szentté”?

I. A „szentség” fogalma

A „szentség” mibenlétéről való gondolkodásunkat akarva-akaratlanul is zsidó–keresztény kultúrkörben mélyen beivódott fogalmak befolyásolják. A „szent” (az Ószövetségben *qados*, az Újszövetségben *hagios*) mindaz, ami Istené: Tőle száрма-

zik, vagy Neki lett felajánlva, azaz el van különítve a „profán” dolgoktól.¹² A görög világban használt *iepós*, *ἱερός*, *ἄγιος*, *θεῖος*, *ὅσιος* stb. jelentését szinte lehetetlen pontosan visszaadni, mivel ezek tartalmának megjelölésére a legtöbb mai nyelvben nem is léteznek fogalmak. Annyi bizonyos, hogy a ’rituálisan tiszta’ és a ’valamely istennek áldozattal és fogadalmakkal felszentelt’ jelentés egyaránt megvan bennük.¹³ Arra viszont igen nehéz választ adni, Homéros miért nevezi Automedón harci szekerét *iepós*-nak (*Il.* XVII. 464), vagy milyen értelemben „szent” a görög hadsereg (*iepós στρατός*), amikor sírdombot emel Achilleusnak (*Od.* XXIV. 81)?¹⁴

A latinban is többféle terminus volt használatban a „szent” megnevezésére. A rómaiak kifinomult jogrendszert dolgoztak ki, amely az emberi dolgok mellett az isteniekre is kiterjedt, s ez talán némi segítséget nyújt az eligazodásban. Rómában az „isten jog” (*ius divinum*) megkülönböztette egymástól a *res sacrae*-t, a *res religiosae*-t és a *res divinae*-t, melyeknek jelentését alighanem egyetlen modern nyelven sem tudnánk pontosan visszaadni.¹⁵ (1) A *res sacrae* körébe tartoztak az isteneknek *dedicatio* és *consecratio* révén a *pontifex*ek által felszentelt dolgok: templomok, oltárok, ligetek. (2) A *res religiosae* olyan dolgokra vonatkozik, amelyeket magánemberek szenteltek fel és magántulajdont képeztek. Ezek legtipikusabb képviselői a síremlékek, amelyeket „szent helyeknek” (*loci religiosi*) tartottak, s a nekik kijáró tisztelet mellett a törvények is védelmeztek.¹⁶ (3) Végül a *res sanctae* kategóriába tartozó dolgok eredetileg a jogi szankciókkal védett helyekre vonatkoztak. Ulpianus írja, hogy a *sanctus* „se nem *sacer*, se nem profán (*profanum*), [...] se nem *religiosus*” (*Dig.* I. 8, 9: *dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt*). A jogtudós Gaius szerint egy istenségnek szentelt templom *sacrum*, de a várossal és a városkapu csupán *sanctum*, amely azonban – mivel madárjósággal szentelték fel és rituális szabályoknak megfele-

lően készült – az istenek védelme alatt áll.¹⁷ Különféle istenségek, tárgyak, helyek, sőt emberek – különösen a senatorok és a tisztségviselők – kaphatták meg a *sanctus* jelzőt. A császárkorban a *sanctissima* az édesanyák, feleségek és leánytestvérek megszokott epithetonja lett (*sanctissima femina, coniunx, uxor, mater, domina, soror* etc.), de a férfiaknak is kijárt ugyanez a megtisztelő titulus (*sanctissimus coniunx, maritus, dominus, patronus, pater, filius* etc.), ami, természetesen, a császárokat is megillette, pl. *[Di]s Immortalib(us) et numini sanctissimor(um) Augustorum*, IDR III. 2, 225. Érdekes módon a görög–római istenségek csak ritkán kapták meg ezt az epithetont.¹⁸ A *sacrae litterae* a Severus-korban vált a császári rendeletek kötelező megnevezésévé, amit sokszor csak rövidítettek az *edictumok* első sorában: *S(acrae) L(itterae)*, vagy görög változatban Θ(εία) Γ(ράμματα), más változatban Ἱ(ερὰ) Γ(ράμματα) – ez utóbbi egyébként a pontos fordítás, a *Theia Grammata* latinra visszafordítva inkább a *divinae litterae* megfelelője.¹⁹ Mindenesetre érthető, hogy Tertullianus hatalmas életművében miért fordulnak elő a Szentírás megnevezésére a *doctrina, instrumentum, lex, litterae, litteratura, scripturae, testimonium* és *voces* főnevek a *divina, a sancta* és a *Dei* jelzőkkel összekapcsolva – de sohasem a *sacrae litterae* jelzős szerkezet.²⁰

II. Betűk és istenek

Az írás az istenek ajándéka. Ugyanakkor az ókorban hatalmas zűrzavar uralkodott azzal kapcsolatban, hogy az emberiség melyik istennek vagy hősnek köszönheti a betűk feltalálását. A legismertebb aitiológiai elbeszélés Hérodotosé, aki a föníciai Kadmosnak tulajdonította a *prótos heuretés* szerepét (Hérod. V. 58, 1).²¹ Az egyiptomi hagyományban – amelyet Platón közvetített a görögök számára – Thot volt az írás feltalálója (*Phil.* 18b; *Phaidr.* 274d).²² A görögök azonban széles körben Palamedésnek, Nauplion királyának, a trójai háború görög hőségének tulajdonították a betűk felfedezését. Philostratos írja a *Héroikos*-ban: „Palamedés előtt [...] nem volt pénz, súly és mérték, hiányzott a vágy is a bölcsesség után, mert nem voltak még betűk” (33, 1). Philostratos elbeszélése szerint mikor Odysseus – aki rettentően féltékeny volt Palamedésre – azt vágta Palamedés fejéhez, hogy nem is ő, hanem a darvak találták fel a betűket, a hős így vágott vissza: „Nem én találtam fel a betűket, ők találtak rám. Már ősidők óta a Múzsák lakában heverték, csak egy ilyen férfira vártak, az istenek bölcs emberek által hozzák napvilágra az efféle dolgokat” (33, 11).²³ Platón az *Állam* 7. könyvében megjegyzi, hogy a számokat is Palamedés találta fel; és széles körben ismert volt, hogy a játékkocka és más táblajátékok is az ő elméjéből pattantak elő. Pausanias azt állította, hogy Korinthosban volt egy Tychének emelt templom, amelyben Palamedés az általa feltalált kockát felszentelte (II. 20, 3). Hyginus írja, hogy egyesek szerint a Moirák vagy a Párkák

találtak fel hét betűt (A, B, H, T, I, Y), míg mások szerint Hermés volt az, aki a darvak repülése által inspirált betűket alkotta. A továbbiakban azt mondja, hogy Palamedés tizenegy betűt, Simonidés négyet (Ω, E, Z, Φ), Epicharmos pedig kettőt (Π, Ψ) talált fel.²⁴ Ezután Hermés Egyiptomba vitte a betűket, Kadmos Egyiptomból Görögországba, végül Euander Árkádiából Itáliába, ahol elkészítette az eleinte tizenöt betűből álló latin ábécét. Az idősebb Plinius (*NH* VII. 56) azonban a mítosznak egy kissé eltérő változatát írja le. Azt állítja, hogy bár szerinte az asszírok mindig is tudtak írni, más szerzők szerint az írást Hermés találta fel Egyiptomban, a tizenhat betűből álló ábécét pedig Kadmos hozta el Föniciából Görögországba. Palamedés négy betűt (Z, Ψ, Φ, X), Simonidés pedig további négyet (Y, Ξ, Ω, Θ) tett hozzá. Ezt az ábécét később a pelasgok vitték át Latiumba.²⁵ Ellenben, a szicíliai Diodóros szerint a görögök már Kadmos előtt tudtak írni (5. 57). Elmondja, hogy Görögországban nagy árvíz volt, amely a lakosság nagy részét megölte, és elpusztította az összes „írásos emléket”. Az özönvíz után a görögök tudatlanságba zuhantak, az egyiptomiak pedig elkezdték maguknak követelni az írás feltalálásának elsőségét.

III. Isteneknek és hősöknek tulajdonított szövegek

Az írást ugyan az istenek vagy hősök találják fel, de paradox módon a görög istenek és hősök nem írtak könyveket. Zeus dódónai vagy Apollón delphoi szentélyében nem őriztek „az istenségek által írt” könyveket. Ők csupán inspirálták azokat a jóspapokat és -papnőket, akik az emberek kérdéseire választ adtak. Néhány kivétel azonban akad. Az egyiptomiak számos, a legkülönbözőbb témájú szöveget tároltak az „Élet Házai-ban”, vagyis a templomkomplexumokban található könyvtárakban.²⁶ Mivel Thot a tudás istene volt, sok ilyen szövegről azt állították, hogy az ő műve.²⁷ Az egyiptomi történész-pap, Manethón szerint Thot 36 525 könyvet írt.²⁸ Alexandriai Kelemen egyházatyja *Strómata* című művének hatodik könyvében negyvenkét, az egyiptomi papok által használt könyvet említ, amelyek szerinte „az egyiptomiak teljes filozófiáját” tartalmazzák (*Strom.* VI. 4). Kelemen szerint mindezeket a könyveket Hermés írta (egy korábban létező görög isten, akit



2. kép. Kadmos átadja az ábécét a görögöknek. Gallienus (253–268) idején Tyrusban vert bronz sestertius. Kadmos lábánál egy bíborcsiga, a mezőben *Hellénés* és *Kadmos* felirattal (BMC 488)



3. kép. Turmasgadénak ajánlott oltár (Dülük Baba Tepesi)

a görögök Thothhoz hasonlítottak, azt állítva, hogy ugyanaz az isten, hasonló tulajdonságokkal rendelkeznek, pl. mindketten feltalálták az írást). Az egyiptomi nyelvről és fogalmakról a görög nyelvre és fogalmakra történő fordítás nem volt teljesen pontos, és némi egyiptomi hitelesség elveszett. A témák között szerepelnek himnuszok, rituálék, templomépítés, asztrológia, földrajz és orvostudomány.²⁹ Richard Lewis Jasnow és Karl-Theodor Zauzich egyiptológusok „Thot könyvének” neveztek el egy, a ptolemaiوسي korból fennmaradt hosszú egyiptomi szöveget. Ez a több mint negyven töredékes másolatból ismert démotikus szöveg egy „Az-az-egy-ki-szereti-a-tudást” nevű személy és egy olyan alak közötti párbeszédéből áll, akit Jasnow és Zauzich Thotként azonosít. Beszélgetésük témái között szerepel az írástudók munkája, az istenek és szent állataik különböző aspektusai, valamint a Duat, a holtak birodalma.³⁰

„Hallunk egy másik [Héraklésről] is Egyiptomban, a Nílus fiáról, aki állítólag a frígek írásait állította össze” (*alter traditur Nilo natus Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse*, Cic. *Nat. deor.* III. 42). Ebben a szövegrészben Cicero arról beszél, hányféle Héraklést ismertek a mediterrán világ lakói. (Erről már Hérodotos, Diodóros és Tacitus is tudott, és mindannyian azon a véleményen voltak, hogy a legősibb közülük az egyiptomi.) Az „egyiptomi Héraklés” azonosítása azonban nem könnyű: talán ő lehetett Shu, az oroszlánfejű istenség, aki az eget tartotta és a héliopolisi kilencek közé sorolták; vagy a kecskefejű Heryshaf, akit Hérakleopolisban tiszteltek a Ptolemaida korban és az „erő urának” (*hrj-šf.t*) nevezték. Sem arról nem tudunk, hogy bármelyikük könyveket írt volna, sem arról, hogy milyen kapcsolatban álltak a frígekkel. Egyáltalán, milyen ősi vagy titkos írásai lehettek a frígeknek?³¹ Valószínűleg semmilyenek, erre csupán abból a közismert – Hérodotos által terjesztett (II. 2) – legendából következtek, miszerint a világ legősibb nyelve a fríg. Ha mármost ennyire ősi ez a titokzatos nyelv, akkor bizonyára valamilyen ősi írásokkal is rendelkeznek. Ezt erősíti meg a kapcsolat Egyiptommal: a legenda szerint ugyanis I. Pszammetik (Kr. e. 664–610) fáraó végezte el azt a kísérletet, amelynek során fény derült a fríg nyelv ősiségére.

Platón szerint „kolduló papok és jósok” jártak házról házra, Musaios és Orpheus könyveire hivatkozva, „amelyek szerint ők az áldozataikat végzik, s egyes emberekkel, de egész államokkal

is elhitetik, hogy bizonyos áldozatok és kellemes játékok segítségével még a földi életben is lehetséges az igazságtalanság bűne alól való feloldozás és megtisztulás” (*Resp.* 364e, Szabó Miklós ford.). Euripidés *Alkéstis*-ében a kar énekli, hogy a „Kényszerűségnél / nem leltem magasabb erőt, / thrák táblán se, melyet mind / Orpheus írt be varázssal” (966–970, ford. Kerényi Grácia). A mitikus Orpheus neve tehát már a Kr. e. 4. században is számos apokrif könyvhöz, valamint az ókor legnehezebben megfogható rituális szakértőihez, az úgynevezett „orphikusokhoz” kapcsolódott.³² Amint arra a Derveni papi-rusz is bizonyíték, a hellenisztikus korban Orpheust egyértelműen a „Szent történetek” vagy „Szent beszédek” (*Hieroi logoi*) címen egybegyűjtött különféle theogonikus költemények szerzőjének tartották.³³ Eric Dodds megfogalmazásában: „a szent könyvhöz legközelebb álló dolog, amit a klasszikus Görögország ismert, az orphikus költemény volt”.³⁴

A misztériumvallások és a könyvek kapcsolata még mindig tartogathat meglepetéseket. A szíriai Doliché (Dülük Baba Tepesi) szentélyében tisztelt Iuppiter Dolichenus kultusza az egész Római Birodalomban elterjedt volt.³⁵ Azonban sem az istenségről, sem magáról a kultusról nem sokat tudunk, a ránk maradt kultusztárgyak (az istenség ábrázolásai) nem sokat árulnak el róla. Úgy tűnik, vele együtt tisztelhatték a Turmasgade nevű arámi istenséget, akinek egy bizonyos Pitorónis oltárt ajánlott fel ugyancsak Dolichéban, amelynek oldalán egy tekercset tartó kéz ábrázolása látható.³⁶ Mintha egy láthatatlan istenség keze nyúlna le a felhőkből és akarna átadni egy tekercsre írt könyvet. Nagy kérdés, hogy összefügg-e ezzel a carnuntumi Iuppiter Dolichenus-szentélyben talált ábécésfelirattal, amelyen az *ex visu* megjelölés is szerepel (*CIL* III 11186 = *CSIR* Carnuntum Suppl. 1. Nr. 704).³⁷ Vagyis, hogy a latin ábécé betűit tartalmazó követ valaki az istenség látomásos ki-nyilatkoztatásában látta, és ezért állította fel a szentélyben. Az ábrázolás és a felirat jelentéséről azonban egyelőre csak találgatni tudunk.

Ezt a szakaszt azzal a megállapítással kezdtük, hogy istenek nem írtak könyveket. Azonban, ha tekercseket nem is, de feliratokat hagyhattak hátra. Az állítólag Messénében született Euhémeros a Kr. e. 4–3. század fordulóján működött, tevékenységéről Polybios, Diodóros és Plutarchos is közölt bizonyos adatokat. Eszerint Kassandros makedón király (Kr. e. 305–297) megbízásából felderítette a Vörös-tenger vidékét. „Szent feljegyzés” (*Ἱερὰ ἀναγραφὴ*) címen egy utópisztikus utazási regényt (Erwin Rohde meghatározása szerint) hagyott hátra, amit azonban annyira nagy becsben tartottak, hogy Rómában az archaikus költő Ennius fordította latinra.³⁸ Mivel a mű nem maradt ránk, csak töredékei ismertek. Diodóros így



4. kép. A carnuntumi ábécésfelirat Iuppiter Dolichenus szentélyéből

idéz belőle: „Euhémeros pedig, aki Kassandros barátja volt, azt a felkérést kapta tőle, hogy bizonyos állami ügyeket intézen és nagy utazásokat tegyen külföldön. Beszámolója szerint dél felé utazott, egészen az [Indiai-] óceánig; mert Arábiából kihajózva igen sok napon át utazott az óceánon keresztül, és néhány tengeri sziget partjára jutott, amelyek közül az egyik a Panachaia nevet viselte. [...] A szigeten, egy rendkívül magas dombon található Zeus szentélye is, amelyet még abban az időben alapított, amikor az egész lakott világ királya volt, és még az emberek között élt. És a templomban van egy szíнарanyból készült sztélé, amelyen a panachaiosok által használt írással összefoglalóan fel vannak jegyezve Uranos, Kronos és Zeus tettei” (Diod. VI. 1, 1). Természetesen már az ókorban sem vették komolyan, hogy ezeket a feljegyzéseket az istenek írhatták. Sőt, Kallimachos az *Iambosok*ban egy szószátyár vénembernek nevezte Euhémerost, aki mindenfélét összehordott istentelen könyveiben (ᾠδικα βιβλία).³⁹

IV. Jósok/jósnők és próféták által írt szövegek

Úgy tűnik, hogy amíg Hellasban csupán néhány istenségnek és hősnek fült a foga az íráshoz, addig se szeri, se száma azoknak a prófétáknak, jósoknak és jósnőknek, akiket összefoglalóan *chrésmologoi*nak neveztek, s akik közül elég, ha csak Bakis nevét említem meg.⁴⁰ A „szent könyveket” is gyártó jósok közül legismertebbek a Sibyllák, akik közül Aristotelész és Pausanias négyet, a római polihisztor, Terentius Varro azonban legalább tízet különböztetett meg (perzsa, líbiai, delphoi, kimmeriai, erythrai, samosi, kyméi, helléspontosi vagy marpéssosi, phrygiai, és végül a tiburi). Többüknek az íráshoz is köze van. A kimmeriai Sibylla (aki *Carmenta* vagy *Carmentis* néven is ismert) állítólag 60 évvel a trójai háború előtt vándorolt Árkádiából Itáliába. Itt letelepedvén a campaniai Cimmerium városában prófétált. Egyesek őt tartották az első, 15 betűből álló latin ábécé megalkotójának. Mivel Cimmerium az Avernus-tó közelében feküdt, egyes kutatók a kyméi Sibyllával azonosítják, aki a legnevesebb és legtiszteltebb látnoknő a Sibyllák sorában. A hagyomány szerint a falevelekre írta jóslatait, amelyeket azután szétszórta a szélben. A kérelmezők feladata volt, hogy a leveleket összeszedjék és a jóslatokat értelmezzék. Szintén a kyméi Sibylla alakjához kötődnek a Sibylla-könyvek, és azok eladásának története Tarquinius Priscus idején. Annyi bizonyos, hogy ilyen néven őriztek Rómában bizonyos szent könyveket, amelyekbe a *quindecimviri sacris faciundis* papi testületnek volt joga betekinteni.⁴¹

A helléspontosi vagy marpéssosi Sibylla a hagyomány szerint Solón (Kr. e. 638–558) vagy Nagy Kyros (Kr. e. 559–529) idején vetette papiruszra látomásait, amelyek a kilenc tekercsből álló Sibylla-könyvek néven váltak híressé. A Tiburban lakó Sibylla Augustusszal is találkozott. Lactantius így ír erről: „A tiburi Sibylla, neve Albunea, akit a látomásait ihlető Anio folyó partján fekvő Tiburban istennőként tisztelnek, könyvet tart kezében. Jósatai a senatus révén a Capitoliumba jutnak” (*Div. Inst.* I. 6). Rómában is léteztek tehát olyan *per definitio-nem* „szent” – vagyis a *res sacrae* körébe sorolható – könyvek, amelyeket egy papi testület felügyelt és az államot érintő ügyekben konzultált a szövegekkel súlyos válságok (járvány, éhínség, tűzvész, árvíz, ellenséges betörés) idején.⁴² Hadrianus

szabadosa, a tralleisi Phlegón szerint a könyveket görögül írták, hexameterekben, a sorok eleje *akrostichon*okat adott ki. Bár az eredeti könyvekből semmi sem maradt ránk – az említett Phlegónnál megőrzött részletek hitelessége vitatott⁴³ –, az utalások alapján bizonyos, hogy azok nem jövődöléseket tartalmaztak, hanem az istenekhez fűződő helyes viszonyról adtak kijelentést, a *pax deorum* helyreállítása érdekében. Az állam szoros felügyelet alatt tartotta a könyveket, amibe csak egy választott papi testület tagjai pillanthattak be a senatus utasítására. Mikor M. Atiliust, a Tarquinius Superbus által ki-nevezett *duumvir sacris faciundis* egyikét rajtakapták, hogy a Sibylla-könyvekből másolatot készít, zsákba varrva a tengerbe dobták (Dion. Halic. IV. 62, 4; Val. Max. I. 1, 13; Zon. VII. 11, 1).

A *senatus* azonban – ritka alkalmakkor – mégiscsak köz-zétette azokat a Sibylla-jóslatokat, amelyek alapján válsághe-lyezetekben döntéseket hozott, éppen azért, hogy a magános jövődömondóktól eredő – az államra nézve veszélyes – jósla-tok terjedésének elejét vegye. Ilyenek voltak a cannaei csata idején elterjedt Marcus-féle jóslatok is (*carmina Marciana*), amelyek azonban – az etruszk Vegoia nimfának tulajdoní-tott jóslatok mellett – később belekerültek a Sibylla-gyűjte-ménybe.⁴⁴ Kr. e. 83-ban Sulla ostromakor Iuppiter Capitoli-nus szentélye elpusztult, s az ott őrzött Sibylla-könyvek is elégték. Feltehetően Sulla kezdeményezte ennek pótlására egy új Sibylla-jóslatgyűjtemény összeállítását. A különbö-ző hagyományok szerint a Mediterráneum (Erythrae, Tibur, Samos, Sicilia, Ilium, Africa) egészébe küldtek követeket és kérték be a Sibyllának tulajdonított tekercseket, hogy azo-kat Róma számára lemásolják.⁴⁵ A halikarnassosi Dionysios szerint a papok az *akrostichon*ok segítségével állították ösz-sze az új gyűjteményt, mivel az *akrostichon* egyszerre volt mnémotechnikai eszköz, és védett a hamisítások ellen. Erre a szerkesztőmunkára egyébként Cicero is utal, aki éppen az *akrostichon*ok használatára hivatkozva tagadta, hogy ezek a versek a Sibyllák önkívületi állapotában születtek volna (*Div. II.* 54, 112). A Sibylla-könyveket később Augustus átvitette a palatinusi Apollo-templomba.⁴⁶ A „szent szöveg” fogalmába tehát nem tartozott bele a szöveg változtathatatlansága. Ma-gát a jósnőt *theoléptén*ek tekintették, de ennek az „ihletettsé-gének” vagy „megszállottságnak” (transz állapotnak) semmi köze nem volt a szöveg „szentségéhez”.

A görögöknél megfigyelhető a szent szöveg, az orális re-citáció és a rituális cselekedet közötti összefüggés. A jóslatok státusza, mint minden szent szövegé, végső soron annak az is-teni forrásnak a tekintélyétől függ, amelyből vélhetően szár-maznak, valamint az őket közvetítő emberi mediátorok hiteles-ségétől.⁴⁷ A görögöknél a végső tekintély Apollóné. A recitáció fontos, bár a szóbeliség és az írásbeliség határai gyakran elmo-sódtak, és a két kategória nagyrészt felcserélhetővé vált az iste-ni kijelentések továbbításának folyamatában, a beszéd maradt az orákulumkommunikáció és -továbbítás uralkodó módja a klasszikus korszakban. Ugyanakkor – hangsúlyozza Henrichs – „a jóslással foglalkozó könyvek (*biblioi peri mantikés*), bele-értve a jóskönyvgyűjteményeket is, gyakoriak voltak a klasszi-kus Görögországban”.⁴⁸

V. Papi szertartáskönyvek

A szertartáskönyvekre történő legkorábbi utalás Démostenész *Koszorú* című művében olvasható, amelyben össellensége, Aischinész ellen egyebek mellett azt hozza fel, hogy anyjának, aki Sabazios papnője volt, a rítusok bemutatásához szükséges tekercsekből szokott felolvasni (*Cor.* 18, 259). Albert Henrichs szerint ezeken a beavatási szertartás szövege lehetett. Ugyanez a gyanú a pompeii Villa dei Misteri freskójának híres jelenetével kapcsolatban is, ahol egy nő bal kezében összegöngyölt tekercset tart, előtte pedig egy mezítelen fiú egy tekercsből olvas fel, minden bizonnyal egy bacchikus beavatási szertartás részeként.⁴⁹ Ezeket a szövegeket különbözőképpen értelmezték a szakirodalomban: mint „szent könyveket”, „szent meséket”, „szent beszédeket”, „szent tanításokat”, „szent archívumokat” vagy „liturgikus szövegeket”.

Andania a hellenisztikus korban csupán egy apró település volt Messénében, de Mnasistratos *hierophantész* Kr. e. 92-ben újjászervezte az itteni misztériumokat, amelyek eredetileg Démétér, Hagné (a barlangi forrás istennője), Apollón Karneios és a Nagy Istenek (Kabeiroi) tiszteletére lettek megalapítva.⁵⁰ Pausanias szerint ez tekintélyben a „második volt az eleusisi mögött” (Paus. IV. 33, 5). Egy ismert feliraton (*IG V/1.1390* és *Syll.*³ 735) a szent férfiak (*hierosok*) és nők (*hierák*) esküje maradt fenn, összesen 194 sorban.⁵¹ Ebben szerepel a következő kitétel: „A ládikát (*kamptra*) és a tekercseket („the capsule and the books”⁵²), amelyeket Mnasistratos adott, a szent férfiak adják át az újonnan hivatalba lépőknek, valamint mindazon tárgyakat, amelyek a misztériumok kellékei” (11–12). Hogy ki lehetett az a bizonyos Mnasistratos?⁵³ Pausanias szerint egy helyi hérós, Aristomenész, elásott egy bronz *hydriát*, benne a Nagy Istennők tiszteletére bemutatandó szent rítusokról (*tele-té*) szóló utasításokkal, hátha valaki a későbbi időkben meg-

találja és felújítja a misztériumot (IV. 20, 3). Mikor a terület a thébai Epameinondas uralma alá került, maga Epameinondas és az argosi hadvezér Epitelész álomban kaptak kettős látomást a *hydria* hollétéről (IV. 26, 6–8). Azok a papok, akik a második messénéi háború idején Eleusisba menekültek (IV. 14, 1), lehetőséget kaptak, hogy a *hydriában* talált, önlemezekre írt szövegekbe betekintsenek (IV. 27, 5) és a misztériumokat újraalapítsák a Karnaseia-barlangban (*Karneaseion*), Andania mellett. Pausanias a második században még látta a nevezetes *hydriát* (IV. 33, 4–5). Az eddigi magyarázatok szerint Mnasistratos Andania gazdag jötevője lehetett, egy pap (*hierophantész*), aki újra alapította misztériumot. Ezt erősítette meg egy Argosban előkerült felirat is, amely egy Apollo Pythaios nevében Mnasistratos *hierophantész*nek adott jóslatot örökített meg.⁵⁴ Pirenne-Delforge szerint, ha az andaniai felirat Kr. u. 24-ben keletkezett, akkor felvethető, hogy a misztérium-alapító Mnasistratos nem más, mint Philoxenidas fia, akit egy Kr. u. 42-re keltezhető tisztelgő felirat említ (*SEG XXIII*, 208; *LIV*, 466). Ez a Mnasistratos egy arisztokrata származású, gazdag tanácsos és pap volt, akinek három generációnyi felmenője és leszármazottja követhető nyomon az epigráfiai forrásokban. A szerző azt a lehetőséget is felveti, hogy a „tekercsek” (amelyek mellett semmiféle „ősi” vagy „szent” jelző nem szerepel), pusztán hamisítványok. Párhuzamként a pisidiai Kremnában előkerült feliratot említi, amelyben Artemis Ephesia örökletes papjának nagyapját említik meg, mint aki „rátalált az istenség misztériumára”.⁵⁵ Az iratok még egyszer előkerülnek a feliratban, Hagné forrásával kapcsolatban, ahol „Hagnénak a régi iratokban is megnevezett forrását”-ról van szó (84. sor, kiemelés tőlem – *G. T.*), de a fordítás nem megfelelő, ugyanis itt *ἀρχαία ἐγγράφα*-ról, vagyis „rég feliratokról” van szó. Laura Gawlinski kommentárjának valószínűleg igaza lehet, hogy itt talán a forrás mellett álló régi szobor⁵⁶ – Pausanias is említ

egyet, bár összekeveri Koréval (IV. 33, 4) – felíratáról lehet szó, aminek alapján a Hagné nevet azonosíthatták, vagyis ezeknek az írásoknak semmi közük a 12. sorban említett könyvtekercsekhez. Összegezve, az andaniai feliraton szereplő „a kapszulát és a tekercseket, amelyeket Mnasistratos adott” (*τὰν δὲ κάμπτραν καὶ τὰ / βιβλία ἃ δέδωκε Μνασίστρατος*, 11–12) minden valószínűség szerint azokra a (papirusz- vagy pergamen-) tekercsekre vonatkozik, amelyeket a kultusz újraalapítója, Mnasistratos hagyott hátra. Bár a szövegben ezeket *expressis verbis* nem nevezik „szent szövegeknek”, feltehető, hogy annak tartották. Erre utal elhelyezésük az átadás ceremóniális módja a beavatáskor. További kérdés, hogy mi a viszonya Mnasistratos tekercseinek a Pausanias által említett, egy bronz *hydriában* talált (ὄδρι χαλκῇ, Paus. IV. 26, 7), vékony önlemezékből készített tekercsekre írt szertartásszövegekhez, amelyeket Aristomenész hérós – akit a kultusz alapítójának tekintettek – rejtett el.⁵⁷ Pau-



5. kép. Az andaniai misztériumok szertartásszövege

sánias saját korában már csak a *hydria* volt meg, a lemezekről nem tesz említést (Paus. IV. 33, 5), viszont azt írja, hogy ennek szövegét papok tekercsekre „tették át” (ὥς δὲ ἡ τελετὴ σφισιν ἀνεύρητο, ταύτην μὲν, ὅσοι τοῦ γένους τῶν ἱερέων ἦσαν, κατετίθεντο ἐς βίβλους, Paus. IV. 27, 5). A Hagna-forrással kapcsolatos „ősi vésetek” (διὰ τῶν ἀρχαίων ἐγγράφων, 84. s.) bizonyosan nem az önlemez-tekercsekre, hanem egy közelben álló (talán bázis-) felíratra vonatkoznak. Ami a tekercstartót illeti, Piolot a κάμπτω „hajlítani”⁵⁸ igével hozza összefüggésbe, Sauppe (és nyomában Gawlinski is a latin *capsa*-ból eredezteti. Az utóbbi nyelvészetiileg is meggyőző,⁵⁹ mint ahogy az is valószínű, hogy a *kamptra* aligha lehet azonos a Pausanias által említett *hydriával*. Az árkádiai Pheneosban a Démétér misztériumait tartalmazó szövegeket egy *petrómában* (πέτρωμα), egy két részből álló kóládában őrizték.⁶⁰ A kultusz (*teleté*) eredeti formájára tehát mindenképpen jellemző, hogy (1) azt egy hērós alapította (Aristomenés, a második messénéi háború [kb. Kr. e. 660–650] félig legendás hőse, akinek nemcsak sírját tisztelték Pausanias korában, hanem költeményekben és népdalokban is megénekelték⁶¹), (2) „a messénéieknek volt egy titkos tárgyuk” (ἀπόρητος, Paus. IV. 2, 4), ami nem volt szabad, hogy elpusztuljon, mert akkor Messéné teljesen elnéptelenedik – ezt a tárgyat Aristomenés ismerte, és teljes titokban elvitte Ithóméba, ahol eltemette. Nincs szó tehát arról, hogy ő írta volna őket, eredetük tehát nem világos, de bizonyosan nagyon régieknek kellett lenniük! (3) Ezt különleges módon találta meg Epameinondas és Epitelés (kettős álomlátáson keresztül, amelyben egy öregember, valószínűleg Démétér papja jelent meg, IV. 26, 6–8), egészen biztosan ugyanaz volt, amit Aristomenés elrejtett (Paus. IV. 26, 8). (4) A szertartásszövegek különleges íróanyagon voltak (vékony önlemezekből készített tekercs); (5) különleges helyre voltak elrejtve (bronz *hydria*), (6) és az eredeti szertartásszövegeket valószínűleg papok lemásolták papirusz- vagy pergamentekercsekre (Paus. IV. 27, 5). Egyelőre vitatott, hogy az andaniai felirat szövegében szereplő „Mnasistratos (*hierophantés*) könyvei” azonosak-e az eredeti szertartásszövegekkel. Nagyjából tehát minden együtt van, amit egy „szent szöveggel” kapcsolatban a görögök gondoltak: ősi eredetű; egy hēróshoz kapcsolódik; titkos „tabu”-szöveg, amit különleges anyagra írnak; különleges módon rejtik el; arra méltó személyek természetfeletti módon bukkannak rá; papok másolják át; egy kultusz épül köréje.

VI. „Inspirált” szövegek

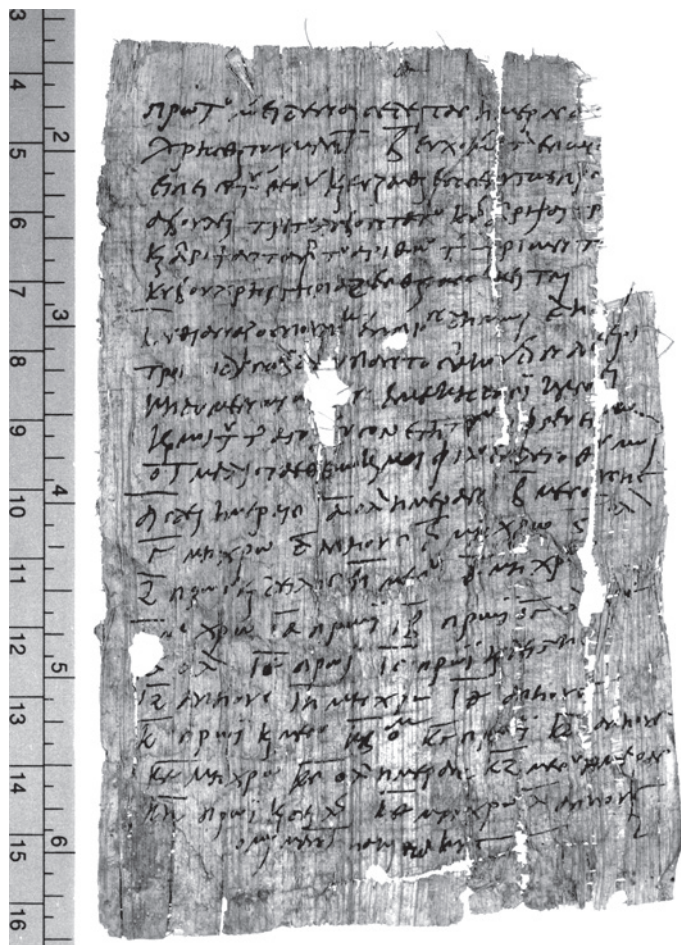
1. Inspiráció-tan a görög költészetben

Minden bizonnyal a zsidó és keresztény teológia befolyása a felelős azért, hogy ma a szövegek „szentségét” legtöbbször az „inspiráltsággal” azonosítják. Ez az inspiráció-tan egyébként a görögöknél is létezett, de az előbbieken tárgyalt „szent szövegekkel” ellentétben inkább az archaikus költői szövegekhez – különösen a homérosi eposzokhoz – kapcsolódott.⁶² Érdekes, hogy bár ez utóbbiakat nem nevezték „szent szövegeknek”, számos olyan tulajdonságuk megvolt, ami alapján a „szentség” fogalmával összekapcsolhatók. Platón *Ión* című dialógusában, amelyben Sókratész egy Ión nevű rhapsódossal találkozott, a filozófus rávilágít arra, hogy az igazi költők a múzsai ihletettség

vagy megszállottság állapotában alkotnak, mert „lengi lény a költő, szárnyas és szent (πιηνὸν καὶ ἱερὸν), s mindaddig nem képes alkotni, míg az isten el nem töltötte, józansága el nem hagyta, és többé nincsen benne értelem” (534b, ford. Ritoók Zsigmond). A költők „megszállottságára” a szakkifejezés az ἐνθουσιασμός volt, amit az abderai Démokritosnak tulajdonítanak: „Amit egy költő *enthusiasmos*szal és isteni lélegzettel ír, az különösen elragadó” (B18 DK 68B = fr. 574 Luria). Dion Chrysostomos szerint: „Démokritos a következőképpen beszélt Homérosról: »Homéros, mivel isteni természetet kapott, mindenféle témával foglalkozó sorok szépséges szerkezetét építette fel«, ezzel arra utalva, hogy isteni és daimóni természet nélkül lehetetlen ilyen szép és hozzáértő sorokat alkotni” (Or. LIII. 1). Ezzel szemben mind Flavius Josephus, mind az alexandriai Kelemen szerint a zsidó és keresztény Szentírás felsőbbrendű a görög költészetnél. Az előbbi ezt azzal bizonyítja, hogy míg a görögök közül senki nem vállalná a halált azért, hogy egy könyvtekercset megmentse; a zsidók ellenben önként áldozzák életüket a saját szent tekercseikért, amelyeket „Isten végzéseinek” tartanak (θεοῦ δόγματα, C. Ap. I. 8. [42], ford. Hahn István).⁶³ Alexandriai Kelemen viszont saját fegyverüket fordítja a pogányok ellen, s a görög filozófusok költészetéről alkotott negatív ítéleteit idézi (Prot. VIII–XII. 77–123).

2. Jóslás Homérosból

A görögök Homéroszt nemcsak az iskolai oktatás alapjának, hanem minden tudomány bölcsőjének is tekintették, sőt szövegeit jóslás céljára is használták, amire már Aristophanésnál is találunk utalást Hieroklés és Trygaios párbeszédében: „Combota az istennek minemű jóslatra pirított?” – „Arra, mit oly szépen költött régente Homéros” (Pax 1088–1089, ford. Arany János). A római korban még egyértelműbb Homéros használata a mágiában és jóslásban: „Hogyan ne tulajdoníthatnánk tehát minden erényt Homérosnak, amikor az utána következők még azt is megtalálták költészetében, amit ő maga nem gondolt volna beleírni? Egyesek jóslásra használják a költészetét, akár egy isten orákulumát, míg mások egészen más témákat és gondolatokat vetnek fel, és a verseket ezekhez igazítják, átfordítják és új módon fűzik egymás mellé őket” – írja a pseudo-plutarchosi *De vita Homeri* (II. 218. Diels). A *Homéromanteion* egy olyan jóskönyv, amelyet a homérosi versekből válogattak össze, és kockavetés útján lehetett belőle jóslatokat nyerni. Szövege három különböző papiruszon maradt fenn.⁶⁴ A Homéros-jóslás úgy működött, hogy kockavetéssel kaptak egy háromjegyű számot (1-1-1 és 6-6-6 között), majd az erre a célra készített mintakönyvben, ahol random módon összeválogatott homérosi verssorokat utaltak a fenti számokhoz, megnézték a sorsvetés által kapott számhoz tartozó hexametert. Az, hogy kik állították össze ezeket a könyveket, továbbá hol és kik végezték ezt a műveletet, egyelőre rejtély. Mindenesetre Phrygiában előkerült egy bizonyos Zósimos sírfelirata, amely arról beszél, hogy az elhunyt: „Tiszteletnek örvendő tagja szülővárosának [Nakoleiának], aki a Legfelsőbb [Isten] népéből való, szellemi írásokkal és homérosi szavakkal (πνευματικαῖς γραφαῖς καὶ Ὁμηρίοις [ἐ]πέεσσιν) írt a táblákra mindent, amire a halandóknak szükségük van, összezsukott táblán megmondva a jövőndőt a bölcsseknek” (SEG XLIII, 945 = SGO III 16/41/09,



6. kép. Homéromanteion egy oxyrhynchusi papiruszon
(P. Oxy. LVI 3831)

Yapíldag). A *Chironban* 2021-ben megjelent cikkemben azt próbáltam bizonyítani, hogy a szerző aligha lehetett zsidó, minden bizonnyal a *Hypsistarioi* nevű gnósztikus szekta tagja.⁶⁵ Ami a számunkra itt és most legérdekesebb: a „szellemi írások”-nak – a zsidók és/vagy keresztények szent könyveinek – összekapcsolása Homérosszal, mivel Zósimos mindkettőt jósláshoz használta fel.

Jegyzetek

A jelen írás előadás formájában elhangzott a XV. Magyar Ókortudományi Konferencián, 2024. május 24-én, Esztergomban.

- 1 Beard 1991, 1998, 2007; Rutgers 1998; Irrgang 2011; Zinser 2011; Sawyer 2012.
- 2 *qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter pertractarent, et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo*, II. 28, 72, ford. Havas László. A *religio* etimológiájáról lásd Petersmann 1993. A *religio* használatáról a római irodalomban lásd Rüpke 2007; Kendeff 2012.
- 3 A papi kollégiumok által gyártott írott dokumentumokról (*Priesterbücher*) lásd Beard 1998; Linderski 1985; Scheid 1994.
- 4 Bővebben lásd a jelen tanulmány IV. fejezetében.
- 5 Régészeti leletek bizonyítják, hogy Praenestében (Palestrina) már a Kr. e. 4. században fából készített sorstáblákat osztogattak a papok a jóslatkérőknek (Cic. *Div.* II. 85), Livius és más történetírók

3. Kinyilatkoztatott írások: „inherens módon szent” szövegek

Végül elérkeztünk az európai kultúra *par excellence* „szent szövegéhez”, a Bibliához, amelyekre „szent könyvek” (βιβλία τὰ ἅγια, 1Makk 12:9); „Isten beszéde” (λόγια τοῦ Θεοῦ, Róm 3:2); „szent írások” (γραφὰί ἁγίαί, Róm 1:2); és „szent betűk” (ἱερὰ γράμματα, 2Tim 3:15) megnevezésekkel utalnak az újszövetségi iratok.⁶⁶ De vajon egy kortárs zsidó vagy keresztény hogyan értette ezeket a megnevezéseket? Erre vonatkozóan Flavius Josephus és az Újszövetség is tartalmaz utalásokat. Itt csak az utóbbira térek ki: „Amíg az ég és a föld el nem múlik, egy ióta vagy egy vessző sem vész el a törvényből, míg az egész be nem teljesedik” (Mt 5:18 RÚF); „Sohasem ember akaratából származott a prófécia, hanem a Szentlélektől indítatva szóltak az Istentől küldött emberek” (2Pét 1:20–21 RÚF); „A teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre” (2Tim 3:16 RÚF). – Jézus szavai szerint a Szentírás a legkisebb betűig lemenően jövőre vonatkozó prófétai jelentéssel bír, amelyek bizonyosan be fognak teljesedni. Péter és Pál pedig a próféták isteni ihletettségét hangsúlyozza. A Timotheos-levél itt egy olyan hapaxot használ (θεόπνευστος = „istentől lehell”), amely Pál előtt nem fordul elő a görög–római irodalomban. A John Poirier által összegyűjtött szövegek közül csupán az *Ötödik Sibylla-könyv* bizonyos részei születhettek a *hurbán* előtt, de ma már ebben sem tudjuk szétszálazni a „zsidó” és „keresztény” részeket.⁶⁷ A bibliai szövegekben inherens módon jelen lévő „ihletettség” vagy „inspiráltság” jelenti tehát a szöveg „szentségét”, és minden más – például a prediktív prófétai jelleg – is ebből ered. Ez pedig megkülönbözteti a Bibliát a görög–római világban ezerszámra megtalálható „szent könyvektől”, s még leginkább a legnagyobb költők szövegeihez hasonlítja azt, bár ez utóbbiak közvetlenül nem beszéltek a jövőről, hanem csupán a *manteia* mesterséges módszereivel állítottak elő belőlük ilyen üzeneteket.

szerint pedig az első pun háború idején a senatus hivatalosan is kikérte a jósda véleményét (Klingshirn 2006). Ugyanakkor a Fortuna Primigenia és Isis tiszteletére épített templom maradványai csak a Kr. e. 2. századból ismertek. A delphoi jósda működéséről lásd Steiger 1992.

- 6 A freskó jeleneteit legtöbbször a Bacchus-kultuszba történő beavatásként értelmezik, lásd Swetnam-Burland 2000, 68–69.
- 7 Reitzenstein 1927, 52, 64.
- 8 A leggyakrabban használt *hieros logos* szó szerinti jelentése ’szent elbeszélés’, egyéb elnevezései: „szent könyvek”, „szent mesék”, „szent beszédek”, „szent tanítások”, „szent iratok”, amelyeknek őrzése a „szent írnok” (ἱερογραμματεὺς) feladata volt, Henrichs 2003, 229.
- 9 „that which is not to be disclosed to the initiated, so that a book with such a title is a priori apocryphal” (Burkert 1972, 219). Vö. a VII. Derveni papirusz orphikus bevezetőjével: „Azokhoz szólok,

- akiknek jogukban áll azt meghallgatni. Ami pedig titeket, beavatlanokat illet, zárják be füleiket.”
- 10 Baumgarten 1998, 70–121, 146–170.
 - 11 Ezekről összefoglalóan lásd Henrichs 2003.
 - 12 A שָׁנָה szó alapjelentése: ’elkülöníteni’, vagyis a „szent” eredetileg arra a személyre, időszakaszra, térre, áldozatra stb. vonatkozott, ami Isten számára el lett különítve. – A „szent” az ókori Izraelben: Gammie 2005; az Újszövetségben: Peterson 2001; a korai egyházban: Louth 2011.
 - 13 Ebben a témában ma is alapvető Rudolf Otto (1869–1937) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau, 1917) című munkája. Itt jegyzem meg, hogy Otto koncepcióját a latin *numen*-fogalom és a tibeti buddhizmus igen mélyen befolyásolta. A fogalmak jelentéséhez lásd Parker 1983; Robertson 2013; Peels 2016.
 - 14 „What is concerned is a chariot which was immobilized, since the horses refused to advance (cf. 441, 451, 456): then Zeus inspires the horses and impels them to take away the chariot of Automedon. This is why the chariot is called *hierós*. It is so in these particular circumstances; it is not the natural epithet for a chariot.” Émile Benveniste szerint a másik esetben is ugyanerről van szó: a hadsereg egy „szent cselekedet” közben, időlegesen válik „szentté” (Benveniste–Lallot 1973, 535).
 - 15 Rüpke 2001, 130.
 - 16 Thomas 2004.
 - 17 Kaiser 2016.
 - 18 Pl. *sanctissimo deo Silvano aram d(onum) d(edit)*, AE 1954, 194; *sanctissimo deo Patri[o] ex voto consummavit*, CIL X. 1553; *sanctissimo deo Genio coloniae Puteolanorum*, CIL X. 1564 stb.
 - 19 Eck–Drew–Bear–Herrmann 1977; Vessey 2004; Mitchell 2016.
 - 20 Néhány példa a Tertullianus által használt kifejezésekre: *divina litteratura* (Praes. 39, 6–7; Apol. 47, 1); *divinae scripturae* (Test. 5, 6; Apol. 20, 1); *scripturae sanctae* (Apol. 39, 18; 47, 3); *litterae Dei* (Test. 5, 7); *divinae litterae* (Test. 6, 1; Apol. 19, F7; 39, 3; 46, 1); *divina doctrina* (Apol. 19, F5); *lex divina* (Apol. 19, F1; Apol. 45, 4); *testimonium divinitatis* (Apol. 20, 3); *litterae sanctae* (Apol. 22, 3); *Dei voces* (Apol. 31, 1); *sanctae voces* (Apol. 39, 3); *instrumentum vetus ... noviculus* (Apol. 47, 9).
 - 21 A főnői eredet cáfolatát legújabbban lásd Waal 2022.
 - 22 Érdekes, hogy az egyiptomi hagyományban Thot nemcsak az írás, hanem a kockajáték feltalálója is (Nifosi 2023), éppúgy, mint a görögöknél Palamedész.
 - 23 A mítosz elemzését legújabbban lásd Vespa 2022.
 - 24 Willi 2013.
 - 25 A római írás eredetéről szóló ókori elbeszéléseket lásd Briquel 1988; Pugliarello 2014.
 - 26 Itt említést kell tennünk Wessetzky Vilmosról (1909–1997), aki több tanulmányt is közölt a fáraó-kori egyiptomi könyvekről és könyvtárakról, lásd pl. Wessetzky 1958. A legújabb szakirodalomhoz lásd pl. Hagen 2019.
 - 27 Fowden 1993, 57.
 - 28 Jasnow–Zauzich 2005, 2.
 - 29 Fowden 1993, 58–59.
 - 30 Jasnow–Zauzich 2005, 2–9; 72–73.
 - 31 Rives 2005.
 - 32 Parker 2002; Edmonds III 2013; Chrysanthou 2020.
 - 33 Ezekre Philodémosnál is található utalás, lásd Obbink 1994, 130–134.
 - 34 „The nearest thing to a Sacred Book that classical Greece knew was the Orphic poem”, Dodds 1985, 142.
 - 35 A kultuszra vonatkozó források gyűjteménye: *Corpus Cultus Iovis Dolicheni* (CCID), Hörig–Schwertheim 1985. A kiterjedt szakirodalomból egyetlen tanulmánykötet, amely a kultusz elterjedtségéről ad áttekintést: Blömer–Winter 2005.
 - 36 A henger alakú oltár 45 cm magas és 25 cm átmérőjű, a 2–3. századra datálják. Jelenleg az Archaeological Museum of Gaziantep raktárában található (find no. 13.414–400). Margerita Facella leírása az objektumról nem sokat mond: „The right hand holds an object of a similar oblong rectangular shape, but without any incisions or patterns. The nature of the object is difficult to determine. It recalls a book scroll, which is a common attribute in the sculptural representation of men in North Syria, as in many parts of the Roman Empire, though rarely attested in the divine sphere”, lásd Blömer–Winter 2005; Facella 2017; Blömer–Facella 2022, #4, 48–52.
 - 37 A feliratról Láng Nándor már 1946-ban kisebb könyvet jelentetett meg (Láng 1946). A felirat állítója talán úgy gondolkodhatott, hogy a 125 × 32 cm-es kőre vésett 23 betűben minden valaha mondott, és a jövőben elmondható szöveg benne van – az istenség ki tudja belőle olvasni. Az ábécésfeliratokat a mágiában is széles körben használták (Alphabetzauber, Dornseiff 1925).
 - 38 Whitmarsh 2013; Winiarczyk 2013.
 - 39 *Iamboi* 191, 11 Kerkhecker, vö. Caspers 2021.
 - 40 A Kr. e. 6–5. század között több Bakis nevű prófétanő is működött: egy Boiótiában, egy Árkádiában és egy Athénban is. Működésükről már Hérodotos is beszámolt és Pausanias is több adatot közölt róluk (Hérod. VIII. 20, 77; IX. 43; Paus. IV. 27, 2; IX. 17, 4; X. 12, 6, 14, 3, 32, 6). Jósolataikat ők is hexameteres formában adták közre.
 - 41 A papi kollégium létszáma fokozatosan növekedett, kezdetben kettő (*duoviri*), majd Kr. e. 367-ben tíz fő (*decemviri*) alkotta, a késő köztársaságban tizenötre, végül tizenhatra nőtt (bár a név továbbra is *quinddecimviri* maradt). A többi kollégiumhoz hasonlóan a Kr. e. 104-ben elfogadott *Lex Domitia* révén elvesztették a saját tagválasztás jogát, de továbbra is a legnemesebb családokból toborozták őket. Történetük során fő feladatuk a Sibylla-könyvek őrzése volt; a könyvekből való konzultáció, ha a szenátus erre felkérte őket, különösen csodás előjelek vagy katasztrófák esetén, lásd Gillmeister 2019.
 - 42 Parke 1988; Orlin 1997; Takács 2013; Gillmeister 2015; Satterfield 2023.
 - 43 Satterfield 2011.
 - 44 Guittard 2007, 239–274 (Sibylla-könyvek), 275–288 (*carmina Marciana*), 289–304 (Vegoia-jóslatok).
 - 45 Lact. *Div inst.* I. 6, 13, lásd Fischer 2022, 186–190.
 - 46 Marton 2022.
 - 47 Henrichs 2003, 219.
 - 48 Henrichs 2003, 219–220. A hellenisztikus kor előtti orákulumgyűjteményekről lásd Fontenrose 1978, 158–165.
 - 49 Beckmann 2023.
 - 50 A feliraton csak az „55. évben” dátum olvasható, amit tradicionálisan a római éra kezdetétől számítottak a kutatók. P. Themelis azonban felvetette, hogy ha az actiumi érával számolunk, a felirat dátuma Kr. u. 24. A kultuszról részletesen lásd Harter–Uibopuu 2002; Nielsen 2017; Deshours 2019.
 - 51 A szöveg kiadása: Gawlinski 2011. Magyar fordítása: Hegyi 2003, 106–113.
 - 52 A κάμπτρα szó eredete és jelentése kérdéses, Henrichs (2003, 248–249, 149. jegyzet) szerint egy hengeres tok, amelyben a tekerceket tartották.
 - 53 Mnasistratos kilétéről lásd Pirenne–Delforge 2010.
 - 54 Vollgraff 1909, 178–179; vö. Piérart 1990.
 - 55 Horsley 1992, 121.
 - 56 Gawlinski 2011, 196.
 - 57 Müller 1993, 315; Henrichs 2003, 248. Ugyanakkor Pirenne–Delforge (2010, 230–235) szerint a Mnasistratos által hátrahagyott tekercek újak voltak, és a *hierophantés* kutatásainak eredményeit foglalták össze. Laura Gawlinski kommentárjában ezt a szkeptikus véleményt osztja (2013, 105). – „[Epameinondas] kinyitotta

- a *hydriát* és talált valami nagyon vékony, könyv alakúra tekert lemezt. Rá voltak írva a Nagy Istennők misztériumai, és ez volt az Aristomenés által letétbe helyezett zálog” (Paus. IV. 26, 8).
- 58 Piolot 1999, 200, 27. jegyzet, vö. Henrichs 2003, 248; Deshours 2019, 73.
- 59 A tekercsek tárolásához használt különféle alkalmatosságokról lásd: Bellier-Chaussonnier 2002, 338. BGU III 781 = TM 25637 (1–2. századi papirusz egy templomi inventáriummal, Arsinoé körzetből) egyértelműen edények felsorolása között szerepel: [...] λογη κάμπτρα ἐπιγραφὴν ἐχούση Γάλλου (col. I, 12. sor), lásd Kramer 1983, 118.
- 60 παρὰ δὲ τῆς Ἐλευσινίας τὸ ἱερὸν πεποιῆται Πέτρωμα καλούμενον, λίθοι δύο ἡρμοσμένοι πρὸς ἀλλήλους μεγάλοι, Paus. VIII. 15, 1. –
- A szokáshoz érdekes párhuzam, hogy Argosban felfedeztek olyan köladákat, amelyekbe bronzlapokra írt elszámolásokat találtak (SEG L, 356), vö. Wright 1981.
- 61 Paus. IV. 6, 3; lásd Ogden 2004.
- 62 Erről bővebben lásd Hanula 2023.
- 63 Az „ihletettségről” Josephusnál lásd Adorjáni 2023 (Philónnal ki egészítve); a kérdéssel a qumráni tekercsek és rabbinikus judaizmus irodalmában lásd Zsengellér 2023.
- 64 P.Lond. 121 = PGM VII; P.Oxy. LVI 3831; P.Bon. 3. Vö. Schwendner 2002; Collins 2008; Karanika 2011; Meerson 2018.
- 65 Grill 2021.
- 66 Átfogóan lásd Peres 2023.
- 67 Poirier 2022.

Bibliográfia

- Adorjáni Z. 2023. „Josephus és Philón inspiráció-tana”: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*. Debrecen, 99–120.
- Baumgarten, R. 1998. *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*. Tübingen.
- Beard, M. 1991. „Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion (JRA Suppl. 3.)”: M. Beard – A. K. Bowman – M. Corbier (szerk.): *Literacy in the Roman World*. Ann Arbor, 35–58. <https://doi.org/10.4159/9780674039186-014>
- Beard, M. 1998. „Documenting Roman Religion”: *La mémoire perdue. Recherches sur l’administration romaine. Actes des tables rondes de Rome (mai 1994–mai 1995)*. Rome, 75–101. <https://doi.org/10.1086/722232>
- Beard, M. 2007. „Writing and Religion”: S. I. Johnston (szerk.): *Ancient Religions*. Cambridge, Mass., 127–138. <https://doi.org/10.4159/9780674039186-014>
- Beckmann, S. E. 2023. „The Naked Reader. Child Enslavement in the Villa of the Mysteries Fresco”: *American Journal of Archaeology* 127, 55–83. <https://doi.org/10.1086/722232>
- Benveniste, É. – Lallot, J. 1973. *Indo-European Language and Society*. Miami.
- Bellier-Chaussonnier, M. 2002. „Des représentations de bibliothèques en Grèce classique”: *Revue des Études Anciennes* 104, 329–347. <https://doi.org/10.3406/rea.2002.4873>
- Blömer, M. – E. Winter 2005. „Doliche und das Heiligtum des Iupiter Dolichenus auf dem Dülük Baba Tepesi. 1. Vorbericht (2001–2003)”: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Istanbul* 55, 197–214.
- Blömer, M. – M. Facella 2022. *Dülük Baba Tepesi II. Inscriptions and Sculptures from the Sanctuary of Jupiter Dolichenus*. Bonn.
- Briquel, D. 1988. „Les traditions sur l’origine de l’écriture en Italie”: *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 62, 251–271.
- Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.
- Caspers, C. L. 2021. „Gods in Space and Time. Callimachus and Euhemerus”: S. Pugh (szerk.): *Euhemerism and Its Uses. The Mortal Gods*. London, 36–53. <https://doi.org/10.4324/9781003094760-2>
- Chrysanthou, A. 2020. *Defining Orphism: The Beliefs, the „teletae” and the Writings*. Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110678451>
- Collins, D. 2008. „The Magic of Homeric Verses”: *Classical Philology* 103, 211–236. <https://doi.org/10.1086/596515>
- Deshours, N. 2019. *Les mystères d’Andania. Étude d’épigraphie et d’histoire religieuse*. Bordeaux.
- Dodds, E. R. 1985. *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford.
- Dornseiff, F. 1925. *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig–Berlin.
- Eck, W. – Drew-Bear, T. – Herrmann, P. 1977. „Sacrae litterae”: *Chiron* 7, 365–383.
- Edmonds III, R. G. 2013. *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139814669>
- Facella, M. 2017. „Giove Dolicheno e Turmasgade a Dülük Baba Tepesi: note epigrafiche”: *Historika* 7, 169–198. <http://journals.openedition.org/historika/391>
- Fischer, J. 2022. *Folia ventis turbata. Sibyllinische Orakel und der Gott Apollon zwischen später Republik und augusteischem Principat*. Göttingen. <https://doi.org/10.13109/9783949189265>
- Fontenrose, J. 1978. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*. Berkeley – Los Angeles. <https://doi.org/10.1525/9780520331310>
- Fowden, G. 1993. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton.
- Gammie, J. G. 2005. *Holiness in Israel*. Eugene.
- Gawlinski, L. 2011. *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*. Berlin–New York. <https://doi.org/10.1515/9783110268140>
- Gillmeister, A. 2015. „Kulturális parafrázis az Augustus-kori római vallásban. A Sibylla és a Sibylla-könyvek” (ford. Rung Á.): *Ókor* 14/1, 11–17.
- Gillmeister, A. 2019. *The Guardians of the Sibylline Books. The viri sacris faciundis College in Roman Religion*. Lugano.
- Grill T. 2021. „»With Spiritual Writings and Homeric Words«. A Hypsistarian Soothsayer in Fourth-Century Phrygia”: *Chiron* 51, 355–385. <https://doi.org/10.1515/9783110742770-011>
- Guittard, C. 2007. *Carmen et prophéties à Rome*. Turnhout. <https://doi.org/10.1484/M.RRR-EB.5.107015>
- Hagen, F. 2019. „Libraries in Ancient Egypt, c. 1600–800 BCE”: K. Ryholt – G. Barjamovic (szerk.): *Libraries Before Alexandria. Ancient Near Eastern Traditions*. Oxford, 244–318. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199655359.003.0007>
- Hanula G. 2023. „Ihlet és inspiráció a görög / hellén világban”: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*. Debrecen, 143–158.
- Harter-Uibopuu, K. 2002. „Strafklauseln und gerichtliche Kontrolle in der Mysterieninschrift von Andania (IG V 1,1390)”: *Dike* 5, 135–159.
- Hegyi D. 2003. *Görög vallástörténeti chrestomathia*. Budapest.
- Henrichs, A. 2003. „»Hieroi Logoi« and »Hierai Bibloi«: The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece”: *Harvard Studies in Classical Philology* 101, 207–266. <https://doi.org/10.2307/3658530>

- Horsley, G. H. R. 1992. „The Mysteries of Artemis Ephesia in Pisidia. A New Inscribed Relief”: *Anatolian Studies* 42, 119–150. <https://doi.org/10.2307/3642955>
- Hörig, M. – Schwertheim, E. 1985. *Corpus Cultus Iovis Dolicheni (CCID)*. Leiden.
- Irrgang, N. 2011. „Vom literarischen Kanon zum, heiligen Buch. Einführende Bemerkungen zu den autoritativen Textsammlungen der griechisch-römischen Welt”: E.-M. Becker – S. Scholz (szerk.): *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart – Ein Handbuch*. Berlin – New York, 130–136. <https://doi.org/10.1515/9783110245561.130>
- Jasnow, R. L. – Zauzich, K.-T. 2005. *The Ancient Book of Thoth*, 1–2. Wiesbaden.
- Kaiser, W. 2016. „»Res sacrae« und »res religiosae«. Zur Textkonstitution von D. 1.8.1 pr. (Gaius 2 inst.)”: *Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici* 44, 7–20.
- Karanka, A. 2011. „Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion”: A. Lardinois – J. Blok – M. G. M. van der Poel (szerk.): *Sacred Words. Orality, Literacy and Religion. Orality and Literacy in the Ancient World*. Leiden, 255–278. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004194120.i-415.66>
- Kendeffy G. 2012. „A religio etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban”: *Ókor* 11/2, 29–36.
- Klingshirn W. 2006. „Inventing the sortilegus. Lot divination and cultural identity in Italy, Rome, and the Provinces”: C. E. Schultz – P. B. Harvey (szerk.): *Religion in Republican Italy*. Cambridge, 137–161. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482816.007>
- Kramer, J. 1983. „Etyma romanischer Wörter in griechischen Papyrusurkunden”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 51, 117–122.
- Láng N. 1946. *Egy pannóniai föliratról. Az ábécés föliratok értelmezése*. Budapest.
- Linderski, J. 1985. „The libri reconditi”: *Harvard Studies in Classical Philology* 89, 207–234. <https://doi.org/10.2307/311276>
- Louth, A. 2011. „Holiness and sanctity in the early church”: *Studies in Church History* 47, 1–18. <https://doi.org/10.1017/S0424208400000814>
- Marton, M. 2022. „The Case of Apollo and the Sibylline Books”: Gelérfi G. – Hajdú A. – Jászay T. (szerk.): *Sapiens ubique civis* 3, 147–176.
- Meerson, M. 2018. „Secondhand Homer”: A. Luijendijk – W. E. Klingshirn (szerk.): „My Lots are Thy Hands”. *Sortilege and its Practitioners in Late Antiquity*. Leiden, 138–153. https://doi.org/10.1163/9789004385030_008
- Mitchell, S. 2016. EPMHNEIA. „The Greek Translations of the *sacrae litterae* on Official Hospitality (AD 204)”: B. Takmer – E. N. Akdogu Arca – N. Gökalp Özdlil (szerk.): *Vir doctus Anatolicus. Studies in Memory of Sencer Şahin*. Istanbul, 635–639.
- Müller, R. J. 1993. „Tradierung religiösen Wissens in den Mysterienkulten am Beispiel von Andania”: W. Kullmann – J. Althoff (szerk.): *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*. Tübingen, 307–316.
- Nielsen, I. 2017. „Collective Mysteries and Greek Pilgrimage. The Cases of Eleusis, Thebes and Andania”: T. M. Kristensen – W. Friese (szerk.): *Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*. London, 28–46. <https://doi.org/10.4324/9781315228488-3>
- Nifosi, A. 2023. „Petteia, Kubeia, and Grammata. Thoth’s Connection with Senet and Knucklebones in Ancient Egypt”: *Journal of Near Eastern Studies* 82, 303–325. <https://doi.org/10.1086/726652>
- Obbink, D. 1994. „A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus’ *On Piety*”: *Cronache Ercolanesi* 24, 110–135.
- Ogden, D. 2004. *Aristomenes of Messene. Legends of Sparta’s Nemesis*. Swansea. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1tbhrkz>
- Orlin, E. M. 1997. „The Sibylline Books”: *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Leiden, 76–115. https://doi.org/10.1163/9789004329898_005
- Parke, H. W. 1988. *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. London.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Parker, R. 2002. „Early Orphism”: A. Powell (szerk.): *The Greek World*. London, 497–524.
- Peels, S. 2016. *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden.
- Peres I. 2023. „Az Újszövetség tanítása az inspirációról”: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*. Debrecen, 159–170.
- Petersmann, H. 1993. „Eusebeia, Threskeia and religio. An Etymological Analysis of Three Disputed Terms”: *Linguistica* 33, 177–186. <https://doi.org/10.4312/linguistica.33.1.177-186>
- Peterson, D. G. 2001. *Possessed by God. A New Testament Theology of Sanctification and Holiness*. Lisle.
- Piérart, M. 1990. „L’oracle d’Apollo à Argos”: *Kernos* 3, 319–333. <https://doi.org/10.4000/kernos.1002>
- Piolot, L. 1999. „Pausanias et les Mystères d’Andanie. Histoire d’une aporie”: J. Renard (szerk.): *Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire. Actes de la rencontre internationale de Lorient (12-15 mai 1998)*. Rennes, 195–228. <https://doi.org/10.4000/books.pur.20626>
- Pirenne-Delforge, V. 2010. „Mnasistratos, the ‘hierophant’ at Andania (IG 5.1. 1390 and Syll. 3 735)”: J. Dijkstra – J. Kroesen – Y. Kuiper (szerk.): *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden, 219–235. https://doi.org/10.1163/9789004193659_016
- Poirier, J. C. 2022. *The Invention of the Inspired Text. Philological Windows on the Theopneustia of Scripture*. London. <https://doi.org/10.5040/9780567696755>
- Pugliarello, M. 2014. „Scrittura, mito, grammatica: l’origine dell’alfabeto latino”: *Civiltà e Religioni* 1, 33–50.
- Reitzenstein, R. 1927. *Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. 3. Leipzig–Berlin.
- Rives, J. B. 2005. „Phrygian Tales”: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 223–244.
- Robertson, N. 2013. „The Concept of Purity in Greek Sacred Laws”: C. Frevel – C. Nihan (szerk.): *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leiden, 195–243. https://doi.org/10.1163/9789004232297_008
- Rutgers, L. V. et al. (szerk.) 1998. *The Use of Sacred Books in the Ancient World*. Leuven.
- Rüpke, J. 2001. *Die Religion der Römer. Eine Einführung*. München.
- Rüpke, J. 2007. „Religio and religiones in Roman Thinking”: *Études Classiques* 75, 67–78.
- Satterfield, S. 2011. „Notes on Phlegon’s Hermaphrodite Oracle and the Publication of Oracles in Rome”: *Rheinisches Museum für Philologie* 154, 117–124.
- Satterfield, S. 2023. „The Sibylline Books in the Early Roman Empire”: *Journal of Ancient History* 11, 107–129. <https://doi.org/10.1515/jah-2021-0016>
- Sawyer, J. 2012. *Sacred Languages and Sacred Texts*. London. <https://doi.org/10.4324/9780203047750>
- Scheid, J. 1994. „Les archives de la piété”: C. Nicolet (szerk.): *La mémoire perdue. À la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*. Paris, 173–185. <https://doi.org/10.4000/books.purbonne.25089>
- Schwendner, G. 2002. „Under Homer’s Spell. Bilingualism, Oracular Magic, and the Michigan Excavation at Dimê”: L. Ciraiolo – J. Seidel (szerk.): *Magic and Divination in the Ancient World*. Leiden, 107–118. https://doi.org/10.1163/9789004497368_011
- Steiger K. 1992. *Delphoi jóslatok*. Budapest.

- Swetnam-Burland, M. 2000. „Bacchus/Liber in Pompeii: A Religious Context for the Villa of the Mysteries Frieze”: E. Gazda (szerk.): *The Villa of the Mysteries in Pompeii. Ancient Ritual, Modern Muse*. Ann Arbor, 59–73.
- Takács, S. A. 2013. „Forging a Past. The Sibylline Books and the Making of Rome”: J. Ryan – A. Thomas (szerk.): *Cultures of Forgery. Making Nations, Making Selves*. London, 15–27.
- Thomas, Y. 2004. „*Res Religiosae*. On the Categories of Religion and Commerce in Roman Law”: A. Pottage – M. Mundy (szerk.), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social Making Persons and Things*. Cambridge, 40–72. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511493751.002>
- Vespa, M. 2022. „Tales of Imitation. Palamedes, the Cranes, and Interspecies Learning in Greco-Roman Antiquity”: *Illinois Classical Studies* 47, 406–431. <https://doi.org/10.5406/23285265.47.2.10>
- Vessey, M. 2004. „Sacred Letters of the Law. The Emperor’s Hand in Late Roman (Literary) History”: *Antiquité Tardive* 11, 345–358. <https://doi.org/10.1484/J.AT.2.300268>
- Vollgraff, W. 1909. „Inscriptions d’Argos”: *Bulletin de correspondance hellénique* 33, 175–200. <https://doi.org/10.3406/bch.1909.3213>
- Waal, W. 2022. „Deconstructing the Phoenician Myth: »Cadmus and the Palm-Leaf Tablets« Revisited”: *Journal of Hellenic Studies* 142, 219–254. <https://doi.org/10.1017/S0075426922000131>
- Wessetzky V. 1958. „Az óegyiptomi könyvtár”: *Antik Tanulmányok* 5, 149–160.
- Whitmarsh, T. 2013. „Belief in Fiction. Euhemerus of Messene and the Sacred Inscription. From the Book Beyond the Second Sophistic”: *Beyond the Second Sophistic. Adventures in Greek Postclassicism*. Berkeley – Los Angeles, 49–62. <https://doi.org/10.1525/california/9780520276819.003.0004>
- Willi, A. 2013. „Epicharmus, Simonides, and the »Invention« of the Greek Alphabet”: *Museum Helveticum* 70, 129–140.
- Winiarczyk, M. 2013. *The „Sacred History” of Euhemerus of Messene* (Beiträge zur Altertumskunde, 312.) Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110294880>
- Wright, H. C. 1981. „Ancient Burials of Metal Documents in Stone Boxes. Their Implications for Library History”: *Journal of Library History* 161, 48–70.
- Zinser, H. 2011. „Texte in der antiken römischen Religion”: E.-M. Becker – S. Scholz (szerk.): *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart – Ein Handbuch*. Berlin – New York, 153–170. <https://doi.org/10.1515/9783110245561.153>
- Zsengellér J. 2023. „»Szent lélek« (rúach ha-qódes) és inspiráció Qumránban és a rabbinikus irodalomban”: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*. Debrecen, 121–142.