

A gonosz démontól a Nemlétezőig

Bevezetés: Az istenalak mint perszonifikált absztraktum

Máig élő toposz, hogy a megszemélyesítés és az antropomorfizmus az elvont gondolkodást megelőző, mi több: azzal szemben álló, primitív-archaikus gondolkodás sajátja. Vágyis, amely gondolkodás perszonifikál, antropomorfizál, ott nem lehet elvont eszmék meglétéről beszélni. E fölfogás 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 azok megfeleltetésével valamely antik Pantheon-béli istenséggel. 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 főbb részleteit.¹ 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. Nos, az ókori egyiptomiaknál sokkal inkább a görög filozófusok „absztrakt-antropomorfizmusát” találjuk – legalábbis egy időben –, méghozzá igen fejlett, mondhatni: cizellált formában, és nem a „természeti-primitív-naturalista” megszemélyesítést.² A fáraókorai Egyiptom gondolkodóinál – vélhetően az Újbirodalom ideje alatt – megtörtént a mítoszról a logoszba történő átfordulás, s az ember- vagy állatalak használata náluk absztrakt gondolatokat (is) hordozó, allegorikus jellegű jelképhasználat, a dolgok intellektuális reprezentációja, s nem durva azonosítás. Más szempontból pedig a hagyománytisztelet terméke, a sajátos képi nyelv használatához történő ragaszkodásé, amely „nyelv” ugyanúgy a kulturális identitás, az „egyiptomi önazonosság” egyik letéteményese volt, mint a hieroglif-írás.³

Az absztrakció és a perszonifikáció Egyiptomban tehát egymással összefüggő intellektuális aktusok, mi több: az *absztraktum éppen a deifikációban nyeri el valóságos formáját, ez létrehozásának egyik fő eszköze.*⁴ Itt a megfigyelt általánost, a törvényszerűt,

gyakorta éppen azáltal vonatkoztatták el a konkrétól, hogy azt istenségként perzonifikálták. Egyik leglátványosabb megnyilvánulása ennek az *jyt*: „tett”, „cselekvés” fogalma, amelyet az Újbirodalom kései szakaszában deifikáltak, csakúgy, mint a „látás” és a „hallás” fogalmait.⁵ De ugyanígy „istenség” lesz a szív (*jb*) fogalma is, amely átvitt értelemben, mint a gondolkodás és emlékezés szerve, az elmét, a tudatot is jelentette.⁶ Ugyancsak gyakori – főként a későbbi korokban – hogy az ISTEN magyarázó jelét biggyeszti a *bt*: „lélek”, sőt a *hr*: „arc” szavak után is. (Ez utóbbi ekkor már talán „arculat”, „karakter”, „természet” értelemben is használatos.)⁷ Vagyis mintha az történe, hogy amikor egy szó elvont fogalommá, vagy kategóriává válik, egyben azonnal istenként jelenik meg. De ugyanez történt a *nhh*-vel és a *dt*-vel, ezekkel a sajátos időabsztrakciókkal, amelyek a Piramisszövegekben még csak személytelen öröklét terminusok, majd a későbbi időkben előszeretettel kezdik őket istenalakként ábrázolni, illetve e szavak után az isten-determinatívumot odabiggyeszteni.⁸

Hogy egy absztrakt ideát milyen jól képes megjeleníteni egy istenalak, arra remek példával szolgál a négyfejű Amon figurájának egyik későkori megjelenése: a négy fej mindegyike külön-külön is egy isten, s ezen istenek „lelkei” (*bt*-i) a négy elemmel azonosak. Amon ráadásul itt már transzcendens isten, a „kozmosz lelke”, négy feje négy immanens istenség, akik a világ fundamentumai, s akiknek „lelkei” (mondhatnók: lényegei) a négy alapelem, az anyag négy „fajtája”, illetőleg az anyagi lét négy összetevője.⁹ Ezek a másodlagos, harmadlagos jelentésrétegek pedig egyre bonyolultabb gondolati rendszereket, komplex eszméket hoztak létre. Az elvont és a megszemélyesített sajátos kettősségére, mint az egyiptomi gondolkodás Janus-arcára, még jobb példa Su és Tefnut alakjai. Ők a mitológiában az első istenpár, a teremtés első tényleges létezői, akiktől a többi isten is származik. Ugyanakkor ők az elvontabb gondolkodás síkján a kezdeti differenciálódás, a kettősség, az oppozíció létrejöttének kifejezői is, amely mintegy alapját képezi a világ végtelen változatosságának.¹⁰ Már az egyik középbirodalmi Koporsószövegben is úgy jelennek meg, mint a kezdeti létet megalapozó „Két Dolog”.¹¹ Ráadásul ez a „Két Dolog”, azaz: *jpt-smt*, szó szerint azt jelenti, hogy „Két Szám”. (Merthogy az *jpt* alapjelentése: „szám”).¹² Vagyis a „Két Dolog” voltaképpen a „Kettősség” absztrakt fogalmával egyenlő, amely viszont a két ősiszten. Vagyis az istenalakok már aránylag korán megjelennek absztraktumokként is (s nem csupán mitologikus lényekként), méghozzá úgy, mintha e két értelmezési sík – a mitikus-naturális és az absztrakt-bölcseleti – egymásba átfordítható lenne.

A „megszemélyesítő absztrakció” természetesen visszafelé is hatott, a gondolkodás illetén finomodását a hagyományos istenek is „megsínylették”, minthogy idővel ők is egyre elvontabb jelentéstartalmakkal gazdagodtak: így például Su, a levegő istene, idővel a fény és az üresség istene is lett, kapcsolata az úgynevezett heh-istenekkel (a határtalanság, végtelenség megszemélyesítőivel) pedig a végtelenség fogalmát-fogalmakörét is beveszi a hozzá kapcsolódó eszmekörbe.¹³

Gertie Englund szerint az egyiptomi istenek voltaképpen kvalitások, sőt egyfajta „koordináta-rendszerek”: minőségek, státusok, viszonyrendszerek keretei.¹⁴ Némely istenség rendkívül bonyolult, komplex lényű valami (illetve „valaki”), egy koherens

gondolatkomplexum perszonifikációja, amelyre talán a legismertebb isten, Ozirisz a legjobb példa. Ő egyrészt a gabona istene, amely elvont gondolatként a magból történő kicsírázás a törvényszerűségét is jelentette. Ozirisz ugyanakkor a holtak istene is, olyannyira, hogy ha valaki meghalt, akkor neve mellé automatikusan az „ozirisz” jelzőt kapta. Ozirisz e jelentése mellett – illetve ezzel szoros összhangban – a múlt, az álomtalan alvás, a múmia, s nem utolsósorban az emberi test istene is, valamint a *dt*-időé, amely a mozdulatlan maradandóság örökléte. (Erről még esik szó a későbbiekben.) Ezek a dolgok, ideák, jelenségek stb., egymás metaforái az egyiptomi gondolkodásban, mivel mindegyikükben van egy közös elem, van egy közös lényeg, vagy lényegi tulajdonság. Erre a közös magra, közös lényegre épül egy összefüggérendszer, amelyben a halotti lét, a múlt, a *dt*-öröklét, a testiség, az organizmusok regenerációja, a növényi lét valami közös, elvont elvben egyek. És ezt a közös nevezőt, ezt az elvet úgy hívják: Ozirisz isten. Ő a közös elem, ő jelenik meg kicsírázó vegetációként, ennek mintájára regenerálódó emberi testként (feltámadó múmiaként), felidézhető múltként, felébredő alvóként stb.

Vagyis egy istenség egymáshoz hasonló dolgok, működésükben hasonlónak, analógnak, vagy éppen egylényegűnek tekintett folyamatok, jelenségek közös nevezője, közös (szemantikai) magva és egyben kerete, egy ontológiai vagy kozmológiai vagy antropológiai alapelem, törvényszerűség, princípium. Ámde mint összetett „szellemi organizmus”, nyilvánvalóan eleven *lényként* jelenik meg, s mint működő rendszer, valamiféle *viselkedéssel* bír. A klasszikus ágensalapú szemlélettel van itt dolgunk, azaz, amelyet mi sem vetettünk el teljesen, még a tudományos gondolkodásban sem.¹⁵ Ozirisznak ugyebár, legyen bármely elvont eszme megjelenítője, nincs sem definíciója, sem körülírása. Ismertek különféle Ozirisz-himnuszok és -litániák – amelyeket egyfajta leírásnak tarthatunk –, ám ezek az istenség jellemzőit, tulajdonságait, hatáskörét, kultushelyeit és más istenekhez, illetve mitológiai lényekhez való viszonyát, viszonyrendszerét taglalják. S lényegében ugyanez érvényes a többi istenre is.¹⁶ Merthogy az istenség lényegében *önmaga definíciója*, ha szabad így fogalmazni. Ozirisz az Ozirisz, egyszerre mindaz, amit fentebb említettem, sőt még annál is több. Nem véletlenül nevezik bizonyos emlékek már a korai időktől úgy, hogy *šꜥ-rmw*, azaz „soknevű”.¹⁷ S mivel a név, a *rm* fogalma Egyiptomban a „jelentés” fogalmával is azonos, így az istenség ezen melléknevét úgy is értelmezhetjük, hogy Ozirisz, a „sokjelentésű”. Az eredeti jelentésrétegre (holtak istene, gabonaisten) ráakódott számos későbbi jelentésréteg végül az istenség univerzálódását eredményezte: olyan sokféle természeti és társadalmi jelenség került az „oziriszi elv” alapján egymással analógiába, illetve váltak egymás metaforáivá, hogy végül Ozirisz a kozmosz szerkezetének, működésének, sőt mibenlétének egyik kifejezőjévé vált.¹⁸

A különféle analógiák (s az ebből létrejövő metaforák) rendszere tehát egy olyan központi szemantikai magot, olyan *alapelvet* körvonalaz, amely egyben e metaforikus azonosítások közös alapját jelenti. Ez az alapelv jelenik meg az istenség, vagy más perszonifikált absztraktum alakjában. Jelen írás egy erről szóló esettanulmány kíván lenni, melyben azt kívánom bemutatni, miként válik egy mitikus alak, illetve mágikus szimbólum ilyen értelmezési keretté, majd ebből egyfajta „bölcseleti terminussá”.

Ez az alak egy démoni figura, az „Ellenség” figurája, amelynek absztrahálódásától elválaszthatatlan egy hozzá kötődő eljárás, az Ellenség Megsemmisítésének rítusa, illetve annak szisztémája. Belőle, s a hozzá kapcsolódó szisztémából lesz idővel az egyiptomi kozmológiában és ontológiában a „nemlétező” fogalma, és az arra épülő komplex eszmerendszer, amely kihatott az életbölcseletre és az etikára is, s amely így az egyiptomi világkép egyik fundamentumának tekinthető. Az alábbiakban ennek a komplex gondolatrendszernek különféle, mesterségesen kiemelt szegmenseit mutatom be, minek révén egy intellektuális fejlődést: a kezdetleges mágikus elképzelésektől az „implicit filozófia” finomabb és bonyolultabb eszméjéig tartó fejlődési processzust próbálom érzékeltetni. E részek, illetve szegmensek egymásutánja nem feltétlenül jelent időbeli egymásutániságot, a leírás linearitása inkább az átláthatóságot és könnyebb értelmezést hivatott elősegíteni. Függetlenül attól, hogy a „nemlétező” fogalmának, valamint a hozzá kötődő ontológiai és kozmológiai jelentéseknek, illetve eszméknek a valószínűsíthető kialakulása, valamint visszahatása a mágiára (amelynek születését köszönheti), egy kultúrtörténeti fejlődésvonalat is jelent. Az Olvasó az itt következő elemzésekben nyilván észreveszi majd a Lévi-Strauss-féle strukturalizmus hatását, valamint a whiteheadi filozófia egyes elemeinek átvételét. Ami ez utóbbit illeti, nem tudtam ellenállni a csábító és kínáló analógiáknak a teremtéshez kapcsolódó gondolkör, illetőleg az arra épülő „egyiptomi ontológia” értelmezésekor.

Az Ellenség Megsemmisítésének rítusa

Az esznai templomban rendszeresen elvégeztek egy számunkra bizarrnak tűnő szertartást: egy oltáron négy halat helyeztek el a négy égtáj szerint. A halak szájába papi-ruszokat tettek, amelyekre a fáraó (vagyis az állam) ellenségeinek, valamint a velük azonosított két gonosz mitikus lénynek, Apophisznak, a sötétség démonának és a Napisten ősellenségének, valamint a vele rokon természetű Baba démonnak a neveit írták. Az ellenséggel imígyen azonosult halakra rontó szöveget olvastak, majd tűzre vetették azokat.¹⁹ Ehhez még talán annyit, hogy a hal Egyiptomban tisztátalan állat, papi személyek számára, illetve bizonyos rítusok előtt nem fogyasztható. A tűz pedig a tökéletes megsemmisítés eszköze az egyiptomiak számára. Ilyen és ehhez hasonló szertartásokat viszonylag nagy számban ismerünk szerte a régi Egyiptomból. Némi-
leg egyszerűbb koreográfiával bíró, de hasonló megsemmisítési rítus ismert az edfui és a dendarai templomokból is. A falképek ábrázolásain a királyt és a királyságot, a fáraói státust jelképező Hórusz istent láthatjuk, amint a gonosz Széth istent és ugyancsak Apophiszt – illetve azok különféle állat alakú megjelenési formáit – döfik le dár-dájukkal. Az edfui „misztériumjátéknak” is ez a lényege, a Széthet megtestesítő víziló levadászása és földarabolása, amit ugyancsak a király és Hórusz isten végeznek.²⁰ (A konkrét templomi rítusban természetesen az őket képviselő-megszemélyesítő papok.) Nos ezek tipikus példái – illetve változatai – az egyik legáltalánosabb, leggyakoribb egyiptomi rítusnak, illetve mágikus eljárásnak, az úgynevezett Ellenség Megsemmisítésének.

misítése rítusnak. Ez az eljárás megjelenik a közönséges varázslásban éppúgy, mint a különféle templomi szertartásokban, sőt ennek szimbolikája áthatja a halotti hitvilágot, a teológiát, s ez utóbbin belül természetesen a bölcséletet is.²¹

A mágiában az egyiptomiak ezt az eljárást alkalmazták szinte minden nem kívánt dolog ellen. Így a veszélyes állatok: a kígyó és a skorpió ellen, a sivatag és a szavannák ragadozói ellen, valamint a különféle víziállatok, ezen belül is elsősorban a krokodil ellen. Ugvanezt alkalmazták a gyógyító mágiában is, a különféle betegségek ellen. Így többek között láz, gyomorrontás, rosszullet, fejfájás, napszúrás, és más egyéb, gyakran számunkra ismeretlen, nehezen beazonosítható betegség ellen, beleértve ebbe természetesen a különféle járványokat, ragályos betegségeket is: például a Leideni I 343–345 papirusz ráolvasásai az úgynevezett *smn* és az *hw* „démonok”, két máig sem teljesen beazonosított, Közel-Keletről származó ragály megsemmisítésére szolgálnak.²² A betegség „ellenségként” való megszemélyesítésének igen szemléletes példája egy Deir el-Medinéből származó gyógyító varázspapirusz, amelyen a megkötözött ellenségként megjelenített betegséget egy Amonra emlékeztető istenség döfi le dárdával (1. kép).²³ Igen jól tükrözi ezt a felfogást a Bentres-sztélé történetének azon részlete is, amikor az orvos, aki egyben képzett írnok (azaz tudós értelmiségi), megérkezik a betegéhez, hogy úgymond „harcoljon az Ellenséggel”.²⁴ Ugvanezt az eljárást alkalmazták mindenféle démoni lények ellen, így a holtak lelkei, a lidércnyomást okozó, álomban megjelenő démonok, vagy a valamiféle bajt, sorscsapást jelző démoni lények ellen. Erre találunk utalást a második Szetna-történetben is, amely szintén ezen felfogás általános jellegét mutatja. Itt a történet hőse hangosan recitálja a „Gonosz Szellemek Visszaverésének Könyvét” (*mdj-n-shr-jhj*), miután feljött az Alvilágból.²⁵



1. Amon isten ledöfi a megkötözött hadifogoly alakjában perszonifikált betegséget

És végezetül – de messze nem utolsósorban – a tényleges, emberi ellenségek ellen, ezen belül a privát ellenségek, valamint az úgynevezett „állam érdekében végzett mágiában” Egyiptom külső és belső ellenségei ellen.

Ezek a káros, ártalmas, veszélyes dolgok és lények mind az „Ellenség” titulust kapták, illetve annak majd minden ilyen emlékből megjelenő különféle szinonimáit, úgymint: Elhullott (*hrj*), Halott (*mt*), Ellenfél (*d3j*), Lázadó (*sbj*).²⁶ S az Ellenséget – legyen az betegség, veszélyes állat,

démon vagy privát ellenfél – le kell győzni és meg kell semmisíteni. A megsemmisítési eljárás „szemantikai tartalma” lényegében az, hogy *a probléma megoldása mindenkor egy adott akadály elhárítása, kiküszöbölése*. S ezt a kiküszöbölendő problémát „ellen-séggként” jelenítették meg, mivel ez tűnt a legkézzelfoghatóbb szimbolikának. Ez volt minden problémamegoldó eljárás általános sablonja, amelyet az élet minden területén használtak a nemkívánt elkerülésére.

Heti királynak fiához, Merikaréhoz írt intelmében, amelyben szó esik különféle teológiai, sőt bölcséleti kérdésekről is, úgymint a világ rendjéről, az emberek és istenek természetéről stb., fölbukkan a mágiának egy sajátos meghatározása, kvázi definíciója: Heti szerint – és ez vélhetőleg egy általános egyiptomi gondolat lehetett – a mágiát (azt a bizonyos *hks*-t) az isten az embereknek fegyver gyanánt adta, az „események elhárítására”.²⁷ Ebben a kitételben egy jelentős metafora rejlik, a Mágia = Harc metaforája. És ez a metafora jelenik meg az Ellenség Megsemmisítésének rítusában, pontosabban ez adja annak hátterét, módszertani alapját. A baj elhárítása az Ellenség megsemmisítése, kiiktatása, a kiiktató-elhárító-megsemmisítő eszköz pedig a mágia.

Az Ellenség-fogalom mint általános kategória

Ami a jelen kontextusban lényeges: az Ellenség Megsemmisítését mint általános módszert (vagy inkább: módszertani alapot, sablont) az élet majd minden területén alkalmazták, a rontásban éppúgy, mint az állami és templomi szertartásokban, a gyógyításban éppúgy, mint valamely veszély elhárításában. *Ezáltal viszont a legkülönfélébb dolgok ugyanabba a kategóriába kerültek*. A kígyó, a skorpió, a betegség, a különféle démonfajták, a holtak, a rossz álmok stb. külön-külön és együtt is mind Ellenség lett, amelyet ennek megfelelően lehet kezelni: le kell győzni, el kell hárítani, meg kell semmisíteni, ki kell iktatni.

Az Ellenség fogalma a maga „univerzális kategória-zsák” volta miatt egyben egy *közös elemmé* is válik, a különféle dolgok közös lényegének, mondhatni: *esszenciájának* a kifejezőjévé. E közös elem a Veszélyesség, illetve a Pusztulás. A különféle kiiktatandó, elhárítandó dolgokban az eredeti, természetes közös elem, hogy mind veszélyt jelentenek, s pusztulást hordoznak. Ez utóbbit oly módon is képviselik, hogy mint „ellenségek”, elpusztítandók.

Az Ellenség figurája (és fogalma), és a hozzá kötődő eljárás, a számos különféle dolog összefogása, illetve azonosítása mellett, különböző síkokon jelenik meg. Az „Apophisz Leverésének Könyve” című iratban tisztán megfogalmazódik, hogy az általános eljárási sablont más-más síkokon alkalmazták. A megsemmisítési ráolvasás végén a következő „használati utasítás” olvasható:

Mondassék (mindez) Apophisz (alakja) fölött, ami zöld tintával egy új papi-ruszra van rajzolva. Helyezd egy tokba, melyre (Apophisz) neve is rá van írva. Béklyózd össze, kösd meg, és vedd a tűzbe minden nap. Taposd bal lábaddal, és köpj rá négyszer, minden nap. Ezt mondd, mikor a tűzbe veted: „Igazhangú

Ré veled szemben Apophisz!” (ezt négyszer) „Igazhangú Hórusz az ő ellenségeivel szemben!” (négyszer) „Igazhangú a fáraó az ő ellenségeivel szemben!” (négyszer) Aztán írd föl mindazon Ellenségek – férfiak és nők – nevét, akiktől szíved fél, a Fáraó ellenségeinek nevét, legyenek azok holtak, avagy élők, apjuknak nevét, anyjuknak nevét, leszármazottaik nevét – a tok belsejére. Készíttessenek el ők viaszból, és vettesse nek a tűzbe Apophisz neve után, mikor Ré megjeleníti önmagát. [Tudniillik napkeltekor.] Ugyanígy kell tenni a nap közepén is, majd amikor Ré lenyugszik Nyugaton, s a napsugarak eltűnnek a hegyek között. Ez igazán hasznosabb számodra bármi más cselekvésnél, s hasznos ez bárkinek, aki így tesz, akár ezen a földön, akár a holtak birodalmában.²⁸

A „használati utasítás” egyrészt kiválóan mutatja a megsemmisítési eljárás általános alkalmazhatóságát, amely nem korlátozódik az élők világára. Másrészt utal a rítusban megjelenő különféle *szintekre*, melyek pedig a következők:

1. Ré megsemmisíti Apophiszt és a hozzá tartozó, vele egylényegű, mitikus-szimbolikus alakokat, az úgynevezett „Fáradtság Gyermekeit”. Ezt lehetne kozmikus (vagy ontológiai) szférának nevezni.
2. Hórusz – Széth ellensége és legyőzője – megsemmisíti a saját és a fáraó ellenségeit. Ez a klasszikus értelemben vett mitikus szféra.
3. A fáraó győzedelmeskedik ellenségei felett. Ez a társadalmi-politikai szféra megjelenése.
4. Az eljárás során, a rítus segítségével a varázsló is megsemmisít(het)i a maga privát ellenségeit, különféle konkrét személyeket. Ez a magánszféra jelenléte.²⁹

Vagyis itt az egyetemestől a személyes felé mutató, egyre kisebb köröket leíró sorrendiséggel találjuk szembe magunkat. Apophisz–Ré oppozíció képezte kozmikus (ontológiai) sík – mint minden hasonló oppozíció ősképe – „emanálódik” le a többi síkra. Emellett e négy szféra három konkrét alkalmazáshoz társul: 1. Az Apophisz megsemmisítését naponta vagy – amint az más szövegrészekből kiderül – a nap különböző óráiban kell elvégezni. Ez a rítus a Nap mindennapi felkelését és az idő folyamatosságát, *normális menetét* volt hivatva szolgálni. 2. Megvédeni az államot, illetve ennek megszemélyesítőjét, a fáraót, annak minden ellenségétől. 3. Megsemmisíteni a privát ellenségeket. Az első két alkalmazás általános, rutinszerű, személytelen. A harmadik ellenben egyedi, mert személyes, privát, konkrét emberekre vonatkozik, nem pedig általánosságban a fáraó (illetve az állam) vagy a kozmikus rend ellenségeire. A konkrét ellenségek kiiktatása viszont csak úgy sikerülhet, ha az általánoshoz, az egyetemeshez kapcsolódik. A konkrét eljárás csak így sikerülhet: ha az egyetemeshez, az általánoshoz kapcsolódik, arra alapul, annak sablonját használja, azzal azonosul. Akárcsak a tudományban, itt is egy elméletet és az arra ráépült sémát próbálták alkalmazni a lehető legtöbb területen és szférában, így természetesen a hétköznapokban is.

Az Ellenség alakja, „gyűjtőfigurája”, illetve „gyűjtőfogalma” idővel a „kiiktatandó”, illetve „kiiktatott” univerzális fogalmává (illetve eszméjévé) finomodott.

Ez utóbbi pedig az implicit filozófiában – főként az egyiptomi ontológiában és kozmológiában – meghatározó szerepet kapott, annak egyik fundamentális elemévé vált. Az ősi démoni figurából tehát először gyűjtőfogalom lett, egy jól használható felső kategória, amely persze a képi ábrázolásokon és egyáltalán a szimbólumrendszerben továbbra is megőrizte mitikus-mágikus eredetét, merthogy megmaradt antropomorf figuraként. Majd ez a szimbólum, illetve kategória, idővel bölcséleti terminussá vált. Vagyis: a *kategóriából, az általánosból idővel kialakult egy absztraktum*. Aminek ikonikus megjelenítése amolyan „képnyelvi terminusként” is fölfogható.

Finomodás és absztrakció

Az Ellenség Megsemmisítése sablonnak nem csupán széles alkalmazhatóságát, hanem ezt a finomodási folyamatát is jól mutatja az úgynevezett „vörös edények összetörésének rítusa”. Ennek az eljárásnak az a lényege, hogy bizonyos megsemmisítendő dolgok neveit vörös cserépedényekre, vagy agyagból készült Ellenség-figurára írták, majd azokat összetörték és elásták. A mágia homeopatikus törvényének megfelelően, ahogyan az edény megsemmisül, úgy semmisül meg az edény által szimbolizált is, azaz a név gazdája. Ez a praktika az úgynevezett „államérdekből végzett mágia” egyik jellegzetes példája, mivel elsősorban Egyiptom ellenségeinek megsemmisítésére szolgált, és vélhetően hivatalos állami rítus volt.³⁰ A rítus egyébként bekerült a Bibliába is, Jeremiás Könyvében találkozhatunk vele.³¹

Ami a rítus szimbolikáját illeti, a vörös agyagedény az emberi test és személyiség utalásos-absztrakt jelképe, mivel Hnum isten az embert (annak testét, formáját), s vele együtt sorsát és életmintáját képviselő/hordozó hasonmását, az úgynevezett *ká-t (k3)* fazekaskorongon formázza meg. Az edény összetörése olyannyira az Ellenség megsemmisítésének szimbóluma volt, hogy a Chester-Beatty papyrusz álmoskönyvének egyik magyarázata is harcnak értelmezi azt, amikor valaki azt álmodja, hogy lábával edényt tör össze.³²

Thébából és Mírgisszánál kerültek elő ilyen edények. Gizában és Szakkarában viszont ezek helyett durván megformázott agyagfigurákra letek, a hieroglifiként és az ábrázolásokról egyaránt jól ismert Ellenség-alak, a megkötözött fogoly ismert figuráira. (Persze ez utóbbiak is ugyanolyan hosszú névlistákkal voltak ellátva.) Mírgisszánál mindkettő megvolt: az összetört edények cserepei mellett három ilyen Ellenség-figura is előkerült, ám nem agyagból elkészítve, hanem mészkből kifaragva. Általában mindegyik leleten hasonló lista szerepel, persze mindig más, konkrét nevekkel. Az alábbi felsorolás a Középbirodalom idejéből való thébai edényeken olvasható:

Kus (Egyiptom legdélibb része, Észak-Núbia) uralkodója, XY, aki XY szülötte, aki XY számára született, valamint minden lemészárlandó, akik vele vannak. (Ezt követi ugyanez a formula Núbia további négy fejedelmével.) Kus összes négere (*nhsjw*), *Mwgr* összes négere (ugyanilyen felsorolásban követi egymást 19 núbiai törzs neve). A Déli Terület íjásza, azok harcosai, azok udvaroncai, azok

szövetségesei, azok társai, akik lázadnának, akik összeesküdnének, akik harcolnának, akik harcot terveznek, akik lázadást terveznek ezen az egész földön.³³

Ezt követik ugyanilyen formában Egyiptom keleti ellenségei: a szíriai-palesztinai területek városainak, népeinek, fejedelmeinek stb. felsorolása, majd Egyiptom nyugati ellenségei, a líbiai törzseké, azok fejedelmei, szövetségesei stb., ugyanezzel a befejező formulával: „akik lázadnának, akik összeesküdnének, akik harcolnának” stb. Az ország *külső ellenségei* után második nagyobb csoportként következnek az ország *belső ellenségei*:

Minden ember, minden előkelő, minden közrendű, minden férfi, minden herélt, minden nő és minden hivatalnok, aki lázadna, aki összeesküdne, aki harcolna, aki harcot tervez, aki lázadást tervez, bármely lázadó, aki lázadásban töri a fejét ebben az országban.³⁴

Vagyis minden rendű és rangú potenciális lázadó, összeesküvő. Láthatjuk, hogy a lista itt mintegy „fölvázolja” az egyiptomi társadalmat osztályok, illetőleg nagyobb csoportok és nemek szerint. A szövegben – mintegy harmadik nagy csoportként – ezt követi több személy neve, az egyiptomi személyazonosító szokásnak megfelelően, azok közvetlen felmenőinek a nevével kiegészítve. Szemben a fenti általános felsorolással, ezek konkrét személyek, akik feltehetőleg a megsemmisítő szertartást végző varázsló *személyes ellenségei*. Ezután következik a negyedik nagy felsorolás:

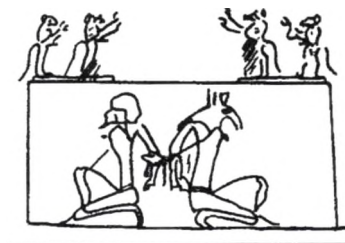
Minden rossz szó, minden rossz beszéd, minden gonosz rágalmozás, minden rossz gondolat, minden gonosz összeesküvés, minden gonosz harc, minden gonosz zavar, minden gonosz terv, minden rossz dolog, minden rossz alvásban álmódott minden rossz álom.³⁵

Láthatjuk, hogy az utolsó csoport minőségileg különbözik a másik háromtól. Míg az első három csoport konkrét létezőket foglal magában, addig ez utóbbi *elvontabb*, illetve *általánosabb* dolgokat, negatív előjelű *fogalmakat*. Persze ezek is szervesen illeszkednek az előzőkhöz, mintegy kiegészítik az azok által létrehozott rendszert, hiszen láthatjuk, hogy a hosszadalmas felsorolás egy, a *külsőtől a belső felé, az egyetemestől a személyes felé tartó vonalat ír le*. Ez az „imaginárius térszerkezet” a következő módon alakul: kezdődik a külfölddel, az egyiptomi fölfogás szerint a teremtés világán kívül eső káosz egyik jelképével. (Egyiptom, az Ország ugyanis a teremtett és rendezett világ maga, a kozmosz tükörképe – még a késő antik hermetikus irodalomban is.) Ezt követi Egyiptom, azaz a rendezett, a teremtett világ. Majd ezt követi az individuális szféra, jelesül a konkrét személyek neveinek felsorolása. Végezetül pedig a különféle általános fogalmak, illetve „mentális tartalmak” következnek. Tehát négy nagy kategóriáról beszélhetünk. Az emlék látványosan mutatja az Ellenség Megsemmisítésének általános sablon voltát (majdhogynem tiszta megnyilvánulása az Ellenség-kategória), illetve a megsemmisítési séma univerzális alkalmazhatóságát.

Másrészt a fenti felsorolásban megfigyelhető egyfajta *finomodás*, amit elsősorban is a különféle általános fogalmak, s ezen belül főként a mentális tartalmak megsemmisítendő ellenségként való föltüntetése mutat. Az Ellenség figurája (pontosabban fogalma) tehát kétszeresen is az absztrakció irányába mutat: egyrészt azért, hogy a megsemmisítési sablont különböző szférákban, különböző síkokon, egyre általánosabb sémaként, egyre tágabb kategóriaként alkalmazzák, másrészt pedig, hogy ezen általános kategória egyre szubtilisabb, elvontabb dolgokat is magában foglal. S ezzel eljutotunk egy nagyon lényeges dologhoz. Az egyiptomi gondolkodásban (illetve szimbólumrendszerben) bizonyos *absztrakt dolgok* is Ellenségként jelentek meg. Pontosabban minden olyan dolog, amely számukra – akár csak valamely szegmensében is – a pusztulást hordozta, jelentette, jelképezte, vagy valami módon ahhoz társult. Nem csupán az olyan fent említett dolgok, mint a káros, rossz gondolat, a lidércnyomásos, gonosz álom, a rossz alvás, vagy az összeesküvés terve, hanem olyan jelenségek, illetve fogalmak is, mint az idő, amely az elmúlást hordozza/jelenti. Legelsősorban is *maga a halál (mt)*, illetve általában a *pusztulás* gondolata, és az ahhoz kötődő, ahhoz társított valamennyi dolog – konkrétum és szimbólum egyaránt –, mind belekerültek az Ellenség fogalmi kategóriájába. Az egyiptomiak számára a halál és annak minden megjelenő formája és jelképe éppúgy legyőzendő „ellenség”, mint a kígyó, a skorpió, a lázadó, a gonosz démon, vagy valamely betegségfajta. Egész jelképrendszere és igen gazdag fogalomtára alakult ki ennek az azonosításnak.³⁶

Az Ellenség-fogalom perszonalifikációi: Apophisz és Széth

Az egyik későkori szöveges emléken, az úgynevezett Salt Papiiruszon Széth istent az általános Ellenség-figurával, a hieroglif írásból is jól ismert alakkal láthatjuk összekötözve, többféle verzióban is (2. kép). Dolgok vagy figurák összekötése az egyiptomi szimbolikában – mind a nyelvi, mind a képi szimbolikában – gyakorta az egyesítés kifejezője. Itt tehát a két összekötött – Széth és az Ellenség – egyesül, azaz eggyé válik, egymással azonosul. A béklyót értelmezhetjük egyfajta egyenlőségjelként, ami által is ennek a képnek az értelme, jelentése: Széth = Ellenség. Másként megfogalmazva a kép egy kijelentés, egy állítás: „Széth az Ellenség.” Ez szinte emblémája lehetne annak a fölfogásnak, illetve gyakorlatnak,

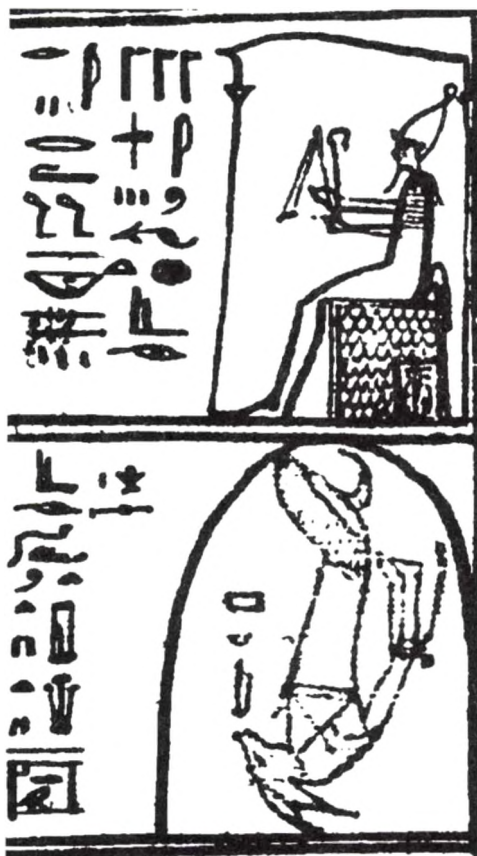


2. Széth isten az ellenség szimbolikus alakjához kötözve

amelyben Széth és Apophisz úgy jelennek meg, mint *maga* az Ellenség. (Széth inkább csak a kései korban.) Ők e fogalom első számú képviselői, *perszoniifikációi*, másrészt – ám éppen ebből adódóan – mindazon veszélyes, kiiktatandó dolgok (állatok, démonok, betegség stb.) együttes és külön-külön való megszemélyesítői is, amelyek elhárítására, elpusztítására a megsemmisítési sablont használták. Minden kígyó és skorpió Apophisz, minden rossz álm vagy démoni jelenség Széth, és így tovább.

Ennek jobb megértése végett tudni kell, hogy Ré és Ozirisz, a két legfontosabb istenség, az egyiptomi hitvilág, teológia és bölcelet két alappillére, *a létezés letétemenyesei, illetve szimbólumai*. Ré a Nap, de nem csupán a látható Nap, hanem annak minden tulajdonsága és állapota, s vele az élet, a fény, a pozitív értelemben vett idő (élet-idő, különféle ciklusok és időtartamok, illetve általában a fennmaradás) átfogó jelképe, kerete. Az újbirodalmi királysírok alkotásában, a Naplitániában Ré már minden fontosabb istennel (és jó néhány ismeretlen, különféle kozmikus elemeket és

jelenségeket megtestesítő „ad hoc istennel” is) azonosul, mondhatni: átfogja a lét egészét, sőt ő maga a lét egésze. (Ezt a fölfogást Ehnaton monoteisztikus reformja egyik fontos szellemi előzményének is vehetjük.) Ugyanerre az időre már Ozirisz is univerzalizálódott. Ő a halál utáni maradandóság, a testi regeneráció, az öröklődés és az öröklét. Ré a nappali lét, valamint a jelen és jövő, Ozirisz az éjszaka és a múlt.³⁷ Ők az univerzum két aspektusa, a lét egészét felölelő két isten, mellettük a többi istenség csupán valamely aspektusnak, vagy funkciónak megfelelője. *Apophisz és Széth pedig az ő ellentétük*. Apophisz Réé, Széth pedig Oziriszé. A későkori démotikus nyelvű mágikus papirusz egyik rontószövegén olvashatjuk: „Te vagy Széth arca Ozirisz ellen, te vagy Apophisz arca Ré ellen.”³⁸ Ennek az elvnek nagyszerű képi ábrázolását találjuk a Jumilhac papiruszon, ahol a szentélyben, trónján ülő Ozirisz alatt egy gödörben megkötözve térdel Széth. Az ábrázolás a két testvér létének tökéletes ellentétét hangsúlyozza: Ozirisz uralkodói jelvényeit kezében tartva trónon ül, Széth egy gödörben fejjel lefelé, megkötözve térdel (3. kép).³⁹ A halotti szövegekben, illetve a képi ábrázolásokon az



3. Széth mint Ozirisz ellentéte

elkárhozottak, a megsemmisítendőők gyakorta lógnak fejjel lefelé. Ennek a póznak a lényege maga a rendellenesség, a normális testtartás ellentéte. Ehhez hasonlóan a kép minden másban is ezt az elemi ellentétet fejezi ki: a trón ellentéte a gödör, az ülés a térdelés, az uralkodás a megkötözöttség. Széth alakját vörös festékkel rajzolták, Oziriszt feketével – az írásban használt két alapvető színnel.

Széth Ozirisz ikertestvére, a két isten együtt született, egyazon anyaölből. Később Plutarkhosz is felismeri ezt Ozirisz kapcsán, és természetfilozófiai jelentéstartalmat ad nekik:

Ennek a kozmosznak a keletkezése és szerkezete két, ellentétes, de nem egyenlő súlyú erőből ered. A jobb az erősebb, de a rosszat sem lehet teljesen megsemmisíteni, mert szorosan egybefonódott a mindenség testével és lelkével, és mindig harcol a jó ellen. A lélekben tehát az ész és az értelem, a legjobb dolog vezetője és ura maga Ozirisz; a földön, a szelekben, a vizekben, a levegőben és a csillagokban pedig mindaz, ami szabályos, állandó, ami az évszakokban, a hőmérsékletben, a körforgásokban egészséges, az mind Ozirisz kiadása és megnyilvánult képmása. Tüphón (Széth) pedig mindaz, ami a lélekben szenvedéllyel teli, titáni, ésszerűtlen és ostoba; a testiben pedig a múlandó, a beteges, az évszakhoz nem illő, a rossz időjárás, a nap- és holdfogyatkozások; ezek Tüphón kirohanásai és lázadásai.⁴⁰

Vagyis Széth minden baj – illetve *általában a baj mint olyan* – szimbóluma, a pusztulás és a káoszé, ahogyan ellentétpárja, Ozirisz a megújulásé, regenerációé, életé, és – fiával – Hóruszsal együtt, nem utolsósorban a rendé. A késő antik magyarázat kétségtelenül óegyiptomi eredetre megy vissza, nem pedig a hellén filozófia hatása, illetve rávetítése az egyiptomi szimbólumokra. Széthhez ugyanis már az egyiptomiak is különféle bajokat, betegségeket társítanak, sőt Széth már ekkor is a rendellenesség, az anomália, a törvénytelenesség, a gátlástalanság, az ösztönök, az öntudatlanság isteneként jelenik meg. Így például a vihar, a rombolás, a fosztogató beduinok, a homoszexualitás, a bomló, rothadó anyagok, valamint a gyötrő, lidércnyomásos álmok, mind Széthhez tartoznak.⁴¹ (Habár kizárólag negatív alakká csak a kései korban válik, addig vannak pozitív funkciói is, például ő az egyik félelmetes hadisten.) Ezzel szemben Ozirisz, de főleg fia, Hórusz, a rend, a törvényesség, a királyság, az állam, a civilizáció istenei. Hórusz az, aki megsemmisíti Széthet és/vagy Apophiszt, akinek alakja egyé válik a fáraó alakjával, amint megsemmisíti a világrend és az állam mitikus-szimbolikus és valós ellenségeit. Sőt, Hórusz a testi épség istene is (ebben még inkább egylényegű apjával), mivel ő az, aki vagy gyógyít, vagy meggyógyul a különféle orvosi, illetve gyógyító szövegekben. A Chester-Beatty papirusz álmoskönyve például az embereket két alapvető típusra osztja: hóruszi és széthi típusra. Az előbbi az, ami egylényegű Oziriszsel, lévén annak fia és utódja, a rend, a tudatosság, a mértékletesség, a törvény stb., a másik mindennek az ellenkezője. A két embertípusnak még az álmai is különfélék.⁴²

Ugyanígy Apophisz, Ré ellensége/ellentéte, a sötétség, a pusztulás, a megsemmisülés démona. Apophisz egyetemes démonalak, maga az ősrossz, az „Ősi Kígyó”. Univerzális alakja, gyűjtőfigurája minden olyan dolognak, amely az elemi rosszal: a megsemmisüléssel kapcsolatos. A kígyó- és skorpiómarások gyógyítására, valamint a veszélyes víziállatok elhárítására szolgáló egyik fontos mágikus emlékek, a Metternich-sztélének a felső részén egy Apophisz elleni ráolvasás szerepel. Ez nyitja meg a különféle *konkrét bajok* orvoslására szolgáló ráolvasások sorát.⁴³ Vagyis az Apophisz elleni szöveg az őskép, a sablon, a minta, amelyet azután a legkülönbözőbb konkrét esetekre, problémákra, bajokra lehet alkalmazni. Ugyanez az elv jelenik meg egy III. Ramszeszt ábrázoló gyógyító szobron is.⁴⁴ Nos, ennek a gondolatnak, elvnek, talán mondhatjuk: iratlan, implicit tannak a lényege, hogy Apophisz minden veszélyes állatnak az „archetípusa”, illetve megtestesítője. Ahogyan Széth is minden negatív létező szimbóluma, miként azt Plutarkhosz is írja.

Széth vagy Apophisz univerzális sablonfigurák tehát, a kétféle típusú (illetve szintű) kiiktatandó megszemélyesítései. A gonosz isten, Ozirisz gyilkosa és Hórusz ellenfele, valamint a kozmikus ősellenség, a Nap opponense, önmagukban ősképek, minták, sablonok, mint ahogyan legyőzésük mítosza is az, ami által rituális megsemmisítésük is ilyenformán értelmezhető. Apophisz és Széth legyőzésének rítusai is csupán sablonok, amelyek általános, napi elvégzése (például egy templomban) nem olyan aktus, mint mondjuk egy konkrét betegség, vagy speciális démon, vagy éppen egy skorpió elhárításának rítusa egy gyógyító eljárás során. Ez akkor változik át tényleges praxissá, amikor Apophisz vagy Széth valamely konkrét dolgot (vihart, ellenfelet, mérges kígyót, kórt stb.) is megtestesít.⁴⁵ Apophisz vagy Széth megsemmisítésének szertartása a mítosz szimbólumnyelvén egyfajta mintáját nyújtja bármilyen nem kívánt dolog eltávolításának, létből történő kiiktatásának. Rituális megsemmisítésük a mítosz felidézését jelenti, a mítoszt, amely ebben a kontextusban egyfajta paradigmaként funkcionál. Ennek a talaján áll, s ezt alkalmazza a pap-varázsló-harcos-gyógyító akkor, amikor konkrét problémákat old meg, konkrét bajokat orvosol, konkrét veszélyeztető tényezőket iktat ki. A konkrét „ellenség” (legyen az bármi vagy bárki) kiiktatása, mint célirányos praxis, gyakorlati hasznú cselekvés, a mítosz (azaz a paradigma) adta kereten belül mozog, arra épül, illetve annak alkalmazása. Ezen alkalmazás pedig a gyűjtőalakokkal való azonosítás révén történik. Széth és Apophisz legyőzésének, megsemmisítésének a rituáléja pedig egyfajta képletként, eljárási elvként is fölfogható, amelyet különféle területeken (meglehetősen széles körben) lehet alkalmazni. Az úgynevezett Széth-könyv összegzése egyben magyarázata az egész rituálénak is:

Ó Nyugatiak Előjárójának [tudniillik Ozirisznek] ellensége, ellenfele, őellene lázadó! Te aki az Egészet $\frac{1}{2}$ -del és $\frac{1}{16}$ -dal csorbítottad, aki megkárosítottad, ami a horizonton van!⁴⁶ Fordulj vissza tombolásodból [?], hogy a Nap ne sötétedjen el a Kések Tavának [tudniillik a teljes megsemmisülés térségének] mélyén, hogy az ég a Holdat ne nyelje el [...], hogy a Teknősbéka (Apophisz) a Nílust ne igya ki, és a víz ne apadjon el, hogy ne jöjjön elő tűz az Ősvíz közepéből, és az egyik láng ne gyújtson meg egy másikat, [...] hogy az égboltozat ne

szakadjon a földre, hogy ne táruljon fel a héliopoliszi szentély, hogy megláthassák azt, ami benne van, [...] hogy ne aludjék el a lámpa a Gonosz Éjszakáján, és abban a pillanatban sem, ami még nem történt meg, hogy a tenger vize ne váljon édessé, és az ember ne ihasson abból, [...] hogy ne borítsa vér az isten lakhelyét, és ne hozassék ítélet ezen a földön, ahol a Mindenség Ura trónol, aki mellett nincsen egy másik (isten) [...], hogy ne törjék fel Anubisz pecsétjét, és ne morzsolják össze Ptah agyagját⁴⁷ [...] hogy ne gyötörje a szamár a macskát⁴⁸ [...]. hogy a krokodil ne irányuljon az ellen, ami a vízen van⁴⁹ [...].⁵⁰

Vágyis ne történjék kozmikus katasztrófa, ne keletkezzék zavar a világrendben, ne bukkanjon föl sehol semmiféle természetellenes, semmiféle anomália. Széth, a „zavar és a törvénytelenesség istenének” legyőzése egyben minden baj elhárításának a szimbóluma is. Az ilyen templomi rítusok szövegekönyvei (mint a fentebb idézett „Apophisz Leverésének Könyve” is) voltaképpen *magának a sémának* a leírásai. A bennük megjelenő „használati utasítások” pedig a séma konkrét alkalmazhatóságának letéteményesei.

A Nemlétező

Rét, a Napistent és Oziriszt, a testi maradandóság istenét több szöveg is úgy aposztrofálja, mint „a létezőt”. A Halottak Könyve 17. fejezetében olvasható a következő mondat: „Ami a »létezőt« illeti, az a Nagy Isten [tudniillik Ozirisz], ami a »létezőt« illeti, az a *nhh* és a *dt*.”⁵¹ Vágyis Ré és Ozirisz, mivel a *nhh* és a *dt*, ez a kétféle öröklétforma örájuk vonatkozik, az általuk képviselt kétféle létezési mód, időbeliség, illetve öröklét-típus elnevezései. Az ő ellenségeik, illetve ellentéteik pedig Apophisz és Széth. Ők a „nemlétezők”. Az Ellenség kategória általában fölöleli a pusztulást, a megsemmisülést, így az Ellenség a megsemmisülés ekvivalense. Ezt az is alátámasztja, hogy az önmagában semmiféle démoni természettel nem rendelkező, veszélyesnek egyáltalán nem nevezhető állatok is megjelennek „ellenségként”. Így például az ökör, amely egyrészt áldozati állat, másrészt általában levágásra, azaz *halálra, megsemmisítésre ítélt* jószág. Ez jelenik meg az edfui templom falain, ahol a szimbolikus Ellenség, illetve annak démoni-isteni perszónifikációi: Apophisz és Széth (pontosabban az Ellenség), a veszélyes állatok: kígyó, krokodil, víziló stb. mellett összekötözött szarvasmarhaként is megjelenik. Ezt igazolja, hogy a Chester-Beatty papirusz említett álmoskönyvében – amely végső soron egy szimbólum-leltárként is fölfogható – az olvasható, hogy álomban levágott szarvasmarhát látni jó jel, az az ellenségek pusztulását jelenti. Ugyanígy, levágni egy ökröt annyi, mint lemészárolni az ellenséget.⁵²

Mindehhez társul egy további fontos elem: a *túlvilági elkárhozás* témája. Akárcsak a kereszténységben, a kárhozat lényege itt is a végső és tökéletes megsemmisülés, a test és lélek pusztulása. Akik Ozirisz bírói széke előtt könnyűnek találtattak, azokat erre a végső megsemmisítésre ítélték, amit az egyiptomiak ugyanúgy neveztek, mint az Újtestamentum: második halálnak. S a megsemmisülés módja is ugyanaz volt, mint később a Bibliában, pontosabban a Jelenések Könyvében, mivel az elkárhozott-

tak itt is a túlvilági Tűztóba vettetnek. A Tűztónak, ennek a szörnyű helynek másik gyakori neve is árulkodó: az úgynevezett „Kések Tava”, mely utóbbi a test, a forma megsemmisítésére utal, ami az egyiptomiak 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.⁵³ Nos, az elkárhozottakat a túlvilágkönyvekben megsemmisült ellenségként, megkötözött hadifogolyként, vagy földarabolt, fejjel lefelé lógó, illetve lefejezett emberalakokként ábrázolják, azaz az Ellenség általános figurájaként. Ők bűneik miatt a Maát, az Igazság, illetve világrend ellenségei, pusztulásra ítéltetésük miatt pedig a nemlét hordozói, s ennek révén azonosulnak az ontológiai Nemlétezővel is.

A pusztulást, elmúlást jelentő szimbólumok, megszemélyesítések a betegség, a mérges és ragadozó állatok, a vágóhídra vitt állat, a tényleges ellenség, vagy éppen az idő (illetve annak múlása), egyrészt külön-külön is magukban hordozzák a nemlét fogalmát. Másrészt magukban hordozzák azáltal is, hogy e különféle, veszélyt és pusztulást jelentő/megjelenítő, azaz kvázi a „nemlétet” képviselő dolgok egyazon kategóriába kerülnek – az Ellenség kategóriájába –, egyben egymással is azonosulnak, egymás szimbólumává válnak.

Mindezek összetevő elemei az egyiptomi gondolkodásban megjelenő Nemlétező fogalmának, illetve fogalomkörének. Az erre használt kifejezések: *jwtjw*, *jwt*, *tm-wnnw*, *nn-wnn*, az első kettő szó szerinti jelentése: „ami (vagy aki) nincs”, a másik kettő pedig a „létezni”, illetve a „van” ige tagadásai.⁵⁴ Ezeket a kifejezéseket használták az említett kozmológiai fogalmak minősítéseire és az elkárhozottakra, sőt áttételesen számos más dologra is, például Egyiptom háborús ellenségeire. A Nemlétező az implicit filozófia „leíró szimbólumnyelvében” az Ellenség alakjában jelenik meg. A különféle kozmológiai és ontológiai tartalmú ábrázolásokon vérző, megkötözött, esetenként megcsonkított hadifoglyok, kivégzett bűnösök alakjait látjuk. A Nemlétező az Ellenség alakját ölti fel, s vele annak összes vonását, tulajdonságát is átveszi. Vagyis az antropomorf képnyelvi kifejezésmód mögött egy oda-vissza forgatható metafora rejlik, a NEMLÉTEZŐ = ELLENSÉG fogalmi metaforája.

Ennek leglátványosabb példáit az újbirodalmi sírok túlvilágkönyvei – az Amduat, a Kapuk Könyve, a Barlangok Könyve és a Föld Könyve – adják. Ezekben az alkotásokban ez az „Ellenség–Nemlétező” természetesen már különféle kozmológiai és ontológiai jelentésekkel bír, elsősorban is a teremtéssel és a maradandósággal áll kapcsolatban. Főként olyan létezőket, kozmikus elemeket jelöl, amelyek kiiktatódnak, elpusztulnak az idő lezárultával, a kozmosz végével. (Ezen belül magát a teret és az időt is, illetve annak bizonyos aspektusait, szegmenseit.) Másrészt a „nemlétező” negatív titulusa azokra a dolgokra vonatkozik, amelyek eleve nem jönnek létre, nem keletkeznek a teremtéskor, vagy amelyek kiiktatódnak a keletkezés folyamán. Nos, mindez keveredik a túlvilágghit és a teológia elemeivel, főként a kárhozat, a végső megsemmisülés gondolatkörével. Vagyis a kozmológia Nemlétezője ikonográfiaileg és szemantikailag egyaránt elegyedik és azonossá lesz az elkárhozottakkal.

Vélhetőleg az Ellenség és a Nemlétező közötti sajátos átmenetként foghatjuk föl a Brooklyn papirusz egyik „démonát”, az úgynevezett Nyugatiak Elnyelőjét.⁵⁵ A „nyugatiak” az üdvözült, halhatatlanná lett halottak, az oziriszi öröklét képviselői. (Ozirisz egyik neve is erre utal, ő a „Nyugatiak Elöljárója.”) Ha elmondhattuk, hogy a halott fogalma a nemléte, a pusztulást képviseli, akkor az is elmondható, hogy a halhatatlan megboldogultak ennek ellentétét, azaz az öröklét jelentik. A Nyugatiak Elnyelője tehát az öröklét megsemmisítője, mondhatni: a „halhatatlanság halála”.

Csábító lenne a gondolat, hogy a bizonyos emlékekben szintén Ellenségként megszemélyesített rossz álmok, vagy rossz gondolatok, a maga illúzió volta révén, esetleg szintén közrejátszhatott a nemléte, illetve Nemlétező fogalmának kialakulásában. Csakhogy ez a mi okoskodásunk lenne. Egyrészt, Egyiptomban nem létezik az „illúzió” fogalma, az álmok is inkább valóság, mintsem látszat. Az álmok, a gondolatok stb. nem attól lettek Egyiptomban nemlétezők, hogy felismerték volna annak illúzió természetét, és azt szembeállították volna valamiféle valósággal. Itt ismeretlen az a fajta gondolkodás, ami Indiában vagy Kínában (és máshol is) megjelent. (Később, a hermetikában ugyan már fölbukkan a „világ mint illúzió” eszméje, ám ez vélhetőleg inkább hellén-szinkretisztikus hatás, nem pedig óegyiptomi örökség.) Az egyiptomiak számára az álmok és ébrenlét egy platformon állnak – mindkettő a lét egy-egy aspektusa, alapállapota – merthogy mindkettő a tapasztalás, az érzékelés világa, azaz a létezés valamely formája.⁵⁶ Velük szemben pedig – mintegy közös opponensként – a vakság, a látvány nélkülség, az öntudatlanság, azaz a *nemléte* áll. A lidércnyomás, a démoni látomás, a szellemvízió, a gonosz terv, a rossz gondolat sokkal inkább attól lesz (a mi nyelvünkkel élve) „illúzió”, hogy azok „ellenségként” eltöröltetnek, kikiktatódnak a létből. Vagyis lényegük a megsemmisültség, ami által is létük egyfajta „pszeudoegzisztencia”.

Egyrészt tehát a nemléte a megsemmisítés révén „valósul meg”, másrészt pedig a megsemmisítendő dolgok már magukban is a nemléte hordozói, merthogy a megsemmisülést, a pusztulást jelentik-képviseleik. Így az Ellenség fogalma kétszeresen is kötődik a nemléthez: Ellenség = Halált hordozó, másrészt az Ellenség = Megsemmisítendő.

A „halott” mint a Nemlétező előzménye

Ehhez még egy kis kitérő: Az írott emlékekben az „ellenség” titulus mellett gyakorta megjelenik a megsemmisítendő dolog „halott” megnevezése. A mágikus szövegek rendszeresen kezdődnek ezzel a megszólítással: „Ő te Ellenség(es férfi) és Ellenség(es nő), Halott (férfi) és Halott (nő)...”⁵⁷ Ez az invokációkban felbukkanó megnevezés eredetileg minden bizonnyal a rosszindulatú halotti szellemeket, vagy hulladémonokat jelölte, ám a gyakori, igen széles körű használat révén metaforikus jelleget kapott – csakúgy, mint az „ellenség” titulus. A két elnevezés egymás szinonimája, amit a mágikus szövegek visszatérő formulái is megerősíteni látszanak.

A „halottak” a halál (pusztulás) hordozói. Így annak szinonimája, az Ellenség lényegi jelentéstartalma, hogy halált, pusztulást hordoz. A különféle veszélyes, nemkívánt, kiküszöbölendő dolgok végső soron mind a halált, a pusztulást, az elmúlást hordják magukban, ezért a halál fogalma (illetve fogalomköre) képezi az egész szisztema szemantikai magvát, ez a központi jelentéstartalom. Így a betegség, illetve ezen belül valamely konkrét betegségfajta, kór, ragály, rosszullét, mint halálhordozó, éppúgy „halott” lesz, mint bármely veszélyes állat, vagy démon. A Leideni I 348 papi-ruszban a romlott sörtől való gyomorrontás (illetve annak „szelleme”, „démona”) egrész „ellenség”, ám egyben már „halott” is:

Másik mondás a hányásra: Ó Ellenség, aki ennek az XY fia XY személynek a hasában vagy! Ó ismeri a te apádat: Az, „Aki a Fejeket Lekókasztja” a te apád neve. Viszont a te neved „Halott” [...]⁵⁸

De ami ebből igazán fontos a számunkra, az az, hogy a „halott” *elsősorban is a nemlét hírnöke, a nemlét hordozója, a nemlét szimbóluma*. Ennélfogva ez a „démonelnevezés” az implicit filozófia Nemlétező fogalmának kezdeményeként, primitív előzményeként, csírájaként is értelmezhető. Másrészt, ha a konkrét bekerül egy kategóriába, úgy az általa szimbolizált-hordozott fogalom is bekerül, illetve társul a kategóriát képező fogalommal. Így ha a Halott = Ellenség, és a Halott = Halál, akkor természetes, hogy a Halál = Ellenség. S mivel a kiküszöbölendő, megsemmisítendő dolgok – állatok, démonok, baj, betegség, rosszakarók, az állam ellenségei stb. – a halál (pusztulás) hordozói, úgy ennek fordítottja is igaz: a halál hordozói legyőzendő ellenségek lesznek, azaz minden ilyen tartalmú jelenség, illetve fogalom az Ellenség kategória-zsákjába kerül.

Ennek révén pedig a legkülönbélebb dolgok, amelyek azonban a közös kategóriák révén mégis ugyanazzal a közös lényeggel, jelentéssel, közös szemantikai maggal bírnak, maguk is *egymás szimbólumává, illetve egymás metaforájává válnak*. Így például az idő egyes emlékekben krokodil képében jelenik meg, mivel a krokodil, mint rettenetes és veszélyes állat, a halál hordozója, s idővel annak egyik fontos szimbóluma.⁵⁹ Később azonban a krokodil már az idő, sőt az öröklét (ami szintén a halál fogalomkörébe tartozik, annak pozitív aspektusa) egyik szimbóluma lesz. Azaz tehát: idő = krokodil, mert krokodil = halál. A Genfi Mágikus Papi-ruszban pedig a kígyóméreg, mint „halál” (mint a halál képviselője), krokodil képében is megjelenik, mivel ez utóbbi szintén a halál reprezentálója. Persze mindkettő egyben Ellenség is: „Állj meg méreg, hogy ráleljek természeted szerinti nevedre! Ha te valójában egy krokodil vagy, akinek arca emberi arc, az Ellenség arca...”⁶⁰

Az egyik szövegben a csecsemőt elragadni akaró (véltetőleg valamely csecsemőkört megszemélyesítő) Halott feje fordítva van a nyakán, arca hátrafelé néz.⁶¹ Csak úgy, mint az egyiptomi túlvilág-irodalomban a túlvilági révészé, aki csónakján átviszi a megboldogultakat a „túlpartra”. A visszafelé fordított fej a természetellenesség, az anomália egyik kifejezője. Csak úgy, mint számos más, a holtakkal kapcsolatos elképzelés: az elkárhozott halottak a Duatban (alvilágban) fejjel lefelé lógnak, illetve jár-

nak, ürüléket esznek, vizeletet isznak. A középbirodalmi Koporsószövegek egy egész csoportja, majd később a Halottak Könyve bizonyos fejezetei ezek elkerülésére voltak hivatottak.⁶² Az ürülék általában a bomló anyag képviselője, szimbóluma, a bomlás megjelenítője, s mint ilyen, természetesen analógiában áll a rothadó holttesttel. Nem véletlen, hogy Apophisz és Széth a rothadó, bomló anyagokkal is szoros kapcsolatban állnak.⁶³ Vagyis a Halott figurája/fogalma az anomália, a nem-normális megtestesítője, mint ahogyan maga a halál is az. A halál, mint pusztulás, bomlás, elmúlás, a dolgok normális menetének, rendjének, végső soron a világrendnek a megsértése.

A létesülés szisztémája

Az egyiptomi mitológiában, majd a kozmológiában a teremtés aktusát elválaszthatatlan elemként kíséri egy hatalmas mézszárlás eseménye. Az egyiptomi fölfogás szerint a kozmosz csak bizonyos létezőknek, az „őskáosz lényei”-nek elpusztítása által jöhet létre. Ez az idea jelenik meg az említett Tűztő képében is, a végső megsemmisülés víziójában, merthogy a Tűztő a napkelte hajnali pírjával analóg.⁶⁴ A Kapuk Könyvében hajnalban, napkeltekor jelennek meg a „nemlétezőket” szimbolizáló apophiszi lények, a „Fáradtság Gyermekei” (*msw-bdšt*), de ekkor győzik le végleg magát Apophiszt is.⁶⁵ Vagyis a napkelte, azaz a teremtés, keletkezés, kezdet egyben valaminek a végét, pusztulását, megsemmisülését is jelenti.

A már említett „Apophisz Leverésének Könyvé”-ben két rendkívül érdekes, és kifejezetten filozofikus tartalmú és hangvételű szöveg olvasható, amelyek a teremtésről, a dolgok keletkezéséről, folyamatos létesüléséről beszélnek. Ezeket a későbbiekben még részletesen tárgyalni fogom. Ami azonban most lényegesebb, az egy nem sokkal utánuk olvasható inkantáció, vagyis ráolvasás, amely voltaképpen a két keletkezésről szóló szöveg irodalmi és tartalmi ellenpontozásaként fogható föl. Konkrét tartalmát tekintve egy Apophiszról szóló hosszabb felsorolás ez, amely a lista műfaji szabályainak megfelelően tagonként részletezve írja le Apophisz „nem-létesülését”, még hozzá ugyanazzal a *hpr*: „keletkezni”, „létrejönni” igével (illetve ennek tagadó alakjával), amit az említett két szöveg is használ.

Megsemmisültté leszel, megsemmisülsz Apophisz, Ré ellensége! (négyyszer)
 Nem jössz létre (*nn hpr = k*), nem jön létre (*nn hpr*) a te lelked (*bʒ = k*),
 nem jössz létre, nem jön létre a te tested (*dt = k*),
 nem jössz létre, nem jönnek létre a te származékaid („ivadékaid”: *msw*),
 nem jössz létre, nem jönnek létre a te karjaid,
 nem jössz létre, nem jönnek létre a te tagjaid,
 nem jössz létre, nem jönnek létre a te csontjaid,
 nem jössz létre, nem jön létre a te varázserőd (*hkʒw = k*),
 nem jössz létre, nem jön létre a te szád (vagy „szavad”: *rʒ = k*),
 nem jössz létre, nem jön létre a te lényed (*kj = k*),
 nem jössz létre, nem jön létre a te alakzatod (*jrʷ = k*),

nem jössz létre, nem jön létre a te létformád ($hprw = k$),
 nem jössz létre, nem jön létre a te bőröd,
 nem jössz létre, nem jön létre a te alapod ($grg = k$),
 nem jössz létre, nem jön létre a te magod (vagy „mérge”: $mtwt = k$),
 nem jössz létre, nem jön létre a te kezdeted ($p3t = k$),
 nem jössz létre, nem jön létre a te helyed,
 nem jössz létre, nem jön létre a te sírod,
 nem jössz létre, nem jön létre a te üreged,
 nem jössz létre, nem jön létre a te sírhalmod,
 nem jössz létre, nem jönnek létre a te útjaid,
 nem jössz létre, nem jönnek létre a te alkalmazmaid ($spw = k$),
 nem jössz létre, nem jön létre a te beszéded,
 nem jössz létre, nem jön létre a te belépésed,
 nem jössz létre, nem jön létre a te mozgásod,
 nem jössz létre, nem jönnek létre a te lépéseid,
 nem jössz létre, nem jön létre a te hajózásod,
 nem jössz létre, nem jön létre a te leülésed,
 nem jössz létre, nem jön létre a te növekedésed,
 nem jössz létre, nem jön létre a te tested ($dt = k$).⁶⁶

A keletkezéskor – vagy 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, 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 rendezetlenség, a zavar istenének, Széthnek az 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 létrejöhessen. Az implicit filozófia (ontológia) szimbolikájában az Ellenség Megsemmisítése ezt a kiiktatási műveletet jelenti. Az Ellenség itt az Opponens, a másikat kizáró Ellentét fogalmának az ekvivalense, a „létező/létrejövő ellentétének” perszónifikációja. Vagyis mondhatjuk: *a mágiában alkalmazott eljárás itt, az implicit filozófiában, már kozmológiai eseménnyé, 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 újratemtése. A teremtés nem egyszeri, hanem végtelen számú, ciklusról ciklusra ismétlődik. Sőt: minden pillanatban megtörténik. Az egyiptomi teremtés valójában létesülési processzus, illetőleg „folytonos teremtés”, *creatio continua*.⁶⁷ Így a dolgok állandóan létesülnek, és keletkezésükkel a nemkívánt létezők szüntelenül kiiktattatnak.

Teremtés és komplementaritás

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 történések két aspektusa, amely megint egy metaforát rejt magában: Létrejövés = Kiiktatás. A Kairói Amon-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 Nunban, vagyis az Ősvízben, a „teremtés előtti óskáoszban” együtt van létező és nemlétező – bármely dolog és annak tagadása –, hiszen itt még nem érvényes a Maát, a világrend. 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.⁶⁸

Ennek jobb megértéséhez tudni kell, hogy a Nun, az Ősvíz, 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 úgynevezett *sp-tpj*, vagyis az „Első Alkalm”, a teremtés ideje, amely mindenkor jelen van. A *sp-tpj* egy időfeletti kezdet, amely bármikor fölidézhető. (A templomi szertartásokon, illetve 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 „Ősvíz” valójában az „igen” és „nem”, avagy $X = A$ és nem-A együttléte, avagy „párhuzamos jelenléte”. A Piramisszövegekben azt olvashatjuk, hogy az Ősvízben Széth és Hórusz konfliktusa még nem jött létre. Ami azt jelenti, hogy itt még az antagonisztikus ellentétek nem léteznek, merthogy minden együtt van.⁶⁹ Az eseményekre érvényesítve azt mondhatjuk, hogy ez a még nem bekövetkezett állapot, az a pillanat, amikor még van alternatíva. A létesülés, az esemény létrejötte, illetve megtörténte pedig az alternatívák eltűnése, kiiktatódása.

Az Ősvíz, 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, más 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 Ős-egység, s bizonyos felfogás szerint hermafrodita isten.⁷⁰ Vagyis a szimbólumnyelvnek

megfelelően az ellentétek egységének a megtestesítője, illetve perszónifikációja. Ez az egység nem csupán a konkrét dolgok egymástól való elkülönületlenségének ősmasszáját, hanem egyfajta logikai differenciálatlanságot is jelent: Atum önmaga és önmaga ellentéte ($X = A$ és $\text{nem-}A$) egyszerre, hiszen saját magából hozza létre saját maga ellentétét, a kozmikus Ellenséget, illetve a Nemlétezőt. Amit egyébként az isten neve (*jt*) is alátámaszt. Az ennek alapját képező *tm* szó ugyanis radikálisan kétértelmű: Egyrészt azt jelenti, hogy „nincs”, s ebbéli jelentéséből fakad tagadószócskaként történő alkalmazása is. (Gyakori főnévi tagadóforma az egyiptomi nyelvben.) Másrészt 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 *plerómával* is analógiába lehetne hozni.) Az ebből képzett *tmw* többes számú főnév pedig azt jelenti, hogy „mindenki”, s az ugyancsak ebből képzett *tmjw* pedig – az ELLENSEĞ hieroglif jelével – azt, hogy „gonoszok” – a „megsemmisítendők” értelmében.⁷¹

Úgy is fogalmazhatunk, hogy a teremtő isten van és nincs egyszerre. Akárcsak az Ősvíz lényei, az úgynevezett „fáradtak”, akik a még létre nem jött, de potenciálisan meglévő preegzisztens entitások perszónifikációi. A másik nagy teremtőről, a Memphiszi Teológia ősiszténéről, Ptahról is ezt mondja egy szöveg: „(Ő az), aki a nem-létezőt kimondja, és a létezőt kigondolja. Semmi nem jön létre az ő tudása nélkül.”⁷² Ozirisznek, a holtak urának egyik építetönja: „Akihez eljön az, ami van, 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 Nem-létező tartozik.”⁷³ Ez az önellentmondás egyben a lehető legnagyobb teljesség is: a Létező és a Nem-létező 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 egyazonos teremtő ősisztén – legyen az Atum, Ptah vagy más isten, 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 felszámolja, 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.”⁷⁴ E gondolatot ismerjük máshonnan is. Egyrészt ez az úgynevezett *hpr-ds = f* eszmének, azaz az önmagából/önmagától/keletkezés eszméjének a sajátos megjelenése. Másrészt itt nem egyszerűen csak az önmagából való 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 (illetve implicit bölcséletnek) kedvelt ideája ez: Több istenség (nem csupán teremtő istenek!) is megjelenik úgy, mint akik saját maguktól jöttek létre, vagy úgy, hogy saját anyjukat vagy apjukat ők maguk nemzették. Az egyik isteni melléknév (vagy jelző), amely több konkrét isten építetönja is szokott lenni a különböző emlékekben, a Kamutef

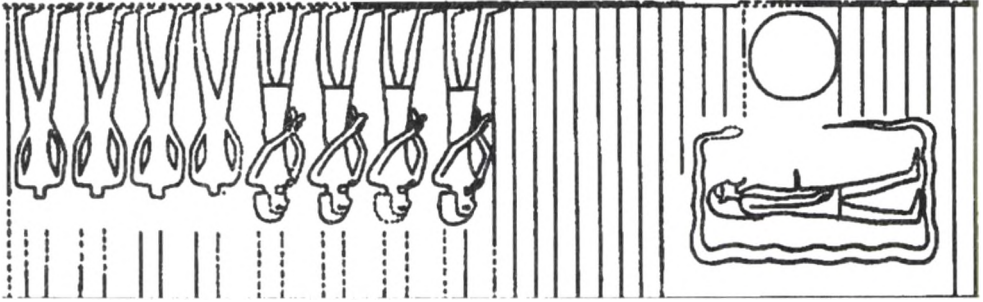
(*k3-mwt = f*), ugyanezt a gondolatot hordja magában, mivel az istennév szó szerinti jelentése: „saját anyjának bikája”, vagyis: olyasvalaki, aki saját magát nemzi.

Persze a kérdés taglalásához 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 perszónifikációja. Amint azt az isten beszélő neve is kifejezi, mivel a Heper név annyit tesz, hogy „Létrejövő”. „Keletkező” (illetve „Létrejövés”, „Keletkezés”). Heper egyik ősi formája, Heperer pedig azt jelenti, hogy „Folyamatosan átalakuló”, „Létesülő”.⁷⁵

Az oziriszi elv és a nemlét fogalma

A „nemlétező” talán az Oziriszhez kapcsolódó gondolatkörben, illetve az ezzel összefüggő uroborosz-szimbolikában jelenik meg a legelvontabb eszmeként. Hogy az oziriszi eszmét megértsük, először az egyiptomi idő- és halál-felfogással kellene kezdenünk. Az egyiptomiak számára a halál, *mint időben történt lezárultság*, nem megsemmisülés, hanem csupán az aktuális (jelenidőbeli) létezésen kívülré kerülés. Ez az időn kívüliség egyúttal tiszta potencialitást is jelent, egyfajta időn kívüli „elraktározottság” állapotát. Sőt, a lezárultság ebben a gondolatkörben éppen hogy a megsemmisülés ellentéte: ami ugyanis lezárul, az többé nem változik, s ami nem változik, az maradandó, örök. Nagyjából ez az oziriszi eszme lényege. S ennek a *lezárultságnak*, ennek az *önmagába zárulásnak* egyik kifejezője az uroborosz. Ez az úgynevezett „Ozirisz-idő” egyik szimbóluma is, a *dt*-időé, amely a nem aktuális, „érvénytelen”, ám éppen ezen érvénytelenség révén változatlan-ságot-maradandóságot jelentő lét „időbelisége”, az örökkévalóság egyik formája.⁷⁶ Nem véletlen, hogy Oziriszt gyakran veszi körül a saját farkába harapó kígyó a klasszikus faraonikus kortól egészen a római korig.⁷⁷

Az uroborosz ugyanis egyrészt a teljesség, másrészt viszont ennek ellentéte: a nemlét jelképe. Ez utóbbira utal, hogy Apophisz, a Nap(isten), s vele a lét Ellensége, a sötétség, a pusztulás, a megsemmisülés démona is megjelenik uroboroszként. Az „Apophisz Leverésének Könyve” egy másik részében Apophisz, ugyancsak a nemlétet szimbolizáló uroboroszként jelenik meg, amit a szöveg egy meglehetősen érzékletes képpel fejez ki: „farkad a szádban lesz, s te lerágod saját bőröd.”⁷⁸ Vagyis Apophisz önmagába érő, saját farkába harapó kígyóként mintegy elemésztí saját magát. Ennek a szimbólumnak, illetve a hozzá kapcsolt „negatív titulusnak” az elvontabb értelme pedig: Apophisz a nemlét perszónifikációja, s éppen ezért önnön nemlétező volta miatt (illetve révén) „emésztí el önmagát”.⁷⁹ *A semminek ugyanis már a megfogalmazódása is önellentmondó lehetetlenség*, olyan valami, ami önmagát tagadja, s így „csak a létező létezhet”. Véleményem szerint hasonló gondolat ez ahhoz, ami Parmenidésznel



4. A regenerálódó Ozirisz az uroborosz-Apophisz belsejében és a „nemlétezők”

(majd később, kissé módosítva, és kissé nyakatekertebben Melisszosznál) explicite is megjelenik, hogy tudniillik a nemlétező önmagát tagadja, s egyben ez az öntagadás jelenti a létező tökéletességét, örökkévaló és változatlan mivoltát.⁸⁰

A Barlangok Könyve harmadik részében Apophisz veszi körül uroboroszként az ithyphallikus Oziriszt. (Ráadásul négyszögletű formává alakulva!) Az isten ugyanabban a mezőben van, ahol a fejjel lefelé járó, vagy fej nélküli elkárhozottak, megsemmisítendőek, azaz: „nemlétezők” (4. kép). Vagyis a testi regeneráció, a maradandóság istenségét az önmagát tagadó nemlét, az önellentmondó semmi zárja magába. Azaz: mivel a „nemlétező nincs” (hiszen léte önellentmondó lenne), az időbeli lezártultság, a befejezettség (a *dt*-időbeliség, az oziriszi lét) egyfajta öröklétet jelent. Megint csak a tipikus egyiptomi képnyelvi leírással állunk szemben: ez az oziriszi öröklét elvének, a *dt*-időbeliségnek a leírása. És itt visszautalnék az Apophisz fentebb idézett „nem-létesülését” elmondó inkantációra is. Külön érdekesség ugyanis, hogy a harminc tagból álló listát a szöveg a *dt*-test említésével kezdi, s ugyancsak ennek említésével zárja azt a listát, amely felsorolja, hogy mi nem jön létre Apophiszból. Amennyiben ez nem írni tévesztés, úgy mondhatjuk, hogy a lista egy kört zár be. Ez a bezárulás a szöveg tartalmával, azaz Apophisznak, mint a Nemlétező perszónifikációjának „negatív létesülésének” gondolatával együtt igencsak a tartalom és a forma egységét mutatja: A szöveg ugyanis formájával is „leírja”, azaz érezteti a gondolatot. Ráadásul a *dt*-test mind jelentését, mind a homofóniára épülő szimbolikus jelentését tekintve az oziriszi gondolatkörhöz kapcsolódik – mivel a szó ugyanaz, mint a fent említett *dt*, az oziriszi-idő (illetve öröklét) terminusa. Lényeges elem továbbá, hogy az óbirodalmi időkben a *dt* szó testre vonatkoztatva még speciálisan kígyótestet jelentett.⁸¹

A Kapuk Könyvének záróképen maga az újjászülető-regenerálódó Ozirisz jelenik meg „uroboroszként”, emberi alakban, lábát önmaga fejére helyezve (5. kép). Ugyanerre az ember-uroboroszra történik utalás a Barlangok Könyvében is, amikor a szöveg Oziriszt mint olyasvalakit említi, aki „átfogja az egész földet”. Ráadásul „föld” (*tb*) alatt a szöveg valószínűleg az Alvilágot, az érvénytelen, időn kívüli, de változatlanában öröklét szféráját érti.⁸² Vagyis a létezőt körbezárja a semmi, ami által a létező örök és változatlan. A Halottak Könyve 175. fejezetében, amelyet az

5. Ozirisz mint „ember-uroborosz”
az ősvízből kiemelkedő napbárka fölött

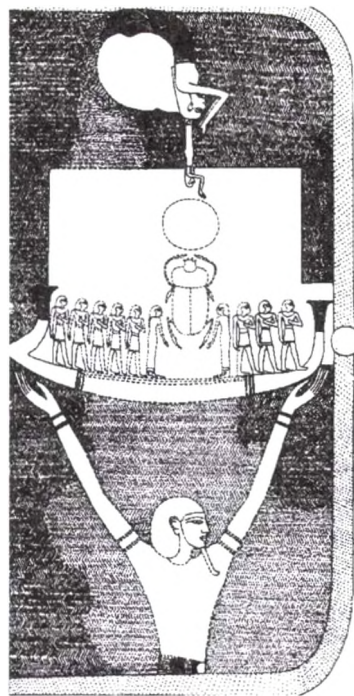
őgyiptomi eszkatalógia egyik kiemelkedő emlékének tartanak, Atum arról beszél Ozirisznek, hogy minden létezőt, még az isteneket is elpusztítja a világ végén, illetve minden visszakerül az Ősvízbe:

Évek végtelenjeinek (vagy millióinak: *hh*) végtelenjeire rendeltté, végtelen életidőre. És én mindent elpusztítok majd, amit létrehoztam. Ez a föld az Ősvízbe fog visszatérni, a kezdeti Áradatba. Csak én vagyok, aki fenn fogok maradni, és (te) Ozirisz. Átalakulok újból kígyóvá, hogy az emberek ne tudjanak rólam, és az istenek nem lássanak többé.⁸³

Atum a Létező és Nemlétező egységét megtestesítő ősiszten kígyóvá változik: ez a mindennek lezárulásának a szimbóluma, s egyben Ozirisz a „megtörtétség” istenének maradandósága is. *Az idő lezárultával csak az marad, ami volt, de az örökké.*⁸⁴ S ennek az öröklétnek éppen hogy a lezárultság a garanciája, illetve letéteményese. Nem véletlen, hogy ezt a szöveget tartják az „oziriszi idő”, azaz a *dt.* explicit kifejtésének, sőt meghatározásának. De ennek révén érthetjük meg az uroborosz szimbólumban rejlő önellentmondó kettősséget („komplementaritást”) is, hogy tudniillik a farkába harapó kígyó egyaránt jelképezi a teljességet, a mindenséget, a „minden egy” elvét, és a nemlétet, a semmit. Amely igen hasonló a teremtő isten önellentmondó teljességéhez, a „nincs” és „van” együttlétéhez.

Az uroborosz a késő antik korban is ezt a két ellentétes jelentést hordozta: egyrészt a teljességnek, a „minden”-nek, másrészt viszont a nemlétnek, a semminek a szimbóluma. Az antik szerzők – így az alkímista Olimpiodórosz, de mások is – általában az előbbit emelik ki. A gnosztikus iratokban, illetve tanokban azonban megjelenik a másik jelentés, e „lény” régi egyiptomi arculata. A *Pisztisz Szophia* című gnosztikus iratban például arról van szó, hogy a világot körülvevő kozmikus uroborosz maga a bibliai külső sötétség, a megsemmisülés és a kárhozat helye. E kígyó kívül van a világon, s noha körülöleli azt, mégsem tartozik hozzá. Nem jöhetne a világba, mert a világ nem bírná elviselni a jelenlétét, és azonnal bekövetkezne a vég, mivel a kígyó sötétsége minőségileg különbözik a világban megjelenő/ható sötétség(ek)től. *Az maga a Sötétség, mint olyan, s ez utóbbi csupán füstje, árnyképe az előbbinek.*⁸⁵

Apophisz kapcsán mintha megjelenne a semmiből való keletkezés eszméje is, ami egyébként a preegzisztencia elve miatt meglehetősen távol állt az egyiptomi gondolkodástól. A Föld Könyvének egyik jelenetében ugyanis Apophisz testéből a szkara-





6. Az Apophisz testéből kiemelkedő Heper-szkarabeusz

beusz formájú Heper isten jön elő. Fölötte egy *bs*-madár egy póznán. Jobbra tőlük a kosfejű Ré áll egy kicsiny napkoronggal és egy másik *bs*-madárral, amelynek neve: „A Nyugat Legerősebbje”. Ez minden bizonnyal a Nap potenciája, teremtő ereje. Balra tőlük Atum, a teremtő ősiszten áll, valamint Su, a fény és a levegő istene, aki egyben az élet princípiumának a perszonifikációja is (6. kép). A magyarázószöveg szerint Atum és Su egyesülnek (azonosulnak) Heperrel, amint az előjön Apophiszból.⁸⁶ Apophisz kígyótestével a horizontot (annak jelét) utánozza, így a Heper-szkarabeusz a fölkelő Nappal azonos. (Ahogyan egyébként Heper isten a panteonban maga a reggeli, fölkelő – keletkező – Nap.) Vagyis a képi kompozíció elsőre mintha azt az egyszerű jelentést hordozná, hogy a Nap fölkel a sötétségből, megjelenik a fény és az élet, ami persze a világ teremtésével (is) egyenlő. Csakhogy ebben az időben ezek az alakok már elvont jelentéstartalmakat kaptak. Elsőként is, Heper ekkor már nem egyszerűen a fölkelő, reggeli Nap, hanem a Keletkezés, Létrejövés fogalmának, illetve eszméjének a deifikációja, Apophisz pedig a nemléte. Ennélfogva a képet, mint jellegzetesen egyiptomi, parabolikus jellegű, képnyelvi állítást (talán kissé bumfordi módon), így is „lefordíthatjuk”: „A keletkezés a nemléteből jön.” Azaz a dolgok a semmiből jönnek létre.

Igazság és Hamisság mint Létező és Nemlétező

Egy igen lényeges eleme még hátravan ennek a rendkívül összetett gondolat- vagy eszmerendszernek, ez pedig az „igaz vs. hamis” kérdése. Merthogy ebben a komplexumban ez is megjelenik, mi több, egyike az egyiptomi gondolkodás legalapvetőbb kérdéseinek. Ha pedig erről, az igazságról és valótlanságról esik szó, akkor máris adódik számunkra két alapfogalom, mondhatni két terminus: a Maát (*mꜣꜣt*) és az Íszfet (*jsft*) fogalmak.

A Maát a megszemélyesített világrend, az Igazság, illetőleg a Valóság istennője, Ré lánya, a Nap bárkájának állandó utasa. (Mindössze egyetlen helyen jelenik meg férfiként, az „Igazság és Hamisság története” című allegorikus-parabolikus elbeszélésben.) A bírakat 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 fönn-tartó hatalom, aki egyben a sors úrnője. A Maát princípiuma átfogja és meghatározza az egész létezés: az emberi társadalmat éppúgy, mint az állatok, növények, sőt dolgok világát – voltaképpen az egész természetet, az egész kozmoszt. Az istenek is a Maátnak vannak alávetve, másrészt viszont ők annak első számú képviselői. Több szöveg szerint az istenek és az üdvözültek belőle, a Maátból élnek. (A „Maátból élni” jellegzetes kifejezése a vallásos, de főként a halotti irodalomnak, részint a bűnöktől való mentességre, részint a hiteles létezésre utal.) Ez a fogalom a morál igazságát éppúgy jelenti, mint a valóság, illetve a realitás fogalmát, mondhatni: e kettőt szétválaszthatatlanul egyesíti magában. Nem véletlen, hogy a Maát központi fogalom az egyiptomi életbölcseletben, az úgynevezett intelemirodalomban.

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 Íszfethez tartozik a tabu, a bomló anyag, a természetellenes is. Vagyis az Íszfet ugyanazokat a dolgokat foglalja magában, mint az Ellenség alakja, s egyes szövegek szerint az Íszfetet meg kell semmisíteni. Ez az egyiptomi vallás fogalmának is a meghatározása: a Maátot megvalósítani és az Íszfetet kiiktatni.⁸⁷ Mert az Íszfet: Ellenség, az Ellenség pedig: Íszfet. Apophisz és Széth többek között a hazugság, illetve az irracionális, az érthetetlen. Ahogyan azt az előbbieken idézett Plutarkhosz is írja ez utóbbiról: „Tüphón észszerűtlen és ostoba.”⁸⁸ Apophisz és Széth nem véletlenül a nem-normális, az anomália, a természetellenes képviselői. *Az Ellenség voltaképpen az Íszfet perszomifikációja.*

Figyelemreméltó az etikai és az ontológiai sík szétválaszthatatlansága: A bűn, a rossz, az ártó, a káros, a törvénytelen cselekedet stb. nem egyszerűen morális vétés, hanem a Maát, az egyetemes világrend, sőt a *valóság* megsértése. Aki a törvény ellen vét, illetve az elkárhozott, aki könnyűnek találtatott a túlvilági ítélőszék előtt, egyaránt a Maátot, azaz a *lét alaptörvényét* sérti/sértette.

A Maát a teremtett világ, pontosabban annak rendje, míg az Őskáosz, a Nun a Maát nemléte. Az Íszfet e rend, a teremtett világ rendjének megsértése, fölbomlása, megszűnése. Az Íszfet inkább az Ősvízhez tartozik, annak kiszelektált, illetve folyamatosan kiszelektálandó létezőihez. Ahhoz az állapothoz, melyben A és nem-A együtt vannak. Ez az értelmetlenség, az ellentmondás, a valótlan. Így a Maát – noha az egyiptomiak ezt mint elvet soha nem fogalmazták meg – az A *vagy* nem-A valósága.

Ez az eszme az Ozirisz-elv kapcsán jelenik meg legtisztábban, pontosabban: itt érthető meg az Íszfet ontológiája. Akárcsak Parmenidészénél, a nemlétező itt is önellentmondó lehetetlenség, *ergo* *valótlanság*, *hazugság*, *Íszfet*. A Nemlétező önmagába érő, a maga farkába harapó kígyóként falja föl saját magát. A semmi önellentmondó abszurdum, hiszen saját magát tagadja, éppen önnön nemlétező volta révén „emészti el önmagát”. Vagyis a nemlétezők hamisak, valótlanak. 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.”⁸⁹

A Nemlétező egyazonos tehát a valótlansággal, illetve a Valótlan a Nemlétező szinonimája. Az Íszfet nemlétező, illetve: Íszfet *maga* a Nemlétező, s ebből adódóan minden nemlétező dolog Íszfet, azaz hazugság, valótlanság. Ugyanakkor a nemlétező 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. („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.

S így érthető meg az is, hogy az Ellenség egyúttal miért Nemlétező is. Ezek mind összetartoznak az Íszfet fogalomkörén belül. A nem normális a nemlét. Ennek az elvnek elsősorban a túlvilághitben volt hatalmas szerepe, mert hogy kvázi ontológiai háttérét adta az oziriszi öröklétnek, a megboldogult személyes és testi maradárdóságának. Mert ha a nem normális, a valótlan, a nem-Maáthoz tartozó az maga a Nemlétező, akkor ennek fordítottja is igaz: A Nemlétező, vagyis a nemlét mint olyan, a halál és pusztulás, voltaképpen nem normális, nem természetes, nem a Maáthoz, hanem az Íszfethez tartozó, s mint ilyen, kiiktatandó. A normális, a természetes, a valós az öröklét, a maradárdóság. Ezért aki a „Maátból él”, arra örök létezés vár, az azt megsértőre pedig teljes pusztulás.

A Halottak Könyve 125. fejezetében, az úgynevezett „negatív konfesszió”-ban, amely voltaképpen ama lista, amit az oziriszi öröklétre aspiráló megboldogult sorol föl a túlvilági bíróság előtt, hogy mi az a rossz, amit nem tett meg életében, olvashatjuk az egyik ilyen tagadásnál: „Nem ismerem a Nemlétezőt.” Ami azt is jelenti, hogy nem ismeri a hamisságot, a valótlanságot. 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 Valótlanságot (*jsft*).”⁹⁰

A mágia és a létesülés sablonja

A mágiával orvosolt baj és veszély sem más, mint a Maát-nélküliség megjelenése, ami egyben az Őskáosz visszatérte. A mágiában a baj megjelenésével a preegzisztencia, a káosz idő előtti állapota idéződik fel, amelyet számos varázsszöveg explicite is kinyilvánít.⁹¹ A betegség, a gonosz démon, a veszélyes állat, azaz az Ellenség nem más, mint a dolgok normális folyásának megakadása, illetve ennek az akadálynak a megszemélyesítése. Átfordulás a nemkívánatosba, a Maát ellentétébe, az Íszfetbe, *azaz a káoszba, a teremtés előtti állapotba*. Merthogy a bajjal, veszéllyel, avagy bármely megoldandó problémával nem egyszerűen a világtrend – azaz a dolgok normális menete – kerül veszélybe, hanem a preegzisztencia kettőssége is visszatér: baj

esetén ugyanis minden kétesélyes, azaz A és nem-A hirtelen együtt, egyszerre vannak jelen. A „vagy-vagy” ebben a szisztémában „és”-ként jelenik meg. (Miként az álomban, illetve a pszichoanalitikus értelemben vett tudattalanban.) Az a lehetőség például, hogy a skorpiócsípés áldozata meghal *vagy* nem hal meg, itt inkább úgy értelmezendő, hogy ebben az átmeneti stádiumban meghal *és* nem hal meg. A két alternatíva együtt, egyszerre van jelen. Ez a kettősség egy drámai feszültséget is hordoz, amely feszültség fejeződik ki az egyiptomi mágia lényegét képező harc, küzdelem képében is. A harc ennek az elemi ellentmondásnak egyik szimbolikus kifejezési formájaként is értelmezhető.

Jelen van tehát a normális, a kívánatos, de jelen van a nem normális, a káros is, függőben lévő, *még be nem következett esemény formájában*. A varázslónak a rossz alternatívát meg kell semmisítenie, azaz a kívánt ellentétét ki kell rekesztenie. A kígyó felbukkan és vagy megmar, vagy nem mar meg. A beteg vagy meggyógyul, vagy nem gyógyul meg. A mágikus szövegben megjelenő Ellenség felbukkanása és ténykedése jelenti a „kígyó megmar”, „beteg nem gyógyul meg” stb. alternatívát, amit a varázslónak ki kell rekesztenie a létből. A mágikus aktussal a „kígyó nem mar meg”, illetve a „beteg meggyógyul” alternatívát szilárdítja meg, teszi valóssá, Maáthoz tartozóvá.

E helyen visszautalnék Heti király említett mágia-definíciójára: a szó, illetve fogalom, amit mi mágiának nevezünk (illetve fordítunk), a heka (*hk3*), nem más, mint egy isteni adomány, *az események, történések elhárításának eszköze*. Figyelemre méltó az is, hogy a történést/eseményt jelentő szó ebben a mondatban: *hprjtt*. Ami ugyanaból a *hpr* igéből származik, amit több szöveg – így a fentebb idézett „Apophisz Leverésének Könyve” is – a keletkezésre, létesülésre használ.⁹² Vagyis amikor a varázsló „megsemmisíti az Ellenséget”, valójában a nem kívánt eseményt teszi semmissé, azaz: kirekeszti a létesülésből A-t vagy nem-A-t. Természetesen az adott szituációnak, illetve az adott kívánalomnak megfelelően. Ezzel persze automatikusan megjelenik a pozitív aspektus is, a kirekesztett ellentétének a létesülése. A dolgok normális, *azaz kívánatos* lefolyása – a Maátnak megfelelően. Így mondhatjuk, hogy *a varázslás Egyiptomban az Ellenség Megsemmisítésével voltaképpen a teremtés sablonját használja*. Az egyiptomi mágia a teremtési elv szisztémájára épül, s így a mágikus eljárás – legalábbis alapszerkezetét tekintve – a létesülési processzus analógiájaként, sőt alkalmazott modelljeként is felfogható. E kettő analógiáját maguk az egyiptomiak is tudták, hiszen számos ráolvasásban a teremtésmítosz elemeit fedezhetjük fel, s gyakorta a teremtésre utal az inkantáció szövege is. Vagyis a mágiából származó implicit ontológia visszahat a mágiára. Ennek oka világos: a mágia és a teológia Egyiptomban elválaszthatatlanok, mindvégig együtt lévő dolgok, így a teológián belüli bölcsélet óhatatlanul hatott a vallás más területeire (így a mágiára) is. Az olyan templomi rítusokat tartalmazó *későkori* iratok, mint amilyen az idézett Széth-könyv, az Apophisz Leverésének Könyve, vagy a Salt Papirusz, ezt a „visszahatást” egyértelműen alátámasztják. Ugyanis ezekben az Ellenséget megsemmisítő mágikus inkantációt – s vele a rítust – mindenkor a kezdettel, a teremtéssel, az Ősvízzel és ősisitenekkel kapcsolatos spekulációk, eszme-futtatások előzik meg, illetve vezetik be.

Így azt is mondhatjuk, hogy az Ellenség = Nemlétező metaforának a reciproka a megsemmisítési rítusnak, a mágiában használt általános eljárási sablonnak is egy más, mélyebb értelmezési lehetőségét adja. Mert ha a Nemlétező = Ellenség, akkor a teremtés (illetve keletkezés) = megsemmisítési rítus.

Jegyzetek

- 1 Kirk (1993: 279).
- 2 Erről a legkimerítőbben lásd Hornung (1971).
- 3 A témáról lásd Assmann (1984 és 1999) az egyiptomi kultúráról szóló műveinek idevonatkozó részeit, valamint Hornung (1971) munkáját.
- 4 A kérdésről többek között: Dobrovits (1979), Englund (1987), Hornung (1971).
- 5 Hornung (1971: 67–68).
- 6 Egy – igaz, meglehetősen kései – emlétkben, egy Ptolemaiosz-kori koporsón olvashatjuk: „Az ember szíve (vagy tudata) az ő saját istene.” Kees (1938: 85).
- 7 Például a Brooklyn Papiruszban, ahol egy monoteisztikus-pantheisztikus istenség leírását találjuk. Ez az univerzális lény több isten természetével bír, amit a „leírás” úgy fejez ki, hogy azok különböző lelkeként és arcokként jelennek meg ugyanannak az egyetlen istennek a formájában. Sauneron (1970).
- 8 Először a Középbírodalomban jelennek meg perszifikált formában. A kérdésről lásd Kákosy (1972: 167–168, 170).
- 9 Az egyik fej Ozirisz, a második fej Geb, a földisten, a harmadik fej Su, a légtér és a fény istene, valamint a negyedik Heper. E négy isten *h3-i*: Oziriszé a víz, Gebé és Sué értelem-szerűen a föld és a levegő, a felkelő (keletkező) Napot megszemélyesítő Heperé pedig a tűz. Assmann (1983: 261–263). Ennek az emléknek a jelentősége főként abban áll, hogy a *h3*, azaz a „lélek” fogalma hosszú fejlődés révén az „elem” fogalmává finomodott, illetve absztrahálódott, ráadásul annak is kiváló példáját nyújtja, hogy a hagyományos isten-ábrázolással miként jelenítettek meg, miként „írtak le” egy elvont gondolati komplexumot.
- 10 Hornung (1971: 164–66, 237, 249), illetve Assmann (1975: 30).
- 11 CT II. 396, III. 383; de Buck (1947).
- 12 Erman–Grapow (1957: 66) (a továbbiakban csak Wb.).
- 13 Hornung (1971: 68).
- 14 Englund (1987).
- 15 Érdekes és egyben érdemes volna az archaikus istenek létrejöttét és természetét az intencionalitás szemszögéből értelmezni. Ez utóbbi témáról lásd Dennett (1998) alapművét.
- 16 Ezt, a főként az istenek összetettségéből eredő definiálhatatlanságot hangsúlyozza Hornung is, vitatkozva némely korábbi véleménnyel – így például Ermanéval –, akik bizonyos egyiptomi isteneket (például Maátot) pusztán absztrakciókként magyaráznak, illetve egyszerűsítettek le. Hornung (1971: 65–74).
- 17 Hornung (1971: 77).
- 18 Oziriszről hatalmas irodalom áll a rendelkezésünkre, melynek citálása túllépne a jelen dolgozat keretein. Ennek egyik klasszikusa Budge (1973). Az isten természetét, az eredeti sémát, és az arra ráépülő különféle jelentésrétegeket, s ezen keresztül az isten univerzálódását kimerítően tárgyalja Rundle-Clarke (1959: 97–180).
- 19 Sauneron (1962: 24).

- 20 Blackman–Fairman (1942, 1943, 1944).
- 21 Erről, illetve ennek szimbolikájáról általában lásd Ritner (1993), Schoske (1986), Wildung (1977a, 1977b).
- 22 Massart (1954).
- 23 Černý (1978: 12).
- 24 Lichtheim (1980: 92).
- 25 Setna II. col. 2/26, Griffiths (1985: 160–61). Azért az igazság kedvéért megjegyzendő, hogy mint mindenben, ebben is akadnak kivételek, vagyis a harcot, mint általános sablont, nem minden esetben alkalmazták. A mágikus irodalomban megjelennek azok a más kultúrákból is jól ismert epikus ráolvasások, amelvekből látszólag hiányzik a harc-motívum. Ezek száma azonban elenyésző a megoldandó problémát legyőzendő ellenségként megszemélyesítő emlékek nagy tömegével szemben. Másrészt még ezeknek a ráolvasásoknak is egy bizonyos hányadában kimutatható a harc sémájának megléte. Persze csak áttételesen, utalás formájában. (Legtöbbször éppen a bajnak, betegségnek stb. „ellenségként” való megszólítása révén.)
- 26 Wildung (1977b).
- 27 Helck (1988: 86–88).
- 28 Például Bremner-Rhind 28. 16–18; (lásd Faulkner 1933) Faulkner (1937: 174–175).
- 29 A úgynevezett állami vs. privát mágia kérdéséről, éppen a fönti idézet kapcsán: Ritner (1993: 183–184).
- 30 A leletanyagokról és a megsemmisítési rítusról általában: Osing (1976), Posener (1975), Schott (1928), Sethe (1926 és 1928), értelmezéséhez Ritner (1993: 136–153). Ezen belül a thébai leletanyagról: Sethe (1926), Posener (1940). A mirgisszai leletről: Posener (1966), Vila (1973), annak értelmezése, szimbólumrendszere: Ritner (1993: 153–183).
- 31 Jer 19:1–12.
- 32 Például Chester-Beatty III. rt. 10, 9; Gardiner (1935: 19).
- 33 Borghouts (1978: 11), Osing (1976: 153). Ez a szöveg már az Óbirodalom időszakában megjelenik, de csak a Középbírodalom idejére kanonizálódik. Ritner (1993: 139).
- 34 Borghouts (1978: 12), Osing (1976: 154), Ritner (1993: 139).
- 35 Borghouts (1978: 12), Osing (1976: 154).
- 36 Ennek a témának részletes földolgozása: Zandee (1960).
- 37 Minderről részletesen: Assmann (1975), Englund (1988).
- 38 Például Leiden rt. XIX. 37. Griffith–Thompson (1974: 127).
- 39 Vandier (1961, vign. 10).
- 40 De Iside 49. Plutarkhosz (1986: 52).
- 41 A témát kimerítően tárgyalja Te Velde (1977).
- 42 Gardiner (1935: 9–10), valamint Israelit-Groll (1988).
- 43 Sander-Hansen (1956).
- 44 Drioton (1939: 59).
- 45 Az általános ellenség-szimbolikáról: Wildung (1977b).
- 46 Az „Egész”, illetve az „ami a horizonton van”, az úgynevezett Udzsat Szemre, azaz Egész vagy Ieljes (*wđst*) Szemre, Hórusz isten és/vagy Ré napisten szemére utal. Hórusz bal szemét, ami a Hold, a kozmosz uralmáért folytatott harcban Széth isten kiütötte. Az Ellenség károsító ténykedése egyrészt erre a mitikus elemre utal vissza, s ezen keresztül a Napot és a Holdat – és általa a kozmoszt, illetve magát a létet – fenyegető veszélyekre. Másrészt pedig e mitikus elem, illetve utalás elvontabb értelmet is kap, mivel az Udzsat az alapműmértéket is jelenti. (Vékának is fordítják.) Az „udzsat megcsorbítása” alapkifeje-

- zés, általános és ismert szófordulat, amely a mérték (nemcsak az űrmérték, hanem általában a mérték mint olyan) meghamisítására utal. A mérték csorbítása, meghamisítása, az azzal történő visszaélés, nem egyszerűen gazdasági büntetés, hanem ösbűn, mondhatni: „ontológiai károkozás”, mivel a mérték a Maát, a világregd része, sőt fundamentuma. A mérték meghamisítása ezért nem véletlenül a túlvilágon számonkért főbűnök egyike. Széth, az Ellenség tehát, amikor Hórusz szemét kiverte, voltaképpen az Egészet, a mértéket, a világregdet csorbította.
- 47 Anubisz pecsétje egyrészt általában a titokra, mint olyanra vonatkozik, másrészt a sírkamrákban elrejtett holttestekre. „Ptah agyagja” a teremtés őspanya, amiből minden létrejött.
- 48 A számár Széth állata, a macska pedig Réé, a Napistené.
- 49 Tudniillik a Níluson utazó hajók és a folyón átgázoló csorda és annak pásztora ellen.
- 50 Schott (1939: 120–128).
- 51 BD 17, S5. Allen (1974: 28).
- 52 Például Chester-Beatty III. rt. 3, 13. és 4, 8. Gardiner (1935: 13).
- 53 A témáról lásd többek között: Hornung (1971: 143–159), Morenz (1975). A túlvilági megsemmisítés fölhasználásáról a mágiában, s ennek szimbolikájáról: Ritner (1993: 153–172).
- 54 A „nemlétező” fogalmáról lásd Derchain (1962) és Hornung (1971: 166–79).
- 55 Sauneron (1970).
- 56 Habár mint sok minden másban, ebben is hiányoznak az explicit tantételek, mégis feltelelezhető, hogy az egyiptomiak az álomot és az ébrenléletet nem különítették el olyan szigorúan, mint mi. Több emlékből, így például a Szetna-regényben, egyértelműen keveredik az álom és a valóság. A legárulkodóbb az álomra vonatkozó *rsj* ige, illetve ennek főnévi változata, a *rswt*, amely egyszerre jelent álomot, látomást, valamint ébrenléletet. Ez utóbbit olyannyira, hogy az „őr” szót is ebből képezték. Wb II. 449–451. S. Israelit-Groll a Chester-Beatty álmoskönyvének látomásait, amelyre a szöveg ugyancsak ezt a szót használja, nappali, éber álomnak tartja. Israelit-Groll (1988: 71). Vagyis álom és ébrenlélet egyazonos, mindkettő látás, látvány, amit a szó után írt emberi szem magyarázó jele is alátámaszt. Velük szemben állnak a halálra is alkalmazott *sdr*: „aludni”, „elaludni”, valamint az álomtalan alvást jelentő *kd* szavak. Az sem véletlen, hogy Apophisz, a „nemlétező”, vak kígyóként jelenik meg több emlékből. Az egyiptomi valóságfogalom az álomra, mint a „látvány” (azaz az élet) világának egyik megjelenési formájára is kiterjed. Az egyiptomi álomfölfogásra általában lásd: de Buck (1939) és Zibelius-Chen (1988). E fölfogás egyébként nem egyiptomi specifikum, több ókori nyelvben az álmodás ugyanígy a látással, a látvány szemlélésével azonos, azaz az álom a tapasztalás egyik sajátos fajtája. Erre utal a sémita *h.l.m* gyök is, amelyből több sémi nyelv „álom” szava is származik, s amelynek eredeti jelentése: „látni”. Oppenheim (1956: 226).
- 57 Az egyiptomi általában mindkét nemből megszólítja a megsemmisítendő, mivel arra éppúgy érvényes az a fajta dualitásra épülő teljesség, amit az istenek kapcsán már elmondtam, mint minden létezőre. Mindkét nembeli változatot elpusztítani annyi, mint teljesen megsemmisíteni.
- 58 Például Leiden I 348 rt. 13, 5. Borghouts (1971: 27).
- 59 A krokodil közmondásokban, allegorikus példázatokban gyakorta a pusztítás/pusztulás, illetve a halál megtestesítője. Így például *Az Ember beszélgetése b3-jával* című filozofikus dialógusban a krokodil egyértelműen halálszimbólum. Goedicke (1970: 213).
- 60 Például Genéva rt. VI, 3. Massart (1957: 179).

- 61 Sethe (1924: 51).
- 62 A témáról, illetve az ürüléknek, a bomló anyagnak, a rothadásnak a tabuval való kapcsolatáról: Kadish (1979).
- 63 Az „Apophisz Leverésének Könyvé”-ben az Apophiszt jelképező viaszfigurát egy éjjeli-edényben (szó szerint: „vizelésre való edényben”) kell „egyetlen (vagvis alaktalan) maszszává” gyúrni. Például Bremner-Rhind 23, 10. Faulkner (1937: 168). Széth is megjelenik szennyes anyagként, erről: Te Velde (1977: 112).
- 64 Egyes emlékekben viszont a megújulás helye, amely érthető a napkeltével való kapcsolata miatt. Hornung (1971), Altenmüller (1965).
- 65 E motívum révén tekinthető a keleti égtáj – mint a Nap születésének és így a világ szüntelenül ismétlődő meg-/újáteremtésének a helye – ambivalens természetűnek az egyiptomi mitográfiában. A Kelet nem csupán a megújulásnak, az újjászületésnek, hanem a pusztulásnak, a tökéletes megsemmisülésnek is a színtere. Több halotti szöveg tudósít arról, 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 (1975).
- 66 Például Bremner-Rhind 31. 4–11. lásd Faulkner (1938: 44–45).
- 67 Assmann (1975: 21–22 és 1984: 144–149).
- 68 A komplementaritás fogalma körül egy időben hatalmas viták folytak az egyiptológiában. Mivel Lévy-Brühl és mások az archaikus gondolkodás e jellemvonását a logika hiányának tartották, és arra a „prelogikus”, illetve a „szublogikus” jelzőt akasztották. Lásd Lévy-Brühl (1926) klasszikus művét. Mások kiemelték, hogy Egyiptomban nincs logikátlanság (s vélhetőleg sok más archaikus kultúrában sincs), a szisztémára világosan kivehető szabályok érvényesülése a jellemző, ezért nem használható sem a prelogikus, sem a szublogikus jelző. Ezt felismerve jelent meg némely egyiptológusnál a kvantumfilozófiából kölcsönzött „komplementerlogika” gondolata. 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. Frankfort–Wilson–Jacobsen (1949: 53–54). Később E. Hornung próbálja meg a komplementaritás fogalmát meggyökereztetni az egyiptológiában, sőt: érvényre juttatni a gondolatot, miszerint a 20. században a kvantummechanika által (váltaképpen újra) felfedezett többértékű logika az egyiptomi gondolkodás egyik alapjellemzője. 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.
- 69 A Pvr. 1040c és 1463d sorok. Értelmezésüket illetően, illetve általában a kérdésről lásd Hornung (1971: 170–171).
- 70 Englund (1987: 11–12).
- 71 Wb. V: 301–303. Atum nevéhez, s ezzel összefüggésben természetéhez lásd még Assmann (1975: 47 és 1984: 145).
- 72 Assmann (1975: 64).
- 73 Hornung (1971: 167).
- 74 Hornung (1980: 68).
- 75 A Heperer (*hpr*) név ugyanis a Heper (*hpr*) reduplikált, folyamatosságot kifejező alakja. Hornung a Heperer istennevet „Verwandelnden”-nek fordítja, míg a Heper istennevet egyáltalán nem fordítja le. Hornung (1977: 37). Ezzel szemben Piankoff a Heper nevet ugyanazzal a szóval fordítja, ami a whiteheadi „folyamatos létesülés” terminus is: „Becoming”.

- illetve – a megszemélyesítést érzékeltetendő – „Becoming One”-nak, a Heperert pedig „Ever Becoming One”-nak. Lásd Piankoff (1964). Ugyanő írja a következőket Atum és Heper egymásnak ellentmondó természetéről, illetve 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 ezenkívül: Assmann (1975: 22).
- 76 A *dt* jelentéstartalmait és a többi időfogalomhoz való viszonyát illetően lásd Assmann (1975).
- 77 Kákosy (1964; 1972: 105). Az uroborosz és az idő, illetve az öröklét kapcsolatáról lásd még: Assmann (1975: 30–36).
- 78 Például Bremner-Rhind 30, 16–17, lásd Faulkner (1938: 44). Lásd a témához még Hornung (1971: 157–59).
- 79 Hornung (1971: 172–173).
- 80 „Egyetlen út-szó marad, hogy (az) van. Ezen az úton igen sok jegy van, úgymint nem-született, pusztulhatatlan, egész, egyetlen fajtából való, rendületlen és tökéletes. (Az) nem egykor volt vagy lesz, mivel most van, minden együtt, egy, folytonos. Mert miféle születését tudnád kinyomozni, hogyan és honnan növekedett volna? Nem fogom megengedni, hogy a nemlétezőből, mondd vagy gondold (keletkezését), 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 mindenestől lennie kell, vagy egyáltalán nem. [...] Ezért sem keletkezni, sem pusztulni nem engedi Diké, megeresztve bilincseit, hanem fogva tartja. [...] Evégett 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: 366–368, 371). Melisszosznál ugyanez a gondolat jelenik meg: a semmi nem létezhet, ennél fogva a létező örök és mozdulatlan. Lásd Mel. Fr. 533 és 534. Kirk–Raven–Schofield (1998: 561–563).
- 81 Anthes (1983: 63–88). Bizonytalan ugyan, de lehetséges, hogy a *dt* szó ezen jelentése mindvégig megmaradt.
- 82 Hornung (1972: 362, 510 n29 és 1980: 289–92).
- 83 BD. 175. Allen (1974: 184).
- 84 Minden bizonnyal ebből ered az örök visszatérés antik tana is, s ennek óbirodalmi előzménye, az idő reverzibilitása. Az egyik piramisszövegben az idő a halál pillanatában visszafordul, és minden újra kezdődik: „Visszafordulnak, visszafordulnak az évek e fölött az XY király fölött. Ő elalszik, megfogán és megszületik minden nap.” Pyr. 705b–c. Sethe (1908: 385). Az oziriszi mozdulatlan állandóság és a mozgás kombinációja ez, pontosabban: valószínűleg a mozgást nem tudták kiiktatni ebből az állandóságból. Így mozgás van, de változás nincs.
- 85 Schmidt–MacDermot (1978: 126). A témáról, valamint az antik-egyiptomi uroborosz szimbolikáról lásd Hornung (1971: 173), Kákosy (1964) és Assmann (1975: 31).
- 86 Hornung (1972: 452).
- 87 Ez Assmann találó megfogalmazása (1984: 11).
- 88 De Iside 49. Plutarkhosz (1986: 52).
- 89 Theaitétosz 189b. Platón (2001: 88).
- 90 CT VI, 136k. A *bwt*: „utálat” szó az egyiptomi nyelvben teológiai terminus, amely nagyjából a tabu fogalmának felel meg. Hornung (1971: 176).

- 91 A varázslat időbelisége a *sp-tpj*, az „Első Alkalom”, vagyis a teremtés ideje. A *sp-tpj* földidézésével a tényleges időbeliség (tudniillik a lineáris idő) megszakad. Ide tartozik, hogy a világpusztulás voltaképpen a teremtés visszavonása, visszatérés a kezdetekhez. Kákosy (1963). Nem a zsidó-keresztény apokaliptikából ismert látványos összeomlás ez, hanem a „világ elvarázsolása”, a dolgok visszatérte az Ősvízbe, az érvénytelenség állapotába. Ezt az időbeliséget pedig éppen a baj megtörténte jelenti. Az sem véletlen, hogy a varázslás gyakori ideje az éjszaka ideje, amely az Ősvíz analógiája, s így a teremtés előtti preegzisztenciával áll szimbolikus kapcsolatban.
- 92 Lásd Helck (1988: 86).

Bibliográfia

- ALLEN, T. G. 1974: *The Book of the Dead or Coming Forth by Day*. Chicago (SAOC vol. 37).
- ANTHES, R. 1983: Der Gebrauch des Wortes *dt* „Schlange”, „Schlangengeißel” in den Pyramidentexten. In *Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr. Studia Aegyptiaca IX*. Budapest. 63–88.
- ASSMANN, J. 1975: *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*. Heidelberg.
- 1983: *Re und Amun. Die Krise des polytheischen Weltbilds im Ägypten der 18–20. Dynastie*. Freiburg–Göttingen: Orbis Biblicus et Orientalis, 51.
- 1984: *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.
- 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (ford. Hidas Zoltán). Budapest: Osiris Kiadó.
- BARGUET, P. 1967: *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*. Paris.
- BLACKMAN, A. M.–FAIRMAN, H. W. 1942: *The Myth of Horus at Edfu-II*. JEA 28: 32–38.
- 1943: *The Myth of Horus at Edfu-II*. JEA 29: 2–36.
- 1944: *The Myth of Horus at Edfu-II*. JEA 30: 5–22, 79–80.
- BORGHOUTS, J. F. 1978: *Ancient Egyptian Magical Texts*. Leiden. (Nisaba 9).
- de BUCK, A. 1939: *De godsdienstige opvatting van den slaap. Inzonderheid in het Oude Egypte*. Leiden.
- 1947: *The Egyptian Coffin Texts, vol. 3: Texts of Spells 164–267*. Chicago. (OIP 64.)
- BUDGE, E. A. W. 1973: *Osiris & the Egyptian Resurrection I–II*. New York.
- CASSIRER, E. 1955: *The Philosophy of Symbolic Forms I–II*. New Haven.
- ČERNÝ, J. 1978: *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh I*. Le Caire: IFAO.
- CORNFORD, F. M. 1950: *The Unwritten Philosophy*. Cambridge.
- DENNETI, D. 1998: *Az intencionalitás filozófiája*. Budapest.
- DERCHAIN, P. 1962: Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie. *Dialog* 2: 171–189.
- DOBROVITS A. 1979: Természetlátás és gondolkodás az ókori Egyiptomban. In *Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai II*. 5–23.
- DRIOTON, E. 1939: *Une statue prophylactique de Ramsés III*. ASAE 39: 57–89.
- ENGLUND, G. 1987: Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt. In Englund, Gertie (szerk.): *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen. 1987 and 1988*. Uppsala, 7–28.
- 1988: *The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature*. In Englund, Gertie (szerk.): *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen. 1987 and 1988*. Uppsala, 77–88.

- ERMAN, A.–GRAPOW, H. 1957–1971: *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I–V*. Berlin. (Wb I–V.)
- ESCHWEILER, P. 1992: *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*. Göttingen: Orbis Biblicus et Orientalis, 137.
- FAULKNER, R. O. 1933: *The Papyrus Bremner-Rhind*. (British Museum No. 10188) Bruxelles, BA III.
- 1937: *The Bremner-Rhind Papyrus–III*. *Journal of Egyptian Archaeology* 23: 166–185.
- 1938: *The Bremner-Rhind Papyrus IV*. *Journal of Egyptian Archaeology* 24: 41–53.
- 1969: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford.
- FRANKFORT, H.–WILSON, J. A.–JACOBSEN, T. 1949: *Before Philosophy*. Middlesex: Penguin Books Harmondsworth.
- GARDINER, A. 1935: *The Chester-Beatty Gift. Vol. 2*. (HPBM, vol. 3.) London.
- GOEDICKE, H. 1970: *The Report about the Dispute of a Man with his Ba*. (pBerlin 3024) Baltimore–London.
- GRIFFITHS, J. G. 1960: *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*. Liverpool.
- 1970: *Plutarch's de Iside et Osiride*. Cardiff: Swansea.
- GRIFFITH, F. LI.–THOMPSON, H. 1974: *The Leyden Papyrus. An Egyptian Magical Book*. New York.
- HELCK, W. 1988: *Die Lehre für König Merikare*. Wiesbaden.
- HORNUNG, E. 1963: *Das Anduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes. I–II*. Wiesbaden.
- 1971: *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt.
- 1972: *Ägyptische Unterweltbücher*. München.
- 1977: *Das Buch der Anbetung des Re im Westen. Teil I–II*. Genève.
- 1980: *Das Buch von den Pforten des Jenseits. Teil I–II*. Genève.
- 1982: *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*. Göttingen–Freiburg.
- ISRAELIT-GROLL, S. 1988: A Ramesside Grammar Book of a Technical Language of Dream Interpretation. In Israelit-Groll, S. (szerk.): *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity*. Jerusalem, 71–119.
- KADISH, G. E. 1979: The Scatophagous Egyptian. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 9: 203–217.
- KÁKOSY L. 1963: Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion. *Acta Antiqua* 11: 17–30.
- 1964: Osiris–Aion. *Oriens Antiquus* 3: 15–25.
- 1972: Az egyiptomi öröklét fogalom. *Antik Tanulmányok* 19: 165–174.
- KEES, H. 1938: *Die Lebesgrundsätze eines Amonpriesters der 22. Dynastie*. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 74: 73–87.
- KIRK, G. S. 1993: *A mítosz*. (ford. Steiger Kornél) Budapest.
- KIRK, G. S.–RAVEN, J. E.–SCHOFIELD, M. 1998: *A preszókratikus filozófusok*. (ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél) Budapest.
- LANGE, H. O. 1927: *Der Magische Papyrus Harris*. København.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1967: *Strukturele Anthropologie*. Frankfurt am Main.
- LÉVY-BRÜHL, L. 1926: *How Natives Think*. London.
- LICHTHEIM, M. 1980: *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. III. Berkeley, Los Angeles, London.
- MASSART, A. 1954: *The Leiden Magical Papyrus I. 343–345*. Leiden.

- 1957: *The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274*. Wiesbaden, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts 15.
- MORENZ, S. 1975: *Rechts und Links im Totengericht*. Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Weimar, 281–294.
- 1992: *Egyptian Religion*. (transl. A. E. Kemp) Ithaca–New York.
- OPPENHEIM, L. 1956: *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. Chicago.
- OSING, J. 1976: *Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II)*. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts 32: 133–185.
- PIANKOFF, A. 1964: *The Litany of Re*. New York.
- PLATÓN 2001: *Theaitétosz*. (ford. Bárány István) Budapest.
- PLUTARKHOSZ 1986: *Ízisz és Ozirisz*. (ford. W. Salgó Agnes) Budapest.
- POSENER, G. 1940: *Princes et pays d'Asie et de Nubie*. Brussels.
- 1966: Les textes d'envoûtement de Mirgissa. *Syria* 43: 277–287.
- 1975: Ächtungstexte. *Lexikon der Ägyptologie* 1: cols. 67–69.
- PREISENDANZ, K. 1928–1931: *Papyri Graecae Magicae. Vol. I–II*. B. G. Leipzig. (Reprinted Stuttgart. 1973–1974.)
- RITNER, R. K. 1993: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago.
- RUNDLE-CLARKE, R. T. 1959: *Myth and Symbolism in Ancient Egypt*. London.
- SANDER-HANSEN, C. E. 1956: *Die Texte der Metternichstele*. Kopenhagen, AnAe VII.
- SAUNERON, S. 1962: *Les fetes religieuses d'Esna*. Le Caire.
- 1970: *Le Papyrus Magique illustré de Brooklyn*. Brooklyn–New York.
- SCHMIDT, C.–MACDERMOT, V. 1978a: *Pstis Sophia*. Leiden, Nag Hammadi Studies IX.
- 1978b: *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Leiden, Nag Hammadi Studies XIII.
- SCHOSKE, S. 1986: Vernichtungsrituale. *Lexikon der Ägyptologie* 6: cols. 1009–1012.
- SCHOTT, S. 1928: Die Zeremonie des „Zerbrechens der roten Töpfe“. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 63: 101.
- 1939: *Urkunden mythologischen Inhalts. Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth*. Urk. 6. Leipzig.
- SCHULMAN, A. 1988: *Ceremonial Execution and Public Rewards*. Gottingen.
- SETHE, K. 1908: *Altägyptischen Pyramidentexte. I–II*. Leipzig.
- 1924: *Ägyptische Leserstücke I*. Leipzig.
- 1926: *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefassscherben des Mittleren reiches*. Berlin.
- 1928: *Zu der Zeremonie des Zerbrechens der roten Töpfe*. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 63: 101–102.
- TE VELDE, H. 1977: *Seth, God of Confusion*. Leiden.
- VANDIER, J. 1961: *Le Papyrus Jumilhac*. Paris.
- VILA, A. 1973: Un rituel d'envoûtement au Moyen Empire. *Journal des Savants*, 135–160.
- WILDUNG, D. 1977a: Erschlagen der Feinde. *Lexikon der Ägyptologie* 2: cols. 14–17.
- 1977b: Feindsymbolik. *Lexikon der Ägyptologie* 2: cols. 146–148.
- ZANDEE, J. 1960: *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*. Leiden.
- 1992: *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I. 334. Verso*. Leiden.
- ZIBELIUS-CHEN, K. 1988: Kategorien und Rolle des Traumes in Ägypten. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 15: 277–293.