

Az egyiptomi gondolkodás logikája

FARKAS ATTILA MÁRTON

Az egyiptomi tudás

A hagyomány szerint már Thalész is járt Egyiptomban, és bölcséletére erősen hatottak az ott látottak. Az ő története egyben első megjelenése is ama toposznak, amely azután sok évszázadon át élt az ókori Nyugaton, s melyet akár szimbolikus eseménynek is tekinthetünk. Az első görög gondolkodótól kezdve ugyanis majd minden valamirevaló bölcselő életművének kellett hogy legyen valamifajta egyiptomi vonatkozása – legyen az személyes kapcsolat, szellemi hagyomány, helyi tapasztalat, vagy akár inspiráció. Számos görög gondolkodó zárandokol Egyiptomba, Plátón és Thalész mellett Püthagorasz, Xenophanész, Eudoxosz, sőt Démokritosz is járnak a „szent földön”. Az egyiptomi bölcsélet, illetve „filozófia” említése, híre, az erre történő hivatkozás számos antik bölcséleti mű elmaradhatatlan eleme.³⁴

A hellén világ Egyiptom intellektuális magasrendűsége iránti csodálatát először tiszta formájában Plátón a „Timaios”-ban érhetjük tetten. Érdemes e helyütt fölidézni, amit és ahogyan az egyiptomi pap Szolónnak mond:

„...ti görögök, mindig gyermekek vagytok, öreg görög pedig nincs is. (...) mert nincs lelketekben ősi hagyományon alapuló régi meggyőződés, sem időtől szürke ismeret. (...) S ami szép, nagy vagy bármi tekintetben érdekes csak történt nálatok, akár itt, akár más vidéken, amiről csak hallottunk – mindaz régtől fogva itt van templomainkban felírva és megőrizve. Nálatok és a többi népnél ellenben mindannyiszor, ahányszor el vagytok már látva írással és minden egyébbel, amit a városi élet megkövetel, a megszokott időközökben, mint valami betegség, rátok zúdul az égi özön, és az írástudatlanokat és műveletleneket hagyja meg közületek, úgyhogy újból ifjúvá lesztek, nem tudva semmit sem az itteni, sem az otthoni dolgokról, hogy mi minden történt a régi időkben. Legalábbis az, amit te Szolón, a nálatok élt nemzedékekről elbeszélte, alig különbözik gyermekmeséktől, hiszen

³⁴ Püthagorasz filozófiájában a hagyomány szerint egyiptomi mágikus elemek rejlenek. Plátón művében – a szerző saját egyiptomi látogatása mellett – egy egyiptomi pap mesél Atlantiszról Szolónnak. De számos más antik és késő antik gondolkodó értekezik Egyiptom ősi tudásáról, bölcsességéről. Így a neoplatonista Porphüriosz, vagy az ugyancsak neoplatonista Iamblikhosz. Porphüriosz mesterének, Plótinosznak a mestere egyiptomi: a titokzatos „zsákhordó” Ammón (Ammonios Sakkas), s egyiptomi Khairémón is, a sztoikus filozófusnak tekintett pap, akinek tanairól szintén antik szerzők műveiből tudunk valamit. Az antik bölcselők közül többen valóban éltek Egyiptomban, ilyen volt a perzsa Osztanész, az egyik első filozófus-varázsló-alkimista, vagy mesterük volt egyiptomi, mint Plótinoszé, vagy éppen ők maguk voltak egyiptomiak, mint a természettudós-mágus-filozófus pszeudo-Démokritosz, Osztanész tanítványa. Az egyiptomi pap alakja az irodalomban pedig nem csupán a félelmetes varázslót, hanem a bölcslet is jelentette. Persze hogy az antik (azaz hellén) bölcséletben mennyi a tényleges egyiptomi elem, az már más kérdés. Morenz szerint az orfikus elképzelések részben egyiptomiak. (Morenz 1975b). Anthes ellenben az egyiptomi és a görög gondolkodás közötti alapvető, ill. minőségi különbségre mutatott rá, s ebből vonta le azt a konklúziót, hogy a görög bölcsélet semmiképpen nem származhat Egyiptomból (Anthes 1983a). Persze ez egy, a görögtől független egyiptomi bölcsélet kérdését nem érinti. Az antik világ Egyiptom-kepe régi témája a kutatásnak, s habár számos újabb információval gazdagodtunk, ami a szemléletmódot illeti, lényegi változásokat hozó új eredmények azóta sem születtek. (A témáról ld. többek között olyan klasszikusokat, mint Bissing 1898, Hopfner 1925, Stier 1939. Magyarul ugyanerről: Dobrovits 1979a).

először is egyetlenegy özönvízre emlékeztek, noha előzőleg már sok volt, továbbá nem tudjátok, hogy a legszebb és legkiválóbb emberi faj a ti földetekben született, s onnan származol te is és egész mostani városotok, minthogy valami azért maradt belőle. Előttetek azonban mindez rejtve van, mert az életben maradtak sok nemzedéken át úgy hunytak el, hogy nem tudtak írásban megszólalni”.³⁵

Az egyiptomi pap lényegében ugyanannak tartja a görögöket, aminek a minden korok civilizáltja a mindenkori vadembert: gyermeknek. A hellén ráadásul „nemes vadember”, minthogy egykor magasrendű civilizációt hozott létre, ám különféle katasztrófák miatt visszasüllyedt a vadságba, ill. barbárságba. (Túlontúl ismerős ez a mítosz!) De túl a „civilizált versus barbár” általános jelenségén, érdemes arra is odafigyelni, hogy mit hangsúlyoz az egyiptomi pap a görögnek: elsősorban is a történelem, a *történetiség* fontosságát, szembeállítva azt a *mítosszal*, valamint ezzel szoros kapcsolatban az *írásbeliségét*, ugyancsak szembeállítva azt a *primitív szájbagyomány*nal.³⁶ A művelt egyiptomi pontosan ugyanúgy szól a görög mítoszokról, mint sok évszázaddal később a mi Anonymusunk a magyar regösök és énekmondók „csacsogásáról”, vagy mint mondjuk egy, az okkultizmust kutató jelenkori eszmetörténész, tudós filológus az okkult eszméket valló, annak valóságát átélő szerző másféle interpretációjáról. Ez az írástudó, a történelem ismerőjének mindenkori fennsőbbisége a mítosszal, ill. annak őrzőjével, hordozójával szemben. A mítosz lényegében mese, fantazmagória – s e megítélés a mai napig alig változott. A hellének pedig azért gyermekek, amiért azok voltak az indiánok, vagy a pápuák: nincs írásbeliségünk, mindent elfelejtenek, vagy ha nem is mindent, akkor meg a tényeket eltorzítja az orális kultúrára alapozó kollektív emlékezés. Így szüntelenül visszasüllyednek a kezdetekhez, a barbárság időn kívüli, örök archaikus állapotába. Az is érdekes a szövegben, hogy a tudós, a történelem ismerője sok özönvízről tud, míg a mítosz embere csupán egyről.³⁷ Vagyis a tudós nagyobb távlatokban szemléli a dolgokat az emlékezés révén, ami által is folyamatokat, törvényszerűségeket lát meg, a mítosz embere viszont csak egyetlen eseményt, mivel számára mindegyik hasonló esemény mindig ugyanaz az egy. A civilizált külhoni ezért jobban ismeri a barbárok, vadak eredetét és történelmét, mint ők maguk. Visszatérve azonban témánkhoz: bizony érdekes képet rajzol a görög-egyiptomi viszonyról számunkra, európai emberek számára – akik e viszonyt éppen fordítva vagyunk hajlamosak értelmezni – éppen a nyugati filozófia atya.

A hagyomány tisztelete Egyiptomban kétségkívül igen erős, s az írásbeliség is jórészt ennek a szolgálatában áll, ugyanakkor ez nem akadályozza meg az intellektuális fejlődést. Egyiptomban viszonylag korán kialakul és fejlődik a csillagászat, a matematika és az orvostudomány, később, a görög-római korra pedig a vegyészet. Az asztronómia főként az időhöz, az időméréshez kapcsolódik, s ennek kapcsán vallási-bölcseleti jellegű tudománnyá válik. Egyiptomban vezették be először (a Kr. e. III. évezred elején) a 365 napos időszámítást, s itt használták hosszú időn át az akkori világ legtökéletesebb naptárát. Az orvostudomány fejlettségét mutatja, hogy ismerték az artériákat és átfogó elméletet alkottak a betegségek okairól. Megjelenik a nyelvészet is, részben régi szövegek fordítása és kommentálása, részben etimológiai (aitiológiai) szójátékok formájában. És nem utolsósorban megjelenik a filozófiai gondolkodás kezdeménye is, főként az életbölcseleti irodalomban, és a teológiai spekulációkban. Ismert tudományos műfaj az onomasztikon, az enciklopédia. Ezek olyan teljességre törekvő szójegyzékek, amelyek sok egyéb mellett felsorolták az égboltra és az égitestekre

³⁵ *Timaios* 22b, 23 a-c. (Kövénydi Dénes fordítása, Platón 1984: 318-319.) Egyúttal valahol ezzel a szöveggel kezdődik a nyugati filozófiatörténet is. Lucien Braun szerint, habár „a görögöknél fejezzük föl elemi és naiv formáját annak, aminek végül majd filozófiatörténeté kell válnia”, mégis Egyiptom ad példát arra, hogy miként őrizték meg a hagyományt írásos, s ennél fogva pontosított formában. Braun 1990: 23-24.

³⁶ A kérdésről ld. Assmann 1999 művét, ezen belül is főként: 253-270.

³⁷ Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy az egyiptomi idő- ill. korszak-szemléletben valóban helyet kaptak az özönvíz általi ciklikus világpusztulások és újjáéledések. Ilyen emlék pl. a Halottak Könyve 175-ik fejezete, vagy pontosabban: annak lehetett ilyen olvasata is.

vonatkozó kifejezéseket, az ásványok, a növények, a különféle országok, városok és népek neveit, és az istenek mellékneveit. A tudományos élet központja az ún. Élet Háza volt, itt volt a könyvtár, itt írták az enciklopédiákat, az orvosi és egyéb szövegeket. A perzsa hódítás idején élt főorvos, Udzsahorresznet fölirata arra is következtetni enged, hogy az Élet Háza egyfajta egyetem szerepét is betöltötte. De a tudományos gondolkodás csíráit kell látnunk a múlt megismerésének és megőrzésének törekvésében is: a régi emlékműveket időszakonként megóvták és fölújították, a régi iratokat fölkutatták és archiválták, minek nyomán létrejöttek a könyvtárak. Vagyis maga a hagyományörzés volt képes olyan formákat öltetni, ami több ponton hasonlóságot mutat a mi kultúránk intellektuális életének bizonyos elemeivel. Ahogyan a hagyomány nem gátja a fölfedezésnek, az új dolgok iránti érdeklődésnek sem: ismertek Hatsepszut királynő szomáliai kereskedelmi expedíciói, amelyekről a hazatérő egyiptomiak majmokat és faféléket hoznak magukkal. Tipikus fölfedező expedíció volt ez, az ezzel együttjáró etnográfiai érdeklődéssel: valószínűleg Hatsepszut Deir el-Bahari-i halotti templomának a falán láthatók a világ legelső ábrázolásai a fekete-afrikai életről, az emberek alkotatótól a jellegzetes koralakú cölöpkunyhókg. Thébában Hatsepszut utódja, III. Thotmesz egy állatkeretet és egy botanikuskeretet is berendezett. A karnaki templom falain, csakúgy, mint sok más leltárba vett adat, ez is fönmaradt, a madár-, állat- és növényfajták pontos, szinte listaszerű ábrázolásaival. Jóval később, Egyiptom utolsó virágkora, a szaiszi kor egyik uralkodója II. Nékó újjáépíti a Nílus és a Vörös-tenger közötti egykori csatornát, és expedíciót küld Afrika körülhajózására. Az ő nevéhez fűződik az első kísérlet arra vonatkozólag is, hogy mely nyelv a legrégebb a világon. (Ebben a korban kezdenek el a görög tudósok és bölcselek Egyiptomba zarándokolni.) Az egyik középbirodalmi kopersósözveg pedig arról tesz tanúbizonyságot, hogy az egyiptomiak már igen korán – úgy négyezer évvel ezelőtt – megfigyelték a természet körforgását³⁸ – hogy csak néhány hevenyészett és jobbra közismert, ám annál árulkodóbb példát hozunk. Hagyomány és intellektuális fejlődés tehát nem zárja ki egymást Egyiptomban. Valamiféleképpen van igazság abban, ahogyan erről Platón – nem sokkal a főntebb idézett rész után, újból az egyiptomi pap szájába adva – maga is ír:

„Ami pedig a gondolkodást illeti, látod, hogy törvényünk mekkora gondot fordított erre mindjárt kezdettől fogva, felkutatva mindent a világrendre vonatkozólag le egészen a jóslásig és orvostudományig az egészség javára, az isteni javakról az emberi dolgok számára, megszerelve minden egyéb olyan ismeretet, ami csak ezekkel összefügg”.³⁹

Az „egyiptomi bölcsesség” eszméje az idők során mítosszá lett, méghozzá egy nem egyértelműen pozitív előjellű mítosszá. A kereszténység győzelme után Egyiptom tudása pogány tévelygésként jelenik meg, s a „titkos tudás” a „sötét tudás” szinonimájává lett, amit a bibliai negatív Egyiptom-kép csak megerősített. A titkos tudás mítosza azután az európai okkultista tradíció, illetőleg a nyugati egyiptománia (egyiptofília, egyiptozófia) mindmáig eleven hagyományává vált. Talán e kétes hagyomány befolyásolhatta az egyiptomi kultúra újkori kutatását is: Egyiptom szellemi örökségének tudományos megítélésében minden bizonnyal szerepet játszott – s játszik mind a mai napig – az okkultista Egyiptom-rajongástól való (egyébként sok szempontból jogos és érthető) távolságtartás. Egyiptom reneszánsz-kori újráfelfedezését követően, az időlegesen pozitív Egyiptom-kép a XIX század végére, illetve XX század első felére fokozatosan újból negatívvá lett, csupán a korábbi Biblia-táplálta előítéletet ekkorra a szcientista-fölvilágosultság pökheni etnocentrizmusa váltotta föl. A pozitívizmus – tudománytörténeti érdeme dacára – meglehetősen nagy pusztítást végzett, s ezt a kutatás számos biztató új kezdeményezés dacára mindmáig nem tudta teljesen kiheverni, mivel az általa kialakított kép vált hagyománnyá. (Groteszk módon olyan hagyománnyá, amely túlélte létrehozóját.) Ennek esett áldozatul az egyiptomi gondolkodás értelmezése és értékelése, ezen belül az egyip-

³⁸ CT II 42.b-c: „A sólymok a (kisebb) madarakból élnek, a sakálok vándorlásaikból, a disznók a pusztából, a vizilovak a mocsarakból, az emberek a gabonából, a krokodilok a halakból, a halak a Nílus vizéből – amint azt Atum rendelte.”

³⁹ *Timaiosz* 24c. (Kövénydi Dénes fordítása, Platón 1984: 320-321.)

tomi bölcsélet kérdése is.⁴⁰ Ama fölfogás ugyanis, miszerint az ókori egyiptomiak világképe egy alapvetően mágiikus hiedelmekre alapozott, főként a rítusok és kultuszok által meghatározott, archaikus (értsd: primitív) vallásos gondolkodás terméke, kimondva vagy kimondatlanul, durván, vagy finomítva, de mindmáig uralkodó nézetnek tekinthető. Tulajdonképpen azt lehet mondani, az antik világ – illetve annak közvetlen szellemi utódja: a reneszánsz – eltűnése óta nem nagyon illik beszélni egyiptomi bölcsletről.⁴¹

Am amikor szembekerülünk az egyiptomiak olykor egészen elképesztő teológiai, már-már kozmológiának tekinthető kozmogóniai, sőt ontológiai spekulációival, az istenekre, a kozmoszra, a keletkezésre, a nemlétre, a regenerációra vonatkozó különféle elképzeléseik komplex és megszerkesztett rendszereivel, igen erős a kísértés, hogy egyiptomi filozófiáról beszéljünk. (S ettől inkább csak a tudományban megrögzült hagyományos beszédmód tántorít el.) Először is, rendszereik, bonyolult elmekonstrukcióik talán éppen intellektuális-spekulatív voltak miatt nevezhetők egyfajta tágabb értelemben veendő filozófiai gondolkodás termékeinek. Vagyis maga a tény, hogy egyáltalán elmélkedtek önmagukról és világukról, valamilyen formában mindenképpen jogossá teszi a filozófiai gondolkodás meglétére vonatkozó állítást, mivel a gondolkodásnak ezt a szintjét már nem szoríthatjuk be a „prelogikus”, a „szublogikus”, a „primitív”, vagy éppen a mindenre ráhúzható „vallásos” jelző alkotta Prokrusztesz-ágyba.

Kétségtelen, hogy e spekulációk eredete részben a mítoszban keresendő, hiszen azok toposzait, különféle tartalmi elemeit használják, gyakran azokra utalnak, csakhogy ezek az elemek itt már, egy magasabb intellektuális síkon jelennek meg. Az egyiptomi bölcsélet e vonásában (kizárólag ebben!) hasonlít a korai görög filozófiára, minthogy a görög gondolkodók használták az isteneket elmélkedéseikben kvázi szimbólum gyanánt, mondhatni jobb híján, a megfelelő absztrakt terminusok hiányában amolyan „fogalomhelyettesítőként”. Ami által persze a mítoszokat is újrakonstruálták és átértelmezték, nemcsak a magukét, hanem azon kultúrákét is, amelyekkel érintkeztek. A legjobb itt Plutarkhosz „Ízisz és Ozirisz” c. művére gondolni, ahol is az antik bölcselő az ismert egyiptomi mítoszt már-már kifejezetten filozófiai (még hozzá természetfilozófiai) parabolaként értelmezi, és ennek megfelelően magyarázza annak elemeit is. Nála az egyiptomi istenek már egyértelműen allegóriák, még hozzá nem is annyira a természeti jelenségek, mint inkább az azok mögött rejlő törvényszerűségek allegóriái.

Az egyiptomi komplementer gondolkodás

Egyiptomban tehát az intellektus ezen a fejlettségi fokon már eltávolodott attól a fajta gondolkodástól, amit a kultúrtörténet, a néprajz és más hasonló diszciplínák „mitikusnak” neveznek. Először is: azok a művek, amelyek ilyen vagy olyan szempontból bölcséleti jellegű alkotásoknak nevezhetők,

⁴⁰ A kérdéstről ld. Assmann 2003: 34-39. Az okkultista egyiptomániáról, ill. annak történetéről, főként az egyiptológus szemével ld. Hornung 1999.

⁴¹ Az egyiptológián belül azért akadnak, ill. akadtak kivételek, így pl. Breasted már 1901-ben publikált írásában a Memphiszi Teológia néven ismert emléket filozófiai műnek tartja. (Erről az emlékről ld. 10, 1.) Az utóbbi évtizedekből figyelemre méltó J. P. Allen 1989 cikke, aki Ehnaton reformjában már valamiféle, a preszokratikusokéhoz hasonló természetfilozófiát lát. A hagyományos szemlélet egyik ilyen kikezdésének tekinthető Frankfort és Wilson 1948 munkája, de ide sorolható még Derchain 1962 cikke is, ami a létező és nemlétező fogalmaival foglalkozik. Kiemelkedő munka M. Bilolo 1986 műve, a héliopoliszi és hermopoliszi teológiák filozófiai analízise ill. azok terminológiai vizsgálata. Habár megmarad a „vallási paradigmán” belül, de egyértelműen a bölcséleti interpretáció irányába mozdul Jan Assmann, akinek művei közül leginkább talán az egyiptomi idő és öröklétfogalomról írt korai munkája tekinthető ilyen munkának (Assmann 1975). Magyarországon főként Dobrovits Aladár vetette fel az egyiptomi filozófiai gondolkodás lehetőségét (Dobrovits 1975a-b, és 1979a-b). Véleményét részben osztja Kákossy 1974: 21-8. A legnagyobb hatású szerző, s talán a legmerészebb is, akinek szemléletmódja ebbe az irányba mutat, Erik Hornung (főként Hornung 1971 és 1987). Az 1971-ben kiadott mű nyomán többen elkezdődött egy újszerűnek ható diskurzus az egyiptomi gondolkodásról (pl. Englund 1987), ám ez mégsem tudott kilépni egyrészt a vallástörténeti fölfogás szabta határok közül, de ami ennél fájdalmasabb: belőle semmi nem szivárgott az egyiptológián kívülre.

többségükben nem történeteket beszélnek el, bennük a narratíva vagy másodlagos, vagy teljességgel hiányzik. S még ha jelen is van az elbeszélés, az jobbra parabolikus jellegű. Ugyanígy nincs szabad asszociáció sem, nincs korlátlan, csapongó fantázia. A teológián belül megjelenő különféle kozmogóniai-kozmológiai rendszerek variabilitásuk, ill. flexibilitásuk ellenére is szigorú belső logikával rendelkeznek. Megalkotásuk szigorú szabályok alapján történt, s bennük nem függ össze minden mindennel. Mindemellett ezekben az emlékekben olyan spekulációkkal – sőt: spekulációk egész szövevényével – találkozunk, melyeknek tárgyai ugyanazok, amelyek a szűkebb értelemben vett (azaz a nyugati) filozófia tárgyai: tér, idő, keletkezés, emberi lét, halál, halhatatlanság stb. Ezek megismeréséről, és ezen ismeretek sajátos leírásairól van szó, amelyekre javarészt igaz, amit a filozófiai gondolkodás hasonló produktumaira illik mondani. Ráadásul, mint arról szó volt, a teológiai spekulációkkal párhuzamosan megjelenik a befelé fordulás és a szkepszis, fölmerülnek a lét alapvető kérdései, sőt bizonyos mértékig fölbukkan az egyéni gondolkodás és a vita is. Nincsenek ugyan posztulálva az alapfogalmak és kategóriák, nincs definiálva és kifejtve, hogy voltaképpen mi is az a Maát, vagy mi az a Szia, avagy mi az a Nyolcasság és Kilencség, s ugyanígy nem léteznek axiómák és premisszák sem. Ám a különféle fogalmak, illetve szimbólumok *használat*a, valamint a bonyolult spekulációkból alkotott szellemi kompozíciók, elmekonstrukciók léte miatt az egyiptomi intellektus messze túllépni látszik azon a gondolkodáson, amire általában a „vallásos” vagy a „mitikus” jelzőt használjuk. Márpedig minden szimbólum legjobb értelmezése a használatán keresztül történik.

Ami leginkább zavaró lehet a kérdés megítélésében: az egyiptomi gondolkodásban csakúgy, mint sok más archaikus kultúra esetében, nem létezik kizárólagosság, a gondolkodás „mellérendelő” jellegű, a vaglyagosságot előnyben részesítő. E fölismerés már Lévy-Brühl-nél megjelenik, ez az ún. „részesség törvénye”, miszerint a primitív gondolkodásban valakinek vagy valaminek egyszerre többféle természete lehet: így az istenség lehet növény, ember, állat stb. Egyiptomban az ég lehet tehén, víz, baldahin, a föld lehet apaisten, kettős oroszlán, lapos korong, vagy más egyéb. Az isteni személy is igen képlékeny, különféle istenek gyakorta összeolvadnak egymással, ez az ún. egyiptomi szinkretizmus. Így jön létre Ámon-Ré-Harahti, Ptah-Ozirisz-Szokarisz, Szahmet-Basztet, Szobek-Ré, és így tovább. Persze annak ellenére, hogy ezek az „istenkomplexumok” önálló személyek, az őket alkotó istenek továbbra is önállóak maradnak, azaz a rész autonómiája, függetlensége az egészről megmarad. Így pl. Ámon-Ré-Harahti létrejöttétől függetlenül is tovább létezik Ámon, Ré és Harahti.

Lévy-Brühl és mások az archaikus gondolkodás e jellemvonását a logika hiányának tartották, és arra a „prelogikus” illetve a „szublogikus” jelzőt akasztották.⁴² Csakhogy Egyiptomban nincs logikátlanság, (s vélhetőleg sok más archaikus kultúrában sem), erre a fajta gondolkodás- és ábrázolási módra nem alkalmazható sem a prelogikus, sem a szublogikus jelző, hiszen a szisztémára világosan kivehető szabályok érvényesülése a jellemző. Ezt fölismerve jelenik meg némely egyiptológusnál a kvantumfilozófiából kölcsönzött komplementerlogika, ill. komplementergondolkodás fogalma.⁴³ J. A. Wilson már 1946-ban arról beszél, hogy a mi valóságképünk a fényképszerű, egyszerű és statikus, az egyiptomié viszont a filmhez hasonló, változó, képlékeny, fluid és sokoldalú, ezért is értjük nehezen az egyiptomi gondolkodást.

⁴² Ld. Lévy-Brühl 1926 klasszikus művét. Ez a látásmód az egyiptológiában is meggyökeresedett. Így pl. Goff 1979. mint a prelogikus gondolkodás egyiptomi emlékeit tárgyalja, ill. értelmezi a XXI. dinasztia-kori kozmológiát, illetve halotti stb. szimbolikát, beleértve ebbe a Mitológiai Papiruszokat is.

⁴³ Az egyiptológia ebben nem állt egyedül. Mint majd minden új eszme esetében, itt is megtörtént a más – gyakorta extrém módon különböző – területekre történő átszivárgás. Hogy csak két példát hozunk: a komplementaritás, mint analógia, ill. vagy még inkább mint jól használható modell fölbukkant a filozófiában és a modern keresztény teológiában. A filozófiában az elme-test problematika kapcsán jelent meg, mint magyarázó elv (Brody-Oppenheim 1969), az utóbbiban pedig Bohr eszme-futtatása és Karl Barth ún. „dialektikus módszere” közötti hasonlóság okán (ld. erről Loder-Neidhardt 1996 és MacKay 1974). De a komplementaritás fogalmától függetlenül, maga a modell, ill. a *tertium datur* problematikája megjelent az indológiában is, például a jógácsára filozófiájának elemzése kapcsán (Wood 1991: 157).

„Például ha azt akarnánk megtudni a mi modern eszünkkel, hogy az ég egy tartóoszlopon nyugszik, vagy egy isten tartja, az egyiptomi így válaszolna: »Igen, az egy oszlopon nyugszik és egy isten tartja – avagy falak tartják, vagy az egy tehén, avagy egy istennő, akinek kezei és lábai a földet érintik«. Ő e képek bármelyikével megelégedne, aszerint persze, hogy éppen hogyan áll az adott tárgyhoz, sőt egyetlen képben megmutatná az ég fönttartásának két különböző okát: az istennő, akinek karjai és lábai a földet érik, és az isten, aki megtartja az égistennőt. A komplementer látásmód adta lehetőség alkalmazható egyéb elképzelésekre is”.⁴⁴

Később Erik Hornung megpróbálja a komplementaritás fogalmát meggyökereztetni az egyiptológiában, sőt érvényre juttatni azt a gondolatot, miszerint a huszadik században, a kvantummechanika által (voltaképpen újra) fölfedezett komplementer- vagy többértékű logika az egyiptomi gondolkodás egyik alapjellemzője.⁴⁵ Nála is, miként Wilsonnál, a komplementaritás az ábrázolásmód, illettőleg a képi szimbolika kapcsán merül fel:

„Az ellentétek valóságosak, azonban egymást nem kiiktatják, hanem kiegészítik. Egy adott X dolog lehet A és nem-A egyszerre: *tertium datur*. Hogy milyen régi is ez az elv, azt jól mutatja az egyiptomi írásrendszer, amelynek jelei bármikor lehetnek képek és betűk egyaránt. Mi persze a »lehetek«-et hangsúlyozzuk, merthogy még az egyiptomi számára se akarnánk kizárni azokat az egyedi eseteket, amikor egy adott dolog mindig A volt. A 3-szor 4 számára is mindenkor 12, és sohasem valami más. Ámde az ég már sokféle – tehén, baldahin, víz, nő –, az Nut istennő és Hathor istennő egyszerre, és a szinkretizmusban is egy A istenség egyszer mint nem-A is”.⁴⁶

E „másfajta logikára” alapuló gondolkodásnak talán az egyik legjobb példája a Kilencség fogalma, amely egyben a mitológikus és az absztrakt gondolkodás sajátos egyiptomi szintézisének is a legszemléltetőbb példája. A Kilencség eredetileg kilenc isten együttese, akik a teremtés folyamán születnek meg, és alkotják együtt a teremtett világ fundamentumait, illetve képezik annak valamiféle szerkezetét. Az „eredeti”, héliopoliszi Enneáda tagjai: Atum, Su, Tefnut, Geb, Nut, Ozirisz, Ízisz, Nephthüsz és Széth. A „kilenc”: psDt szó homofón a napkeltére vonatkozó psD: „fölragyogni” szóval, s ez az egyiptomiak számára jelentésbeli kapcsolattal is bírt, hiszen a Nap fölkelése Egyiptomban a teremtés, a létrejövés eleme metaforája.⁴⁷ Az egyiptomi bölcselletben a Kilencség nem más, mint a teremtés előtti potencialitást kifejező Nyolcasság „befejezése”, azaz a preegzisztencia aktuális egzisztenciává történő előlépése. A kilenc isten létrejötte ebben a szisztémában a létesülési folyamat szimbóluma. „Létrejött minden isten, és az ő Kilencsége lezárult” – mondja a Memphiszi Teológia szövege Ptah isten teremtéséről.⁴⁸ A mitológiai történet, azaz a kilenc isten létrejötte, valamint a fogalom természeti élmény háttere (a napkelte) egyáltalán nem változtatt a fogalom absztrakt jelentésén. Ráadásul a Kilencséghez kötődő eszme bonyolultságát az is mutatja, hogy a Kilencség fogalma egyszerre jelenti: 1. a teremtés *eszközét*: az istenség ugyanis bizonyos emlékekben a Kilencséggel, mint eszközzel teremt; 2. A létesülés *folyamatát*, amit a kilenc isten egymásutánisága fejez ki, (ezt

⁴⁴ Wilson 1948: 53- 54. Wilson és Frankfort gondolataira a legkimerítőbb reflexió talán: Anthes 1983b.

⁴⁵ Ld. Hornung 1971: 233-240. Hornungnak ez a kiváló, és az egyiptológiában majdhogynem egyedülálló műve, természetesen, igen nagy port vert fel, főleg a szakmai berkeken belül. Az egyiptomi kultúra, s ezen belül is az egyiptomi istenfogalom analízise bizonyos kognitív antropológiai és filozófiai elemekkel tarkított megközelítése meglepően újszerűnek hatott, s némileg irritálta az egyiptológia konzervatív vallás- és kultúrhistoriai (vagy inkább: historizáló) főfogását. Különösen igaz ez az említett „egyiptomi komplementerlogikáról” való fejtegetéseire, amely némelyeket továbbgondolásra inspirált, némelyeket cáfoló kritikára sarkallt. E vitával kapcsolatos fontosabb cikkek: Baines 1984, Berner 1976, Finnestad 1987, Henfling 1984, Hermann 1974, Römer 1975, Spiegel 1975 és Westendorf 1974. Némelyik szerző (pl. Baines) azt is kétli, hogy egyáltalán van-e értelme logikáról beszélni egy olyan archaikus kultúra esetében, mint amilyen Egyiptom. Hornung művének újabb, angol nyelvű, s bizonyos pontokon finomított, korrigált kiadását: Hornung 1982.

⁴⁶ Hornung 1971: 237.

⁴⁷ A témáról, ill. a Kilencség fogalmáról: Troy 1987. A Kilencségről, annak különféle változatairól általában: Barta 1973.

⁴⁸ Junker 1941: 59.

egyes emlékek kifejezetten hangsúlyozzák); és 3. a világ *teljességét*, ti. a Kilencség egyben a kozmosz rendjének szinonimája is.

Ami azonban a komplementaritás kérdésének szemszögéből a leglényegesebb aspektus: a Kilencség – csakúgy, mint más isteni kollektívum – egy igen sajátos természetű entitás: a kilenc isten együttése ugyanis egy olyan önálló egységet képez, amely független az őt alkotó tagoktól. Önálló entitás, noha tagjai is önálló entitások, amelyek jelen esetben még függetlenek is attól az entitástól, amelynek részei. Persze ez nálunk, a mi gondolkodásunkban is gyakori jelenség, gondoljunk csak arra, amikor egyes szám harmadik személyben működtetünk egy kollektívumot. („A tanács azt határozta, hogy...” , „a magyar nép úgy hiszi...” stb.), Csakhogy a Kilencség több emlékből úgy jelenik meg, mint önálló isteni *személy*, aki egyes szám harmadik személyben szól, vagy cselekszik, így a perszifikáció révén az „egy” és a „sok” szétválaszthatatlansága még hangsúlyosabbá válik. Ráadásul a héliopoliszi Enneáda tagjai még csak nem is amolyan sematikus, *ad hoc* istenségek, hanem az egyiptomi pantheon kiemelkedő alakjai. Külön figyelemreméltó ebben az is, hogy a héliopoliszi Enneáda feje, Atum isten, a teljesség, az abszolút, az Egy kifejezője a teológiában, s mint ilyen, ő a Kilencség teremtője, létrehozója. Ugyanakkor ő maga mégis csupán egy tagja lesz a létrejött kilenc tagú egységnek. Ráadásul a kilenc tagú eredeti Héliopoliszi Enneáda mellett a későbbiekben létrejöttek más olyan istencsoportok is, amelyek, habár a „kilencség” nevet viselték, tagjaik száma mégsem kilenc volt. Ilyen például az abüdoszi Kilencség, amely hét tagú, vagy a thébai, amely viszont már 15 istenből áll, de emellett más egyéb, nem kilenc tagból álló „kilencségről” is tudunk.⁴⁹

Mindenek kapcsán azonban fölmerül egy meglehetősen lényeges szempont, hogy ti maga a „komplementer”, „komplementaritás” fogalma, illetve e fogalom pontos használata nem teljesen tisztázott. Ezen már a fizikus Weizsäcker, Bohr tanítványa is eltöprengett, amikor a kvantummechanika adta logikai problémák megoldása végett kísérletet tett a két- ill. többértékű logika – vagyis a komplementerlogika – alapelveinek kidolgozására. Weizsäcker fölhívja a figyelmet arra, hogy a komplementer fogalmát megdöbbentő módon sokan nem használják egyértelműen. Bohr például a komplementer alatt nem az egymást kizárót, hanem az összetartozót, az egymást kiegészítőt értette.⁵⁰

Ez azért is fontos, mert ha a komplementer alatt az ellentétek egységét értjük, úgy az „egyiptomi komplementergondolkodás” kézenfekvőbb dolgokban is tetten érhető.⁵¹ Elég, ha arra gondolunk, hogy az egyiptomiak szerint országuk maga is két szimbolikusan ellentétes országból áll: Felső- és Alsó-Egyiptomból. (Erre utal a gyakorta olvasható „Két Ország” elnevezés.) Ebből Felső-Egyiptom Hóruszé, a másik, Alsó-Egyiptom pedig Széthé, a két mitikus ősellenségé, a kibékíthetetlen ellenfeleké. Számos ábrázolás ismeretes, amelyen ez a két isten, vagyis ez a két ellentétes erő közösen egyesítik a két országot Egyiptommá. Ismeretes olyan koronázási jelenet is, ahol a két isten együtt koronázza meg a fáraót. Sőt, ismeretes olyan istenség is, amely a két kibékíthetetlen küzdőtársat egyetlen testben jeleníti meg oly módon, hogy ugyanabból az istentestből két fej nő ki: Hóruszé és Széthé. Az isten neve: Herifi (Hrwj.fj), ami annyit jelent, mint „Kétarcú”. A Két Ország mintájára

⁴⁹ Hornung 1971: 218. A témáról ld. még Barta 1973, Englund 1987, Troy 1987. E más kilencségek létrejöttének az oka persze nem föltétlenül a komplementer gondolkodás, hanem a kilencség fogalmának kvantitatív metaforikus-absztrakt használata, azaz hogy a „kilencség” az „istencsoport” fogalmának szinonimájává vált. Ennek viszont némileg ellentmond a nyolcasság fogalmának használata.

⁵⁰ Weizsäcker 1980. Ld. a kérdésről Folse 1985.

⁵¹ Hornung, aki Bohrra, és Weizsäckerre egyaránt hivatkozik, e problémát nem nagyon veszi figyelembe, és nem igazán magyarázza meg, hogy ő maga mit is ért „komplementer” alatt: az egymást kiegészítőt, az egymást kizárót, avagy e kettő valamiféle elegyét, pl. az egymást kizárók egymást kiegészítő egységét? Pedig ennek eldöntése már csak azért is fontos volna, mert – ahogyan azt egyesek föl is vetették – az például, hogy ugyanaz a dolog többféle alakban jelenik meg, még nem jelent kizárólagosságot, illetve logikai paradoxont. A többalakúság, ugyanannak a dolognak többféle formában való megjelen (tet)ése nem azt jelenti, hogy X dolog A és nem-A egyszerre, hanem inkább azt, hogy X dolog lehet A és B. Ami egészen más kérdés, s ráadásul ez utóbbi nem is áll ellentétben az arisztotelészi logikával. Ld. Berner 1976.

természetesen megjelenik a Két Maát, azaz: a Két Igazság (vagy Két Valóság, Két Világrend stb.) fogalma is.⁵²

Ez utóbbi kapcsán viszont érdemes egy kicsit kitérni arra, hogy az egyiptomiak a dualitás több fajtáját ismerték, s ezt cizellált szimbólumrendszerükkel igen kifinomult módon tudták „leírni”. (Igy e példa az antropomorf szimbolizmus intellektuális lehetőségeiről is elárul egyet s mást.) A különféle istenalakokkal ugyanis nem csupán a kettősséget, mint olyat, hanem annak különböző fajtáit, fokozatait, valamint a kettősség és egység viszonyát, ill. kérdését is nagyszerűen ábrázolni tudták. Ennek egyik fajtája az „egy testből két fej” ábrázolása, amely több ad hoc istenalakban is megjelenik, s ide sorolható a „Kétarcú” alakja is, akinek két feje tehát az egyiptomi mitológia két antagonisztikus ősellenségének feje.⁵³ Érdemes megemlíteni, hogy a Hórusz és Széth küzdelméről szóló mítosz – s nyomában a szimbólum – eredete az archaikus korig, Egyiptom történetének legkorábbi időszakáig nyúlik vissza. A két istenség harca lényegében Felső- és Alsó Egyiptom, e két, egykor különálló régió közötti küzdelemre, majd a Felső Egyiptom – Hórusz országa – győzelmével végződő országegyesítésre utal.⁵⁴ A két küzdőfél egysége alapjelentésben tehát Egyiptom egységét jelképezi. Később azonban (talán az Újbirodalom idején) ez az egységsszimbólum már kozmogóniai, s ezen keresztül kvázi ontológiai jelentés is kap. Az egyiptomi bölcsleletben az ellentétek egységének a deifikációja ez, de nem a távol-keleti jin-jang elvének értelmében. Nem a polarítások egymást kiegészítő voltáról van itt szó, hanem sokkal inkább a kibékíthetetlen ellentét, az ellentmondás egységéről, az önellentmondás jelenségéről. Az egyiptomi ikonográfiában a fej az adott lény lényege, azaz tehát Hórusz és Széth az adott istenség által képviselt princípium lényege. Ennek egy testben való megjelenítése: két egymást kizáró elv egysége. A két istenség természete a mítosz szerint is összeférhetetlen, s nem az egymással való egyesülésre, hanem egymás teljes kiiktatására törekednek. Talán azt is mondhatjuk, hogy Herifi az önellentmondás, az egymást kizáró dolgok egységének istene, azaz annak az elvnek a perszifikációja, amely az egyiptomi gondolkodásnak is a sajátja: azaz a komplementaritásé.⁵⁵

A dualitás ábrázolásának másik fajtája a nemi különbözőség szimbolikus fölhasználása. Ez a legtermészetesebb és legkézenfekvőbb megoldás a kettősség kifejezésére. Ahogyan máshol, itt is vannak férfi istenek, és azoknak vannak női istenpárjai, úgy mond „feleségei”. Ez azonban egészen más jellegű kettősséget fed, mint Hórusz és Széth kettőssége. Míg ez utóbbi az ellentét, *az egymást kizáró opozíció* kettőssége, addig a férfi-nő dualitás *az egymást kiegészítő* kettőssége. És ahogyan a kibékíthetetlen ellentétek egységének ábrázolási módja a kétfejű, de egytestű istenalak, úgy a nemi polarítások egysége – pontosabban: a nemi polaritással szimbolizált dualitás egysége – is megjelenik a hermafrodita istenalakokban. (Számos ilyen hímnős istenséget ismerünk, ilyen például a Nílus istene, illetve ilyenek a folyamhoz kapcsolódó különféle termékenység-istenek.)⁵⁶ Sőt, maga a nemi polaritás szimbólumnyelvi fölhasználása is többféle lehetőséget hordoz a leírás számára. Ennek egy szép példája a Nyolcasság istenpárosai. Az említett Nyolcasság (Xmnw) fogalma a teremtés

⁵² A Két Ország, mint a „komplementerlogika” megnyilvánulása a kultúrában: Hornung 1971: 237, Herifi alakjáról: Te Velde 1967: 69. Ennek absztrakt szimbolikájáról: Englund 1988. Hórusz és Széth harcáról, annak többretegű jelentéstartalmairól: Griffith 1960.

⁵³ Egyébként maga a Herifi: „Kétarcú” elnevezés egy esetleges, funkcionális név, amely nem föltétlenül csak Hórusz-Széthre utal. Az Amduat második fejezetében például megjelenik egy ugyanilyen nevű istenség, akinek két egyforma emberi feje nő ki egyetlen emberi testből, és Hórusz-Széthhez semmi köze. Hornung 1963: 54. Az istenség teljes neve: „Kétarcú Kétkarú” (Hrjw.fj awj.fj). Az Amduat ugyanezen részében egyébként a „másik” Herifi, azaz Hórusz-Széth is megjelenik.

⁵⁴ Habár bizonyos ábrázolásokon Hórusz és Széth együtt koronázzák meg a fáraót, az mindenkor Hórusznak nevezi magát és nem Széthnek, vagy Széth-Hórusznak. Ez alól az archaikus korban voltak kivételek. Így például a II. dinasztia egyik uralkodója, Peribsen a Hórusz-név helyett Széth-nevet vett föl, amit általában súlyos belső válságként értelmeznek.

⁵⁵ Ld. Te Velde 1977: 69. illetve Englund 1988.

⁵⁶ A nemi dualitás szimbolizmusáról ld. Englund 1988.

előtti őskáoszt, illetve a preegzisztenciát fedi, s tagjai ezen őszállapot négy attribútuma, illetve e négy attribútum „nemek alapján történő” megkétszerezése. A négy ősisiten (azaz négy kvalitás): Amon a Rejtettség, Nun az Ósvíz, Kuk a Sötétség, és Heh a Végtelenség, vagy Határtalanság és azok női megfelelői: Amanuet, Naunet, Kauket és Hauhet. (Amon-Amanuet helyett lehet még Gereh a Hiány, vagy Nia, a Tagadás, s ezek női megfelelői: Gerehet és Niat). Nos, ezek nem olyan istenpárok, mint a pantheon „isteni házastársai”. Itt nem „isteni házaspárokól” van szó, hanem az adott istenség női megfelelőjéről, saját feminin aspektusáról.⁵⁷ Így Naunet Nun női megfelelője és nem felesége. Ugyanígy Amanuet is Amon női aspektusa, és nem pedig a párja. (Amon „felesége”, női párja Mut istennő, ők a thébai triász két tagja. A triász harmadik tagja közös gyermekük, Honszu holdisten.) Mellesleg árulkodó, hogy a Nyolcassággal szemben a Kilencség – amely ugyebár a teremtés folyamatának kifejezője és letéteményese – páros tagjai már valódi férfi-női párok: Su és Tefnut, Geb és Nut, Ízisz és Ozirisz, illetve Széth és Nephthüsz. A teremtés előtti és közbeni-utáni lét igen finom megkülönböztetése ez, a nemiség adta szimbolikával: az őskáosz, a preegzisztencia állapotában nincsenek valódi kettősségek, ahogyan valódi oppozíciók sincsenek. A nyolc isten, azaz a négy istenpár valójában egységet képez, kettősségük pusztá potencialis, amolyan „elő-polarizáltság”, a teremtéssel, létrejövésével (vagyis a Kilencséggel) megjelenő valódi kettősség előzménye, preegzisztenciája.

Teremtés és komplementaritás

Ha Egyiptomban valahol tiszta formában jelenik meg az egymást kizáró dolgok egységének, az „igen” és „nem” együttlétének eszméje, akkor az a teremtés és ezzel szoros összefüggésben a teremtő istenség természetének kérdésköre. Az egyiptomi mitológiában – majd ennek nyomán a kozmológiában – a teremtés aktusát elválaszthatatlan elemként kíséri egy hatalmas megszárulás eseménye. Az egyiptomi fölfogás szerint a kozmosz csak bizonyos létezők, az „őskáosz lényei” elpusztítása által jöhet létre. Ez az idea jelenik meg az alvilági Tűztő képzetében is: ez a végső megsemmisülés helye, amely keleten található, s a napkelte hajnali pírjával analóg.⁵⁸ A Kapuk Könyvében hajnalban, napkeltekor jelennek meg a „nemlétezőket” szimbolizáló apophiszi lények, a „Fáradtság Gyermekai” (m_{sw}-bdSt), de ekkor győzik le végleg magát Apophiszt is.⁵⁹ Vagyis a napkelte, azaz a teremtés, keletkezés, kezdet egyben valaminek a végét, pusztulását, megsemmisülését is jelenti.⁶⁰

⁵⁷ Az istenségek feminin aspektusának perszonalifikációjáról: Hornung 1971: 74-77, a Nyolcasságról, és azok isteni alkotóelemeiről: Sethe 1929 és Bilolo 1986: 167-206.

⁵⁸ Az elkárhozott megsemmisülésének a módja itt ugyanaz, mint a Bibliában (a Jelenések Könyvében), mivel azok itt is a túlvilági Tűztőba vetettek. A Tűztőnak, ennek a szörnyű helynek másik gyakori neve is árulkodó: „Kések Tava”. Ez utóbbi elnevezés a test, a forma megsemmisítésére utal, amely az egyiptomi számára a végső megsemmisüléssel volt azonos. Ehhez tudni kell, hogy az elkárhozott testének és lelkének megsemmisítése általában tűz vagy darabolás által történik a túlvilági könyvekben. Lényegében ugyanezt utánozták a mágikus (privát és templomi) rítusok során is, amikor a nem kívánt dolgot viaszból vagy agyagból megformázták, s azt feldarabolták vagy/és elégették. Ugyanakkor a Tűztő egyes emlékekben a megújulás helye, amely érthető a napkeltevel való kapcsolata miatt. A témáról ld. többek között: Hornung 1968, 1971: 143-159, Morenz 1975a, Altenmüller 1965. A túlvilági megsemmisítés fölhasználásáról a mágiában, s ennek szimbolikájáról: Ritner 1993: 153-172.

⁵⁹ E motívum révén tekinthető a keleti égtáj – mint a Nap születésének és így a világ szüntelenül ismétlődő meg/újja-teremtésének helye –, ambivalens természetűnek az egyiptomi mitográfiában. Kelet nem csupán a megújulásnak, az újjaszületésnek, hanem a pusztulásnak, a tökéletes megsemmisülésnek is a színtere. Több halotti szöveg arról tudósít, hogy a megboldogult fél Kelet felé menni a túlvilágon, és annak érdekében, hogy ezt az égtájat elkerülje, még a mágia legdurvább formáit – többek között az istenek megfenyegetését – is hajlandó alkalmazni. Erről többek között Morenz 1975a.

⁶⁰ A hajnali megszárulás, ami több ősi szövegben is megjelenik, eredetileg talán szoláris jelentéstartalommal bírt: A fölkelő Nap sugaraival mintegy „megsemmisíti” a csillagokat. Egyes középbírodalmi koporsósözegek mindennap méghemenő tömegmegszárulásról beszélnek a napkelte, illetőleg a közvetlenül azt megelőző időszak kapcsán. Pl. a CT 469 mondása. Ld. de Buck 1954: 387-398.

Ami azt jelenti, hogy a keletkezéskor – avagy a létesülés folyamán – az pusztul el, az iktatódik ki, ami nem tartozik a létrejövőhöz, ami annak *ellentéte*. S egy dolog csak úgy jöhet létre, ha annak ellentétét kiiktatja a teremtő. Ez az Ellenség általános fogalma, amely itt a létező ellentétét jelenti. Minthogy Apophisz a Napisten, a lét letéteményesének ellentéte, Széth pedig Oziriszé, a rend és a maradandóság istenéé, a világ Apophisz elpusztítása, mondhatni: a „halál halála” révén jön létre, a rendezett kozmosz pedig a rendetlenség, a zavar istenének, Széthnek elpusztítása révén. Az Ellenség alakja itt tehát a teremtés (keletkezés, létesülési processzus) negatív lenyomata, a létrejövők ellentéte – az, ami nem jön (nem jöhet) létre azért, hogy a létrejövő létrejöhesse. Az egyiptomi „implicit filozófia” szimbolikájában az Ellenség Megsemmisítése ezt a kiiktatási műveletet jelenti. Az Ellenség itt az Opponens, a másikat kizáró Ellentét fogalmának ekvivalense, a „létező/létrejövő ellentétének” perszonifikációja. Vagyis mondhatjuk: *a mágiában alkalmazott eljárás itt, az implicit filozófiában, már kozmológiai eseményé, ontológiai elvvé finomodott*. Ám – hála az archaikus képi gondolkodásnak – ez az absztraktum az antropomorf-képi szimbólumnyelvben a Megsemmisítendő Ellenség figurájában fejeződik ki, pontosabban ez áll az absztrakt fogalom *helyett*.

Tudni kell azt is, hogy mindez szüntelenül megismétlődik. Minden napnyugta a világ vége, a teremtés visszavonása; s minden napkelte a világ újra teremtése. A teremtés nem egyszeri, hanem végtelen számú, ciklusról ciklusra ismétlődik. Sőt: minden pillanatban megtörténik. Az egyiptomi teremtés valójában létesülési folyamat, illetőleg „folytonos teremtés”, *creatio continua*.⁶¹ Sőt, maga az egyiptomi kozmosz, sem más, mint egy processzus, a létesülés állandó processzusa.⁶² Mellesleg ezt a létesülő, folytonosan keletkező fizikai és szellemi kozmoszt jeleníti meg az egyiptomi templom is.⁶³ A dolgok állandóan létesülnek, és keletkezésükkel pedig a nem-kívánt létezők szüntelenül kiiktattatnak.

Mindehhez még egy megjegyzés: már az Első Átmeneti Kor (Kr.e. kb. 2200-2000) idején megjelenik a „negatív cselekvés” kifejezése a különféle szövegekben. Ez főként azt jelenti, hogy mit *nem* tett valaki. A megigazolásra váró halott negatív konfessziót tesz a túlvilági bíróságon, Ozirisz ítélőszéke előtt, azaz fölsorolja, milyen bűnöket nem követett el. Ugyanígy a mágikus (és persze a mágikus jellegű halotti) irodalomban is viszonylag gyakorta előfordulnak fölsorolások arról, hogy az Ellenség: emberi ellenség, démon, veszélyes állat stb. mit nem követ el, miféle ártalmas dolgokat nem tesz meg. Ami főként azt jelenti, az Ellenség mit *nem tehet* meg. Vagyis az első esetben jellegzetesen „vallásos”, a másodikban pedig jellegzetesen „mágikus” gondolkodást találunk. (Persze a kettő azért nem teljesen szétválasztható, főleg nem Egyiptomban, de ez már messzire vezetne).

A teremtő isten mindennapi aktusának – azaz a létesülés processzusának – lényege tehát nem csupán a dolgok létbe hívása, hanem bizonyos dolgok kiiktatása, szelekciója is. E kettő elválaszthatatlan egységet képez, mondhatni ugyanannak a történésnek két aspektusa, amely megint egy metaforát rejt magában: Létrejövés = Kiiktatás. A Kairói Ámon-himnusz úgy fogalmaz, hogy a teremtő az egyik dolgot mintegy elválasztja, „megkülönbözteti” (wpj) a másiktól. Ez pedig nem csupán a dolgok differenciálását jelentheti, hanem a szelekciót is, amely e differenciálástól végtére is elválaszthatatlan aktus. A teremtés lényege ebből a szempontból kontrasztok létrehozása.

A létesülés eme szelekciós mozzanata egy „logikai művelet” is magában rejt: Az Ősvízben, azaz a preegzisztenciában minden létező lehet önmaga ellentéte is. X lehet A és nem-A egyszerre. Ezt az egyiptomiak úgy fogalmazták meg, hogy a Nun-ban, vagyis az Ősvízben, a „teremtés előtti őskáosz-

⁶¹ Assmann 1975: 21-22, és 1984: 144-149.

⁶² Assmann 1990a: 163.

⁶³ A templomot folyamatosan építették belülről kifelé, a legbelsőbb, legtitkosabb résztől, s egyben a legkisebb helyiségtől: az istenség legbelső szentétjétől az egyre nagyobb, egyre tágasabb, és a külvilággal, illetve a profán szférával egyre több ponton érintkező csarnokokon át, a külvilági be- ill. kijáratig, a pülönkapukig. Ahogyan az istenség is önmagából, „belülről kifelé” terem. (Egy ilyen építkezés egyébként akár évszázadokig is eltartott.) Az egyiptomi templomszimbolikáról ld. többek között Reymond 1969.

ban” együtt van létező és nemlétező, bármely dolog és annak tagadása, hiszen itt még nem érvényes a Maát, a világrénd. Az aktuális létben (időbeli jelenlétben) viszont egy dolog csak A lehet, egyszerre A és nem-A nem. Ettől lesz „tényleges” egy dolog vagy esemény, valóságának alapját éppen ez a kontraszt adja. A teremtés, azaz: aktualizálás lényege ezért a következő: ahhoz, hogy $X = A$ legyen, (vagyis egy esemény vagy dolog az, ami), annak ellentétét: nem-A-t ki kell rekeszteni.

Ennek jobb megértéséhez tudni kell, hogy a Nun, az Ósvíz, vagy Óskáosz *általában* jelenti a létrejövés előtti állapotot. Nem egyszerűen valamiféle, valahol az emberi világon kívül található mitikus hely és idő, hanem egy szimbólum: *a minden pillanatban jelenlévő* potencialitás szimbóluma, illetve a preegzisztenciáé, amiből éppen a jelen pillanat létezői keletkeznek folyamatosan. Ez az ún. sp-tpj, vagyis az „Első Alkalom”, a teremtés ideje, amely mindenkor jelen van. A sp-tpj, egy időfeletti kezdet, amely bármikor fölidézhető. (A templomi szertartásokon, ill. egyáltalán a mágiában ezt teszik.) Nos, ebben az állapotban, a *differenciálatlanság állapotában* még együtt van minden dolog, illetve minden és mindennek az ellentéte. Így a keletkezés előtti állapot, az „Ósvíz” valójában az „igen” és „nem”, avagy $X = A$ és nem-A együttléte, avagy „párhuzamos jelenléte”. A Piramisszövegekben azt olvashatjuk, hogy az Ósvízben Széth és Hórusz konfliktusa még nem jött létre. Ami azt jelenti, hogy itt még az antagonisztikus ellentétek nem léteznek, merthogy minden együtt van.⁶⁴ Az eseményekre érvényesítve azt mondhatjuk, hogy ez a még nem bekövetkezetttség állapota, az a pillanat, amikor még van alternatíva. A létesülés, az esemény létrejötte, ill. megtörténte, pedig az alternatívák eltűnése, kiiktatódása.

Az Ósvíz, a dologi és logikai értelemben vett differenciálatlan egység természetesen egylényegű a teremtő, a dolgokat és eseményeket létrehozó ősisstennel. Bizonyos emlékekben ez utóbbi az előbbi gyermeke, bizonyos emlékekben viszont e kettő egyazonos, ez azonban a lényeg szempontjából közömbös, minthogy mindketten ugyanazokkal az ismérvekkel bírnak. A Héliopoliszi Teológia teremtője Atum, az Egy, az Óegység, s bizonyos fölfogás szerint hermafrodita isten.⁶⁵ Vagyis a szimbólumnyelvnek megfelelően az ellentétek egységének a megtestesítője, illetve perszönifikációja. Ez az egység nem csupán a konkrét dolgok egymástól való elkülönültségének ősmasszáját, hanem egyfajta logikai differenciálatlanságot is jelent: Atum egyszerre önmaga és önmaga ellentéte ($X = A$ és nem-A), hiszen sajátmagából hozza létre sajátmaga ellentétét, a kozmikus Ellenséget, illetve a Nemlétezőt. Amit egyébként az isten neve (jtm) is mutat. A név alapját képező tm szó ugyanis radikálisan kétértelmű. Egyrésztől ugyanis azt jelenti, hogy „nincs”, s ebbéli jelentéséből fakad tagadószócskaként történő alkalmazása is. (Gyakori főnévi tagadóforma az egyiptomi nyelvben.) Másrésztől ugyanez a szó azt is jelenti, hogy „teljes”, sőt „minden”. Emellett a tm igeként még a következőket is jelenti: „lezárni”, „beteljesíteni”, „bevégezni”, „megsemmisíteni”. (Ebből a szempontból Atumot akár a későbbi gnosztikus terminussal, a teremtés alapjaként szolgáló *pleroma*-val is analógiába lehetne vonni.) Az ebből képzett tmw többszámú főnév pedig azt jelenti, hogy „mindenki”, s az ugyancsak ebből képzett tmjw pedig – az ELLENSEG hieroglif jelével – azt, hogy „gonoszok” – a „megsemmisítendőők” értelmében.⁶⁶

Úgy is fogalmazhatunk, hogy a teremtő isten van és nincs egyszerre. Akárcsak az Ósvíz lényei, az ún. „fáradtak”, akik a még létre nem jött, de potenciálisan meglévő preegzisztens entitások perszönifikációi. A másik nagy teremtőről, a Memphiszi Teológia ősissténéről, Ptahról is ezt mondja egy szöveg: „(Ő az), aki a nemlétezőt kimondja, és a létezőt kigondolja. Semmi nem jön létre az ő tudása nélkül”.⁶⁷ Ozirisznek, a holtak urának az egyik epithetonja pedig: „Akihez eljön az, ami van,

⁶⁴ A Pyr. 1040c és 1463d sorok. Értelmezésüket illetően, ill. általában a kérdésről ld. Hornung 1971: 170-171.

⁶⁵ Englund 1987: 11-12.

⁶⁶ Wb. V: 301-303. Atum nevéhez s ezzel összefüggésben természetéhez ld. még Assmann 1975: 47, és 1984: 145, valamint Bilolo 1986: 28-35.

⁶⁷ Assmann 1975: 64.

és az, ami nincs”. Ő is, és Amon isten is – aki egyes emlékekben szintén megjelenik teremtőként – egyaránt szerepelnek a következő titulussal: „a Létező birtokosa, akihez a Nemlétező tartozik”.⁶⁸ Ez az önellentmondás egyben a lehető legnagyobb teljesség is: a Létező és a Nemlétező egysége. Mondhatni: a *preegzisztencia tana egyben a komplementaritás tana is*. Az Ősvíz fogalmához kapcsolódó gondolatkör lényege ez: az ellentétek, s ezen belül is az egymásnak ellentmondó dolgok egysége. Ráadásul ezt a jelleget erősíti, hogy az Ősvízzel – ha nem is egyazonos, de mindenképpen egylényegű – teremtő ősiszten, legyen az Atum, Ptah vagy másvalaki a különböző teológiai rendszereknek megfelelően, egyszerre egyetlen és számos lényű. Ő az, aki egyszerre Egy és Sok.

Az istenség lényének ez az önellentmondó teljessége az időbeliséget, illetve az okságot is fölszámolja, mivel e „lény” általában önmaga létrehozója. Atum a következőket mondja a Kapuk Könyve második fejezetében: „Én vagyok a fiú, aki saját apját nemzi, és én vagyok az apa, aki a saját fiát nemzi”.⁶⁹ E gondolatot ismerjük máshonnan is. Egyrészt ez az önmagábóli/önmagától keletkezés (xpr-Ds=f) ismert eszméjének egy sajátos megjelenése. Másrészt itt nem egyszerűen csak az önmagábóli létrejövésről van szó, hiszen Atum nem csupán önmaga nemzője, hanem ennek fordítottja is: ugyanő a nemzett is. Azaz ok és okozat – önmaga oka és okozata – egyszerre. Az egyiptomi teológiának (ill. implicit bölcseletnek) kedvelt ideája ez: több istenség (nem csupán teremtő isten!) is megjelenik úgy, mint aki saját magától jött létre, vagy úgy, hogy saját anyját vagy apját ő maga nemzette. Az egyik isteni melléknév (vagy jelző), amely több konkrét isten epithetonja is szokott lenni a különböző emlékekben, a Kamutef (kA-mwt=f), ugyanezt a gondolatot hordja magában, mivel az istennév szó szerinti jelentése: „saját anyjának bikája”, vagyis: olyasvalaki, aki saját magát nemzi.

Persze a kérdés taglalásakor meg kell említeni, hogy már maga a teremtés *jellege* is radikálisan kétarcú, önellentmondó, vagy ha úgy tetszik: „komplementer”. Az egyiptomi teremtés, a dolgok létrejötte ugyanis egyszerre teremtési aktus és magától való, szabályozatlan, automatikus (és kontinuus!) létrejövési folyamat. Amit a teremtés két elsőszámú képviselője, kifejezője és letéteményese, a két ősiszten: Atum és Heper kettőssége, pontosabban természetük különbözősége, sőt szembenállása is szimbolizál. Atum ugyanis a tényleges „teremtő isten”, Heper viszont az önmagától való keletkezés elvének perszifikációja. Amint azt az isten beszélő neve is kifejezi, mivel a Heper név annyit tesz, mint „Létrejövő”, „Keletkező” (ill. „Létrejövés”, „Keletkezés”). Heper egyik formája, Heperer pedig azt jelenti, hogy „Folyamatosan átalakuló”, „Létesülő”.⁷⁰

Tertium non datur: a Maát

Ugyanakkor az etikában az „igen” bizony nagyon erőteljesen külön van választva a „nem”-től. Ami az „igaz versus hamis” kérdését illeti – amely egyike az egyiptomi gondolkodás egyik legalapvetőbb kérdéseinek – nem létezik komplementaritás, nincs *tertium datur*. Ha pedig az igazságról és valót-lanságról esik szó, akkor máris adódik számunkra két alapfogalom, az egyiptomi teológia, ill. bölcsélet két terminusa: a Maát (mAat) és az Íszfet (jsft) fogalmai.

⁶⁸ Hornung 1971: 167.

⁶⁹ Hornung 1980: 68.

⁷⁰ A Heperer (xpr) név ugyanis a Heper (xpr) reduplikált, folyamatosságot kifejező alakja. Hornung a Heperer istennevet „Verwandelnden”-nek fordítja (Hornung 1977: 37), míg a Heper istennevet egyáltalán nem fordítja le. Ezzel szemben Piankoff a Heper nevet ugyanazzal a szóval fordítja, ami a whiteheadi „folyamatos létesülés” terminusa is: „becoming”, illetve – a megszemélyesítést érzékeltetendő – „Becoming One”-nak, Heperert pedig „Ever Becoming One”-nak (ld. Piankoff 1964). Ugyanő írja a következőket Atum és Heper egymásnak ellentmondó természetéről, ill. azok egymást kiegészítő voltáról: „Az istenség önmagában nem egy statikus valami, az mindenkor átalakul az élet és a halál során. A teremtés a Minden önmegjelenítése, aki ugyan egy, ám mégis különböző formákat, alakokat ölt. Atum a Minden, s egyben Heper a Létrejövő” (Piankoff 1964: 17). Atum és Heper, s velük a teremtés jellegének kettősségéről ezen kívül: Assmann 1975: 22.

A Maát a megszemélyesített világregend, az Igazság, illetőleg a Valóság istennője, Ré lánya, a Nap bárkájának állandó utasa.⁷¹ A bírákat és a vezírt úgy tekintették, mint Maát papjait. A Maát fogalma centrális szerepet kap az egész egyiptomi kultúrában, a hétköznapi életben éppúgy, mint a teológiában és ezen belül természetesen a bölcseletben is. Ő a világot fönntartó hatalom, aki egyben a sors úrnője is. A Maát princípiuma átfogja és meghatározza az egész létezést: az emberi társadalmat éppúgy, mint az állatok, növények, sőt dolgok világát – voltaképpen az egész természetet, az egész kozmoszt. Az istenek is a Maátnek vannak alávetve, másrészt viszont ők annak elsőszámú képviselői. Több szöveg fogalmaz úgy, hogy az istenek és az üdvözültek a Maát-ból élnek.⁷² Ez a fogalom a morál igazságát éppúgy jelenti, mint a valóság, ill. a realitás fogalmát, mondhatni: e kettőt szétválaszthatatlanul egyesíti magában. Nem véletlen, hogy a Maát központi fogalom az egyiptomi élet-bölcseletben, azaz az intelmirodalomban.

Ellentéte az Íszfet, a Hamisság, a Valótlanság. Az Íszfethez tartozik minden rossz, minden negatív: a bűn, a baj, a betegség, a hazugság, a nélkülözés, a fájdalom, a szenvedés, az igazságtalanság, és persze a halál és a kárhozat. Természetesen az Íszfet-hez tartozik a tabu, a bomló anyag, és minden természetellenes is. Vagyis az Íszfet ugyanazokat a dolgokat foglalja magában, mint az Ellenség alakja, s egyes emlékek ki is mondják, hogy az Íszfetet bizony meg kell semmisíteni. Voltaképpen ez lenne az egyiptomi vallás fogalmának meghatározása: a Maátot megvalósítani és az Íszfetet kiiktatni.⁷³ Mert az Íszfet: Ellenség, s az Ellenség pedig az Íszfettel azonos, vagy egylényegű. A káosz és a negatív dolgok perszifikációi: Apophisz és Széth többek között a hazugság, az irracionális, az érthetetlen megszemélyesülései, s mint ilyenek, a nem-normális, az anomália, a természetellenes képviselői. Ahogyan azt Plutarkhosz is írja Széthről: „Tüphón ésszerűtlen és ostoba”.⁷⁴

Lényeges elem, hogy Egyiptomban az etikai és az ontológiai (valamint az esztétikai) szférák szétválaszthatatlanok: a bűn, a rossz, ártó, a káros, a törvénytelen cselekedet stb. nem egyszerűen morális vétség, hanem a Maát, az egyetemes világregend, a *valóság* megsértése. Ahogyan az a torz, csúf, az anomália létrejötté is. A törvény ellen vétő evilági gonosztevő éppúgy, mint az elkárhozott halott, aki könnyűnek találta a túlvilági ítélszék előtt, egyaránt a Maátot, *azaz a lét alaptörvényét* sérti/sértette. Merthogy a Maát a teremtett világ, pontosabban annak rendje, míg a teremtés előtti Ósvízhez köthető őskáosz a Maát nemléte. Az Íszfet e rend, a teremtett világ rendjének megsértése, sőt annak fölbomlása. Az Íszfet így inkább az Ósvízhez tartozik, ő az őskáosz nem létrejövő, a teremtés folyamán kiszelektált (ill. a létesülésben folyamatosan kiszelektálandó) létezőinek negatív minősége. Ahhoz az állapothoz tartozik, melyben A és nem-A együtt vannak. Ez az értelmetlenség, az ellentmondás, a valótlán. Így a Maát – noha az egyiptomi ezt, mint elvet soha nem fogalmazta meg – az A *vagy* nem-A valósága.

A Halottak Könyve 125-ik fejezete tartalmazza az ún. „negatív konfessziót”, vagy szebb elnevezéssel: tagadó bűnvallomást. Ez ama lista, amit az oziriszi öröklétre aspiráló megboldogult sorol föl a túlvilági bíróság előtt, hogy mi az a rossz, amit *nem* tett meg életében, miközben szívét a Maát serpenyőjére teszik.⁷⁵ Figyelemre méltó ebben az emlékből – és ennek nyomán számos későkori papi esküszövegben, illetve templomi törvényben – a tagadó forma meghatározó volta. Míg az Óbirodalom és az Első Átmeneti Kor idején az előkelők (nomoszkormányzók) sírjaiban olvasható életrajzok főként arról számolnak be, hogy az illető mi minden jót cselekedett életében, addig az Újbirodalom idejére főként a tilalmak, illetve a bűn tagadása kerül előtérbe. E változás egyik oka

⁷¹ Mindössze egyetlen helyen jelenik meg férfiként, a Chester-Beatty papyrusz „Igazság és Hamisság története” című allegorikus-parabolikus elbeszélésében.

⁷² A „Maátból élni” jellegzetes kifejezése a vallásos, de főként a halotti irodalomnak, az részint a bűnöktől való mentességre, másrészt a hiteles létezésre utal.

⁷³ Ez Assmann találó megfogalmazása. (1984: 11.)

⁷⁴ *De Iside* 49. Plutarkhosz 1986: 52.

⁷⁵ A témáról ld. Brandon 1967.

talán éppen az egyiptomi ontológia létrejötte és hatása. Lényegében az Ellenség Megsemmisítése is erre az időre alakul ki, pontosabban: válik az egyiptomi mágia alapvető gondolati és rituális sablonjává. A tagadó bűnvallomás pedig jobbára ugyanerre a sablonra épül, ugyanis mindkettő lényege ugyanaz: az Íszfet kiiktatása. Amely kiiktatás révén szilárdul meg a Maát. Vagyis az „igen” és a „nem” egy bizonyos szinten nagyon is elkülönülnek egymástól, sőt, éppenhogy ezen elkülönülés jelenti a Maát lényegét, illetőleg a létrejött és megszilárdult kozmosz valóságát. Az „igen” és „nem” szétválaszthatatlansága a teremtés előtti és időn kívüli káosz ismérve, amely a bűnök, bajok és zavarok képében mindenkor ott lebeg a világ feje fölött. De úgy is fogalmazhatunk, hogy a Létező és Nemlétező az etikában Jóvá és Rosszá, a művészetben (ill. az esztétikában) pedig Széppé és Csúffá lesz.⁷⁶

Az Íszfet ontológiája talán az Ozirisz-elv kapcsán jelenik meg legtisztábban, itt érthető meg legjobban. A Nemlétező a képi szimbolikában önmagába érő, a maga farkába harapó kígyóként falja föl saját magát.⁷⁷ Ami azt jelenti, hogy a semmi önellentmondó abszurdum, hiszen saját magát tagadja, önnön nemlétező volta révén „emészti el önmagát”. Vagyis akárcsak Parmenidésznel, a nemlétező itt is önellentmondó lehetetlenség, *ergo valótlan*ság, *hazugság*: *Íszfet*. Ami azt is jelenti, hogy a nemlétezők hamisak, valótlanok. Később Platónnál már ennek a metaforának a reciproka jelenik meg. A hamis, a valótlan = nemlétező: „Tehát arról, ami nincs, sem a létező dolgokkal kapcsolatosan, sem önmagában nem lehet véleményt alkotni. (...) A hamis véleményalkotás tehát nem más, mint amikor arra gondolunk, ami nincs”.⁷⁸

A Valótlan tehát a Nemlétező szinonimája, s az Íszfet így nemlétező, pontosabban: az Íszfet maga a Nemlétező. Amiből adódóan minden nemlétező dolog *íszfet*, azaz hazugság, valótlan. Ugyanakkor a nemlétezőnek ez az „öntagadása” jelenti a létező tökéletességét, örökkévaló és változatlan mivoltát is, aminek révén ugyebár „csak a létező létezhet”. Ez a változatlan örökké létező, amit a Semmi vesz körül, Ozirisz, illetve minden olyan személy és dolog, amely az oziriszi halhatatlanság részese lett. (Ők „Ozirisz Követői”, ahogyan az egyiptomi szövegek nevezik őket.) S gondoljunk itt arra, hogy Ozirisz az individuális öröklét, az ugyanabban a testben való föltámadás, az ugyanazon személyként való örökké élés istene, vagyis az *abszolút önazonosság* letéteményese. Az oziriszi öröklétben a személyek és dolgok minden változástól, átalakulástól mentesen *önmaguk maradnak*. Így végső soron az Íszfet eleve megsemmisülésre ítélt („öntagadó”) mivoltából következik a Maát erőssége.

Ennek az elvnek elsősorban a túlvilághitben volt hatalmas szerepe, merthogy kvázi ontológiai háttérét adta az oziriszi öröklétnek, a megboldogult személyes és testi maradandóságának. Mert ha a nem-normális, a valótlan, a nem-Maáthoz tartozó maga a Nemlétező, akkor ennek fordítottja is igaz: a nemlét, a halál, a pusztulás, voltaképpen nem normális, nem természetes, hazugság. Nem a Maáthoz, hanem az Íszfet-hez tartozó, s mint ilyen kiiktatandó. Míg a normális, a természetes, a valós, a Maát révén egy lényegű az örökléttel, a maradandósággal. Ezért aki a „Maátból él”, az mentes az Íszfettől, s rajta keresztül a nemléttől, így rá örök létezés vár. A Maátot megsértőre viszont a teljes pusztulás, mert lénye ezáltal a Nemlétezővel válik azonossá.

A Halottak Könyve 125-ik fejezetében, a tagadó bűnvallomás listájában olvashatjuk a következő formulát: „Nem ismerem a Nemlétezőt.” Ami azt is jelenti, hogy nem ismeri a hamisságot, a valótlan. Az egyik középbirodalmi koporsón ugyanez a gondolat explicitebb formában jelenik meg, amikor is az öröklétet nyert megboldogultról ezt mondja a szöveg: „Az ő utálata a Nemlétező (jwtt), (mivel) ő nem ismeri a Valótlan. (jsft)”.⁷⁹

⁷⁶ Ld. ezzel kapcsolatban még Assmann 1999: 122-123. Egyébként érdemes ennek kapcsán megjegyezni, hogy az egyiptomi nyelv nem nagyon tesz különbséget esztétikum és praktikum között, így például a nfr szó egyformán jelenti azt, hogy „szép” és „jó”.

⁷⁷ Ld. Hornung 1971: 172-173, az Ozirisz és az uroborosz kapcsolatáról általában: Kákosy 1964.

⁷⁸ *Theaitétosz* 189b. Platón 2001: 88.

⁷⁹ CT VI, 136k. A bwt: „utálat” szó az egyiptomi nyelvben egy teológiai terminus, az nagyjából a tabu fogalmának felel meg. Hornung 1971: 176.

Az archaikus tudat sajátja: komplementaritás és képesség

A komplementaritás fogalmának használata a képi szimbólumhasználatban is érvényes lehet, ami viszont már messze nem egyiptomi specifikum. Főntebb említettem már, hogy az egyiptomi gondolkodás – csakúgy, mint más archaikus kultúra gondolkodása – „mellérendelő” jellegű, a vaglyagosságot előnyben részesítő. Így valamely istenség megjelenhet növényként, emberként, állatként vagy ezekből álló keverék lényként. Egyiptomban az égbolt lehet víz, baldahin, tehát, a föld lehet isten, oroszlán, korong, de más egyéb is. De ez nem csupán a megjelenésre, a formák világára vonatkozik, hiszen az isteni személy maga is igen képlékeny, különféle istenek gyakorta összeolvadnak egymással az egyiptomi szinkretizmusban. A dolgok határai elmosódnak. Ez a lényege Lévy-Brühl-féle „részesség törvényének” illetve az ebből továbbgondolt, Wilson és Hornung nevével fémjelozhető „egyiptomi komplementerlogikának”. Igen tanulságos, hogy mind Hornungnál, mind pedig korábban Wilsonnál, a komplementaritás kérdése éppen az ábrázolás, a képi szimbolika kapcsán merül föl.⁸⁰

Mert hogy az olyan képi szimbólumrendszer, amilyen az egyiptomiaké is, lehetőséget kínál egy dolog többféle aspektusból történő bemutatására, és megragadhatóságára. A vizuális jelkép ugyanis a maga tömörsége és összetettsége révén többértelmű szimbólum. Egy képi szimbólumnak még akkor sem lehetséges egyértelmű értelmezése, ha az egy szándékolt, explicit jelentéstartalmat akar kifejezni. Ugyanakkor ennek a fordítottja is igaz: egyugyanazon jelentéstartalom számos különféle képi szimbólumban jelenhet meg. E két tulajdonság szorosan összefügg, mivel alapját ugyanaz a gondolkodásforma adja: a kizárólagosság hiánya. Rugalmas látásmódról van itt szó: a föld vagy az ég, vagy a Nap, vagy egyéb kozmikus elem, illetve létező, egyszerre sokféle aspektussal bírhat, s ugyanakkor ő maga is sokféle szempontból értelmezhető dolog lehet. S ezért talán nem is igazán helytálló a Lévy-Brühl-féle „soklényűség” tan. Nem soklényűség van, hanem *szempontok sokasága*, ami kedvezett a mágikus látásmódnak. S mit értünk jelen kontextusban mágikusan? A praktikus, a valóság gyakorlatias átalakítását, ill. manipulációját. Mert hogy az ábrázolt dolog többalakúságát és többértelműségét elsősorban is a praxis határozta meg, illetve egy kissé pragmatikus és utilitárius jellegű szemléletmód. Nevezetesen, hogy egy dolognak a maga számos arculata közül melyik arculata mikor, hol, mely szituációban, mire használható. A föld lehetett a szimbolikában lapos korong, vagy a kettős oroszlán formájában megjelenő Aker, Tatjenen, avagy Geb isten, mi több: ezek külön-külön és együttvéve, s külön-külön is többféle módon ábrázolva. Am hogy éppen miként, az mindenkor attól függött, hogy mely aspektusát akarták kiragadni az adott kontextus kívánalmai szerint. Vagyis a „részesség törvényének” vagy ha úgy tetszik, a „komplementaritásnak” itt a lényege és egyben a mögötte (szándéka) a *tetszés szerinti, ám az adott szituációtól függő fölhasználhatóság*. Ez az egyiptomi „relativizmus”, illetőleg az erre ráépült pragmatikus szemlélet megértése teszi érthetővé, hogy ez a fajta praktikus és szituációfüggő bölcsélet és kifejezési mód mindvégig erősen kötődött a mágiához.

A jelmanipuláció célja a valóság megmásítása, legyen e szellemi aktus akár „mágikus”, vagyis intencionális, akarati, direkt, aktív, „nyílt”, akár „intellektuális”, azaz „fölismerésként” megjelenő, s egyben tudattalan, rejtett, passzív. Ami az egyiptomi képi szimbólumrendszer(ek)e)t illeti, itt a jel és a jelölt között egyfajta „virtuális kongruencia” áll fönn, ami által a dolgok írásjeleként értelmeződnek, s ami által maga az egész világ is „szöveggé” lényegül át.⁸¹ Az egyiptomi ábrázolóművészet egy dolog képe helyett gyakorta annak fölnagyított hieroglif-jelét festi föl (vagy vési rá) az adott felületre. (Különösképpen áll ez a papiruszok képi ábrázolásaira.) A víz helyett a víz-jelet, az ég helyett az ég, a pt-jelét, a ház helyett annak jelét, a pr hieroglifát, a hely helyett a hegy, ill. hegység hieroglifát.

⁸⁰ Hornung 1971: 237.

⁸¹ Assmann 1991: 90-92.

Azaz: a jel azonos a jelenséggel. Ám ennek – miként minden metaforának – óhatatlanul megjelenik a reciproka is: a jelenség = jel, azaz hieroglifa. Minélfogva a hétköznapi tapasztalásban is számtalan tárggyá, dologgá, jelenséggé kivetült hieroglifát láthatunk, amikor azokat a madarakat, emlősöket, növényeket, testrészeket, épületeket, avagy használati tárgyakat, sőt: embereket és azok mozdulatait látjuk, amelyek képmásai, illetőleg leképezései hieroglifákként szolgálnak. A világ jelenségei az egyiptomi számára, ahogyan azt Junge szellemesen megfogalmazza, nem más, mint „az istenek hieroglif írása”.⁸² S a „világ, mint (képes)írás”, s a „létező dolog, mint jel(kép)” elve visszajára fordítva is igaz, s ez a reciprok-metafora a „mágikus” gyakorlatban is megjelenik: a rajzolt vagy viaszból elkészített képmás, a figurális szimbólum így a dolog maga, s a hieroglifákkal írt szöveg pedig azoknak a dolgoknak az összessége, amit a jelek ábrázolnak. Így érthető meg a mágia ontológiai alapja is, a jel és jelenség egysége. A mágiában a képmás nem egyszerűen reprezentálja az adott dolgot, hanem egylényegű magával a dologgal. A mágikus analógia voltaképpen rejtett homológia. Ha pedig a képet megváltoztatjuk, akkor a megnevezett vagy ábrázolt is változni fog. Vagyis ha a hegység azonos a hegy jelével, a víz a víz jelével, az ég az ég jelével, a föld a föld jelével, és így tovább, akkor azok megváltoztatása a hegyet, a vizet, az eget, és a földet is meg fogja változtatni – átalakítani a tapasztalás számára.

Orly Goldwasser a hieroglif írás szemiotikájáról szóló tanulmánykötetében amellet a többek által is vallott fölfogás mellett érvel, miszerint a képi szimbólumok voltaképpen *metaforák*, illetve a vizuális nyelv, mint olyan, jobbára metaforikus.⁸³ Ez a megközelítés a mitikus keverék-alakok, keverék-lények esetében egészen nyilvánvaló. Goldwasser, számos hieroglif példa mellett egy esettanulmányt is közöl a halotti irodalomból, illetve szimbolikából jól ismert *ised* fáról, amely valójában Nut égistennő (és egyben több más anyaistennő) egyik megjelenési formájaként ismeretes. A különféle ábrázolásokon ez a fa-istennő hol faként, hol a fa és az istennő valamiféle kombinációjaként jelenik meg. Goldwasser szerint ez utóbbi esetben a keverék lény alakja a metafora két tagjának felel meg. A szerző a jelenséget a kognitív metafora-elmélettel magyarázza az elemzés folyamán, illetve ez képezi kiindulási alapját a fa-istennő értelmezésének. Így tehát a kép mögött valójában GYÜMÖLCSFA = ANYAISTENNŐ fogalmi metafora rejlik. A faistennő különféle ábrázolásai pedig valójában különféle kategóriákat jelenítenek meg, méghozzá a fa és az istennő, azaz a metafora két tagja közötti interakciónak, illetve a két tag azonosulási fokozatainak megfelelően. Így bizonyos ábrázolásokon az istennő és a fa egymás mellett állnak, bizonyos ábrázolásokon az istennő elbújik a fa ágai között, bizonyos ábrázolásokon az istennő a fából jön elő, mintha összenőtt volna vele, s megint más ábrázolásokon csak a fa látható, amelynek azonban emberi kezei vannak: az istennő kezei.⁸⁴

A perszifikáció egyesek szerint már önmagában is metafora.⁸⁵ Itt elég, ha csak az istenek és démonok funkcionális (vagy alap-) jelentéseit vesszük, és azokat fogalmi metaforákként értelmezzük – hasonlóan a fenti példához, az istennőként perszifikált *ised*-fához. Így az ÉGBOLT = ANYA; a FÖLD = ATYA; a VEGETÁCIÓ = ATYA; a NAP = URALKODÓ; a NEMLETEZŐ = ELLENSÉG; a BETEGSÉG (vagy valamely betegségfajta) = DÉMON, ELLENSÉG; stb. Így a különféle istenek és egyéb mitikus lények alakjai nem csupán hagyományos allegóriákként, hanem egy mélyebb szinten fogalmi metaforákként is értelmezhetők. Igen fontos momentum ez, főként, amikor ezek az alakok bizonyos alkotásokban kvázi „bölcseleti terminusokként” funkcionálnak. S ezekre az alapmetaforákra épülnek rá azután újabb és újabb metaforák, amikor is az adott istenség akár a nyelvben, akár a különféle képi ábrázolásokon valamely állat vagy növény formájában jelenik meg. Amikor X isten

⁸² Junge 1984: 272.

⁸³ Goldwasser 1995. A kép mint metaforához ld. Még Berger 1989: 32-35. valamint Forceville 1994.

⁸⁴ Az általam felsoroltak csupán a legkarakteresebb megoldások, amelyek jól érzékeltetik a metafora dinamizmusát, ill. a két tag azonosulási fokozatait. Emellett a fa-istennőnek még számos más formája létezik, ld. Keel 1992, Goldwasser 1995: 114-125.

⁸⁵ Lakoff-Johnson 1980: 33-35. Goldwasser 1995: 14.

a sírok vagy templomok falain, illetve a papiruszokon kos, bika, oroszlán, lótusz stb. formájában jelenik meg, egyértelműen metaforákról beszélhetünk.⁸⁶

A metafora-jelleg (vagy lényeg) természetesen leginkább a keverék alakú (állat-ember, növény-ember) istenek esetében ismerhető föl, sőt valójában már akkor megteesszük ezt, amikor nevükön nevezzük ezeket a lényeket. Metaforákat mondunk, amikor sakálemberről, sólyomemberről, lótuszistenről stb. beszélünk. Ezt is igen könnyen aktualizálhatjuk és megérthetjük, ha csak az olyan, általunk is gyakorta használt kifejezésekre gondolunk, mint a robotember, gépember, majomember stb. Erre, mint elemi figurára épül rá a speciális jelentéstartalom. Így például ha Anubisz istennek, mint sakálfejű, embertestű alaknak, azaz „sakálembernek” a speciális funkcióit nézzük: ő a mumifikálás istene, az alvilági utak és kapuk megnyitója stb. A gondolkodás fejlődése során azután ezeket a speciális funkciókra épülő jelentéseket használják az elvontabb eszmékben, így a kezdeti bölcséletben is. Lényegében ezt láthatjuk a görög filozófusok kvázi filozófiai terminusként használt, allegorikus istenalakjainál is.

Ismert dolog, hogy metaforák megalkotása új perspektívákat képes nyitni a gondolkodás és a megismerés számára. A metafora átszervezheti a fogalmi-asszociációs hálót, ezzel pedig felbontja a régi kereteket, megszünteti az ósdi kliséket és azokat újabb sémákkal helyettesíti. Egész világgépünket megújíthatja, az érzékelésig lehatolva. (Pl. ilyen a „valóság = álom” metafora, vagy ennek reciproka.) Éppen ezért a metafora a tudományban is nélkülözhetetlen, főként az elmélet- ill. modellalkotásban. A tudományban használt metaforák funkciója egyrészt az ismeretlen területek *föltárása*. A metaforát követi a tudományos hipotézis, majd a kísérlet, a fölfedezés, vagy valamely találmány megszületése, netán egy egész új tudományág létrejötte. (Gondoljunk pl. a gépi metafora gyümölcsöző voltára a biológiában, vagy a gén metaforára a társadalomtudományokban.) Másrészt a tudományos metafora feladata, ugyebár, az ismeretlen dolgok *domesztikálása*. (Az egytagú metaforánál érhető tetten leginkább ez a funkció). A metafora az ismeretlennek formát ad. Nem csupán felfrissít, nem csupán új világokat varázsol elő, hanem az önmagában megtapinthatatlan ismeretlent is hozzáidomítja az ismert világhoz.⁸⁷ Voltaképpen miben különbözik ez a mágiától, illetve a mítosztól?

Ha elfogadjuk, hogy a képi szimbólum rajzolt metafora, akkor ez alapján még inkább megérthetjük az egyiptomiak „mágikus” gondolkodását, illetve annak a korai „bölcslelettől” való elválaszthatatlanságát. A képi metafora ugyanúgy az ismeretlent domesztikálja azért, hogy azt egy ismert (ebb) dolog alakjában jelenítik meg, mint a szóbeli metafora. A képi szimbólumban ráadásul a metafora két tagja már eleve tökéletes egységben van, egymással teljes mértékben azonosak, hiszen *egyvalamit* látunk ábrázolásként. Vagyis a dolog az, ami. Látunk egy figurát, ami valójában mást jelent, de persze a kép révén mégis önmaga marad. Ez is, az is egyszerre. A képi szimbólum azonban még inkább kihozza a metaforában rejlő önellentmondást (vagyis a komplementaritást), ami a szóbeli metaforában is benne rejlik. Merthogy a metaforában a két tag: a cél- és a forrástartomány szétválaszthatatlanul egyek, így a szerkezetben egy sajátos önellentmondó kettősség, logikai kizárólagosság rejlik. Az A = B ugyanis rejtetten azt is jelenti, hogy ha A = B, akkor A = nem-A. Példa: ha a radikális naturalizmus szemszögéből az ember *valójában nem más, mint* állat (mert ti. főemlős,

⁸⁶ Baines 1984: 39.

⁸⁷ Persze az ismerthez illesztés mozdulata a tudás valóságát, azaz a tudomány objektivitását is megkérdőjelezheti. Nem véletlen, hogy a történet folyamán újra és újra felmerül a gyanú, miszerint (részben) a metaforák révén esetleg a nyelv – s azon keresztül a kultúra, a társadalom – alkotja meg a valóságot. Némely relativista nem véletlenül éppen a metaforák használata kapcsán kérdőjelezi meg a természettudományok objektivitását (pl. Berggren 1990). A természettudományban megjelenő elméletek a metaforákon keresztül a társadalmi valóságot, illetve a kultúrát tükrözik. Erről többek között Ruse 1999, aki a relativizmust megpróbálja a pozitivist-objektivist (popperianus) tudományfilozófia felfogásával összehétközíteni.

„harmadik csimpánz” stb.) akkor az ember *voltaképpen nem is* ember – hanem állat. Ráadásul a képi szimbólumnál (vagy ha úgy tetszik: képi metaforánál) ez fokozottan fönnáll, mivel a jelölt, a szimbolizált, a vizualitás, azaz a kép természetes hatása, az érzékek aktív jelenléte miatt is háttérbe szorul – legyen az adott kép bármennyire is „csak” szimbólum. Így ha a képet, azaz a forrástartományként funkcionáló rajzolt B-tagot változtatjuk (átalakítjuk, variáljuk, csonkoljuk, mással kombináljuk stb.), akkor a szimbolizált tartalom, azaz a jelölt, az A-tag, a céltartomány is óhatatlanul változik. Így jön létre a valóság adott szegmensének átalakulása. Vagyis ebben a rendszerben a kép változása és a képek kapcsolatának alakulása jelenti a „gondolkodást”.

Ennek a mélyén pedig ott a komplementaritás. A többféle alakban való megjelenés, illetve egy dolog több más dologgal való egyidejű szimbolizálása, inkább az adott dolog különféle aspektusainak vagy tulajdonságainak a megjelenítése. Így a képi szimbolika esetében a „komplementaritás” fogalmát az „egymást kiegészítő” értelemben lehetne használni. Az ég *bizonyos szempontból* baldahin, *bizonyos szempontból* tehén, *bizonyos szempontból* víz, és így tovább. Ugyanakkor maga a képi szimbólum, mint olyan, megint egy másfajta „komplementaritást” hordoz. Akárcsak a szóbeli metafora, a rejtett jelentést hordozó, ködként funkcionáló – és vizuális metaforaként értelmezhető – képi szimbólum is önellentmondást hordoz: ha ugyanis egy adott dolgot egy másik dologként jelenítünk meg, akkor ennek a mélyén óhatatlanul ott rejtőzik az is, hogy a megjelenített dolog nem azonos önmagával. Ha az égbolt baldahin vagy tehén, akkor nem égbolt. (Hanem baldahin, tehén stb.)... Persze mindez már jóval túlmutat az egyiptomi gondolkodás témakörén, s általában a szimbólumok természetét érintő kérdés.

Visszatérve Hornung fölvetéséhez, a kvantummechanika logikai interpretációja helyett (vagy: mellett) talán érdemesebb volna Lévi-Strauss, illetve az ő strukturalizmusát (is) fölhasználni a probléma értelmezését illetően, még akkor is, ha ez az irányzat divatját vesztve, az utóbbi évtizedekben eléggé háttérbe szorult. Lévi-Strauss ugyanis az archaikus gondolkodás szerkezetének föltérképezésekor, pontosabban annak kognitív modellje megalkotásakor többféle ellentétpárt használ, ill. jelenít meg, ami azért is lényeges, mert ezek az ellentétpárok képezik a „primitív” gondolkodási struktúra és mechanizmus alapját, lényegét. S ebben a struktúrában természetesen megjelenik az A = nem-A típusú gondolkodási modell is.⁸⁸

Hornung Ehnaton vallási reformja kapcsán fölveti, hogy az egyiptomi monoteizmus bevezetésére tett kísérlet véget vehetett volna az egyiptomi pluralisztikus szemléletnek, s ennek révén annak, amit itt komplementer látásmódnak, ill. „logikának” nevezünk. Az „egy isten = egy igazság” elve esetleg kiiktatta volna a többszempontúságot, s vele a gondolkodásnak azt a fajta flexibilitását, ami a régi, tradicionális egyiptomi gondolkodásra és szimbolizmusra olyannyira jellemző volt. Ha a monoteizmus megmarad, úgy egy „új logika”, egy új gondolkodásmód alakult volna ki, amely talán (ezt a konklúziót Hornung már nem vonja le) közelített volna a mi nyugati logikánkhoz, ill. gondolkodásunkhoz.⁸⁹ E gondolat annak ellenére csábító, hogy a kizárólagosságra alapuló logikát egy viszonylag nyitott kultúrában, s ráadásul a politeizmus mellett alkotják meg. (És az indiaiak, akik átveszik a

⁸⁸ Ld. minderről elsősorban is Lévi-Strauss 1967 alapművét. A mítoszok mögött/mélyén rejő, Lévi-Strauss által föltérképezett-megalkotott kognitív modell kérdésével foglalkozik Józsa 1980: 97-121, különös tekintettel az ebben a modellen alapvető szerepet kapó ellentétpárookra. E rendszerben (vagyis az archaikus gondolkodásban, ill. annak strukturalista kognitív modelljében) négy alapvető oppozíció típus különböztethető meg: 1. Tisztán formális ellentétek, úgymint „fönt-lent”, „előtt-után” stb.); 2. érzéletes, „ökológiai” ellentétek: „száraz-nedves”, „nyers-rothadt” stb.; 3. a kulturális szimbólumrendszerek rejtett oppozíciói, különféle kulturális jelenségek elsősorban általunk való oppozitív-inverz megfeleltetései; 4. És természetesen az A = nem-A ellentétpár, főként a mítoszok eseményei által prezentálva: „X bekövetkezik – X nem következik be” (Józsa 1980: 113-114).

⁸⁹ Hornung 1971: 244 és 246. Mások szerint viszont már Egyiptomban is fölfedezhetők a „valódi” logika csírái, legalábbis a nyelvi metaforák (pl. a „kicsi” és a „nagy” fogalmainak átvitt értelmű használata, és az erre épülő komplexebb szisztemák megléte) erre utalnak, ld. Fischer 1973.

görög logikát, ebből a szempontból szintén hasonló szellemi viszonyok között élnek, mint az egyiptomiak.) Vagyis a „sokszempontúság” nem akadály a *tertium non datur* elve létrejöttének. Ugyanakkor érdemes elgondolkozni azon is, hogy a mi kizárólagosságra törekvő gondolkodásunk megerősödése esetleg nem csupán a görögöktől eredő érvelési készségnek köszönhető, hanem annak létrejöttében ugyanakkora részt vállalt a zsidó-keresztény monoteizmus is. S így az sem véletlen, hogy a komplementaritás fogalma, illetve a többértékű logika ideája, illetve megalkotásának igénye éppen akkor jelenik meg a nyugati gondolkodásban, amikor a kereszténység hanyatlásával a kizárólagosság hagyománya is megrendül a kultúra különféle területein. Amikor letűnik a monoteizmus, megszűnik mint államvallás, és amikor a világ részei és kultúrái összeérnek, s ez összeérés nyomában megjelenik a multikulturalitás, megjelenik az egyszerre többféle igazság ideája is. A komplementer (v. többértékű) logika gondolatának fölbukkanása – függetlenül attól, hogy azt természettudomány (a fizika) fejlődése eredményezi – valamilyen módon korrelál a nyugati kultúra és társadalom ki nyílásával, az egyetlen igazságba vetett hit meggyengülésével és az azzal járó szellemi válsággal és útkereséssel.

Weizsäcker a komplementerlogika lehetőségéről szóló tanulmányában föltételezi, hogy a komplementerlogikát kellene az igazi logikának tekinteni, amelynek az arisztotelészi logika csupán határesete, igaz, sok mindenben kielégítő határesete.⁹⁰ Azt hiszem, e fölvetés nem csupán a fizikusokat és a filozófusokat, hanem az archaikus kultúrákat kutató szakembereket (elsősorban talán az antropológusokat) is inspirálhatja. Ugyanis ez az ötlet annak lehetőségét is magában rejti, hogy esetleg a nem kizárólagosságon alapuló „logika” lenne a mi *eredendő, természetes* (azaz „valódi”) gondolkodásunk alapja. S ezt a kvantumfilozófia csupán újrafelfedezte a megismerés és ezen keresztül a kultúra számára. Gondoljunk elsősorban is arra, hogy végső soron az álom-tudat – az archaikus gondolkodás e maradványa – is hasonló „logikát” követ: az álomban nincs kizárólagosság, nem létezik „vagy-vagy”; helyette „és”, illetve „is” van, benne a két, esetleg több, egymást kizáró alternatíva együtt van jelen, egyetlen összefüggésben. Ahogyan a logikai, vagy az oksági kapcsolatokat is egyidejűséggel fejezi ki. Am az álom mégsem zagyvaság, hanem egy képi szimbólumnyelven kifejezett mondanivaló, s ennek a nyelvnek megvannak a maga szabályai, hogy azt ne mondjuk: a maga szintaxisa is. Ezt már Freud észrevette: „A »vagy-vagy« alternatívát az álom képtelen kifejezni; egyes tagjait egyenjogúakként állítja bele egy összefüggésbe. (...) Ahol azonban a beszámoló használja az álom reprodukciója közben a vagy-vagyot, például: »vagy kert volt, vagy hálószoza« stb., ott az álom-gondolatban nem alternatíváról, hanem »és«-ről, egyszerű egymásutánról volt szó”.⁹¹

⁹⁰ Weizsäcker 1980: 215.

⁹¹ Freud 1984: 225 és 226. Egyébként Rizq Makram pszichológus az ókori egyiptomi gondolkodást a tudattalan működése, s ezen belül is az álom sajátosságai, törvényszerűségei segítségével közelíti meg. Ezen belül külön kiemeli a vagy-vagy hiányát, s ezt ő is a komplementaritással hozza össze, ill. akként értelmezi, ld. Makram 1970.

IRODALOM

- Allen, J. P. (1989): *The Natural Philosophy of Akhenaten*. In: Religion and Philosophy in Ancient Egypt. Edited by W. K. Simpson. New Haven, Connecticut, 1989.
- Allen, T. G. (1974): *The Book of the Dead or Coming Forth by Day*. Chicago. (SAOC vol. 37.)
- Altenmüller, H. (1965): „Messerssee”, „gewundener Wasserlauf” und „Flammensee”. ZÁS 92: 86-95.
- Anthes, R. (1983a): *Der Gebrauch des Wortes Dt „Schlange”, „Schlangeneib” in den Pyramidentexten*. In: Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr. SA IX. Budapest. pp. 63-88.
- Anthes, R. (1983b): *Affinity and Difference Between Egyptian and Greek Sculpture and Thought in the Seventh and Sixth Centuries B. C.* In: Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr. SA IX. Budapest. pp. 249-270.
- Assmann, J. (1975): *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*. Heidelberg.
- Assmann, J. (1984): *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Assmann, J. (1990): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München.
- Assmann, J. (1991): *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. München.
- Assmann, J. (1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. (Ford. Hidas Zoltán). Atlantisz, Budapest.
- Assmann, J. (2003): *Mózes, az egyiptomi. Egy emlényom megfejtése*. (Ford: Gulyás András). Osiris, Budapest.
- Baines, J. (1984): *Interpretations of religion: logic, discourse, rationality*. GM 76: 25-54.
- Barta, W. (1973): *Untersuchungen zu Güterkreis der Neunheit*. Munich. (MÁS 28)
- Berger, A. A. (1989): *Seeing is Believing: An Introduction to Visual Communication*. Mayfield.
- Berggren, D. (1990): *A mítosztól a metaforáig*. (Ford. Kálmán C. György). Helikon 36: 390-406.
- Berner, U. (1976): *Überlegungen zur Übertragbarkeit des Komplementaritätsbegriffes auf ägyptische Gottesvorstellungen*. GM 20: 59-71.
- Bilolo, M. (1986): *Les cosmo-theologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis*. Kinshasa – Libreville – Munich.
- Bissing, Fr. W. (1898): *Ägyptische Weisheit und griechische Wissenschaft*. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum II.
- Brandon, S. G. F. (1967): *The Judgment of the Dead*. New York.
- Braun, L. (1990): *A filozófiatörténet története*. (Ford: Steiger Kornél). Holnap Kiadó, Budapest.
- Breasted, J. H. (1901): *The Philosophie of a Memphite Priest*. ZÁS 39: 39-54.
- Brody, N. – Oppenheim, P. (1969): *The Application of Bohr's Principle of Complementary to the Mind-Body Problem*. Journal of Philosophy 66: 97-113.
- Buck, de, A. (1954): *The Egyptian Coffin Texts, vol. 5: Texts of Spells 355-471*. Chicago. (OIP 73.)
- Derchain, P. (1962): *Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie*. Dialogo 2: 171-189.
- Dobrovits A. (1975a): *A dialektika és a valláskritika csirái az ókori Egyiptomban*. In: Egyiptom és az ókori Kelet világa. II. Budapest. pp. 419-424.
- Dobrovits A. (1975b): *I. Amenemhat király tanítása. A humanizmus kezdetei Egyiptomban*. In: Egyiptom és az ókori Kelet világa. II. Budapest. pp. 543-564.
- Dobrovits A. (1979a): *Egyiptom és a hellénizmus*. In: Egyiptom és az antik világ. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai I. Budapest, pp. 23-99.
- Dobrovits A. (1979b): *Természettudás és gondolkodás az ókori Egyiptomban*. In: Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai II. pp. 5-23.
- Englund, G. (1987): *Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt*. In: The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen. 1987 and 1988. Edited by Gertie Englund. 7-28, Uppsala.
- Englund, G. (1988): *The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature*. In: Uo.
- Erman, A. – Grapow, H. (1957-1971): *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I-V*. Berlin. (Wb I-V.)
- Finnerstad, R. B. (1987): *Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation*. In: The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen 1987-88. Edited by Gertie Englund, Uppsala, pp. 29-40.
- Fischer, H. G. (1973): *Further Evidence for the Logic of Ancient Egyptian: Diminishing Progression*. JARCE X. 5-10.
- Folse, H. (1985): *The Philosophy of Niels Bohr: The Framework of Complementarity*. Amsterdam.
- Forceville, C. (1994): *Pictorial metaphor in advertisement*. Metaphor and Symbolic Activity 9: 1-29.
- Frankfort, H. – Wilson, J. A. – Jacobsen, T. (1949): *Before Philosophy*. Penguin Books Harmondsworth, Middlesex.
- Freud, S. (1985): *Álomfejtés*. (ford. Hollós István). Helikon, Budapest.
- Goff, B. L. (1979): *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period*. The Hague, Paris, New York.
- Goldwasser, O. (1995): *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. OBO 142. Göttingen.
- Griffiths, J. G. (1960): *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*. Liverpool.

- Henfling, E. (1984): *Das Eine und das Viele*. In: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Band 2: Religion. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf. Göttingen, pp. 735-740.
- Hermann, S. (1974): *Die „Wirklichkeit Gottes“ in der ägyptischen Religion*. ZÄS 101: 95-107.
- Hopfner, Th. (1825): *Orient und griechische Philosophie*. Beihefte zum Alten Orient IV. (III. 2., III. 3.).
- Hornung, E. (1963): *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*. I-II. Wiesbaden, 1963. ÄgAb 7.
- Hornung, E. (1971): *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt. (Angol nyelvű, javított kiadás: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated by John Baines. Ithaca, New York, 1982).
- Hornung, E. (1980): *Das Buch von den Pforten des Jenseits. Teil I-II*. Genève.
- Hornung, E. (1982): *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskub. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*. Göttingen, Freiburg.
- Hornung, E. (1987): *L'Égypte, la philosophie avant les grecs*. Les Etudes Philosophiques, 2-3.
- Hornung, E. (1999): *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*. München.
- Józsa, P. (1980): *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Junge, F. (1984): *Zur Sprachwissenschaft der Ägypter*. In: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Band 1: Sprache. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf. 257-72. Göttingen.
- Junker, H. (1940): *Die Götterlebre von Memphis. (Schabaka-Inschrift)* Berlin.
- Kákósy L. (1964): *Osiris-Aion*. Oriens Antiquus 3: 15-25.
- Keel, O. (1992): *Das Recht der Bilder gesehen zu werden*. Freiburg. OBO 122.
- Lakoff, G. – Johnson, M. (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago and London.
- Lévi-Strauss, C. (1967): *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt am Main. (Magyarul: Strukturális antropológia I-II. Osiris, Budapest. 2001.)
- Lévy-Brühl, L. (1926): *How Natives Think*. London.
- Loder, J. E. – Neidhardt, W. J. 1996: *Barth, Bobr and Dialectic*. Religion and Science: History, Method, Dialogue. Edited by W. M. Richardson and W. J. Wildman. New York, pp. 271-289.
- Mackay, D. M. (1974): „Complementarity” in *Scientific and Theological Thinking*. Zygon 9: 225-244.
- Morenz, S. 1975a: *Rechts und Links im Totengericht*. Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Weimar, pp. 281-294.
- Morenz, S. (1975b): *Ägypten und die altorpbische Kosmogonie*. In: Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Weimar, pp. 453-495.
- Piankoff, A. (1964): *The Litany of Re*. New York.
- Platón (1984): *Timaiosz*. (ford. Kövendi Dénes) In: Platón összes művei III. Atlantsztisz, Budapest, pp. 307-409.
- Platón (2001): *Theaitétosz*. (ford. Bárány István). In: Platón összes művei V. Atlantsz, Budapest.
- Plutarkhosz (1986): *Ízisz és Ozirisz*. (ford. W. Salgó Ágnes.) Budapest.
- Reymond, E. A. E. (1969): *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*. Cambridge.
- Ritner, R. K. (1993): *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago.
- Römer, M. (1975): *Bemerkungen zum Argumentationsgang von Erik Hornung, „Der Eine und die Vielen“*. GM 17: 67-71.
- Ruse, M. (1999): *Mystery of Mysteries. Is Evolution a Social Construction?* Cambridge, Massachusetts, London.
- Sethe, K. (1908): *Altägyptischen Pyramidentexte*. I-II. Leipzig.
- Sethe, K. (1929): *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*. Berlin. (APAW 4.)
- Spiegel, J. (1975): *Zur Methodik der Erforschung altägyptischer Gottesvorstellungen*. GM 16: 55-68.
- Stier, H. E. (1939): *Hellas und Ägypten*. Bericht über den VI. internationalen Kongress für Archäologie. Berlin.
- Troy, L. (1987): *The Ennead: The Collective as Goddesses. A Commentary on Textual Personification*. In: The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen 1987-88. Edited by Gertie Englund. Uppsala, 59-69.
- Te Velde, H. (1977): *Setb, God of Confusion*. Leiden.
- Weizsäcker, C. F. von (1980): *Komplementaritás és logika*. (ford. Vitális László) In: Válogatott tanulmányok. Szerk: Csermák K. Budapest, pp. 190-258.
- Westendorf, W. (1974b): *Zweibeit, Dreibeit und Einbeit in der altägyptischen Theologie*. ZÄS 100: 136-41.
- Whitehead, A. N. 1929: *Process and Reality*. New York. (Magyarul: Folyamat és valóság. Ford: Főrizs László és Karsai Gábor 2001. Budapest.)
- Wood, T. E. 1994: *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi (2. kiadás, előtte 1991, University of Hawai Press, Honolulu).