

Farkas Attila Márton

BESZÉLHETÜNK-E ÓEGYIPTOMI BÖLCSELETRŐL?

Dobrovits Aladár és Wessetzky Vilmos emlékére

Vallás és filozófia

Az egyiptomiak magasrendű tudásának, bölcsességének híre (mágiájuk híre mellett) az antik világ szellemi életének egyik kedvelt toposza volt. Thalész állítólagos egyiptomi látogatása óta majd minden valamirevaló gondolkodó életművének kellett legyen valamilyen egyiptomi vonatkozása: személyes kapcsolat, szellemi hagyomány, helyi tapasztalat, vagy akár inspiráció. Platónnál – aki a hagyomány szerint maga is járt Egyiptomban – egy egyiptomi pap mesél Szolónnak Atlantiszról. Hogy csak pár példát említsünk, Plótinosz mestere egyiptomi, s egyiptomi Khairemón is, a sztoikus filozófusnak tekintett pap, akinek tanairól antik szerzők műveiből értesülhetünk. Számos gondolkodó zarándokol Egyiptomba, Platón 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.¹

Az „egyiptomi bölcsesség” eszméje az idők során mítosszá lett, ámde ez a mítosz korántsem egyértelműen pozitív előjelű. A kereszténység győzelme után Egyiptom tudása pogány tévelygésnéként jelenik meg, s a „titkos tudás” a „sötét tudás” szinonimájává lett, ezt pedig a Biblia negatív Egyiptom-képe csak megerősítette. E titkos tudás mítosza az európai okkultista tradíció, illetőleg a nyugati egyiptománia mindmáig eleven hagyománya.² Vélhetőleg e kétes hagyomány befolyásolhatta az egyiptomi kultúra kutatását is, melynek tudományos szemléletmódja kialakulásában minden bizonnyal szerepet játszott – s játszhat mind a mai napig – az okkultista Egyiptom-rajongástól való (egyébként sok szempontból jogos) távolságtartás. Ennek esett áldozatul az egyiptomi gondolkodás értelmezése és értékelése is, pontosabban az egyiptomi filozófiai gondolkodás kérdése. Ama felfogás ugyanis, miszerint az ókori egyiptomiak világképe alapvetően mágikus hiedelmekre alapozott, főként a rítusok és kultuszok által meghatározott archaikus vallásos gondolkodás terméke, kimondva vagy kimondatlanul, durván vagy némileg finomítva, jelenleg is uralkodó nézet az egyiptológián belül és kívül egyaránt. Tulajdonképpen az antik világ eltűnése óta alig beszélünk egyiptomi bölcsületről.³

Ám amikor szembetaláljuk magunkat az egyiptomiak gyakran egészen elképesztő kozmológiai, kozmogóniai, teológiai, sőt ontológiai spekulációival, az iste-

Az idegen nevek, kifejezések, illetve a címek közlésében a szerzők írásmódját követjük.

nekre, a kozmoszra, a keletkezésre, a nemlétre, a regenerációra vonatkozó különféle elképzeléseik komplex és megszerkesztett rendszereivel, igen erős a kísértés, hogy egyiptomi filozófiáról beszéljünk. Először is: rendszereik talán éppen spekulációs mivoltuk miatt nevezhetők egyfajta tágabb értelemben veendő filozófiának. 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 Prokrusztész-ágyba. Egyébként régi felismerés, hogy az egyiptomi panteonon belül a hagyományos istenek mellett elvont fogalmak antropomorf deifikációi is megjelennek, mintegy a bölceleti kategóriák kezdeti csíráiként. Általában ide sorolhatjuk Maát istennő, illetve Szia vagy Hu istenek alakjait. Ezek kivétel nélkül mind megszemélyesített fogalmak: m3ct: világrend, harmónia, igazság, valóság, sJA: bölcsesség, tudás, Hw: szó, beszéd, sőt egyesek szerint „logosz”.⁴ Egyébként az újplatonista filozófusok által is kedvelt orphikus kozmogóniai elképzeléseket a korai görög filozófiai kozmológia közvetlen előzményeként szokás jegyezni.⁵ Pedig nem sokban különbözik az egyiptomi kozmogóniáktól, sem jellegben, sem tartalmilag, ráadásul minden valószínűség szerint az utóbbi erősen hatott az előbbire.⁶ Persze az egyiptomi bölcelet kérdése ennél azért összetettebb probléma.

Hogy mindjárt egy igen szemléletes és egyben közismert példát hozunk: az uroborosz-szimbolika egyiptomi használata igen jól rávilágít, hogyan jelennek meg elvont eszmék a mitológia köntösében. Az egyiptomi számára a halál mint időben történt lezárultság nem megsemmisülés, hanem csupán az aktuális (jelen időbeli) létezésen kívülre kerülés, tiszta potenciális létezővé válás, egyfajta időn kívüli „elraktározottság”. Sőt, a lezárultság éppen hogy a megsemmisülés ellentéte: ami ugyanis lezárul, többé nem változik, s ami nem változik, az maradandó, örök. Nagyjából ez az oziriszi eszme lényege, s ennek a lezárultságnak mint önmagába zárulásnak egyik kifejezője az uroborosz. Ez az úgynevezett „Ozirisz-idő”, a Dt, amely a nem aktuális, az „érvénytelen”, ám éppen ezen érvénytelenség révén változatlanságot is jelentő lét időbelisége mint örökkévalóság.⁷ Nem véletlen, hogy Oziriszt gyakran veszi körül a saját farkába harapó kígyó.⁸

Az uroborosz a nemlét jelképe. Erre utal, hogy Apophisz, a Nap ős-örök ellensége, a sötétség, a pusztulás, az idő megsemmisülésének démona is megjelenik uroboroszként, mint aki „önmagát emészti el”. Vagyis Apophisz éppen önnön nem létező volta révén „emészti el önmagát”.⁹ A semmi megfogalmazódása ugyanis önellentmondó lehetetlenség, olyan valami, ami önmagát tagadja, s így „csak a létező létezhet”. Hasonló gondolat ez ahhoz, ami később Parmenidésznél jelenik meg.¹⁰ De ennek révén érthetjük meg, amikor az uroborosz a teljességet, a mindenséget is jelenti, hiszen rajta, a tökéletesen lezárton kívül semmi sincs, vagy ha úgy tetszik: a Semmi van. A *Barlangok Könyve* harmadik részében Apophisz veszi körül uroboroszként Oziriszt. (Ráadásul négyszögletű formává görbülve!) Ennek jelentése: a testi regeneráció, illetve maradandóság istenségét az önmagát tagadó nemlét, az önellentmondó semmi zárja magába. Azaz: mivel a „nemlét nincs” (mert önellentmondó) az időbeli lezárultság, befejezettség (az oziriszi lét)

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölceletről?

öröklétet jelent. Ez amolyan képnyelvi megfogalmazás, amely a maga sajátos eszközeivel mintegy „leírja” az oziriszi öröklét elvét.¹¹

„Az egyiptomi bölcsesség mindent szimbólumokban beszél el” – mondja Psellus.¹² Az egyiptomiak bölcseletének (illetve e bölcselet kifejező eszközeinek) sajátos jellegét tehát már az antik korban is hangsúlyozták, sőt általánosan elfogadott nézet volt, hogy az egyiptomiak bölcselete valamiféle nem fogalmi módon, hanem mitológiai elemekkel, illetve képi szimbólumokkal leírt filozófia. Végtére is erről értekezik Plutarkhosz, erről beszélnek a neoplatonista filozófusok, ez a felfogás megy át a hermetikába, s ez a felfogás érvényesül az egyiptomi filozófusnak nevezett Khairémón tanításai kapcsán is.¹³ Ám amit mi filozófiának nevezünk, azt a nyelvhez, a szóbeliséghez, a fogalmisághoz kötjük. Az egyiptomi bölcseletnek pedig csupán egy része (az etika, az életbölcselet és a székszis) jelenik meg a fogalmak nyelvén. A kozmológia és az attól elválaszthatatlan ontológia viszont egészen más nyelvet használt: a képi szimbólumok nyelvét.

A leglátványosabban az újbirodalmi királysírok privilegizált – kizárólag az uralkodó számára összeállított – „könyveiben” jut kifejezésre a képi szimbólumok által kifejezett bölcselet. E művek a Napisten éjszakai, alvilági útjával foglalkoznak, amely út egyben a pusztulás és az újjáéledés, azaz a regeneráció metaforája, s e metaforikus értelmezés kapcsán jelennek meg a legkülönbélebb elképzelések tőről, időről, létezésről, nemlétezésről, keletkezésről stb. Hogy konkrét példát említsünk: a *Kapuk Könyvének* ötödik „fejezetében” tizenkét istenalak tart (hordoz) egy kígyót, amelynek testéből tizenkét, az életidőt, a dolgok fennállását, élettartamát jelentő aHaw hieroglifa nő ki. A kígyó egyszerre társul Apophisz alakjához és a regeneráció elvéhez, a tizenkét isten a linearitást létrehozó, egymáshoz kapcsolódó időegységeket jelképezi. A rövid kísérőszöveg pedig az életidő megállapításáról, kijelöléséről, valamint a megsemmisülésről beszél.¹⁴ A *Kapuk Könyve* egyébként a regeneráció kapcsán az idő természetének számos vonatkozását „írja le” a maga különös nyelvén. Az időt egymáshoz kötött, ám lényegükénél fogva különálló egységek sorrendjeként értelmezi, mely sorrend akár fel is bomolhat, azt újra kell rendezni. A benne istennőkként megszemélyesített órák például e sorrendiség képviselői, illetve az eseményeknek mint tartalmaknak egyfajta „magába fogadó tartályai”, amelyek elvileg felcserélhetők egymással.¹⁵ A „könyv” ezenfelül olyan dolgokkal is foglalkozik, mint a mérték, az időbeliség, mint az átléphetetlen határ, a kezdet és az abszolút vég (ami az idő folyásának a leállása). Az idő problematikáját pedig annak minden aspektusában összeköti a keletkezés, a létezés, a nemlétezés, illetve a megsemmisülés kérdéseivel, mindezt isteni és démoni alakokkal, illetve mindenféle naturális szimbólummal fejezve ki.

Egyiptomban valószínűleg az idők során különféle mitikus-mágikus elemekből kifejlődött egy olyan képi szimbólumnyelv, amelyen hasonlóan elvont és komplex spekulációk fogalmazódtak meg, mint más kultúrákban a szavak, a fogalmak nyelvén. Ennek a „nyelvnek” a létrejöttében vélhetőleg nem kis szerepe volt a hieroglif írás rendszerének, amely erősen rányomta a bélyegét az egyiptomi gondolkodásra, sőt a kultúra egészére. Az Újbirodalom idejére már egy sajátos – és nyugodtan állíthatjuk: máig meg nem fejtett – „képnyelvi bölcseleti terminológia” is létrejött, amelyet főként az említett spekulációk „leírásaira” használtak. Így az

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcseletről?

a fejlődés, amelynek során a mi kultúránkban a gondolkodás a nyelviséghez kötődve jutott el a jelenségek között mutatkozó törvényszerűségek felismerésétől, a kezdeti általánosításoktól a legkifinomultabb filozófiai és természettudományos absztrakciók létrejöttéhez, Egyiptomban javarészt a képi gondolkodáson belül zajlott le. Más szóval: a gondolkodás absztrakt irányban fejlődött, miközben az archaikus szimbólumnyelv nemhogy megmaradt, hanem még idomult is ehhez a fejlődéshez. Így a mitikus-képi nyelvet használták továbbra is a gondolatok kifejezésének fő eszközeként, ezen a szimbólumnyelven írtak le hasonló szintű elképzeléseket és eszméket, mint amilyeneket később a nyugati filozófia művelői tettek a fogalmak nyelvén.

A képnek van egy igen fontos jellegzetessége, amely minden hiányossága ellenére legalább akkora lehetőséget ad az emberi gondolkodásnak, mint a nyelviség: ez pedig az érzékeltető funkció. A kép a lineáris végiggondolás helyett inkább „borkorszerűen”, a maga komplexitásában „éreztetni” a kifejezett tartalmat. Ennélfogva inkább az intuícióna és a megélésre apellál, mint a logikus kapcsolatokra, noha ezeknek a gondolatoknak van valamiféle szigorú, saját belső logikájuk. A képi nyelv persze számunkra, nyugati emberek számára sem ismeretlen, hiszen allegóriákat, hasonlatokat, metaforákat mind a mai napig előszeretettel használ a tudomány. Innen közelítve talán sokkal jobban megérthetnénk az egyiptomiak szimbólumnyelvét. Egyébként érdemes megjegyezni, hogy egyesek Hésziodoszt éppen azért tartják az „első filozófusnak”, vagy legalábbis átmenetnek a mitikusból a filozófiai gondolkodás felé, mert gondolataiban az ősi képzetek, primitív szimbólumok már úton vannak a metaforák és az allegóriák felé. Az más kérdés, hogy Hésziodosz filozófusi volta erősen megkérdőjelezhető.¹⁶ Ám ha Hésziodosznál talán nem is, a fáraókorai Egyiptom gondolkodóinál – vélhetően az Újbirodalom ideje alatt – megtörténhetett a mítoszról a logoszba történő átfordulás. Az ősi szimbólumok, a mitikus képzetek bizonyos alkotásaikban már tisztán olyan metaforák és allegóriák, amelyek absztrakt gondolatokat hordoznak.

Ugyanakkor e problémától elválaszthatatlan a perszifikáció kérdése. Máig élő közhely, hogy a megszemélyesítés és az antropomorfizmus az elvont gondolkodást megelőző, mi több: az azzal szembenálló, primitív-archaikus gondolkodás sajátja. Vagyis amely gondolkodás perszifikál, antropomorfizál, annak esetében nem lehet elvont eszmék meglétéről beszélni. E felfogás egyaránt meggyökeresedett az antropológiában, a néprajzban, az ókortudományban és a vallástörténetben. Pedig a preszókratikus filozófusoknál – de még Platónnál, sőt a késő antik filozófusoknál is – gyakorta találkozunk a filozófiai fogalmak, illetőleg kategóriák megszemélyesítésével, pontosabban azoknak valamely antik panteonbéli istenséggel történő megfeleltetésével. Ráadásul a korai görög filozófusok teljesen érintetlenül hagyták magát a görög hitvilágot, hiszen vizsgálatuknak nem ez, hanem a fizikai világ volt a tárgya. Így nem kérdőjelezték meg a vallásnak sem az alapját, sem a főbb részleteit.¹⁷

Persze közhely, hogy az antik filozófia antropomorfizmusa egészen más jellegű, mint a természeti népek „primitív” antropomorfizmusa, vagy hogy Hérakleitosz, Parmenidész, vagy akár Platón számára az istenek említése nyilván másfajta jelentéssel (is) bírt, mint egy görög pásztor vagy katona számára. Az egyiptomiak-

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcseletről?

nál azonban sokkal inkább a görög filozófusok „absztrakt antropomorfizmusát” találjuk, méghozzá igen fejlett, mondhatni: cizellált formában, nem pedig a természeti-primitív-naturalista megszemélyesítést.¹⁸ Az ember- vagy állatalak használata náluk absztrakt gondolatokat (is) hordozó, allegorikus jellegű használat, a dolgok intellektuális reprezentációja, s nem durva azonosítás. Igen szemléletes példája ennek, amikor a föld gömb alakját Geb földisten önmagába hajló emberi alakjával jelképezték. Vagyis ezt az elvont ideát, az akkori tudományos gondolkodás nagyszerű eredményét, a hagyományos antropomorf képi szimbólummal írták le.¹⁹ Sőt, egyes vélemények szerint Egyiptomban már a metanyelv is megjelenik, méghozzá éppen a perszonifikáció révén. A képi szimbólumok ugyanis bizonyos esetekben már magáról az egyiptomi nyelvről beszélnek, ennek alapját pedig a szimbolika és a hieroglif írás elválaszthatatlansága adja.²⁰ A megszemélyesítés eljárása tehát inkább a hagyománytisztelet terméke, a sajátos képi nyelv használatához történő ragaszkodásé, amely „nyelv” ugyanúgy a kulturális identitás, az „egyiptomi önazonosság” egyik letéteményese volt, mint maga a hieroglif írás.

A perszonifikáció, illetőleg a mitologikus és az absztrakt gondolkodás sajátos egyiptomi szintézisének talán legszemléletesebb példája a Kilencesség fogalma. Ez alapjelentését tekintve kilenc isten együttese, akik a teremtés folyamán születnek meg és együtt alkotják a teremtett világ fundamentumait, illetve képezik annak valamiféle szerkezetét. A Kilencesség az egyiptomi teremtéstörténetben a teremtés folyamatát, annak processzus voltát is kifejezi, az istengenerációk egymást követő jellege, illetve azok egymásra épülése révén. A szó homofón a napkeltére vonatkozó psD: „felragyogni” szóval, s ez az egyiptomiak számára jelentésbeli kapcsolattal is bírt, hiszen a Nap felkelése Egyiptomban a teremtés, a létrejövés elemi metaforája.²¹ A Kilencesség ugyanakkor igen sajátos természetű entitás: a kilenc isten együttese olyan önálló egységet képez, amely független az őt alkotó tagoktól. A Kilencesség több emlékekben úgy jelenik meg, mint önálló isteni személy, aki egyes szám harmadik személyben szól vagy cselekszik.²² Emellett speciális jelentésű terminusként történő alkalmazását mi sem mutatja jobban, mint az a furcsa tény, hogy a valóban kilenc tagú eredeti Héliopoliszi Enneáda mellett Egyiptomban a későbbiekben létrejöttek más olyan istencsoportok is, amelyek bár a „Kilencesség” nevet viselték, mégsem kilenc volt tagjaik száma.²³

Vagyis a mitológiai történet (tudniillik a kilenc isten létrejötte), valamint a fogalom képi háttere (a napkelte) egyáltalán nem változtat a fogalom absztrakt jelentésén. Ráadásul az egész eszme bonyolultságát az is mutatja, hogy a Kilencesség egyszerre jelenti a teremtés eszközét (az istenség bizonyos emlékekben a Kilencességgel teremt), a létesülés folyamatát (a kilenc isten említett egymásutániségét) és a világ teljességét (tudniillik a Kilencesség egyben a Kozmosz rendje is). Az említett újbirodalmi túlvilágkönyvekben pedig már számos „kilencesség” jelenik meg, de mellettük felbukkannak „hetességek”, „nyolcasságok”, sőt „tizenketteségek” is, általában teljesen egyforma, individualitás nélküli istenalakok sorozataként, akik legtöbbször valamit tartanak, összekötnek, megszilárdítanak, vagy éppen felbontanak. Ez a valami általában valamely erő, esetleg az idő, a tér, illetve ezek különböző elemei, aspektusai, formái. Teljesen egyértelmű, hogy ezek az

Világosság
2001/11-12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcseletről?

„istencsoportok” valamiféle elvet, törvényszerűséget, működési szisztémát jelenítenek meg.

Persze valamely jelenség megszemélyesítése már a legkorábbi időkben (és nem csak az egyiptomiaknál) magában rejtette az absztrakció csíráját, hiszen az isteni megszemélyesítés mindenkor valami általánosat, megisméltődöt, illetve rendszerességgel előfordulót, vagy még inkább: valami egyetemeset fed. Az általánostól, az egyetemestől pedig csak egy lépés az elvont. Hogy Egyiptomhoz kapcsolódó példával éljünk: Plutarkhosz Oziriszt, illetve annak istentársait különféle absztrakciókként magyarázza és figyelmeztet a naturalista leegyszerűsítő értelmezés félrevezető voltára: „Összefoglalva: nem szabad Oziriszt vagy Íziszt a víznek, a Napnak, a földnek vagy az égnek tekinteni, de éppígy Tüphónt sem a tűznek, a hőségnek vagy a tengernek. Talán akkor tévedünk a legkevésbé, ha mindazt, ami ezekben a túlzások vagy – ellenkezőleg – az elégtelenségek miatt mértéktelenséget és rendezetlenséget idéz elő, Tüphónnak tulajdonítjuk, a rendezettet, a jót és a hasznosat viszont mint Ízisz tevékenységét és Ozirisz képét, az ő hasonmását és értelmét tiszteljük és megfelelően értékeljük. [...]

Szembeszállhatunk azokkal a földhözragadt gondolkodású emberekkel is, akik ezeket az istenekről szóló tanításokat legszívesebben a légkör évszakonkénti változásaival vagy a termények sarjadásával, elvetésével és szántásával hozzák kapcsolatba, és azt mondják, hogy amikor az elvetett mag a földben rejtőzik, Ozirisz el van temetve, de tüstént feléled és újból megjelenik, amikor a csírázás megkezdődik.”²⁴

A fenti idézet lehetne akár annak a felfogásnak a bírálata, amely máig meghatározza az egyiptomiak intellektuális hagyatékának legtöbb interpretációját. És az sem biztos (amit azonnal hajlamosak volnánk gondolni), hogy a hellén a maga látásmódjából indul ki, azt vetíti rá más kultúrák gondolkodására, így Egyiptoméra is. Az absztrakció és a perszonalifikáció Egyiptomban egymással összefüggő intellektuális aktus, sőt: az absztraktum éppen hogy a deifikációban nyeri el valóságos formáját, ez létrehozásának egyik fő eszköze.²⁵ Ez olyan látszólagos ellentmondás, amellyel a hagyományos felfogás nem tud mit kezdeni, hiszen a megszemélyesítés úgy mond a „filozófia előtti”, a „prelogikus”, a „primitív” tudat sajátja, amelyen éppen az elvont fogalmak létrejöttével lép túl a gondolkodás. Talán éppen Egyiptom az egyik legjobb cáfolata ennek a hamis toposznak. Itt ugyanis a megfigyelt általánost, a törvényszerűt gyakorta *éppen azáltal* vonatkoztatták el a konkrétól, hogy azt istenségként perszonalifikálták. Leglátványosabb megnyilvánulása ennek az jrj: a „tett”, „cselekvés” fogalma, amelyet az Újbirodalom kései szakaszában deifikáltak, csakúgy mint a „látás” és a „hallás” fogalmait.²⁶ Vagyis mintha az történe, hogy amikor egy szó elvont fogalommá vagy kategóriává válik, akkor azonnal istenként jelenik meg. Ugyanez történt a nHH-el és a Dt-el, ezekkel a sajátos időabsztrakciókkal, amelyek a *Piramisszövegek*ben még csak személytelen öröklét-terminusok, majd a későbbi időkben előszeretettel kezdik őket istenalakokként ábrázolni, illetve e szavak után az isten-determinatívumot odabiggyeszteni.²⁷ Vagyis úgy tűnik, az egyiptomi az isteni megszemélyesítés révén fejezi ki a fogalom elvont terminussá válását, talán éppen azért, mivel annak jelentése már nem köznapi. Így az egyipto-

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcseletről?

mi perszifikáció (illetve deifikáció) metaforikus képlete: elvont = nem köznap (nem profán) = isteni.

Persze e folyamat visszafelé is hatott. Idővel a hagyományos istenek is egyre elvontabb jelentéstartalmakkal gazdagodtak. Így például Su, a levegő istene, idővel a fény és az üresség istene is lett, kapcsolata a HH-istennel pedig a végtelenség fogalmát is beveszi a hozzá kapcsolódó eszmekörbe.²⁸ Ezek a másodlagos, harmadlagos jelentésrétegek pedig egyre bonyolultabb gondolati rendszereket, komplex eszméket hoztak létre. Ám az elvont és a megszemélyesített sajátos kettősségére még jobb példa Su és Tefnut alakja. Ők a mitológiában az első istenpár, a teremtés első tényleges létezői, akikről a többi isten is származik. Ugyanakkor a két isten az absztrakt gondolkodás síkján a kezdeti differenciálódás, a kettősség, az opozíció létrejöttének kifejezői is, amely mintegy alapját képezi a világ végtelen változatosságának.²⁹ Nos, Su és Tefnut már az egyik középbirodalmi *Koporsószöveg*ben úgy jelenik meg, mint a kezdeti létet megalapozó „Két Dolog”.³⁰ Vagyis aránylag korán megjelennek absztraktumokként is, s nem csupán mitologikus lényekként, még hozzá úgy, mintha e két értelmezési sík – a mitikus-naturális és az absztrakt-bölcseleti – egymásba átfordítható lenne.

Ugyanezzel a tanulsággal szolgál a „nemlétező” (tm-wnn, nn-wn, jwtj/jwtt) ontológiai kategóriája is, amely a mitikus-képi nyelvben általában megköttözött és lemészárlandó ellenségként jelenik meg. Ugyanakkor a tényleges ellenség (amely általános kategóriaként magában foglalta a személyes ellenséget éppúgy, mint valamely betegségdémont, veszélyes állatot, avagy Egyiptom ellenségeit) számos emlékekben úgy jelenik meg, mint „nemlétező”.³¹ Azaz: az ellenség mint olyan = nemlétező, ám a nemlétező mint olyan (mint ontológiai kategória) = ellenség. Vagyis az antropomorf képnyelvi kifejezőmód mögött valójában oda-vissza forgatható metafora rejlik. Az egyiptomiak egyébként a lét–nemlét átmeneteinek különféle minőségi kategóriáit is felállították. Így megkülönböztették a „létező” mellett még a „kezdetit” (tudniillik ami elsőként létrejön, s ami által maga az idő is megjelenik a létezésben), a létrejövendő dolgok preegzisztenciáját, illetve az időből kiesett, lezárult létezők posztegzisztenciáját (ezek az úgynevezett „fáradtak” vagy értelmező fordítással: „érvénytelenek”), valamint az említett „nemlétezőt”. A „fáradtak” vagy a „kezdetiek” ugyanolyan ontológiai kategóriák, mint a „létező” és a „nemlétező”, s nem valamiféle mitologikus ősiszten-csoport, nem olyanok, mint például a görög mitológia titánjai. Az persze valószínű, hogy történeti eredetük ez, s egykori mitologikus lényekből finomodtak elvont fogalmakká az idők során.³²

Ámde az egészet tovább bonyolítja, hogy Egyiptomban mintha a „képi terminológia” mellett egy fogalmi-nyelvi terminológia is megjelenne. Ilyen terminus az említett aHaw: „életidő”, „fennállás”.³³ De a legjelentősebb ilyen fogalom a xprw, melynek fordításai: „alak”, „forma”, „létező”, „megtestesülés”, „megjelenés”, sőt: „emanáció”. (Vagyis a kifejezés tényleges értelme nem pontosan eldöntött.) A szó a xpr: „keletkezni”, „történni” igéből származik, s egyszerre jelent „dologi” entitást és esemény-, illetve állapotjellegű létezőt, továbbá kulcsfogalma annak a keletkezéssel foglalkozó gondolkörnek, amely „Heper-teológia” néven ismert, s melynek középpontjában a Napisten reggeli (keletkező) alakja áll.³⁴ A halotti és te-

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcseletről?

ológiai szövegekben a xprw általában változékony átmeneti fázist képvisel egy folyamatban.³⁵ Leginkább „létformá”-nak lehetne értelmezni. Elvont terminusként történő alkalmazását pedig mi sem mutatja jobban, mint hogy a *Bremner–Rhind papyrus*ban már a „létformák származékairól”, illetve „e származékok (további) létformáiról” esik szó a keletkezés kapcsán.³⁶

De az egyik legjobb példa mégis talán a bA, azaz a „lélek” fogalma, amelynek esetenkénti használata egyértelműen túllép a mágikus-vallási gondolkodás keretein.³⁷ Az *Órák Könyve* címen ismert papyruson például egy listában, melyen a különféle bA-k litániaszerű felsorolása található, a következők jelennek meg: „zöld szín bA-ja”, „megújulás bA-ja”, „napfény bA-ja”.³⁸ Vagyis a „lélek” itt már mint „valamely dolog lelke” szerepel, méghozzá nem animista értelemben, mivel a felsoroltak nem konkrét, tárgyszerű dolgok. A bA itt inkább „lényeg”-ként, „szubsztancia”-ként értelmezhető. Az *Égi Tehén Mítosza* című halotti-mágikus szöveg végén található az úgynevezett „bA-teológia” summázata, azaz egy felsorolás arról, hogy mik is a különféle istenek bA-i: Szobek isten bA-i a krokodilok, Su istené a levegő. Az idő (vagy más verzióban a végtelenség: HHw) bA-ja az eső stb.³⁹ A bA itt tehát azokra a jelenségekre vonatkozik, amelyben az istenség *a maga lényegénél fogva* tükröződik. Vagyis a „lélek” nem egyszerűen az adott istenség valamely megjelenési formája, hanem olyan megjelenés, amely egyben az istenség lényegét is hordozza, illetve kifejezi. Ráadásul az egyik isten is lehetett egy másiknak a bA-ja, például Hnum isten Su istené. Tovább bonyolítja a dolgot, hogy a bA többes száma, a bAw, energiát, nizmzőerőt vagy ártalmas erőt jelent. Az istenek bAw-ja például olyan dolog, amitől az embereknek tartaniuk kell.⁴⁰

Az eredetileg közönséges jelentésű szó szimbolikus használatára – és vele a gondolkodás bölcséleti irányba történő elmozdulására – igen jó példa a XAt, amely alapjelentésében „holttest”. A *Naplitániában* azonban, ahol is Ré 75 létformáját (xprw) sorolja fel a szöveg, magát Rét ezeknek az isteni alakoknak, illetve létformáknak a „porhüvelyeként” (XAt) nevezi meg. A „holttest” így metaforikus, átvitt értelmű fogalom, szimbólummá finomul, mivelhogy a XAt a xprw-k, a létformák „porhüvelye” olyan valami, amelyben a létforma megjelenhet. A XAt szó ezen használata viszont a Napisten természetének is jóval elvontabb értelmezését hozza magával: Ré mintegy porhüvelye, tára, magában foglalója mindegyik istenalaknak, illetve isteni létformának. Nem ő jelenik meg különféle létformákban, hanem a különféle létformák jelennek meg őbenne, illetve őbelőle.⁴¹

Az antropomorfizmus, illetve a képi szimbolizmus elleni érvelés mellett a másik gyakorta előhozott ismér a filozófiai gondolkodás *egyéni* volta, és ezzel szoros összhangban annak a dogmától, a szigorú hagyománytól való eltávolodása. Nos, az egyiptomi gondolkodást illetően ezt a jelenséget is megtaláljuk, melyre igen jó példa a rossz elnevezéssel *Mitológiai Papyrusoknak* nevezett írásos emlékcsoport.⁴² E XXI. dinasztia kori thébai halotti papyrusokban egyébként teljesen a képi elem dominál, s csak igen kevés szöveg jelenik meg. Ez is csupán jelzésértékű, mivel nem áll másból, mint a képek mellé írt nevekből vagy rövid utalásokból. Ami ezek tartalmát illeti: ugyanolyan spekulációk, mint az említett újbirodalmi királysírok könyvei. Ami pedig az individuális mivoltot jellemzi: ahány tulajdonos, annyiféle papyrus. Habár bizonyos jellemzőik alapján csoportokra oszthatók, az

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcsletről?

egyes darabok között lévő különbség mégis nagyobb, mint a közös elemek adta hasonlóság, még az adott csoporton belül is. Vagyis e halotti papiruszok közül mindegyik külön rendszert reprezentál, vélhetőleg annak a papnak a saját rendszerét, akinek a papirusz a tulajdonában volt. Abban pedig talán nem kételkedhetünk, hogy a tulajdonos – aki a maga korának és társadalmának igen képzett, mondhatni: magasan kvalifikált szakembere volt – alkotta meg azt a rendszert, amely saját halotti papiruszán jutott kifejezésre mint egyfajta szellemi életmű. Ennek jelentősége pedig igen nagy az egyiptomi bölcelet kérdésének a szemszögéből, még akkor is, ha az egyéni spekulatív gondolkodás egy zártabb hagyományon belül hozta is létre a maga szellemi termékeit.

Ráadásul nem csupán a kozmológiai és ontológiai spekulációk terén jelenik meg az individualitás, hanem az egyiptomiak híres intelleum- vagy bölcsességirodalmában is, hiszen itt elemi feltétel a mű egyéni, személyhez kötött volta. Egyébként magát az intelleumirodalmat sem csupán életbölcseletük irodalmi kifejeződésékként volna érdemes szemlélni, hanem szintén valamiféle kezdeti bölceletként, főként az etika és az antropológia megnyilvánulásaként.⁴³

Ami pedig a gondolkodás fejlődését illeti: már az újbirodalmi királysírok privilegizált halotti könyveit tekintve is észrevehetünk egy igen jól kitapintható, mondhatni: látványos fejlődési ívet, amely vonal a *Mitológiai Papiruszokban* ér véget, illetve teljeseedik ki. Az Amarna kor előtt használt *Amduat* és *Naplítánia* jóval több, erőteljesebben naturális és hagyományos vallásos elemet tartalmaz, mint az Amarna utáni alkotások. Ebből a szempontból a már említett *Kapuk Könyve* nem más, mint az *Amduat* absztraktabb formája: az Alvilágon átutazó napbárka alól itt már eltűnik a víz, maga a bárka is sematikusabb, és annak legénysége is állandó, valamint több az absztrakt gondolat, különösen az időre vonatkozó spekulációk. Később, a Ramesszida korban falra kerülő *Barlangok Könyve* már a napbárka elemét is kiiktatja, viszont a mű tele van kozmológiai, ontológiai, a pusztulásra és a keletkezésre vonatkozó spekulációkkal, ámde még megvan benne a processzusjelleg: a mű láthatóan processzust ábrázol, a Nap metaforikus „éjszakai útját”, azaz a pusztulásból a regenerációba való átmenet folyamatát. A VI. Ramszesz sírjában megjelenő *Aker-könyvben* azonban már ez az elem is eltűnik, és maradnak a számunkra érthetetlen, rendkívül kevés, illetve csak utalásszerű szöveggel kommentált komplex képi rendszerek. Majd ezt követik a *Mitológiai Papiruszok*, amelyek e formát már az egyéni, személyes szférába viszik át a királyi szféra által reprezentált kollektív (állami) szférából. Itt jelenik meg aztán leglátványosabban az a kombinációs készség is, amely merész módon nyúl hozzá a „kollektív alkotásokhoz”.

A gondolkodás fejlődése kapcsán nem lehet nem megemlíteni a *Halottak Könyve* 17. fejezeteként ismert szöveget, amelyet Dobrovits Aladár a dialektikus gondolkodás, az implicit valláskritika, illetve valamiféle kezdeti természetfilozófia egyiptomi megjelenésének látott.⁴⁴ Nézzük ebből az alábbi részletet:

„– Én vagyok a nagy isten, aki önmagából jött létre.

– Ki az a nagy isten, »aki önmagából jött létre«? [Ő] a víz. Ő a mélység, az istenek atyja. [Más verzió: Ő Ré.]

– Aki saját neveit alkotta meg, a Kilencesség ura.

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
óegyiptomi
bölcseletről?

- Ki az? Ő Ré, amikor is megalkotta saját testrészeinek a nevét. Így létrejöttek ezek az istenek, akik az ő kíséretét alkotják.[...]
- Enyém a tegnap és ismerem a holnapot.
- Ki az? A »tegnap« Ozirisz. A »holnap« Ré. [...]
- Én ismerem ezt a nagy istent, aki ott van.
- Ki az? Ő Ozirisz. [Más verzió: Az ő neve: »Ré üdvözlője«. Ő Ré b3-ja, akivel az párosodik.]
- Én vagyok ez a főnix, aki Héliopolisban van, felülvizsgálója a létezőnek.
- Ki az? Ő Ozirisz. Ami a »létezőt« illeti, az a nagy isten. [Vagy: Ami a »létezőt« illeti, az a nhh és a dt. Ami a nhh-et illeti, az a nappal, ami pedig a dt-et, az az éjszaka.]⁴⁵

Tudni kell, hogy ezek az utalások egyaránt érintik az egyiptomiak kozmogóniáját, idő- és öröklét-felfogását, valamint az említett istenségek természetét, illetve azokat a princípiumokat, amelyeket ezek az istenek kifejeznek. A fenti szövegrész lényegében az önmagából (és egyben önmagától) való keletkezés eszméjét, illetve ezen eszmének a nHH-hez és a Dt-hez, a két öröklétfogalomhoz való viszonyát magyarázza. Úgy tűnik, mintha a szövegben szereplő megfeleltetések egyfajta definíciós próbálkozások lennének, esetleg valamiféle létezőkategóriák felállítása-ira tett kísérletek – persze a mi kultúránktól távoli, saját (szimbólum)nyelven. Külön figyelemre méltó, hogy a spekulációk kérdésekre és válaszokra tagolva állnak össze egyfajta sajátos dialógussá, amiért is ez az alkotás látványosan elűt a többi kortárs halotti szövegtől. Ez az irodalmi megoldás pedig a később megjelenő filozófiai áldialógusok műfajára emlékeztet, s így a *Halottak Könyve* 17 fejezete azok egyfajta archaikus analógiájaként is felfogható.

Persze az egyiptomi bölcelet – hasonlóan más ősi magaskultúrák bölceletéhez – kétségtelenül elválaszthatatlan a vallástól, illetve a teológiától. Így ebből a szempontból nevezhetnénk azt akár „archaikus teológiai filozófiának” is. Viszont e kifejezés alatt nem ugyanazt kell érteni, amit a filozófiai teológia, s nem is azt, amit a vallásfilozófia jól ismert fogalmaival illetünk. Ez nem a filozófiának – elsősorban a filozófiai módszereknek – a teológiában történő használatát jelenti, s nem is a vallás jelenségének filozófiai irányból történő megközelítését. (Ez utóbbi különösképp nonszensz lenne, mivel Egyiptomban ismeretlen volt a religio fogalma.) Az egyiptomi bölceletet illetően nem arról (vagy nem *csak* arról) van szó, hogy az egyiptomi panteon valamely tagjának természetét filozófiai módszerekkel kutatták volna az egyiptomi gondolkodók, hanem éppen ellenkezőleg: az embert és a világmindenséget kutatták a „vallási rendszerből vett módszerekkel”, illetve írták le annak mitikus-képi szimbólumnyelvével. Az egyiptomi bölcelet nem bölceleti teológia, még csak nem is vallásbölcelet, inkább „vallásos bölcelet”.⁴⁶

A filozófiai gondolkodásnak nagyjából ugyanaz a fejlődési foka ez, mint ami az óind gondolkodásban az *Upanisadok* bölceletében ölt testet, s amelyből azután csak sok évszázad alatt fejlődött ki a későbbi indiai filozófia. Az egyiptomiak sok ponton hasonló gondolatokig, sőt e gondolatok hasonló megfogalmazásáig jutottak: gondoljunk a fentebb említett példára, amikor is az egyiptomiak a „látás”, a „hallás” vagy a „tett” fogalmait istenségként személyesítették meg, ami erősen emlékeztet az *Upanisadok*ban megjelenő hasonló megszemélyesítésekre.⁴⁷ Az

egyik papiruszon pedig a következőket látjuk: egy emberfejű, négylábú, szárnyas kígyó, amelynek farka sakálfejben végződik, a hátán pedig a napkorong, benne a keletkezést jelentő szkarabeusszal. Mellette az első istenpárt (azaz a létesülés előfeltételét jelentő kezdeti differenciálódást), valamint a múltat és jövőt egyaránt jelképező kettős oroszlánt, akik hátukon egy uroboroszt tartanak. Az emberfejű kígyó neve: „Halál, nagy isten, emberek és istenek teremtője.”⁴⁸ Magát a gondolatot (kissé provokatív módon) akár még az egzisztenciálfilozófia igen korai előfutáraként is értelmezhetnénk.⁴⁹ Megjelenését, a gondolat kifejező formáit tekintve az eszme lehetne a *Brihadáranjaka Upanisad* azon teremtéstörténetének is az analógiája, amelyben az istenként megszemélyesített Halál teremt meg az őselemeket, illetve a világot.⁵⁰ Hasonló látásmód, hasonló szimbolika. Az persze más kérdés, hogy az óind halálfogalom némileg mást fed, mint az egyiptomiaké.

Az antropológia pedig csakúgy, mint máshol a filozófiatörténetben, itt is a szkepszissel karöltve jelenik meg. Ennek nagyszerű emléke az *Ember beszélgetése b3-jával* című írás, amelyet mi inkább *Életunt* címen ismerünk.⁵¹ Szent Ágoston kapcsán szokás emlegetni a filozófiatörténet antropológiai fordulatait. A hippói püspök befelé fordul, önmaga felé, és rákérdez önmaga létére: „Magamhoz fordultam és megkérdeztem önmagam: Hát te ki vagy?”⁵² Később Descartes-nál történik meg a második fordulat, voltaképpen az első rákérdezés magasabb szintre emelése. Mind Szent Ágostonnál, mind Descartes-nál szkepszis és melankólia kíséri az introverziót, ráadásul mindketten igen irodalmian fogalmazzak kétségeiket illetően. Nos, az *Ember beszéde bA-jához* című írásban ugyanez történik: egy, a halálról, a megsemmisülésről, az élet hiábavalóságáról töprengő ember saját bA-jához, azaz ebben a kontextusban: saját lelkéhez fordul kétségeivel, vagyis lényegében önmagával vitatkozik, vívódik a lét elemi kérdéseit illetően.

S ha már a szkepsziségnél tartunk, az egyiptomi szkepticizmus emlékei arról tanúskodnak, hogy ennél a népnél (amelyet Hérodotosz meglehetősen tévesen a világ legvallásosabb népének nevezett) olyan eszmék bukkannak fel – ráadásul viszonylag korán –, mely eszmék az egész kultúra és vallási rendszer lényegét jelentő túlvilági létet kérdőjelezik meg. Igaz ugyan, hogy a szkepsziszről csupán át-tételesen tudunk, mivelhogy e gondolatokat általában a magánsírok falán megjelenő úgynevezett *Hárfás Dalokból* ismerjük, amelyek ezeket a „kétkedők” szájába adják. Ámde ezeknek az eszméknek az éppen ily módon történő megjelentetése bizonyítja, hogy az egyiptomi gondolkodás már viszonylag korán eljutott a hagyományok megkérdőjelezéséig, s ez meglehetősen nagy tehertétel lehetett a vallási tradíció számára. Egyébként e vonást (tudniillik a hagyományok megkérdőjelezését) ugyancsak a filozófiai gondolkodás kialakulásának egyik alapismérveként szokás felhozni. Russell azt írja *A nyugati filozófia története* bevezetésében, hogy voltaképpen attól kezdve beszélhetünk filozófiai gondolkodásról, amikor az ember kilép a vallási dogmák alkotta intellektuális határok közül.⁵³ A túlvilági lét megkérdőjelezése pedig nem csupán az emberi lét mibenlétére, hanem *magára a létre* történő bölcselői rákérdezés is egyben.

Hogy egy tudományt, pontosabban az abban uralkodó látásmódot mennyire a hagyomány határozza meg, arra talán az egyiptológia a legjobb példa. Amíg a régi egyiptomi gondolkodást illetően valamiféle sajátos konszenzus révén majd-

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcseletről?

hogynem tabu filozófiáról beszélni, addig például az említett *Upanisadokra* az „őind bölcelet” titulus használata sokáig szinte paradigmátikus volt.⁵⁴ Még akkor is, ha olykor odabiggyesztették, hogy ez azért nem egészen a nyugati filozófia értelmében vett gondolkodás. Pedig az *Upanisadokban* – csakúgy, mint szinte bármely archaikus spekulatív gondolati rendszerben – a vallási elképzelések, a kezdeti természetfilozófia, a misztika, az ontológia éppen kivethető csírái, valamint a mágia a maga rítusaival és minden kellékével ugyanúgy elválaszthatatlan egységet képeznek, mint Egyiptomban. A kínai bölcelet kezdeti szakaszában is ezt láthatjuk, de csak keveseknek jut eszébe, hogy problematikusnak találják a „kínai filozófia” kifejezés használatát – akár olyan mágikus elemekkel tarkított, alapvetően misztikus irányzatok esetében is, mint amilyen például a taoizmus. Magyarországon ugyanakkor e kérdést illetően mindenkor érzékelhető volt egy nyitottabb látásmód.⁵⁵

Persze az elzárkózás oka érthető. Írásom elején említettem az okkultista egyiptomániát, ezt az egyiptológiát rejtetten, sőt gyakran talán tudattalanul befolyásoló hagyományt. A sinológia vagy az indológia nem volt ilyen hagyománnyal megterhelve, mivel e területeken előbb jelent meg az újkori tudományosság, s csupán ezt követően fedezte fel magának az okkultizmus „India vagy Kína ősi bölcsességét” (először a teozófusok a XIX. század végén). Így sokáig bátran lehetett a jóga, a taoizmus vagy éppen az *Upanisadok* kapcsán is filozófiáról beszélni úgy, hogy ehhez nem társult automatikusan az okkult tudás, illetve az attól elválaszthatatlan áltudományosság érzése.

Egyébként beszélhetünk-e egyáltalán úgy egy tudásrendszerről – jelen esetben a bölceletről –, hogy azt elkülönítenénk más gondolati-kulturális szerkezetektől, így Egyiptom esetében a vallástól, a kultuszoktól, vagy éppen a mágiától? Természetesen nem. Ezért a magam részéről az egyiptomiak „bölceletére” jobb híján az *implicit filozófia* elnevezést adnám. Implicit, mivel nem létezik tételes kifejtése, nem választható külön a vallástól, a tudományosságtól, a kultusztól és persze a mágiától, hanem ezekkel sajátos kulturális egységet képez. Vagyis nincs tényleges filozófia, csupán ennek a sokrétű rendszernek egyfajta „filozófiai aspektusa” létezik. (Persze ugyanezt nyugodtan elmondhatjuk az egyiptomi „tudományról”, sőt az egyiptomi „vallásról” is.) Ez az implicit filozófia le nem vezetett, mégis következetesen felépülő, a létről, az emberről, a világról és annak kérdéseiről való spekulációk szövevénye, amely elképzelésekre mindaz igaz, amit a filozófiai gondolkodás hasonló produktumairól állítani szokás. Ráadásul – mint azt fentebb láttuk – ezekben a spekulációkban megjelenik a szkepszis, a befelé fordulás, felmerülnek a lét alapvető kérdései, sőt felbukkan az egyéni gondolkodás is. Nincsenek ugyan posztulálva az alapfogalmak és a kategóriák, nincs definiálva és kifejtve, hogy voltaképpen mi is a Maát, mi a Szia, avagy mi a Nyolcasság és a Kilencesség, nem léteznek axiómák és premisszák, ám e fogalmak, illetve szimbólumok használata messze túllépni látszik azon a gondolkodáson, amelyre általában a „vallásos” vagy a „mitikus” jelzőt használjuk. Márpedig minden szimbólum legjobb értelmezése a használatán keresztül történik.

Az egyiptomi bölcelet problémája persze messze túlmutat önmagán. Hiszen az írás címében megfogalmazott kérdés magának a filozófiának a mibenlétére, illet-

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölceletről?

ve határaitra kérdez rá, ami régi problémája ennek a tudománynak. Ha az egyiptomi spekulációk, avagy az említett szépség megnyilvánulásai nem tekinthetők semmilyen értelemben bölcséletnek, akkor persze az *Upanisadokra* vagy a korai kínai filozófiára sem alkalmazhatjuk ugyanezt a műfaji meghatározást. De ugyanígy nem tekinthetjük bölcséletnek azokat a klasszikus filozófiai műveket sem, amelyek javarészt a költőiséget, az érzékeltető képi nyelvet használják, amelyek az érzéseket explicit formában vonják be a filozófiai gondolkodás kifejezési formái közé. Így többek között a preszókratikus emlékek java részét, a neoplatonikus írásokat, avagy az antik hermetikát. Sőt, Nietzsche kései műveit, Pascal vagy éppen Kierkegaard munkáit ugyanezen az alapon rekeszthetjük ki a filozófia tárgyköréből, mondván: azok inkább az irodalom, mintsem a filozófia mint „szigorú tudomány” körébe sorolandók. Az analógia akkor is helytálló, ha ez utóbbiakat illetően más a kirekesztés iránya (tudniillik nem a primitív tudat, hanem „csak” az irodalom) és más mértékű az elfogadottság is, mint az egyiptomi bölcsélet esetében.

E gondolat persze egyáltalán nem új, hiszen bizonyos gondolkodók már régen megtették ezt a lépést is. Carnap a logika kivételével minden más filozófiai műfajt, irányzatot „metafizikának” titulálva rekesztett ki az „egzakt” tudományosság köréből, illetve tagadta azok tényleges filozófia voltát. A „metafizikát” pedig olyan áltudománynak minősítette, amely önkényesen használja a nyelvet, annak elemi szabályait is felrúgja, továbbá amelynek valódi módszertana éppúgy nem létezik, mint objektív használhatósága. A „metafizika” szerinte egyfajta álművészet, az életérzés sajátos kifejezési formája olyan emberek részéről, akik viszont valódi művészi tehetséggel nem rendelkeznek – ezért fordulnak a filozófiához, azaz a „metafizikához”.⁵⁶

Ez a ma már csupán filozófiatörténeti érdekességnek számító mozzanat esetünkben azért is érdekes, mert Carnap hasonló érvelési módszerrel voltaképpen ugyanazt a szemléletet alkalmazta, ugyanazokat a kirekesztő titulusokat használta az általa „metafizikáknak” degradált filozófiai módszerekre, irányzatokra, kifejezési formákra, mint amelyeket korábban Frazer a mágiára, illetőleg azon keresztül általában az archaikus gondolkodásra. Mert mi is a mágia? Áltudomány, amelynek elméleti alapjai, gondolati rendszere téves következtetésekre, rosszul alkalmazott okságra, a valóság elemeinek önkényes használatára épül, gyakorlati megvalósulása pedig álművészet.⁵⁷

IRODALOM:

- ALLEN, P. J.: The Natural Philosophy of Akhenaten. In: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Edited by W. K. Simpson. Yale University, New Haven, Connecticut, 1989.
- ALLEN, T. G.: *The Book of the Dead or Coming Forth by Day*. The University of Chicago Press. 1974. (SAOC vol. 37.)
- ASSMANN, J.: *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1975.
- *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. C.H.Beck, München, 1990.
- BARTA, W.: *Bemerkungen zur Semantik des*

- Substantivs hprw*. ZÄS 109 (1982): 81–86.
- BISSING, Fr. W.: Ägyptische Weisheit und griechische Wissenschaft. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* II. 1898.
- BORGHOUTS, J. F.: Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation. In: *Gleanings from Deir el-Medina*. Edited by: R. J. Demarée-J. J. Janssen. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden, 1982. 1–70.
- de BUCK, A.: *The Egyptian Coffin Texts, vol. 3: Texts of Spells 164–267*. University of Chicago Press, 1947. (OIP 64.)

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcsletről?

- CARNAP, Rudolf: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In: *A Bécsi Kör filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1972.
- CASSIRER, Ernst: *The Philosophy of Symbolic Forms I-II*. New Haven, 1955.
- CORNFORF, F. M.: *The Unwritten Philosophy*. Cambridge University Press 1950.
- DASGUPTA, Surendranath: *A History of Indian Philosophy*. Cambridge University Press, 1922–55. (Reprint Delhi 1988.)
- DOBROVITS Aladár: Egyiptom és a hellénizmus. In: *Egyiptom és az antik világ. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- A dialektika és a valláskritika csírái az ókori Egyiptomban. In: *Egyiptom és az ókori Kelet világa*. II. ELTE, Budapest, 1975.
- ENGLUND, G.: 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. Uppsala, 1987. 7–28.
- FAULKNER, R. O.: *The Bremner-Rhind Papyrus IV*. JEA 24 (1938) 41–53.
- *An Ancient Egyptian Book of Hours*. (p. BM. 10569.) Printed for the Griffith Institute at the University Press, Oxford, 1958.
- FRANKFORT, Henri – WILSON, John A. – JACOBSEN, Thorkild: *Before Philosophy*. Penguin Books/Harmondsworth, Middlesex, 1949.
- FRAZER, J. G.: *Az Aranyág*. (Ford. Bodrogi Tibor és Bónis György.) Századvég, Budapest 1993.
- FREDE, M.: Chaeremon der Stoiker. ANRW II. 36/3. (1989)
- GOEDICKE, H.: *The Report about the Dispute of a Man with his Ba*. (pBerlin 3024) The John Hopkins Press, Baltimore-London, 1970.
- HOPFNER, Th.: Orient und griechische Philosophie. *Beihefte zum Alten Orient* IV. (III. 2., III. 3.) 1925.
- HORNUNG, E.: *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.
- *Ägyptische Unterweltsbücher*. Artemis Verlag, München, 1972.
- *Das Buch der Anbetung des Re im Westen. Teil I-II*. Ägyptologisches Seminar der Universität, Basel, Centre d'études orientales de l'Université, Genève, 1977.
- *Das Buch von den Pforten des Jenseits. Teil I-II*. Ägyptologisches Seminar der Universität, Basel, Centre d'études orientales de l'Université, Genève, 1980.
- *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*. Vandenhoeck and Ruprecht Göttingen, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1982.
- *L'Égypte, la philosophie avant les grecs*. Les Etudes Philosophiques. 2–3 (1987)
- *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*. Verlag C.H. Beck, München, 1999.
- van der HORST, P. W.: The Way of Life of the Egyptian Priests according to Chaeremon. In: *Studies in Egyptian Religion. Dedicated to prof. Jan Zandee*. E. J. Brill, Leiden, 1982.
- *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*. E. J. Brill, Leiden, 1984.
- HUBAI, P.: Eine literarische Quelle der ägyptischen Religionsphilosophie? Des Märchen vom Prinzen, der drei Gefahren zu überstehen hatte. In: *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákósy by Friends and Colleagues on the Occasion his 60th Birthday*. Edited by Ulrich Luft. Budapest, 1992. 277–300. (SA XIV.)
- de JONG, A.: The Function of the Ba in Ancient Egyptian Anthropology. In: *Sesto Congresso Internazionale de Egiptologia II*. Coordinamento Editoriale: G. M. Zaccane, T. R. di NetroTorino, 1993. 237–41.
- KÁKOSY L.: *Osiris-Aion*. Oriens Antiquus 3 (1964): 15–25.
- *Az egyiptomi öröklét fogalom*. Antik Tanulmányok 19 (1972): 165–174.
- *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1974.
- *Egyiptomi és antik csillaghit*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978.
- *Uroboros*. Lexikon der Ägyptologie VI, Wiesbaden, 1986. 886–893.
- KIRK, G. S.: *A mítosz*. (ford. Steiger Kornél) Holnap Kiadó, Budapest, 1993.
- KIRK, G.S.-RAVEN – J.E.-SCHOFIELD, M.: *A preszokratikus filozófusok*. (ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél) Atlantisz, Budapest, 1998.
- MOREN, S.: Ägypten und die altorphanische Kosmogonie. In: *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*. Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1975. 453–495.
- OLIVELLE, P.: *Upanisads*. Oxford University Press, 1996.
- PIANKOFF, A. – RAMBOVA, N.: *Mythological Papyri*. Bollingen Press, New York, 1957.
- PLUTARKHOSZ: *Ízisz és Ozirisz*. (Ford. W. Salgó Ágnes.) Európa, Budapest 1986.
- RADHAKRISHNAN, S.: *Indian Philosophy I*. Oxford University Press, Delhi, 1929.
- REYMOND, E. A. E.: *Whorship of the Ancestor Gods at Edfu*. CdE 38 (1963) 49–70.
- RORTY, R.: *Heideggerről és másokról*. Jelenkor, Pécs, 1997.
- RUSSEL, B.: *A nyugati filozófia története*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1997.
- SCHOTT, S.: Zum Weltbild der Jenseitsführer des neuen Reiches. NAWG 11. (1965)
- ZÁS 95 (1968)
- STIER, H. E.: *Hellas und Ägypten*. Bericht über den VI. internationalen Kongress für Archäologie. Berlin, 1939.

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcseletről?

TROY, L.: The Ennead: The Collective as Goddess. 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 and 1988.* Edited by Gertie Englund. Uppsala, 1987. 59–69.

WESSETZKY V.: Egyiptomi kultúra – Egyiptomi bölcselet. *Valóság* 1988. 3. 82–94.

WESTENDORF, W.: Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie. *ZÄS* 100 (1974) 136–41.

ZABKAR, L. V.: A Study of the Ba Concept. *SAOC* 34, 1968.

JEGYZETEK

1. Az antik világ Egyiptom-képe régi témája a kutatásnak, lényegi változásokat hozó új eredmények azóta sem születtek. Ld. többek között: Bissing 1898, Hopfner 1925, Stier 1939, Vogt 1929. Magyarul a kérdésről: Dobrovits 1979.

2. Az okkultista egyiptomániáról, főként az egyiptológus szemével: Hornung 1999.

3. Azért akadnak kivételek. Így például J. P. Allen Ehnaton reformjában már valami – a preszókratikusokéhoz hasonló – természetfilozófiát lát (Allen 1989). A hagyományos szemlélet első kikezdése Frankfurt és Wilson részéről történt (1948). Habár megmarad a vallási paradigmán belül, de implicite mégis a bölcselet irányába mozdul Jan Assmann (főként Assman 1975). A legnagyobb hatású szerző, s talán a legmerészebb is, akinek szemléletmódja ebbe az irányba mutat, Erik Hornung (főként Hornung 1971 és 1987). Magyarországon Dobrovits Aladár vetette fel a filozófiai gondolkodás lehetőségét (Dobrovits 1975 és 1979). Véleményét részben osztja Kákósy 1974: 21–8. A vallásfilozófiát tekintve az egyiptomi sorsfogalom kapcsán: Hubai 1989. Ugyanakkor az ilyen irányú próbálkozások nemigen hoztak áttörést.

4. Dobrovits 1979: 83–4. és Kákósy 1974: 21–8.

5. Kirk–Raven–Schofield 1998: 55–65.

6. Még az is feltételezhető, hogy az orphikus elképzelések bizonyos mértékben egyiptomi eredetre vezethetők vissza. Morenz 1975.

7. A Dt jelentéstartamait és a többi időfogalomhoz való viszonyát illetően ld. Assmann 1975.

8. Kákósy 1964., 1972: 105., 1986. Az uroborosz és az idő, illetve az öröklét kapcsolatáról ld. még: Assmann 1975: 30–36.

9. Például az *Aposzifisz* könyvben: „...farkad a szádban lesz, s te lerágod saját bőröd”. Bremner–Rhind 30, 16–17. Faulkner 1938: 44. Ld. a témához még Hornung 1971: 157–59. és Kákósy 1986.

10. Parmenidész: „Nem fogom megengedni, hogy a nemlétezőből mondd vagy gondold (kelekezését), mert nem mondható és nem gondolható el, hogy az nincs. És miféle szükség serkentené őt későbbben vagy korábban arra, hogy a semmiből kezdődve növekedjék? Így hát vagy mindenesztől lennie kell, vagy egyáltalán nem. [...] Ezért sem keletkezni, sem pusztulni nem engedni Diké, megereztve bilincseit, hanem fogva tartja.” Ez jelenti tehát a létező tökéletességét, örökkévaló és változatlan mivoltát: „Évégett helyénvaló, hogy a létező

ne legyen tökéletlen, mert nincs hiányossága, ami ha volna, mindenben hiányt szenvedne. [...] Mert nincs és nem is lesz semmi azon kívül, ami van, mivel azt a Moira megkötözte, hogy egész és mozdulatlan legyen.” (Parm. fr. 8. 42–45. Kirk–Raven–Schofield 1998: 371.)

11. A *Kapuk Könyvének* záróképen maga az újjászülető Ozirisz jelenik meg „uroboroszként”, emberi alakban, lábát önmaga fejére helyezve. Hornung 1980: 289–92. Ugyanerre az emberuroboroszra történik utalás a *Barlangok Könyvében*, amikor a szöveg Oziriszt úgy említi, mint olyasvalakit, aki „átfogja az egész földet”. A „föld” (ta) alatt ráadásul a szöveg valószínűleg az Alvilágot, az érvénytelen, időn kívüli, de változatlanágában örök lét szféráját érti. Hornung 1972: 362, illetve 510 (n29).

12. Fr. 2. 445., van der Horst 1984: 10–11.

13. Frede 1989: 2083, 2085–87. Egyébként e toposz olyannyira meghatározó volt, hogy a visszájára is fordult. E művekben már nem is az a mértéktartó hozzáállás dominál, miszerint az egyiptomiak bölcselete az allegóriák, illetve a képi szimbólumok nyelvén íródott volna, hanem ennek mértéktelen eltúlzása jelenik meg: minden egyiptomi kép valamiféle rejtett filozófiának tekinthető. Így a hieroglif írást nem egyszerű írásként, hanem titkos bölcseletként értelmezték. S azután e felfogás határozta meg a hieroglifák megfejtésére irányuló tudományos erőfeszítéseket is egészen Champollionig, hiszen Hórapollón híres *Hieroglyphica* című munkája éppúgy e szellemben íródott, mint sok évszázaddal később Athanasius Kircheré. Mindez jól érzékelteti a képi nyelv elfogadottságát, mi több: preferálását és melyeséges tiszteletét az antik gondolkodók részéről.

14. Hornung 1980: 138–40.

15. Hornung 1980: 111–14.

16. Hésziodosz filozófusi mivoltáról: Cornford 1950: 42. Ennek a felfogásnak a kritikája: Kirk 1993: 266–283.

17. Kirk 1993: 279.

18. Erről a legkimerítőbben Hornung 1971.

19. Egyébként, hogy az egyiptomiak a „kozmoszt” gömb alakúnak gondolták, Diogenész Laertiosz egyik elejtett mondata is alátámasztja. (Diog. Laert. I. 1.) A témáról: Kákósy 1978: 21–3.

20. Hornung 1971: 106, 253. és Englund 1987: 19.

Világosság
2001/11–12

Farkas Áttila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcseletről?

21. Erről, illetve a Kilencesség fogalmáról: Troy 1989.

22. Ez az egyiptomi gondolkodás sajátosságának egyik igen jellemző megnyilvánulása: egy önálló entitás (jelen esetben a Kilencesség) tagjai is önálló entitások, amelyek adott esetben függetlenek is lehetnek attól az entitástól, amelynek részei.

23. Ilyenek például az abüdoszi „Kilencesség”, amely hét tagból áll, vagy a thébai, amely viszont 15 istenből. Hornung 1971: 218. A Kilencességről általában: Barta 1973, Englund 1987, Troy 1989.

24. Plutarkhosz 64–65. (1986: 64–65.)

25. A kérdésről: Englund 1987, Hornung 1971.

26. Hornung 1971: 67–68.

27. Először a Középbiradalomban jelennek meg perszifikált formában. A kérdésről ld. Kákosy 1972: 167–68, 170.

28. Hornung 1971: 68.

29. Hornung 1971: 164–66, 237, 249, illetve Assmann 1975: 30.

30. CT II. 396, III. 383. de Buck 1947. Egyébként a „Két Dolog”: jpt-snt. Az jpt alapjelentése: „szám” (Wb. I. 66.) Vagyis a „Két Dolog” szó szerint „Két Szám”, azaz: Kettősség.

31. A témáról Hornung 1971: 166–79, illetve Westendorf 1974.

32. Vagyis perszifikált absztrakumok, amit az egyiptológusok többsége istencsoportokként, illetve mitikus lényekként, ősisitenekként stb. értelmez (például Reymond 1963). Főként a pAwtj-ról és a DDw-istenekről, akik az edfui teplomban „fáradtakként” jelennek meg 62–3.

33. Assmann az aHaw fogalmát egzisztencialista terminusként is értelmezi: az aHaw „individuelles Dasein”. Assmann 1975: 61.

34. A xprw terminusról ld. Assmann 1984: 74–77, valamint Barta 1982.

35. Mindenekelőtt ezt mutatják azok a halotti szövegek, amelyekben a megboldogult (pontosabban annak b3-ja) aki különféle átalakulásokon megy keresztül a túlvilágon, különféle xprw-kat (istenségek, szent állatok, stb. xprw-ját) ölt magára eme processzus folyamán. Ugyanígy a folytonosan átalakuló, útja során állandóan változó Napisten is xprw-kat vesz fel szüntelenül. Valószínűleg minden létezőnek számos létformája van, egyszerre azonban csak egyet ölt magára – az aktuális helyzetnek megfelelően, azaz a xprw az éppen aktuális létezés kifejezője.

36. pBremner–Rhind 26, 21–27, 1. illetve 28, 20–26. Faulkner 1937: 172. és 1938: 41.

37. A bA fogalmáról többek között: Zabkar 1968, de Jong 1993, valamint Assmann 1990: 114–16.

38. pBM 10569. 17, 14–16. Faulkner 1958: 12.

39. Hornung 1982: 47.

40. Borghouts 1982. Egyébként a bA-bAw kapcsolat érdemes megemlíteni, hogy Egyiptomban a többes szám jele bizonyos esetekben talán a fogal-

lom absztrakt voltának sajátos jelölése is lehet. Ennek a szimbólumhasználatnak a logikája: a „több”, a sokaság, egyben az általánosság kifejezője is. Például egy szabály attól lesz törvény, hogy azt sokan betartják, hogy az általában *mindenkire* érvényes. Tehát a „sok” egyben „általános” is. Az általános mint olyan pedig automatikusan magával hozza a kezdeti elvonatkoztatást, mivel az egyeditől, az esetlegestől függetleníti a jelentéstartalmat.

41. Hornung 1976. Az *Aker-könyv* pedig már az alvilági „Megsemmisítőhöz” porhüvelyét” (HAt) is megjeleníti, egy fekvő istennő alakjában, akit hat másik istennő véd. Vagyis itt a totális megsemmisülés tere mint olyan úgy jelenik meg, mint olyan lehetőség, amely aktualizálható, mivel elraktározott entitás az oziriszi szférában. Hornung 1972: 478, illetve 513. (n18)

42. Piankoff–Rambova 1957.

43. Az egyiptomi irodalom vagy gyakori elnevezéssel: „bölcesség-irodalom” (wisdom-literature, Weisheitsliteratur stb.) mint ókori bölcselkedő széppróza jelenik meg a közfelfogásban. Wessetzky Vilmos ugyanakkor ezeket az alkotásokat bölcséleti művekként értelmezte. Wessetzky 1988.

44. Dobrovits 1975: 419–24.

45. HK 17. Sz-5. Allen 1974: 27–28.

46. Az már más kérdés, hogy ezen belül megjelenik valamiféle filozófiai teológia is, amikor valamely isten természetét boncolgatják a különféle (főként himnikus) szövegekben. Az egyiptomi valóságbölcselet kérdéséről pedig: Hubai 1992.

47. Főként az óind szent szövegek azon paraboláira, allegorikus történeteire kell gondolni, ahol az érzékszervek, illetve érzékszervi működés, valamint a lélegzés mint megszemélyesített létezők, illetőleg mint „istenségek” jelennek meg. (Például a *Kausitaki Upanisad* második fejezete, vagy a *Brihadáranja Upanisad* hatodik fejezetének első szakasza, ahol az érzékszervek istenekként versengenek az elsőséggért.) Az egyiptomi érzék-perszifikációkat illetően ld.: Schott 1968., illetve Hornung 1971: 68.

48. Schott 1965.

49. Kákosy a dialektikus gondolkodás egyik jelentős emlékét látja a papiruszban. Kákosy 1993: 381.

50. Brih.Up. 1.2, Olivelle 1996: 7–9.

51. Goedicke 1970.

52. Augustinus Vallomások X 6,2.

53. Russell 1997: 11.

54. Ld. például Dasgupta 1922–55 vagy Deussen 1922 máig alapvető munkáit. Ez a szemlélet az egyetemes filozófiatörténetben éppúgy, mint az enciklopédiákban és lexikonokban gyakran visszaköszön. Radhakrishnan pedig már az *Upanisadok* előtti, „védikus filozófiáról” beszél. (Radhakrishnan 1929: 63–116.) Mára azonban már némileg itt

is megváltozott a helyzet. Egyre inkább avított, sőt megmosolyogtató dolognak számít, mondjuk, a jóga vagy a tao filozófiájáról beszélni – köszönhetően a hippikorszak után megerősödő és elburjánzó ezoterikus, újpogány irányzatoknak, illetve az ezektől elválaszthatatlan nyugatizált keleti divatvallások elterjedésének.

55. Ld. 2. és 42. jegyzeteket.

56. Carnap 1972. Azért érdemes itt felidézni, hogy a filozófiának *nem* tudományos diszciplína-

ként, hanem inkább az irodalommal rokon műfajként történő értelmezése Carnap scientista, kirekesztő és degradáló megközelítésével szemben (illetve attól függetlenül) értéksemleges, sőt pozitív felhanggal is megjelent, például Rortynál. (Rorty 1997. Főként: 111–136.)

57. Frazer 1993: 29–30. Talán a pozitivista szemlélet az, amely ezt a két, különféle területen alkotó elmét oly hasonlóvá teszi.

Világosság
2001/11–12

Farkas Attila
Márton:
Beszélhetünk-e
őgyiptomi
bölcseletről?