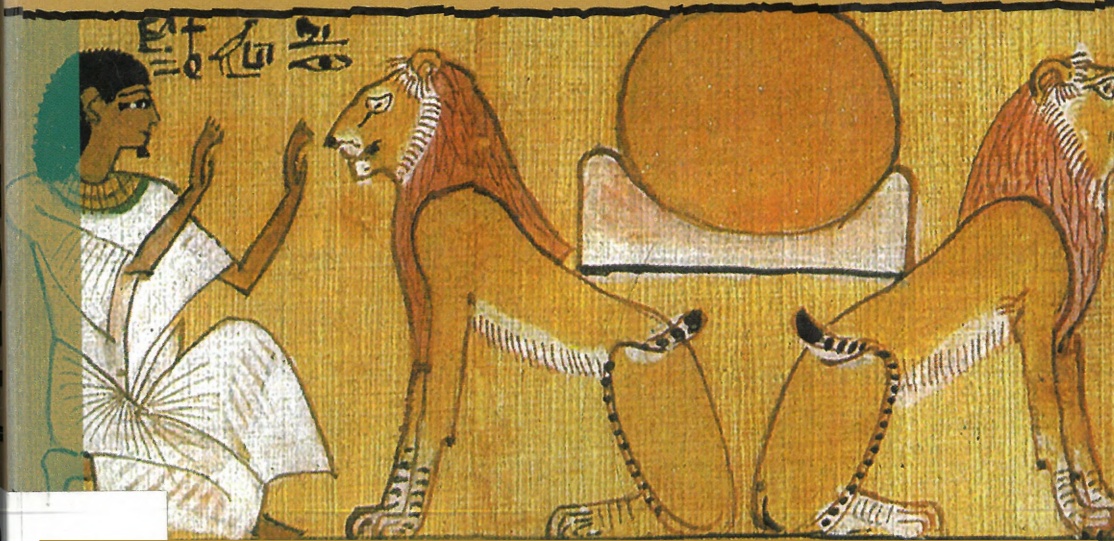


Farkas Attila Márton



FILOZÓFIA ELŐTTI SZIMBOLIKUS FILOZÓFIA

GONDOLKODÁS AZ ÓKORI EGYIPTOMBAN



FARKAS ATTILA MÁRTON

Filozófia előtti filozófia

Szimbolikus gondolkodás az ókori Egyiptomban

TKBF Szakkönyvtára



00002563

Typotex Kiadó
Budapest, 2003

© Farkas Attila Márton, Typotex, 2003

ISBN 963 9326 90 9



A TAN KAPUJA
BUDDHISTA EGYHÁZ

A mű megjelenését a Tan Kapuja Buddhista
Egyház – TeKiKaGyü támogatta.



Kedves Olvasó!

Önre gondoltunk, amikor a könyv előkészítésén munkálkodtunk.

Kapcsolatunkat szorosabbra fűzhetjük, ha belép a Typoklubba, ahonnan értesülhet új kiadványainkról, akcióinkról, programjainkról, és amelyet a www.typotex.hu címen érhet el. Honlapunkon megtalálhatja az egyes könyvekhez tartozó hibajegyzéket is, mert sajnos hibák olykor előfordulnak.

Kiadja a Typotex kiadó, az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja.

Felelős kiadó: Votisky Zsuzsa

Felelős szerkesztő: Németh Kinga

Borítóterv: Szalay Éva

Terjedelem: 23,7 (A/5) ív

Nyomdai előkészítés: Typo-Rama Bt.

Tördelte: Somogyi Gábor

Készült Naszály Print Kft. nyomdájában

Felelős vezető: Hemela Milyályné

*Kákosy László
emlékére*

Tartalom

ELŐSZÓ	11
1. IMPLICIT FILOZÓFIA	19
1. 1. Az egyiptomiak „ősi bölcsessége”	19
1. 2. Elvont fogalmak, a bölcséleti terminológia csirái	29
1. 3. Az egyiptomi gondolkodás logikája	37
1. 4. Szkepszis	43
1. 4. 1. Befelé fordulás, kételkedés	43
1. 4. 2. A szkepszis oka és szellemi háttere	48
1. 5. Az individuális gondolkodás kezdetei	54
1. 6. Milyen értelemben beszélhetünk egyiptomi bölcsületről?	59
2. KÉPEKKEL ÍRT BÖLCSELET	65
2. 1. Az absztrakt gondolkodás és a képiség viszonya Egyiptomban	65
2. 1. 1. Elvont ideák, eszmék, spekulációk képekben	65
2. 1. 2. Metaforizáció és képi absztrakció	73
2. 2. Az istenség mint perszonifikált absztraktum	80
3. A GONOSZ DÉMONTÓL A NEMLÉTEZŐIG	95
3. 1. Az Ellenség Megsemmisítése	95
3. 1. 1. A megsemmisítési rítus	96
3. 1. 2. A mágia mint harc	98
3. 2. Az Ellenség általános kategóriája	100
3. 3. Finomodás és absztrakció	102
3. 4. Az Ellenség-fogalom perszonifikációi: Apophisz és Széth	105
3. 4. 1. A Nemlétező	111
3. 4. 2. A Halott mint a Nemlétező kezdeménye	115
3. 5. Teremtés versus létesülés	117
3. 5. 1. A létesülés szisztémája	117
3. 5. 2. A teremtés és a komplementaritás kérdése	120

3. 6. Az oziriszi elv és a nemlét fogalma	123
3. 7. Igaz és hamis	129
3. 7. 1. Igazság és Hamisság mint Létező és Nemlétező	129
3. 7. 2. A Nemlétező = Ellenség metafora reciproka	132
3. 8. Az egyiptomi mágia ontológiája	134
3. 8. 1. A mágia és a Maát	134
3. 8. 2. A mágia és a létesülés sablonja	136
4. A KÉPI BÖLCSELET ALAPJA: A HIEROGLIFÁK	139
4. 1. A hieroglif-rendszer	139
4. 2. Osztályozás vizuális szimbólumokkal	145
4. 3. A hieroglif írás különlegessége	154
5. KÉP ÉS ÍRÁS	160
5. 1. Képi leírás, képi nyelv	160
5. 2. Kép versus szöveg	172
5. 3. A képi nyelv mint metanyelv	179
6. A KÉPI SZIMBÓLUMOK TERMÉSZETE	187
6. 1. A „test filozófiája”	187
6. 2. Képi megértés: azonosulás a képpel	198
6. 3. A képi kifejezésmód előnyei	204
7. JÁTÉK A SZIMBÓLUMOKKAL	210
7. 1. A képi szimbólum mint rajzolt metafora	210
7. 2. A Ptolemaiosz-kori hieroglifák	217
7. 3. Fölismerés vagy szimbólummanipuláció?	228
8. AZ AKARAT BÖLCSELETE	240
8. 1. A hieroglifák mágijája	240
8. 2. Képi szimbólumok alkotta virtuális terek	248
8. 3. Megismerés vagy valóságalkítás?	253
9. NYELVI JÁTÉKOK ÉS A DOLGOK VALÓSÁGA	258
9. 1. A szójáték és az eredet magyarázatai	258
9. 2. A megnevezés praktikái	269
10. NÉV ÉS FORMA	279
10. 1. A Memphiszi Teológia teremtésmítosza	279
10. 2. A forma egyiptomi fogalma	286
10. 3. Az alvilág képzetétől az elme mint tároló hely metaforáig	294

11. EPILÓGUS: A BETŰ FORRADALMA ÉS A KÉPI SZIMBÓLIKA HANYATLÁSA	302
11. 1. A betű csodája	302
11. 2. A betű kultusza mint implicit atomizmus	312
11. 3. Multikulturalizmus és széttöredezettség	318
IRODALOM	325
RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE	338

Előszó

Noha e könyv alapján véve *nem* kultúrtörténeti munka, mégis egy kultúrtörténeti (jellegű) kérdésből indul ki, s végső soron ez adja meg az egész írás alapját és keretét. A kiindulópontként megjelenő probléma ugyanis a következő, talán kissé provokatívnak tűnő kérdésfölvetésben ragadható meg: *Beszélhetünk-e óegyiptomi filozófiáról?* Hiszen amikor szembetaláljuk magunkat az egyiptomiak többnyire a teológián belül megjelenő, gyakorta egészen meghökkentő, az emberre, az istenekre, a kozmoszra, a keletkezésre, a létre és nemlétre vonatkozó spekulációival, különféle eszméik és elképzeléseik komplex rendszereivel, valamint az ezeket az elképzeléseket leíró finom szimbolikával, metaforákkal – nos, akkor igen erőssé válik a kísértés, hogy egyiptomi bölcsletről beszéljünk. Az egyiptomi történelem bizonyos időszakában pedig már olyan szellemi alkotások is megjelennek, s ezekben az alkotásokban olyan spekulációkkal találkozunk, melyek tárgyai is jobbra ugyanazok, amelyek a szűkebb értelemben vett filozófia tárgyai. E kérdésfölvetésnek és a reá adandó válasz(ok)nak már a közvetlen tanulsága sem elhanyagolható, mivel az olyan archaikus magaskultúrák intellektuális hagyatékainak új szempontú kutatása, mint amilyen az ókori Egyiptomé is, *talán* lehetőséget adhat egy másfajta filozófia- illetve eszmetörténetre.

Éppen ezért az „egyiptomi bölcsélet” problematikája magában hordoz egy-két súlyosabb és alapvetőbb kérdést is. Az ugyanis, hogy beszélhetünk-e bármiféle filozófiáról az ókori Egyiptomban, egyúttal azt is jelenti, hogy beszélhetünk-e bármiféle *görögök előtti* filozófiáról? Másrészt beszélhetünk-e filozófiáról egy *Európán kívüli* kultúra esetében? Egyáltalán mi tekinthető a filozófiai gondolkodás időbeli és minőségbeli kezdetének? Továbbá átmenetnek vagy alternatívának tekinthetjük az egyiptomi bölcséletet? Történetileg talán elfogadhatóbbnak tűnik, hogy ez a fajta gondolkodás átmenetet képvisel a mitikus-mágikus (azaz „primitív”) és a tudományos-filozófiai (modern, fejlett, civilizált) gondolkodás között. Ha unilineáris evolúciós modellben gondolkodunk, úgy ezt

a fajta „bölcseletet” az emberi gondolkodás fejlődésének egyik fontos fázisaként is értelmezhetjük, korai elmozdulásként a mítosztól a „valódi” filozófia irányába. Sokan foglalkoztak már ezzel a kérdéssel, hol a mítikus gondolkodás, hol a keleti filozófiák, hol a görög bölcselet kialakulása kapcsán. (Gondolhatunk itt akár olyan klasszikus szerzőkre is, mint Max Müller, Cassirer, Cornford, újabban pedig Kirk vagy akár a magyar Tőkei Ferenc.) Talán az egyiptomi intellektus fejlődésének tanulságai adalékként szolgálhatnak e kérdés tisztázásához.

Ugyanakkor e tisztázást megnehezíti, hogy vallás, teológia, mágia, tudomány, bölcselet, művészet az egyiptomi kultúrában – általában és annak konkrét produktumaiban egyaránt – egymástól elválaszthatatlanul, mintegy összeszervesülve jelenik meg. Így például a mágia Egyiptomban a hivatalos vallás része, az orvostudomány vagy az asztronómia pedig teljesen át van itatva mind a vallással, mind a mágiával. S hogy ezek a területek mennyire nem voltak különválva, azt mi sem mutatja jobban, mint hogy az egyiptomiaknak nem volt külön szavuk sem a teológiára, sem a tudományra, illetőleg annak valamely ágára, de még a vallásra mint olyanra se. Ráadásul amit általában egyiptomi vallásos és mágikus emlékek titulálunk, az javarészt az elit kultúra terméke. (Az ún. népi varázslásról, de általában a népi vallásosságról is csak nagyon keveset tudunk, s azt is áttételesen, a fáraókori elit kultúra emlékeiből, valamint a görög-római kori Egyiptom népi vallásosságából visszakövetkeztetve.) A mágikus vagy halotti szövegek és más emlékek az írástudók, a képzett papok, vagyis az értelmiség szellemi hagyatékát képezik, márpedig zömmel ezekben jelenik meg az egyiptomi bölcselet.

A vizsgálódást tovább nehezíti az is, hogy egy már régen halott kultúráról van szó. Ilyen esetben még akkor sem lehetünk biztosak állításainkban, ha emlékek garmadája áll rendelkezésünkre. Egyiptom esetében azonban az emléanyag minden látszólagos gazdagsága ellenére is hiányos, hiszen az egyiptomi irodalom (mind a tudományos, mind a szépirodalom) tekintélyes része megsemmisült az idők folyamán. Tudunk nagy templomi könyvtárakról, ismerjük számos elveszett könyv címét a templomfalakon amolyan leltárként funkcionáló listákokól. (Ld. például az edfui könyvtárról Wessetzky 1984.) Persze még így is viszonylag sok minden áll a rendelkezésünkre, legalábbis annyi mindenképpen, amennyi alapján következtetni, spekulálni lehet. Azonban a spekulációkat, ötletek leírását, elméletek, hipotézisek föllállítását újabban mintha szégyellnék a bölcsest, s azt szinte minden eszközzel mellőzni igyekeznek. E fölfogás egyrészt érthetetlen, hiszen ahogyan Merlin Donald írja az emberi gondolkodásról szóló nagyhatású könyve előszavában, „a spekuláció száműzése, amit csak az a furcsa illúzió igazolt, mely szerint a nem tudás jobb, mint a kicsi

tudás – a tudományban nem volt jövedelmező.”¹ Másrészt amúgy is hiábavaló igyekezet, hiszen egy tőlünk távoli (ráadásul holt) kultúrával való foglalataskodás egészen egyszerűen nem lehet más, mint spekulatív tevékenység. (Már egy szöveg pusztá lefordítása is számos spekulatív elemmel bír.) Így aztán vagy maradunk a régi, jól bevált – s ennél fogva veszélytelen – értelmezési kliséknél, illetve magyarázatoknál, vagy a bárminemű értelmezést óvatosan elkerülünk. No persze terminológiánk még ez esetben is hordoz egyfajta implicit értelmezést, de ez már más kérdés.

Az egyiptológián belül azért voltak bizonyos elszigetelt próbálkozások, hogy ne a hagyományos kultúrtörténeti-vallástörténeti-néprajzi klisék, toposzok adta gondolati sémák szerint közelítsenek az egyiptomi gondolkodáshoz, illetve kultúrához. Így 1946-ban jelent meg Henri Frankfort és J. A. Wilson könyve, a *Before Philosophy*. Ha eltekintünk bizonyos tizenkilencedik század végi és huszadik század eleji implicit értelmezésektől – gondolkok itt elsősorban a filozófia szó egyes egyiptológusok (például Breasted 1901) által adekvátnak tekintett, ám meg nem indokolt használatáról – úgy talán ebben a munkában próbálták először az egyiptomiak gondolkodását újfajta, megértőbb szemszögből vizsgálni. S habár Frankfort és Wilson könyve mára már jobbára elavult, s még a meglehetősen konzervatív szemléletű egyiptológián belül is túlhaladottá vált, mégis mindenképpen ragyogó úttörő munkának tekinthető. (Éppen ezért könyvem címe is – egyfajta parafrázisként – ennek címét idézi.) Egynémely itt fölvetett ötletet azután a későbbiekben Erik Hornung gondolt tovább nagy hatású művében, a *Der Eine und die Vielen*ben, amely munka talán az egyik legfőbb inspirálója volt írásomnak. Néhány partikuláris tanulmánytól eltekintve – melyeket munkámban egyébként sorra idézek – Jan Assmann művei tekinthetők még számottevőeknek ezen a téren. Assmann ugyan (igen óvatosan) szinte soha nem használja a filozófia kifejezést, ám annak alapján, ahogyan az egyiptomi valláshoz – s ezen keresztül a gondolkodáshoz – közelít, mégis ehhez az irányzathoz sorolható. S ehhez tennék még egy megjegyzést: amint azt a későbbiekben is megemlítem, a magyar egyiptológia kezdetektől fogva nyitottabb szellemiséget képviselt, s több hazai egyiptológus magától értetődőnek vette, hogy egyiptomi bölcsletről beszéljen. (Éppen ezért egyik professzorom szerint ez egyenesen nem más, mint amolyan magyar hóbort az egyiptológián belül. Ami persze így nem igaz.)

Mindehhez engedjék meg egy megjegyzés. Az archaikus illetve egzotikus kultúrák megítélésében a tudomány-, az eszme-, a filozófiatörténetírást még mindig igen negatívan befolyásolja az ismerethiány. Az adott területtel foglalkozó szakemberek szűk körén kívül alig valaki tud bármit

¹ Donald 2001, 13.

is ezekről a kultúrákról, illetve azok kutatásáról. Az emberi kultúráról, gondolkodásról szóló összefoglaló, általános munkák – amelyeket minden híresztelés ellenére nem csak a diákok olvasnak – gyakorta elavult közhelyeket tartalmaznak, ugyanis szerzőik is jobbára elavult szakirodalomból informálódnak. (Mindig bámulom, hogy egy-egy toposz milyen kitartónak, milyen életképesnek bizonyul.) Az egyiptomi bölcselet kérdése még csak hagyján, mivel ez tényleg meglehetősen obskúrus téma, talán még az egyiptológián belül is. Csakhogy nincs ez másként a közismertebb vagy általánosabb témákkal sem. (Ilyen például az archaikus magaskultúrák – vagy ha úgy tetszik az ókori Kelet – tudományos gondolkodásának kérdése, elég ez ügyben elolvasni a legtöbb összefoglaló tudománytörténeti mű ezt érintő fejezeteit.) Vagyis úgy tűnik, hiába immár két évszázada az altorientsztika fejlődése, az indológia, az assziriológia, az egyiptológia olykor egészen bámulatos eredményei, illetve izgalmas, új szempontokat hozó diskurzusai, hiába jelennek meg tucattal kiváló esszék és népszerűsítő könyvek (olykor még magyarul is) az egyiptomi, mezopotámiai, indiai, buddhista, zsidó stb. kultúráról, gondolkodásról, bölcseletről, tudományosságról, ezekből csak nagyon kevés és csak nagyon ritkán jut el másokhoz. Így az egyiptológiából is alig-alig szivárog át új információ más területekre. (Jelenleg talán az egyetlen Assmann munkái jelentenek kivételt ez alól, mivel őt társadalomtudósként az európai szociológia és antropológia is számon tartja.) S ha meg is jelenik valami ezekből az emberi tudásról szóló átfogó munkákban, akkor az vagy nagyon kevés, vagy számos ponton elavult, vagy egészen egyszerűen nem helytálló. Olykor még a filozófia-, a vallás- vagy a tudománytörténet legkiválóbb elméi, az emberi gondolkodással és megismeréssel foglalkozó legfölkészültebb szakemberek is csupán közhelyek szintjén ismerik ezeket a kultúrákat. Ami persze önmagában nem volna probléma, hiszen bőven elég, ha valaki a maga szűkebb területén tájékozott, csakhogy e kultúrák nem-ismerete nagyban befolyásolja a kultúr-, eszme- és tudománytörténetírást is, az ezekben uralkodó fölfogásokat. Jó példa erre Eric Havelock esete, aki a filozófia születése és a betűírás kapcsolatát taglaló nagyívű és sok szempontból kiváló művében (Havelock 1963) meglehetősen alulértékelt az ókori Kelet s ezen belül Egyiptom szellemi teljesítményét – természetesen azokat a nyugati tradíciónak megfelelően a görögökével szembeállítva. Nos, Havelock egynémely állítása *alapjában téves*, s ez a tévedés jobbára egyszerű ismerethiányon alapul: így a jeles gondolkodó többek között nem ismeri a hieroglif írást, sőt a hieroglifákat piktoqramoknak nevezi. (Ld. a kérdés tárgyalását Assmann 1999, 255–56.) A szellemi élet e mindmáig tartó betegségére esetleg gyógyír lehet, ha végre komolyan vennénk az – amúgy divatosnak tartott – interdiszcipli-

naritást. Ami alatt természetesen nem az értendő, hogy valaki számos dologhoz értsen (ez úgyis lehetetlen), hanem hogy a különféle szakmák, illetve területek képviselői valóban kommunikáljanak egymással.

Az archaikus kultúrák negligálásának attitűdjében az információzuhatag okozta bénultság mellett a magam részéről a régi jó etnocentrista alapállást is fölfedezni vélem, még ha ez olykor egészen finom, rafinált módon mutatkozik is meg. Ami nem csupán morális, hanem intellektuális szempontból is hagy némi kívánnivalót maga után, lévén az etnocentrizmus végső soron merő önbecsapás. Egyébként valamely régi vagy távoli kultúra gondolkodásának, emlékanyagának lehetőség szerint nem etnocentrikus attitűddel történő vizsgálata során különbségeink mellett hamar meglátjuk azonosságainkat is. Rájövünk, hogy számos olyan elem, amit mi zsigerből elemien másnak érzünk, nem is annyira más. Amit a régi szóhasználat és fölfogás nyomán primitívnek, mágikusnak, mitikusnak titulálunk, az nagyrészt (nagyobbrészt, mint gondolnánk!) föllelhető a mi kultúránkban is. S nem csupán a hétköznapiakban, a művészetben vagy éppen a populáris kultúrában, (ez már az antropológia lerágott csontja) hanem kultúránk „szakrális szférájában”: a tudományban, illetve a tudományos gondolkodásban is. Ha csak egy egészen kicsit van bátorságunk eltekinteni bizonyos máig ható közhelyektől, a klasszikus terminológia, illetve beszédmód terhelt szóhasználatától – vagy ha ez nehéz is, legalább annak áthallásaitól, szemantikai hálójától – akkor nem csupán a régiek gondolkodását, hanem a magunkét is jobban megérthetjük.

Az egyiptomi intellektus – illetőleg annak leíró szimbólumai – kapcsán kikerülhetetlen téma a képiség, a képi gondolkodás kérdése. Az egyiptomiak igen fejlett vizuális kultúrával rendelkeztek, gondolataikat is jobbára képekkel fejezték ki. S annak ellenére, hogy mintha Egyiptomban a nyelvben is megjelenne valamiféle bölcséleti terminológia – vagy legalábbis annak kezdeménye –, a spekulatív gondolkodás alapvető nyelve mégis a kép. Méghozzá úgy tűnik, nem csupán a gondolkodás leíró nyelve, hanem magának a gondolkodásnak a nyelve (is). Az archaikus időkben származó vizuális szimbólum marad a jelentés fő hordozója, vagy ha úgy tetszik: a gondolatok tagolásának elsődleges eszköze. Ezért – legalábbis véleményem szerint – Egyiptomban az intellektuális fejlődés a képi gondolkodáshoz kötődött, sőt jórészt ezen belül történt. Az idők során a különféle ősi, vallásos-mitikus-mágikus jelképekből kifejlődött egy igen cizellált képi szimbólumnyelv, amelyen majdnem olyan elvont és komplex spekulációk fogalmazódtak meg, mint más kultúrákban a szavak, a fogalmak nyelvén, s amelynek létrejöttében valószínűleg a hieroglif írás is igen aktív szerepet játszott.

A képi gondolkodás témája persze nem csupán egy térben és időben távoli kultúra megértése szempontjából érdekes, könyvem ezzel foglalkozó része bír némi aktualitással – pontosabban: aktuális áthallásokkal – is. Némely mai gondolkodó ugyanis kezdi újra fölfedezni a képet mint a gondolatok leírásának eszközét. A képek nyelve szerintük ma már mindinkább alkalmassá válik az elvont-gondolati kommunikációra, s e változás főként a számítógépes kultúra eluralkodásának, pontosabban a szoftver fejlődésének, illetve a modern multimédiумok elterjedésének köszönhető. Az is elképzelhető, hogy nem is olyan sokára bekövetkezik egy „ikonikus fordulat” a kultúrában. Ez a kulturális változás pedig óhatatlanul magával hozza a szellemi élet változását is, s ennek nyomán vélhetően egyre többen fölfedezik, hogy képekkel, képi szimbólumokkal igenis lehetséges elvont ideákat kifejezni, sőt egész eszmerendszereket „leírni”, vagyis képiséggel helyettesíteni a fogalmiságot. A képeknek még a tudományos érvelésben sem a megszokott alárendelt szerepet – az illusztráció szerepét – kellene játszaniuk, hanem főszerepet: a problémák gondolati tagolásának, *közvetlen* megjelenítésének, sőt akár még konceptualizálásnak a szerepét is. (Magyarországon ezt a kérdést feszegetik Nyíri Kristóf általam is fölhasznált írásai.) Éppen ezért az ikonikus fordulattól a filozófia kikecmergését is várhatjuk abból a mocsárból, ahová az a huszadik század folyamán került. Az ismert toposz szerint ugyebár Wittgenstein óta a nyugati bölcselet hanyatlása zajlik, mivel a filozófiai gondolkodás képtelen kitörni a nyelv csapdájából, sőt a bölcselet végső soron jó ideje csupán a nyelv analízisére szorítkozik. Nos, a képhez való visszatéréssel a filozófiai gondolkodás elé egészen új perspektívák tárulhatnak, sőt a gondolatoknak képekben történő tagolása és leírása egy egészen újfajta filozófia létrejöttét is elősegítheti. Ugyanakkor egy ilyen váltással a gondolkodás – s ezen belül a bölcselet – a maga legarchaikusabb formáihoz tér(het) vissza. És ezen a ponton, e tanulság révén találkozik a legmodernebb és a legősibb: az ezredvég, illetve az új évezred elejének intellektuális kérdésvölvetései az ókori Egyiptom kultúrájának bizonyos szegmenseivel. A régi Egyiptomban ugyanis mint-ha valami hasonlóval találkozánk.

Így jutunk el tehát a képi szimbólumok természetrajzáig, egy specifikus jelenségtől – jelesül az ókori Egyiptom kultúrájának elemeitől – az emberi gondolkodás bizonyos alapvető és általános kérdéseig. Ezért egy ilyen könyv nem csupán az ókori Egyiptom, hanem általában az emberi gondolkodás mibenléte és fejlődése iránt érdeklődőknek is szolgálhat némi újdonsággal és tanulsággal. (Ami számomra legalább azt az illúziót keltheti, hogy még egy olyan szakma, mint amilyen az egyiptológia, sem minden esetben fölösleges luxustudás.) Egy ilyen vizsgálódáskor persze számos más területre áttéved, számos más szakmát érint

az ember. Márpedig jártasnak lenni még két területen is igen nehéz, többen pedig már egyenesen lehetetlen. Ha csak a képi gondolkodás témakörét vesszük, már ennek is elképesztő nagyságú irodalma van. Úgyhogy csupán olyan irodalmakat citálok, melyek valamely elemét föl is használtam. Ahogyan mellőzöm az olyan közismert vagy éppen túl általános kérdésekkel foglalkozó irodalmat is – persze néhány, valamely lényegesebb gondolat vagy adat miatt fölhasznált kivételtől eltekintve – mint amilyen a betűírás kialakulásáról és elterjedéséről vagy éppen az egyiptomi művészet sajátosságairól szóló irodalom. (Úgyhogy ezúton kérek elnézést a teljességre törekvő óriásbibliográfiák szerelmeseitől.) A jelenkori irtózatossági információsözön, az adatok és nyomokban a vélemények, interpretációk áradata nem kedvez a sokoldalúságnak, sőt, a polihisztori hajlandóság kimutatása egyre inkább a dilettantizmus egyik félreérthetetlen jegyének tűnik. (Ami persze igen nagy kár az emberi szellemre nézve, de ez már más kérdés.) Ám soha, semmilyen körülmények között nem mondhat le az ember arról, hogy saját területének bizonyos eredményeit vagy akár a saját ismeretanyag továbbgondolásából adódó, más területeken hasznosítható eredményeket ne próbálja közvetíteni, illetve fölmutatni az adott diszciplínák képviselői, művelői felé. Közhely, hogy az analógiák és a metaforák – így a különféle tudományágak és tudományterületek mint egymás analógiái és metaforái – gyakorta hasznosnak bizonyultak és bizonyulnak manapság is.

Könyvem sok szempontból nyitott műnek mondható. Úgy is fogalmazhatnánk, több benne a kérdés, mint az állítás, illetve a biztos válasz. Persze eleve nem egy kerek egészet akartam létrehozni, hiszen még egy-némely, az egyiptomi bölcselet kérdésétől elválaszthatatlan témára sem tértem ki igazán. Így nem térek ki az egyiptomi tudományosságra, az etikára, s az egyiptomi életbölcseleti irodalmat, az ún. „intelmeket” is épphogy csak érintem. Ugyanígy a képi szimbolikával párhuzamosan nem tárgyalom az egyiptomi építészet szimbólumnyelvét, valamint gondosan elkerülöm a hieroglif írásnak a kínai, a mezopotámiai vagy valamely képírással való párhuzamba vagy éppen szembe állítását. Inkább olyan, bizonyos speciális kérdéseket fölvető művet kívántam írni, amely részben direkt módon, részben különféle áthallásokkal, de főként az emberi gondolkodással, annak fejlődésével kíván foglalkozni, és ily módon válik érdekessé (talán) egy esetleges továbbgondolásra. S itt némileg pontosítanám, amit írásom spekulatív voltáról írtam. Könyvem nem is annyira spekuláció – hiszen lényegében nem állítok föl merőben új hipotéziseket – hanem inkább újszerű, illetve a szokásostól némileg eltérő interpretáció.

Végezetül ezúton szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik segítségemre voltak e könyv létrejöttét illetően. Így szakmai lektorom-



nak, Luft Ulrich professzornak, egyben elnézést is kérvén tőle, hogy az egyiptomi filozófia kérdése körüli vitáinkban nem mindenben tudott meggyőzni. Köszönet illeti másik lektoromat, A. Gergely Andrást is, aki az antropológus, illetve a társadalomtudós szemével olvasta és bírálta kéziratomat, és hívta föl figyelmemet az interdiszciplinaritás adta lehetőségek mellett annak veszélyeire is. Köszönöm Horváth Zoltánnak és Schreiber Gábornak meglátásaikat, hogy nem csupán türelemmel végigböngészték a kéziratot annak számos apró hibájára, illetve hiányosságára mutattak rá, de több új gondolattal is gazdagították azt. És persze köszönet mindazoknak, akik további ötletekkel vagy anyaggal járultak hozzá munkámhoz: így Almássy Adriennek a platóni szövegek kopt fordításával kapcsolatos információkért, Bakos Józsefnek némely, a téma filozófiai aspektusaival kapcsolatos meglátásaiért, Gaál Ernő professzornak az egyiptomi álomfölfogással kapcsolatos anyagért, Karsai Gábornak a whiteheadi szisztéma és az archaikus természetszemlélet csábító analógiájáért, Kósa Gábornak, hogy fölhívta a figyelmemet az archaikus nyelvi játékok egy újszerű interpretációjára, valamint Nacsinak Gergőnek a képi kifejezésmód témaköréhez kapcsolódó, főleg az ikonfestészet inspirálta gondolataiért. Külön köszönettel tartozom páromnak, Mund Katalinnak, aki kéziratomat a művelt közönség szemével javíttatta át, ám aki egy-két meglátással maga is élt, főként a metaforák és a tudomány kapcsolatát illetően. És külön köszönet Nyíri Kristófnak is, aki ha személyes instrukciókkal nem is, de némely postázott íásaival nagyban hozzájárult e könyv létrejöttéhez, valamint Pléh Csabának, aki e munkát a kognitív tudományok szakembereként tartotta kiadásra érdemesnek.

A lista végére hagytam azt az embert, akit pedig első helyen szerettem volna említeni. Ő volt az, aki annak idején fölvetett az egyiptológia szakra, s akinek első egyiptomi ösztöndíjamat köszönhetem, majd öt évvel később ő volt az is, aki aláírta a diplomámat és meghívott doktorandusznak a tanszékére. Aki témaadója és egyben témavezetője volt mind szakdolgozatomnak, mind disszertációmnak, s aki ha tudott, mindenkor és mindenben segített, intellektuális és gyakorlati téren egyaránt. S nem utolsósorban, aki sokban hozzájárult, hogy érdeklődésem az egyiptomi bölcsélet kérdése felé irányult, amely téma az ő szívének is kedves volt. Ez az ember *Kákósy László* professzor volt, az önálló magyar egyiptológia megteremtője, akinek némely idevágó ötletét ebben az írásban is fölhasználtam és továbbgondoltam, s aki felesége halála után nem sokkal maga is eltávozott – nagyjából éppen akkor, amikor kéziratomat befejeztem. S mivel többé már nem köszönhetek meg neki semmit, nem tudok mást tenni, minthogy emlékének ajánlom ezt a könyvet.

1. Implicit filozófia¹

1. 1. Az egyiptomiak „ősi bölcsessége”

Az egyiptomiak magasrendű tudásának, bölcsességének híre (mágiájuk híre mellett) az antik világ szellemi életének egyik igen kedvelt toposza volt. A legenda szerint már Thalész is járt Egyiptomban, és bölcséletére erősen hatottak az ott látottak. E legenda jelentősége azért is nagy, mert Thalész az első *európai* filozófus, s ennél fogva az első filozófus a történelemben. Az ő története egyben első megjelenése annak a toposznak, amely sok évszázadon át élt az ókori Európában, s melyet akár szimbolikus eseménynek is tekinthetünk. Az első görög gondolkodóktól kezdve ugyanis majd minden valamirevaló bölcselő életművének kellett hogy legyen valamifajta egyiptomi vonatkozása, legyen az személyes kapcsolat, szellemi hagyomány, helyi tapasztalat vagy akár inspiráció. Számos görög gondolkodó zarándokol Egyiptomba, Platón és Thalész mellett Püthagorasz, Xenophanész, Eudoxosz, sőt Démokritosz is járnak a „szent földön”. Az egyiptomi bölcsélet, illetve „filozófia” említése, híre, az erre történő hivatkozás számos antik bölcséleti mű elmaradhatatlan eleme.² Püthagorasz filozófiájában a hagyomány szerint egyiptomi mágikus elemek rejlenek. Platón művében – a szerző saját egyiptomi látogatása mellett – egy egyiptomi pap mesél Atlantiszról Szolónnak. De számos más antik és késő antik gondolkodó értekezik Egyiptom ősi tudásáról, bölcsességéről, így a neoplatonista Porphüriosz vagy az ugyancsak neoplatonista Iamblikhosz. Porphüriosz mesterének, Plótinosznak a mestere egyiptomi: a titokzatos „zsákhordó” Ammón (Ammonios

¹ A fejezet rövidített, kivonatos változata megjelent: Farkas 2001a.

² Az antik világ Egyiptom-képe régi témája a kutatásnak, s habár számos újabb információval gazdagodtunk, a szemléletmódot illetően lényegi változásokat hozó új eredmények azóta sem születtek. A témáról ld. többek között az olyan klasszikusokat, mint Bissing 1898, Hopfner 1925, Stier 1939: Magyarul a kérdéstről: Dobrovits 1979a.

Sakkas), s egyiptomi Khairemón is, a sztoikus filozófusnak tekintett pap, akinek tanairól szintén antik szerzők műveiből tudunk valamit. Az antik bölcselők közül többen valóban éltek Egyiptomban, ilyen volt a perzsa Osztanész, az egyik első filozófus-varázsló-alkimista, vagy mesterük volt egyiptomi, mint Plótinoszé, vagy éppen ők maguk voltak egyiptomiak, mint a természettudós-mágus-filozófus pszeudo-Démokritosz, Osztanész tanítványa. Az egyiptomi pap alakja az irodalomban pedig nem csupán a félelmetes varázslót, hanem a bölcsét is jelentette. Persze, hogy az antik (azaz hellén) bölcsletben mennyi a tényleges egyiptomi elem, az már más kérdés.³

Első látásra hellén toposz ez, amely attól fogva él, hogy az európai ember találkozott Egyiptommal. Ám ha figyelmesen utánajárunk, hamar rájövünk, hogy e toposz nem csupán a hellének körében élt, annak gyökerei messzebbre és mélyebbre nyúlnak, az ókori Közel-Keletig, a még önálló és virágzó Egyiptom koráig. A legjobb példa erre Wenamon történetében, ebben az Újbirodalom végi elbeszélésben található, ahol Büblosz uralkodója, Zeker-Baal a főhőssel való beszélgetés során kinyilvánítja, hogy Egyiptomot tekinti a tudás, a műveltség, sőt általában a civilizáció hazájának:

„Valóban, Amon alapította az összes országot. Ő alapította azokat, (de csak) miután elsőként Egyiptomot alapította, ahonnan te jöttél. A mesterségbeli jártasság onnan jött, hogy elérje a helyet, ahol én vagyok. És a tudás (v. műveltség) is onnan jött, hogy elérje a helyet, ahol én vagyok!”

A *sb3jyt*: 'tudás', 'műveltség' kifejezés alapértelmeiben tant, tanítást, bölcsességet jelent, ami azért is érdekes, mert az egyiptomi életbölcsélet emlékei, az ún. intelmek ugyanezt a szót használják magukra műfaji meghatározásként.⁴ Külön érdekesség, hogy a *sb3jyt* szó a *mnht* mellett úgy szerepel a szövegben, mintha annak fogalompárja lenne. A *mnht*-et leginkább mesterségnek, mesterségbeli jártasságnak, sőt olykor technikának szokták fordítani. Talán mondhatjuk, hogy az nem más, mint a

³ Morenz szerint az orfikus elképzelések részben egyiptomiak (Morenz 1975d). Anthes ellenben az egyiptomi és a görög gondolkodás közötti alapvető, illetve minőségi különbségre mutatott rá, s ebből vonta le azt a konklúziót, hogy a görög bölcslet semmiképpen nem származhat Egyiptomból (Anthes 1983a). Persze ez egy, a görögtől független egyiptomi bölcslet kérdését nem érinti.

⁴ Lichtheim 1976, 227 illetve 230 (n. 13.) Egyébként a *sb3jyt* mint jogi fogalom jelent büntetést is. Goedicke a fenti szövegrészben ekként értelmezi például, igencsak szembeszállva a bevett, klasszikus értelmezéssel. Szerinte Büblosz uralkodója ezzel az egyiptomi politikai hatalmat, Egyiptom főnhatóságát ismerte el (Goedicke 1975, 84–85). Ez azonban mind a fogalom általános használata, mind a történet kontextusa alapján kevésbé valószínű.

techné egyiptomi megfelelője.⁵ Zeker-Baál kijelentésében pedig e kettő mint a civilizációhoz, a civilizáció létrehozásához szükséges két alapvető tudástípus jelenik meg. De fogalmazhatunk úgy is, hogy e kettő alkotja a kultúrát: az „elméleti tudás”, vagyis a műveltség, az elsajátított ismeret és a „jártasság”, azaz a gyakorlati tudás, az elsajátított képesség.⁶

Mindenesetre a hellén világ Egyiptom intellektuális magasrendűsége iránti csodálatát először tiszta formájában talán éppen Platón *Timaio*-szában érhetjük tetten. Érdeemes e helyütt fölidézni, amit és ahogyan az egyiptomi pap Szolónnak mond:

„...ti görögök, mindig gyermekek vagytok, öreg görög pedig nincs is. (...) mert nincs lelketekben ősi hagyományon alapuló régi meggyőződés, sem időtől szürke ismeret. (...) S ami szép, nagy vagy bármi tekintetben érdekes csak történt nálatok, akár itt, akár más vidéken, amiről csak hallottunk – mindaz régtől fogva itt van templomainkban felírva és megőrizve. Nálatok és a többi népnél ellenben mindannyiszor, ahányszor el vagytok már látva írással és minden egyébbel, amit a városi élet megkövetel, a megszokott időközökben, mint valami betegség, rátok zúdul az égi özön, és az írástudatlanokat és műveletleneket hagyja meg közületek, úgyhogy újból ifjúvá lesztek, nem tudva semmit sem az itteni, sem az otthoni dolgokról, hogy mi minden történt a régi időkben. Legalábbis az, amit te Szolón, a nálatok élt nemzedékekről elbeszélteél, alig különbözik gyermekmeséktől, hiszen először is egyetleneg özönvízre emlékeztek, noha előzőleg már sok volt, továbbá nem tudjátok, hogy a legszebb és legkiválóbb emberi faj a ti földetekben született, s onnan származol te is és egész mostani városotok, minthogy valami azért maradt belőle. Előttetek azonban mindez rejtve van, mert az életben maradottak sok nemzedéken át úgy húnytak el, hogy nem tudtak írásban megszólalni.”⁷

⁵ Wb. II: 87.

⁶ Igen nagy a csábítás, hogy a *sb3jyt-muht* fogalom párt – némi merészséggel – analógiába vonjuk a mi „tudni mit” – „tudni hogyan” fogalom páruunkkal is, vagy akár annak egyfajta ókori-archaikus előzményeként értelmezzük. A „tudni mit”, illetve „tudni hogyan” problematikájáról ld. Gilbert Ryle klasszikus leírását (Ryle 1999, 33–77). Ami itt lényeges, az elsősorban az, hogy az emberi tudás két alapvető fajtának a megkülönböztetése esetleg már az ókori Egyiptomban – vagyis egy arhaikus kultúrában – megjelenik. Persze ez egyelőre még csak merő spekuláció, illetve jobbra csak a Wenamun-történet idézett szövegrészének hipotetikus értelmezése. A *sb3jyt* sok helyen a tanítás, illetve tudás általános fogalmával egyenlő, s ezen belül számos dolgot jelentett, nem csupán elméleti tudást. Így például alkalmazták a hadászatra mint „ismeretre” is.

⁷ *Timaio*s 22b, 23 a–c. (Kövendy Dénes fordítása, Platón 1984a, 318–319.) Együttal valahol ezzel a szöveggel kezdődik a nyugati filozófiatörténet is. Lucien Braun szerint, habár „a görögöknél fedezük föl elemi és naiv formáját annak, aminek végül majd filozófiatörténetté kell válnia”, mégis Egyiptom ad példát arra, hogy miként őrizték meg a hagyományt írásos s ennél fogva pontosított formában (Braun 1990, 23–24).

Figyelemre méltó, hogy az egyiptomi pap lényegében ugyanannak tartja a görögöket, aminek minden kor civilizáltja a mindenkori vadembert: gyermeknek. A hellén ráadásul „nemes vadember”, minthogy egykor magasrendű civilizációt hozott létre, ám különféle katasztrófák miatt visszasüllyedt a vadságba, illetve barbárságba. (Túlontúl ismerős ez a mítosz!) De túl a civilizált versus barbár általános jelenségén érdemes arra is odafigyelni, hogy mit hangsúlyoz az egyiptomi pap a görögnek: elsősorban a történelem, a *történetiség* fontosságát *szembeállítva a mítosszal*, valamint ezzel szoros kapcsolatban az *írásbeliség* fontosságát, ugyancsak *szembeállítva azt a primitív szájhagyománnyal*.⁸ A művelt egyiptomi pontosan ugyanúgy szól a görög mítoszokról, mint sok évszázaddal később a mi Anonymusunk a magyar regősök és énekmondók „csacsogásáról” vagy mint mondjuk egy, az okkultizmust kutató jelenkori eszmetörténész, tudós filológus az okkult eszméket valló, annak valóságát átélő szerző másféle interpretációjáról. Ez az írástudó, a történelem ismerőjének mindenkor fennsőbbisége a mítosszal, illetve annak őrzőjével, hordozójával szemben. A mítosz lényegében mese, fantazmagória – s e megítélés a mai napig alig változott. A hellének pedig azért gyermekek, amiért azok voltak az indiánok vagy a pápuák: nincs írásbeliségünk, mindent elfelejtettek, vagy ha nem is mindent, akkor meg a tényeket eltorzítja az orális kultúrára alapozó kollektív emlékezés. Így szüntelenül visszasüllyednek a kezdetekhez, a barbárság időn kívüli, örök archaikus állapotába. Az is érdekes a szövegben, hogy a tudós, a történelem ismerője sok özönvízről tud, míg a mítosz embere csupán egyről.⁹ Vagyis a tudós nagyobb távlatokban szemléli a dolgokat az emlékezés révén, ami által is folyamatokat, törvényszerűségeket lát meg, a mítosz embere viszont csak egyetlen eseményt, mert számára mindegyik hasonló esemény mindig ugyanaz az egy. A civilizált külhoni ezért jobban ismeri a barbárok, vadak eredetét és történelmét, mint ők maguk. Visszatérve azonban témánkhoz: bizony érdekes képet rajzol a görög-egyiptomi viszonyról számunkra, európai emberek számára – akik e viszonyt pontosan fordítva vagyunk hajlamosak értelmezni – éppen a nyugati filozófia atyja!

A hagyomány tisztelete Egyiptomban kétségkívül igen erős, s az írásbeliség is jórészt ennek a szolgálatában áll, ugyanakkor ez nem akadályozza meg az intellektuális fejlődést. Egyrészt maga a hagyományörzés képes volt olyan formákat ölteni, ami több ponton nagy hasonlósá-

⁸ A kérdéstről ld. Jan Assmann művét (Assmann 1999), ezen belül is főként 253–270.

⁹ Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy az egyiptomi idő- illetve korszakszemléletben valóban helyet kaptak az özönvíz általi ciklikus világpusztulások és újjáéledések. Ilyen emlék például a *Halottak Könyve* 175. fejezete, vagy pontosabban annak lehetett ilyen olvasata is.

got mutat a mi kultúránk intellektuális életének bizonyos elemeivel. Az egyiptomi művészet bizonyos korokban megerősödő archaizáló stílusa vagy éppen a vallási formák konzervativizmusa mellett ugyanis egyfajta tudományos érdeklődés is megjelenik a múlt megőrzésének általános törekvésén belül. Így például Egyiptomban a régi emlékműveket időszakonként megóvják és fölújítják, a régi iratokat fölkatatják és archiválják, minek nyomán létrejönnek a könyvtárak. Másrészt maga a hagyomány ereje nem gátja a fölfedezésnek, az új dolgok iránti érdeklődésnek. Hogy csak néhány hevenyészett és jobbára közismert, ám annál árulkodóbb példát hozzunk, jól ismertek például Hatsepszut királynő szomáliai kereskedelmi expedíciói, amelyekről a hazatérő egyiptomiak majmokat és faféléket hoznak magukkal. Tipikus fölfedező expedíció volt ez, az ezzel együttjáró etnográfiai érdeklődéssel: valószínűleg Hatsepszut Deir el-Bahari-i halotti templomának a falán láthatók a világ legelső ábrázolásai a fekete-afrikai életről, az emberek alkatától a jellegzetes köralakú cölöpkunyhóig. Thébában Hatsepszut utódja, III. Thotmesz egy állatkertet és egy botanikuskeretet is berendezett. A karnaki templom falain, csakúgy, mint sok más leltárba vett adat, ez is fennmaradt, a madár-, állat- és növényfajták pontos, szinte listaszerű ábrázolásaival. Jóval később, Egyiptom utolsó virágkorának, a szaiszi kornak egyik uralkodója, II. Nékó újjáépíti a Nílus és a Vörös-tenger közötti egykori csatornát, és expedíciót küld Afrika körülhajózására. Az ő nevéhez fűződik az első kísérlet annak kiderítésére is, hogy mely nyelv a legrégebb a világon. (Ebben a korban kezdenek el a görög tudósok és bölcselők Egyiptomba zarándokolni.) Az egyik középbirodalmi koporsószöveg pedig arról tesz tanúbizonyságot, hogy az egyiptomiak már igen korán – úgy négyezer évvel ezelőtt – megfigyelték a természet körforgását.¹⁰ Ennek a kíváncsi és nyitott szellemiségnek köszönhetően Egyiptomban már igen korán kialakul és fejlődik a csillagászat, a matematika, s igen magas szintre jut az orvostudomány, majd később a vegyészet. (Minden nagyobb templomnak saját laboratóriuma van!) Az asztronómia elsősorban az időhöz, az időméréshez kapcsolódik, s ennek kapcsán lesz vallási-bölcseleti jellegű tudomány. Jellemző módon az asztrológia csak nagyon későn, a hellenisztikus korban alakul ki, főként mezopotámiai és görög hatásra. Hagyomány és intellektuális fejlődés tehát nem zárja ki egymást Egyiptomban. Valamiféleképpen van igaz-

¹⁰ CT II, 42.b-c: „A sólymok a (kisebb) madarakból élnek, a sakálok vándorlásaikból, a disznók a pusztából, a vizilovak a mocsarokból, az emberek a gabonából, a krokodilok a halakból, a halak a Nílus vizéből – amint azt Atum rendelte.”

ság abban, ahogyan erről Platón – nem sokkal a föntebb idézett rész után, újból az egyiptomi pap szájába adva – maga is ír:

„Ami pedig a gondolkodást illeti, látod, hogy törvényünk mekkora gondot fordított erre mindjárt kezdetől fogva, felkutatva mindent a világrendre vonatkozólag le egészen a jóslásig és orvostudományig az egészség javára, az isteni javakról az emberi dolgok számára, megszerelve minden egyéb olyan ismeretet, ami csak ezekkel összefügg.”¹¹

Az egyiptomi bölcelet kérdésének taglalásakor nem lehet nem megemlíteni a *Halottak Könyve* 17. fejezeteként ismert szöveget, amely egyben az intellektuális fejlődésnek a hagyománytisztelet szempontjából is tanulságos emléke. Egyébként ezt azt emléket Dobrovits Aladár még a dialektikus gondolkodás, az implicit valláskritika, illetve valamiféle kezdeti természetfilozófia egyiptomi megjelenéseként értelmezte.¹² Habár a szöveg jobbára különféle istenalakokkal, azok kultuszaival és bizonyos mítoszok elemeivel, illetőleg azok értelmezésével foglalkozik, helyenként fölbukkannak benne olyan elemek is, amelyeket joggal sorolhatunk a filozófiai gondolkodás legkorábbi emlékei közé:

„– Én vagyok a nagy isten, aki önmagából jött létre.
 – Ki az a nagy isten, »aki önmagából jött létre«?
 – (Ő) a víz. Ő a mélység, az istenek atyja. *Más verzió:* Ő Ré. Aki saját neveit alkotta meg, a Kilencesség ura.
 – Ki az?
 – Ő Ré, amikor is megalkotta saját testrészeinek a nevét. Így létrejöttek ezek az istenek, akik az ő kíséretét alkotják.(...)
 – Enyém a tegnap és ismerem a holnapot.
 – Ki az?
 – A »Tegnap« Ozirisz. A »Holnap« Ré. (...)
 – Én ismerem ezt a nagy istent, aki ott van.
 – Ki az?
 – Ő Ozirisz. *Más verzió:* Az ő neve: Ré üdvözlője. Ő Ré *b3*-ja, akivel az párosodik.
 – Én vagyok ez a főnix, aki Héliopolisban van, fölülvizsgálója a Létezőnek.
 – Ki az?
 – Ő Ozirisz. Ami a »Létezőt« illeti, az a Nagy Isten. *Más verzió:* Ami a »Létezőt« illeti, az a *nhh* és a *dt*. Ami a *nhh*-et illeti, az a nappal, ami pedig a *dt*-et, az az éjszaka.”¹³

¹¹ *Timaios* 24c. (Kövendy Dénes fordítása, Platón 1984a, 320–321.)

¹² Dobrovits 1975a.

¹³ BD 17. S2–5. Allen 1974, 27–28.

Tudni kell, hogy ezek az utalások egyaránt érintik az egyiptomi kozmogóniát (illetve kozmológiát), az egyiptomi idő- és öröklétfölfogást, valamint az említett istenségek természetét, illetőleg azokat a princípiumokat, amiket ezek az istenek jelképeznek. A főnti szövegrész lényegében az önmagából (és egyben önmagától) való keletkezés eszméjét, illetve ezen eszmének a *nḥh*-hez és a *dt*-hez, a két idő- és öröklétfogalomhoz való viszonyát magyarázza. Elsőre úgy tűnik, mintha a szövegben szereplő megfeleltetések egyfajta definíciós próbálkozások lennének, esetleg valamiféle létezőkategóriák föllállításaira tett kísérletek – persze a mi kultúránktól távoli, sajátos (szimbólum)nyelven. Külön figyelemre méltó, hogy a gondolatok kérdésekre és válaszokra tagolva állnak össze egy sajátos dialógusszerű szöveggé, így ez az alkotás látványosan elüt a többi kortárs halotti szövegtől. Ez az irodalmi megoldás pedig az emberiség történetében jóval később megjelenő filozófiai áldialógusok műfajára emlékeztet, miáltal is a HK. 17. fejezete azok egyfajta archaikus előképeként vagy analógiájaként is értékelhető.

Csakhogy ez így, ebben a formában nem állja meg a helyét. Ez a szöveg ugyanis az Egyiptomban jól ismert szöveg hagyományozási tradíció egyik jelentős emléke. Azé a bevett eljárásé, ahogyan az egyiptomi papok az adott szöveg éppen aktuális verzióját próbálták egyeztetni a különféle múltból örökölt, áthagyományozott és konzervált egyéb változatokkal. Ezen eljárás révén az újabb verziókat *egyben értelmezték* is, pontosabban az összeegyeztetés volt maga az „értelmezés”. E törekvésnek köszönhetően alakult ki azután Egyiptomban a kommentár és az értelmező fordítás műfaja, amely már túllépett a szimpla egyeztetésen, és eljutott a valódi értelmező magyarázatokig.¹⁴ Nos, ebben az esetben is erről van szó: a szöveg többféle, akkoriban ismert és használt verziójának összeegyeztetéséről. Ami azt az illúziót kelti, mintha egy eleven gondolatmenetet, kozmogóniai-kozmológiai elmélkedést olvasnánk. S habár valójában nem filozófiai elmélkedés ez, hanem *elmélkedésnek ható szöveg-egyeztetés*, mégis egyfajta *átmenetnek* vehetjük egy már valódi bölcséleti gondolkodás felé. Tudniillik a szöveg többféle változatának összeegyeztetésétől – illetőleg azok közös nevezőre vonása révén történő spekulatív értelmezéseitől – már csak egy lépés e szövegek *tartalmán* való spekulatív elmélkedés. Ráadásul a *Halottak Könyve* 17. fejezetének esetében a különféle verziók egyeztetése a ki az? illetve mi az? kérdésekkel tagolva jelenik meg, miáltal a szöveg egyfajta dialógust mímél. Így azáltal, hogy a szöveg hagyományozási-egyeztetési eljárás itt ezt a sajátos for-

¹⁴ A témáról többek között ld. S. Schott tanulmányát (Schott 1954). A kommentár műfajáról ezen belül: 23–37.

mát találta meg magának (meglehetősen szokatlan módon), méginkább a bölcséleti elmélkedés illúzióját erősíti. S mindehhez még valami: a *Hallottak Könyvének* ez a legérdekesebb, legrendhagyóbb, legtöbb egyiptológust foglalkoztató fejezete már a Középbirodalom idején megjelenik a közép-egyiptomi nemesi sírok szarkofágszövegei között.¹⁵ Ami azt jelenti, hogy a *HK* 17. áldialógusa legalább négyezer éves szöveg.

Az egyiptomi bölcsesség eszméje az idők során mítosszá lett, még hozzá egy nem egyértelműen pozitív előjelű mítosszá. A kereszténység győzelme után Egyiptom tudása pogány tévelygésként jelenik meg, s a „titkos tudás”, a „sötét tudás” szinonimájává lett, amit a bibliai negatív Egyiptom-kép csak megerősített. A titkos tudás mítosza azután az európai okkultista tradíció, illetőleg a nyugati egyiptománia (egyiptofília, egyiptozófia) mindmáig eleven hagyományává vált. Talán e kétes hagyomány befolyásolhatta az egyiptomi kultúra újkori kutatását is: Egyiptom szellemi örökségének tudományos megítélésében minden bizonnyal szerepet játszott – s szerepet játszik mind a mai napig – az okkultista Egyiptom-rajongástól való (egyébként sok szempontból jogos és érthető) távolságtartás. Egyiptom reneszánsz-kori újrafölfedezését követően az ideiglenes pozitív Egyiptom-kép a XIX. század végére, illetve XX. század első felére fokozatosan újból negatívvá lett, csupán a korábbi, Biblia táplálta előítéletet ekkorra a scientista-fölfvilágosultság pökendi etnocentrizmusa váltotta föl. A pozitívizmus – tudománytörténeti érdeme dacára – meglehetősen nagy pusztítást végzett, s ezt a kutatás számos biztató új kezdeményezés dacára mindmáig nem tudta teljesen kiheverni, mivel az általa kialakított kép vált hagyománnyá. (Groteszk módon olyan hagyománnyá, amely túlélte létrehozóját.) Ennek esett áldozatul az egyiptomi gondolkodás értelmezése és értékelése, ezen belül az egyiptomi bölcsélet kérdése is.¹⁶ Az a fölfogás ugyanis, miszerint az ókori egyiptomiak világképe egy alapvetően mágikus hiedelmekre alapozott, főként a rítusok és kultuszok által meghatározott, archaikus (értsd: primitív) vallásos gondolkodás terméke, kimondva vagy kimondatlanul, durván vagy finomítva, de mindmáig uralkodó nézetnek tekinthető. Tulajdonképpen azt lehet mondani, az antik világ – illetve annak közvetlen szellemi utódja, a reneszánsz – eltűnése óta nem nagyon illik egyiptomi bölcsletről beszélni.¹⁷

¹⁵ CT, 335. mondás, de Buck 1947, 184–325.

¹⁶ A kérdéstről ld. Assmann 2003, 34–39. Az okkultista egyiptomániáról, illetve annak történetéről, főként az egyiptológus szemével Hornung 1999.

¹⁷ Az egyiptológián belül azért akadnak, illetve akadtak kivételek, így például Breasted már 1901-ben publikált írásában a *Memphiszi Teológia* néven ismert emléket filozófiai műnek tartja. (Erről az emlékről ld. e könyvben 10. 1.) Az utóbbi évtizedekben főgyelemre méltó J.

Mit lehet erre mondani? Jobbára azt, amit már az előszónak a legelején is: amikor valaki – főként egyiptológusként – szembetalálkozik az egyiptomiak gyakorta egészen elképesztő teológiai, már-már kozmológiának tekinthető kozmogóniai, sőt ontológiai spekulációival, az istenekre, a kozmoszra, a keletkezésre, a nemlétre, a regenerációra vonatkozó különféle elképzeléseik komplex és megszerkesztett rendszereivel, igen erős a kísértést érez, hogy egyiptomi filozófiáról beszéljen. (S ettől inkább csak a tudományban megrögzült hagyományos beszédmód tántorítja el.) Először is rendszereik, bonyolult elmekonstrukcióik talán éppen intellektuális-spekulatív voltak miatt nevezhetők egyfajta tágabb értelemben veendő filozófiai gondolkodás termékeinek. Vagyis maga a tény, hogy egyáltalán elmélkedtek önmagukról és világukról, valamilyen formában mindenképpen jogossá teszi a filozófiai gondolkodás meglétére vonatkozó állítást, mivel a gondolkodásnak ezt a szintjét már nem szoríthatjuk be a „prelogikus”, a „szublogikus”, a „primitív” vagy éppen a mindenre ráhúzható „vallásos” jelző alkotta Prokrusztész-ágyba. Régi fölismerés például, hogy az egyiptomi panteonon belül a hagyományos istenek mellett már elvont fogalmak antropomorf deifikációi is megjelennek, mintegy a bölcséleti kategóriák kezdeti csíráiként. Általában ide sorolhatjuk Maát istennő, illetve Szia vagy Hu istenek alakjait. Ezek mind megszemélyesített fogalmak: *mꜣt*: ‘világrend’, ‘harmónia’, ‘igazság’, ‘valóság’, *sj*: ‘bölcesség’, ‘tudás’, ‘fölismerés’, *hw*: ‘szó’, ‘beszéd’, sőt, egyesek szerint ‘logosz’.¹⁸ Vagy egy másik példa: az orphikus kozmogónia nem sokban különbözik az egyiptomi kozmogóniáktól, sem jellegben, sem tartalmilag, ráadásul minden valószínűség

P. Allen cikke (Allen 1989), aki Ehnaton reformjában már valamiféle, a preszókratikusokéhoz hasonló természetfilozófiát lát. A hagyományos szemlélet egyik ilyen kikezdésének tekinthető az előszóban is említett Frankfort és Wilson munkája (Frankfort és Wilson 1948), de ide sorolható még Derchain cikke is (Derchain 1962), ami a létező és nemlétező fogalmaival foglalkozik. Habár méginkább megmarad a „vallási paradigmán” belül, de egyértelműen a bölcséleti interpretáció irányába mozdul Jan Assmann, akinek művei közül leginkább talán az egyiptomi idő- és öröklétfogalomról írt korai munkája tekinthető ilyen munkának (Assmann 1975). Magyarországon főként Dobrovits Aladár vetette fel az egyiptomi filozófiai gondolkodás lehetőségét. (Dobrovits 1975a–b, és 1979a–b.) Véleményét részben osztja Kákósy László (Kákósy 1974, 21–8). Vallásfilozófiáról beszél az egyiptomi sorsfogalom kapcsán Hubai (Hubai 1989). A legnagyobb hatású szerző, s talán a legmerészebb is, akinek szemléletmódja ebbe az irányba mutat, Erik Hornung. (Főként Hornung 1971 és 1987) Az 1971-ben kiadott mű nyomán többen elkezdődött egy újszerűnek ható diskurzus az egyiptomi gondolkodásról, (például Englund 1987) ám ez mégsem tudott kitérni egyrészt a vallástörténeti főfogás szabta határok közül, de ami ennél fájdalmasabb: belőle semmi nem szivárgott az egyiptológián kívülre.

¹⁸ Ld. például Dobrovits 1979, 83–4. és Kákósy 1974, 21–8.

szerint ez utóbbi erősen hatott az előbbire.¹⁹ Márpedig a sokáig élő, még a kései antik kor egyes filozófusai által is kedvelt orphikus kozmogóniai elképzeléseket a korai görög filozófiai kozmológia közvetlen előzményeként lehet jegyezni.²⁰

A filozófiai gondolkodásnak nagyjából ugyanaz a fejlődési foka, mint ami az óind gondolkodásban az *Upanisadok* bölcseletében ölt testet, s amelyből azután csak évszázadok alatt fejlődik ki a későbbi „valódi” indiai filozófia. Csakhogy ez a kezdetleges „protofilozófia” itt jó pár száz évvel korábban és némileg civilizáltabb körülmények között alakul ki. (Viszont az is igaz, hogy az egyiptomiak a görög-római korig nagyjából meg is maradtak ezen a szinten – szemben a távolabbi Kelet bölcselőivel.) Az egyiptomiak sok ponton hasonló gondolatokig, sőt e gondolatok hasonló megfogalmazásáig jutottak, amikor például a látás, a hallás vagy a tett fogalmait istenségként személyesítették meg. Ez az eljárás erősen emlékeztet az *Upanisadok*ban megjelenő hasonló megismeréses személyesítésekre.²¹ Az egyik papiruszon pedig a következőket látjuk: egy emberfejű, négy lábú, szárnyas kígyót, amelynek farka sakálfejben végződik, s hátán a napkorong, benne a keletkezést jelentő szkarabeusszal. Mellette az első istenpárt (azaz a keletkezés előfeltételét jelentő kezdeti differenciálódás perszonifikációját), valamint a múltat és jövőt egyaránt jelképező kettős oroszlánt, akik hátukon egy uroboroszt – az örökkévalóság szimbólumát – tartanak. Az emberfejű kígyó neve: „Halál, a nagy isten, emberek és istenek teremője.”²² E titulusból, valamint a képi kompozíció egészében rejlő gondolatot (talán kissé provokatív módon) akár még az egzisztenciálfilozófia egy igen korai előfutáraként is értelmezhetnénk. Megjelenését, azaz a gondolat kifejező formáit tekintve ez az eszme lehetne a *Brihadáranjaka Upanisad* azon teremőstörténetének is az analógiája, amelyben az istenként megszemélyesített Halál teremő meg az őselemeket, illetve a világot.²³ Hasonló látásmód, hasonló szimbolika. Mi több, közös gondolat, annak

¹⁹ Feltételezhető, hogy az orphikus elképzelések egy része egyiptomi eredetre vezethető vissza. Morenz 1975.

²⁰ Kirk-Raven-Schofield 1998, 55–65.

²¹ Főként az óind szent szövegek azon paraboláira, allegorikus történeteire kell gondolni, ahol az érzékszervek, illetve érzékszervi működés, valamint a lélegzés mint megszemélyesített létezők, illetőleg mint istenségek jelennek meg. (Például ezek versengéséről szól a Kausitaki Upanisad második fejezete vagy a Brihadáranjaka Upanisad hatodik fejezetének első szakasza.) Az egyiptomi érzék-perszonifikációkat illetően ld: Schott 1968., illetve Hornung 1971, 68.

²² Schott 1965.

²³ Ld. Brih. Up. 1. 2, Olivelle 1996, 7–9. Magyar fordítása: Tenigl-Takács 1998, 14–15.

ellenére, hogy az óind halálfogalom némileg azért mást fed, mint az egyiptomi.²⁴

1. 2. Elvont fogalmak, a bölcseleti terminológia csírái

A mitologikus és az absztrakt gondolkodás sajátos egyiptomi szintézisének talán legszemléletesebb példája a Nyolccasság és Kilencség fogalmai. Az egyiptomi gondolkodásban a dolgok teremtés előtti létformájának, a preegzisztenciának az állapotát az ún. Nyolccasság szimbolizálja, illetve „írja le”. Persze olyan szó, hogy nyolccasság vagy kilencség, nem létezik, ezt az antik Ogdoád és Enneád mintájára mi nevezzük így. A Nyolccasság szó szerint: ‘a Nyolc’ (*hmnw*), ami nyolc istenség együttese, négy isten és négy istennő, az előzőek női megfelelői. E nyolc „lény” az őskáosz és az attól elválaszthatatlan preegzisztencia főbb attribútumainak a megszemélyesítői. Nem valódi istenek, legalábbis nem abban az értelemben, amit ez a szó számunkra a köznyelvben jelent, inkább a káosz kategóriák szimbolikus perszonifikációiról lehetne beszélni. A nyolc istenség: Nun (*nwn*) az Ősvíz, Kuk (*kkw*) az Őssötétség, Hch (*hh*) a Végtelen vagy Határtalan és Amon (*jmn*), az Elrejtettség. Más verziókban ez utóbbi helyett szerepelhet Gerch (*grh*): a Hiány vagy Nia (*njʿ*): a Tagadás, habár ez utóbbi két szó jelentése – mivel ritkán fordulnak elő – némileg kérdéses, illetve bizonytalan. Valamint erre az őállapotra alkalmazták még – szintén mint „attribútumot” jelző terminust – a „hely nélküliség” (*tnmw*) fogalmát, bár ennek nem ismeretes perszonifikációja. És persze ezek negatív pólusú, azaz feminin megfelelői: Naunet, Kauket, Hehet és Amanuet, illetve Gerehet vagy Niat.²⁵

A Kilencség eredetileg kilenc isten együttese, akik a teremtés folyamán születnek meg, és együtt alkotják a teremtett világ fundamentumait, illetve képezik annak valamiféle szerkezetét. Az eredeti, héliopoliszi Enneáda tagjai: Atum, Su, Tefnut, Geb, Nut, Ozirisz, Ízisz, Nephthisz és Széth. A *psdt*: ‘kilenc’ szó homofón a napkeltére vonatkozó *psd*:

²⁴ Ezalatt főként az értendő, hogy a halál fogalma az adott nyelv és kultúra kontextusától függetlenül a pusztulás egyetemes alapélményét, illetve az attól való félelmet is magában foglalja. Ezért e fogalom lényege egy közös, univerzális szemantikai tartalom. Ebből a szemszögből pedig irreleváns fölvetés, hogy miben voltak mások a halál körülményei, a halálhoz való hozzáállás vagy éppen a halál utáni létről való elképzelések egyik vagy másik kultúrában. Egyébként Kákosy László a dialektikus gondolkodás egyik jelentős emléket látja a papiruszban (Kákosy 1993, 381).

²⁵ A hermopoliszi Nyolccasságról ld. Sethe alapl művét (Sethe 1929). A témához ld. még: Assmann 1975, 21–22, Hornung 1972, 74–76, Wilson 1949, 61–62.

‘fölragyogni’ szóval, s ez az egyiptomiak számára jelentésbeli kapcsolat is bírt, hiszen a Nap fölkelése Egyiptomban a teremtés, a létrejövés elemi metaforája.²⁶ A Kilencség egyébként értelmezhető úgy is, mint a Nyolcasság kiegészítése eggyel – egy aktussal, egy művelettel, amely aktus maga a „teremtés”, a preegzisztens entitások aktualizálása. A Nyolc a preegzisztens struktúra, a Kilenc ennek tényleges létesülése. Ebben az összefüggésben tehát a Nyolc az előkészítés, a Kilenc pedig – mint egy plusz nyolc – ennek az előkészítettnek egy további lépéssel való kibővítése.²⁷ Vagyis a Kilencség nem más, mint a Nyolcasság „befejezése”, a preegzisztencia aktuális egzisztenciává történő előlépése, a kilenc isten létrejötte, a létesülési folyamat szimbóluma. „Létrejött minden isten, és az ő Kilencsége lezárult.” – mondja az ún. *Memphiszi Teológia* szövege Ptah isten teremtéséről.²⁸ A mitológiai történet, azaz a kilenc isten létrejötte, valamint a fogalom háttérében álló természeti élmény (a napkelte) tehát egyáltalán nem változtat a fogalom absztrakt jelentésén. Ráadásul a Kilencséghez kötődő eszme bonyolultságát az is mutatja, hogy a Kilencség fogalma egyszerre jelenti:

1. a teremtés *eszközét*: az istenség ugyanis bizonyos emlékekben a Kilencséggel mint eszközzel teremt;
2. a létesülés *folyamatát*, amit a kilenc isten egymásutánisága fejez ki, (ezt egyes emlékek kifejezetten hangsúlyozzák);
3. és nem utolsó sorban a világ *teljességét, tudniillik* a Kilencség egyben a kozmosz rendjének színimája is.

Az újbirodalmi túlvilágkönyvekben pedig már számos kilencség jelenik meg, de mellettük fölbukkannak hetességek, nyolcasságok, sőt tizenkettességek is, teljesen egyforma, individualitás nélküli istenalakok sorozataként, akik általában valamit tartanak, összekötnek, megszilárdítanak vagy éppen fölbontanak. Ez a valami általában valamely erő, esetleg az idő, a tér, illetve ezek különböző elemei, aspektusai, formái. Tel-

²⁶ A témáról, illetve a Kilencség fogalmáról: Troy 1987. A Kilencségről, annak különféle változatairól általában: Barta 1973.

²⁷ Természetesen amikor azt írom, hogy a Kilencség az a Nyolcasság kiegészülése, illetve beteljesülése, akkor nem arról van szó, hogy ezt a két különböző, lokálisan elkülöníthető teológiai rendszert, illetve tradíciót – a hermopoliszit és a héliopoliszit – itt önkényesen egymással elegyíteném és összekeverném, hanem a Nyolc(asság)nak és a Kilenc(ség)nek, mint e tradícióktól független, önálló absztrakt ideáknak az egymáshoz való viszonyáról, egy közös és általános egyiptomi szisztémában, ami az Újbirodalom idejére kialakult. A *Kapuk Könyvében*, de már az *Amduatban* is, megjelennek ilyen „steril”, mindennemű lokális tradíciótól független nyolcasságok és kilencségeik, de erről még szó lesz a könyv további részeiben.

²⁸ Junker 1941, 59.

jesen egyértelmű, hogy ezek az istencsoportok valamiféle elvet, törvényszerűséget, működési szisztémát jelenítenek meg. (Ld. erről 5. 1.) A fogalom speciális jelentésű terminusként történő alkalmazását pedig mi sem mutatja jobban, mint az a furcsa tény, hogy a valóban kilenc tagú eredeti Héliopoliszi Enneáda mellett Egyiptomban a későbbiekben létrejöttek más olyan istencsoportok is, amelyek, habár a kilencség nevet viselték, tagjaik száma mégsem kilenc volt. Ilyen például az abüdoszi Kilencség, amely hét tagból áll, vagy a thébai, amely viszont 15 istenből, de még számos egyéb, nem kilenc tagból álló kilencségről is tudunk.²⁹

Ahogy a Nyolcasság és Kilencség (illetve azok alkotóelemei) esetében is láthatjuk, a bölceleti terminológia Egyiptomban általában isteni alakok képében, szimbolikus jelentéstartalmú és jelentőségű perszónifikációk révén jelenik meg. (Ld. a témáról részletesen 2. 2.) Ilyen „terminus” például az e fejezet első részében már említett Maát istennő, vagy a napbárka másik két állandó utasának, Hu és Szia istennek az alakja. Ezek mindegyike megszemélyesített elvont fogalom: A *m3ʿt*: igazságot, valóságot, rendet és harmóniát, a *sj* bölcsességet, tudást, fölismerést, a *hw* pedig beszédet, szót, illetve teremtő szót jelent. Ezekhez a fogalmakhoz mindenképpen hozzávehetjük még az életbölceleti irodalomban is szereplő *šj*: ‘sors’ fogalmát, amit ugyancsak deifikáltak, s különféle keveréklényként ábrázolták.³⁰

Am ami ennél még érdekesebb, Egyiptomban mintha az istenek és különféle mítikus elemek reprezentálta (illetve az abból kifejlődött) szimbólumnyelv mellett – vagy éppen abból kikristályosodva – idővel megjelenne egy fogalmi-nyelvi terminológia vagy legalábbis annak csírája is. Ilyen terminus például az *ʿhʿw*: ‘életidő’, ‘fönnállás’, amely az emberek és dolgok életidejére, illetve fönnállására egyaránt vonatkozik. Az *ʿhʿ* ige, amelyből a terminus származik, eredeti jelentése: ‘állni’. Ez a fogalom az egyiptomi számára is a létezni szinonimájaként, illetve metaforájaként érvényesült a nyelvi gondolkodásban, tulajdonképpen eléggé hasonlóan az indoeurópai nyelvekhez. (És ennek révén a megreformált magyarhoz is, vö: fönnáll.) Az *ʿhʿ* és ennek főként múlt időre használt, ill. értelmezett perfekt változata, az *ʿhʿn* mondatot bevezető partikulák, s főként az elbeszélő nyelvi formákban használatosak ‘van’, ‘lőn’, illetve ‘volt’ jelentéssel. Az *ʿhʿw* szót egyébként Assmann kifejezetten filozófiai terminusként értelmezi, amikor azt „individuelles Dasein”-ként aposztrofálja.³¹

²⁹ Hornung 1971, 218. A témáról ld. még Barta 1973, Englund 1987, Troy 1989.

³⁰ Sai isten alakjáról: Quaegebeur 1975, ezen belül a sorsfogalomról: 122–142. Az egyiptomi sorstogalomról ld. még Hubai 1992.

³¹ Assmann 1975, 61.

Természetesen nem ez az egyedüli idővel kapcsolatos fogalom, amit absztrakt jelentésekkel ruházván föl egyfajta filozófiai terminusként is használtak. Az óra (*wnt*) fogalma például bizonyos kontextusokban már nem a csillagállások (pontosabban a deánok) jelezte egyórányi időtartamot, hanem attól elvonatkoztatva, mintegy metaforikusan általában az időt, pontosabban az éppen aktuális időt jelenti.³² Továbbá úgy tűnik, bizonyos kontextusban az óra jelenti az idő elemi részét is, azaz kvázi egyfajta „időatomot”. (Erről ld. 7. 3.) S ha már az időfölfogásról van szó, az egyiptomi megkülönböztette az öröklét különféle formáit is, melyek közül a legismertebb egy egymást kiegészítő ellentétpár, a *nḥh* és a *dt*. Ennek a rendkívül komplex jelentéskörrel bíró, már a *Piramisszövegekben* megjelenő fogalompárnak semmi köze a mi európai aeternitas fogalmunkhoz. A *nḥh* és a *dt* inkább sajátos ontológiai terminusok, amelyek olyan dolgokat is felölelnek, mint a mozgás és mozdulatlanság, változás és állandóság, kezdet és befejezettség, sőt: cirkularitás és linearitás, s voltaképpen kettejük együttes megléte adja magát a tényleges létezését.³³ Az idővel kapcsolatos terminológia mellett megjelennek a térre, az alakra, képre, formára vonatkozó különféle speciális kifejezések is. S amint azt a *Halottak Könyve*-beli idézetből is láthattuk, megjelennek a létező és a nemlétező fogalmai, illetve az erre alkalmazott terminusok: *wnn*, *tm-wnn*, *jwtj*, *jwtj* is. (Erről ld. később az egész 3. fejezetet.)

Az egyik legjelentősebb terminus a *hprw*, melynek fordításai: ‘alak’, ‘forma’, ‘megtestesülés’, ‘külső megjelenés’, ‘emanáció’. Vagyis a kifejezés tényleges értelme, pontos jelentése nem eldöntött, persze nem is eldönthető, hiszen azt mindenkor az adott kontextus szabja meg. A szó a *hpr*: ‘keletkezni’, ‘történni’, ‘létrejönni’, ‘válni valamivé’ igéből származik, voltaképpen annak főnévként kezelt participium perfektum alakja. A *hprw* szószerinti jelentése tehát: ‘létrejött’.³⁴ Bizonyos szövegek szerint az egész világot *hprw*-k alkotják, illetve hozzák létre folyamatosan, még hozzá úgy, hogy egymásból létrejőve, ám egymással szervesülve sejt-ként burjánznak és alkotják a világmindenséget. A Bremner-Rhind papirusz „*hprw*-k származékairól”, illetve „e származékok (további) *hprw*-iról” és azok további származékainak szaporodásáról beszél a teremtés, illetve a keletkezés kapcsán.³⁵ Ez a folyamatos burjánzás nem

³² Egyiptomi szövegekben gyakori az „ő órájában” kifejezés, ami lényegében azt jelenti: „az ő idejében”. Ezt láthattuk többek között a szekpszis okairól szóló részben (1. 4. 2.) idézett Ipuwer intelmeinek szövegrészében is.

³³ A témáról átfogó képet ad: Assmann 1975. A *nḥh* és a *dt* más aspektusait emeli ki Kákosy 1972.

³⁴ Assmann 1984, 74–77. Barta 1982.

³⁵ p. Bremner-Rhind 26, 21–27, 1. illetve 28, 20–26. Faulkner 1937, 172. és 1938, 41.

egyszeri, hanem állandó és folyamatos. Ezért igen csábító a gondolat, hogy a *hprw*-t – természetesen csak bizonyos szövegekben – „létező”-nek, „entitás”-nak értelmezzük.

A *hprw* egyszerre jelöl dologi entitást, esemény-, illetve állapotjellegű létezőt.³⁶ A halotti és teológiai emlékekben egy változékony átmeneti fázist képvisel egy átalakulási folyamatban. Legalábbis ezt mutatják azok a halotti szövegek, amelyekben a megboldogult (lelke) különféle átalakulásokon megy keresztül a túlvilágon úgy, hogy különféle *hprw*-kat (például istenségek, szent állatok *hprw*-ját) ölt magára eme processzus folyamán. Ugyanígy a folytonosan átalakuló, útja során állandóan változó Napisten is *hprw*-kat vesz föl szüntelenül. Ebből a szémszögből a *hprw* alak, forma, sőt létforma. Az emlékek azt is sejtetik, hogy a létezőknek (főként a lényeknek) számos *hprw*-juk, azaz létformájuk van, azonban egyszerre csak egyet öltenek magukra – az aktuális helyzetnek megfelelően, azaz a *hprw* az éppen aktuális létezés kifejezője. A halotti és teológiai irodalomból úgy tűnik, mintha *hprw*-val csak az istenségek és az emberek rendelkeznének. Ám egyes emlékek mintha arra utalnának, hogy minden létezőnek lehet létformája, sőt e létezők maguk is létformák, más létezők létformái. Egy Amarna-kori himnusz így szól Atonhoz, az akkor egyedüli istenséghez:

„Milliónyi létformát (*hprw*) teremtesz önmagadból, az Egyetlenből: városokat és falvakat, szántóföldeket, utakat és vizeket.”³⁷

Ami mintha azt sugallná, hogy a *hprw* a létező fogalmának valamiféle szinonimája. Ugyanakkor ez nem a dolgok lényegére, hanem külső megjelenésére vonatkozik, s így ebből a szémszögből a *hprw* jelentése inkább ‘jelenség’, ‘fenomén’. Mindezt tovább bonyolítja, hogy a különféle természeti elemek, jelenségek, képződmények, de bizonyos emberi alkotások (például szobrok) is valamely istenség egyik *hprw*-jai lehetnek, azaz egyik megjelenési formája a sok közül. Például a napkorong Ré isten egyik *hprw*-ja, ám Áton, a napkorong maga is egy *hprw*. Ré, a Nap Nun-ból, az Ősvízből származik, a *Naplitániában* Nun mégis Ré egyik *hprw*-ja.³⁸ (A témáról ld. még 10. 2.)

Az eredetileg közönséges jelentésű szó szimbolikus használatára – és vele a gondolkodás bölcseleti irányba történő elmozdulására – egy másik jó példa a *hst*, amely alapjelentésében ‘holttest’. A *Naplitániában* azon-

³⁶ A *hprw* terminusról ld. Assmann 1984, 74–77, valamint Barta 1982.

³⁷ Sandman 1938, 95 (12–13).

³⁸ Hornung 1977, 64.

ban, ahol is Ré 75 létformáját (*hprw*) sorolja fel a szöveg, magát Rét ezen az isteni alakok, illetve létformák porhüvelyének (*h3t*) nevezi. A holttest így metaforikus, átvitt értelmű fogalommá, szimbólummá finomul, mivel a *h3t* a *hprw*-k, azaz a létformák „porhüvelye”, olyan valami, amelyben a létforma megjelenhet. A *h3t* szó ezen használata viszont a Napisten természetének is egy jóval elvontabb értelmezését hozza magával: Ré mintegy porhüvelye, tára, magábfoglalója mindegyik istenalaknak, illetve isteni létformáknak. Nem ő jelenik meg különféle létformákban, hanem a különféle létformák jelennek meg őbenne, illetve őbelőle.³⁹ Az ún. *Föld Könyve* nevű mű pedig már a „Megsemmisítőhely porhüvelyéről” beszél, amit egy fekvő istennő alakjában jelenít meg, s amit hat másik istennő véd.⁴⁰

A bölcséleti terminológia, illetve terminus-csírák problémájának megvilágítására az egyik legjobb példa talán maga a *b3*, azaz a lélek fogalma. Nem csupán azért, mert annak esetenkénti használata egyértelműen túllép a mágikus-vallási gondolkodás keretein, hanem azért is, mert rajta keresztül megmutatkozik a gondolkodás fejlődése is.⁴¹ A *b3* eredetileg a majd minden kultúrában megtalálható lélekmadár egyiptomi megfelelője. Az a lélek, ami a halál után elhagyja a testet, majd a túlvilágon különféle formákat, *hprw*-kat ölt magára, közöttük még saját maga, a *b3*-madár formáját is. *b3*-i isteneknek és embereknek egyaránt vannak; Rének, a Napistennek például hét *b3*-ja is van a *Halottak Könyve* 15-ik fejezete szerint. Az *Ember beszélgetése b3-jával* című életbölcseleti szövegben a *b3* már inkább a mi fogalmaink szerinti psziché, azaz az ember belső világa is, persze a túlvilágot járó lélekképzet megtartásával.⁴²

Nos, a *b3* idővel egyre elvontabb jelentéseket kapott. Így az *Órák Könyve* című iratban, amelyben a különféle *b3*-k litániaszerű felsorolása található, a következők jelennek meg: „zöld szín *b3*-ja”, „megújulás *b3*-ja”, „fény *b3*-ja”.⁴³ Vagyis a lélek, itt már mint „X dolog lelke” (is) szerepel, méghozzá talán nem valamiféle primitív-animista értelemben, ezt már csak a kulturális kontextus sem igazolná. A *b3* itt inkább mint ‘lényeg’, sőt ‘szubsztancia’, esetleg mint ‘esszencia’ értelmezhető, vagy

³⁹ Hornung 1976.

⁴⁰ Hornung 1972, 478, illetve 513. (n18)

⁴¹ A *b3* fogalmáról, értelmezéséről az egyiptomi vallásról szóló átfogó munkák mellett: Zakkar 1968, de Jong 1996, valamint Assmann 1990, 114–16.

⁴² Goedicke a szöveget sok ponton az egyiptomi túlvilághittel magyarázza, mi több, annak egyik sajátos emlékeként kezeli. (Goedicke 1970) Szerintem viszont, noha a lélek ebben az emléken is önálló lényként „beszélget” a gazdájával, az ősi mágikus-animista lélekképzethez már vajmi kevés köze van, egészen egyszerűen a szöveg erőteljes bölcséleti jellege miatt. (Ld. erről az emlékről az I. 4. részt.)

⁴³ p.BM 10569. 17, 14–16. Faulkner 1958, 12.

legalábbis ezekhez a fogalmakhoz áll közel. S talán lehetséges, hogy a *b3* éppenhogy a különféle létformákat magára öltő lélekképzetből finomodott a gondolkodás fejlődése során 'lényeg'-gé. A *b3*-lélek ugyanis túlvilági átalakulásai során a különféle *hprw*-kat, azaz (lét)formákat mint szüntelen változó, átmeneti alakzatokat, megnyilvánulási formákat (ha úgy tetszik: a „lélek ruháit”) ölti magára, miközben ő maga állandó, változatlan marad. Így később ebből a változatlan lélekből alakulhatott ki az állandó, változatlan lényegiség fogalma. Ha ez így van, az ősi mitikus-mágikus elképzelés szokásos metaforikus-absztrakt finomodásával állunk szemben.⁴⁴ Ráadásul tovább nehezíti a *b3* értelmezését, hogy annak többes száma, a *b3w* energiát, nemzőerőt vagy ártalmas erőt jelent. Az istenek *b3w*-ja például kapcsolatban áll a sorssal, az égi büntetéssel, olyan dolog, amitől az embereknek tartaniuk kell.⁴⁵

A fogalom fejlődése azonban az ún. „*b3*-teológiában” éri el a csúcspontot az Újbirodalom idején, s ez már nagyon közel áll a tényleges filozófiai gondolkodáshoz. Ennek egyik kiemelkedő emléke az *Égi Tehén Mítosza* című halotti-mágikus szöveggént funkcionáló szöveg, amelynek végén először találkozunk ezzel a tannal. Ez az emlék voltaképpen egyfajta summázat, fölsorolás arról, hogy mik is a különféle istenek *b3*-i. Szobek isten *b3*-i például a krokodilok, Su istené a levegő. Az idő (vagy más verzióban a végtelenség: *h3w*) *b3*-ja az eső és így tovább.⁴⁶ Vagyis a *b3* itt nem állandó lényegiség, mégcsak nem is lélek, hanem inkább jelenség. Igaz, olyan jelenség, amelyben az istenség *a maga lényegénél fogva* tükröződik. Nem egyszerűen az adott istenség valamely megjelenési formája, hanem olyan fenomén, amely egyben az istenség lényegét is magában rejt, illetőleg azt tükrözi, kifejezi. A dolgot tovább bonyolítja, hogy egy adott istenség is lehetett a másik *b3*-ja. (Így például Hnum isten lehet Su isten *b3*-ja.) Sőt, úgy tűnik, a „*b3*-teológia” egyfajta átmenet egy későbbi elemten kialakulása felé. A medinet habui templomban található Amon-Ré istennek egy négyfejű ábrázolása. Ez a forma, a négy (kos)fejű Amon-alak, egy gyakori és jól ismert ábrázolás, itt azonban már egyértelműen szimbolikus-absztrakt jelentést kap: Amon-Ré, az ekkor már

⁴⁴ Amiben persze nem lehetünk biztosak, már csak az ilyen jellegű emlékek kicsiny és hiányos volta, illetve ezen emlékek eltérő jellege és bizonytalan jelentése miatt sem.

⁴⁵ Borghouts 1982.

⁴⁶ Hornung 1982, 47. Vagy pedig a máshonnan is ismert – már Frazer által is előszeretettel emlegetett – ún. „kihelyezett lélek” egyiptomi jelenségével van dolgunk, amikor ti. a lelket kihelyezik valamely tárgyba vagy lénybe: másik emberbe, fába, állatba stb. Persze ez esetben sem egyszerű a dolog, mivel az *Égi Tehén Mítosza* az egyiptomi kultúrának egy már igen fejlett fázisában jelenik meg, akkor, amikor a kozmológiai és lételméleti spekulációkkal telítődött újbirodalmi királyi halotti könyvek is, sőt: azokkal közös sírokban.

egyértelműen transzcendens Isten négy feje egyben négy másik isten jelképe is. Így az egyik fej Oziriszt, a másik Gebet, a földistent, a harmadik Sut, a légtér és a fény istenét, a negyedik pedig Hepert, a keletkezés istenét jelenti. E négy isten *b3*-i pedig a négy elem: Oziriszé a víz, Gebé és Sué értelemszerűen a föld és a levegő, a fölkelő (azaz keletkező) Napot megszemélyesítő Heperé pedig a tűz. A *b3*, azaz a lélek(madár) fogalma az elit gondolkodásban tehát egy hosszú fejlődés révén az elem fogalmává finomodott, illetve absztrahálódott.⁴⁷ A ramesszida *b3*-tan pedig Amon tíz *b3*-járól tud. Ebből a tízből öt *b3* kozmikus elem: levegő, víz, tűz, valamint a Nap és a Hold az idő képviselőiként. A másik öt *b3* azonban az élőlények öt osztályát reprezentálja: az embereket, a négylábúakat (kvázi az emlősöket), a madarakat, a víziállatokat, valamint az ún. férgeket, ami alatt azonban a „föld alatt élő” apró, és jobbára ártalmas állatokat kell érteni. (Például a kígyót és a skorpiót.)⁴⁸ Az ilyen emlékek ráadásul még annak is kiváló példáját nyújtják, hogy a hagyományos istenábrázolással miként jelenítettek meg, miként írtak le egy elvont ideát, sőt: gondolati komplexumot.

De végsősoron ugyanide, e kvázi bölcséleti terminusok közé sorolhatjuk magát az egyiptomi *ntr*: 'isten' szót is. Ezt ugyanis az egyiptomi nyelv kettős értelemben használta. Az isten titulus egyrészt természetesen gyakorta ott állt valamely istenség neve után, az X isten értelemben, sőt jelölhette a fáraót is. Ugyanakkor a *ntr* szó az életbölcséleti irodalomban gyakorta föltűnik önmagában, valamely konkrét isten neve nélkül is, olyan mondatokban például, mint „az Isten ezt vagy azt teszi”, „csupán az Isten ismeri”, „akit Isten kedvel”, „akit Isten gyűlöl” és hasonlóak. E jelenség egy időben arra a megállapításra juttatott egyes kutatókat, hogy Egyiptomban létezett ősmonoteizmus vagy látens monoteizmus. Ez az olyan entellektüelleknek rejtett, filozofikus vallása lehetett, mint amilyenek az intelmek szerzői is voltak, szemben az egyiptomi társadalom – a nép – általános politeizmusával, amely akár az ősmonoteizmus elkorcsosulásaként is fölfogható. Más kutatók ellenben azt vallották, hogy az isten szó ilyentén használata is valamely konkrét istenre utal, méghozzá annak az adott városnak a helyi istenére, ahol az adott szöveg írója él, csupán ezt minden egyes mondatban fölösleges föltüntetni, mindenki tudja, kire vonatkozik. E két régi, szélsőségesen spekulatív megközelítés mellett megjelenik egy olyan nézet is, miszerint ez a szóhasználat az Egyiptomban egyébként virágzó henoteizmus egyik irodalmi kifejezője lenne. Ennek ugyanakkor némileg ellentmondana,

⁴⁷ Assmann 1983, 261–263.

⁴⁸ Parker-Leclant-Goyon 1979, 69–79. A kérdésről ld. még Assmann 2003, 255–257.

hogy a henoteizmus tipikus emlékei, a himnuszok, melyekben az adott isten, akihez a himnusz szól, egy-egy funkciója (vagy akár teljes lénye) révén fölébe emelkedik a többi istennek, nemigen használja az isten szót olyan módon, ahogyan azt az intelmekben olvashatjuk. Mindezek helyett inkább arról lehet szó, hogy amikor egy intelem szövegében a *ntr* szó önmagában jelenik meg, akkor az a konkrét istenség(ek)től *elvonatkoztatva*, az 'isten mint olyan' értelmében volt használatos. Ez egy nyelvi absztrakció, amely nem sértette sem a politeizmust, sem az esetleges henoteista fölfogást.⁴⁹

1. 3. Az egyiptomi gondolkodás logikája

Ha már az értelmezési nehézségeknél tartunk: az egyiptomi gondolkodásban csakúgy, mint sok más archaikus kultúra esetében nem létezik kizárólagosság, a gondolkodás mellérendelő jellegű, a vagylagosságot részesíti előnyben. E fölismerés már Lévy-Brühlnél megjelenik, ez az ún. „részesség törvénye”, miszerint a primitív gondolkodásban valakinek vagy valaminek egyszerre többféle természete lehet: így az istenség lehet növény, ember, állat... Egyiptomban az ég lehet tehén, víz, baldahin, a föld lehet apaisten, kettős oroszlán, lapos korong vagy más egyéb. Az isteni személy is igen képlékeny, különféle istenek gyakorta összeolvadnak egymással, ez az ún. egyiptomi szinkretizmus. Így jön létre Ámon-Ré-Harahti, Ptah-Ozirisz-Szokarisz, Szahmet-Basztet és így tovább. Persze annak ellenére, hogy ezek az „istenkomplexumok” önálló személyek, az őket alkotó istenek továbbra is önállóak maradnak. (A rész autonómiája, függetlensége az egésztől megmarad.) Így továbbra is van Ámon, Ré és Harahti, Ámon-Ré-Harahti lététől függetlenül.

Lévy-Brühl és mások az archaikus gondolkodás e jellemvonását a logika hiányának tartották, és arra a „prelogikus” illetve a „szublogikus” jelzőt akasztották.⁵⁰ Csakhogy Egyiptomban nincs logikátlanság (s vélhetőleg sok más archaikus kultúrában sem), erre a fajta gondolkodás- és ábrázolási módra nem alkalmazható sem a prelogikus, sem a szublogikus jelző, hiszen a szisztémára világosan kivehető szabályok érvényesülése a jellemző. Ezt fölismerve jelenik meg némely egyiptológusnál a kvantum-

⁴⁹ A kérdéstről ld. Hornung 1971, 1–55. Ld. még Assmann 1984, 19–23.

⁵⁰ Ld. H. Lévy-Brühl 1926 klasszikus művét (Lévy-Brühl 1926). Ez a látásmód az egyiptológiában is meggyökeresedett. Így például Goff a prelogikus gondolkodás egyiptomi emlékeként tárgyalja, illetve értelmezi a XXI. dinasztia-kori kozmológiát, illetve halotti stb. szimbolikát, beleértve ebbe a *Mitológiai Papiruszokat* is (Goff 1979).

filozófiából kölcsönzött komplementerlogika fogalma. J. A. Wilson 1946-ban arról beszél, hogy a mi valóságképünk fényképszerű, egyszerű és statikus, az egyiptomiaké viszont a filmhez hasonló, változó, képlékeny, fluid és sokoldalú, ezért is értjük nehezen az egyiptomi gondolkodást.

„Például ha azt akarnánk megtudni a mi modern eszünkkel, hogy az ég egy tartóoszlopon nyugszik, vagy egy isten tartja, az egyiptomi így válaszolna: »Igen, az egy oszlopon nyugszik és egy isten tartja – avagy falak tartják, vagy az egy tehén, avagy egy istennő, akinek kezei és lábai a földet érintik.« Ő e képek bármelyikével megelégedne, aszerint persze, hogy éppen hogyan áll az adott tárgyhoz, sőt egyetlen képben megmutatná az ég fönntartásának két különböző okát: az istennő, akinek karjai és lábai a földet érik, és az isten, aki megtartja az égistennőt. A komplementer látásmód adta lehetőség alkalmazható egyéb elképzelésekre is.”⁵¹

Később Erik Hornung megpróbálja a komplementaritás fogalmát meggyökereztetni az egyiptológiában, sőt érvényre juttatni azt a gondolatot, miszerint a huszadik században a kvantummechanika által (volta-képpen újra) fölfedezett komplementer- vagy többértékű logika az egyiptomi gondolkodás egyik alapjellemzője.⁵² Nála is, miként Wilsonnál, a komplementaritás az ábrázolásmód, illetőleg a képi szimbolika kapcsán merül fel:

„Az ellentétek valóságosak, azonban egymást nem kiiktatják, hanem kiegészítik. Egy adott X dolog lehet A és nem-A egyszerre: *tertium datur*. Hogy milyen régi is ez az elv, azt jól mutatja az egyiptomi írásrendszer, amelynek jelei bármikor lehetnek képek és betűk egyaránt. Mi persze a »lehetek«-et hangsúlyozzuk, merthogy még az egyiptomi számára se akarnánk kizárni azokat az egyedi eseteket, amikor egy adott dolog mindig A volt. A 3 szor 4 számára is minden-

⁵¹ Wilson 1948, 53–54. Wilson és Frankfort gondolataira a legkimerítőbb reflexió talán: Anthes 1983b.

⁵² Ld. Hornung 1971, 233–240. Hornungnak ez a kiváló, és az egyiptológiában majdhogynem egyedülálló műve természetesen igen nagy port vert fel, főleg a szakmai berkeken belül. Az egyiptomi kultúra, s ezen belül is az egyiptomi istenfogalom analízise bizonyos kognitív antropológiai és filozófiai elemekkel tarkított megközelítése meglepően újszerűnek hatott, s némileg irritálta az egyiptológia konzervatív vallás- és kultúrhistoriai (vagy inkább historizáló) fölfogását. Különösen igaz ez az említett „egyiptomi komplementerlogikáról” szóló fejtegetéseire, amely némelyeket továbbgondolásra inspirált, némelyeket cáfoló kritikára sarkallt. E vitával kapcsolatos fontosabb cikkek: Baines 1984, Berner 1976, Finnestad 1987, Henfling 1984, Hermann 1974, Römer 1975, Spiegel 1975 és Westendorf 1974. Némelyik szerző (például Baines) azt is kétli, hogy egyáltalán van-e értelme logikáról beszélni egy olyan archaikus kultúra esetében, mint amilyen Egyiptom. Hornung művének újabb, angol nyelvű, s bizonyos pontokon finomított, korrigált kiadása: Hornung 1982.

kor 12, és sohasem valami más. Ámde az ég már sokféle – tehát, baldahin, víz, nő –, Nut istennő és Hathor istennő egyszerre, és a szinkretizmusban is egy A istenség egyszersmint nem-A is.”⁵³

Persze nem föltétlenül kell az egyiptomi képi szimbolika természetének elemzéséig elmenni ez ügyben. Az „egyiptomi komplementergondolkodás” ennél kézenfekvőbb dolgokban is megjelenik. Elég, ha csak arra gondolunk, hogy az egyiptomiak szerint országuk maga is két ellentétes országból áll – Felső- és Alsó-Egyiptomból. Erre utal a gyakorta olvasható „Két Ország” elnevezés. Ebből Felső Egyiptom Hóruszé, a másik, Alsó Egyiptom pedig Széthé, a két mitikus ősellenségé, a kibékíthetetlen ellenfeleké. Számos ábrázolás ismeretes, amelyen ez a két isten, vagyis ez a két ellentétes erő közösen egyesítik a két országot Egyiptommá. Ismeretes olyan koronázási jelenet is, ahol a két isten együtt koronázza meg a fáraót. Sőt, ismeretes olyan istenség is, amely a két kibékíthetetlen küzdőtársat egyetlen testben jeleníti meg oly módon, hogy ugyanabból az istentestből két fej nő ki: Hóruszé és Széthé. Az isten neve: Herifi (*hrwj.fj*), ami annyit jelent: ‘Kétarcú’. (E figuráról ld. még 2. 2.) A Két Ország mintájára természetesen megjelenik a Két Maát, azaz a Két Igazság (vagy Két Valóság, Két Világrend stb.) fogalma is.⁵⁴

E másfajta logikán alapuló gondolkodásnak az egyik legjobb példája az előbbi részben említett Kilencség fogalma. Ez ugyanis egy igencsak sajátos természetű entitás, mivel a kilenc isten együttese egy olyan önálló egységet képez, amely független az őt alkotó tagoktól. Önálló entitás, noha tagjai is önálló entitások, amelyek jelen esetben még függetlenek is attól az entitástól, amelynek részei. Persze ez nálunk, a mi gondolkodásunkban is gyakori jelenség, gondoljunk csak arra, amikor egyes szám harmadik személyben működtetünk egy kollektívumot. („A tanács azt határozta, hogy...”, „a magyar nép úgy hiszi...” stb. Ld. a témáról 2. 2.) Csakhogy a Kilencség több emlékből önálló isteni *személyként* jelenik meg, aki egyes szám harmadik személyben szól vagy cselekszik, így a perszifikáció révén az „egy” és a „sok” szétválasztatlansága még hangsúlyosabbá válik. Ráadásul a héliopoliszi Enneáda tagjai még csak nem is amolyan sematikus, *ad hoc* istenségek, hanem az egyiptomi pantheon kiemelkedő alakjai. Külön figyelemreméltó ez ügyben az is, hogy a héliopoliszi Enneáda feje, Atum isten a teljesség, az abszolút, az

⁵³ Hornung 1971, 237.

⁵⁴ A Két Ország, mint a „komplementerlogika” megnyilvánulása a kultúrában: Hornung 1971, 237, Herifi alakjáról: Te Velde 1967, 69. Ennek absztrakt szimbolikájáról: Englund 1988. Hórusz és Széth harcáról, annak többértékű jelentéstartalmairól: Griffith 1960.

Egy kifejezője a teológiában, s mint ilyen, ő a Kilenccség teremtője, létrehozója. Ugyanakkor ő maga mégis csupán egy tagja lesz a létrejött kilenctagú egységnek.

Hornung Ehnaton vallási reformja kapcsán fölveti, hogy az egyiptomi monoteizmus bevezetésére tett kísérlet véget vethetett volna az egyiptomi pluralisztikus szemléletnek, s ennek révén annak, amit itt komplementer látásmódnak, illetve logikának nevezünk. Az „egy isten = egy igazság” elve esetleg kiiktatta volna a többszemponúságot s vele a gondolkodásnak azt a fajta flexibilitását, ami a régi, tradicionális egyiptomi gondolkodásra és szimbolizmusra olyannyira jellemző volt. Ennélfogva ha az ehnaton reform sikeres, úgy egy új logika, egy új gondolkodásmód alakult volna ki, amely talán (ezt a konklúziót Hornung már nem vonja le) közelített volna a mi nyugati logikánkhoz, illetve gondolkodásunkhoz.⁵⁵ Mások szerint viszont már Egyiptomban is fölfedezhetők a „valódi” logika csírái, legalábbis a nyelvi metaforák (például a kicsi és a nagy fogalmainak átvitt értelmű használata és az erre épülő komplexebb szisztémák megléte) erre utalnak.⁵⁶

E kérdés kapcsán azonban rögvest fölmerül egy további, meglehetősen fontos szempont. Mindenekelőtt, hogy maga a komplementer, illetve komplementaritás fogalma és e fogalom pontos használata nem teljesen tisztázott. Ezen már a fizikus Weizsäcker, Niels Bohr tanítványa is eltöprengett, amikor a kvantummechanika adta logikai problémák megoldása végett kísérletet tett a két- illetve többértékű logika – vagyis a komplementerlogika – alapelveinek kidolgozására. Először is fölhívja a figyelmet arra, hogy a komplementer fogalmát megdőbentő módon

⁵⁵ Hornung 1971, 244 és 246. E gondolat annak ellenére csábító, hogy a kizárólagosságra alapuló logikát egy viszonylag nyitott kultúrában s ráadásul a politeizmus mellett alkotják meg. (És az indiaiak, akik átveszik a görög logikát, ebből a szempontból szintén hasonló szellemi viszonyok között élnek, mint az egyiptomiak.) Vagyis a sokszemponúság nem akadály a *tertium non datur* elve létrejöttének. Ugyanakkor érdemes elgondolkozni azon is, hogy a mi kizárólagosságra törekvő gondolkodásunk megerősödése esetleg nem csupán a görögöktől eredő érvelési készségnek köszönhető, létrejöttében ugyanakkora részt vállalt a zsidó-keresztény monoteizmus is. S így az sem véletlen, hogy a komplementaritás fogalma, illetve a többértékű logika ideája, illetve megalkotásának igénye éppen akkor jelenik meg a nyugati gondolkodásban, amikor a kereszténység hanyatlásával a kizárólagosság hagyománya is megrendül a kultúra különféle területein. Amikor letűnik a monoteizmus, megszűnik mint államvallás, és amikor a világ részei és kulturái összeérnek, s ennek az összeérésnek a nyomában megjelenik a multikulturalitás, megjelenik az egyszerre többféle igazság ideája is. A komplementer (vagy többértékű) logika gondolatának fölbukkanása – függetlenül attól, hogy azt a természettudomány (a fizika) fejlődése eredményezi – valamilyen módon korrelál a nyugati kultúra és társadalom kinyílásával, az egyetlen igazságba vetett hit meggyengülésével és az azzal járó szellemi válsággal és útkereséssel.

⁵⁶ Fischer 1973.

sokan nem használják egyértelműen. Bohr például a komplementer alatt nem az egymást kizárót, hanem az összetartozót, az egymást kiegészítőt értette.⁵⁷ Hornung, aki Bohrra és Weizsäckerre egyaránt hivatkozik, e problémát nem nagyon veszi figyelembe, és nem igazán magyarázza meg, hogy ő maga mit is ért „komplementer” alatt: Az egymást kiegészítőt, az egymást kizárót, avagy e kettő valamiféle elegyét, például az egymást kizárók egymást kiegészítő egységét? Pedig ennek eldöntése már csak azért is fontos volna, mert – ahogyan azt egyesek föl is vették – az például, hogy ugyanaz a dolog többféle alakban jelenik meg, még nem jelent kizárólagosságot, illetve logikai paradoxont. A többalakúság, ugyanannak a dolognak többféle formában való megjelen(tet)ése nem azt jelenti, hogy X dolog A és nem-A egyszerre, hanem inkább azt, hogy X dolog lehet A és B. Ami egészen más kérdés, s ráadásul ez utóbbi nem is áll ellentétben az arisztotelészi logikával.⁵⁸ A többféle alakban való megjelenés, illetve egy dolog több más dologgal való egyidejű szimbolizálása inkább az adott dolog különféle aspektusainak vagy tulajdonságainak a megjelenítése. Ennélfogva a képi szimbolika esetében a komplementaritás fogalmát az ’egymást kiegészítő’ értelemben lehetne használni. Az ég *bizonyos szempontból* baldahin, *bizonyos szempontból* téhen, *bizonyos szempontból* víz és így tovább. Ugyanakkor maga a képi szimbólum mint olyan megint egy másfajta „komplementaritást” jelenít meg. Akárcsak a metafora, a rejtett jelentést hordozó, kódként funkcionáló kép önellentmondást hordoz: Ha ugyanis egy adott dolgot egy másik dologként jelenítünk meg, akkor ennek a mélyén óhatatlanul ott rejtőzik az is, hogy a megjelenített dolog nem azonos önmagával. Ha az égbolt baldahin, akkor nem égbolt. (Hanem baldahin.) Persze ez már jóval túlmutat az egyiptomi gondolkodás témakörén, ez általában a szimbólumok természetét érintő kérdés.

Ugyanakkor Egyiptomban tényleg megjelenik az egymást kizáró dolgok egységének, az „igen” és „nem” együttlétének az eszméje, méghozzá a teremtés és a teremtő istenség természete kapcsán. Ellenben az etikában az „igen” bizony nagyon erőteljesen külön van választva a „nem”-től. (Ld. 3. 5. 2. és 3. 7. 1.) Vagyis többféle komplementaritás-fogalom merülhet itt föl. Ezért a kvantummechanika logikai interpretációja helyett/mellett talán érdekesebb lenne Lévi-Strauss, illetve az ő strukturalizmusát (is) fölhasználni a probléma értelmezését illetően még akkor is, ha ez az irányzat divatját veszve, az utóbbi évtizedekben eléggé háttérbe szorult. Lévi-Strauss ugyanis az archaikus gondolkodás

⁵⁷ Weizsäcker 1980.

⁵⁸ Berner 1976.

szerkezetének föltérképezésekor, pontosabban annak kognitív modellje megalkotásakor többféle ellentétpárt használ, illetve jelenít meg, ami azért is lényeges, mert ezek az ellentétpárok képezik a „primitív” gondolkodási struktúra és mechanizmus alapját, lényegét. S ebben a struktúrában természetesen megjelenik az $A = \text{nem-}A$ típusú gondolkodási modell is.⁵⁹

Weizsäcker említett tanulmányában azt föltételezi, hogy a komplementerlogikát kellene az igazi logikának tekinteni, amelynek az arisztotelészi logika csupán határese, igaz, sok mindenben kielégítő határese.⁶⁰ Azt hiszem, e fölvetés nem csupán a fizikusokat és a filozófusokat, hanem az archaikus kultúrákat kutató szakembereket (elsősorban talán az antropológusokat) is inspirálhatja. Ugyanis ez az ötlet annak lehetőségét is magában rejt, hogy esetleg a nem kizárólagosságon alapuló „logika” lenne a mi *eredendő, természetes* (azaz „valódi”) gondolkodásunk alapja. S ezt a kvantumfilozófia csupán újrafölfedezte a megismerés és ezen keresztül a kultúra számára. Gondoljunk csak arra, hogy végső soron az álom-tudat – az archaikus gondolkodás e maradványa – is hasonló „logikát” követ: Az álomban nincs kizárólagosság, nem létezik „vagy-vagy”, helyette „és”, illetve „is” van, benne a két, esetleg több, egymást kizáró alternatíva együtt van jelen, egyetlen összefüggésben. Ahogyan a logikai vagy az oksági kapcsolatokat is egyidejűséggel fejezi ki. Ám az álom mégsem zagyvaság, hanem egy képi szimbólumnyelven kifejezett mondanivaló, s ennek a nyelvnek megvannak a maga szabályai, hogy azt ne mondjuk: a maga szintaxisa is. Ezt már Freud észrevette.⁶¹

⁵⁹ Ld. minderről elsősorban Lévi-Strauss alpművét (Lévi-Strauss 1967). A mítoszok mögött/mélyén rejlő, Lévi-Strauss által föltérképezett-megalkotott kognitív modell kérdésével foglalkozik Józsa P. (1980, 97–121), különös tekintettel az ebben a modellben alapvető szerepet kapó ellentétpárookra. E rendszerben (vagyis az archaikus gondolkodásban, illetve annak strukturalista kognitív modelljében) négy alapvető oppozíció típus különböztethető meg: 1. tisztán formális ellentétek, úgymint „fönt-lent”, „előtt-után” stb.; 2. érzékeltes, „ökológiai” ellentétek: „száraz-nedves”, „nyers-rothadt” stb.; 3. a kulturális szimbólumrendszerek rejtett oppozíciói, különféle kulturális jelenségek elsősorban általunk való oppozitív-inverz megfeleltetései; 4. és természetesen az $A = \text{nem-}A$ ellentétpár, főként a mítoszok eseményei által prezentálva: „X bekövetkezik – X nem következik be” (Józsa 1980, 113–114).

⁶⁰ Weizsäcker 1980, 215.

⁶¹ „A »vagy-vagy« alternatívát az álom képtelen kifejezni; egyes tagjait egyenjogúakként állítja bele *egy* összefüggésbe. (...) Ahol azonban a beszámoló használja az álom reprodukciója közben a vagy-vagyot, például: »vagy kert volt, vagy hálószoba« stb., ott az álomgondolatban nem alternatíváról, hanem »és«-ről, egyszerű egymásutánról volt szó.” Freud 1984, 225 és 226. Egyébként Rizq Makram pszichológus az ókori egyiptomi gondolkodást a tudattalan működése s ezen belül is az álom sajátosságai, törvényszerűségei segítségével közelíti meg. Ezen belül külön kiemeli a vagy-vagy hiányát, s ezt ő is a komplementaritással hozza össze, illetve akként értelmezi (Makram 1970).

1. 4. Szkepszis

1. 4. 1. Befelé fordulás, kételkedés

A szkepszist általában a filozófia, a filozófiai gondolkodás egyik elemi föltételeként szokás emlegetni.⁶² Az antropológia megjelenése csakúgy, mint máshol, itt is a szkepszissel karöltve jelenik meg. Ennek egyik legnagyobb emléke az *Ember beszélgetése b3-jával* című írás, amelyet mi inkább *Életunt* címen ismerünk.⁶³ Ez a viszonylag korai, az Első Átmeneti Kor idején (Kr. e. 2000 táján) íródott emlék főszereplője egy férfi, aki rájön, hogy az élet hiábavaló, és minden mulandó. Ezért a maga pusztulását kívánja, erről vitatkozik *b3-jával*, azaz lelkével, „aki” le akarja beszélni halálvágyáról:

„Megnyitottam számat lelkemnek (*b3*), hogy válaszoljak (mind)arra, amit mondott. (...) Ne távozzon el a lelkem, hanem figyeljen énrém! Bűnét ne akassza testemre koloncként! Ne történhessen meg, hogy ő elmenekül a halál napján! (...) Ő olyanvalaki, aki (mindenkor) előjön, aki (mintegy) előhossa saját magát. (Ám) a lelkem túlságosan tudatlan, hogy csillapítsa az élet miatti szenvedést. Ő elvezet engem a halálhoz, mielőtt én oda jutnék. A Nyugat édessé válik számomra. Nyomorúság ez? (Inkább) az élet megfordulása, (ahogy) a fák (is) kidőlnek. (...)

Íme, ezt válaszolta nekem a lelkem: »Nem vagy talán ember? (Pedig) az vagy valóban, és élsz! Mi a hasznod abból, hogy úgy aggodal-maskodsz az élet miatt, mint aki a gazdagsága (miatt) panaszkodik? (...) Ha a temetésre gondolsz, szomorúság az, a szív fájdalma. Könyryeket hoz az elő, (de) a (halott) ember szomorúsága nélkül. Az embert kiviszik a házából és ráhajítják a dombtetőre.⁶⁴ Nem jössz elő onnan soha többé, hogy megpillantsd a napfényt! És azok, akik gránitból építettek maguknak finom-művű, jól fölszerelt piramisokat? Az építők 'megistenültek', ám sírköveik éppúgy semmivé váltak, mint (azoké), akik elfáradtak és a folyóparton haltak meg utód nélkül.«⁶⁵

⁶² Erről talán a legszebben és legtömörebben: Anzenbacher 1994, 19–21.

⁶³ Az *Ember beszélgetése b3-jával* című írást sokan lefordították és kommentálták filológiai, vallás- illetve irodalomtörténeti, és más egyéb szempontok alapján. Ezek közül talán a legjelentősebbek Barta és Goedicke munkái (Barta 1969, Goedicke 1970). Értelmeztek többek között pszichológiai szemszögből, tárgyalták úgy, mint a bölcséleti gondolkodás, illetve az életbölcsélet egyik legjelentősebb egyiptomi emlékét, s magyarázták, mint az egyiptomi túlvilághit egy sajátos emlékét. Összefoglaló ismertetését illetően ld. még Lichtheim 1980, 163–169. Újabb magyar fordítása: Varga 1997.

⁶⁴ A sírdombra történő költői utalás.

⁶⁵ p.Berlin 3024. 4–21, 31–32, és 56–68 sorok. Goedicke 1970, 213–214. A fenti részlet fordítása némely helyen kissé eltér mind a Goedicke-féle, mind a magyar interpretáló fordításoktól.

Szent Ágoston kapcsán szokás emlegetni a filozófiatörténet antropológiai fordulatát. A hippói püspök befelé fordul, önmaga felé, és rákérdez önnön létére:

„Magamhoz fordultam és magamnak beszéltem: ki vagy? És válaszoltam: ember. Íme, test és lélek állanak bennem szolgálatomra, egyik kívül, másik belül. Közülük melyikkel kell inkább keresnem Istent? (...) alkalmasabb lesz belső emberem... Én, a belső ember ismerem meg mindezt, én, én, a lélek, testi érzékeim révén.”⁶⁶

Majd csak jóval később, Descartes-nál történik meg a második fordulat, amely voltaképpen az első rákérdezésnek egy magasabb szintre emelése. Ám mind Szent Ágostonnál, mind Descartes-nál szkepszis és melankólia kíséri az introverziót, ráadásul mindketten igen poétikusan, költői képeket használva fogalmaznak kétségeiket illetően. Nos, az *Ember beszélgetése b3-jával* című írásban ugyanez történik: egy a halálról, a megsemmisülésről töprengő ember saját b3-jához, azaz ebben a kontextusban saját lelkéhez, bensőjéhez, szubjektumához fordul kétségeivel. Egy másik iratban, a *Hahepperészeneb panasza*i című szövegben ugyanez jelenik meg, csupán itt a szerző nem a lelkéhez, hanem a szívéhez (*jb*) fordul válaszáért a világ dolgaira – főként a földön megjelenő visszásságokra – vonatkozó mardosó kétségeivel.⁶⁷ S ez utóbbi mozzanat még érdekesebbé válik, ha arra gondolunk, hogy a szív Egyiptomban az elme szinonimája. Úgyhogy talán nem túlzás azt állítani, hogy a különbséget a filozófiatörténet két jelentős emléke és az egyiptomi emlékek között inkább a kultúrák közötti időbeli és jellegbeli távolság, az ennek köszönhető másféle kulturális nyelv, másféle kifejezési forma jelenti.

Az egyiptomi szkepticizmus emlékei mind arról tanúskodnak, hogy ennél a népnél, amelyet Hérodotosz (meglehetősen tévesen) a világ legvallásosabb népének nevezett, olyan eszmék bukkantak föl – ráadásul viszonylag korán – amelyek az egész kultúra és vallási rendszer centrumát és lényegét jelentő túlvilági létet kérdőjelezik meg. A „túlvilág” fogalma, illetve képzete Egyiptomban nem ugyanaz, mint nálunk. Ott az valóban az élet végső értelmét adta, de talán azt is mondhatjuk: a lét lényegét jelentette. A túlvilág, az oziriszi szféra valóság volt, a halál után történő odajutás egyetemes és magától értetődő törvényszerűség. Maga a túlvilág szó nem is igazán azt fedi, amit ezen az egyiptomiak értettek,

⁶⁶ *Vallomások* X. 6, 2., Augustinus 1987, 285.

⁶⁷ „Hozzád szólok én szívem, és te válaszolsz. És a szív, amely elért (engem) nem is marad csöndben.” Gardiner 1909 (1990), 108.

ahogyan az egyiptomi sírfogalom sem azt jelenti, mint a mi sírfogalmunk. Ez utóbbi az enyészet háza, az előbbi az öröklété, a testi és lelki maradandóságé, s az egyéni életút célja, lényege is az erre való készülődés volt. Már a *Dzsedefhór Intelmei* nevezetű szövegben – az egyik legkorábbi életbölcseleti irodalmi emlékből – megtalálhatjuk az alapelvet, miszerint azért kötelessége az embernek családot alapítani és gyermekeket nemzeni, hogy legyen, aki fönntartja sírját s vele túlvilági létét.⁶⁸ Ezért a túlvilági lét megkérdőjelezése ebben a kultúrában legalább olyan elemi erejű kritika, mint a nyugati filozófiában az érzékszervek közvetítette fizikai világ valóságában való kételkedés.

Külön figyelemre méltó, ahogyan a szkeptikusok a halált értelmezték, ahogyan annak lényegét próbálták megragadni. A halál elsősorban azért rémisztő, mert elkerülhetetlen. Számos szöveg szól arról, hogy mindenkinek Nyugatra, azaz a halál földjére kell mennie, s eddig még nem volt kivétel ez alól. A halál földje ismeretlen hely, nincs fölöle bizonyosság. A halál pillanatakor minden látszólagossá és viszonylagossá lesz, illetve ahogyan azt több szöveg is megfogalmazza: az egész élet olybá tűnik, mintha álom lett volna csupán, az eltelt idő mintha csak egyetlen óráig tartott volna.⁶⁹ Ám a legfélelmetesebb a tudat kialakítása s vele a megszűnés, az elemi hiány érzése. Az alábbi szövegrész XXIII. dinasztia idején, az ún. Bubasztiszi korban élő Amon-pap, Nebnetjeru sírjából való:

„Az élet lezárulása szomorúság. Az (mind)annak hiányát jelenti, ami számodra azelőtt létezett, a dolgaiddban⁷⁰ való ürességet. Az a ki-aludt tudat⁷¹ csarnokában való tartózkodást jelenti, annak a reggelnek hajnalán, ami nem jön (többé). (...) Az a nemtudást jelenti. Az alvást jelenti (akkor is), amidőn a Nap (már) Keleten van. Az a szomjúságot jelenti a teli korsó mellett”⁷²

Ez az elemi rettenet lehetett az egyik alapja a túlvilági öröklét megkérdőjelezésének is. Az Újbirodalom idejének derekán, a XVIII. dinasztia korában élt magasrangú hivatalnok, Noferszeheru, illetve hitvese, Mutnoferet sírjából való az alábbi szövegrész:

⁶⁸ Ld. Posener 1952, 111–112.

⁶⁹ A székspsziról, annak halálölfogásáról jó összefoglalás Morenz 1992, 186–190, magyarul pedig Kákósy 1993, 362–365. Az életidő rövidegéről és tűnckenyiségéről, illetve a túlvilági lét időbeli aspektusáról: Assmann 1975, 11–18.

⁷⁰ Vagy „javaiddban”.

⁷¹ Szó szerint: elvitt, elrabolt tudat: *nhm-jb*

⁷² Kees 1938, 78.

„Aki ébren volt, (most) alszik. Aki (azelőtt) éjszaka sem merült álomba, most minden nap ernyedt. A gáncsoskodók azt állítják, hogy a Nyugaton lévők⁷³ otthona mélységes sötétségben van. Hogy azon nincs se kapu, se ablak, és nincs fény sem, hogy megvilágítson. És nincs (ott) északi szél sem, hogy a szívet fölüdítse. A Nap nem ragyog föl ott, sötétségben alusznak mindennap. (...) Rejtettek a Nyugat lakói, állapotuk nyomorúságos. Vonakodnak is (az emberek), hogy hozzájuk menjenek! Nem meséli el helyzetét az, aki magányosan nyugszik az ő sírhelyén. A sötétségben van az örökkévalóságig.”⁷⁴

Igaz, hogy a székspszírók javarészt csak áttételesen tudunk, mivel-hogy – mint az a föntebbi idézetből is kiderült – a kételkedő gondolatokat e szövegek általában az ún. „gáncsoskodóknak” tulajdonítják, azoknak a névtelen dalnokoknak, akik úgymond „lebecsülik a túlvilágot, és azt dicsőítik, ami a földön van”. Vagyis úgy tűnik, mintha a szkeptikus szövegek értelmiségi szerzői nem vállalták volna föl gondolataikat. Egyébként a kételkedés emlékeinek java részét a magánsírok falán megjelenő ún. Hárfás Dalokból, valamint egyéb, olykor önéletrajzi elmeket is magábanfoglaló *sírszövegekből* ismerjük. E szövegeket általában a sír bejáratához közeli helyre írták föl, amit értelmezhetnénk akár szimbólum gyanánt is: kvázi a kétely hangja nyitja meg azt az utat, amit a sír reprezentál, ám a kételkedésre már a Hárfás Dalokon belül is megjelenő, a „gáncsoskodók” érveivel szemben fölhozott vallási tanok, az örök túlvilági lét dicsőítése, végső soron pedig maga a sír teljes kompozíciója a válasz. Azaz a sír egésze egyfajta dialógus, vagy még pontosabban: egyfajta vita. Talán nem túzás azt állítani, hogy ezeknek az eszméknek a súlyosságát, a kultúrában, illetőleg a gondolkodásban való élénk jelenlétét éppen ilyen módon történő megjelentetésük bizonyítja. Másrészt ezek az emlékek azt mutatják, hogy az egyiptomi intellektus már egészen korán eljutott a mégoly szilárd hagyományok (pontosabban a hagyomány alapját képező eszmék) megkérdőjelezéséig, s ez minden bizonnyal nagy teher-tétel lehetett a vallási tradíció számára. Mellesleg e vonást (ti. a hagyományok megkérdőjelezését) ugyancsak a filozófiai gondolkodás kialakulásának egyik alapismérveként szokás fölhozni. Russell a *Nyugati filozófia története* bevezetésében hangsúlyozza, hogy igazából attól kezdve beszélhetünk filozófiai gondolkodásról, amikor az ember kilép a vallási dogmák alkotta intellektuális határok közül.⁷⁵ Ráadásul a túlvilági lét

⁷³ Ti. a halottak.

⁷⁴ Kees 1927, 76. Magyar fordítását ld. még Kákosy 1993, 364.

⁷⁵ Russel 1997, 11.

megkérdőjelezése nem is csupán az emberi lét mibenlétére, hanem *magára a létre* történő jellegzetesen bölcseleti rákérdezés is.

Az antik szerzők révén tudunk egy kortárs egyiptomi sztoikus filozófusról is, a neve Khairemón. Foglalkozását tekintve természetesen egyiptomi pap, aki a Krisztus utáni első század derekán élt Alexandriában. Josephus, Psellus, Porphüriosz, és mások említik.⁷⁶ Fölmerül ugyan a lehetőség, hogy Khairemón számos más, ekkoriban Egyiptomban született és ennélfogva egyiptominak tekintett tudóshoz hasonlóan esetleg görög származású volt, ez azonban nem jelent túl sokat, hiszen egyiptomi papként az egyiptomi hagyomány, illetve tudás képviselője és ismerője kellett hogy legyen. Sőt, talán nem csupán azért vívta ki magának a „sztoikus filozófus” titulust, mert a sztoa fizikai világra vonatkozó fejtegetései, spekulációi némiképp hasonlítottak a hellenizált egyiptomi pap világgképére, hanem más okból is. Nem kizárható, hogy Khairemón „sztoikus bölcselete” talán részben az ősi egyiptomi (élet)bölcséleti irodalomig nyúlik vissza, amelynek – az egészen kései korokig művelt egyiptomi intelemirodalom mellett – a szkepszis is része volt. Ama tradícióig, amely elsőre sok ponton mutat hasonlóságot a sztoikus filozófiával, főleg annak etikájával és életbölcseletével. Martialis úgy említi Khairemónt egyik költeményében, mint aki „túlzottan dicsőíti a halált.”⁷⁷ Akárcsak két évezreddel korábban az *Ember beszélgetése b3-jával* szerzője, aki a meditatív szövegen belül – amolyan külön kis műként – egy egész dicshimnuszt szentel a halálnak. Az antik korban nem csupán a sztoikusokat és keresztényeket sorolták a világi hívságok elutasítói közé. Plutarkhosz úgy mutatja be az egyiptomi papokat, mint a mértékletesség és tisztaság, sőt az önmegtartóztatás mintaképeit, akik még a borivásra is csak igen későn, Pszammetik idejében szoktak rá.⁷⁸ Náluk még az életélvezet megnyilvánulása is csupán egy már-már rituális jellegű cselekvés a halál árnyékában: lakomáikon egy koporsóban nyugvó halott kicsinyített képmását hordják körül, még hozzá a célból, „hogy ivás közben ezzel biztassák magukat a jelen élvezésére és kihasználására, hiszen hamarosan ők is mind ugyanolyan halottak lesznek.”⁷⁹ Mintha csak a valamikori „hárfás dalok” szellemisége jelenne meg újra (vagy élne egyenesen tovább) a római kor bölcseletijének híradásában.

⁷⁶ van der Horst 1984, Kákosy 1989, Frede 1989.

⁷⁷ Ep. XI. 56. van der Horst 1984, 4–5.

⁷⁸ *De Iside* 6. (Plutarkhosz 1986, 11)

⁷⁹ *De Iside* 17. (Plutarkhosz. 1986, 22.)

1. 4. 2. A szkepszis oka és szellemi háttere

Amíg a nyugati filozófiai gondolkodásban a szkepszis lényege a tapasztalat által közvetített valóság megkérdőjelezése, Egyiptomban éppen ellenkezőleg: a nem-tapasztalati világba vetett hit megrendülése. Igaz, e hit Egyiptomban szinte a mi fizikai valóság fogalmunkkal azonos súlyú dolog, mondhatni: tényként kezelt bizonyosság volt, némely emlék pedig arra utal, hogy a közvetlen tapasztalat volt az, amely kikezdte ezt a bizonyosságot. A pusztulás látványa, az elmúlás közvetlen megtapasztalása megrendítette azt a hiedelemrendszert, amely a kultúra és a gondolkodás alapját képezte. Főként az időszakonként beköszöntő válságok segítették elő a kétely megjelenését. Az örökkévalóan stabilnak hitt állam megrendülése, az égi hierarchia földi tükörképének tekintett társadalmi rend fölbomlása, a polgárháborúk és zendülések, a kegyetlen mézárások, a síroknak mint az öröklét házainak alkalmankénti fölgújtása, a templomok kifosztása, és más hasonló jelenségek fájdalmas megtapasztalása a világkép válságát eredményezték. Az *Ipuwer intelmei* című, az Első Átmeneti Kor (Kr. e. kb. 2200-2000) idejéből származó, eléggé töredékes szövegben, amelyben az Óbirodalom összeomlását követő polgárháborút és zűrzavart festi le a szerző, mintha már megjelenne a szkepszis valamiféle csírája. Az Egyiptom pusztulásáról szóló drámai hangú alkotás, amelyet tartalma és hangvétele okán Jeremiás Siralmaival is rokoníthatunk, bizonyos utalásokat tesz arra, hogy ha mindaz a borzalom, amit a szerző felsorol, megtörténhetett, akkor valami baj van a Világrenddel, illetve a Teremtővel és annak teremtésével:

„Bizony minck is akart Ő teremteni, (amikor) a szelídet nem különböztette meg az erőszakostól! Jöhetne már, hogy elhozza az enyhülést a forróságba! Állítólag Ő minden ember pásztora, kinek nincs gonoszság a szívében! (...) (Az emberek) szülni vágyakoznak, de szenvedés jön létre csak, és nyomorúság mindenütt. Így van ez, s nem múlik el a szenvedés, míg az istenek köztük vannak. ...[kitörés]...Nincs kormányos az ő órájukban. Hol van Ő ma? Netán alszik? Mert bizony nem látni hatalmát! (...) Az Igazság⁸⁰ van veled, s (mégis) lázadást adsz a földnek, a zavargás lármáját. (...) Szereti a pásztor a halált?”⁸¹

A legsúlyosabb tapasztalat azonban a sírok, az „öröklét házainak” enyészését látni, azaz a halállal mint bomlással, pusztulással szembesül-

⁸⁰ Ti. a Maát, azaz nem csupán a jog, hanem a kozmikus harmónia, a Világrend.

⁸¹ *Ipuwer* 11, 12–12, 14. Ld. Gardiner 1909 (1990), 78, 84–85. Ld. még a témáról Fecht 1972. Az intellem teljes magyar fordítása magyarázattal: Kákósy 2001.

ni. Ez a kép, illetve gondolat gyakorta megjelenik, az idézett *Ember beszélgetése b3-jával* című írás is említést tesz e motívumról, de fölbukkan más helyeken is, így például az egyik terjedelmesebb középbirodalmi koporsószóvegben, amelyben a szerző ezt a tapasztalatot a természet nagy és örök körforgásának jelenségeként értelmezi, s az örök törvény-szerűség kinyilatkoztatásaként a teremtő isten szájába adja:

„A földhalmok városokká lesznek, és a városok földhalmokká. A szentélyek elhagyott szentélyekké. (Mert) én vagyok a tűz ura, aki a Maátból (Igazságból) él, az örökkévalóság ura...”⁸²

Nos, ezek a szövegek, illetve gondolatok tekinthetők a szkeptikus irodalom legközelebbi rokonának, s talán az e gondolatokat létrehozó tapasztalatok a későbbi kétely közvetlen előzményének. A túlvilágba vetett hit megrendülésének közvetlen oka nyilván az lehetett, hogy az egyiptomi ember már viszonylag korán ráeszmélt a túlvilági lét reprezentálta ideális világ és az evilági valóság közti ellentmondásokra.

Ugyanakkor föltételezhető, hogy a kételynek létezett ebben a kultúrában egy általánosabb szellemi alapja, illetve háttere. S itt nyomban fölvetődik a lehetőség, hogy a túlvilág valóságának és az istenek hatalmának megkérdőjelezését esetleg kapcsolatba hozzuk az egyiptomi vallás némely sajátos jelenségével. Olyan jelenségekkel, amelyek nemigen férnek be a mi „vallásos gondolkodás” kategóriánkba. Nos, az egyiptomi szkepszis talán kapcsolatba hozható az ún. „istenek fenyegetésének” praxisával, ezzel a meglehetősen ritka, majdhogynem páratlan vallástörténeti jelenséggel. Ennek a mágikus szertartásokban megjelenő eljárásnak a lényege, hogy ha az adott praktika – gyógyítás, rontás, bajelhárítás – nem hatott, a varázsló megfenyegei az isteneket és velük a világszereplőket. E fenyegetések rendkívül brutálisak, szerepel közöttük szent helyek meggyalázása vagy elpusztítása, az áldozatok illetve bizonyos adományok megvonása, a legnagyobb istenek megkínzása, megcsonkítása, sőt elpusztítása vagy kozmikus katasztrófák, zavarok előidézése:

„Állj, skorpió! Szád lezárva, megmarni nem tudsz! (...) Áll meg, hallgass szavamra! Ha te nem állsz meg, hogy szavamat meghallgasd, úgy tüzet dobok Busirisra és fölgyújtom Oziriszt! Tüzet vetek, lángokba borítom a Földet⁸³. Nem fogom (engedni), hogy az áldozati

⁸² CT 1130. De Buck 19VII. 468.a–b. Ez a szöveg egyébként egyfajta vitairat, amely szembeszáll azzal a fajta gondolkodással, ami Ipuwernél és a szkeptikus szövegekben megjelenik, úgy szólván a „teremtés apológiája”. Assmann 1984, 204–208, Fecht 1972, 120–127. és Otto 1977.

⁸³ Vagy másképpen: „az országot”.

táblákat odategyék a nagy és a kicsi isteni Kilencség elé. Nem fogom engedni, hogy az isten megszabaduljon...[kitörés]...(előidézem, hogy) a Főnix lábát, mely a földön van (megkötözzék)...”⁸⁴

Vagy egy másik példa:

„Ha nem hallgatsz szavamra, előidézem, hogy az égbolt fölforduljon, és tüzet vetek Héliopolisz urai közé is. Levágom egy Hathor templomának előcsarnokából elhozott tehén fejét. Levágom egy víziló fejét Széth templomának előcsarnokában. Előidézem, hogy Szobeket krokodilbőrrel való halotti lepelbe burkolják. Előidézem, hogy Anubiszt egy kutya bőrből készült halotti lepelbe burkolják. Előidézem, hogy az ég közepén kettéhasadjon. Előidézem, hogy a Hét Hathor füstként szálljon az égbe...”⁸⁵

Figyelemre méltó, hogy e második szövegrész voltaképpen a *tabutórest* használja „mágikus eszközként”. A tehén ugyanis Hathor szent állata, a krokodil Szobeké, a kutya Anubiszé. Érdekes Széth szerepeltetése, akit szintén fenyeget a varázsló egyik szent állatának, a vízilónak a lemészárlásával. Ehhez hozzátartozik, hogy Széth ekkor még nem egyértelműen negatív isten, hanem – minden kétségtelenül meglévő ambivalenciája ellenére – a pantheon teljes jogú tagja, azaz itt nem mint démoni alakot, hanem mint istent éri a fenyegetés. (Széthet talán – legalábbis ambivalenciája szemszögéből – a germán Loki alakjához hasonlíthatnánk, habár nélküli ez utóbbi humorát.) Az ún. „Hét Hathor” pedig a sorsistennők, vagyis azok elégetése a sors megsemmisítésével egyenlő. Ami azonban most a mi szempontunkból érdekes, az egyrészt az, hogy a mágia az istenek fölött áll, azzal az ember befolyásolni tudja őket, s rajtuk keresztül a kozmoszt, annak létezőit és a sorsot.⁸⁶ S ha ehhez hozzávesszük, hogy az egyiptomi *heka* fogalma nem egészen ugyanaz, mint a mi mágia, illetve varázslat fogalmunk, tudniillik annak mind szemantikai tartalma, mind pedig kulturális kontextusa eltérő a miénk-

⁸⁴ p.Genéva rt. V, 1–5. Massart 1957: 184. Az istenfenyegetés egyébként igen régi eleme az egyiptomi vallásnak és mágiának. Habár kifejtett (irodalmi) formája csak az Újbirodalom idejére alakult ki, előzményei egészen az Óbirodalom idejére (vagy talán még korábbi idő-kig) vezethetők vissza, hiszen a *Piramisszövegek* egynémely mondásában már megjelenik az istenfenyegetés motívuma.

⁸⁵ p.Chester-Beatty V, vs. 5,6–6,2. Gardiner 1935, 51.

⁸⁶ A kérdéstről ld. Kákósy 1974, 24–28. Egyébként itt visszaköszön Frazer szellemes megállapítása, miszerint a mágiában az ember a maga erejére támaszkodik, szemben a vallásos emberrel. Így a mágikus fölfogás ebből a szemszögéből – persze csak ebből – rokon a mi modern természettudományos alapú fölfogásunkkal. Frazer 1993, 450–451. De hát végső soron a modern természettudomány is a mágiából fejlődött ki a középkor és a reneszánsz idején.

től, inkább egyfajta tudomány, úgy egy kísértetiesen ismerős eszme hámozódik ki a szimbolikus kifejezésformák burkából. Másrészt – ám ezzel szoros összefüggésben – az istenek fenyegetését tanult és képzett papok végezték, a mágia és más tudományok szakemberei, s a ránk maradt szövegek is jórészt az ő kreálmányaik.⁸⁷ Ezért tulajdonképpen azt lehetne mondani, hogy az istenfenyegetés s vele – amint a fönti idézetekből is láthattuk – az egyiptomi vallási rendszer, a templomok, rítusok és egyéb intézmények alkalmankénti meggyalázása az egyiptomi vallás, illetve szellemi élet szerves része, s így annak legitim eleme! Voltaképpen egy technika, szó nincs fekete mágiáról vagy hasonlóról. Ami pedig az istenfenyegetés és a szkepszis viszonyát illeti, a Chester-Beatty papiusz allegorikus történetében, a *Hórusz és Széth küzdelmei* című szövegben Ré-Harakhti, a Napisten s egyben a pantheon feje, az isteni bíróság tanácsának elnöke, többek között a következőt üzeni Ozirisznek, az egyiptomi vallás központi alakjának, a túlvilági öröklét letéteményesének: „Ha te nem jöttél volna létre, ha te nem születél volna meg, búza akkor is lenne, árpa akkor is lenne.”⁸⁸

Bizony nem kevesebbet állít ez a mondat, mint hogy ha a gabonais-tenség nem létezne, gabona akkor is teremne!⁸⁹ Na persze ezt óvatosan egy másik isten szájába adja az elbeszélés szerzője, akárcsak a szkeptikus szövegek írói az említett kétségeket a „gáncoskodókéba”. Ami azt is jelenti, hogy a szkepszis a vallási rendszeren belül, annak szimbólumnyelvével kifejezve jelenik meg. Talán a mágikus-rituális istenfenyegetésből finomodott volna ki valamiféle burkolt istentagadás, illetve kétely? Vagy mindkettő valami még általánosabb, közös szellemi alapon nyugodna?

Ez a közös szellemi alap lehetne a reciprocitás, a *do ut des* elve. Isten és ember közötti „kölcsonös üzleti viszonyként” is aposztrófálhatnánk, amely más archaikus kultúrákban is megjelenik. (Például a védikus kor In-

⁸⁷ Emlékeztetnék újból arra a nem elhanyagolható tényre, hogy a mágia Egyiptomban az elit tudás megnyilvánulása, az elit kultúra része. Sőt mi több, egyfajta tudományként is fölfogható, hiszen meghatározott szabályokkal, módszerekkel, vizsgált hatásokkal, tárgyi és szellemi tudással, valamint kísérletezgetéssel és persze nem utolsósorban meghatározott intézményi háttérrel rendelkezett. Ahogyan Assmann merészen kijelenti: „Die Magie ist eine exakte Wissenschaft.” (Assmann 1991, 65) Az egyiptomi mágiáról, annak jellegéről, természetéről, rendszeréről ld. Ritner összefoglaló munkáját (Ritner 1993). Az egyiptomi mágia fogalmáról, a mi „mágia” illetve „varázslat” fogalmunk képviselte fogalmi zavarok és kulturális előítéletek tükrében ld. Gutekunst tanulmányát (Gutekunst 1987).

⁸⁸ p.Chester-Beatty I., 15, 2.

⁸⁹ Dobrovits Aladár a történetet groteszk, karikatúrisztikus elemekkel telirakott szatírának, sőt társadalomkritikai pamfletnek tartotta (Dobrovits 1979a, 52–54.), Kákósy László az idézett részt az egyiptomi szkepszis, sőt cinizmus egyik jelentős megnyilvánulásaként értelmezte. (Kákósy 1993, 365.)

diájában vagy a régi germánoknál.) Mit is jelent ez? Az ember áldozataival mintegy táplálja, sőt nyugodtan mondhatjuk: „eltartja” az istenséget, ám az kvázi viszonzásul segíti őt békében és háborúban egyaránt. Segíti a sikert, a csatában segíti az egészséges gyermekek megszületését, a jó termést és egyáltalán a gyarapodást. Némely emlék mintha egyenesen utalna is arra, hogy az istennek nyújtott áldozati adomány voltaképpen befektetés, hogy az adományozott segítse az adományozót. S ha ez nem történik meg, akkor jöhet a számonkérés, na persze istenekről lévén szó azért többségében ez finom, eufemizált módon történik meg. De megtörténik, s ez a lényeg. Így például II. Ramszesz a vesztett kádesi csata után egy himnuszba burkolt igen udvarias, ám mégis egyértelmű szemrehányást tesz Ámonnak, a főistennek: nem azért adott neki annyi áldozatot, hogy az cserben hagyja őt. Ha mélyebben megkapargatjuk a vallás emlékeit, könnyen úgy találjuk, hogy az istenség Egyiptomban a rítus és az áldozat által megalkotott és fönntartott virtuális létező, aki azonban hatékony segítség – illetve egy bizonyos szemszögből: eszköz. Ráadásul ugyanilyen kölcsönös viszony fedezhető föl a halott és az élő hozzátartozó között: némely emlékek arról tanúskodnak, hogy ez utóbbi ellátta az előbbit áldozati adományokkal, amittől a megboldogult voltaképpen tovább élt a sírban, illetve a túlvilágon, ő meg cserében segítette az élő a maga túlvilági létéből adódó mágikus erejével.⁹⁰ Főként innen az a részben jogos, a lényegyet tekintve azonban téves elképzelés, hogy az egyiptomi vallás jórészt kultuszvallás.⁹¹ De akárhogy is van, ama Hérodotosztól származó megállapítás, miszerint az egyiptomi a legvallásosabb nép a(z akkori) világon, egyike az egyiptomiakról vallott legvalótlanabb hellén meglátásoknak – legalábbis amennyiben a „vallás” alatt a mi *religio* fogalmunkat értjük.⁹²

Mindemellett gondolhatunk még Ehnaton híres reformjára, az Amarna-kori „egyistenhitre” is. A merész újító fáraó az Újbirodalom időszakának derekán radikális formában átalakítja a hivatalos egyiptomi vallást, megfosztja trónjuktól az isteneket, elsősorban a főistent, Ámont s helyettük egy jobbára ismeretlen alakot, Átont, a Napkorongot teszi meg egyedüli és kizárólagos istenné, aki még a túlvilágot is uralja. Nos, itt nem egyszerűen arról van szó, hogy fölbukkan egy reformer, aki, mint ahogyan az

⁹⁰ Ez egyértelműen kiderül a sírokba tett levelekből, amiket az adományozó élők írtak az adott halott személyhez, akikkel ilyenentén módon úgymond „kapcsolatot tartottak fönnt”. A témáról szintén sokan írtak, ld. Gardiner-Sethe alapművét (Gardiner-Sethe 1928), továbbá Goedicke 1970 és Wente 1975.

⁹¹ Az ember és isten közötti – egyébként sokszínű és eléggé bonyolult – viszonyrendszerrel az egyiptomi vallásban jó áttekintést ad Morenz 1984, 95–187. Morenz szemlélete javarészt a hagyományos egyiptológusi szemléletmódot tükrözi.

⁹² Hérodotosz II. 37. (1989, 123)

történni szokott, számúzi a régi isteneket, hogy azokat újjakkal helyettesítse. Ehnaton reformja nem olyan esemény, mint mondjuk Zarathustra újítása, aki a régi indoárja istenek helyére Ahura Mazdát és Ahrimánt teszi. De még csak nem is olyan, mint Mózesé, pontosabban a judaizmus kialakítóé, akik az ősi sémita istenek kiiktatásával egyeduralkodóvá teszik Jahvét. Ugyanis lényegét tekintve még ez utóbbi is hagyományos istenalak, aki csak nagyon lassan és fokozatosan válik transzcendenssé, s aki minden irracionalitása, láthatatlansága és ábrázolhatatlansága ellenére ízig-vérig emberszerű lény, féltékeny és haragvó, érző lélek, szemben a *kiszámítható, látható, ám mégsem emberi* Atonnal. (Ezért is téves – legalábbis egy bizonyos ponton túlmenően – a zsidó monoteizmussal analógiába vonni az Amarna-reformot.) Aton nem is igazi isten, külön kultusza sohasem volt. Az Aton név annyit tesz: 'napkorong' (vagy 'gömb', ez kérdéses), vagyis semmi egyebet nem jelent, mint amire vonatkozik, azaz az égen látható kozmikus objektumot. Az egyiptomi hitvilágban Aton Ré, a Napisten látható alakja, illetve egyik megnyilvánulási formája a sok közül. Vagyis nem azonos a Ré-princípiummal, hanem kozmikus objektum. És Ehnaton ezt emeli egyedüli istenné! A reform első éveiben Aton – aki a különféle titulusokban persze azonosul Rével, Ré-Harakhtival és Suval mintegy magába olvasztván őket, még meg-megjelenik kevertlényű állatalak formában is. Később azonban már csak az ismert formát látjuk: a korongot (vagy gömböt) emberkézben végződő sugarakkal.

Aton az égi tűz, a fény és annak forrása, a világ legfontosabb *fizikai* eleme. Míg a többi isten valódi lényét tekintve láthatatlan és megismerhetetlen (a képmások részint szimbólumaik részint megjelenési formáik, „átmeneti tartózkodási helyük”), addig ez az isten az egyedüli látható, és *talán éppen ezért valóságos* istenség, akinek e látható formája egyben azonos önnön lényével. A dolgokat és létformákat ő hozza létre, ámde magának nincs más létformája, csak a látható. Azaz Aton nem több és nem kevesebb, mint az, ami az égen megjelenik. Annak viszont minden alá van vetve. Az ismert Amarna-himnusz, amelynek létrejöttét előszeretettel tulajdonítják magának Ehnatonnak, ennek a dicséretét zengi, ám ez a dicséret egyben a *fizikai világ illetve a biológiai élet* dicsőítése is, hiszen főként arról szól, a Nap heve miként hozza létre és táplálja az élőlényeket, akik nélküle nem létezhetnének.⁹³ Ezzel az újszerű szemlélettel függhet

⁹³ Ehnaton nem csupán a laikusok fantáziáját mozgatta meg, az Amarna-kor az egyiptológián belül is az egyik legnépszerűbb és talán legkutatottabb kor is. (Vagy legalábbis az volt egy időben.) Ezért az erről a periódusról, annak kultúrájáról, a vallási reformról stb. szóló irodalom taglalása e helyen nem áll módomban. Eléggő jó átfogó munkák: Aldred 1988, Redford 1984. Az Amarna szövegek publikációja: Sandman 1938. Ezen belül az említett himnusz, amelyről számos műfordítás is készült: pp. 93–96.

össze az is, hogy az Amarna kor művészete olykor egészen forradalmi módon lépett túl az egyiptomi művészet formalizmusán, annak konvencióin mind az ábrázolási módot, mind az ábrázolt témákat tekintve. Például ebben az időben kísérleteznek a művészek a legtöbbit és a legmerészebben az egyiptomiaktól igen távol álló perspektivikus ábrázolással is. (Ld. a témához 2. 1. 2.) Talán nem véletlenül gondolják úgy egyesek, hogy Aton már egyfajta őselem, az ehnatoni reform pedig valamiféle korai, görögök előtt természetfilozófiai kezdeménye.⁹⁴ Am jelen kontextusban a fő kérdés: vajon mi lehetett egy *ilyen* reformnak a szellemi alapja egy olyan „merev szakrális” kultúrában, mint amilyen az egyiptomi?

1. 5. Az individuális gondolkodás kezdetei

Az archaikus gondolkodással szemben ugyancsak régi, klasszikus, ámde máig előszeretettel hangoztatott érv a gondolkodás *egyéni* voltának hiánya. Ismert toposz, hogy az intellektus egyéniesülése, az individuális gondolkodás megköveteli a dogmától, a szigorú hagyománytól – azaz a kollektív tudat letéteményeseitől – való eltávolodást. Nos, mint majd mindenben, itt is sajátos kettősséget – s ennek nyomán egy érdekes átmenetet – találunk: egyfelől a hagyomány mélységes tiszteletét, másfelől az újító szándékot és ezzel összhangban az egyéni kezdeményezés adta dicsőség utáni vágyat. E kettősség adta szorítás egyik nagyszerű emléke a már említett *Haheperrészeneb panaszzai* címen ismert, jobára az intelemirodalom műfajába besorolt alkotás. Az alábbi szövegrészben az alkotni vágyó, tanult ember fejezi ki vágyát az újítás és a saját gondolatok iránt:

„Bárcsak volnának (eddig) nem ismert szavaim, szokatlan mondataim, új mondataim, amelyek (azelőtt) még sohasem hangoztak el! Amelyek mentesek az ismétléstől, amelyek nem múltbéli, ősoktól való mondások. (...) Bizony nem dicsekedhet az ember a régiek szavaival, mert arra az utódok rátalálnak. (...) Én annak alapján beszélek, amit (magam) láttam, (míg mások) mind csak a múltbéli utánozzák – az első nemzedék éppúgy, mint az utánunk jövő. Bárcsak tudnék olyasmit, ami mások előtt ismeretlen! Olyan dolgokat, amelyekről (eddig még soha) nem beszéltek, hogy én szólhassak azokról, és (saját) szívem válaszoljon nekem. Hogy (saját) szenvedéseim alapján beszéljek.”⁹⁵

⁹⁴ Fényprincípium, ezért is olvasztja magába Su istent, (többek között) a fény istenét (Allen 1989).

⁹⁵ Gardiner 1909 (1990), 97–101, Lichtheim 1973, 146. A szöveggel Assmann is foglalkozik, némileg más szemszögből. (Assmann 1999, 97–100.)

Habár az írástudó itt éppen arról panaszkodik, hogy Egyiptomban a tradíció által megszabott formák szabják meg az alkotást, örökké ugyanazok a klisék ismétlődnek, mégis ez az emlék a bizonyíték arra, hogy ebben a kultúrában mennyire fölmerült már az egyéni gondolkodás és alkotás igénye. Ráadásul, amint az egyik elejtett megjegyzéséből is kiderül, ő már szakított is ezzel a hagyománnyal, mivel csupán saját tapasztalatai alapján beszél, nem pedig a tradíció adta sablonok alapján, miként mások. Külön figyelemreméltó, hogy Haheperrészeneb „vagy más néven Ankh” – ahogyan a bevezető említi – héliopoliszi pap volt a Középbirodalom idején, s művében többnyire a közállapotok, az ország erkölcsileg is rossz helyzete, az istenek rendelkezéseinek tiszteletben nem tartása, a *rend fölborulása* miatt panaszkodik. Vagyis az egyéni gondolkodás és újítás után vágyakozó entellektüell melleleg egy konzervatív arisztokratikus gondolkodó, csakúgy, mint a szkepszis okairól szóló részben szintén idézett Ipuwer.

De természetesen nem csak pusztá intellektuális igényről beszélhetünk. Még a töredékeiben fönmaradt egyiptomi irodalom emlékei is azt mutatják, hogy a hagyomány és a klisék minden ereje ellenére is nagyon is egyéni alkotások születtek. Az *Ember beszélgetése b3-jával* egy meglehetősen sajátos, egyedi, már-már személyes műnek tűnik. S ugyancsak egyedi, illetve egyéni alkotásoknak tűnnek az egyiptomi „szépirodalom” olyan fönmaradt opuszai is, mint például a híres *Paraszt panaszai*, amely talán a világ első társadalomkritikai írása, vagy az Újbirodalom végén megjelenő *Hórusz és Széth küzdelmei*, ami egyes vélemények szerint gúnyos szatíra az istenekről, s rajtuk keresztül az emberi világról, avagy az *Igazság és Hamisság története* című parabola – de ide sorolható több más mű is. A gondolkodásban pedig ugyanezt példázzák *mindenekelőtt* a szkeptis emlékei, például a föntebb idézett Nebnetjeru és Noferszeheru sírszövegei. Ez utóbbiak ráadásul nem tartoznak a hárfásdalok műfajába, ezért szövegük irodalmilag is teljesen egyedinek tekinthető. (Ugyanakkor – némileg groteszk módon – éppen a szentségtelen hárfásdalokat nem sorolhatjuk az egyéni alkotások közé kvázi kanonizáltságuk miatt.)

Talán ide sorolható az egyiptomi életbölcseleti irodalom, az intelmek egyik-másik remeke is, noha ezek már problematikusabb alkotások. Az intelmekben több a toposz, az azonos, ismétlődő gondolat, az egymáshoz hasonló, átörökített, hagyományként kezelt mondások, bölcsességek. De talán mégis önálló művekként foghatók föl, elsősorban azért, mert a különféle intelmek között olykor igen nagy eltérések találhatók. A hasonló vonások vagy ismétlődő tartalmi elemek ellenére sem beszélhetünk arról, hogy – szemben például a halotti irodalom legtöbb alkotá-

sával – az egyik intelem egy másik intelemnek valamiféle verziója volna. S habár vélt vagy valós szerzőik: Ptahhotep, Kagemni, Ani, Amemope stb. ugyan félig-meddig mitikus alakok, mégsem valótlanabb személyek, mint mondjuk az evangélisták vagy egynémely preszókratikus gondolkodó, II. Heti királyról vagy a meggyilkolt uralkodóról, I. Amenemhatról – pontosabban a nevük alatt fönmaradt mű szerzőiről – már nem is beszélve.⁹⁶ Az ő intelmeik majd minden ízükben a személyes alkotás jegyeit viselik magukon, s ami általános bennük, az inkább az irodalmi forma kötöttségének köszönhető. Egyébként az intelemirodalmat nem csupán az egyiptomi életbölcselet irodalmi kifejeződéséként volna érdemes szemlélni, hanem az etika és az antropológia megnyilvánulásaiaként.⁹⁷ Ráadásul egyes vélemények szerint éppen az intelmek tekinthetők – elsősorban persze irodalmilag s nem annyira tartalmilag – a későbbi „egyiptomi explicit filozófia”, az antik hermetika fáraókori előzményeinek is.⁹⁸

Mindemellett az újítás – és vele az egyéniesülés – még a hagyomány által olyannyira uralt területen is megjelenik, mint amilyen a túlvilághit. És ez nem csupán annak tagadásában jutott kifejezésre. Megjelenik az egyéni sírvilág a maga egyéni világgépével, illetőleg saját személyre szabott túlvilági topográfiájával és az akoré szótt egyedi, ontológiai-kozmológiai elemektől sem mentes teológiai spekulációival. Erre igen jó példa a rossz elnevezéssel *Mitológiai Papiruszoknak* nevezett írásos emlékcsoport, amely a XXI. dinasztia idején élt magasrangú thébai papok kvázi szellemi hagyatéka. Itt ahány tulajdonos, annyiféle papirusz. Habár bizonyos jellemzőik alapján lehet őket tipologizálni, különféle közös

⁹⁶ Ha túlzás is, de jellemző, hogy I. Amenemhat írását Dobrovits Aladár az „egyiptomi humanizmus” megjelenéseként értelmezte (Dobrovits 1975b).

⁹⁷ Az egyiptomi intelemirodalom vagy gyakori elnevezéssel: „bölcseletirodalom” (wisdom-literature, Weisheitsliteratur stb.) mint ókori bölcseletkedő szépproza jelenik meg a közfelfogásban és a szakirodalomban egyaránt. Persze mint mindenhol, ebben is akadnak kivételek. Miriam Lichtheim, a kérdés egyik legnagyobb szakértője egyik művében a későkori démotikus intelmeket összeveti, illetve annak egyes elemeit párhuzamba állítja a kor más hasonló alkotásaival, szellemi produktumaival is, így a régi görög sztoikusok gondolataival is. Lichtheim munkájának értéke, hogy kimutatja: az egyiptomi életbölcselet értelmezhetetlen a nemzetközi kontextus nélkül, hiszen benne több elem azonos a hasonló görög, illetve közel-keleti irodalommal (Lichtheim 1983). Hazánkban főként a régi egyiptológus generáció, Wessetzky Vilmos és Dobrovits Aladár egyértelműen korai bölcseleti művekként értelmezte, illetve értékelt ezeket az alkotásokat (Dobrovits 1975b. és Wessetzky 1988).

⁹⁸ Fowden 1993, 68–74. A hermetika egésze persze nem tisztán egyiptomi bölcselet, hanem inkább egyiptomi eredetű, hellenizált formáció. A legtöbb késő antik vallási és filozófiai irányzathoz hasonlóan ez is szinkretisztikus bölcseleti rendszer, ám benne vélhetőleg mégis az egyiptomi elem a domináns. Erre a témára még az utolsó fejezetben visszatérünk.

jegyek alapján csoportokra osztani (ezt az egyiptológusok meg is tették), mégis az egyes darabok között lévő különbség nagyobb, mint a közös elemek adta hasonlóság, még az adott csoporton belül is. Vagyis e halotti papiruszok mindegyike voltaképpen egy külön gondolati rendszert reprezentál; csábító a gondolat, hogy esetleg éppen annak a papnak a „saját rendszerét”, akinek a papirusz a nevéen volt. Mivel a tulajdonos, aki a maga korának és társadalmának igen képzett, mondhatni magasan kvalifikált értelmiségijének számított, miért ne alkothatta volna meg azt a rendszert, amely saját halotti papiruszán jutott kifejezésre, mint egyfajta szellemi életmű? Ezeknek a papiruszoknak a létrejöttét zömében az őket időben közvetlenül megelőző újbirodalmi királysírok könyvei inspirálták, formailag és tartalmilag leginkább azokhoz kötődnek. Ami egyben egyfajta fejlődést, kvázi individualizációs folyamatot is mutat: ez utóbbiak, habár egy folyamatos újító szándék szülőttei, még kollektív alkotások, s csupán az uralkodó sírjába kerülnek be. A *Mitológiai Papiruszok* ellenben már ezeknek a spekulációknak egyéni(esült) változatai. (Ld. erről még 2. 1. 1.)

Az individuális gondolkodás és alkotás meglepte mindenestre eléggé nagy jelentőséggel bír az egyiptomi bölcelet kérdésének a szemszögéből még akkor is, ha ez az egyéni gondolkodás egy zártabb hagyományon belül hozta is létre a maga szellemi termékeit. De végső soron teljesen mindegy, hogy *mi* mit állítunk, ugyanis *maguk az egyiptomiak* az irodalmi és bölceleti alkotásokat – főként éppen az intelemirodalmat – illetően individuális alkotásokban gondolkodtak, és individuális gondolkodókat tartottak számon. Azaz ismerték a szerzőség fogalmát, ami egy-egy alkotás szerzőjének évszázadokig tartó tiszteletében is képes volt megnyilvánulni. Az alábbi szöveg, amely különféle – részben fennmaradt, részben elveszett, s csak utalásokból ismert – intelmek, tanítások legendás szerzőire hivatkozik, egy ramesszida kori (XIX. dinasztia, Kr. e. 1000 körül) papiruszból való:

„A tanult írnokok, aki megmondták a jövőt⁹⁹, nevüket tartóssá tették örökre, annak ellenére, hogy életüket beteljesítve eltávoztak, s özszesz utódjaikat elfeledték. Nem építettek maguknak rézpiramist vagy vasból való síremléket, s nem hagytak hátra gyerekeket, utódokat sem, hogy azok tartsák fenn neveiket. Ám létrehoztak örökösöket írsaikkal, tanításaikkal, amit megalkottak. (...) Tanításaik lettek az ő piramisaik, a nád-toll volt az ő gyermekük, a kő felülete¹⁰⁰ az ő aszo-

⁹⁹ Ez a kitétel itt érdekes, mert alapjában véve nem jósokról van szó, az intelmek csak ritkán foglalkoznak a jövővel.

¹⁰⁰ Ti. amire a hieroglifákat vésték.

nyuk. (...) (S habár) nekik is készítettek kapukat és csarnokokat, azok darabjaikra hullottak szét. *k3*-szolgáik¹⁰¹ is meghaltak, síremlékeiket por lepte be, kápolnáikat elfeledték. Ám neveiket mégis (mindmáig) kimondják általuk írott könyvek miatt (...) A könyvtekerics hasznosabb a vésett sírkőnél, (vagy) a szilárdan fölépített szentélyfalnál. Ez szolgál piramisként és szentélyként a név kimondására. (...) Az ember elpusztul, teste porrá válik, s minden hozzátartozója a földbe kerül. Az írás azonban a fölolvásó szájába adja az ő emlékezetét. (Ezért) hasznosabb a könyv az építész házánál, (vagy) a Nyugaton álló szentélynél. Becsesebb ez, mint egy megerősített palota vagy mint egy emléktábla a szentélyben. (Mert) ki hasonlítható *Dzsedefhórhó*hoz? Van-e más olyan, mint *Imhotep*? Nincs senki az emberek között, aki olyan lenne mint *Noferti* és *Heti*, aki a legkiválóbb. (S itt) emlékeztettek *Ptahemdzsehuti* és *Khaheperrészenebét* neveire. Van-e aki hasonlatos lenne *Ptahhotep*hez és *Kairesz*hez? (...) Mások saját gyermekeiket adták nekik örökös gyanánt, mintha azok az ő saját gyermekeik lennének.¹⁰² *Varázslataik*¹⁰³ (ugyan) elrejtették a világ elől, ám azok olvashatók tanításaikat őrző könyvekben. (Habár) ők (már) eltávoztak, (s így) nevüket is elfeledték volna, a könyvek (mégis) fönntartják emléküket.”¹⁰⁴

E szöveg nem csupán arról árulkodik, hogy az egyiptomiak nagyra tartották a bölcséletet és az irodalmat, illetve hogy ismerték és elismerték a szerzőséget, hanem valami másról is. A szerző itt a gondolkodást, illetve az intellektuális alkotást az enyészettel állítja szembe, s a könyvet a sírnál, az „öröklét házánál” méltóbb és maradandóbb emlékműnek tartja. Olyasvalaminek, ami jobban megőrzi az *egyént* annak halála után is, mint a mumifikálás, az antropoid szarkofág, a festett sírfalak, az emléktáblák vagy a halotti kultusz egyéb kellékei, azaz a sír, az oziriszi öröklét letéteményese. Másszóval: az írásmű valóságosabban maradandó, mint a bizonytalan túlvilág. Ez egyrészt jól mutatja az intellektus kultuszát, az „értelmiségi lét” becsületét, másrészt e gondolat egyben a hivatalos vallás melletti alternatív válasz a széksziszre, a halállal bekövetkező vég félelmeire, illetve annak kihívására.

¹⁰¹ Az a papi csoport, amely az elhunyt személy halotti kultuszát – s ezen keresztül annak individuális öröklését – volt hivatva fönntartani.

¹⁰² A tanítványokól van szó, illetőleg mindazokról, akik ismerik az ő műveiket, s ezáltal továbbviszik e szerzők neveit. Voltaképpen ebben a passzusban a kulturális átöröklés elve fogalmazódik meg.

¹⁰³ Varázslat, itt inkább: tudás, bölcsesség. Ez a passzus is bizonyítja, hogy a heka szó, amit varázslatnak, mágiának fordítunk, nem a mi kultúránk mágia fogalmának a szinonimája. Ugyanis itt nyilvánvalóan az intelmekről és hasonló alkotásokról van szó, nem pedig varázsszövegekről.

¹⁰⁴ p.Chester-Beatty IV. vs. 2. 5.–3. 10. (Gardiner 1935, 38–39)

1. 6. Milyen értelemben beszélhetünk egyiptomi bölcseletről?

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

Am kétségtelen az is, hogy a különféle spekulációk eredete részben a mítoszban keresendő, hiszen azok toposzait, különféle tartalmi elemeit használják, gyakran azokra utalnak, csakhogy ezek az elemek itt már egy magasabb intellektuális síkon jelennek meg. Az egyiptomi bölcsélet e vonásában (kizárólag ebben!) hasonlít a korai görög filozófiára. Nevezetesen arra, ahogyan a görög gondolkodók használták az isteneket elmélkedéseikben kvázi szimbólum gyanánt, sok esetben mintegy helyettesítőként, jobb híján, a megfelelő absztrakt terminusok hiányában. Ami által persze a mítoszokat is újrakonstruálták és átértelmezték, s nem csak a magukét, hanem azokét a kultúrákét is, amelyekkel érintkeztek. A legjobb itt

Plutarkhosz már idézett *Ízisz és Ozirisz* című művére gondolni, ahol az antik bölcselet az ismert egyiptomi mítoszt már-már kifejezetten filozófiai (még hozzá természetfilozófiai) parabolaként értelmezi, és ennek megfelelően magyarázza annak elemeit is. Nála az egyiptomi istenek már egyértelműen allegóriák, még hozzá nem is annyira a természeti jelenségek, mint inkább az azok mögött rejlő törvényszerűségek allegóriái.

Hogy egy tudományt, pontosabban az abban uralkodó látásmódot mennyire a hagyomány határozza meg, arra talán az egyiptológia az egyik legjobb példa. Amíg a régi egyiptomi gondolkodást illetően egy sajátos, kimondatlan, de meglévő konszenzus révén majdhogynem tabu volt filozófiáról beszélni – a már említett néhány óvatos kivételtől eltekintve – addig például az említett *Upanisadokra* az „óind bölcselet” titulus használata sokáig paradigmikusnak számított.¹⁰⁵ Még akkor is, ha olykor megjegyezték, hogy ez azért nem egészen a nyugati filozófia értelmében vett gondolkodás. Pedig az *Upanisadokban* – csakúgy, mint szinte bármely archaikus spekulatív gondolati rendszerben – a vallási elképzelések, a kezdeti természetfilozófia, a misztika, az ontológia éppen kivehető csírai, valamint a mágia a maga rítusaival és minden kellemével ugyanúgy elválaszthatatlan egységet képeznek, mint Egyiptomban. Ugyanígy a kínai bölcselet kezdeti szakaszában is ezt láthatjuk, de csak keveseknek jut eszébe, hogy problematikusnak találják a „kínai filozófia” kifejezés használatát akár olyan mágikus elemekkel tarkított, alapvetően misztikus irányzatok esetében is, mint amilyen például a taoizmus. Magyarországon ugyanakkor e kérdést illetően mindenkor érezhető volt egy nyitottabb látásmód. Persze az elzárkózás oka érthető. A fejezet elején említettük az okkultista egyiptomániát, ezt az egyiptológiát rejtetten, sőt gyakran talán tudattalanul befolyásoló s máig virágzó hagyományt. A sinológia vagy az indológia ilyen hagyománnyal nem volt megterhelve, mivel e területeken előbb jelent meg az újkori tudományosság, s csupán ezt követően fedezte föl magának a modern nyugati okkultizmus „India vagy Kína ősi bölcsességét”. Így egy ideig nyilván bátran lehetett a jóga, a taoizmus vagy éppen az *Upanisadok* kapcsán is filozófiáról beszélni úgy, hogy ehhez nem társult au-

¹⁰⁵ Ld. például Dasgupta vagy Deussen klasszikus munkáit (Dasgupta 1922, 55. illetve Deussen 1922). Ez a szemlélet az egyetemes filozófiatörténetben éppúgy, mint az enciklopédiákban és lexikonokban gyakran visszaköszön. Sőt, Radhakrishnan még az *Upanisadok* előtti „védikus filozófiáról” is beszél. (Radhakrishnan 1929, 63–116.) Azonban mára már némileg itt is megváltozott a helyzet. Egyre inkább avított, sőt megmosolyogtató dolognak számít mondjuk a jóga vagy a tao „filozófiájáról” beszélni – köszönhetően a hippikorszak után megerősödő és elburjánzó ezoterikus, újpogány irányzatoknak, illetve az ezektől elválaszthatatlan nyugatizált keleti divatvallások elterjedésének.

tomatikusan az okkult tudás, illetve az ettől elválaszthatatlan áltudományosság *érzése*.

Másrészt általában az archaikus kultúrák – ezen belül Egyiptom – szellemi produktumainak méltányosabb szemléletét nagyban gátolja egy mítosz s az abból eredő előítélet-háló, amit úgy neveznek: „görög csoda”. Ez a mi egyik legnagyobb kultúr-, illetve eszmetörténeti hagyományunk. Hogy miért? Mert a klasszikus görög világ – ezen belül is inkább a ión kereskedővárosok világa – a mi modern nyugati kultúránk előképe. A görögség kultusza elválaszthatatlan a mi nagy mítoszunktól, az ész, a ráció és vele a fejlődés mítoszától. A görög kultúra és intellektus gyaníthatóan jobbára azért a „legfejlettebb”, mert az ókori kultúrák közül ez hasonlít leginkább a miénkre. Többek között nem a képek tömör kifejezőmódját kedveli, hanem a szavakat, a szöveget, a dialógust. S annak ellenére, hogy már régóta tudjuk, a mi klasszikus, tizenharmadik-tizenkilencedik századi görögségképünk a maga hófehér szobraival és oszlopfőivel, a maga tiszta harmóniáival jórészt hamis kép, hatása mégis mindmáig igen jelentős. A filozófia- és a tudománytörténet közhelyei legalábbis ezt mutatják. A görög fölsőbbrendűség tana mintha még mindig nélkülözhetetlen volna a mi nyugati identitásunkhoz. Így például amikor Kirk arról beszél, hogy a filozófiai gondolkodás csak egy olyan nyitott társadalomban fejlődhetett ki, mint amilyen a ión kereskedővárosok társadalma volt, akkor valójában nem a görögökről (vagy nem *csak* róluk) van szó, hanem mirőlünk, nyugati emberekről.¹⁰⁶ Megközelítése valójában egyfajta visszavetítés. Az ész – illetve a fölvilágosult gondolat – és a más népeket és kultúrákat megismerni (és meghódítani) akaró, pluralisztikus demokrácia fölbonthatatlannak tűnő házasságának – amelynek gyermeke a folyamatos fejlődés – képe jelenik itt meg ókori köntösben. A görög kultúra hagyományos története voltaképpen a mi kultúránk egyik fő eredetmítosza.

Az egyiptomi bölcsélet – hasonlóan más ősi magaskultúrák bölcselétéhez – kétségtelenül elválaszthatatlan a vallástól, illetve a teológiától. Így azt ebből a szempontból lehetne talán „archaikus teológiai filozófiának” is nevezni. Viszont e kifejezés alatt nem ugyanazt kell érteni, amit a filozófiai teológia, s nem is azt, amit a vallásfilozófia jól ismert fogalmaival illetünk. Ez nem a filozófiának – elsősorban a filozófiai módszereknek – a teológiában történő használatát jelenti, s nem is a vallás jeleniségének filozófiai irányból történő megközelítését. Ez utóbbi még inkább nonszensz lenne, mivel Egyiptomban ismeretlen fogalom a *religio*,

¹⁰⁶ Kirk 1998, 121–122.

a nyelvben megközelítőleg sem létezik olyan szó, ami a mi vallás fogalmunknak felelne meg. Az egyiptomi bölcseletet illetően nem arról (vagy nem *csak* arról) van szó, hogy az egyiptomi panteon valamely tagjának természetét filozófiai módszerekkel kutatták volna az egyiptomi gondolkodók, hanem éppen ellenkezőleg: az embert és a világmindenséget kutatták a „vallási rendszerből vett módszerekkel”, illetve írták le annak mitikus-allegorikus, illetve képi szimbólumnyelvével. Az egyiptomi bölcselet nem bölcseleti teológia, mégcsak nem is vallásbölcsélet, inkább „vallásos bölcselet”. (Az pedig már más kérdés, hogy ezen belül megjelenik valamiféle filozófiai teológia is, amikor valamely isten természetét boncolgatják a különféle – főként himnikus – szövegekben.)

Egyébként beszélhetünk-e egyáltalán úgy egy tudásrendszerrel – jelen esetben a bölcseletről – hogy az nem különíthető el más gondolati-kulturális rendszerektől, így Egyiptom esetében a vallástól, a kultuszoktól vagy éppen a mágiától? Természetesen nem. Ezért az egyiptomiak bölcseletére jobb híján az iratlan filozófia vagy még inkább – Assmann „implicit teológia” terminusának analógiájaként – az *implicit filozófia* elnevezést használhatnánk.¹⁰⁷ Implicit, mivel nem létezik tételes kifejtése, nem választható külön a vallástól, a tudományosságtól, a kultusztól és persze a mágiától sem, hanem ezekkel egy sajátos kulturális egységet képez. Nem létezik különálló bölcselet mint olyan, ám bölcseleti gondolkodás – annak szinte majd minden ága – ha csírájában is, de kimutatható az egyiptomi kultúrában, illetve szellemi életben. A bölcselet tehát „csupán” egyik aspektusa ennek a bonyolult és jórészt egységesnek tekinthető kulturális rendszernek. Ahogyan végső soron a vallás, a mágia vagy éppen a tudomány is az. Merthogy ezek sem voltak önálló műfajok, a legcsekélyebb mértékben sem. A szobrász vagy a festő sírokban és templomokban dolgozott, és alkotásaik nem díszek, mégcsak nem is illusztrációk voltak, hanem a mágikus hiedelmekkel elegyedett vallásosság elsőszámú objektumai, s az orvos is varázsszövegeket recitált, még akkor is, amikor fejet lékelt vagy kötést tett a sebre. Maradtak is fönn ilyen szövegek.¹⁰⁸ A „varázsszövegek” viszont – amit orvoslásban és máshol is használtak – sok esetben magasszintű, már-már bölcseletinek nevezhető telógiai „elmékedésekkel” voltak telítődve.

Természetesen elfogadhatunk egy, az egyiptomi filozófia létre vonatkozó kérdésre adandó nemleges választ is, de csak akkor, ha az egyiptomi gondolkodás említett alkotásainak „műfaji meghatározásá-

¹⁰⁷ Jan Assmann munkájában az egyiptomi vallási rendszeren belül hasonló ismérvek alapján különít el egymástól explicit és implicit teológiát (Assmann 1984).

¹⁰⁸ Ld. a témáról Kákosy 1974, 47–52.

ra” egy új fogalmat alkotunk, egy normális, az eddigieknél működőképesebb kategóriát. Mert valamit mindenképpen használni kellene rá, ami elismeri ezt a fajta intellektuális teljesítményt, de legfőképpen megkülönbözteti a valódi mítosztól, mágiától, illetve vallástól. Másrészt pedig, ha már tagadjuk a filozófia, illetve a bölceleti gondolkodás meglétét az ókori Egyiptomban, akkor viszont legyünk következetesek, és ugyanígy iktassuk ki a többi fogalmat is, a mágiát, a vallást, a művészetet, a tudományt – ezen belül természetesen a matematikát és az orvostudományt is. Ezeknek a fogalmaknak a létjogosultsága ugyanis semmivel nem nagyobb, mint a filozófiáé. Ahogyan például az egyiptomi művészet nem abban az értelemben vett művészet, mint egy szürrealista festőé, de még abban az értelemben sem, mint egy reneszánsz mesteré, úgy az egyiptomi gyógyászat sem hasonlítható egy mai kórházi vagy körzeti orvos tevékenységéhez. Annak ellenére nem, hogy Egyiptomban nem csupán fejlett sebészettel és anatómiával bíró orvoslás létezett, hanem külön orvosi titulatúra is. És folytathatnánk a példákat. Aki tehát eleve berzenkedne a filozófia szó ilyentén használatától, annak figyelmébe ajánlom, hogy a vallás, a mágia, a mítosz a magaskultúra vagy akár a művészet szavak éppoly tisztázatlanok, használatuk szigorúbb szemszögből éppoly megengedhetetlen, mint a filozófia fogalmáé. Csakhogy mindezekig nem jött létre egy minden szempontot kielégítő korszerű terminológia, s nem utolsósorban létezik egy általános közbeszéd is a tudományban, amely úgy használja ezeket a kifejezéseket, hogy *nagyjából* mindenki tudja, *körülbelül* mit jelölnek. Arról már nem is beszélve, hogy a filozófia szót az elmúlt évszázadokban (még a tizenkilencedik században is!) mennyire lazán használták a legkülönfélébb tudományokra és művészetekre, miáltal annak – csakúgy, mint bármely más fogalomnak – legújabbkori kisajátítása nem több merő önkénynél. Így tehát elsősorban a közérthetőség okán, minden esetleges berzenkedésünk ellenére, (mondhatni kényszerűségből) kénytelenek vagyunk használni e kifejezéseket. A mágia, a vallás vagy a primitív szavakat éppúgy, mint a bölcelet kifejezést.

Az egyiptomi bölcelet problémája persze túlmutat önmagán. Hiszen, mint arra már az előszóban is céloztam, a kérdés, miszerint beszélhetünk-e egyiptomi filozófiáról, magának a filozófiának a mibenlétére, illetve hatáiraira kérdez rá, ami e tudománynak is régi problémája. Ha az egyiptomi spekulációk, avagy az említett szkepszis semmilyen értelemben nem tekinthetők bölceletnek, akkor persze az *Upanisadokra* vagy a korai kínai filozófiára sem alkalmazhatjuk ugyanezt a „műfaji meghatározást”. De ugyanígy nem tekinthetjük bölceletnek azokat a klasszikus filozófiai műveket sem, amelyek javarészt a költőiséget, az

érzékelhető képi nyelvet használják, hiszen ezek az eszközök az érzéseket explicit formában vonják be a filozófiai gondolkodás kifejezési formái közé. Ide tartozik többek között a preszókratikus emlékek java része, a neoplatonikus írások avagy az antik hermetika. Sőt, Nietzsche kései műveit, Pascal, Kierkegaard vagy éppen Heidegger írásait is nyugodtan kirekeszthetjük a filozófia tárgyköréből, mondván, hogy azok inkább az irodalom, mintsem a filozófia mint „szigorú tudomány” körébe sorolandók. És ez az analógia még akkor is helytálló, ha ez utóbbiakat illetően más a kirekesztés iránya (ti. nem a primitív tudat, hanem „csak” az irodalom) és más mértékű az elfogadottság is, mint az egyiptomi bölcsélet esetében.

E gondolat egyébként egyáltalán nem új, hiszen bizonyos gondolkodók már régen megtették ezt a lépést is. Carnap ugyebár a logika kivételével minden más filozófiai műfajt, irányzatot „metafizikának” titulálva rekesztett ki az „egzakt” tudományosság köréből, illetve tagadta azok tényleges filozófia voltát. A „metafizikát” pedig olyan áltudománynak minősítette, amely önkényesen használja a nyelvet, annak elemi szabályait is felrúgja, továbbá amelynek valódi módszertana éppúgy nem létezik, mint objektív használhatósága. A „metafizika” szerinte egyfajta álművészet, az életérzés sajátos kifejezési formája olyan emberek részéről, akik valódi művészi tehetséggel nem rendelkeznek – ezért fordulnak a filozófiához, azaz a „metafizikához”.¹⁰⁹ Ez a ma már csupán filozófiatörténeti érdekességnek számító mozzanat jelen kontextusban azért is érdekes, mert Carnap voltaképpen ugyanazt a szemléletet alkalmazta, ugyanazokat a kirekesztő titulusokat és érvelési módszereket használta az általa „metafizikáknak” degradált filozófiai módszerekre, irányzatokra, kifejezési formákra, amit korábban Frazer a mágiára, illetőleg azon keresztül általában az archaikus gondolkodásra. Mert mi is a mágia? Áltudomány, amelynek elméleti alapjai, gondolati rendszere téves következtetésekre, rosszul alkalmazott okságra, a valóság elemeinek önkényes használatára épül, gyakorlati megvalósulása pedig álművészet.¹¹⁰

¹⁰⁹ Carnap 1972. Végző soron ugyanez a gondolat Heideggernél is megjelenik: a filozófia irodalom. (A legjobb munka erről talán Rorty 1997.) Az más kérdés, hogy ő és nyomában egy-némely posztmodern szerző ezt pozitív előjellel állítja.

¹¹⁰ Frazer 1993, 29–30. Vélhetőleg a pozitivisták látásmódja az, amely ezt a két különféle területen alkotó elmélet szempontunkból oly kísértetiesen hasonlóná teszi.

2. Képekkel írt bölcselet

2. 1. Az absztrakt gondolkodás és a képiség viszonya Egyiptomban

2. 1. 1. *Elvont ideák, eszmék, spekulációk képekben*

Már az Egyiptomhoz kötődő antik tradíció is előszeretettel hangsúlyozta a képek, illetve képi szimbólumok szerepét. „Az egyiptomi bölcsesség mindent szimbólumokban beszél el” – írja Psellus.¹ Az egyiptomiak bölcseletének, illetve e bölcselet kifejező eszközeinek sajátos jellegét tehát már az antik korban is felismerték, sőt általánosan elfogadott nézet volt, hogy az egyiptomiak bölcselete valamiféle nem nyelvi-fogalmi módon, hanem mitológiai elemekkel, illetve képi szimbólumokkal leírt filozófia. Erről beszél többek között Plutarkhosz, aki az egyiptomi isteneket filozófiai allegóriákként értelmezte, de hasonló fölfogást képviseltek az újplatonisták is (Plotinosz és Iamblikhosz egyaránt írnak a kérdésről), s nem utolsósorban e fölfogás kerül át az amúgy is egyiptomi eredetűnek tekintett hermetikába, s ugyanez érvényesül az egyiptomi filozófusnak és sztoikus bölcselőnek nevezett Khairemón tanításaiban is, akit ráadásul nyelvtudósként és egy alexandriai „nyelvtudományi iskola” vezetőjeként is számon tartottak.² Mi több: e toposz olyannyira meghatározó volt, hogy visszajára is fordult: e művekben már nem is az a mértéktartó hozzáállás dominál, miszerint az egyiptomiak bölcselete az allegóriák,

¹ Psellus Fr. 2. 445, ld. van der Horst 1984, 10–11. Ld. még Sternberg-El-Hotabi 1994, 239–242. Az egyiptomi intellektus produktumai éppen ezért máig nehezen megközelíthetőek, illetve értelmezhetőek. Berry Kemp mintha Psellust ismételné, amikor általában a „keleti” (hindu, buddhista stb.) és az egyiptomi emlékek közötti különbséget próbálja megragadni: „Oriental religions and philosophies often have a far more extensive literature and a more coherent form of presentation than ancient Egyptian religion, which relied a great deal on pictorial symbol to convey its message...” Kemp 1989, 2.

² Frede 1989, 2083, 2085–87.

illetve a képi szimbólumok nyelvén íródott volna, hanem ennek mérték-telen eltúlzása jelenik meg: minden egyiptomi kép valamiféle rejtett filozófiának tekinthető.

Ennek megfelelően a hieroglif írást sem egyszerű írásként, hanem titkos bölcséletként értelmezték, s ez majd másfél évezreden át, egészen Champollionig meghatározta a hieroglifák megfejtésére irányuló tudományos erőfeszítéseket. Már a Kr. u. negyedik században élt szerző, Horapollón híres *Hieroglyphica* című munkája is ebben szellemben íródott, noha ő néhány jelet még ismer valahonnan, talán valamiféle családi tradíció révén. Az egyiptomi papi familiából származó későantik bölcselő tudta néhány hieroglifa valódi, eredeti jelentését, ám azt már nem, hogy miért jelentik azok azt, amit, így a „jó” megfejtéshez „helytelen” magyarázatokat fűz.³ Sok évszázaddal később a jezsuita misztikus és okkultista tudós, Athanasius Kircher is úgy érzi, hogy megfejtette a szent jeleket, noha csak különféle titkos jelentéseket, főként és jellemző módon filozófiai tartalmakat magyarázott azokba bele – egyébként elképesztő fantáziáról és asszociációs készségről téve tanúbizonyságot.⁴ Az egyiptomi képek és hieroglifák tehát a bölcsélet kifejezői, s a papok (illetve „filozófusok”) azért rejtették képekbe filozófiájukat, hogy azt az avatatlanok ne értsék. Ráadásul minden egyiptomi kép, ábra is hieroglifa, s mint ilyen, ugyancsak az ősi tudás, a rejtett bölcsélet hordozója. Valószínűleg ezen általános toposz nyomán nevezték egyes kései hermetikusok és alkimisták is hieroglifának a szimbolikus jelentéstartalmú képeket. Marsilio Ficino például egy erről szóló Plotinosz-részlet kapcsán értekezést is ír.⁵ Giambattista Vico lesz az, aki először próbálja cáfolni ezt a toposzt, illetve mítoszt.⁶

Bizony tény és való, hogy a kép mindenkor centrális szerepet játszott a régi Egyiptom kulturális életében, és szinte mindenhol jelen volt. A templomok és a sírok falai életképekkel, ünnepi jelenetekkel, áldozati rítusok képeivel, istenek képmásaival voltak tele, s az egyiptomi írás elemei, a hieroglifák maguk is képek. Ám ha valamire leginkább igaz az antik toposz, akkor az újbirodalmi királysírok falaira festett túlvilág-irodalmi alkotásokra mindenképpen. Ezek az alkotások – szemben a közrendűek sírjaiban felírt *Halottak Könyvével* – ugyanolyan privilegizált királyi „könyvek” voltak, mint egykor, az Őbirodalom idején a *Piramisszö-*

³ Horapollo 1950. A kérdésről: Frankfurter 1998.

⁴ Athanasius Kircherről és munkásságáról, beleértve a reneszánsz kutató és gondolkodó „protoegyiptológiai” tevékenységét is, ld. Godwin 1979.

⁵ Ld. Dieckmann 1970, 37.

⁶ Vico 1979, 285.

vegek. (Persze a „könyv” szó mindkét esetben a legtágabb értelemben veendő.) Vagyis ezek a művek magánsírokban szinte egyáltalán nem bukkannak föl. (Egy-két kivételtől eltekintve, ami a királyi kegy megnyilvánulása volt.) Ezek közül a XVIII. dinasztia elején – vagyis az Újbirodalom kezdeti időszakában – jelenik meg a *Naplítánia*, amely Ré napisten hetvenöt titkos alakját, „létformáját” ismerteti, és az *Amduat*, vagyis „Ami a Duatban (ti. az Alvilágban) Van”. Ezt követte a *Kapuk Könyve* az Amarna-kor után, majd a Ramesszidák alatt megjelenik a *Barlangok Könyve* és a *Föld Könyve*. E műfajban utolsóként jelennek meg a thébai papok már említett halotti papiruszai, közvetlenül az Újbirodalmat követően, a XXI. dinasztia idején. Ezek, a *Mitológiai Papiruszok* néven ismert művek a királyi könyvek elemeiből összeállított egyedi alkotások, sőt, bizonyos értelemben ez utóbbiak zanzásított változatainak is tekinthetők, kiegészítve néhány *Halottak Könyve*-beli elemmel. Létrejöttük kontextusa a királyi tekintély radikális megcsappanása és a thébai Ámon papok teokratikus uralmának megerősödése.

Ami ezeknek a „könyveknek” a konkrét tartalmát illeti, általában mindegyik ugyanazt a gondolatkomplexumot írja le a maga sajátos, egyedi módján. Az alaptéma Ré, a Napisten éjféle útja, amely az Alvilágon át vezet a reggeli fölkelésig. Ez az út egyben a Nap és vele a teremtett világ megújulása is, azaz a teremtés megisméltése, s ez adja az alapszimbolikát is, amely a Nap bárkájának utazása az égi és alvilági Níluson. A nappálya képi ábrázolásának mintája természetesen a földi folyón való utazás, ahogyan az Ég és az Alvilág mintája is maga az Ország, Egyiptom. Ez így tisztán csak az *Amduatban* és a *Kapuk Könyvében* jelenik meg, ezekben Ré, a Napisten tényleg bárkán utazik, a többi műben a hajózás témája inkább csak utalásszerűen, szimbolikus-absztrakt formában van jelen. Ez a két alkotás a Nílust és annak két partját veszi alapul a képi kompozíció, azaz a leírás alapszerkezetéhez: a képek itt három regiszterre osztoznak, a középső regiszter a folyó, amelyen a nappárka halad, az alsó és felső regiszter pedig annak két partja.

Ez a téma kombinálódik a másik nagy témával, az oziriszi eszmével, melynek több jelentéssíkja is van, elsősorban a(z emberi) test regenerációja, újjászületése, „föltámadása”. A dolgot ugyanakkor tovább bonyolítja, hogy nem csupán e két eszme pusztán kombinációjáról van szó. A Nap útjára és az oziriszi alapeszmére már korábban is többféle elképzelés épült, s ezek számos természeti és kulturális jelenség szimbólumává, összegző eszméjévé váltak. Így mind a nappálya, mind pedig az oziriszi regeneráció egyaránt értelmező szempontjává és alapsémájává lett a nemzésnek és születésnek, a halott testi feltámadásának, a növényzet regenerációjának, a kozmikus periódusoknak és az idő körforgásának,

egyáltalán minden ciklusos körforgásként értelmezhető folyamatnak, természeti és társadalmi jelenségeknek egyaránt. E jelenségek, illetve azok alanyai és tárgyai így lassacskán egymás oda-vissza forgatható metaforájává váltak. Így például: napnyugta = világvége = halál = elalvás = öröklét; elvetett mag = embrió = múmia = alvó; föld mélye = sír = anyaöl = az ég sötét és láthatatlan belseje; napkelte = születés = mag kicsírázása = a holttest feltámadása = teremtés = az idő megújulása... Ennélfogva ezek az igen komplex mondanivalóval bíró alkotások több, ám egymástól nem különválasztható jelentéssíkon is értelmezhetők, s a teológiai jelentéssík mellett beszélhetünk még kozmológiai, ontológiai, embriológiai, tanatológiai, valamint az idővel és örökkévalósággal kapcsolatos jelentéssíkokról is. Persze ezek között van némi különbség: a nappálya témája és az oziriszi eszmerendszer e művek explicit tartalmát képezik, míg az utóbb felsoroltak az ezen belül megjelenő implicit tartalmakat. Ám mind az explicit, mind pedig az implicit tartalmak egymás szimbólumai illetve metaforái.⁷

Az újbirodalmi királysírok könyvei időben egymást követő megjelenése is mintha egy sajátos szellemi fejlődési vonalat mutatna: egyrészt a képek a szöveggel szembeni egyre fokozódó dominanciája, másrészt a naturális jellegtől az absztrakt irányában történő elmozdulás érezhető. Így az Amarna-kor előtt használt *Amduat* és *Naplítánia* jóval több, erőteljesebben naturális és hagyományos vallásos elemet tartalmaz, mint az Amarna utáni alkotások. Ebből a szempontból a *Kapuk Könyve* nem más, mint az *Amduat* absztraktabb formája: az Alvilágon átutazó napbárka alól itt már eltűnik a víz, maga a bárka is sematikusabb, és annak légnévsége is állandó, valamint több az elvont idea is, különösen az időre, az idő természetére vonatkozó spekulációk. Később, a ramesszida királysírok falára kerülő *Barlangok Könyve* már a napbárka elemét is kiiktatja, viszont a mű tele van kozmológiai, ontológiai, a pusztulásra és a keletkezésre vonatkozó spekulációkkal, ámde még megvan benne a processzus-jelleg, azaz a mű minden előzőektől eltérő volta ellenére még mindig a Nap (metaforikus értelemben vett) éjszakai útját, azaz a pusztulásból a regenerációba való átmenet folyamatát ábrázolja, illetve írja le. A VI. Ramszesz sírjában megjelenő *Föld Könyvében* (vagy *Aker-könyvben*) azonban már ez az elem is eltűnik, és maradnak a számunkra érthetetlen, rendkívül kevés, illetve csak utalásszerű szöveggel kommentált komplex képi rendszerek. Majd ezt követik az említett *Mitológiai Papiruszok*, amelyek e formát már az egyéni, személyes szférába viszik át a

⁷ Ld. Piankoff 1964, Piankoff-Rambova 1954, Hornung 1963, 1972, 1977 és 1980 publikációit, valamint e művek összehasonlítását illetően Barta 1990.

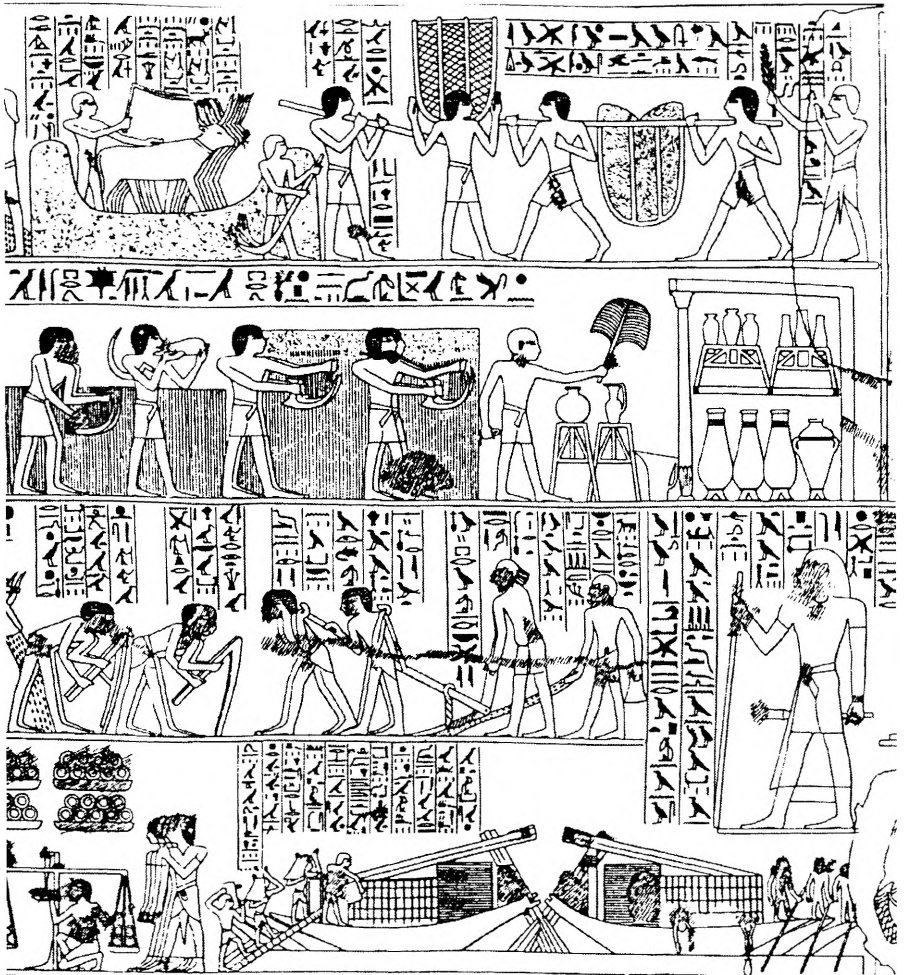
királyi szféra által reprezentált kollektív (állami) szférából. Itt jelenik meg leglátványosabban az a kombinációs készség is, amely igen merész módon nyúl hozzá a korábbi „kollektív alkotásokhoz”.

Nos, e művekben a képi elem dominál, sőt: valójában ez a jelentés fő hordozója. (Szemben más egyiptomi halotti irodalmi alkotásokkal, ahol vagy egyáltalán nincs kép – a hieroglif jeleken kívül, vagy ha van is – mint például a *Halottak Könyvében* – az általában csak az illusztráció funkcióját látja el.) Az újbirodalmi királýsírok könyvei, valamint a *Mitológiai Papiruszok* megjelenése így jelentős fordulatot hozott az egyiptomi szellemi fejlődésben. Az intellektuális finomodás, ami alatt főként egy sajátos bölcseleti irányú elmozdulás értendő, csak részben tekinthető e változás lényegének. Ami ennél fontosabb, hogy e művekben az *elvont gondolkodás, a kozmológiai, ontológiai stb. spekulációk megjelenése együtt járt egy igen fejlett, cizellált képi szimbólumnyelv kifejlődésével, amely ezeknek a spekulációknak egyfajta „leíró nyelveként” funkcionált.* Persze a természetes nyelv is majdnem minden esetben ott van a képek mellett, de jobbára csak mankó: címke, képaláírás gyanánt. A tényleges magyarázat még a hosszabb kísérőszövegekben is meglehetősen kevés, ezek jobbára csak elisméltik, amit a képek ábrázolnak, plusz információval ritkán szolgálnak. Előfordulnak terjedelmesebb szövegrészek is – ilyenek például bizonyos himnuszok és litániák a *Barlangok Könyvében*, ám ezek is inkább kísérőszövegek, a fő mondanivalót a képek tartalmazzák. A *Mitológiai Papiruszok* egy részében már csak nagyon rövid, sematikus megjegyzések, istennevek, címkék vannak, a textus teljesen hiányzik, minden információt a kép hordoz.⁸

Ezek az alkotások *formailag* az egyiptomi magánsírok falképeivel rokonok, ami jelentős eltérés a korábbi (óbirodalmi) tradícióhoz képest. Ugyanis az Óbirodalom idején – pontosabban annak második felében, az V. és VI. dinasztia korában – az uralkodók piramisáiban kizárólag szövegek jelennek meg, az előkelők magánsírjaiban ellenben szövegekkel tarkított színes reliefeket, illetve életképeket ábrázoló falfestményeket látunk. Ezek pedig képi narratívák, amelyeket Assmann a modern képregényekhez hasonlít. Sőt, ennek illusztrálása végett egy ilyen kompozíció részletét megpróbálja tényleges képregényként láttatni azáltal, hogy a hieroglif szöveget latin betűs modern nyelvre (németre) fordítja. (*1a–b. kép*)⁹ A kép itt sem illusztráció, hanem a jelentés fő hordozója, s mint ilyen, integrálja a szöveget, s az írás, illetve a szöveg csak kiegészíti a képet, olykor magyarázza azt. Az újbirodalmi királýsírok elvont gon-

⁸ A *Mitológiai Papiruszok* publikációja: Piankoff-Rambova 1957.

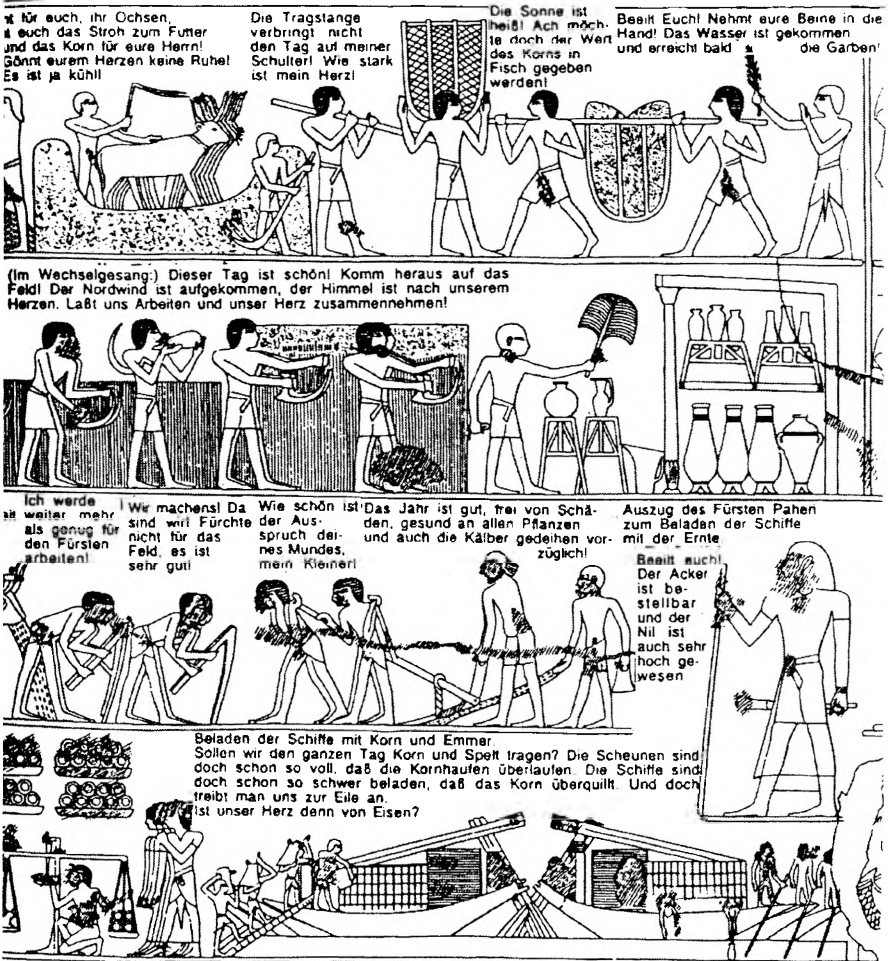
⁹ Assmann 1991, 81–85.



1a. kép: Az „egyiptomi képregény”: egy óbirodalmi magánsír részlete (Assmann 1991, fig.7. után)

dolatokat, magasrendű intellektuális tartalmakat kifejező alkotásai formailag ugyanilyen „képregények”, csupán itt a szereplők kozmikus princípiumokat megtestesítő istenek. Persze még ez a (lehetőségekhez képest legtalálhatóbb) analógia sem tudja igazán visszaadni, mivel is állunk szemben, amikor az egyiptomi „sírkönyveket” próbáljuk értelmezni, hiszen maga az egyiptomi írás is képekből áll.

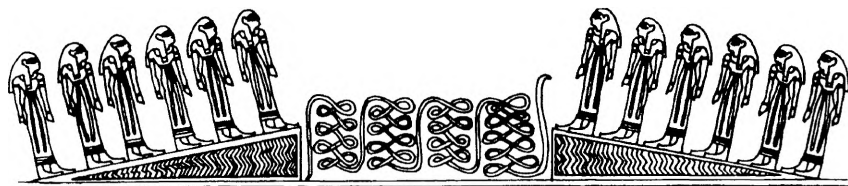
De hogy egy konkrét és lehetőleg jellemző példával is éljünk: a *Kapuk Könyve* – akárcsak a többi ilyen jellegű mű – a Nap tizenkét stáción áthaladó alvilági útját írja le. Ez az út itt is részben metaforikus, így a mű a Nap utazása kapcsán a tér és idő természetével, a dolgok pusztulásával,



1b. kép: Az „egyiptomi képregény” (Assmann 1991, fig.8. után)

keletkezésével és megújulásával is foglalkozik. A negyedik stációban egy érdekes jelenetet láthatunk: egy folyómederben egy összetekeredett kígyót, aminek neve: *Eltávolító*, s mellette a parton tizenkét istennőt. (2. kép) A kígyóról a kísérszövegből megtudjuk, hogy az idő egyiptomi alapegységeit, az „órákat” szüli meg tizenkét kis kígyó formájában, amelyeket állandóan átad a folyó partján álló tizenkét óraistennőnek, akik e kígyókat lenyelik, s az idő így folyik végtelenül.¹⁰

¹⁰ Hornung 1980, 111–114. A jelenettel Kákósy László is foglalkozik az egyiptomi időfogalom kapcsán (Kákósy 2001).



2. kép: Az időt szülő kígyó és az óraistennők. *Kapuk Könyve* 4. óra (Kákósy 1993, p.382 után)

Vagyis miről van itt szó? Elsősorban metaforákkal közelíthetünk a kép jelentése(i) felé. Az idő kígyó, mert a kígyó természetével, illetve annak bizonyos tulajdonságaival bír. Az idő kontinuum, ezt ábrázolja a folyómederben tekergőző kígyódémon, aki egyben maga a folyó is, amit alátámaszt, hogy a kígyó = folyó metafora más emlékekben explicite is megjelenik. A folyó pedig Egyiptomban is a vég nélküli folytonosság egyik fontos szimbóluma. Mivel a *Kapuk Könyve* más részeiben ez a kígyó kötélként is megjelenik, amelyet az óraistenek tartanak a kezükben, s mivel a könyv egy másik fejezetében ez az időkígyó mérőszinórrá is átalakul, nem önkényes belemagyarázás, ha azt mondjuk, hogy az egyiptomiak szerint e dinamikus és kontinuum idő egyben a mérték, a mérhetőség ura, illetve hordozója is. Nos, ez a lény szül kicsiny kígyókat, egy-egy órára valót, amelyeket szüntelen átad az istennőknek, akik a diszkrét időegységeket képviselik. Ezt az egész mechanizmust pedig – akárcsak más hasonló szisztémákat – itt is a Nap működteti, voltaképpen erről szól a *Kapuk Könyve*. Az istennőről a szöveg azt is elmondja, hogy előttük sötétség, hátuk mögött fény van, amit e két fogalom ismert egyiptomi szemantikája alapján úgy értelmezhetünk, hogy a Nap által érvényesített, aktuális idő (vagyis a jelen) két minősége a „világos”, vagyis az ismertség és a „sötét”, az ismeretlen. Ez pedig a kontinuum időre vonatkoztatva a múlt és a jövő. Ami azonban a lényegi mondanivaló: az idő úgy képes működni, hogy az önmagában szubsztancia-szerű és káosz-természetű idő, az „idő-lényeg” egy köztes átalakulás révén („kis kígyók”) diszkrét egységekben kell hogy megjelenjen, amely egységek meghatározott sorrendben állnak össze szintén folyamatos, ám mérhető idővé, méghozzá úgy, hogy ez az „idő-lényeg” mint tartalom, az óraistennők tartalma jelenik meg. A „jelenet” így többek között egy olyan kérdést is feszeget, amely az európai gondolkodást is évszázadokon keresztül foglalkoztatta, nevezetesen a diszkrét versus kontinuum problémáját, méghozzá szintén az idő mibenlétének kérdéséhez társítva.

S ne feledjük el, hogy mindez egy (király)sírban található, ami azt a célt szolgálta, hogy megőrizze, tartósítsa a benne elrejtett egyént, annak

létét, sőt voltaképpen annak egész világát: életidejét. A halállal az idő szétbomlik, azt újra meg kell teremteni, annak alkotórészeit – diszkrét elemi egységeit – újból össze kell rakni, mi több: azokat megfelelő sorba kell rendezni. A *Kapuk Könyve* megértéséhez adalék lehet egy, az idő reverzibilitásáról szóló óbirodalmi piramisszöveg, amely szerint a halál pillanatában az idő „visszafordul” a halott király fölött, s ezáltal ő újból és újból megfogon és megszületik.¹¹ Vagyis az örök visszatérés ősrégi eszméjével van dolgunk. Az időelemek összerendezése, illetve sorrendbe rakása pedig a Nap által történik, annak szokásos mindennapi útja során. Vagyis az időnek a halál utáni regenerációjáról van szó, ami egyben a sír gazdájának regenerációját és újjászületését is jelenti. Nos, vélhetőleg ez az alapjelentése a *Kapuk Könyvének*, ezt az eszmét fejtegeti, vagy pontosabban: ezt a kozmikus folyamatot írja le jobbára képi szimbólumok segítségével. Ami azonban még lényegesebb: az ilyesfajta, képekkel leírt „jeleneteket” tulajdonképpen *képi szimbólumokban való értekezésként* is fölfoghatjuk.

Ehhez a nyelvhez az egyiptomiak mindvégig ragaszkodtak, mondhatni: ez volt nemzeti és kulturális identitásuk legfőbb, legfontosabb le-téteményese. Az egyiptomiak – eltérően a többi néptől – még a görög politikai és kulturális fennhatóság idején sem vették át a görög formákat. Ám ennek csak az egyik oka az erős identitás. A képek Egyiptomban mindenkor *jelentést* hordoztak, s ez a jelentés elveszett volna az idegen formavilág átvételével. (Ahogyan ez később, a római korban be is következett.)

2. 1. 2. Metaforizáció és képi absztrakció

A képi nyelv – főként a nyelvi képek használata – persze számunkra, nyugati emberek számára sem ismeretlen, hiszen allegóriákat, hasonlatokat, metaforákat mind a mai napig előszeretettel használ a tudomány. Innen közelítve talán sokkal jobban megérthetnénk az egyiptomiak szimbólumnyelvét. Egyébként érdemes megjegyezni, hogy egyesek Hésziodoszt éppen azért tartják (vagy tartották) az első filozófusnak vagy legalábbis átmenetnek a mitikusból a filozófiai gondolkodás felé, mert gondolataiban az ősi képzetek, primitív szimbólumok már úton vannak a metaforák és az allegóriák felé. Az más kérdés, hogy Hésziodosz filozófusi volta erősen

¹¹ 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, megfogon és megszületik minden nap.” Pyr. 705b–c. Sethe 1908, 385.

megkérdőjelezhető.¹² Ám ha Hésziodosznál talán nem is, a fáraókori Egyiptom gondolkodóinál – vélhetően az Újbirodalom ideje alatt – megtörténhetett a mítoszból a logoszba történő átfordulás. Az ősi szimbólumok, a mitikus képzetek bizonyos alkotásaikban már tisztán olyan metaforák és allegóriák, amelyek absztrakt gondolatokat hordoznak. Ha pedig elfogadjuk azt a közismert álláspontot, miszerint a mítosz is ugyanúgy a nyelviséghez kötődik, miként a filozófia, akkor a nyelvi versus képi gondolkodás kérdésének összehozása a filozófiai versus mitikus gondolkodás kérdésével túlzó, sőt irreleváns fölvetés lenne.

A konkrétól az absztrakt irányába történő elmozdulásra, az ősi hiedelmek átvitt értelemmel való fölruházására – azaz a szimbolizációra, illetve a metaforizációra – az egyik legjobb példa a bárka szimbóluma. Ennek legismertebb, legáltalánosabb megjelenése Ré, vagyis a Nap bárkája. Eredetileg nyilván az egyiptomiak is úgy képzeltek, hogy a Napisten valóságos bárkán halad át az égi vizeken, s vélhetőleg a nép körében – vagy némileg avított fogalommal élve: a „népi vallásosságban” – mindvégig eleven lehetett ez a hiedelem. Csakhogy a bölcséletben a „bárka” már egyértelműen a szimbólum, sőt metafora. Amikor olyan kifejezésekkel találjuk szembe magunkat, mint a Reggel Bárkája, az Este Bárkája, avagy éppen a Hús (ti. a test) Bárkája, akkor ez nyilván nem azt jelenti, hogy a reggel vagy az este valóban az „ég tengerén” valódi hajón utazva érkezne el vagy éppen a test anyagát hajón szállítanák, avagy az voltaképpen egy hajó lenne, a szó szoros értelmében. Ráadásul a metaforikus használat egynémely emlékekben teljesen egyértelműen megmutatkozik. Így például a későkori életbölcsélet egyik remekében, *Amenemope Intelmeiben* ez olvasható:

„Légy szilárd a szívedben (értsd: az elmédben), és erősítsd meg azt. Ám ne kormányozz a nyelveddel. (Mert habár) az ember nyelve a bárka kormányrúdja, a kormányos (mégis) a Mindenség Ura.”¹³

De a bárka metaforája már ennél jóval korábban is megjelenik. Így például az egyik legismertebb irodalmi alkotásban, *A paraszt panaszai* című, még az első átmeneti korból való elbeszélésben is megjelenik a bárka. Itt már teljesen egyértelmű, hogy hasonlattal, költői képpel, illetve metaforával – sőt, egy a bárkához, illetve a hajózáshoz kapcsolódó egész metaforarendszerrel – van dolgunk:

¹² Hésziodosz filozófusi mivoltáról: Cornford 1950, 42. E fölfogás kritikája: Kirk 1993, 266–283.

¹³ Amenemope XX, 3–6. Lange 1925, 98.

„Ha az igazság tavára szállsz s azon hajózol kedvező széllel és vitorlád nincs megfosztva vásznától, hajód nem lesz lassú, nem éri károsodás árbócodat, nem törnek el keresztgerendáid, nem töretsz össze, mikor örvendezel a földnek, az áradat nem ragad el, nem ízleled meg a folyó gonoszságait, nem látsz félelemben lévő arcot, s félénk halak is hozzád jönnek, és eléred a kövér madarakat.”¹⁴

Hogy miként vált az ősi kép(zet) metaforává? Nos, ez minden bizonytalansággal a szimbólum *kiterjedt, általános használata* révén történhetett. Tudni kell, hogy Egyiptomban – vélhetően az ősi napbárka-elképzelés nyomán – szinte minden jelentősebb istennek volt „bárkája”. Ennek rituális folyamánként a különféle templomi, vallási ünnepek alkalmával, a körmenetekben, az orákulumadásokkor a papok a kicsiny szentélyben, a naoszban rejlő, elfüggönyözött istenszobrot általában bárkában, illetve bárkát formázó hordágyon vitték a vállukon. S ez „az adott (azaz bármely) istenség bárkája”, mint általános fogalom, igen könnyen finomodhatott az „X dolog bárkája” metaforájává – még hozzá igen korán.

Ha pedig a képről van szó, akkor lehetetlen kikerülni az egyiptomi ábrázolóművészet témáját, főként azt a kérdést, hogy miféle gondolkodás is tükröződik ebben a művészetben. Nos, az egyiptomi ábrázolóművészet erőteljesen szimbolista és formalista, s éppen ennek révén válhatott alkalmassá elvontabb ideák kifejezésére is, illetőleg arra, hogy belőle egy képi leíró nyelv jöjjön létre. Más szempontból pedig azt mondhatjuk, hogy az egyiptomi ábrázolóművészet nem realista, hanem idealizáló, ám mégis objektivisták művészet, ami szintén fontos elem az intellektuális fejlődés szemszögéből. Miről is van szó pontosan? Ha egy vízmedencét látunk egy falképen, akkor azt mindenkor fölülnézetből látjuk, mint egy alaprajzot. Ugyanakkor a mellette lévő fákat ugyanazon a képen már oldalnézetben, mintha feküdnének, akár csak a vízben úszó szárnyasokat. Ráadásul mindegyik a maga irányában fekszik: a négy-szögletű medence négy oldalán álló egy-egy fa négy különféle irányban. Egy másik képen egy szamarat látunk, s hátán mintha egy rőzseköteg lenne. Persze szó sincs rőzsekötegről, egy nyeret (ill. valamiféle nyeregtáskaféleséget) látunk, amely mintegy kiterítve lett megfestve, ezáltal úgy néz ki, mintha fölfelé emelkedne, illetve lebegne a levegőben. A művész ugyanis a nyeregnek az állat másik oldalán található felét is ábrázolta! Ez a *legnagyobb felületek törvénye*: minden ábrázoltból a lehető legtöbbet megmutatni. Hogy miért? Mert az adott dolog így az, ami, így

¹⁴ Dobrovits Aladár fordítása. (Ld. Dobrovits 1963, 9.)



3a. kép: Hotep kockaszobra, XII. Dinasztia, Kairói Múzeum (Müller 1970, p.84 után)




3b. kép: Szenmut kockaszobra, XVIII. Dinasztia, Kairói Múzeum (Müller 1970, p.99. után)

ismerhető föl legjobban, így azonos önmagával. Pontosabban: a kép így azonos az ábrázolttal. A tó fölülnézetből, a mellette lévő fák és úszó libák oldalnézetből, az arc profilból, a mellkas előlről, a szamár hátán a táska a levegőben kiterítve.

Az egyiptomi művész a képmezőt is egymással párhuzamos vízszintes sávokra osztja, ebből a legfelső sáv a legtávolabbt ábrázolja (például a sivatag hegyeit), a legalsó pedig azt, ami egészen közel található, mondhatni térben jelen van. Vagyis az egyiptomiak a teret síkokra bontották, vélhetően azért, mert a perspektivikus látás egy objektíve nem létező illúziót jelenít meg. A fa, mint olyan, oldalnézetben az, ami, és nem fölülnézetből, úgy csak egy kerek lombkorona volna látható. A tó ezzel szemben éppen hogy fölülnézetből mutatkozik meg leginkább a maga mivoltában, hiszen oldalnézetben csupán egy csík volna. S ahogyan a szamár hátán lévő nyeregtáskának is van egy nem látható másik oldala, úgy ami távolabb van, az még egyáltalán nem jelenti azt, hogy egyben kisebb is lenne. Ha nem a legnagyobb fölületet vesszük, úgy könnyen hamis látáshoz juthatunk, és az ábrázolt dolog nem a maga teljességében, sőt nyugodtan mondhatjuk: nem a maga szemlélőtől független, *objektív valóságában* mutatkozik meg. Vagyis ez a fajta ábrázolási mód mintegy elvonatkoztat egy önmagában lévő valóságot az érzékszervek által közvetített illuzorikus valóságtól. Tulajdonképpen nem mással állunk szemben, mint egyfajta, a képek nyelvén történő *tárgyilagosságra törekvő leírással*. S hogy mennyire kiszámított, tudatosan megkonstruált kifejezésmód ez, azt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy az egyiptomiak – a laikus közhiedelemmel ellentétben – ismerték a perspektivikus ábrázolást, mivel annak kezdeménye bizonyos időszakokban náluk is meg-megjelent.

Az ábrázolóművészet másik fő jellemvonása, ami jelen kontextusban még érdekes lehet számunkra, a *tudatos geometrizálás*. Mind az egyiptomi festészet, mind pedig a szobrászat igen messzire jutott a kép (ill. a szobor) geometrikus fölépítésében. A kép vagy szobor vonalharmoniója kiszámított, a kontúrok erősen kihangsúlyozottak, s ami a lényeg: tudatosan elrendezettek. Az ábrázolt alak sematikus és részben stilizált, s azt mindenkor a gondosan kiszámított mértani arányok szerint alkotják meg. A festészetben az alakokat éppúgy előrajzolták mint a szobrászatban, s ehhez az előrajzoláshoz négyzethálót, sőt különféle arányokat jelző segédvonalakat alkalmaztak. Ami azonban számunkra érdekesebb: a geometrikus séma hangsúlyozása, illetőleg az ebbe az irányba történő stilizálás az ábrázolóművészetet viszonylag hamar eljuttatta a *formai absztrakcióhoz*. Leglátványosabb példája ennek a fejlődésnek a szobrászatban az ülő emberábrázolások folyamatos absztra-

hálódása. E fejlődés csúcspontját az ún. kockaszobrokban érte el: a főlhúzott lábakkal ülő emberi test folyamatosan egyszerűsödött és geometrizálódott, míg végül a test helyén már csak egy szabályos, simára csiszolt kocka jelenik meg, amelyből egy emberi fej emelkedik ki. (3a–b. kép) E folyamat természetesen pontosan nyomon követhető, hiszen számos átmeneti megoldásról tanúskodó emlék maradt fenn. Nem véletlen, hogy a húszas években Schäfer az egyiptomi szobrászat ezen megnyilvánulásait – az egyiptomi művészet több más eleme mellett – a kubizmus törekvéseihez hasonlította.¹⁵ Persze az igazsághoz hozzátartozik, hogy ennek az „absztrakt irányba történő fejlődésnek” volt egy nagyon is gyakorlatias oka: a szobrásznak nagy felület kellett az írásjelek, a szoborra írandó szöveg számára, s ezt némi találatekonysággal így oldották meg. Ez azonban nem változtat magán a formai absztrakció tényén. Ráadásul az egyiptomi művészetet általában is egyfajta hieroglifa-szerű ábrázolási mód jellemzi.

A képi szimbólumok formavilágát tekintve általában az absztraktnak és a naturálisnak egy sajátos keveredése tapasztalható. Mind az ábrázolóművészet produktumai, mind pedig az ahhoz sok ponton kötődő, sőt attól elválaszthatatlan hieroglifa-készlet zöme naturalisztikus ábrázolás: szépen kidolgozott emberi és állati alakok, madarak, rovarok, hüllők és növények képmásai, emberi és állati szervek, végtagok, valamint használati eszközök rajzai. A szimbólumok egy másik – kétségtelenül kisebbik – csoportja azonban sematikus, leegyszerűsítő, már-már az absztrakt piktografikus jelek felé mutató rajz. Olyan képek, amelyek az ábrázolt tárgynak csak a lényegét mutatják, azt, ami éppen szükséges a beazonosításhoz. A hieroglifák között számos ilyen példát találunk. Ilyen például a *pr*-hieroglifa, azaz a ház szó, illetve a HAZ fogalom(kör) jele: □, amit a hieroglif írással foglalkozó fejezetben még külön tárgyalni fogunk. Vagy ilyen az emberi szájat ábrázoló hieroglifa: ◐, amely az *r* hang fonogramja, s a *r3*: 'száj', 'beszéd', 'varázsmondás' szó képeje, ideogramja. Vagyis jobbra kétféle képi szimbólumot tudunk megkülönböztetni, s maga az egyiptomi képi szimbolika valójában *e kettő együttese*, azaz a leegyszerűsítő-absztrakt és a figurális-naturalisztikus ötvözete, elegyedése. Nézzük meg például ezeket a kései (görög-római kori) kombinált hieroglifákat:  Mit is ábrázolnak képileg ezek az ikonok? (E hieroglifák konkrét jelentése most nem fontos.) Egy ember munkálkodik a fal jelén, egy ernyedt emberalak hull a tó (ill. itt általában a víz) sematikus jelére, a sivatag szimbólumát tart-

¹⁵ Schäfer 1928, 58–62. Az itt tárgyalt dolgokra vonatkozólag pedig ld. Schäfer 1986-ban újra kiadott kiváló összefoglaló munkáját az egyiptomi művészetéről.

ja egy térdeplő emberalak, négy figura pedig az ég szimbólumát, egy kicsibe áll az ellenséges sivatagi régiót jelképező hieroglifa mögött, a csatorna jele emberi lábakon jár, az említett HÁZ-jelben pedig egy múmia fekszik. Ezek a hieroglifák nagyszerűen kifejezik a főnti elvet, mi több, lehetnének akár az egyiptomi képi szimbolika jellegét, természetét – s ezen keresztül az egyiptomi gondolkodást – kifejező emlemtikus szimbólumok is.

S mindemellett nem szabad elfeledkezni arról a közismert tényről sem, hogy az egyiptomi kép (illetve szobor) főként *típust* ábrázol. Még akkor is, ha egy adott személyt festenek meg vagy faragnak ki. Az egyén ugyanis általános mintákat és ideákat képvisel. Talán nem volna nagy túlzás azt állítani, hogy az intellektuális fejlődés Egyiptomban a művészet fejlődésében is tettenérhető, illetve hogy a művészet fejlődése valami módon korrelál a tárgyalt „képi bölcelet” kialakulásával.¹⁶

2. 2. Az istenség mint perszonifikált absztraktum

Az implicit filozófia leíró nyelvének problémájától elválaszthatatlan a perszonifikáció kérdése. Máig élő toposz, hogy a megszemélyesítés és az antropomorfizmus az elvont gondolkodást megelőző, mi több: azzal szembenálló, primitív-archaikus gondolkodás sajátja. Vagyis, ha egy 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 későantik filozófusoknál is – gyakorta találkozunk a filozófiai fogalmak, illetőleg kategóriák megszemélyesítésével, pontosabban azoknak valamely antik pantheonbeli istenséggel történő megfeleltetésével. Ráadásul a korai görög filozófusok teljesen érintetlenül hagyták magát a görög hitvilágot, hiszen vizsgálatuknak nem ez, hanem a fizikai világ volt a tárgya. Így nem kérdőjelezték meg a vallásnak sem az alapját, sem a főbb részleteit.¹⁷ Persze közhely, hogy az antik filozófia antropomorfizmusa egészen más jellegű, mint a természeti népek „primitív” antropomorfizmusa, illetve hogy Hérakleitosz, Parmenidész vagy akár Plátón számára az istenek említése nyilván másfajta jelentéssel (is) bírt, mint egy görög pásztor vagy katona számára. Az egyiptomiaknál azonban sokkal inkább a görög filo-

¹⁶ Az ábrázolóművészet és a gondolkodás – s ezen belül a bölcelet – viszonyáról ld. Dobrovits 1979b.

¹⁷ Kirk 1993, 279.

zófusok „absztrakt-antropomorfizmusát”, azaz elvont ideák allegóriákkal való szemléltetését találjuk, még hozzá igen fejlett, mondhatni: cizellált formában, és nem a természeti-primitív-naturalista megszemélyesítést.¹⁸ Az ember- vagy állatalak használata náluk absztrakt gondolatokat (is) hordozó, allegorikus jellegű használat, a dolgok intellektuális reprezentációja, s nem durva azonosítás. A megszemélyesítés eljárása tehát inkább a hagyománytisztelet terméke, a sajátos képi nyelv használatához történő ragaszkodásé, amely nyelv ugyanúgy a kulturális identitás, az egyiptomi önazonosság egyik letéteményese volt, mint maga a hieroglif írás.

Persze valamely jelenség megszemélyesítése már a legkorábbi időkben (és nem csak az egyiptomiaknál) magában rejtette az absztrakció csíráját, hiszen az isteni megszemélyesítés mindenkor valami általánosot, megismétlődőt, illetve rendszeresen előfordulót vagy még inkább: valami egyetemeset fed. Az általánostól, az egyetemestől pedig csak egy lépés az elvont. Hogy Egyiptomhoz kapcsolódó példával éljünk: Plutarkhosz Oziriszt, illetve annak istentársait különféle absztrakciókként magyarázza, és figyelmeztet a leegyszerűsítő naturalista értelmezés félrevezető voltára:

„Összefoglalva: nem szabad Oziriszt vagy Íziszt a víznek, a Napnak, a földnek vagy az égnek tekinteni, de éppígy Tüphónt sem a tűznek, a hőségnek vagy a tengernek. Talán akkor tévedünk a legkevésbé, ha mindazt, ami ezekben a túlzások vagy – ellenkezőleg – az elégtelenségek miatt mértéktelenséget és rendezetlenséget idéz elő, Tüphónnak tulajdonítjuk, a rendezettet, a jót és a hasznosat viszont mint Ízisz tevékenységét és Ozirisz képét, az ő hasonmását és értelmét tiszteljük és megfelelően értékeljük. (...)”

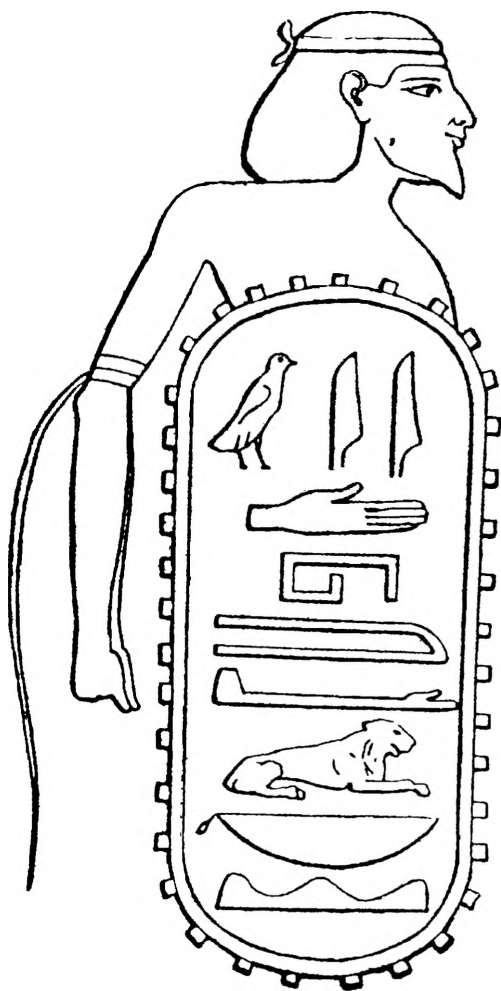
Szembeszállhatunk azokkal a földhözragadt gondolkodású emberekkel is, akik ezeket az istenekről szóló tanításokat legszívesebben a légkör évszakonkénti váltoásaival vagy a termények sarjadásával, elvetésével és szántásával hozzák kapcsolatba, és azt mondják, hogy amikor az elvetett mag a földben rejtőzik, Ozirisz el van temetve, de tüstént feléled és újból megjelenik, amikor a csírázás megkezdődik.”¹⁹

Jelen idézet lehetne akár annak a fölfogásnak a bírálata, amely máig meghatározza az egyiptomiak intellektuális hagyatékának legtöbb interpretációját. És korántsem sem biztos (ahogyan azonnal hajlamosak volnánk gondolni) hogy a római korban élő hellén a maga látásmódjából indul ki, s azt vetíti rá más kultúrák gondolkodására, így Egyiptoméra is.

Az egyiptomi istenek „természetét” talán még jobban megérthetjük, ha a mi kultúránkban is nagy hagyományra visszatekintő és szinte a leg-

¹⁸ Erről a legkimerítőbben Hornung 1971.


¹⁹ *De Iside et Osiride* 64–65. (W. Salgó Ágnes fordítása, Plutarkhosz 1986, 64–65.)



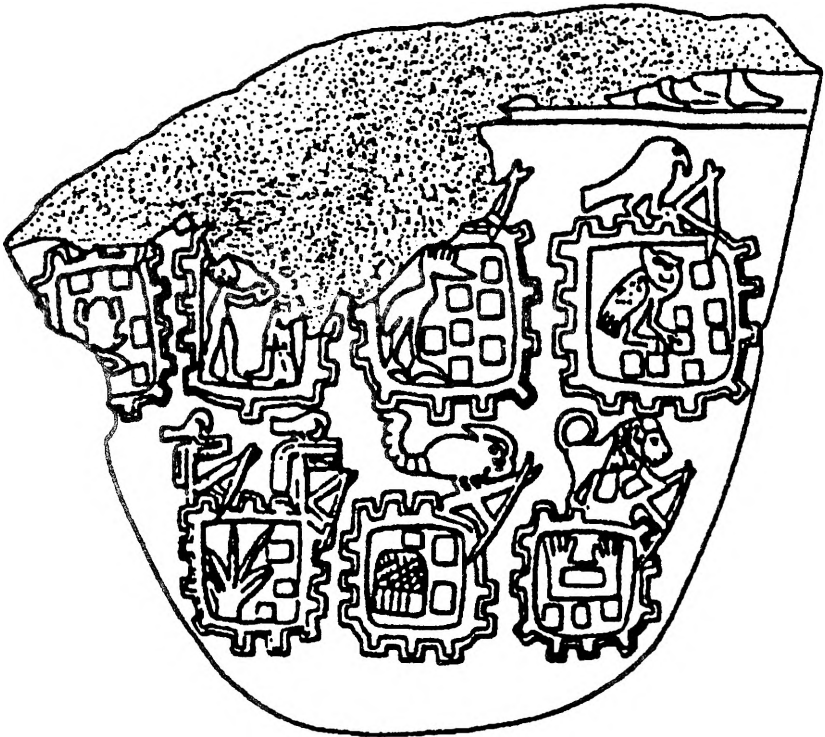
4. kép: Júda királysága mint Ellenség. I. Sesonk reliefe (Lenormant 1882, p.341 után)

utóbbi időkig dívó allegorizálásra gondolunk. Ehhez némi fogódzkodót nyújtanak a városokat, a különféle táj- és közigazgatási egységeket (például az egyiptomi kerületeket, a nomoszokat) megszemélyesítő istenek és istennők alakjai.²⁰ De ugyanezen szimbólumnyelv adta lehetőséggel

²⁰ Hornung 1971, 65.

élve, az egyiptomiak a legyőzött (vagy legyőzendő) külföldi országokat, tartományokat, városokat is allegorizálták: azokat a megkötozött ellenség alakjával szimbolizálták, csakúgy, mint a „nemlétező” (*tm-wnn, nn-wnn, jwtt*) fogalmát, illetve terminusát a kozmológiában és ontológiában. (Ld. 3. fejezet) Ezt a szimbolikát persze az egyiptomi kultúra idő- és jellegbeli távolsága miatt hajlamosak vagyunk a civilizáció előtti, avagy primitív gondolkodás sajátjaként értelmezni, s eszünkbe sem jutna, hogy esetleg e jelenség az adott kultúra minden különbözősége illetve távolsága dacára lényegében ugyanazt a fölfogást képviseli, mint a mi allegóriáink. Nem gondolnánk, hogy az egyiptomi vagy közel-keleti város, kerület, avagy ország istene, esetleg allegorikus-emblematikus megszemélyesítés, a francia Marianne vagy az orosz Haza Anyácska rokona. Nos, valami ehhez hasonló allegorizálásként értelmezhetjük, amikor az egyiptomiak összekötozött ellenséggként perszónifikáltak (és ábrázoltak) különféle közel-keleti városállamokat. Ennek egyik legszebb példája, amikor az ellenségfigura teste az erőd jelével keveredett, amelybe az adott település vagy tartomány neve volt beleírva.²¹ Ezek éppen azért figyelemreméltó emlékek, mert bennük igen jól kitűnik a gondolkodás allegorizáló jellege és a képi szimbolika finomsága. (4. kép) Mellesleg a legyőzendő-megsemmisítendő ellenséggként való megszemélyesítés a mi kultúránktól sem áll távol, elég, ha csak a háborúk, büntető expedíciók vagy a politikai terror érvényesítésekor használt szimbolikus nyelvezetet vesszük. Az újkori Európában és Amerikában is bevett szófordulat (ha úgy tetszik: formula), hogy X országot vagy népet „meg kell büntetni” vagy „X eszme szellemét ki kell irtani”. Ráadásul az ilyesfajta mágikus formulák inkantálása gyakorta metonimikus szimbólumokat használó rituálékkal is együtt jár – csakúgy, mint az archaikus kultúrákban. Gondoljunk csak a zászlók és címerek megszemmisítésének szertartásaira vagy az ellenség képmásainak elégetésére vagy rituális meggyalázására. Egyiptomban már a kezdet kezdetén megjelennek a területi egységek szimbolikus ábrázolásakor az azokat megszemélyesítő-allegorizáló istenek emblematikus ábrázolásai: az istent jelképező állatfigura kiegészítve az erőd jelével. Az ún. *Libiai Palettán* pedig különféle meghódítandó városok hieroglif-szerű szimbólumait láthatjuk, rajtuk pedig a különféle egyiptomi istenek totemekre emlékeztető állat-emblémáit, amik (pontosabban: akik) a *mr*-hieroglifát:  mélyesztk a város-emblémákba. A kép az egyiptomi rögtörő kapát ábrázolja, ami a föld termékennyé tevésének ám meghódításának is egyik ősi egyiptomi jel-

²¹ A közel-keleti városokat, illetve azok egyiptomi ábrázolását illetően ld. többek között Ahituv munkáját (Ahituv 1984)

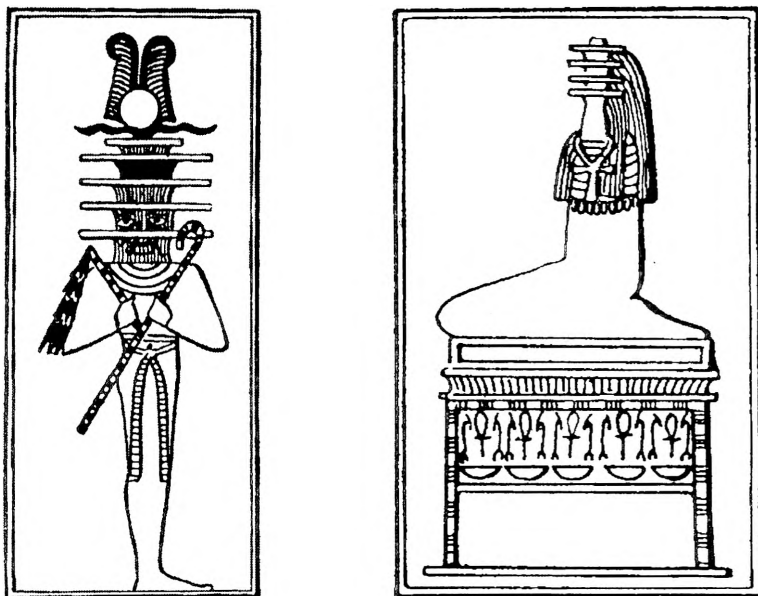


5. kép: A Líbiai Paletta (Kemp 1989, fig.16 után)

képe. A képi kompozíció jelentése: Egyiptom istenei (vagyis Egyiptom maga) támadást intéznek e városok ellen. (5. kép)²²


A területi szerveződések deifikációi azért is kiváló példák, mert általuk lehet talán a legjobban megérteni magát a perszifikációt, illetve deifikációt. Egy ilyen megszemélyesítés ugyanis szinte magától értetődő, hiszen egy város vagy egy ország számunkra is gyakorta úgy jelenik meg, mint valami élőlény, mint egy eleven organizmus. Egy városnak, tájnak, régióknak, szervezett területi egységnek, akár csak egy népnek, fajtának, etnikumnak, kultúrának, sajátos lénye, „lelke”, „karaktere”, „személyisége”, sőt „tudata” van. Ha ezt megértjük, úgy a saját kultúránkbeli analógiák segítségével az istenek (azaz szimbolikus perszifikációk) allegóriaként való értelmezését bátran kiterjeszthetjük más kategóriába eső ősi istenekre is. Például ha arra gondolunk, hogy a tudást, mesterségeket, emberi és nem emberi tulajdonságokat, államfor-

²² Baines 1985. A megszemélyesítésről a predinasztikus paletták kapcsán: Goldwasser 1995, 11–17.



6a–b. képek: A Dzsed-oszlop mint Ozirisz (Budge 1973, p.53 fig.4 és p.51 fig.2 után)

mákat, a forradalmat vagy a jogot máig hajlamosak vagyunk mind képi, mind nyelvi formában perszonalifikálni, akkor talán elképzelhetőnek tartjuk azt is, hogy Egyiptomban, ebben a viszonylag magas civilizációs fokot elért kultúrában sem volt ez másként, s a két eljárás között nincs igazán minőségi különbség – azt inkább mi visszük bele.

Ráadásul Egyiptomban vannak egészen nyilvánvaló példái annak, hogy az istenalak ebben a rendszerben inkább szimbólum, mintsem konkrétum (egy adott személy, „valaki”), hogy egy elvont dolog perszonalifikációja. Ilyen eset, amikor bizonyos absztrakt formájú szimbólumokat emberi formában jelenítenek meg úgy, hogy közben a szimbólumforma is megmarad, az emberi testtel mintegy elegyedik, illetve az emberi forma csak afféle öltözék rajta. Gyakorta ábrázolták például a Dzsed-oszlopot: , Ozirisz fétisét emberi testtel. (6a–b. kép) A Dzsed-oszlop az oziriszi princípiumot, annak egyfajta esszenciáját kifejező absztrakt szimbólum. Azonban nem csupán fétis, hanem hieroglifa is, a hieroglif írás alapjeleinek egyike, a *dd*: ‘tartósság’, ‘tartósnak lenni’ kifejezés ideogramja, s egyben a *dd* hangcsoport fonogramja. Itt ez a jel(kép) emberi alakot ölt, Ozirisz isten alakját. Ami lényeges: ez a képi megoldás nem csupán játék a formákkal, hanem egy képnyelvi állítás is, a Dzsed fogalmának kvázi meghatározása: „A Dzsed azonos Ozirisszal”. (Ld. ehhez még 5. 3. és 6. 1.)

Az absztrakció és a perszonifikáció Egyiptomban egymással összefüggő intellektuális aktusok, sőt: az absztraktum éppen a deifikációban (s ezen keresztül a perszonifikációban) nyeri el valóságos formáját, ez létrehozásának egyik fő eszköze.²³ Ez egy olyan látszólagos ellentmondás, amellyel a hagyományos – ám máig uralkodó – fölfogás nem tud mit kezdeni, hiszen a megszemélyesítés úgymond a filozófia előtti, a prelogikus, illetve az ezzel ekvivalens primitív tudat sajátja, amelyen éppen az elvont fogalmak létrejöttével lép túl a gondolkodás.²⁴ Talán éppen Egyiptom az egyik legjobb cáfolata ennek a hamis toposznak. Itt ugyanis a megfigyelt általánost, a törvényszerűt, gyakorta éppen azáltal vonatkoztatták el a konkrétól, hogy azt istenségként perszonifikálták. Leglátványosabb megnyilvánulása ennek az *jrj*: 'tett', 'cselekvés' fogalma, amelyet az Újbirodalom kései szakaszában deifikáltak, csakúgy, mint a látás és a hallás fogalmait.²⁵ De ugyanígy istenség lesz a szív (*jb*) fogalma is, amely átvitt értelemben, mint a gondolkodás és emlékezés szerve, az elmét, a tudatot is jelentette.²⁶ Ugyancsak gyakori – főként a későbbi korokban – hogy az ISTEN magyarázó jelét biggyeszti a *bs*: 'lélek', sőt a *hr*: 'arc' szavak után is. (Ez utóbbi ekkor már talán 'arculat', 'karakter', 'termeszet' értelemben is használatos.)²⁷ Vagyis mintha az történe, hogy amikor egy szó elvont fogalommal vagy kategóriává válik, akkor azonnal istenként jelenik meg. De ugyanez történt a *nhh*-ei és a *dt*-el, ezekkel a sajátos időabsztrakciókkal, amelyek a *Piramisszövegekben* még csak sze-

²³ A kérdéscről: Dobrovits 1979b, Englund 1987, Hornung 1971, Te Velde 1986.

²⁴ Ennek a máig divatos, sőt uralkodó fölfogásnak a kritikáját ld. Kirknél. (Kirk-Raven-Schofield 1998, 119–122.) Ugyanakkor ő maga sem tud magyarázatot adni a filozófiai gondolkodás kialakulására. Kirk szerint a filozófia ugyebár csak egy olyan nyitott társadalomban fejlődhetett ki, mint amilyen a ión kereskedővárosok társadalmá volt, részben a gazdasági fejlődéssel együttjáró írásbeliség s a hagyományok meggyöngyülése, elhagyása miatt. Igen ám, de akkor mi a helyzet a szintén írásbeliségre épülő, de zárt társadalmú civilizációkkal, mint amilyen Egyiptom is? Vagy mi a helyzet az ezekben a társadalmakban megjelenő forradalmi újításokkal? (Például Ehnaton reformjával?) Mellesleg kérdéses, hogy egy zárt(abb) társadalomban valóban lehetetlen volna egy magasabb intellektuális fejlődési szint, csak mitikus-mágikus képzetek léteznének? (Ld. például a kínai vagy a hindu bölcséletet, benne a logika kialakulását és fejlődését.) Véleményem szerint Kirk nézete nem más, mint a mi modern polgári demokráciánk eszméjének – illetve ezen eszme bizonyos alapelemeinek – visszavetítése az ókori Hellászra. Azaz jellegzetes etnocentrista látásmód, a maga klasszikus értékerhelt unilineáris evolúciós modelljével megáldva.

²⁵ Hornung 1971, 67–68.

²⁶ Egy – igaz meglehetősen kései – emlétkben, egy Ptolemaiosz-kori koporsón olvashatjuk: „Az ember szíve (v. tudata) az ő saját istene.” Kees 1938, 85.

²⁷ 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 arcként jelennek meg ugyanannak az egyetlen istennek a formáján belül. Sauneron 1970.

mélytelen öröklét-terminusok, majd a későbbi időkben előszeretettel kezdik őket istenalakokként ábrázolni, illetve e szavak után az isten-determinatívumot odabiggyeszteni.²⁸ Vagyis úgy tűnik, az egyiptomi az isteni megszemélyesítés révén fejezi ki a fogalom elvont terminussá válását, talán éppen azért, mivel annak jelentése már nem köznapi. Így az egyiptomi perszonifikáció (illetve deifikáció) metaforikus képlete: elvont = nem köznapi (azaz nem profán) = isteni. Talán némi túlzással azt is mondhatjuk, hogy amikor az isten, isteni magyarázó jelét az egyiptomi odabiggyesztette egy ilyen más minőségbe került fogalom után, akkor ez a művelet bizonyos mértékig analógiába állítható azzal az eljárással, amikor mi a fogalmakat csupa nagybetűvel írjuk – ekként különböztetve meg a kognitív szférát a nyelvi szférától. (Persze a hasonlat annyiban mindenképpen sántít, hogy az egyiptomiak nem minden fogalmat deifikáltak, s az „isteni” inkább az „absztrakt”, mintsem általában a „fogalom” szinonimája az implicit bölcselet szimbólumnyelvében.)

A „megszemélyesítő absztrakció” természetesen visszafelé is hatott, a gondolkodás ilyenén finomodását a hagyományos istenek is megérintették. Ugyanis idővel ők is egyre elvontabb jelentéstartalmakkal gazdagodtak. Így például Su, a levegő istene idővel a fény és az üresség istene is lett, kapcsolata az ún. heh-istenekkel (a határtalanság, végtelenség megszemélyesítőivel) pedig a végtelenség fogalmát-fogalmkörét is beveszi a hozzá kapcsolódó eszmekörbe.²⁹ Ezek a másodlagos, harmadlagos jelentésrétegek pedig egyre bonyolultabb gondolati rendszereket, komplex eszméket hoztak létre. Ám az elvont és a megszemélyesített sajátos kettősségére, mint az egyiptomi gondolkodás Janusz-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 a két isten az absztrakt gondolkodás síkján a kezdeti differenciálódás, a kettősség, az oppozíció létrejöttének kifejezői is, amely mintegy alapját képezi a világ végtelen változatosságának.³⁰ Már az egyik középbirodalmi koporsósövegben úgy jelennek meg, mint a kezdeti létet megalapozó „Két Dolog”.³¹ Ráadásul ez a Két Dolog, azaz: *jptj-sntj*, szó szerint azt jelenti, hogy 'Két Szám'. (Merthogy az *jpt* alapjelentése: 'szám'.³²) A Két Dolog ilyformán a Kettősség absztrakt fogalmával egyenlő, amely viszont a két ősiszten. Vagyis az istenalakok már arány-

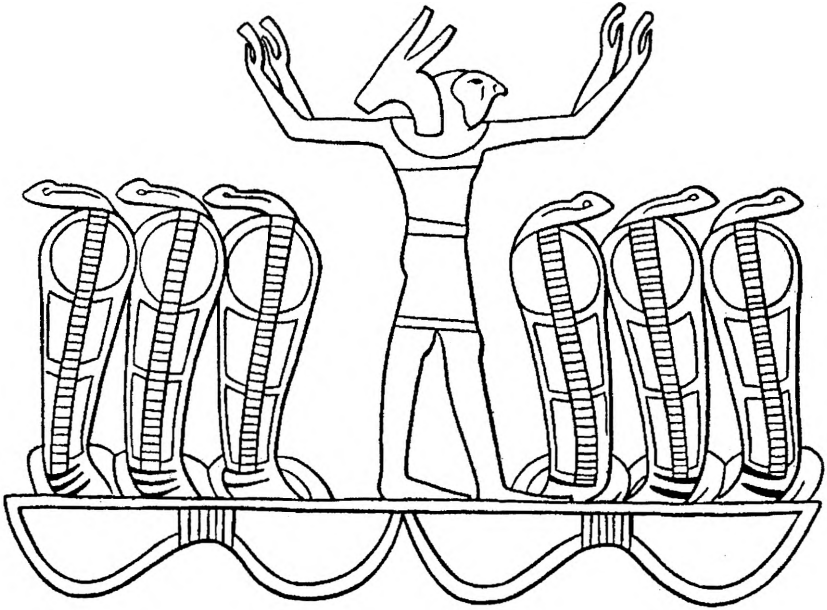
²⁸ Először a Középbirodalomban jelennek meg perszonifikált formában. A kérdésről ld. Kákósy 1972, 167–68, 170.

²⁹ Hornung 1971, 68.

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

³¹ CT II. 396, III. 383. de Buck 1947.

³² Erman-Grapow 1957 (a továbbiakban csak Wb.): 66.



7. kép: Hórusz-Széth, a Kétarcú. *Kapuk Könyve* 11. óra (Piankoff-Rambova 1954, fig.65. után)

lag 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. S hogy egy absztrakt ideát milyen jól képes megjeleníteni egy istenalak, arra remek példával szolgál az előző fejezetben említett négyfejű Amon figurája, akinek egy-egy feje egyben egy-egy isten is, az istenek „lelkei” (*bs-i*) pedig a négy elem. Amon itt a 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.

Egyébként az antropomorf szimbolizmus intellektuális lehetőségeit talán éppen a dualitások ábrázolásai mutatják leginkább. A különféle istenalakokkal ugyanis nem csupán a kettősség, hanem annak különböző fajtái, fokozatai és árnyalatai, valamint a kettősség és egység és ezek egysége, egymást kiegészítő volta fejezhető ki. A komplementaritás kérdése kapcsán említettem már Herifit, a Kétarcút, ezt a sajátos, grotesz istenséget. Ez a figura ugyebár egy emberi (isteni) alak, amelynek nyakából két fej nő ki, az egyik fej Hóruszé, a másik Széthé, vagyis a mitológiából ismert két ősellenség egyazon testben jelenik meg. (7. kép) A két

isten ősellenség az egyiptomi mitológiában, számos emlék beszél meg nem szűnő harcukról. Ennek a mítosznak, s nyomában a szimbólumnak az eredete az archaikus korig, Egyiptom történetének legkorábbi időszakáig nyúlik vissza. Hórusz és Széth harca lényegében Felső- és Alsó Egyiptom, e két, egykor különálló régió közötti küzdelemre, majd a Felső Egyiptom – Hórusz országa – győzelmével végződő országegyesítésre utal. (Bizonyos ábrázolásokon Hórusz és Széth együtt koronázzák meg a fáraót. Ugyanakkor a fáraó mindenkor Hórusznak nevezi magát és nem Széthnek, vagy Széth-Hórusznak.³³) A két küzdő fél egysége alapjelentésben tehát Egyiptom egységét jelképezi. Később – talán az Újbirodalom idején – azonban ez az egységyszimbólum már kozmogóniai s ezen keresztül kvázi ontológiai jelentést is kap. Az egyiptomi bölcseletben az ellentétek egységének a deifikációja ez, de nem a kínai jin-jang elvének értelmében. Nem a polaritások egymást kiegészítő voltáról van itt szó, hanem sokkal inkább a kibékíthetetlen ellentétről, az ellentmondás egységéről, az önellentmondás jelenségéről. A két istenség természete a mítosz szerint is összeférhetetlen, s nem az egymással való egyesülésre, hanem egymás teljes kiiktatására törekednek. Talán még azt is mondhatjuk, hogy Herifi az önellentmondás, az egymást kizáró dolgok egységének istene, azaz annak az elvnek a perszifikációja, amely – mint arról fentebb szó volt – némelyek szerint az egyiptomi gondolkodásnak is a sajátja.³⁴ Egyébként maga a Herifi: 'Kétarcú' elnevezés egy esetleges, funkcionális név, amely nem föltétlenül csak Hórusz-Széthre utal. Az *Amduat* második fejezetében például megjelenik egy ugyanilyen nevű istenség, akinek két egyforma emberi feje nő ki egyetlen emberi testéből, és Hórusz-Széthhez semmi köze.³⁵ Az „egy testből két fej” megoldást több esetben is alkalmazták mint a kettősség egységének általános és kézenfekvő képnyelvi leírási módját.

A dualitás másik fajtája a két nemé. Ez a legtermészetesebb és legkézenfekvőbb megoldás kettősség kifejezésére. Ahogyan máshol, itt is vannak férfi istenek és azoknak vannak női istenpárjai, „feleségei”. Ez azonban egészen más jellegű kettősséget fed, mint Hórusz és Széth kettőssége. Míg ez utóbbi az ellentét, az egymást kizáró *oppozíció* kettőssége, addig a férfi-nő dualitás az *egymást kiegészítő* kettősség. És ahogyan a kibékíthetetlen ellentétek egységének ábrázolási módja a kétfejű, de egy-

³³ Ez alól az archaikus korban voltak kivételek. Így például a II. dinasztia egyik uralkodója, Peribszen a Hórusz-név helyett Széth-nevet vett föl, amit általában súlyos belső válságként értelmeznek.

³⁴ Ld. Te Velde 1967, 69. illetve Englund 1988.

³⁵ Hornung 1963 54. Az említett istenség teljes neve: „Kétarcú Kétkarú” (*hrjw.fj ʿwj.fj*). Az *Amduat* ugyanezen részében egyébként a „másik” Herifi, azaz Hórusz-Széth is megjelenik.

testű istenalak, úgy a nemi polarítások egysége a hermafrodita istenségekben jelenik meg. (Számos ilyen hímnős istenséget ismerünk, ilyen például a Nílus istene, illetve ilyenek a folyamhoz kapcsolódó különféle termékenység-istenek.)³⁶

De csupán maga a nemi polarítás szimbólumnyelvi fölhasználása is többféle lehetőséget hordoz a leírás, a magasabbrendű gondolkodás kifejezése terén. Ennek szép példái az előző fejezetben említett Nyolcasság istenpárosai. A Nyolcasság (*hmnw*) fogalma ugyebár a teremtés előtti óskáoszt, illetve preegzisztenciát fedi, s tagjai ezen ósállapot négy attribútuma, illetve e négy attribútum nemek alapján történő megkétszerezése. A négy ósisten (azaz négy kvalitás): Amon a Rejtettség, Nun az Ősvíz, Kuk a Sötétség és Heh a Végtelenség vagy Határtalanság, illetve azok női megfelelői: Amanuet, Naunet, Kauket és Hauhet. (Említettem, hogy Amon-Amanuet helyett megjelenhet Gereh a Hiány vagy Nia, a Tagadás s ezek női megfelelői: Gerehet és Niat). Nos, ezek nem olyan istenpárok, mint a Pantheon isteni házastársai. Itt nem párról van szó, hanem az adott istenség női megfelelőjéről, saját feminin aspektusáról.³⁷ Naunet Nun női megfelelője és nem felesége. Ugyanígy Amanuet is Amon női aspektusa, nem pedig a párja. Amon női párja Mut istennő, ők a thébai triász két tagja. (A triász harmadik tagja közös gyermekük, Honszu holdisten.) S árulkodó, hogy a Nyolcassággal szemben a Kilencség – amely a teremtés folyamatának kifejezője és letéteményese – páros tagjai már valódi férfi-női párok: Su és Tefnut, Geb és Nut, Ízisz és Ozirisz, illetve Széth és Nephthüsz. A teremtés előtti és közbeni-utáni lét igen finom megkülönböztetése ez, a nemiség adta szimbolikával: az óskáosz, a preegzisztencia állapotában nincsenek valódi kettősségek, ahogyan valódi opozíciók sincsenek. A nyolc isten, azaz a négy istenpár valójában egységet képez, kettősségük pusztán potencialitás, amolyan „elő-polarizáltság”, a teremtéssel, létrejövással (vagyis a Kilencséggel) megjelenő valódi kettősség előzménye, preegzisztenciája.

Hogy egy istenség bizonyos kontextusban perszonalizált absztraktnak, arra talán az egyik legjobb példa az előző fejezetben említett „Megsemmisítőhely Holtteste”, amely figura a *Föld Könyvében* (vagy más néven az ún. *Aker-könyvben*) egy fekvő istennő alakjában jelenik meg. Az egyiptomi túlvilághitben és mitológiában a Megsemmisítőhely az a hely, ahol a bűnösök teste és lelkei feldarabolás és tűz által pusztulnak el végleg. Később, az Újbirodalom idejére a Megsemmisítőhely fogalma csakúgy, mint

³⁶ A nemi dualitás szimbolizmusáról ld. Englund 1988.

³⁷ Az istenségek feminin aspektusának perszonalizációjáról: Hornung 1971, 74–77, a Nyolcasságról és azok isteni alkotóelemeiről: Sethe 1929.

sok más mitikus-mágikus elem, némileg absztrakt jelentést is kapott az implicit bölcseletben. A Megsemmisítőhely itt és ekkor már kozmológiai fogalom, amely főként a nemlétező (*jwtj, tm-wnn*) fogalmköréhez kötődik, s általában a létezők (ezen belül főként a tér és idő) megszűnésének, megsemmisülésének a helye. (Voltaképpen egy elv mint imaginárius tér: „ahol” végetér a világ.) Nos, az *Aker-könyvben*, az egyiptomi implicit bölcselet egyik jellegzetes produktumában ez az imaginárius *locus* úgy jelenik meg, mint elrejtett, elraktározott entitás az oziriszi szférában, abban a szférában, amely a lét elemeit amolyan raktárként tárolja. A megszűnés mint potenciális eleme a létnek: talán így lehetne lefordítani ezt, ami a képi leírásban egy fekvő női múmia alakjában jelenik meg. Ehhez persze azt is tudni kell, hogy ebben a szimbólumrendszerben a múmia, pontosabban a múmia-forma az aktuális létből kivont, ám aktualizálható potencialitásnak (is) az egyik legfontosabb jelképe. (Ld. 10, 3.)

Ismert dolog, hogy a legtöbb hagyományos egyiptomi isten neve beszélő név, s ez nem csupán a fent említett pricipiumok vagy területi egységek deifikációkra igaz, hanem a hagyományos istenek jó részére is. Így például Ámon neve annyit tesz, mint: ‘Rejtett’, Atumé: ‘Teljes’, ‘Befejezett’, Szelketé: ‘Lélegzetet Elfojtó’, Hóruszé: ‘Távolí’ vagy ‘Magas(ságos)’, Iziszé: ‘Hely’ vagy ‘Trón’, Sué: ‘Levegő’, ‘Üresség’, ‘Fény’, Hathoré: ‘Hórusz Háza’ (azaz: égbolt) stb.³⁸ A név jelentését, etimológiáját az egyiptomiak rendszeresen használták is a különféle szövegekben. Így például a mágikus Harris papirusz egyik litániájában Onurisz isten nevét akként magyarázták, amit ténylegesen is jelent, azaz ‘Távolit Elhozó’.³⁹ Vagyis a név jelentésével tisztában voltak, és annak teológiai, illetve tágabb értelemben vett bölcseleti jelentést is tulajdonítottak. Így tehát, ha az istenségeként való megjelenítés, a deifikáció egyben egy sajátos absztrakció kifejezése, akkor egy deifikált fogalom után az isten hieroglif jelét (az isten-determinatívumot) némi túlzással amolyan -ság, -ség képzőként is értelmezhetjük ebben a kultúrában. Az ismert istenségek esetében az Amon név fordítása lehetne: ‘a Rejtettség’, Atumé ‘a Teljesség’, Su istené ‘az Üresség’ és így tovább. Vagyis a jelentéssel bíró istennevek értelmező fordítása azok absztrakt fogalmakként való megjelenítése lehetne – persze kizárólag a bölcseletben, az implicit filozófiában. S ezzel a kulturális átfordítással máris eljutottunk az istenek bölcseleti felhasználásának valamiféle közvetlenebb megértéséig. (Az már más kérdés, hogy a kulturális átfordítás, az értelmezés az esetek jó részében nem adható át ilyesféle nyelvi fordítással.) Hogy mennyire, azt

³⁸ A témáról többek között. Malaise 1983, 98–102.

³⁹ Lange 1927, 23.

mi sem fejezi ki jobban, mint hogy bizonyos szövegekben egy isten elvként vagy funkcióként jelenik meg. Az egyik himnusz például Ptah istent így szólítja meg: „Te vagy a magad saját Hnum-ja”. Hnum isten a testi forma létrehozója az egyiptomi hitvilágban, ő az, aki fazekaskorongon megformázza az emberi testet. Az idézett passzus pedig azt akarja kifejezni, hogy Ptah saját maga teremtője, illetve formázója, olyan tökéletes isten, aki saját magát hozta létre az ősanyagból.⁴⁰ Vagyis Hnum isten, pontosabban: a Hnum név itt kvázi-terminusként funkcionál, méghozzá a teremtő formázás, a test megalkotása fogalmát kifejező „funkcionális terminusként”. A példa tipikusnak nevezhető. A Szehotepibré sztélén Nimaátré király ugyanilyen módon azonosul különféle istenségekkel:

„Ő a szívében (vagy: szíve révén) Szia, ő Ré, aki lát a sugarai által, és aki megvilágítja a Két Országot (ti. Egyiptomot), mint a napkorong, aki létrehozta a zöldellést, mint a nagy Hapi, életerővel telíti ő a Két Országot. Minden test Hnumja ő, nemző, aki az embereket létrehozta, Basztet, aki védelmezi a Két Országot...”

Gertie Englund szerint az egyiptomi isteneknek az ilyesfajta „funkcionális felhasználása” mutatja legjobban, hogy azok voltaképpen kvalitások, sőt egyfajta „koordinátarendszerek”: minőségek, státuszok, viszonyrendszerek keretei.⁴¹

Ezt könnyen megérthetjük egy konkrét példa segítségével. Némely istenség rendkívül bonyolult, komplex lényű valami (ill. „valaki”), egy koherens gondolatkomplexum perszifikációja. Vegyük a legismertebb példát, Ozirisz istent. Egyrészt a gabona istene, absztrakt szinten a magból történő kicsírázásnak a törvényszerűségét is jelentette. Ozirisz ugyanakkor a holtak istene is, olyannyira, hogy ha valaki meghalt, akkor neve mellé majdhogynem automatikusan az „ozirisz” jelzőt kapta. (Persze csak akkor, ha „igazhangúvá”, vagyis a túlvilági bíróság előtt megigazulttá vált.) Ez ugyanolyan funkcionális identifikáció, mint amit fönti példák esetében láttunk. Ahogyan Ptah Hnummá lesz az alkotás révén és pillanatában, vagy Nimaátré király Sziává, Révé és más egyéb istenekké lesz bizonyos isteni tulajdonságai alapján, úgy lesz a halott is Oziriszé részben a túlvilági megigazulás, részben maga a halál ténye révén. (A későkorban a női megboldogultak már inkább Hathorrá váltak.) Ozirisz e jelentése mellett – illetve ezzel éppen hogy szoros összhangban – a múlt, az álomtalan alvás, a múmia és nem utolsósorban az emberi test istene is, valamint a *dt*-időé, amely a mozdulatlan maradandóság örökléte. (Ld.

⁴⁰ Morenz 1994, 161.

⁴¹ Englund 1987.

3. 6.) Ezek a dolgok, ideák, jelenségek egymás metaforái az egyiptomi gondolkodásban, mivel mindegyikükben megtalálható egy közös elem, közös lényeg vagy ha úgy tetszik: közös tulajdonság. Erre a közös lényegre épül rá egy összefüggésrendszer, 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, azaz föltámadó múmiaként, földézhető múltként, fölébredő alvóként stb. Vagyis egy istenség egymáshoz hasonló dolgok, működésükben hasonlónak, analógnak vagy éppen egylényegűnek tekintett folyamatok, jelenségek közös nevezője, közös szemantikai magva, egy ontológiai, kozmológiai vagy antropológiai alapelem, törvényszerűség, principium. Ámde mint összetett szellemi organizmus nyilvánvalóan eleven *lényként* jelenik meg. Másrészt lényként jelenik meg azért is, mert mint működő rendszer, valamilyen *viselkedéssel*, méghozzá jobbra kiszámítható viselkedéssel bír. Vagyis a klasszikus, ágensalapú szemlélettel van itt dolgunk, azzal, amelyet mi sem vetettünk el teljesen, akár a köznapi nyelvet, akár a tudományos gondolkodást, illetve nyelvezetet nézzük, s amelynek használata önmagában még nem mond ellent az absztrakt gondolkodásnak.⁴²

Ugyanakkor Ozirisznak – legyen bármely elvont eszme megjelenítője – nincs se definíciója, se körülírása. Persze ismertek különféle Ozirisz-himnuszok és litániák, 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.⁴³ Merthogy az istenség lényegében *önmaga definíciója*, ha szabad így fogalmazni. Így Ozirisz az Ozirisz, egyszerre mindaz, amit fentebb említettem, sőt még annál is több. Nem véletlenül nevezik bizonyos emlékek már a korai időktől úgy, hogy *ʿšj-rnw*, azaz ‘soknevű’.⁴⁴ S mivel a név, a *rn* fogalma Egyiptomban a ‘jelentés’ fogalmával is azonos, így az istenség e melléknevét úgy is értelmezhetjük, hogy Ozirisz, a ‘sokjelentésű’. Az eredeti jelentésrétegre (holtak istene,

⁴² Amikor például azt mondjuk, hogy a „Nap fölkel” vagy a „szél fúj”, meg se fordul a fejünkben, hogy magunkat animistának vagy misztikusnak tituláljuk. Egyébként külön érdekes volna az archaikus istenek létrejöttét, természetét, illetve absztrakt tartalmú allegóriává fejlődését az intencionalitás szemszögéből értelmezni. Az intencionalitásról ld. Denett alapművét (Denett 1998).

⁴³ Ezt, a főként az istenek összetettségéből eredő definiálhatatlanságot hangsúlyozza Hornung is, vitatkozva némely korábbi véleménnyel – így például Ermanéval – aki bizonyos egyiptomi isteneket (például Maátot) pusztán absztrakcióként magyarázza, illetve egyszerűsítik le (Hornung 1971, 65–74).

⁴⁴ Hornung 1971, 77.

gabonaisten) ráarakódott 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.⁴⁵

Ha egy istenség absztrakt gondolatokat, ideákat hordozó-megjelenítő szimbólummá finomul, akkor ugyanez érvényes minden, az istenséggel, illetve az isteni világgal kapcsolatos egyéb elemre is. Így ezekben a rendszerekben ugyanilyen szimbólum lesz a szentély, a szakrális tárgyak, fétisek, a vallási élet bizonyos elemei stb. És valóban: ezeket az elemeket csaknem mind ott találjuk a kozmológiai, ontológiai tartalmú művekben, másodlagos, absztrakt jelentéshordozóként. Így tehát az istenekkel leírt bölcelet nem más, mint különféle deifikált koherens, központi maggal bíró gondolatkomplexumokból fölépített bonyolult rendszerek, elmekonstrukciók összessége. E „leírás” állításai pedig ezek között a komplexumok (azaz istenek) közötti viszonyok felvázolása, az ezekből a viszonyokból adódó törvényszerűségek ismertetése, valamint e törvényszerűségek felhasználhatóságának felmutatása.

Az egyiptomi képi kultúrát, s ezen belül is a képi bölceletet látva, könnyen az a gondolata támad az embernek, hogy talán itt éppen a képen történő kifejezés a lényege a mítosztól a spekulatív, bölceleti irányban történő elmozdulásnak. Voltaképpen ezt látjuk a görögöknél is, csak hogy náluk a kép a nyelven belül jelenik meg történetek, hasonlatok, parabolák, példázatként funkcionáló ál-mítoszok és persze a verbális képek, azaz metaforák formájában. Nézetem szerint az intellektuális fejlődés Egyiptomban is folyamatosan zajlott, s a tudományok (orvostudomány, csillagászat, matematika stb.) fejlődésével együtt a bölceletben is egyre absztraktabb és komplexebb elmekonstrukciók születtek meg. Hamis az állandóságnak az a képe, amelyet Egyiptomról és általában az archaikus civilizációkról – hol pozitív, hol negatív előjellel – általában hajlamosak vagyunk elfogadni. (Amely képet mellel maguk az egyiptomiak is mindvégig fönntartani igyekeztek.) A gondolkodás itt ugyanúgy fejlődött, mint máshol, csupán e fejlődés más irányt vett, illetőleg a mi értekeink szerint egyfajta zsákutcába futott. S talán ennek egyik oka éppen a képi kifejezésmód, a képi dominancia, ami egyrészt ugyan lehetőséget adott a „primitív gondolkodástól” való elszakadásra, ám bizonyos határon túl már nem engedte az intellektust elrugaszkodni az ábrázolttól, a konkrétól és a naturálistól. (Ld. erről még 5. 3. és 10. 3.)

⁴⁵ Ozirisz természetét, az eredeti sémát, az arra ráépülő különféle jelentésrétegeket s ezen keresztül az isten univerzálódását kimerítően tárgyalja Rundle-Clark 1959, 97–180.

3. A gonosz démontól a Nemlétezőig

3. 1. Az Ellenség Megsemmisítése

Az egyiptomi bölcséletben az istenség alakja tehát egy olyan sajátos szimbólumnyelvi alapelemként értelmezhető, amely egy egész gondolati komplexumot képes megjeleníteni. Amint Ozirisz példájából láthatuk, a különféle analógiák egy központi elv köré épülve alkotnak koherens gondolati szisztémát. A különféle analógiák (s az ebből létrejövő metaforák) rendszere tehát egy olyan központi szemantikai magot, olyan *alapelvet* körvonalaz, ami egyben ezen metaforikus azonosítások közös alapját jelenti. Ez az alapelv képviseltetik az istenség vagy más perszonalifikált absztraktum alakjában, amely ugyanakkor egyfajta értelmezési kerete, „koordinátarendszere” ezeknek az analógiáknak. A következő, az átlagostól eltérő hosszúságú fejezet egy erről szóló esettanulmány, amelyben főként azt kívánom bemutatni, miként válik egy mitikus alak, illetve mágikus szimbólum ilyen értelmezési keretté, majd ebből „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 alakul ki 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 egyben az egyiptomi világkép egyik fundamentumának tekinthető. Az alábbiakban ennek a komplex gondolatrendszernek különféle szegmenseit kívánom bemutatni, és egy intellektuális változást is érzékeltetni próbálok: a kezdetleges mágikus elképzelésektől az „implicit filozófia” finomabb és bonyolultabb eszméjéig tartó fejlődési processzust. Ugyanakkor az itt következő alfejezetek egymásutánja nem föltétlenül jelenít meg időbeli egymásutániségot, a leírás linearitása inkább az átláthatóságot és a könnyebb értelmezést hivatott elősegíteni. Függetlenül attól,

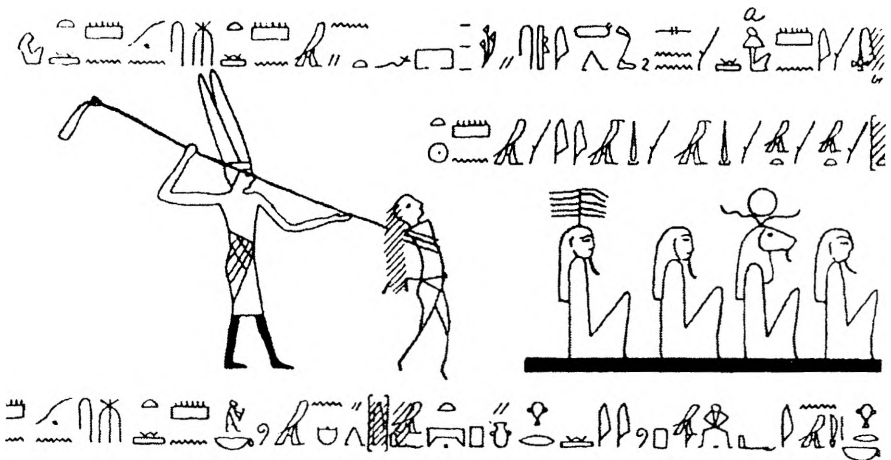
hogy a Nemlétező fogalmanak, valamint a hozzá kötődő ontológiai és kozmológiai jelentéseknek és eszméknek a valószínűsíthető kialakulása, valamint visszahatása a mágiára – aminek voltaképpen születését köszönheti – egy nagyon is időbeli, mondhatni: klasszikus kultúrtörténeti fejlődésként értelmezhető. Az olvasó az itt következő elemzésekben nyilván észreveszi majd a Lévi-Strauss-féle strukturalizmus hatását, valamint a whiteheadi filozófia egyes elemeinek átvételét. Ami ez utóbbi illeti, nem tudtam ellenállni bizonyos csábító és kínálkozó analógiáknak a teremtéshez kapcsolódó gondolatkör, illetőleg az arra épülő egyiptomi ontológia értelmezésekor.

3. 1. 1. *A megsemmisítési rítus*

Az egyiptomiak az esznai templomban rendszeresen elvégeztek egy számunkra bizarrnak tűnő szertartást: egy oltáron négy halat helyeztek el a négy égtáj szerint. A halak szájába papiruszokat tettek, amelyre 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 nevét írták. Az ellenséggel imígyen azonosult halakra rontó szöveget olvastak, majd tűzre vetették azokat.¹ Ehhez még talán annyit, hogy a hal Egyiptomban tisztátalan állat, papi személyek számára, illetve bizonyos rítusok előtt nem fogyasztható. A tűz pedig az egyiptomi számára a tökéletes megsemmisítés eszköze. Ilyen és ehhez hasonló szertartásokat viszonylag nagy számban ismerünk szerte a régi Egyiptomból. Némileg egyszerűbb koreográfiával bíró, de hasonló megsemmisítési rítus ismert az edfui és a denderai templomokból is. A falképek ábrázolásain a királyt és a királyságot, a fáraói státuszt jelképező Hórusz istent láthatjuk, amint a gonosz Széth istent és ugyancsak Apophiszt – illetve azok különféle állatalakú megjelenési formáit – döfik le dárdájukkal. Az edfui „misztériumjátéknak” is ez a lényege, a Széthet megtestesítő víziló levadásása és földarabolása, amit ugyancsak a király és Hórusz isten végeznek.² (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 ún. Ellenség Megsemmisítése rítusnak. Ez az eljárás megjelenik a közönséges varázslásban éppúgy, mint a különféle templo-

¹ Sauneron 1962, 24.

² Blackman-Fairman 1942, 1943, 1944.



8. kép: Az istenség megsemmisíti a betegséget. Deir el-Medine papirusz (Černý 1978, Pl.12. után)

mi szertartásokban, sőt ennek szimbolikája áthatja a halotti hitvilágot, a teológiát s ez utóbbin belül természetesen a bölcséletet is.³

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 (például oroszlán) ellen, valamint a különféle víziállatok, ezen belül is elsősorban krokodil ellen. Ugyanezt alkalmazták a gyógyító mágiában is, a különféle betegségek „ellenszereként”. Így többek között a lázzal, gyomorrontással, általános rosszulléttel, fejfájással, napszúrással és más egyéb, gyakran számunkra ismeretlen, nehezen beazonosítható betegséggel szemben, ideértve természetesen a különféle járványokat, ragályos betegségeket is. Ez utóbbinak jó példái a Leideni I. 343-45. papirusz ráolvasásai, amelyek az ún. *smn* és az *hw* ‘démonok’, két máig nem teljesen beazonosított, Közel-Keletről származó ragály megsemmisítésére szolgálnak.⁴ A betegség ellenségként való megszemélyesítésének egyébként igen szemléletes példája egy Deir el-Medinéből származó gyógyító varázspapirusz, amelyen a megköötözött ellenségként megjelenített betegséget egy Amonhoz hasonlatos istenalak dófi le dárdával. (8. kép)⁵ Igen jól tükrözi ezt a fölfogást az ún. *Bentres-sztélé* történetének azon részlete is, amikor az orvos, aki egyben képzett írnok (azaz tudós értelmiségi) megérkezik a betegé-

³ Erről, illetve ennek szimbolikájáról általában ld. Ritner 1993. Schoske 1986, Wildung 1977a, 1977b.

⁴ Massart 1954.

⁵ Černý 1978. Pl. 12.

hez, „hogy harcoljon az Ellenséggel”.⁶ Ugyanezt 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 ugyanígy ennek a felfogásnak az általános jellegét mutatja. Itt a történet hőse hangosan recitálja a „Gonosz Szellemeik Viszszaverésének Könyvét” (*maj-n-sħr-jhj*), miután feljött az Alvilágból.⁷ És végezetül – de messze nem utolsósorban – a tényleges, emberi ellenségek ellen, ezen belül a privát ellenségek, valamint az ún. „állam érdekében végzett mágiában” Egyiptom külső és belső ellenségei ellen.

3. 1. 2. A mágia mint harc

Ezek a káros, ártalmas, veszélyes dolgok és lények mind az Ellenség titulust kapták, illetve annak majd minden ilyen emlékből megjelenő különféle szinonimáit, úgymint: Elhullott (*ħrj*), Halott (*mt*), Ellenfél (*dʒj*), Lázadó (*sbj*).⁸ 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 ellenségként jelenítették meg, mivel ez tűnt a legkézzelfoghatóbb szimbolikának. Ez volt minden probléma-megoldó eljárás általános sablonja, amit az élet minden területén használtak a nem-kívánt 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, definíciója: Heti szerint – ami vélhetőleg egy általános egyiptomi gondolat lehetett – a mágiát (azt a bizonyos *ħki*-t) az isten az embereknek fegyver gyanánt adta az „események elhárítá-

⁶ Lichtheim 1980, 92.

⁷ Setna II. col. 2/26. Griffith 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, amelyekből látszólag hiányzik a harcmotívum. 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.)

⁸ Wildung 1977b.

sára”.⁹ Ebben a kitételben egy jelentős metafora rejlik, a mágia = harc metaforája. Ez a metafora jelenik meg az Ellenség Megsemmisítésének rítusában, pontosabban ez adja annak háttérét, módszertani alapját. A baj elhárítása az Ellenség megsemmisítése, kiiktatása, s a mágia ez a kiiktató-elhárító-megsemmisítő eszköz.

Ez olyannyira általános gondolati sablon volt, hogy amint az a halottakhoz írt levelekből is kiderül, az *ḥ3*: ‘harc’ kifejezés, illetve fogalom jogi procedúrát, a jog fegyverével való küzdelmet is jelentett.¹⁰ Sőt, ismeretes egy külön papi titulus is, amely talán a szertartásban való részvétel alapján egyfajta beosztást, rangot takart. Ez az *ḥ3-ꜥ*, azaz a ‘harcoló karú’ vagy ‘harcos kar’, s a mindenkori Ellenséget megsemmisítő templomi rituálékra, pontosabban azok elvégzőjére utal.¹¹ Persze nem biztos, hogy tényleges címről van szó, az is lehetséges, hogy inkább a rontó varázslatot végrehajtó pap funkciójának egy kvázi-titulusban történt meghatározásával állunk szemben. Az egyik publikálatlan papiruszban pedig ez a cím egy körülíró formában jelenik meg: „a pap, aki harcol Óelene”, mármint az Ellenség ellen.¹²

A harc-metafora persze nem szűkíthető le a klasszikus Ellenség Megsemmisítése rítusára, illetve szimbolikájára. Gondoljunk az első fejezetben (1. 4. 2. rész) említett „istenek fenyegetése” elnevezésű, igen ősi, egészen a *Piramiszövegekig* visszavezethető eljárásra, amelynek lényege, hogy amennyiben az addigi praktika nem hatott, a varázsló-pap elkezd fenyegetni az isteneket, illetve a világmindenség rendjét. Ami ebben érdekes – legalábbis jelen fejezet szemszögéből –, hogy a mágikus fenyegetőzésben az istenség úgy jelenik meg, mint aki nem segít, aki cserbenhagy, sőt, talán éppen ő okozza a bajt, ő jelenti a veszélyt. Egy Deir-el Medinéből előkerült s főleg gyógyító ráolvasásokat tartalmazó papiruszban például különféle betegségek, kórok, rosszulétfajták úgy jelennek meg, mint „X isten halála”, ami itt nem az adott isten, hanem az általa küldött betegség, illetve halálfajta pusztulását jelenti. Ez természetesen nem más, mint az adott istenség természetének megfelelő betegség illetve halálnem. Így például Ré halála az erős napszúrás, Ozirisz halála egy merevgörccsféleség.¹³

⁹ Helck 1988, 86, 88.

¹⁰ Ld. erről Fischer-Elfert 1994.

¹¹ Ritner 1993, 221, Wb. I, 216/7. Faulkner 1933, 45, illetve 1937, 168, Daressy 1919, 184.

¹² P. MMA. 35.9.21, 17/6, 18/10, 31/5, és 38/15.

¹³ Černy 1978, 5.

3. 2. Az Ellenség általános kategóriája

Ami azonban 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 legkülönbélebb dolgok ugyanabba a kategóriába kerültek.* A kígyó, a skorpió, a betegség, a különféle démonfajták, a holtak, a rossz álom stb. külön-külön és együtt is mind Ellenség lett, amit 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 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 ellenségként elpusztítandók.

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

„Mondassék (mindez) Apophisz (alakja) fölött, ami zöld tintával egy új papiruszra 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 veded: »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 vesszenek a tűzbe Apophisz neve után, mikor Ré megjeleníti önmagát. [Ti. napkeltekor.] Ugyanígy kell tenni a nap közepén is, majd amikor Ré lenyugszik Nyugaton, s a napsugarak eltűnnek a hegyek között. Ez igazán hasznosabb számodra bármilyen más cselekvésnél, s hasznos ez bárkinek, aki tesz, akár ezen a földön, akár a holtak birodalmában.”¹⁴

¹⁴ p. Bremner-Rhind 28, 16–18. Faulkner 1937, 174–175.

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

1. Ré megsemmisíti Apophiszt és a hozzá tartozó, vele egylényegű, mitikus-szimbolikus alakokat, az ún. „Fáradtság Gyermekét”. 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 magán-szféra jelenléte.¹⁵

Vagyis itt az egyetemestől a személyes felé mutató, egyre kisebb köröket leíró sorrendiséggel találjuk szembe magunkat. Az Apophisz-Ré opposzió képezte kozmikus (ontológiai) sík – mint minden hasonló opposzió ősképe – emanálódik a többi síkra. Emellett e négy szféra három konkrét alkalmazáshoz társul: 1. Apophisz megsemmisítését naponta, a nap különböző óráiban kell elvégezni. Ez a rítus a Nap mindennapos 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 illetőkre vonatkozik, nem pedig általánosságban a fáraó (ill. az állam) vagy a kozmikus rend ellenségeire. A konkrét ellenségek kiiktatása viszont csak úgy sikerülhet, ha az általánoshoz, az egyetemeshez kapcsolódik. A konkrét eljárás tehát csak így lehet sikeres, ha az egyetemeshez, az általánoshoz kapcsolódik, azon alapul, annak sablonját használja, azzal azonosul. Akárcsak a tudományban, itt is egy elméletet és az arra épülő sémát próbáltak alkalmazni a lehető legtöbb területen és szférában, így természetesen a hétköznapiakban is.

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

¹⁵ A ún. állami vs. privát mágia kérdéséről, éppen a fenti idézet kapcsán: Ritner 1993: 183–184.

először gyűjtőfogalom lett, egy jól használható felső kategória, amely persze a képi ábrázolásokon és egyáltalán a szimbólumrendszerben továbbra is megőrizte mitikus-mágikus eredetét, megmaradt antropomorf figurának. Majd ez a szimbólum, illetve kategória idővel bölcséleti terminussá vált. Vagyis: a *kategóriából, az általánosból idővel kialakult az absztraktum*, aminek ikonikus megjelenítése amolyan „képnyelvi terminusként” is fölfogható.

3. 3. Finomodás és absztrakció

Az Ellenség Megsemmisítése sablonnak nem csupán széles alkalmazhatóságát, hanem finomodási folyamatát is jól láttatja az ún. „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 ún. „államérdekből végzett mágia” egyik jellegzetes példája, mivel elsősorban Egyiptom ellenségeinek megsemmisítésére szolgált, és vélhetően hivatalos állami rítus volt.¹⁶ A rítus egyébként átkerült a Bibliába is, nevezetesen Jeremiás Könyvében találkozunk vele.¹⁷

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 ún. ká-t (*k3*) fazekaskorongon formázza meg. Az edény összetörése egyébként olyannyira az Ellenség megsemmisítésének szimbóluma volt, hogy a Chester-Beatty papirusz álmoskönyvének egyik magyarázata is harcnak értelmezi, amikor valaki azt álmodja, hogy lábával edényt tör össze.¹⁸

Thébából és Mirgisszánál kerültek elő ilyen edények. Gizában és Szakkarában viszont ezek helyett durván megformázott agyagfigurákat találtak, a hieroglifaként és az ábrázolásokról egyaránt jól ismert Ellenség-alak, a megkötözött fogoly ismert figuráit. (Persze ez utóbbiak is

¹⁶ 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 értelmezéséről, szimbólumrendszeréről: Ritner 1993, 153–183.

¹⁷ Jeremiás 19, 1–12.

¹⁸ p.Chester-Beatty III. rt. 10, 9. Gardiner 1935, 19.

ugyanolyan hosszú névlistákkal voltak ellátva.) Mirgisszánál mindkettő megvolt: az összetört edények cserepei mellett három ilyen Ellenség-figura is előkerült, ám nem agyagból megformázva, hanem mészkőből kifaragva. Általában mindegyik leleten hasonló lista szerepel, persze mindig más konkrét nevekkal. Az alábbi fölsorolás 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 ugyancz a formula Núbia további négy fejedelmével.) Kus összes négere (*nhsjw*), *Mwgr* összes négere, (ugyanilyen fölsorolásban követi egymást 19 núbiai törzs neve). A Déli Terület ijászai, azok harcosai, azok udvaroncái, azok szövetségesei, azok társai, akik lázadnának, akik összeesküdnének, akik harcolnának, akik harcot terveznek, akik lázadást terveznek ezen az egész földön.”¹⁹

Ezt követik ugyanilyen formában Egyiptom keleti ellenségei: a szíriai-palesztinai területek városainak, népeinek, fejedelmeinek stb. fölsorolása, majd Egyiptom nyugati ellenségei, a líbiai törzsek, azok fejedelmei, szövetségesei... 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 törí a fejét ebben az országban.”²⁰

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 fölsorolással, ezek konkrét személyek, akik feltehetőleg a megsemmisítő szertartást végző varázsló *személyes ellenségei*. Ezután következik a negyedik nagy felsorolás:

¹⁹ Borghouts 1978, 11, Osing 1976, 153, Ez a szöveg már az Óbirodalom időszakában megjelenik, de csak a Középbirodalom idejére kanonizálódik. Ritner 1993, 139.

²⁰ Borghouts 1978, 12, Osing 1976, 154, Ritner 1993, 139.

„Minden rossz szó, minden rossz beszéd, minden gonosz rágalmasz, 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.”²¹

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 előzőekhez, mintegy kiegészítik az azok által létrehozott rendszert, hiszen láthatjuk, hogy a hosszadalmas fölsorolás egy *a külsőtől a belső, az egyetemestől a személyes felé tartó vonalat ír le*. Ez az „imaginárius térszerkezet” a következő módon alakul: a lista először a külfölddel, az egyiptomi fölfogás szerint a teremtés világán kívül eső káosz egyik jelképével kezdődik. (Egyiptom, az Ország ugyanis a teremtett és rendezett világ maga, a kozmosz tükröképe – még a későantik hermetikus irodalomban is.) Ezt követi Egyiptom, azaz a rendezett, a teremtett világ, majd az individuális szféra, jelesül a konkrét személyek neveinek felsorolása. Végezetül pedig a különféle általános fogalmak illetve „mentális tartalmak” következnek. 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 alkalmazhatóságának.

Másrészt a fönti fölsorolásban megfigyelhető egy *finomodás* is, amit elősorban 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 magába foglal. Ezzel pedig eljutottunk 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

²¹ Borghouts 1978, 12, Osing 1976, 154.

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 belekerült az Ellenség fogalmi kategóriájába. Az egyiptomi 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.²²

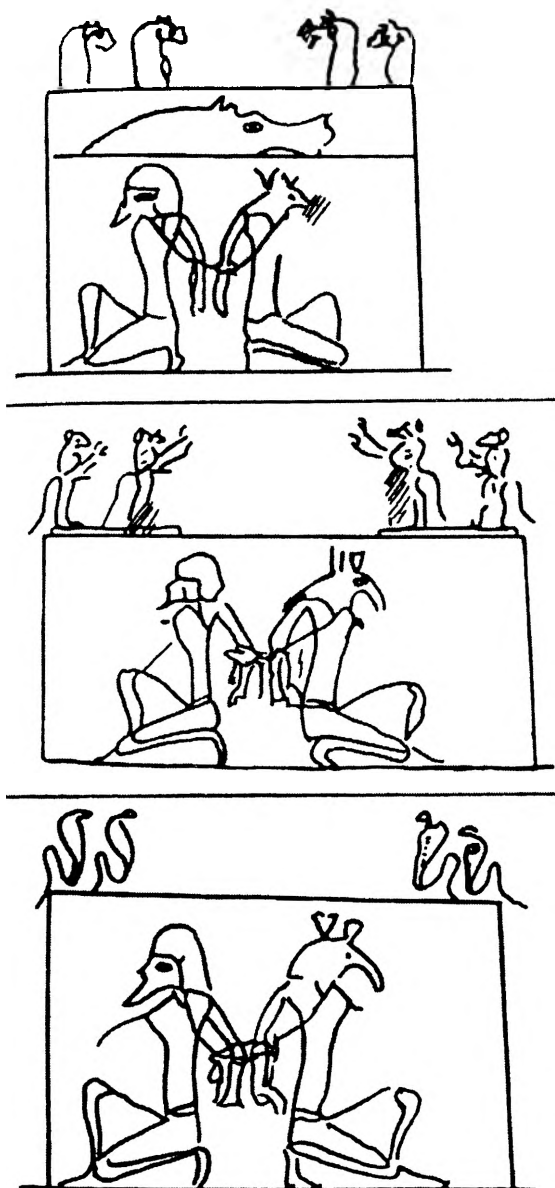
3. 4. Az Ellenség-fogalom perszifikációi: Apophisz és Széth

Az egyik későkori szöveges emléken, az ún. Salt Papiuszon Széth istent az általános Ellenség-figurával, a hieroglif írásból is jól ismert alakkal láthatjuk összekötözve, többféle verzióban is.²³ (9. 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 itt értelmezhetjük akár egyfajta egyenlőségjelként, így 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, amelyben Széth és Apophisz úgy jelennek meg, mint *maga* az Ellenség. (Széth inkább csak a kései korban.) Ők e fogalom első számú képviselői, *perszifikációi*, másrészt – ám éppen ebből adódóan – mindazon veszélyes, kiiktatandó dolgok (állatok, démonok, betegség stb.) együttes és külön-külön való megszemélyesítői is, amelyek elmulasztására, elhárítására, elpusztítására a megsemmisítési sablont használták. Minden kígyó és skorpió Apophisz, minden rossz álom vagy démoni jelenség Széth és így tovább.

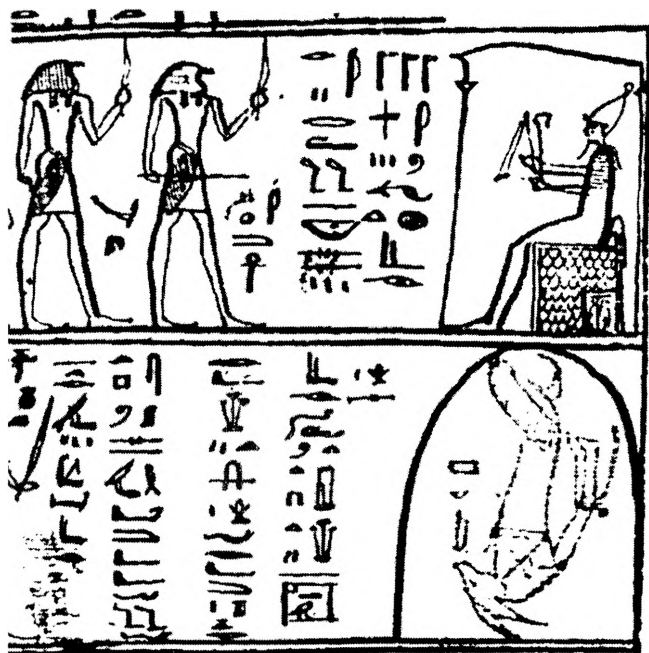
Ennek jobb megértéséhez tudni kell, hogy Ré és Ozirisz, ez a két legfontosabb istenség az egyiptomi hitvilág, teológia és bölcelet két alappillére, *ők a létezés letéteményesei, illetve szimbólumai*. Ré a Nap, de nem csupán a látható Nap, hanem annak minden tulajdonsága és állapota, s vele az élet, a fény, a pozitív értelemben vett idő (életidő, különféle ciklusok és időtartamok, illetve általában a fennmaradás) átfogó jelképe, kerete. Az újbirodalmi királýsírok alkotásában, a *Naplítániában* Ré már minden fontosabb istennel (és jónéhány ismeretlen, különféle kozmikus

²² Ennek a témának részletes földolgozása: Zandee 1960.

²³ Derchain 1965, 22.



9. kép: Széth és az Ellenség. Salt papirusz (Derchain 1965, fig.X., XI. és XI.I után)



10. kép: Ozirisz és Széth. Jumilhac papirusz (Vandier 1961 vign.10 után)

elemeket és jelenségeket megtestesítő ad hoc istenalakkal is) azonosul, mondhatni átfogja a lét egészét, sőt ő maga a lét egésze. (Ezt a fölfogást Ehnaton monoteisztikus reformja egyik fontos szellemi előzményének is tekinthetjük.) 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.²⁴ Ők az univerzum két fő aspektusa, a lét egészét felölelő két isten, mellettük a többi istenség csupán valamely aspektusnak vagy funkciónak a megfelelője. *Apophisz és Széth pedig az ő ellentétük.* Apophisz Réé, Széth pedig Oziriszé. Egy későkori démotikus nyelvű mágikus papirusz egyik rontószövegén olvashatjuk: „Te vagy Széth arca Ozirisz ellen, te vagy Apophisz arca Ré ellen”.²⁵ 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, meg-

²⁴ Minderről részletesen: Assmann 1975, Englund 1988.

²⁵ p.Leiden rt. XIX. 37. Griffith-Thompson 1974, 127.

kötözve térdel. (10. kép)²⁶ A halotti szövegekben, illetve a képi ábrázolásokon az elkárhozottak, a megsemmisítendőek 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 festékekkel rajzolták, Oziriszét feketével – az írásban használt két alapvető színnel.

Széth Ozirisz ikertestvére, a két isten együtt született, egyazon anyából. Később ezt az antagonisztikus ellentétet Plutarkhosz is fölismeri Ozirisz kapcsán, és természetfilozófiai jelentéstartalmat ad a szimbólumként kezelt-értelmezett két ellenséges testvér alakjának:

„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 kiáradása 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.”²⁷

Vagyis Széth minden baj – illetve *általában a baj, mint olyan* – szimbóluma, a pusztulásé és a káoszé, ahogyan ellentétpárja, Ozirisz a megújulásé, regenerációé, életé, és fiával Hóruszsal együtt nem utolsósorban a rendé. A későantik 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 álom, mind Széthhez tartoznak.²⁸ (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 annak fia, Hórusz a rend, a törvényesség, a király-

²⁶ Vandier 1961, vign. 10.

²⁷ *De Iside* 49. (W. Salgó Ágnes fordítása, Plutarkhosz 1986, 52.)

²⁸ A témát kimerítően tárgyalja Te Velde 1977.

ság, az állam, a civilizáció istenei. Hórusz az, aki megsemmisíti Széthet illetve 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 papyrusz álmoskönyve például az embereket két alapvető típusra osztja: hóruszi és széthi típusra. (Minek révén talán ez a papyrusz tekinthető a lélektan legkorábbi írásos emlékének.) Az előbbi, aki egylényegű Ozirisszel – lévén annak fia és utódja – a rend, a tudatosság, a mértékletesség, a törvény stb. a másik mindennek ellenkezője. A két embertípusnak még az álmai is különfélék.²⁹

Ugyanígy Apophisz, Ré ellensége/ellentéte, a sötétség, a pusztulás, a megsemmisülés démona. Apophisz egyetemes démonalak, maga az ősszossz, 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 emléknek, a Metternich-sztélének a felső részén egy Apophisz elleni ráolvasás szerepel. Ez nyitja meg a különféle *konkrét bajok* orvoslására szolgáló ráolvasások sorát.³⁰ Vagyis az Apophisz elleni szöveg az őskép, a minta, amit azután a legkülönfélébb konkrét esetekre, problémákra, bajokra lehet alkalmazni. Ugyanez az elv jelenik meg egy III. Ramszesz gyógyítószobron is.³¹ Nos, ennek a gondolatnak, elvnek, talán mondhatjuk: íratlan, 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. Jól példázza ezt az egyik „gonosz szem” elleni ráolvasás is, amely a következő gyakorta előforduló, sőt általánosan alkalmazott formulával végződik: „Te (ti. a rontó szem) le leszel mészárolva, mint Apophisz.”³² A Chester-Beatty papyrusz egyik kitétele is ezt mutatja: „Íme, én harcolok érted, a te Apophiszod ellen”.³³ S ne felejtjük el, hogy a rontó varázslatot véghezvivő pap említett titulusa, az *ḥꜣw-ꜣ*, azaz: ‘harcos karú’, is jobbára az Apophiszt és Széthet, illetőleg a velük azonosított mindenkori Ellenséget megsemmisítő templomi rituálék elvégzőjére utal.³⁴

²⁹ Gardiner 1935, 9–10, valamint Israelit-Groll 1988.

³⁰ Sander-Hansen 1956.

³¹ Drioton 1939, 59.

³² Borghouts 1978, 2.

³³ p. Chester-Beatty 8, vs. 7/4. Gardiner 1935, 74, illetve Például 46.

³⁴ Ritner 1993, 221, Wb. I: 216/7. Faulkner 1933, 45, illetve 1937, 168, Daressy 1919, 184.

Egyrészt Széth és Apophisz nem démonok, hanem egyfajta „ellen-senségek”.³⁵ Másrészt azonban azt is mondhatjuk, hogy Széth vagy Apophisz gyűjtőnevek, a Kiiktatandó megszemélyesítései, azaz ugyanolyan perszonalizált absztraktumokként, ugyanolyan szimbólumnyelvi terminusokként lehet értelmezni, mint a különféle istenalakokat, legalábbis bizonyos emlékekben, illetve bizonyos kontextusban. A gonosz isten, Ozirisz gyilkosa és Hórusz ellenfele, valamint a kozmikus ősellenség, a Nap opponense önmagukban ősképek, illetve minták, 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, 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.³⁶ Apophisz vagy Széth megsemmisítésének szertartása a mítosz szimbólumnyelvéen egyfajta mintáját nyújtja bármilyen nem kívánt dolog eltávolításának, létből történő kiiktatásának. Rituális megsemmisítésük a mítosz földidézését jelenti, a mítosztét, 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. (Szemben az általános, főként templomokban végzett szertartásokkal.) 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 gyűjtőalakkal 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 ún. Széth-könyv összegzése egyben magyarázata az egész rituálénak is:

„Ó Nyugatiak Előljárójának (ti. Ozirisznek) ellensége, ellenfele, őellen-lene lázadó! Te, aki az Egészet 1/2-lel és 1/16-dal csorbítottad, aki megkárosítottad, ami a horizonton van!³⁷ Fordulj vissza tombolásod-

³⁵ Brunner 1983.

³⁶ Az általános ellenség-szimbolikáról: Wildung 1977b.

³⁷ Az „Egész”, illetve „ami a horizonton van” az ún. Udzsat Szemre, azaz Egész v. Teljes (*udjt*) 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 mítikus elemre utal vissza, s ezen keresztül a Napot és a Holdat – és ezáltal a kozmoszt, illetve magát a létet – fenyegető veszélyekre. Másrészt pedig e

ból (?), hogy a Nap ne sötétedjen el a Kések Tavának [ti. 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 agyagját³⁸ (...) hogy ne gyötörje a szamár a macskát³⁹ (...), hogy a krokodil ne irányuljon az ellen, ami a vízen van⁴⁰ (...)”⁴¹

Vagyis miről van szó? Ne történjék kozmikus katasztrófa, ne változzon a mérték, ne keletkezzék zavar a világrendben, ne bukkanjon föl sehol semmiféle természetellenes, semmiféle anomália. Széth, a „zavar és a törvénytelenység istenének” legyőzése egyben minden baj elhárításának a szimbóluma is. Az ilyen templomi rítusok szövegeknyvei (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.

3. 4. 1. 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 (ti

mitikus elem, illetve utalás egy elvontabb értelmet is kap, mivel az Udzsat az alapűrmértéket is jelenti. (Vékának is fordítják.) Az „udzsat megcsorbítása” egy alapkifejezés, általános és ismert szófordulat, ami a mérték (nem csak az űrmérték, hanem általában a mérték, mint olyan) meghamisítására utal. A mérték csorbítása, meghamisítása, az azzal történő visszaélés nem egyszerűen gazdasági bűntett, hanem ösbűn, mondhatni: „ontológiai károkozás”, mivel a mérték a Maát, a világrend része, sőt fundamentuma. A mérték meghamisítása ezért nem véletlenül a túlvilágon számonkért főbűnök egyike. Széth, az Fllenség tehát amikor Hórusz szemét kiverte, voltaképpen az Egészet, a mértéket, a világrendet csorbította.

³⁸ Anubisz pecsétje egyrészt általában a titokra vonatkozik, másrészt a sírkamrákban elrejtett holttestekre. „Ptah agyagja” a teremtés ősanyaga, amiből minden létrejött.

³⁹ A szamár Széth állata, a macska pedig Réé, a Napistené.

⁴⁰ Ti. a Níluson utazó hajók és a folyón átgázoló csorda és annak pásztora ellen.

⁴¹ Scott 1939, 120–128.

Ozirisz), ami a »létezőt« illeti, az a *nḥḥ* és a *dt*.⁴² Vagyis Ré és Ozirisz, mivel a *nḥḥ* és a *dt*, ez a kétféle öröklétforma őrájuk vonatkozik, az általuk képviselt kétféle létezési mód, időbeliség, illetve örökléttípus elnevezései. Az ő ellenségeik, illetve ellentéteik pedig Apophisz és Széth. Ők a nemlétezők. Az Ellenség-kategória általában feloleli 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 perszifikációi: 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 ellenségek pusztulását jelenti. Ugyanígy levágni egy ökröt annyi, mint lemészárolni az ellenséget.⁴³

Mindehhez jött egy további fontos elem, ez pedig 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 a Bibliában, a Jelenések Könyvében, mivel az elkárhozottak itt is a túlvilági Tűztóba vettetnek. A Tűztónak, ennek a szörnyű helynek másik gyakori neve is árulkodó: az ún. „Kések Tava”, mely a test, a forma megsemmisítésére utal, s ez az egyiptomi számára a végső megsemmisüléssel volt azonos. Ehhez tudni kell, hogy az elkárhozott testének és lelkének megsemmisítése általában tűz vagy darabolás által történik a túlvilági könyvekben. Lényegében ugyanezt utánozták a mágikus (privát és templomi) ritusok során is, amikor a nem kívánt dolgot viaszból vagy agyagból megformázták, s azt feldarabolták illetve elégették.⁴⁴ Nos, az elkárhozottakat a túlvilágkönyvekben megsemmisült ellenségként, megkötözött hadifogolyként vagy földarabolt, fejjel lefelé lógó,

⁴² BD 17, S5. Allen 1974, 28.

⁴³ p.Chester-Beatty III. rt. 3, 13. és 4, 8. Gardiner 1935, 13.

⁴⁴ A témáról ld. többek között: Hornung 1968, 1971, 143–159, Morenz 1975a, Altenmüller 1992. A túlvilági megsemmisítés fölhasználásáról a mágiában s ennek szimbolikájáról: Ritner 1993, 153–172.

illetve lefejezett emberalakokként ábrázolják, azaz az Ellenség általános figurájaként. Ők bűneik miatt a Maát, az Igazság, illetve a világrend ellenségei, másrészt pusztulásra ítéltetésük miatt a nemlét hordozói, ami 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 (ill. 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 „nemlétező” képviselő dolgok ugyanazon kategóriába kerülnek – az Ellenség kategóriájába –, s 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 (v. aki) nincs', a másik kettő pedig a létezni, illetve van ige tagadásai.⁴⁵ 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*. Ezekben az alkotásokban az „Ellenség-Nemlétező” természetesen már különféle kozmológiai és ontológiai jelentésekkel bír, elsősorban a teremtéssel és a maradandósággal áll kapcsolatban. Főként olyan létezőket, kozmikus elemeket jelöl, amelyek kiiktatódnak, elpusztulnak az idő lezárultával, a kozmosz végével. (Ézen belül magát a teret és az időt is, illetve annak bizonyos aspektusait, szegmenseit.) Másrészt a nemlétező negatív titulusa azokra a dolgokra vonatkozik, amik eleve nem jönnek létre, nem keletkeznek a teremtéskor vagy amelyek kiiktatódnak a keletkezés folyamán. Nos, mindez keveredik a túlvilághit és teológia elemeivel, főként a kárhozat, a végső megsemmisülés gondolatkörével. Vagyis a a kozmo-

⁴⁵ A „nemlétező” fogalmáról: Derchain 1962 és Hornung 1971, 166–79.

lógia Nemlétezője ikonográfiailag és szemantikailag egyaránt elegyedik és azonossá lesz az elkárhozottakkal.

Vélhetőleg az Ellenség és Nemlétező közötti sajátos átmeneteként foghatjuk föl a Brooklyn Papirusz egyik „démonát” az ún. Nyugatiak Elnyelőjét.⁴⁶ 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 öröklétet. A Nyugatiak Elnyelője tehát az öröklét megsemmisítője, mondhatni a „halhatatlanság halála”.

Csábító lenne a gondolat, hogy a bizonyos emlékekben szintén Ellenségként megszemélyesített rossz álom vagy rossz gondolat 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 álom is inkább valóság, mintsem látszat. Az álom, a gondolat stb. nem attól lett Egyiptomban nemlétező, hogy felismerték illúziótermészetét, és azt szembeállították 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 egyiptomi számára az álom és ébrenlét egy platformon állnak – mindkettő a lét egy-egy aspektusa, alapállapota – merthogy mindkettő a tapasztalásnak, az érzékelés világának, azaz a létezésnek valamely formája.⁴⁷ Velük szemben pedig – mintegy közös opponensként – a

⁴⁶ Sauneron 1970.

⁴⁷ Habár mint sok minden másban, ebben is hiányoznak az explicit tantételek, mégis feltételezhető, hogy az egyiptomiak az álmot és az ébrenlétet nem különítették el olyan szigorúan, mint mi. Több emlékből, így például a *Szetna-regényben* egyértelműen keveredik az álom és a valóság. A legáruklódóbb az álomra vonatkozó *rsj* ige, illetve ennek főnévi változata, a *rswt*, amely egyszerre jelent álmot, látomást, valamint ébrenlétet. Ez utóbbit olyannyira, hogy az őt szót is ebből képezték. (Wb II: 449–451). S. Israelit-Groll a Chester-Beatty álmokönyvének látomásait, amelyre a szöveg ugyancsak ezt a szót használja, nappali, éber álomnak tartja (Israelit-Groll 1984, 71). Vagyis álom és ébrenlét azonos, mindkettő látás, látvány, amit a szó után írt emberi szem magyarázó jele is alátámaszt. Velük szemben áll a halálra is alkalmazott *sdh*: 'aludni', 'elaludni', valamint az álomtalan alvást jelentő *kd* szó. 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 álomfölfogásról általában ld. de Buck 1939 és Zibellus-Chen 1988. E fölfogás egyébként nem egyiptomi specifikum, több ókori nyelvben az álmódás 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).

vakság, a látvány nélküliség, az öntudatlanság, azaz a nemlét áll. A lidércnyomás, a démoni látomás, szellemvízió, gonosz terv, rossz gondolat sokkal inkább attól lesz (a mi nyelvünkkel élve) „illúzió”, hogy azok „ellenségként” eltöröltetnek, kiiktatódnak a létből. Vagyis lényegük a megsemmisültség, ami által létük egyfajta „pszeudoegzisztencia”.

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

3. 4. 2. A Halott mint a Nemlétező kezdeménye

Ehhez még egy rövid kitérő: Az írott emlékekben az Ellenség titulus mellett gyakorta használják a megsemmisítendő dolog Halott megnevezését is. A mágikus szövegek rendszeresen kezdődnek ezzel a megszólítással: „Ő te Ellenség(es férfi) és Ellenség(es nő), Halott (férfi) és Halott (nő)...”⁴⁸ Ez az invokációkban felbukkanó megnevezés eredetileg minden bizonytalanságot, 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 szinonimái, 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, nem-kívánt, kiküszöbölendő dolgok végső soron mind a halált, a pusztulást, az elmúlást hordják magukban, ezért a halál fogalma (illetve fogalomköre) képezi az egész szisztéma szemantikai magvát, ez a központi jelentéstartalom. Így a kór – illetőleg ezen belül bármely konkrét betegségfajta – mint halálhordozó, éppúgy halott lesz, mint bármely veszélyes állat vagy démon. A Leideni I. 348. papiruszban a romlott sörtől kapott gyomorrontás (illetve annak szelleme, démona) egyrészt 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: »Aki a Fejeket Lekókasztja« a te apád neve. Viszont a te neved »Halott«...”⁴⁹

⁴⁸ Az egyiptomi általában mindkét nemből megszólítja a megsemmisítendőt, 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.

⁴⁹ p.Leiden I. 348. rt. 13, 5. Borghouts 1971, 27.

De ami ebből igazán fontos a számunkra, az az, hogy a „halott” első-sorban 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 mindegyike a halál, azaz a pusztulás hordozója, úgy ennek fordítottja is igaz: a halál hordozói legyőzendő ellenségek lesznek, azaz minden ilyen tartalmú jelenség, illetve fogalom az Ellenség kategóriájakéba kerül.

Ennek révén pedig a legkülönfélébb 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, rettenetes és veszélyes állatként a halál hordozója, s idővel annak egyik fontos szimbóluma lett.⁵⁰ Később azonban a krokodil már az idő, sőt az öröklét (ami szintén a halál fogalomkörébe tartozik, annak pozitív aspektusa) egyik szimbóluma lesz. Azaz: idő = krokodil, mert krokodil = halál. A Genfi Mágikus Papyrusban 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...”⁵¹

Az egyik szövegben a csecsemőt elragadni akaró (véltetőleg valamely csecsemőkört megszemélyesítő) Halott feje fordítva van a nyakán, arca hátrafelé néz.⁵² Csakúgy, mint az egyiptomi túlvilágirodalomban a túlvilági révészé, aki csónakján átviszi a megboldogultakat a túlpartra. A visszafelé fordított fej a természetellenesség, az anomália egyik kifejezője. Csakúgy, mint számos más, a holtakkal kapcsolatos elképzelés: az elkárhozott halottak a Duatban (alvilágban) fejjel lefelé lógnak, illet-

⁵⁰ 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).

⁵¹ p.Genéva rt. VI, 3. Massart 1957, 179.

⁵² Sethe 1924, 51.

ve járnak, ürüléket esznek, vizeletet isznak. A középbirodalmi *Koporsószövegek* egy egész csoportja, majd később a *Halottak Könyve* bizonyos fejezetei ezek elkerülésére voltak hivatottak.⁵³ 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.⁵⁴ Vagyis a Halott figurája/fogalma az anomália, a nem-normális megtestesítője, mint ahogyan a *tradicionális egyiptomi világmérvén* maga a halál is az. A halál az egyiptomi vallásban illetve túlvilághitben mint a pusztulás, a bomlás, az elmúlás képviselője egyben a dolgok normális menetének, rendjének, végső soron a világrendnek a megsértése.

3. 5. Teremtés versus létesülés

3. 5. 1. A létesülés szisztémája

Az egyiptomi mitológiában, majd a kozmológiában a teremtés aktusát elválaszthatatlan elemként kíséri egy hatalmas mészárlás. Az egyiptomi fölfogás szerint a kozmosz csak bizonyos létezők, az őskáosz lényeknek elpusztítása által jöhet létre. Ez az idea jelenik meg az említett Tűztő képében is, a végső megsemmisülés víziójában, mert a Tűztő a napkelte hajnali pírjával analóg.⁵⁵ A *Kapuk Könyvében* is hajnalban, napkeltekor jelennek meg a nemlétezőket szimbolizáló apophiszi lények, a „Fáradtság Gyermekei” (*msw-bdšt*), de ekkor győzik le végleg magát Apophiszt is.⁵⁶

⁵³ A témáról, illetve az ürülékről, a bomló anyagokról, a rothadásról a tabuval való kapcsolatáról: Kadish 1979.

⁵⁴ Az *Apophisz Leverésének Könyvében* az Apophiszt jelképező viaszfigurát egy éjjeliedényben (szó szerinti „vizeletre való edényben”) kell „egyetlen (vagyis alakatlan) masszává” gyúrni (p. Bremner-Rhind 23, 10. Faulkner 1937, 168). Széth is megjelenik szennyanyagként (Te Velde 1977, 112).

⁵⁵ Egyes emlékekben viszont a megújulás helye, amely érthető a napkeltevel való kapcsolat miatt. (Hornung 1971, Altenmüller 1965.)

⁵⁶ E motívum révén tekinthető a keleti égtáj – mint a Nap születésének és így a világ szünetlenül ismétlődő meg/újításteremtésének a helye – ambivalens természetűnek az egyiptomi mitográfiában. 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 1975a.

Vagyis a napkelte, azaz a teremtés, keletkezés, kezdet egyben valaminek a végét, pusztulását, megsemmisülését is jelenti.⁵⁷

Az *Apophisz Leverésének Könyve* című alkotásban két rendkívül érdekes, kifejezetten filozofikus tartalmú és hangvételű szöveg olvasható, amelyek a teremtésről, a dolgok keletkezéséről, folyamatos létesüléséről beszélnek. Ezeket a későbbiekben (10. 2.) még részletesen tárgyalni fogjuk. Ami azonban most lényegesebb, az egy nem sokkal utánuk olvasható inkantáció, 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 „nemlétesülését”, méghozzá ugyanazzal a *hpr*: ’keletkezni’, ’létrejönni’ igével (ill. 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 (*b3=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 (*hk3w=k*),
nem jössz létre, nem jön létre a te szád (vagy szavad: *r3=k*),
nem jössz létre, nem jön létre a te lényed (*kj=k*),
nem jössz létre, nem jön létre a te alakzatod (*jr w=k*),
nem jössz létre, nem jön létre a te létformád (*hpr w=k*),
nem jössz létre, nem jön létre a te bőrod,
nem jössz létre, nem jön létre a te alapod (*grg=k*),
nem jössz létre, nem jön létre a te magod (vagy mérged: *mtvt=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 alkalmaid (*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,

⁵⁷ A hajnali mészárlás, ami több ősi szövegben is megjelenik, eredetileg talán szoláris jelentéstartalommal bírt: a fölkelő Nap sugaraival mintegy megsemmisíti a csillagokat. Egyes középbirodalmi *Koporsósözvegek* minden nap végbemenő tömegmészárlásról beszélnek a napkelte, illetőleg a közvetlenül azt megelőző időszak kapcsán. Például a CT 469 mondása (ld. de Buck 1955, 387–398).

nem jössz létre, nem jönnek létre a te lépésaid,
 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 ($dt=k$).⁵⁸

A keletkezéskor – avagy a létesülés folyamán – az pusztul el, az iktatódik ki, ami nem tartozik a létrejövőhöz, ami annak *ellentéte*. S egy dolog csak úgy jöhet létre, ha annak ellentétét kiiktatja a teremtő. Ez az Ellenség, amely *itt a létező ellentétét jelenti*. Minthogy Apophisz a Napisten, a lét letéteményesének ellentéte, Széth pedig Oziriszé, a rend és a maradandóság istenée, a világ Apophisz elpusztítása, mondhatni: a „halál halála” révén jön létre, a rendezett kozmosz pedig a rendtelenség, 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 létrejöheszen. 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” perszonifikációja. 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 újrateemtése. A teremtés nem egyszeri, hanem végtelen számú, ciklusról ciklusra ismétlődik. Sőt: minden pillanatban megtörténik. Az egyiptomi teremtés valójában létesülési folyamat, illetőleg folytonos teremtés, *creatio continua*.⁵⁹ Sőt, maga az egyiptomi kozmosz, sem más, mint egy processzus, a létesülés állandó processzusa.⁶⁰ Mellesleg ezt a létesülő, folytonosan keletkező fizikai és szellemi kozmoszt jeleníti meg az egyiptomi templom is.⁶¹ A dolgok állandóan létesülnek, és keletkezésükkel a nem-kívánt létezők szüntelenül kiiktattatnak.

⁵⁸ p.Bremner-Rhind 31, 4–11. Faulkner 1938, 44–45.

⁵⁹ Assmann 1975, 21–22, és 1984, 144–149.

⁶⁰ Assmann 1990a, 163.

⁶¹ Azt folyamatosan építik belülről kifelé, a legbelsőbb, legtitkosabb résztől s egyben a legkisebb helyiségtől: az istenség legbelső szentéjétől az egyre nagyobb, egyre tágasabb és a külvilággal, illetve a profán szférával egyre több ponton érintkező csanakokon át a külvilági be- illetve kijáratig, a pülónkapukig. Ahogyan az istenség is önmagából, belülről kifelé terem. (Egy ilyen építkezés egyébként akár évszázadokig is eltartott.) Az egyiptomi templomszimbolikáról ld. többek között Reymond 1969.

Mindehhez még egy megjegyzés: már az Első Átmeneti Kor (Kr. e. kb. 2200-2000) idején megjelenik a „negatív cselekvés” kifejezése a különbözőféle szövegekben. Ez főként azt jelenti, hogy mit *nem* tett valaki. A megigazulásra váró halott negatív konfesszót tesz a túlvilági bíróságon, Ozirisz ítélőszéke előtt, azaz felsorolja, milyen bűnöket nem követett el. Ugyanígy a mágikus (és persze a mágikus jellegű halotti) irodalomban is viszonylag gyakorta előfordulnak felsorolások arról, hogy az Ellenség (emberi ellenség, démon, veszélyes állat stb.) mit nem követ el, miféle ártalmas dolgokat nem tesz meg. Ami főként azt jelenti, az Ellenség mit *nem tehet* meg. Vagyis az első esetben jellegzetesen „vallásos”, a másodikban pedig jellegzetesen „mágikus” gondolkodást találunk. (Persze a kettő azért nem teljesen szétválasztható, főleg nem Egyiptomban, de ez már messzire vezetne.) Nos, vélhetőleg ez az eredete a fenti szövegrésznek is, pontosabban annak gyökerei minden bizonnyal ide, ehhez az irodalmi formáig, illetve a mögötte rejlő gondolkodásmódig és praxisig nyúlnak vissza. Ugyanakkor itt már nem egyszerűen ez a vallásos-mágikus eszme jelenik meg, hiszen a szöveg egyértelműen keletkezéséről, létrejövéséről beszél, s erre ráadásul a *hpr* igét használja, amelyről a filozófiai terminológia csíráiról szóló részben (1. 3.) már beszélünk. Ami megint csak azt példázza, hogy milyen vékony is a határ Egyiptomban – illetve az intellektusnak ezen fejlettségi szintjén – az ún. „mágia” (és „vallás”) valamint a bölcséleti gondolkodás között.

3. 5. 2. A teremtés és a komplementaritás kérdése

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

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

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

Ennek jobb megértéséhez tudni kell, hogy a Nun, az Ősvíz vagy Őskáosz *általában* jelenti a létrejövés előtti állapotot. Nem egyszerűen valamiféle, valahol az emberi világon kívül található mitikus hely és idő, hanem egy szimbólum: *a minden pillanatban jelenlévő* potencialitás szimbóluma, illetve a preegzisztenciáé, amiből éppen a jelen pillanat létezői keletkeznek folyamatosan. Ez az ún. *sp-tpj*, vagyis az „Első Alkalom”, a teremtés ideje, amely mindenkor jelen van. A *sp-tpj*, egy időfeletti kezdet, amely bármikor földidézhető. (A templomi szertartásokon, illetve egyáltalán a mágiában ezt teszik.) Nos, ebben az állapotban, a *differenciálatlan-ság 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, illetve 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.⁶² 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, dolgokat és eseményeket létrehozó ősisstennel. Bizonyos emlékekben ez utóbbi az előbbi gyermeke, más emlékekben viszont e kettő azonos, ez azonban a lényeg szempontjából közömbös, minthogy mindketten ugyanazokkal az ismérvekkel bírnak. A *Héliopoliszi Teológia* teremtője Atum, az Egy, az Őségység, s bizonyos fölfogás szerint hermafrodita isten.⁶³ 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 nem-A) egyszerre, hiszen saját magából hozza létre saját maga ellentétét, a kozmikus Ellenséget, illetve a Nemlétezőt. Amit egyébként az isten ne-

⁶² A Pyl. 1040c és 1463d sorok. Értelmezésüket illetően, illetve általában a kérdéstről ld. Hornung 1971, 170-171.

ve (*jtm*) is alátámaszt. Az ennek alapját képező *tm* szó ugyanis radikálisan kétértelmű. Egyrésztől ugyanis azt jelenti, hogy 'nincs', s ebbéli jelentéséből fakad tagadószócskaként történő alkalmazása is. (Gyakori főnévi tagadóforma az egyiptomi nyelvben.) Másrésztől ugyanez a szó 'teljes', sőt 'minden' jelentést is hordoz. 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 *pleromával* is analógiába lehetne vonni.) Az ebből képzett *tmw* többesszámú főnév pedig azt jelenti, hogy 'mindenki', az ugyancsak ebből képzett *tmjw* pedig – az ELLENSÉG hieroglif jelével azt, hogy 'gonoszok', a 'megsemmisítendő' értelmében.⁶⁴

Úgy is fogalmazhatunk, hogy a teremtő isten van és nincs egyszerre. Akárcsak az Ősvíz lényei, az ún. „fáradtak”, akik a még létre nem jött, de potenciálisan meglévő preegzisztens entitások perszifikációi. A másik nagy teremtőről, a *Memphiszi Teológia* ősiszténéről, Ptahról is ezt mondja egy szöveg: „(Ő az), aki a nemlétezőt kimondja, és a létezőt kigondolja. Semmi nem jön létre az ő tudása nélkül.”⁶⁵ Ozirisznek, a holtak urának az egyik epithetonja pedig: „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 Nemlétező tartozik”.⁶⁶ Ez az önellentmondás egyben a lehető legnagyobb teljesség is: a Létező és a Nemlétező egysége. Mondhatni: *a preegzisztencia tana egyben a komplementaritás tana is*. Az Ősvíz fogalmához kapcsolódó gondolatkör lényege ez: az ellentétek, s ezen belül is az egymásnak ellentmondó dolgok egysége. Ráadásul ezt a jelleget erősíti, hogy az Ősvízzel – ha nem is egyazonos, de mindenképpen egylényegű – teremtő ősisztén, legyen az Atum, Ptah vagy másvalaki a különböző teológiai rendszereknek megfelelően, egyszerre egyetlen és számos lényű. Ő az, aki egyszerre Egy és Sok.

Az istenség lényének ez az önellentmondó teljessége az időbeliséget, illetve az okságot is fölszámolja, mivel e lény általában önmaga létrehozója. Atum a következőket mondja a *Kapuk Könyve* második fejezetében: „Én vagyok a fiú, aki saját apját nemzi, és én vagyok az apa, aki a saját fiát nemzi.”⁶⁷ E gondolatot ismerjük máshonnan is. Egyrészt ez az önmagábóli/önmagátóli keletkezés (*hpr-ds=f*) ismert eszméjének egy saját-

⁶³ Englund 1987, 11–12.

⁶⁴ Wb. V, 301–303. Atum nevéhez s ezzel összefüggésben természetéhez ld. még Assmann 1975, 47, és 1984, 145.

⁶⁵ Assmann 1975, 64.

⁶⁶ Hornung 1971, 167.

⁶⁷ Hornung 1980, 68.

tos 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 (ill. implicit bölcseletnek) kedvelt ideája ez: több istenség (nem csupán teremtő isten!) is megjelenik úgy, mint aki saját magától jött létre, illetve hogy saját anyját vagy apját ő maga nemzette. Az egyik isteni melléknév (vagy jelző), amely több konkrét isten epithetonja is szokott lenni a különböző emlékekben, a Kamutef (*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 taglalásakor meg kell említeni, hogy már maga a teremtés *jellege* is radikálisan kétarcú, önellentmondó, vagy ha úgy tetszik komplementer. Az egyiptomi teremtés, a dolgok létrejötte ugyanis egyszerre teremtési aktus és magától való, szabályozatlan, automatikus (és kontinuos!) létrejövési folyamat. Amit a teremtés két elsőszámú képviselője, kifejezője és letéteményese, a két ősiszten: Atum és Heper kettősége, pontosabban természetük különbözősége, sőt szembenállása is szimbolizál. Atum ugyanis a tényleges teremtő isten, Heper viszont az önmagától való keletkezés elvének perszonifikációja. Amint azt az isten beszélő neve is kifejezi, mivel a Heper név annyit tesz, mint 'Létrejövő', 'Keletkező' (ill. 'Létrejövés', 'Keletkezés'). Heper egyik formája, Heperer pedig azt jelenti, hogy 'Folyamatosan átalakuló', 'Létesülő'.⁶⁸

3. 6. 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 egyiptomi számára a

⁶⁸ A Heperer (*hpr*) név ugyanis a Heper (*hpr*) reduplikált, folyamatosságot kifejező alakja. Hornung a Heperer istennevet „Verwandelden”-nek fordítja (Hornung 1977, 37), míg a Heper istennevet egyáltalán nem fordítja le. Ezzel szemben Piankoff a Heper nevet ugyanazzal a szóval fordítja, ami a whiteheadi „folyamatos létesülés” terminusa is: „becoming”, illetve – a megszemélyesítést érzékeltető – „Becoming One”-nak, Heperert pedig „Ever Becoming One”-nak. (Ld. 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 kettőségéről ezen kívül: Assmann 1975, 22.

halál mint időben való lezárultság nem megsemmisülés, csupán az aktuális (jelenidőbeli) létezésen kívülre kerülés. Ez az időn kívüliség egyúttal tiszta potencialitást is jelent, egyfajta időn kívüli „elraktározottság” állapotát. Sőt, a lezárultság ebben a gondolkörben éppenhogy a megsemmisülés ellentéte: ami ugyanis lezárul, az többé nem változik, s ami nem változik, az maradandó, örök. Nagyjából ez az oziriszi eszme lényege – amelyre egyébként a későbbiekben még visszatérek. Nos, ennek a lezárultságnak, ennek az önmagába zárulásnak egyik kifejezője az uroborosz. Ez az ún. „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.⁶⁹ Nem véletlen, hogy Oziriszt gyakran veszi körül a saját farkába harapó kígyó a klasszikus fáraonikus kortól, egészen a római korig.⁷⁰

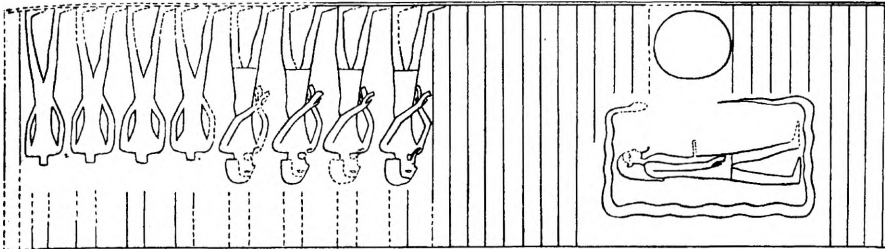
Az uroborosz ugyanis egyrészt a teljesség, másrészt viszont ennek ellentéte: a nemlét jelképe: Ez utóbbira utal, hogy Apophisz, a Nap(isten) s vele a lét Ellensége, a sötétség, a pusztulás, a megsemmisülés démona is megjelenik uroboroszként. Az *Apophisz Leverésének Könyve* egy másik részében Apophisz 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.”⁷¹ 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 (ill. révén) „emésztí el önmagát”.⁷² *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 Parmenidésznél (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:

„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

⁶⁹ A *dt* jelentéstartalmait és a többi időfogalomhoz való viszonyát illetően ld. Assmann 1975. Kákósy 1964, 1972, 105, és 1986. Az uroborosz és az idő, illetve az öröklét kapcsolatáról ld. még: Assmann 1975, 30–36.

⁷¹ p.Bremner-Rhind 30, 16–17. Faulkner 1938, 44. Ld. a témához még Hornung 1971, 157–59. és Kákósy 1986.

⁷² Hornung 1971: 172–173.

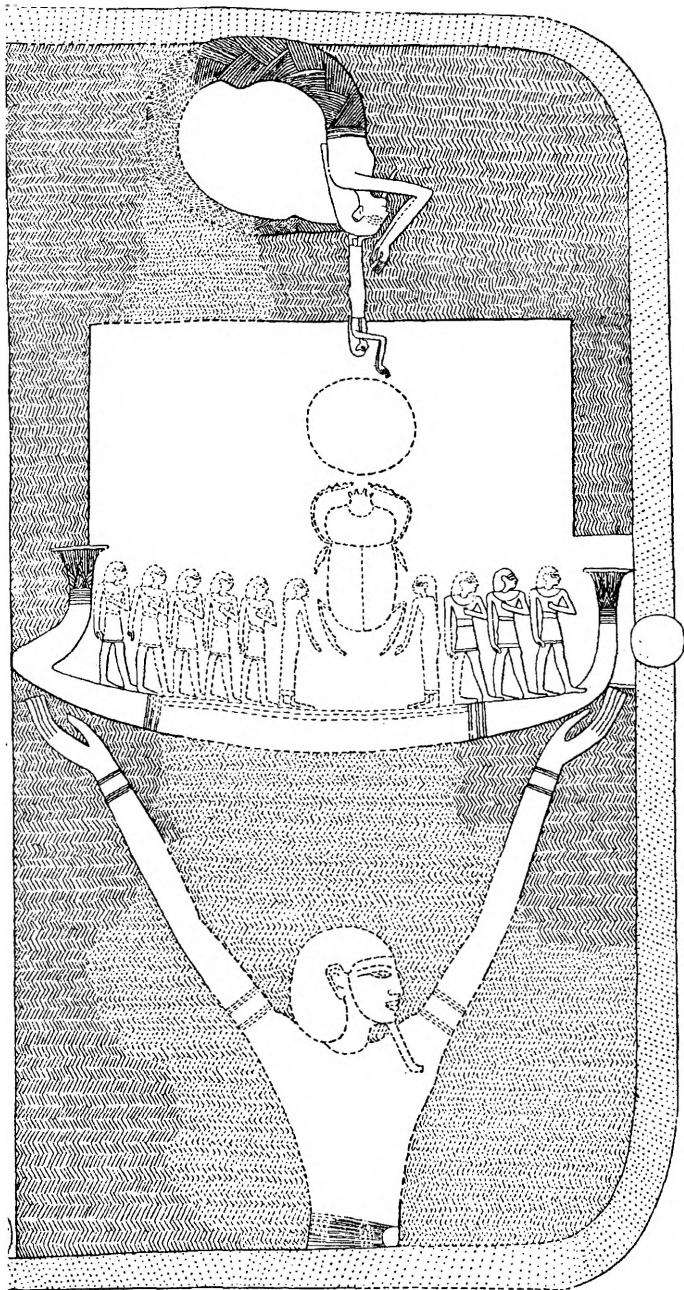


11. kép: Apophisz és Ozirisz a nemlétezők szférájában. *BarlangoK Könyve* 3. rész (Piankoff-Rambova 1954, fig.12 után)

megengedni, hogy a nemlétezőből, mondd vagy gondold (keletkezését), mert nem mondható és nem gondolható el, hogy az nincs. És mi-féle 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 kívül, ami van, mivel azt a Moira megkötözte, hogy egész és mozdulatlan legyen.”⁷³

A *BarlangoK Könyve* harmadik részében Apophisz veszi körül uroboroszként az ithüphallikus Oziriszt. (Ráadásul négyszögletű formává görbülve! Az isten ugyanabban a mezőben van, ahol a fejjel lefelé járó vagy fej nélküli elkárhozottak, megsemmisítendő, azaz nemlétezők. (11. 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 lezárultság, 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 Apophisz fentebb idézett „nemlétesülését” 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, ami 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 Apophisz – mint a Nemlétező perszifikációja – „negatív létesülésének” gondolatával együtt igencsak a tartalom és a

⁷³ *Parm.* fr.8. 42–45. (Cziszter Kálmán és Steiger Kornél fordítása, ld. Kirk-Raven-Schofield 1998, 366–368, és 371.) Melisszosznál ugyanez a gondolat jelenik meg: a semmi nem létezhet, ennél fogva a létező örök és mozdulatlan. Ld. *Mel.* Fr. 533 és 534. (Kirk-Raven-Schofield 1998, 561–563.)



12. kép: Az uroborosz-Ozirisz a fölkelő Nappal. *Kapuk Könyve* zárókép (Piankoff-Rambova 1954, fig.73. után)

forma egységét mutatja: A szöveg ugyanis formájával is 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 fõnt említett *dt*, az oziriszi idõ (ill. öröklét) terminusa. Lényeges elem továbbá, hogy az óbirodalmi idõkben a *dt* szó testre vonatkoztatva még speciálisan kígyótestet jelentett.⁷⁴

A *Kapuk Könyvének* záróképen maga az újjászületõ-regenerálódó Ozirisz jelenik meg „uroboroszként”, emberi alakban, lábát önmaga fejére helyezve. (12. kép) Ugyanerre az ember-uroboroszra történik utalás a *Barlangok Könyvében* is, amikor a szöveg Oziriszt úgy említi, mint olyasvalakit, aki „átfogja az egész földet”. Ráadásul „föld” (*t3*) alatt a szöveg valószínűleg az Alvilágot, az érvénytelen, idõn kívüli, de változatlanóságában öröklét szféráját érti.⁷⁵ Vagyis a létezőt körbezárja a semmi, ami által a létező örök és változatlan. A *Halottak Könyve* 175. fejezetében, amelyet az óegyiptomi eszkatalógia egyik kiemelkedõ emlékének tartanak, Atum arról beszél Ozirisznek, hogy minden létezőt, még az isteneket is elpusztítja a világ végén, illetve minden visszakerül az Ösvízbe:

„Évek végtelenjeinek (v. millióinak: *hh*) végtelenjeire rendelttél, végtelen életidõre. És én mindent elpusztítok majd, amit létrehoztam. Ez a föld az Ösvízbe 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 ne lássanak többé.”⁷⁶

Atum, a Létező és Nemlétező egységét megtestesítő ósisten kígyóvá változik: ez a mindenek lezárulásának szimbóluma, s egyben Ozirisz, a megtörténtség istenének maradandósága is. *Az idõ lezárultával csak az marad, ami volt, de az örökké.*⁷⁷ S ennek az öröklétnek éppen hogy a lezártultság a garanciája, illetve letéteményese. Nem véletlen, hogy ezt a szöveget tartják az „oziriszi idõ”, azaz a *dt*, explicit kifejtésének, sőt meghatározásának. De ennek révén érthetjük az uroborosz-szimbólumban rejlõ önellentmondó kettõségeket („komplementaritást”) is, hogy tudniillik a farkába harapó kígyó egyaránt jelképezi a teljességet, a mindenséget,

⁷⁴ Anthes 1983, 63–88. Bizonytalan ugyan, de lehetséges, hogy a *dt* szó e jelentése mindvégig megmaradt.

⁷⁵ Hornung 1972, 362, illetve 510 (n29) és 1980, 289–92.

⁷⁶ BD. 175. Allen 1974, 184.

⁷⁷ Minden bizonnyal ebbõl ered az örök visszatérés antik tana is, s ennek Óbirodalmi elõzménye, az idõ reverzibilitásának elképzelése. (Ld. 2.1.1. fejezetet.) Az oziriszi mozdulatlan állandóság és a mozgás kombinációja ez, pontosabban: valószínűleg a mozgást nem tudták kiiktatni ebbõl az állandóságból. Így mozgás van, de változás nincs.

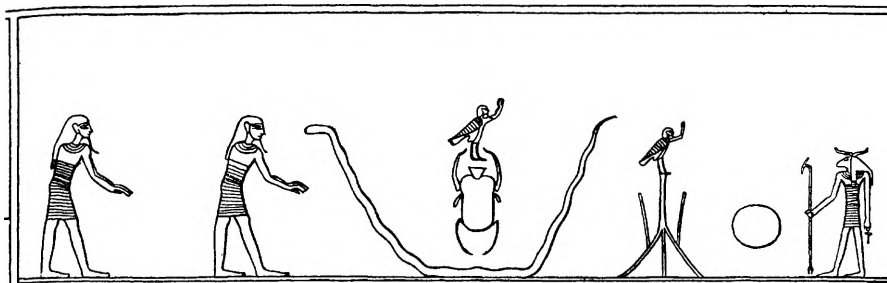
a „minden egy” elvét és a nemlétet, a semmit. Amely igen hasonló a teremtő isten önellentmondó teljességéhez, a nincs és van együttlétéhez.

Az uroborosz a későantik korban is ezt a két ellentétes jelentést hordozta: egyrészt a teljességnek, a mindennek, másrészt viszont a nemlétnek, a semminek a szimbóluma. Az antik szerzők – így az alkimista 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 akkor a világ nem bírná jelenlétét elviselni, 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.⁷⁸

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 szkarabeusz formájú Heper isten jön elő. Fölötte egy *b3*-madár egy póznán. Jobbra tőlük a kosfejű Ré áll egy kicsiny napkoronggal és egy másik *b3*-madárral, aminek neve: „A Nyugat Legerősebbje”. Ez minden bizonnyal a Nap potenciája, teremtő ereje. Balra tőlük Atum, a teremtő ősiszten, valamint Su, a fény és a levegő istene áll, aki egyben az élet princípiumának perszonifikációja is. (13. kép) A magyarázószöveg szerint Atum és Su egyesülnek, illetve azonosulnak Heperrel, amint az előjön Apophiszból.⁷⁹ Apophisz kígyótestével a horizontot (ti. annak jelét) utánozza, s a Heper-szkarabeusz így a fölkelő Nappal azonos. (Ahogyan egyébként Heper isten a panteonban maga a reggeli, fölkelő – azaz keletkező – Nap.) Vagyis a képi kompozíció elsősre 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. Egyrészt Heper ekkor már nem egyszerűen a fölkelő, reggeli Nap, hanem a Keletkezés, a Létrejövés fogalmának, illetve eszméjének a deifikációja, Apophisz pedig a nemlété. Ennélfogva a képet mint jellegzetesen egyiptomi, parabolikus jellegű, képnyelvi állítást eképpen is lefordíthatjuk: „A keletkezés a nemlétből jön.”

⁷⁸ Schmidt-MacDermot 1978, 126. A témáról, valamint az antik-egyiptomi uroborosz szimbolikáról ld. Hornung 1971, 173, Kákosy 1964, és Assmann 1975, 31.

⁷⁹ Hornung 1972, 452.



13. kép: Apophisz és a Heper-szkarabeusz. *Föld Könyve* (Piankoff-Rambova 1954, fig.109 után)

3. 7. Igaz és hamis

3. 7. 1. Igazság és Hamisság mint Létező és Nemlétező

Egy igen lényeges eleme még hátravan ennek a rendkívül összetett gondolat- illetve eszmerendszernek, ez pedig az „igaz versus hamis” kérdése. Merthogy ebben a komplexumban ez is megjelenik, mi több, egyike az egyiptomi gondolkodás egyik legalapvetőbb kérdéseinek. Ha pedig erről, az igazságról és valótlanságról esik szó, akkor máris adódik számkunkra két alapfogalom, az implicit filozófia két terminusa: a Maát (*m3ʿt*) és az Íszfet (*iszft*) fogalmai.

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 bírákat és a vezírt úgy tekintették, mint Maát papjait. A Maát fogalma centrális szerepet kap az egész egyiptomi kultúrában, a hétköznapi életben éppúgy, mint a teológiában és ezen belül természetesen a bölcséletben is. Ő a világot fönttartó hatalom, aki egyben a sors úrnője is. A Maát princípiuma átfogja és meghatározza az egész létezést: az emberi társadalmat éppúgy, mint az állatok, növények, sőt dolgok világát – voltaképpen az egész természetet, az egész kozmoszt. Az istenek is a Maátnak vannak alávetve, másrészt viszont ők annak elsőszerű képviselői. Több szöveg fogalmaz úgy, hogy az istenek és az üdvözültek a Maátból élnek.⁸⁰ Ez a fogalom a morál igazságát éppúgy jelenti, mint a valóság, illetve a realitás fogalmát, mondhatni: e kettőt szétválaszthatatlanul egyesíti magában. Nem vélet-

⁸⁰ A „Maátból élni” jellegzetes kifejezése a vallásos, de főként a halotti irodalomnak, az észint a bűnöktől való mentességre, másrészt a hiteles létezésre utal.

len, hogy a Maát központi fogalom az egyiptomi életbölcseletben, azaz az intelmirodalomban.

Ellentéte az Íszfet, a Hamisság, a Valótlanság. Az Íszfethez tartozik minden rossz, minden negatív: a bűn, a baj, a betegség, a hazugság, a nélkülözés, a fájdalom, a szenvedés, az igazságtalanság és persze a halál és a kárhozat is. Természetesen az Íszfethez tartozik a tabu, a bomló anyag és minden természetellenes. Vagyis az Íszfet ugyanazokat a dolgokat foglalja magában, mint az Ellenség alakja, s egyes emlékek ki is mondják, hogy az Íszfetet bizony meg kell semmisíteni. Voltaképpen ez lenne az egyiptomi vallás fogalmának a meghatározása: a Maátot megvalósítani és az Íszfetet kiiktatni.⁸¹ Mert az Íszfet: Ellenség, az Ellenség pedig az Íszfettel azonos vagy egylényegű. Emlékezünk arra, hogy Apophisz és Széth többek között a hazugság, az irracionális, az érthetetlen megszemélyesülései, s mint ilyenek a nem-normális, az anomália, a természetellenes képviselői. Ahogyan azt az előbbieken idézett Plutarkhosz is írja Széthről: „Tüphón ésszerűtlen és ostoba”.⁸² Vagyis az Ellenség figurája voltaképpen az Íszfet perszónifikációja.

Figyelemreméltó itt az etikai és az ontológiai (valamint az esztétikai) sík szétválasztatlansága: a bűn, a rossz, ártó, a káros, a törvénytelen cselekedet stb. nem egyszerűen morális vétség, hanem a Maát, az egyetemes világrend, a *valóság* megsértése. Ahogyan az a torz, csúf, az anomália létrejötté is. A törvény ellen vétő evilági gonosztevő éppúgy, mint az elkárhozott halott, aki könnyűnek találtatott a túlvilági ítélőszék előtt, egyaránt a Maátot, azaz a *lét alaptörvényét* sértette meg. Merthogy a Maát a teremtett világ, pontosabban annak rendje, míg a teremtés előtti Ősvízhez köthető őskáosz a Maát nemléte. Az Íszfet e rend, a teremtett világ rendjének megsértése, sőt annak fölbomlása. Az Íszfet így inkább az Ősvízhez tartozik, az őskáosz nem létrejövő, a teremtés folyamán szelektált (ill. a létesülésben folyamatosan szelektálandó) létezőinek negatív minősége. Ahhoz az állapothoz tartozik, melyben A és nem-A együtt vannak. Ez az értelmetlenség, az ellentmondás, a valótlan. Így a Maát – noha az egyiptomi ezt, mint elvet soha nem fogalmazta meg – az A *vagy* nem-A valósága.

A *Halottak Könyve* említett 125. fejezete az ún. „negatív konfesszió” vagy szebb elnevezéssel: tagadó bűnvallomás. Ez voltaképpen az lista, amit az oziriszi öröklétre aspiráló megboldogult sorol föl a túlvilági bíróság előtt, hogy mi az a rossz, amit *nem* tett meg életében, miközben szívét a Maát serpenyőjére teszik.⁸³ Figyelemre méltó ebben az emlék-

⁸¹ Ez Assmann találó megfogalmazása (1984, 11).

⁸² De Iside 49. Plutarkhosz 1986, 52.

⁸³ A témáról ld. Brandon 1967.

ben – és ennek nyomán számos későkori papi esküszövegben, illetve templomi törvényben – a tagadó forma meghatározó volta. Míg az Óbirodalom és az Első Átmeneti Kor idején az előkelők (nomoszkormányzók) sírjaiban olvasható életrajzok főként arról számolnak be, hogy az illető mi minden jót cselekedett életében, addig az Újbirodalom idejére főként a tilalmak, illetve a bűn tagadása kerül előtérbe. E változás egyik oka talán éppen az egyiptomi ontológia létrejötte és hatása. Lényegében az Ellenség Megsemmisítése is erre az időre alakul ki, pontosabban ekkorra válik az egyiptomi mágia alapvető gondolati és rituális sablonjává. A tagadó bűnvallomás pedig jobbra ugyanerre a sablonra épül, ugyanis mindkettő lényege ugyanaz: az Íszfet kiiktatása, aminek révén megszilárdul a Maát. Vagyis az igen és a nem egy bizonyos szinten nagyon is elkülönülnek egymástól, sőt, éppenhogy ezen elkülönülés jelenti a Maát lényegét, illetőleg a létrejött és megszilárdult kozmosz valóságát. Az igen és nem szétválasztatlansága a teremtés előtti és időn kívüli káosz ismérve, amely a bűnök, bajok és zavarok képében mindenkor ott lebeg a világ feje fölött. De úgy is fogalmazhatunk, hogy a Létező és Nemlétező az etikában Jóvá és Rosszá, a művészetben (ill. az esztétikában) pedig Széppé és Csúffá lesz.⁸⁴

Az Íszfet ontológiája talán az Ozirisz-elv kapcsán jelenik meg leg tisztábban, itt érthető meg legjobban. A Nemlétező ugyebár önmagába érő, a maga farkába harapó kígyóként falja föl saját magát. Ami azt jelenti, hogy a semmi önellentmondó abszurdum, hiszen saját magát tagadja, önnön nemlétező volta révén „emészti el önmagát”. Vagyis akár csak Parmenidésznel, a nemlétező itt is önellentmondó lehetetlenség, *ergo valótlanság, hazugság*: Íszfet. Ami azt is jelenti, hogy 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.”⁸⁵

A Valótlan tehát a Nemlétező szinonimája, s az Íszfet így nemlétező, pontosabban: az Íszfet *maga* a Nemlétező. Amiből adódóan minden nemlétező dolog *íszfet*, azaz hazugság, valótlanság. Ugyanakkor a nem-

⁸⁴ Ld. ezzel kapcsolatban még Assmann 1999,122–123. Egyébként érdemes ennek kapcsán megjegyezni, hogy az egyiptomi nyelv nem nagyon tesz különbséget esztétikum és praktikum között, így például a *nfr* szó egyformán jelenti azt, hogy 'szép' és 'jó'.

⁸⁵ *Theaitétosz* 189b. Platón 2001, 88.

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

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

A *Halottak Könyve* említett 125. fejezetében olvashatjuk a következő tagadó formulát: „Nem ismerem a Nemlétezőt.” Ami azt is jelenti, hogy nem ismeri a hamisságot, a valótlanságot. Az egyik középbirodalmi kopsorón ugyanez a gondolat explicitebb formában jelenik meg, amikor az öröklétet nyert megboldogultról ezt mondja a szöveg: „Az ő utálat a Nemlétező (*jwtt*), (mivel) ő nem ismeri a Valótlanságot (*jsft*).”⁸⁶

3. 7. 2. A Nemlétező = Ellenség metafora reciproka

Ha a Nemlétező = Ellenség, akkor természetesen ennek is – miként minden metaforának – a megfordítása is érvényes: az Ellenség = Nemlétező. Ennélfogva a metafora korrespondenciájának, vagyis a két tag egymásra történő leképzésének megfelelően az Ellenség fogalma a Nemlétező fogalmával azonosul. Ez a fogalmi azonosulás a konkrétumokban jelenik meg: minden dolog, ami az Ellenség kategóriába tartozik, egyúttal a Nemlétező

⁸⁶ CT VI, 136k. A *bwt*: 'utálat' szó az egyiptomi nyelvben egy teológiai terminus, az nagyjából a tabu fogalmának felel meg. Hornung 1971, 176.

kategóriaszákjába is belekerül. Így minden ellenséges, veszélyt hordozó dolog és lény úgy jelenik meg, mint kvázi nemlétező. A veszélyes állatok, a különböző betegségek, vagy más egyéb rossz dolgok ellenségstátuszuk révén mind nemlétezővé válnak. Így a kígyó és a skorpió, azok mérge, az azok által okozott láz mint ellenség, ugyanúgy nemlétező lesz, mint a lidércnyomásos álom, a démonok, a gonosz tervek és rossz gondolatok, a privát haragosok, a szíriai városok, a núbiai és líbiai portyázó nomád törzsek, a minden rendű és rangú lázadók és összeeskökvők.

Lássunk egy konkrét példát. A genfi papirusz egyik ráolvasásában a varázsló a testben már hatni kezdő kígyómérget Apophisszal, az Ellen-séggel azonosítja, aminek (illetve akinek) lénye, léte hamis, ennél fogva nemlétező:

„Állj meg méreg, hogy ráleljek természeted szerinti nevedre! Ha te voltaképpen egy ember(alak) vagy, aki átvándorol a földeken (minden) nélkül, aki rohan nyak nélkül, aki táncol haj nélkül, aki buzgókodik ügyek nélkül, aki meghág hímtag nélkül, aki megharap fogak nélkül, akinek saruja eloldatik, amint leveszik a sarukat éjszakára, úgy lábadat eltörik, és felkutatnak téged vágyaid helyén, hogy megsemmisülj a krokodilok otthonában. Széthasítanak mindazokkal együtt, akik veled elegyednek, úgy jársz, mint Ré ellensége!”⁸⁷

Azaz: kígyóméreg = Ellenség (=Apophisz) = nemlétező = hamis, nem igaz. A kígyómérget megszemélyesítő démon maga a hamisság, lénye az Íszfethez tartozik, nem a Maáthoz. A szövegbeli negatív fölsorolás tulajdonképpen a „nemlétező” fogalmának egy igen érzékeltető körülírásaként is értelmezhető. Ama fogalomé, amely az egyiptomi implicit filozófia egyik fontos terminusa.

Az Ellenség-kategória alá besorolt dolgok egymással való azonosulásának köszönhető, hogy a bölcelet újból praxissá tud válni, az elvont gondolatok, kozmológiai eszmék aprópénzre válthatók, a gyakorlati életben is hasznosíthatók. Az elvontból újra konkrét lesz, hiszen ha a kígyó = Ellenség, akkor egyben nemlétező is. Ugyanígy a kór, a betegség = Ellenség, ezért nemlétező, a meghódítandó város = Ellenség, ezért nemlétező és így tovább. Így az említett állami érdekből végzett mágia esetében is: Egyiptom ellenségeinek mágikus szertartásokkal történő megsemmisítése, azaz Egyiptom védelme a világrend védelmével egyenlő. Ezért természetes, hogy az ún. államérdekből végzett mágia a Maát védelmére a kozmikus-mitikus ősellenség elpusztításának mintáját vette alapul.

⁸⁷ p.Genéva rt. V, 7–VI, 3. Massart 1957, 179.

3. 8. Az egyiptomi mágia ontológiája

3. 8. 1. A mágia és a Maát

Az Ellenség tehát mindenkor a Maátot, az Igazságot, egyetemes törvényt, világrendet stb. veszélyezteti. A Maát, noha univerzális érvényű és jelentéssel bír, eredetileg szoláris princípium: a Maát egyik leg-
elemibb megjelenési formája a nappálya, annak szabályossága, kiszámítható ismétlődése, örökkévalósága.⁸⁸ Nem véletlen, hogy Maát istennő Ré lánya, s a Napisten bárkájának állandó utasa. A Maát megsérülésének, veszélyeztetésének ősképe, elemi formája a Nap pályájának, és tevékenységének az akadályoztatása, veszélyeztetése. Ilyen pillanat, amikor Apophisz megállítja a Nap bárkáját s vele az időt – azaz bekövetkezik a vég. A világban bekövetkező baj, a nem kívánt esemény, a föl-
bukkanó veszély ugyanennek megjelenése kicsiben: a baj vagy veszély a dolgok rendes menetének megakadását, azaz végső soron a világrend (a Maát) fölborulását és az őskáosz beköszöntét jelenti:

„Ó te Ellenség, halott férfi és halott nő, ez egy rettenetes⁸⁹ dolog, amit tettél Ozirisz ellen, te levágtad az adzsu-halat Ré színe előtt, és te okoztad, hogy Apophisz felemelkedjen Ré színe elő, és te okoztad, hogy felmenjen az égbe, Ré helyére...”⁹⁰

Másfelől – mondhatni: ontológiai szempontból – a nem kívánt alternatíva kétségessé teszi a kívánt alternatívát, azaz a nemlétező a létező lényegét (azaz létét) kérdőjelezi meg:

„Ó te Ellenség, halott férfi és halott nő, kinek nincsenek kezei, te (vagy az), aki azt állítod Hóruszról, hogy szemei nem léteznek, te (vagy az), aki azt állítod Széthről, hogy heréi nem léteznek. Átok reád, Ellenség, halott férfi és halott nő...”⁹¹

A mágia, a *hkj* feladata pedig, hogy kirekessze a nemkívántat, és ezzel helyreállítsa a dolgok megszokott (a mágiát végző szempontjából: *kívánatos*) menetét. Ez pedig a nemkívántat megszemélyesítő Ellenség (Opponens) elpusztítása, kiiktatása. Az egyiptomi mágia így olyan harcként is

⁸⁸ Assmann 1990, 174–195.

⁸⁹ Szó szerint: „nagyon nagy”: *wr sp.n*

⁹⁰ p.Ram. c. vs. 4. 10–12. (Gardiner 1955, 11.)

⁹¹ p.Ram. c. vs. 2. 9–10. (Gardiner 1955, 11.) Ebben a szövegben, illetve kontextusban Széth isten nem azonos az Ellenséggel, a gonosszal, hanem a pantheon rendes tagjaként jelenik meg. Mint már említettem, Széth inkább csak a későkorban lett egyértelműen és kizárólag a Gonosz megtestesítője, addig „csak” ambivalens istenség.

értelmezhető, aminek elsődleges feladata, lényege, fundamentális funkciója a világrend, a Maát védelme, illetve fenntartása. A Maát fenntartása márpedig az azt veszélyeztető erők legyőzése révén valósulhat meg. Mivel tehát az Ellenség, illetve a Lázadó a káoszt, a zavart reprezentálja, illetőleg minden olyan dolgot, jelenséget és eseményt, amely az (Ős)káoszhoz tartozik, úgy egyszerre a baj okozója és képviselője. Olyan „valaki”, „aki” a nem Maátnak megfelelőt, azaz a nem normálist képviseli, s akit/amit le kell győzni, hogy a dolgok a maguk megszokott – azaz a Maát által megszabott – medrükben menjenek tovább. Ezért legyőzésük nem fekete mágia, hanem a rend és az élet – tehát a Maát – szolgálata.

Azt mondhatjuk, a Megsemmisítés alapján véve defenzív küzdelem, hiszen lényegében mindenkor a világrend fenntartására – avagy visszaállítására – irányul. Jogos és igazságos harc az azt megsértő ellenségekkel, azaz a rendet fölborító támadókkal szemben. (Egyébként ezt a föl-fogást tükrözi a terminológia is: a mágikus eljárásra gyakorta használt *dr*, és *s3* szavak jelentése: ‘visszaverni’, ‘elhárítani’, ‘védeni’.) Így érthető meg az is, hogy a megsemmisítendő (szimbolikus vagy tényleges) opponens miért neveztetik oly gyakran „lázádonak”. Merthogy az Ellenség a Maát ellen – a dolgok normális menete ellen – lázad. Ez a különféle történeti emlékekben rendkívül gyakorisággal előforduló kifejezés nem csupán az egyiptomi imperializmus kifejezője, illetve ebből eredő általános kulturális szimbólum (habár az is), hanem elsősorban az egyiptomi ontológiának egyik igen kifejező kvázi-terminusa. S azáltal, hogy minden ellenséget (illetve az Ellenséget, mint olyat) lázádonak neveztek, azt egyben a világrend, a Maát ellenségeként határozták meg, tehát ontológiai háttérrel adtak a politikai cselekvésnek éppúgy, mint a mágikus praktikának.

Ellenség és Lázadó: e negatív státusz eleve magában hordja azt a jelentést, hogy a Maát ellenségének pusztulnia kell. Nem valamiféle morális alapon, hanem ezáltal az ontológiai háttér által, mondhatni: a lét természete folytán. Ennélfogva az Ellenség mint olyan, *eleve* megsemmisítendő lény, olyasvalami vagy valaki, aki/ami *megsemmisülésre ítélt, ergo nemlétező*. Az Ellenség egyik alapjellemezője ez az *eleve* megsemmisítésre ítélttség, sőt, némi fogalmi önellentmondással kifejezve: *létének lényege a megsemmisültség*, azaz: a nemlét. Ehhez egy érdekes adalék: az egyiptomiak a csatában legyőzendő ellenségre, illetve főként a hadifoglyokra alkalmaztak egy sajátos kifejezést, az „eleven lemészárolt” (*skr-^cnh*) jelzőt. Ez elsősorban nem azt jelentette, hogy az ellenségre föltétlenül a megsemmisülés vár. Sokkal inkább azt, hogy az ellenség – habár él, lélegzik, egzisztál – léte lényegét tekintve mégis halott – nemlétező.⁹²

⁹² Schulman 1988.

A kozmológiában az Apophiszhoz tartozó, vele egyként figurák, az említett *msw-bdst*, vagyis a 'Fáradtság Gyermekei' fogalmának is ez a lényege: az eleve kirekesztettség, a meg nem születésre ítéltség állapota, mondhatni a nem aktualizálódás preegzisztenciája. A Fáradtság Gyermekei az Ősvíz lényei, s ez az elnevezés ebben a kontextusban voltaképpen egy kategória, illetve szimbólum. Azoknak a létezőknek a csoportja és perszonalifikációja, amelyek a teremtés (létesülés) folyamán kirekesztődnek, hogy a Létezők létrejöhessenek.

3. 8. 2. A mágia és a létesülés sablonja

A mágiával orvosolt baj és veszély tehát nem 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.⁹³ A betegség, a gonosz démon, a veszélyes állat, azaz az Ellenség nem más, mint a dolgok normális folyásának megakadása, illetve ennek az akadálnak a megszemélyesítése. Átfordulás a nemkívánatosba, a Maát ellentétébe, az *Íszfetbe, azaz a káoszba, a teremtés előtti állapotba*.

Merthogy a bajjal, veszéllyel, vagy bármely megoldandó problémával nem egyszerűen a világrend – 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 is.) 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 drámai feszültséget is hordoz, amely feszültség az egyiptomi mágia lényegét képező harc, küzdelem képében is kifejeződik. A harc ennek az elemi ellentmondásnak egyik szimbolikus kifejezési formájaként is értelmezhető.

⁹³ A varázslat időbelisége a *sp-tpj*, az 'Első Alkalm', vagyis a teremtés ideje. A *sp-tpj* földelésével a tényleges időbeliség (a lineáris idő) megszakad. Ide tartozik, hogy a világpusztulás voltaképpen a teremtés visszavonása, visszatérés a kezdetekhez. (erről: 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, amely az Ősvíz analógiája, s így a teremtés előtti preegzisztenciával áll szimbolikus kapcsolatban.

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 fölbukkan, és vagy megmar, vagy nem mar meg. A beteg vagy meggyógyul, vagy nem. 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 újból idézhetjük Heti király említett mágiadefinícióját: az a szó, illetve fogalom, amit mi mágiának nevezünk (ill. fordítunk), a heka (*hk3*), nem más, mint egy isteni adomány, az *események, történések elhárításának képessége*. Figyelemre méltó az is, hogy a történést/eseményt jelentő szó ebben a mondatban: *hprjjt*. Ami ugyanabból a *hpr* igéből származik, amit több szöveg – így a fentebb idézett *Apophisz Leverésének Könyve* is – a keletkezésre, létrejövésre használ.⁹⁴

Amikor tehát a varázsló „megsemmisíti az Ellenséget”, valójában a nem kívánt eseményt teszi semmissé. Azaz: kirekeszti a létrejövésből 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 létrejövési processzus analógiájaként, sőt alkalmazott modelljeként is felfogható. E kettő analógiáját maguk az egyiptomiak is tudták, hiszen számos ráolvasásban a teremtésmítosz elemeit fedezhetjük föl, s gyakorta a teremtésre utal az inkantáció szövege is.

Ráadásul Heka isten, a mágia perszifikációja, némely emlékek szerint Ré, a Napisten ká-ja, azaz hasonmása, s egyben sorsa, életmintája.⁹⁵ (Megkockáztathatnánk ezt esetleg oly módon értelmezni, hogy Heka valójában Ré, azaz a folyamatosan teremtő és kiiktató Napisten „működési szisztémája”?) Heka egylényegű a teremtővel, s így az elemi dualitás előtti létező:

„Én vagyok az, akit az Egyetlen Úr még azelőtt hozott létre, mielőtt a Két Dolog (v. Két Szám) létrejött volna ezen a földön.”⁹⁶

⁹⁴ Ld. Helck 1988, 86.

⁹⁵ Hekáról: Kákósy 1977, Ritner 1993, 14–28.

⁹⁶ CT 261, de Buck 1947, 386. A mondásról, amelynek címe: *Hekává válni*, ld. még Ritner 1993, 17.

Némely emlékek pedig arra utalnak, hogy a mágia princípiumának szoros köze van a hajnalhoz, s ennek révén megint csak a folyamatos, ismétlődő teremtéshez.⁹⁷ Mit jelent mindez? Elsősorban azt, hogy a mágiából származó implicit ontológia visszahatott a mágiára, annak íratlan teóriájára. Ennek oka világos: a mágia és a teológia Egyiptomban elválaszthatatlanok, mindvégig együttlévő dolgok, így a teológián belüli bölcselet 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 Papi-rusz, 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, eszmefuttatások 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 (ill. keletkezés) = megsemmisítési rítus.

Ebből a szemszögből az „istenek fenyegetése” nem más, mint egyfajta oksági magyarázat: ha a probléma nem oldódik meg, akkor az Ellenség győz, ami azt jelenti, hogy a Maát, a világrend megsemmisül. Ennek létezik egy ontológiai síkja is: a szisztéma nem működik, mivel a beteg nem gyógyul meg. Vagyis a teremtés nem jól sikerült, mivel a világrend nem elég erős, hogy megvédje önmagát. Ennélfogva a világ visszasüpped az Ősvízbe, a káoszba, amiből keletkezett. Az Ellenség győzelme a káosz uralma is egyben, ami a teremtés gyengeségét, sikertelenségét igazolja. Az istenek, illetve a kozmikus rend fenyegetése is ugyanarra a szisztémára épül, mint a teremtés, illetve létesülés, csupán annak fordítottja, a *teremtés visszavonása*. (Ez némely szövegben egyébként explicite is megjelenik.)⁹⁸ Itt is bekövetkezik valamelyik alternatíva, és kirekesztődik a másik, *csak hogy itt a nemkívánatos következik be*. Ezt a nyelvi formula jól kifejezi a „ha...akkor” logikai művelettel:

„Ha az ő (ti. az Ellenség) neve a folyóparton elhangzik, akkor a (folyó) elapad. Ha az ő neve a földön hangzik el, akkor arra (ti. a földre) tűzláng támad. (...) Ha az, ami a vízben van, száját kitátja, ha mindkét karjával csapkodni kezd, akkor én a földet visszasüllyesztem az ősvízbe, s a Dél Északká lesz, (mert) a Föld visszájára fordul”⁹⁹

⁹⁷ Az egyik középbirodalmi koporsósözveg címe például: *Hajnalistenné válni és a varázslatokból (hkw) élni*.

⁹⁸ Kákosy 1963.

⁹⁹ p.Harris VII, 3–4. Lange 1927, 57.



4. A képi bölcselet alapja: a hieroglifák

4. 1. A hieroglif-rendszer

Térjünk azonban vissza a képi szimbólumokhoz, az egyiptomi bölcselet, illetve általában az egyiptomi gondolkodás alapvető kifejezési formájához. Egyiptomban az intellektuális fejlődés főként a képi gondolkodáshoz kötődött, s így annak fejlődése is jórészt ezen belül történt. (Az külön kérdés, hogy ez vajon mennyire tekinthető kultúrspecifikus jelenségnek, azaz mennyire van köze az adott nyelv elaboráltságához.) Az egyiptomiak a magasabbrendű, elvontabb gondolatokat is inkább képpel tudták kifejezni, mint nyelvvvel, habár mint azt éppen a „nemlétező” fogalma kapcsán láthattuk, ez utóbbira is voltak bizonyos kísérletek. A kép azonban mindent meghatározott, így természetesen a nyelvet is. Ennek hátterében pedig ott találjuk azt a kultúrával egyidős s azt alapjaiban meghatározó komplex képi szimbólumrendszert, amely egyaránt áthatotta a hétköznapi és a szellemi életet, s amely így vélhetően ennek a fejlődésnek fő oka és alapja. Ez a hieroglif írás.

Közhely, hogy az egyiptomi írás nem képirás, hanem egy meglehetősen bonyolult képes-írás, olyan rendszer, amely képeket használ ugyan, ám e képeknek csupán egy része jelenti önmagát. A klasszikus szemlélet az egyiptomi hieroglifákat használati alapon osztja fel három fő jelcsoportra. Az egyik csoport a fonogramoké: a hieroglifák ezen részét olyan képi jelek alkotják, amelyek egyszerűen csak hangokat, illetve szótagokat jelölnek, és a képnek magának semmi köze nincs – illetve csak átvitt, esetleg történetileg, a jel kialakulását tekintve lehet köze – az általa reprezentált hangzóhoz, illetve hangzócsoporthoz. A fonogramokon belül vannak két- és háromhangzós jelek, valamint egyhangzós alfabetikus jelek. Ez utóbbiból a klasszikus hieroglif-listában 24 jel van, amely voltaképpen egy 24 tagból álló alapábécét alkot. A másik hieroglifa-csoport a szemogramoké. Ezek a jelek már valóban képi jelek, olyanok, amiket a valódi képirásokban használnak. A szemogramok további két alcsoportra

oszthatók: az ideogramok és a determinatívumok csoportjára. Az előbbieket elnevezésüknek megfelelően azt jelentik, amit az adott kép ábrázol, az utóbbiak pedig a szavak végén álló, fonetikai értékkel, illetve, önálló olvasattal nem rendelkező értelmező jelek. A determinatívumok elsősorban az adott szó jelentését magyarázzák, megkönnyítik és lerövidítik az adott jelcsoport megértését, illetve azonosítását. Ez a szóvégi magyarázó jel segít elkerülni, hogy az adott szó összetéveszhető legyen a maga homofón hasonmásaival, azaz az azonos hangalakú, ennél fogva azonos jelekkel (azonos fonogramokkal) írt, ám más jelentésű szavakkal. Emellett taxogramként, azaz osztályozó jelként besorolják az adott szót egy meghatározott kategóriába. (Erre nemsokára látunk példákat.) Az ideogram tulajdonképpen hagyományos értelemben vett képírás-jel, hiszen a rajz az azt jelentő szót reprezentálja (például a Nap rajza magát a Napot), ami azt is jelenti, hogy az objektum „egyedülálló a maga osztályában”. Schenkel szerint ezért az ideogramot nevezhetjük logogramnak is.¹

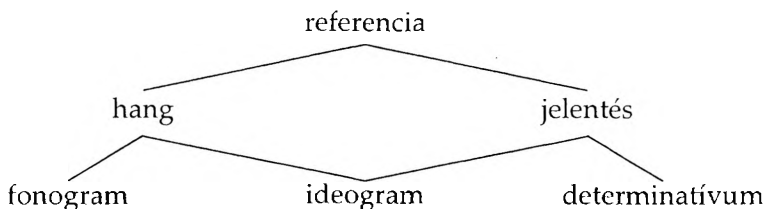
Az egyiptomi írás bonyolultságát mi sem mutatja jobban, mint hogy bizonyos jelek egyszerre lehetnek fonogramok is és ideogramok is, vagy ideogramok és determinatívumok, de van olyan jel is, amely mindhárom funkciót ellátja. Ilyen például a pr jele: , amely ideogramként házat jelent, s a rajz, az ikon maga is a lakóépület sematikus, leegyszerűsített képe. E jel használatos determinatívumként minden házzal, épülettel, sőt helyvel kapcsolatos szó értelmező jeleként. Emellett fonogramként használatos minden olyan szó leírásában, amelyben a pr biliterális hangzó szótagként szerepel, illetve az azonos hangalakú szavaknál.² Így például a prj: ‘kijönni’, ‘kilépni’ szó esetében is, csak hogy az már másik determinatívumot kap, a mozgást kifejező járó lábakét, s a ház ikonja alá még az „r” hangot jelölő hieroglifát is odabiggyesztik – mintegy megerősítés gyanánt, ami szintén általános praxis ebben az írásmódban: .

Tehát egy szót általában leírnak ideogrammal vagy fonogramokkal és ideogrammal egyaránt, majd utána következik a determinatívum. Minden írásjel, legyen az bármelyik a háromféle közül, a jelzett hangalak, a hordozott jelentéstartalom vagy a hieroglif jel automatikusan társul valamely más jelhez. Így egy ily módon leírt szó voltaképpen egy asszociatív komplexum. A három jelfajta közötti viszonyrendszer a következőképpen néz ki³:

¹ Schenkel 1976, 4



² Ld. Alan Gardiner klasszikus nyelvtankönyvét: §16–25. (Gardiner 1927, 25–34, valamint 428–548). Ezzel szemben Schenkel egyszerűbben csak fonogramokról és szemogramokról beszél. (Schenkel 1976).

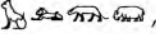


³ Assmann 1991, 77 után.



Vegyük szemléltetés gyanánt az *jrj* szót, amelynek jelentése: ‘tenni’, ‘csinálni’, írásmódja pedig: . Ebből az első jel, a a nád rajza, a jod betű (*j*). A második jel, az emberi szemet ábrázoló hieroglifa egy biliterális hangértéket jelölő szimbólum, amelynek olvasata: *jr*, s ennek megfelelően e hangérték jelöléseként szerepel több olyan szó írásában, ahol az egyik szótag *-jr-*. (Így például az *jrtr*: ‘tej’ vagy az *jrtyw*: ‘kék szín’ szavak hieroglif írásában is használták ezt a jelet.) Az *jrj* szót tehát két fonogrammal írták: *j + jr + hiány* (ti. az ezt követő jodot semmi nem ábrázolja). Ehhez az igéhez általában nem kapcsolódik determinatívum. A szem-ikonról ugyanakkor tudni kell, hogy ideogramként is funkcionált, s mint ilyen természetesen önmagát jelenti, azaz a szemet. Az *jr* hangcsoport ugyanis a nőneműt kifejező *t* hanggal kiegészítve az *jrtr*: ‘szem’ szót adja, s valószínűleg éppen emiatt lett a szem jele az *jr* hangcsoport fonogramja. Ha a hieroglifa ideogramként ezt az eredeti jelentését hordozza, úgy az írásban a *t*-betű (azaz a *t* hangértéket jelző hieroglifa) mellett egy kis vonást is húznak. Ez utóbbi, az ún. determinánsvonal, az identifikáció jele: azt jelzi, hogy a szem képe, ikonja önmagát, azaz a szemet jelenti: . A szem-hieroglifa emellett determinatívuma minden látással és szemmel kapcsolatos szónak. Így például nem csupán a látni vagy megpillantani szavak után állhat, hanem olyan szavak után is a szem-ikon áll magyarázó-osztályozó jelként, mint a sírni, ébernek lenni, vagy a vak(ság) kifejezések. A *m3j*: ‘látni’ igében azonban a szem rajza már olyan determinatívum, amely – meglehetősen rendhagyó módon – nem a szó után áll, hanem a szón belül, a fonogramok között jelenik meg: . (A szó írásmódja tehát: *m3* szótag fonogramja + SZEM determinatívum + *3 + 3*, azaz kétszer egy-egy alef „betű”). Véltetően ennek az elhelyezkedésnek köszönhetően a szem jele determinatívumból a *m3* szótag fonogramjává vált, és immáron így szerepel a *m3j*: ‘oroszlán’ vagy a *m3h*: ‘tapsolni’ szavak írásában.⁴

⁴ Gardiner 1927, 450, Wb II: 11–12 és 30–31.


Jelen tanulmány szempontjából a három jelfajta közül a determinatívumok az igazán érdekesekek. Ezek azok ugyanis, amelyek meglétében, illetőleg használatában tetten lehet érní az egyiptomi gondolkodás fejlődésének az alapját: az osztályozást, a különféle kategóriák létrejöttét, sőt ezen belül bizonyos univerzális, fölsőbb kategóriák megjelenését is. Ezeknek a jeleknek a fajtái is az osztályozási típusok szerint alakultak ki.⁵ A determinatívum több különböző jelentésű szót foglal egy meghatározott csoportba (osztályba) azok valamely közös eleme révén. Ez a közös elem leginkább (nem mindig!) a közös szemantikai tartalom. Így például az égő fáklyát ábrázoló hieroglifa:  minden tűzzel és forróssággal kapcsolatos szó után ott áll magyarázó jelként, így az a TŰZ-fogalom és az általa képzett kategória vagy osztály kifejezője. Ugyanígy a szárnyat ábrázoló jel:  megjelenik számos repülést jelentő, illetve repüléssel kapcsolatos kifejezés után éppúgy, mint maga a szárny szó után. Ugyancsak minden idővel kapcsolatos kifejezés, illetve a különféle időegységeket kifejező szavak, terminusok után ott áll a Nap ☉ vagy a csillag jele ✨ determinatívumként, így tehát e két hieroglifa az IDŐ osztályozó jele.⁶


Megjelennek a tárgyfogalmakhoz és fajfogalmakhoz rendelt szimbólumok éppúgy, mint bizonyos fölérendelt kategóriák szimbólumai. Az előbbiekre jó példák a macska, az oroszlán, a párduc vagy éppen a víziló (a sort lehetne folytatni számos más állattal) ikonjai: , amelyeket determinatívumként a macskát, oroszlánt, párducot és vízilovat jelentő szót leíró fonogramok után tettek, vagy pedig ideogramokként (vagy ha úgy tetszik: logogramokként) önmagukat jelentve önmagukban állnak. Persze ideogramként sem egyszerűen a „macska”, az „oroszlán”, a „párduc”, vagy a „víziló” pusztá fogalmait reprezentálják, hanem az ezeket jelentő egyiptomi szavakat is, vagyis ezek az ikonok a verbális nyelvnek megfelelő olvasattal, fonetikus értékkel is rendelkeztek. Így például a macska ikonja:  nem szimpla képjel, ami a macskát jelöli, a macska fogalmát reprezentálja, hanem *mjw* hangértékkel is bír, amely hangsor jelentése a nyelvben: ‘macska’. A fölérendelt kategóriát jelző szimbólumra pedig jó példa az állatbőr sematikus rajza: , amely determinatívumként gyakorta az EMLŐS-fogalom jelzője. Így gyakorta ez áll magyarázó-osztályozó jelként a „macska”, az „oroszlán”, a „pár-

⁵ A témáról bővebben: Goldwasser 1991, 80–107.

⁶ Azért a napkorong vagy a csillag, mert az idő fogalma Egyiptomban – csakúgy, mint más archaikus magaskultúrákban – elválaszthatatlan az égitestek mozgásától s így az asztronómiától is.

duc”, a „víziló” és persze még számos egyéb emlősállatot (nyúl, sakál stb.) jelentő szó után.

Persze a determinatívumok nem mindegyike tekinthető ilyesfajta osztályozónak vagy „kategóriaképzőnek”. Szemantikai tartalmukat tekintve vannak igen egyszerű jelek, amelyek egyetlen konkrét dolgot jelentenek, s ennél fogva csupán az után a szó után jelennek meg determinatívumként, amit a kép maga is jelent. Ilyen például az *3ht* hieroglifa: , amely képként a horizontot ábrázolja a fölkelő (vagy lenyugvó) Nappal. Determinatívumként a fonogramokkal leírt *3ht*: ‘horizont’ szó után állva jelzi a szót amolyan *ad hoc* kategóriaként. Ugyanakkor nem jelenik meg más, valami módon a horizonthoz vagy a napkeltehez (és napnyugtához) kötődő illetve köthető kifejezés után, hanem megmarad önmaga konkrét jelentésénél, azaz csak az *3ht* szó után áll, mintegy nyomatékként (vagy talán díszítőelemként). Olykor pedig a hieroglifa (az ikon) önmagában is megjelenik, s ekkor természetesen ideogramként értelmezendő, melynek olvasata az *3ht*, vagyis semmi egyebet nem jelent, mint önmagát, azaz a horizontot.⁷

Az *3ht* szó után ugyanakkor gyakorta áll determinatívumként a már említett *pr*, azaz a HÁZ jele:  is. E jel igen jó példája annak, hogy egy eredetileg köznapi dolgokat, a tárgyi világ bizonyos konkrét elemeit egy jelentéskörbe soroló szimbólum hogyan válik egy elvontabb fogalmi kategória megjelenítőjévé a jelentéskör kitágulása révén. A *pr*-jel ideogramként természetesen önmagát jelenti, jelentése: ‘ház’. Ebből adódóan számos házzal kapcsolatos (például a ház részeit, belső tereit stb. jelentő) szó után ott áll determinatívumként is, jelölve, hogy ezekben az esetekben egyértelműen a HÁZ jelentéskörébe tartozó kifejezésről van szó. A *pr* determinatívum azonban ott áll számos nem kimondottan lakóépületet jelentő, illetve lakóházzal kapcsolatos szó után is, általában az ÉPÜLET fogalmához tartozó jelentéskör kifejezője. A jelentéskör harmadik szintje pedig: a *pr*-jel számos olyan szó után is megjelenik, amelyek valamiféle meghatározott helyet jelentenek, de az épületekhez (a házakról már nem is beszélve) vajmi kevés közülük van. Így például

⁷ Legalábbis az eredeti hieroglif-rendszerben. Jellemző módon azonban a későbbiekben – akárcsak más hasonlóan egyértelmű hieroglifa esetében, az *3ht* jele esetében is jelentésgazdagodás következik be. A Ptolemaiosz-korban ugyanis a hieroglifa már a horizont fogalmához, illetve szimbolikájához társított teológiai-bölcseleti jelentéstartalmak hatására, mintegy metonimikus módon az örökkévalóságot (*nhh*) is jelenti. Másrészt a horizonton álló Nap ikonjának determinatívumként való használata korábban sem öncélú, hanem a determinatívumok klasszikus alapfunkcióját, az azonos hangalakú szavak megkülönböztetésének szerepét látja el. Így például az *3ht* ‘évszak’ és az *3ht*: ‘horizont’ szavakat választja külön azáltal, hogy csak ez utóbbi után áll.

gyakorta a \square ikon áll determinatívumként olyan szavak után, mint *jst*: 'hely', 'trón', zš: 'fészek', *hnw*: 'pihenőhely' vagy olyan adverbiumok után, mint a *hnw*: 'belül'. Megjelenik a kozmikus tereknél is, így a már említett *ḫt*: 'horizont' vagy a *dw3t*: 'alvilág', 'túlvilág', illetőleg annak bizonyos mitikus régiói (például *jgrt*, *šjtj*) után is. Sőt, a teljesen általános, meghatározatlan értelemben vett *bw*: 'hely' szó után is gyakorta a HÁZ determinatívum áll. Vagyis a *pr* jele a HÁZ illetve az ÉPÜLET mellett a TÉR (főként a lezárt, határokkal rendelkező tér) osztályozó jele, mondhatni kategória-szimbóluma.

Témánk szempontjából az egyik legfontosabb determinatívum a könyvtékercset ábrázoló jel: \equiv (álló helyzetben is használatos: \equiv). Ez áll ugyanis a legtöbb elvont(abb) értelmű szó után. Így a könyvtékercs determinatívumát látjuk olyan kifejezések után, mint dolog, ügy, csoda, titok, tudás, olyan fogalmak után, mint igaz, illetve igazság, olyan igék után, mint ismerni, megújulni vagy kezdeni. De ugyanez a determinatívum áll a matematikai szövegekben a végösszeg, illetve teljes összeg szavak mellett, hogy csak néhány jellemző példát említsünk. Ha egy szó után a tékercs jelét látjuk, akkor tudjuk, hogy az eredeti konkrét jelentés helyett valamiféle absztrakt jelentéssel van dolgunk. Így például ha a *nfr*: 'szép', 'jó' jelző főnévként, azaz mint a szépség illetve jóság fogalma jelenik meg, akkor az írásban könnyen megkaphatja (persze nem feltétlenül) a könyvtékercs jelét. Sőt, a tékercs és a többes szám jelével együtt a *nfr* szó azt is jelentheti: 'érték'.⁸ Ugyancsak jó példa a *mdt*: 'istálló', 'karám' szó, amely azonos hangalakú a *mdt*: 'mélység', illetve igei alakban: 'mélynek lenni' kifejezéssel, sőt talán a két szó egy és ugyanaz. Nos, ha a *mdt* hangcsoportot leíró jelek (fonogramok) után a HÁZ determinatívuma áll, akkor az előbbi jelentésről van szó, mivel a *pr* jele a zárt teret, a helyiséget jelöli. Ám ha a *mdt* után a könyvtékercs jelét, azaz az ABSZTRAKT determinatívumát látjuk, úgy a szó jelentése az utóbbi, azaz: 'mélység'. Mondhatni: a könyvtékercs magának az absztrakciónak a szimbóluma a hieroglif-rendszerben, s e jel mellett gyakorta ott áll mintegy kiegészítés gyanánt, a többes szám jele is, azaz a három vonás: \equiv , utóbbi maga is absztrakció egyik szimbóluma. (Ezt láthattuk az előbb a *nfr*: 'érték' szó esetében is.) A három vonás átvitt értelemben elsősorban is azt jelenti, hogy 'sok'. Plutarkhosz is ezt mondja: „A »sokszor«-t pedig »háromszor«-nak szoktuk mondani.”⁹ A sok vagy több viszont bizonyos esetekben már az általános szinonimája. A három vonás, azaz a pluralis jel absztrakciós jelként való használata mögött vélhetőleg az a gondolatmenet

⁸ Wb. II: 259.

⁹ Plutarkhosz 36. 1986, 39.

húzódik meg, miszerint a több vagy sok, illetőleg a sokaság egyben az általános, az egyetemes kifejezője is. Egy szabály például attól lesz szabály, törvény, hogy azt sokan betartják, hogy az általában *mindenkire* (vagy legalábbis sokakra) érvényes. Ugyanígy egy esemény is akkor lesz szabály- illetve törvényszerű, ha *sokszor* ismétlődik.¹⁰ Az általános mint olyan, tehát automatikusan magával hozza a szabályszerű, a törvényszerű fölismerését, azaz a kezdeti elvonatkoztatást, mivel az egyeditől, az esetlegestől függetlenül az adott jelentéstartalmat.

4. 2. Osztályozás vizuális szimbólumokkal


Az osztályozás kérdését tekintve igen figyelemreméltó az ANYAG determinatívum-jele, amely eredetileg három homokszemcsét ábrázoló hieroglifa: ◦ ◦ ◦. Ez áll minden ásványt, ásványfajtát, nemesfémeket, fél-drágaköveket, festékanyagokat és persze magát a homokot is jelentő szó után, sőt némely haszonnövény (például az uborka) után is gyakran ott találjuk. S tanulságos, hogy habár az egyiptomi nyelv nem ismeri azt a szót, hogy anyag, az mégis megjelenik – az írásjelek között. Ez a jel tehát egy absztrakt fogalmat helyettesít, ráadásul idővel maga is átment egy absztrakciós változáson.





E jel egy későbbi változatában, amely azután eléggé elterjedt, a három homokszemcse helyett egyetlen szemcse jelenik meg az absztrakt fogalmaknál alkalmazott, többes számot kifejező három vonás jelével kombinálva: ◦₁ ◦₁ ◦₁. Az ANYAG-determinatívum mellett természetesen van FÉM-, KŐ- és NÖVÉNY-determinatívum is, amelyek jól megjelenítik az adott alosztályokat. Egyébként megjegyzendő, hogy az ANYAG-determinatívumot láthatjuk a különféle színeket kifejező szavak után is, mert a színeket az egyiptomiak a különféle ásványokból keverték. Ami azt mutatja, hogy a szín mint olyan anyagi természetű valami, mivel a fogalom elválaszthatatlan azoktól az ásványi és növényi eredetű anyagoktól, amelyekből a színeket kikeverték.¹¹ Vagyis az egyiptomi anyag-

¹⁰ Ez a szemléletmód a mágiában egyértelműen tetten érhető. A rítust szabályos időközönként többször meg kell ismételni, hogy hasson, illetve hogy valósággá legyen. Sőt, az adott eljárásán belül is bizonyos cselekvéseket vagy formulákat többször meg kell ismételni. Ez a módszer nyilvánvalóan a természetet, a természeti ismétlődéseket imitálja, illetve az olyan természeti jelenségek mintáját követi, mint amilyen a napszakok vagy az évszakok váltakozásai, a vegetáció megújulásai, a csillagok járása stb. A többszöri ismétlődés a szabályszerűség, a stabilitás, sőt végső soron a megváltozathatatlanság elemi képviselője, megnyilvánulása.

¹¹ Az egyiptomi színfogalmat illetően ld. Baines 1985.


fogalom a műviséggel, az anyagok mesterséges alakításának, feldolgozásának fogalmával társult.¹²

E jelenség átvezet bennünket az egyiptomi gondolkodás egy másik jellemvonásának kérdéséhez, ez pedig az *általános-elvont és a gyakorlati-konkrét elválaszthatatlan együttléte*. Jelesül: az általános-elvont lehet egyedi-konkrét avagy fordítva, az egyedi-konkrét lehet elvont is. Ezt a jelenséget találjuk a FÉM determinatívum esetében is: az ikon, amely a megmunkált fémlemez sematikus rajza: , nem csupán a réz, a vas és a bronz szavak után áll magyarázó jelként, hanem majd' minden ezekből készült tárgyát kifejező szó (például tükör, véső, fegyver stb.) után is ott áll. Ami jól mutatja, hogy habár a jel egyfelől osztályozó, kategorizáló szimbólum, másfelől viszont nem szakad el a konkrétumok világától, a gyakorlati élettől. Vagyis a konkrét és az idea, vagy ha úgy tetszik a partikuláris dolog és az univerzália sajátos módon együtt létezik ebben a szimbólumrendszerben – s vele minden bizonnyal a gondolkodásban is. Az már további kérdés, hogy vajon az ilyen szimbólumoknak melyik jelentése lehetett az elsődleges az egyiptomi gondolkodásban. Példánknál maradván: vajon a különböző hasonló fémtárgyak határolják be és alakítják ki a FÉM ideáját, avagy a konkrét réz és vastárgyak mint egyazon osztályba tartozók „részeseznek” a FÉM ideájából mint olyanból?¹³ (A témáról ld. még 10. 2.)

Ennek kapcsán viszont egy érdekesség: A nemesfémek, úgymint a *nbw*: 'arany' , a *ḥd*: 'ezüst' (vagy elektron) , és a *dʿm*: 'finom arany' , anyagneveit leíró ideogramok után soha nem a FÉM, hanem csak az ANYAG determinatívuma áll, azaz a három homokszemcse, illetve a homokszemcse a többszámjellel. Ami azt jelenti, hogy a nemesfémek, amelyekből ékszerek, jelvények, szakrális és dísz tárgyak készültek, egyiptomi szemmel nem számítanak valódi fémnek, mivel ez utóbbi jele kizárólag azokra a fémekre vonatkozott, amelyekből köznap dolgok, használati eszközök készültek. Vagy még pontosabban a FÉM jele:  valójában nem is a fém fogalmát, hanem egyfajta hasznófém-fogalmat, illetve -kategóriát jelölt.¹⁴ Itt persze felmerül az is, hogy

¹² Így válik az is érthetővé, ha egyes haszonnövények után sem az általában a növényeket jelentő-kategorizáló növényjel, hanem éppen az anyag jele áll magyarázó jelként.

¹³ A partikuláris dolognak és az univerzáliának ez a nehezen különválasztható volta s ennek révén általában a partikuláris dolog és az univerzália fogalma a nyugati filozófia (metafizika) máig kurrens kérdése, ld. erről Crane remek összefoglalását (Crane 1997). Talán ezt illetően sem volna fölösleges a tőlünk távoli kultúrák szellemi hagyatékát tanulmányozni, és esetleg bevonni e kérdés tisztázásába.

¹⁴ Egyébként a  hieroglifa a réz szó ideogramja is (ilyenkor a jel mellé az ANYAG determinatívumát írják), ami arra utal, hogy a réz egyfajta kvantitatív metaforaként idővel a (haszn)fém fogalmává lépett elő. Erre utal az is, hogy a *bj* szó jelentett rézet és vasat egyaránt.

az egyiptomi kategóriák – hasonlóan számos más, egzotikus kultúrához – gyakorta egészen más ismérvekkel és határokkal rendelkeznek, mint a mieink. Antropológiai közhely, hogy más kultúrák másként osztályoznak, mivel a metaforáik mások, s ennél fogva a miénktől eltérő módon, más elemeket kötnek össze, így más kategóriák jönnek létre.¹⁵

A többi említett osztályozó jel vagy mondhatni: „kategóriát képző determinatívum” is ugyanilyen kétarcú; az említett *pr* jele: □ ugebár egyfelől jelzi a tér illetve a hely fogalmait, másfelől viszont jelöl nagyon sok konkrét, épületekkel kapcsolatos, lakóházra vonatkozó kifejezést is. (Például a *ššd*: ‘ablak’ szó után is a HÁZ determinatívuma áll.) A könyvtekerics jele: ≡ ott áll majd’ minden elvont jelentésű szó után, ám ugyanúgy determinatívuma minden írással, írásbeliséggel kapcsolatos szónak.¹⁶ Ugyancsak jó példa a már szintén említett állatbőr ikonja: Ꞗ. Ez ugebár, az EMLŐS-kategória szimbóluma, s ott található csaknem minden emlősállatot (kutya, macska, víziló, sakál stb.) jelentő szó után.¹⁷ Ugyanakkor mindvégig ott áll minden olyan szó után is, amely állatbőrt jelent vagy állatbőrrel kapcsolatos. E determinatívumok tehát kettős természetűek: részint mint osztályozó jelek, kategóriákat jelző szimbólumok absztrakt fogalmakat helyettesítenek, másrészt önmagukat is jelentik, azaz azokra a konkrétumokra is vonatkoznak, amelyek az eredeti kép alapjelentéséből adódnak. S ez jól mutatja az egyiptomi gondolkodás jellegét: egyrészt megjelennek az univerzálisabb kategóriák, amelyek kétségtelenül az absztrakt gondolkodás irányába történő elmozdulás bizonyítékai, másrészt azonban ezek a szimbólumok mint képek, illetve képi jelek, mindvégig igen eleven kapcsolatot tartanak fent a konkrétumokkal, a napi élet valóságával, illetőleg a praktikummal.




Jól mutatja az egyiptomi gondolkodás finomságát az az írásmód, amikor két vagy akár három determinatívum is megjelenik egy-egy szó végén. Ez lehet olykor túlzott nyomatékosítás kifejezője: a két (vagy több) determinatívummal több oldalról is alátámasztják a jelentést. Ez az eljárás azonban leginkább egyfajta *pontosítás, méghozzá a kategória pontosítása* gyanánt szolgált. Az írnok ugyanis ezzel az egyik determinatívum (vagyis taxogram) által képviselt kategóriát egy másik, szűkebb vagy tágabb kategóriát jelző determinatívummal egészíti ki. Jó példa erre az eljárásra a *mj*: ‘oroszlán’ szó egyik írásmódja, ahol is a szó után az OROSZLÁN és

¹⁵ A kérdésről általában Hollis-Lukes 1982. Lakoff 1986.

¹⁶ Ld. többek között Wiesmann 1922.

¹⁷ Hannig-Vomberg szótára jobbára e kategóriák alapján osztja föl, illetve tárgyalja az egyiptomi szókinccset. Az EMLŐS determinatívumról ld. pp. 270, az emlősállatokat illetően pedig: pp. 198–204 (Hannig-Vomberg 1998).

az EMLŐS hieroglifák együtt jelennek meg determinatívum gyanánt. Ez jelzi, hogy az adott dolog egyaránt besorolható egy alsó és egy felső kategóriába. Egyébként a *mj* szót gyakorta írták csak az oroszlánt ábrázoló jellel vagy csak az emlősöket jelentő állatbőrjellel.¹⁸ Természetesen gyakorta találkozhatunk ezzel a jelenséggel több más állatnév esetében is.


Még érdekesebb ez az eljárás akkor, amikor az egyik determinatívumnak a pontosítása egy másik által a szó jelentésének egyfajta differenciálását, illetve változását eredményezi vagy pontosabban fejezi ki. Szempontunkból különösen akkor van ennek jelentősége, amikor elvontabb jelentéssel is bíró szavaknál látjuk ezt a megoldást. Így például a *twt*: 'képmás' szó:  után – mint azt itt is láthatjuk – általában az álló helyzetű múmia ikonja szokott állni determinatívumként, amely hieroglifa a FORMA vagy ALAK fogalmának, illetve kategóriájának a jelölője.¹⁹ Ez a determinatívum itt az alaposztályozó jel, vagyis annak az általánosabb kategóriának a jelölője, amelybe a szó mindenkor, minden jelentésében beletartozik. Ha a *twt* szó után csupán ez a jel áll egyedüli osztályozó-magyarázó jelként, akkor leginkább az általános értelemben vett imágóról van szó, amit így is, úgy is lehet értelmezni. A *twt* ekkor egyaránt jelenthet templomi avagy halotti szobrot, a mágiában használt agyag- vagy viaszfigurát, rajzolt képmást, egy istenségnek emberben, állatban vagy másban megjelenő lényét (vö. ezt „az ember isten képmása” eszmével), valakinek a hasonmását stb. Ilyenkor a pontos jelentést a szöveggörnyezet adja. Ám előfordul, hogy már a determinatívumok együttes használata megadja a pontos jelentést. Így esetünkben, ha az álló múmia rajza után még az elvont(abb) jelentésű fogalmakra használatos, absztrakciót kifejező könyvtekercs determinatívuma is megjelenik: , akkor a *twt* szó jelentése: 'hasonló', 'hasonlónak lenni', nem pedig 'képmás'. Azaz a tekercs-ikon a szó elvontabb jelentésére utal. Ha pedig a tekercs-ikon után még a többesszám jele is ott áll: , akkor a *twt* már inkább azt jelenti, hogy 'hasonlóság'.²⁰ Vagyis a kibővített absztrakciós szimbólum (könyvtekercs + pluralis-jel) a

¹⁸ Hannig-Vomberg 1998, 201.



¹⁹ Természetesen ezalatt nem az arisztotelészi értelemben vett fogalmakat, illetve kategóriákat kell érteni. Az alak vagy forma fogalmait itt e szavak köznyelvi értelméhez igazítva – azaz egymás szinonimájaként – használom, mivel nem is lehet másként. Ezek a fogalmak Egyiptomban összemosisódnak egymással. Pontosabban: mind a különféle hasonló jelentésű nyelvi kifejezések, mind pedig az ikonikus szimbólumok mögötti rejtett fogalmiság szemantikai határai bizonytalanok, azokat nem lehet (vagy legalábbis nem teljes mértékben) a *morphé* vagy az *eidosz* terminusokkal, illetve azok filozófiai használatával analógiába vonni. (A forma egyiptomi fogalmáról ld. még a 10. 2. részt.)

²⁰ Wb V. 255–57. A *twt* szó jelentéséről – különös tekintettel annak képmás értelmére – ld. még Luft 2000.


már elvont jelentéstartalom mellett (ti. hogy 'hasonló') a szó főnévként, absztrakt fogalomként való használatát is kifejezi. Némi túlzással: a két absztrakciós jel itt egy sajátos kétszeres absztrakciót is jelöl.


A második determinatívum tehát módosíthatja (szűkíti, pontosítja) az első által jelölt fogalomkört, s egy esetleges harmadik jel tovább módosíthatja a másodikat. A fentihez hasonló eljárással találkozunk a korábban már tárgyalt *hprw*: 'forma', 'létforma' terminus esetében is: magát a szót jelölő hangzó-jelcsoport, azaz a fonogramok után az álló múmia hieroglifája látható, s utána ott áll a könyvtekercs-determinatívum is, az elvont dolgokat, illetve az absztrakció, absztrakt értelmű használat tényét jelölő szimbólum: . A könyvtekercs-ikon itt vagy arra utal, hogy általában a formáról mint olyanról van szó, vagy egy igen elvont dologról, a dolgok, lények, istenek és emberek létformájáról.²¹ A *hprw* szót leíró hieroglif jelcsoportot e két determinatívummal talán úgy lehetne – természetesen nem nyelviileg, hanem értelmező módon – „lefordítani”, hogy a *hprw*: 'forma, mint olyan'. Az álló múmia ikonja ebből magát a FORMA fogalmát, azaz kategóriáját jelző szimbólum. Ez áll előbb, s ezt pontosítja a könyvtekercs jele, amelynek jelentése: 'absztrakt értelemben'.

De van olyan eset is, amikor a két determinatívum egy fölsőbb nemből egy alsóbb nembe juttatja el a jelentést. Jó példa erre, amikor valamely fémelnevezés után mind a FÉM, mind pedig az ANYAG determinatívuma ott áll. A két osztályozó jel által jelölt kategória egymásnak alárendelt: a réz (illetve vas vagy bronz) anyag, de azon belül elsősorban fém. Persze azt azért illik megjegyezni, hogy némely emlékekben ez a használat nem mindig tűnik ki, illetőleg az eljárás nem mindig következetes, sőt olykor kifejezetten önkényes, ilyenkor csak a szövegkörnyezet adja meg a pontos jelentést. Ugyanakkor ez a lényegen mit sem változtat, magának az eljárásnak a megjelenése és viszonylagos gyakorisága mindenképpen figyelemre méltó.

Hogy egyugyanazon képi jel egy kis változtatás révén más szimbólumként, más osztályt vagy ha úgy tetszik: gondolkört reprezentáló kategóriaként tud funkcionálni, arra talán a múmia-hieroglifa a legjobb példa. Az álló múmia jele: , mint arról szó volt, a FORMA jelölője, utalván arra, hogy az adott szó, amely után ez a jel áll determinatívumként, annak a halmaznak az alkotóeleme, amelybe mindenféle formával, alakkal kapcsolatos szó, fogalom, kifejezés beletartozik. Igen ám, csak hogy emellett ismeretes a fekvő múmia jele is: , amely már nem a forma fogalmával, illetve kategóriájával áll kapcsolatban, hanem a halállal, illetve annak jelentéskörével. Ez a jel áll determinatívumként olyan szavak

²¹ A *hprw* terminusról ld. Assmann 1984, 74–77, valamint Barta 1982.

után, mint *mt*: 'halál', vagy *nb-nh*: 'szarkofág'. Ennek verziójaként értelmezhető a ravatalon fekvő múmia ikonja: , amely olyan szavak után áll értelmező jelként, mint *hp* vagy *h3t*: 'holttest', 'elhunyt személy' vagy például a halálra használt eufemisztikus kifejezés, a *sdr*: 'aludni' ige. Azaz a halál a fekvő helyzetből adódik, és nem a múmia képéből. Ennek a kérdésnek a taglalása azonban már messzire vezetne el bennünket.

A későbbiekben lesz még szó arról, hogy mind az ábrázolóművészet képi elemei, mind a hieroglifák (amelyek szintén képi szimbólumok) rajzolt metaforákként is értelmezhetők. (7. 1.) Nos, a determinatívumok igencsak kedveztek a metaforizációnak, s olykor egy többszetevős metaforakomplexumot eredményeztek. Erre nagyszerű példa a krokodil hieroglifája: . Ez ideogramként elsősorban önmagát, azaz krokodilt jelentett, ám mint determinatívum, osztályozó jelként egy sor olyan tulajdonságot jelentő szó után állt, amely tulajdonságokat az egyiptomi elme vagy a krokodilnak tulajdonított, vagy a krokodilról asszociálva, metaforikusan használt illetve értelmezett. Így például a *zkn* és *hnt*: 'mohó', illetve 'mohónak lenni', vagy az *3d*: 'erőszakos', 'tomboló' szavak után is krokodilt ábrázoló determinatívumot látunk. Nos, ily módon „krokodilizálódhat” az ember, az uralkodó, a társadalom, sőt még olyan fogalmak is, mint az idő, merthogy ez utóbbi is megjelent krokodilként a későkorban.²² A metaforikus használatban egy dolog képi megjelenítése nem magát a dolgot jelöli, hanem egy tulajdonságot, jellemvonást, karaktert emel ki, ami a dolgot emblémává teszi. Így lesz embléma a krokodil is, amelynek hieroglif-rajza nem csupán a krokodilt jelenti, hanem a „krokodilságot”, amely természetesen magában foglalja az emberre, istenekre, absztrakt dolgokra is átvitt krokodiltulajdonságokat.²³

Ami igazán izgalmassá teszi a kérdést, az végső soron nem is a fölsőbb kategóriák megjelenése ebben az archaikus kultúrában, hanem hogy ezek, illetve általában az osztályozás *a kép alapú írás rendszerén belül* jelennek meg, miközben *a nyelvből nem egy esetben hiányoznak* ezek a fogalmak. Az egyiptomi nyelv – bizonyos csekély számú kivételtől eltekintve – általában igen szegényes az absztraktabb fogalmakat, illetve az univerzálisabb (fölső) kategóriákat illetően. Így például a klasszikus egyiptomi nyelvben nem létezett olyan szó, hogy fém, csak konkrét fémelnevezések léteztek, ahogyan anyag sincs, csupán ásványok, illetve különféle konkrét alapanyagok vannak. Az írás viszont többnyire pótolja ezt a hiányosságot,

²² Kákosy 1965.

²³ Assmann a krokodilos példából kifolyólag a metaforizáció e megnyilvánulását metaforikusan (és némileg szellemeskedve) „krokodilizációnak” (krokodilizitát) nevezi (Assmann 1991, 90–92 és Goldwasser 1995, 104–105).

hiszen a determinatívumok révén megjelenik mind a FÉM, mind pedig az ANYAG kategóriája. Ugyanígy megjelenik az írásban az EMLŐS jele, egy meglehetősen pontosan körülhatárolt osztályt jelölve, ám a nyelvben ennek megléte is bizonytalan. Talán az *ḫwt* szó jelent valami hasonlót, ám ez az állatbőrt ábrázoló EMLŐS-determinatívumnál szűkebb és bizonytalanabb jelentéshatárokkal rendelkezik.²⁴

Nagyjából azt mondhatjuk, hogy Egyiptomban sajátosan felemás helyzet alakul ki, mivel főként a képi szimbólumrendszeren belül jelenik meg egy osztályozó, fölsőbb kategóriákat létrehozó magasabb rendű gondolkodás, nem pedig a nyelvben. De talán úgy is fogalmazhatunk, hogy Egyiptomban gyakorta a kép helyettesíti a nyelvet, s a nyelv ezt a fejlődést nem mindig követi, hiszen a determinatívumok külön olvasat nélküli magyarázó, utaló jelek, nem pedig (természetes vagy verbális) nyelvi szimbólumok. Az írásban a taxogramok így voltaképpen a nyelv hiányosságait pótolják, egyfajta „fogalmak nélküli fogalmi gondolkodást” prezentálnak, mivel számos esetben a nemlétező fogalmat *helyettesítik*.²⁵

Persze azért ne túlozzunk: a nyelvben is található egy-két kivétel, létezik néhány tágabb nemfogalom, s így csírájában (potenciálisan) mintha itt is jelen volna az osztályozó fogalomalkotás. Van például hal jelentésű egyiptomi szó, s nem csak a különféle halfajtákat jelölő szavak léteznek. A faféléket jelentő fajfogalmak mellett van olyan szó, hogy fa, sőt létezik külön szó a fára mint anyagra, s a fára mint növényre is. De már eléggé problematikus a *rm* szó, amelynek jelentése: ‘ember’, ‘emberiség’, ‘emberi nem’. Mint számos más nép esetében, úgy ez a szó – és természetesen vele az EMBER fogalomköre – itt is az anyanyelv és a faj meghatározta szűkebb körön belül lévőkre érvényes; a *rm* csak az egyiptomiakat jelölte. Méghozzá mindvégig, még akkor is, amikor már a többi etnikumot is ontológiailag egyenrangú lényként – tehát kvázi emberként – tartották számon. Vagyis a gondolkodásban megjelenik ugyan az emberiség eszméje vagy univerzális kategóriája, ami azt az il-

²⁴ Az *ḫwt* elsősorban marhát, jószágot, részben pedig bizonyos fajta vadállatot jelent. Wb I: 29. Itt persze megint csak felmerül a más kultúra másfajta osztályozásának régi problémája. Így például a békát az egyiptomiak az emlősök közé sorolták, mivel a szó után gyakorta állt az állatbőr hieroglif jele (Hannig-Vomberg 1998, 190). De ugyanezzel a problémával kerülünk szembe a FÉM determinatívuma által jelölt kategória, vagy az *ḫwt* (‘jószág’, ‘kis állat’, ‘vad’) szó esetében is. (Ez utóbbit illetően: Hannig-Vomberg 1998, 198.) De talán még jobb példa erre a *dlft* szó, amelynek általában a ‘féreg’ fordítást adjuk, noha az mindentéle kis testű állat, főleg ártalmas és főleg sivatagi állatok gyűjtőszava (vagy ha úgy tetszik: fajfogalma) volt. *dlft* volt például a kígyó és a skorpió, esetleg némely apró rágcsáló.

²⁵ Egyébként az egyiptomi nyelv egyik legújabb grammatikája a jellistában is érzékelteti a determinatívumok osztályozó, illetőleg fogalmiságot reprezentáló voltát (Allen 2000, 423–48).

lúziót kelti, mintha az EMBER fogalmát minden emberi lényre kiterjesztenék, ám a nyelvhasználat ezt a változást nem érzékeli. Az emberre vonatkozó kifejezés, a *rm̄t* szó még ekkor is az eredeti szűkebb értelemben használatos.²⁶ Egyébként érdemes megemlíteni, hogy a szó után álló determinatívum azt a gondolatot fejezi ki, amit számos ősi nyelv ember szavának etimológiája (így többek között a mi magyar ember szavunké is) mutat: az „ember = férfi + nő”. Így a *rm̄t* után determinatívumként a férfi és a nő együttes jele áll, gyakorta a többes szám jelével: Az első két jel a SZEMÉLY fogalmának a kifejezője is. Például a férfiak személynevei után a FÉRFI jele: áll, utalván arra, hogy az adott szó (vagy szóösszetétel) konkrét személyt fed, valakinek a személyneve. Ugyanígy a női nevek után természetesen a NŐ szimbóluma: áll. Tehát e kettő, ezek kombinációja lenne az „ember(iség)” magyarázó-osztályozó jele, illetve az EMBER-fogalom ikonikus szimbóluma a hieroglif szisztémában. Igen ám, de ezt a determinatívumot általában csak akkor alkalmazták, amikor a szó többes számú jelentésben állt, azaz a *rm̄t* azt jelentette: 'emberek'. Amikor viszont a *rm̄t* azt jelenti: 'ember', vagyis 'az Ember mint olyan', akkor a szó után általában csak a férfi jele: található.²⁷ Az „ember mint olyan” tehát nemcsak egyiptomi, hanem egyben férfi is. (E fölfogás számunkra is ismerős lehet.)

Mindemellett e helyen újból meg kell említeni a ramesszida *b3*-teológiát is, amelyet az egyiptomi elemtan kialakulása mellett az osztályozó, kategóriákat létrehozó gondolkodás egyik jelentős emlékeként is értelmezhetünk. Az egyik emlék Amon tíz *b3*-ját sorolja föl. Ebből öt kozmikus elem: tűz, víz és levegő, valamint a Nap és a Hold mint az időt reprezentáló elemek. A másik öt *b3* azonban már az *élőlények öt osztályát* képviseli. Így az emberek, a négylábúak (vagyis az emlősök), a madarak, a víziállatok, valamint a férgek osztályát, mely utóbbi alatt azonban a föld alatt élő apró és jobbra ártalmas állatokat kell érteni.²⁸ (Ld. 1. 2.)

²⁶ Például a *Kapuk Könyvében* négy embercsoportot látunk, akik kvázi az emberi nem négy nagy fajtájának képviselőiként jelennek meg: a vörösseszőke, fehérbőrű líbiai, a fekete kuszitát (azaz a négert), a sárgásbőrű sémitát együtt a vörösbőrűként ábrázolt egyiptomival. A kép az életidő végessége és a megsemmisülés kapcsán jelenik meg, mondhatni olyasféle (ki nem mondott) jelentéssel, hogy a halál tükrében minden emberfajta egyenrangú. A szöveg szerint mindegyik emberfajtanak van lelke, amelyre Hórusz és Szahmet vigyáz. Hornung ezt a szemléletmódbeli változást az Amarna kor univerzalizmusának tudja be, illetve annak közvetett hatásaként értékeli. Persze a négy embercsoport közül itt is csak az egyiptomiak viselik az ember nevet (Hornung 1980, 134–37). Az egyetemes emberiség egyiptomi elképzeléséről e képi kompozíció kapcsán szintén ő ír (Hornung 1971, 161).

²⁷ A *rm̄t* szóról ld. Wb. II: 421–424.

²⁸ A témáról: Assmann 1983, 261–263.

A nyelvben meglévő fogalmak, illetve kategóriák mindenesetre hiányosak vagy még inkább esetlegesek, jelentésük határait tekintve gyakorta bizonytalanok. Azt lehet mondani, hogy a képi nyelvhez képest a természetes nyelv viszonylag szegényesebb – legalábbis a bölcselet kialakulása, illetőleg az elvont gondolkodás szemszögéből. És legalábbis ami a klasszikus nyelvet illeti, mert a későbbiekben, az Újbirodalom idején azért már megjelennek az általánosabb jelentést hordozó, fölsőbb osztályokat képző-jelentő szavak is. Létrejöttük az ismert módon történik: némely szó „kvantitatív metaforaként” (szinedokhéként) kezdett funkcionálni, s így a szűkebb fajfogalomból egy tágabb értelmű, nemet jelölő fogalom alakul ki. Azaz egy eredetileg adott állat- és növényfaját vagy fémfélét jelölő szót bizonyos szövegkörnyezetben már általában az állat, növény vagy fém értelmében használtak.²⁹ Mellesleg ne felejtjük el, hogy ugyancsak az Újbirodalom idején jelenik meg azoknak a „bölcseleti terminusoknak” a java része is, amelyekkel az 1. 2. részben foglalkoztunk. (Pontosabban: erre az időre finomodnak elvont fogalommal.) Egyébként az sem elképzelhetetlen, hogy áttételesen – tudniillik a szisztémán és a gondolkodáson keresztül – esetleg éppen a képi alapú intellektuális fejlődés hatott a nyelvre.

Másrészt Egyiptom esete – de valószínűleg több más archaikus kultúráé is – konkrétan igazolja, amit Merlin Donald mond, miszerint a képek a beszélt nyelv hangjaira való közvetlen vonatkozás nélkül is képesek ideák kifejezésére.³⁰ A hieroglif írásra pedig mindenképpen igaznak látszik Harris – amúgy más esetekben talán vitatható – megállapítása, miszerint az írás elsősorban nem a nyelv fonetikai reprodukciója, hanem egy önálló gondolatrepresentáló szisztéma.³¹ Egyébként érdemes lenne elgondolkozni azon is, hogy Egyiptomban talán éppen a hieroglif írás miatt nem alakulhatott ki egy magasabb szintű nyelvi alapú fogalmi gondolkodás. Mert ha eleve a kép pótolta azt, akkor természetes, hogy az intellektuális fejlődés is a képi kultúrán, illetve képi szimbólumrendszeren belül történt, a nyelv pedig jobbra kimaradt ebből a fejlődésből. Nos, vélhetőleg ez lehetett az egyik fő oka, mondhatni intellektuális alapja vagy kulturális háttere az említett képi bölcselet kifejlődésének is: a képpel ki tudták fejezni azt, amit a nyelvvel nem. A másik pedig a sírképek hagyománya, az említett „képregény-forma”. Ez utób-


²⁹ Lesko az újbirodalmi nyelv szótárának angol-egyiptomi kiegészítő kötetében az állat (animal) kifejezésre mindössze egyetlen egyiptomi megfelelőt hoz, ám a fémre már hármat, a növényre pedig tíz különböző egyiptomi kifejezést (Lesko 1990, 3, 60, 70–71).

³⁰ Donald 1991, idézi Nyíri 2000, 391.

³¹ Harris 1986.

bi adta a formai alapot, ez szolgáltatott mintegy mintát, keretet az ábrázolás, a kifejezés számára. Hiszen mint arról már szó volt, akárcsak a hagyományos (magán)sírok falain az életképek, ezek is képregényszerű elbeszélések, ahol a gondolati tartalom fő hordozója a kép, amely mellett a szöveg alárendelt funkciót lát el.

4. 3. A hieroglif írás különlegessége

Az egyiptomi (főként az újbirodalmi) képi szimbolika számos eleme, főként azon képi ábrázolások egynémelyike, amelyeket sírok vagy templomok falain látunk, nem más, mint fölnagyított írásjel. Pontosabban: *képpé, szimbolikus ábrává emelt* determinatívum vagy ideogram. Erre igen jó példa a fáradt, fáradtság (*nnj*) egészen absztrakt jelentéstartalommal is bíró fogalmának képi megjelenítése. Amint arról a korábbi fejezetekben is szó esett, a fáradt, fáradtság kifejezés az egyiptomi bölcséletben ontológiai kategória, amely a teremtés előtti, illetve azt közvetlenül megelőző preegzisztens entitásokat, pontosabban azok helyzetét, állapotát jelöli. A fáradtság fogalma önmagában – habár vannak negatív felhangjai, a Nemlétezőre utaló bizonyos konnotációi – nem azonos a megsemmisültséggel, nem a tényleges nemlét egyik szinonimája, inkább egyfajta érvénytelenséget, „elraktározottságot” jelent. Olyan állapotot, amelyben az adott dolog az aktuális léten kívül van ugyan, ámde potens, és bármikor föléleszthető, aktivizálható, illetve aktualizálható. Így például az égtájak, vagy az idő egységei ilyen „fáradtakként” vannak jelen az Ősvízben, a teremtés előtti fluid állapotban.³² A fáradtak kifejezés ezért absztrakt fogalomként is fordítható, illetve értelmezhető, s ilyen értelemben az egyiptomi ontológiában, illetve kozmológiában annyit tesz, mint: ‘aktualizálható érvénytelenek’. Nos, ezeket az érvénytelen létezőket megjelenítő ernyedte emberalakok képileg megegyeznek a tényleges fizikai fáradtságot, rosszullétet, ájultságot is jelentő különféle szavak után írt magyarázó jellel, vagyis a FÁRADT(SÁG) determinatívumaival: . A fáradtakat ábrázoló képek így tehát a hieroglif jelek képpé felnagyított változatai. Maguk a képek (jelen esetben az ernyedte emberalakok rajzai) vélhetőleg mindvégig írásjelek (is) maradtak az egyiptomi elme számára, mert a hieroglif írásban e képek már előbb léteztek írásjelekként a sírok falaira festett könyvekként vagy a halotti papiruszok allegorikus alakjaként, azaz bölcséleti tartalmú képi szimbólumokként.

³² A kérdésről: Hornung 1971, 166–179, és 1980, 65–66.

Ami viszont ennél lényegesebb, legalábbis az egyiptomi bölcsélet szemszögéből, az a kérdés, hogy vajon nem a determinatívum által kódolt FÁRADT(SÁG) kategória absztrahálódhatott-e tovább a „fáradtság = pregzisztens érvénytelenség” kozmológiai-ontológiai fogalmává? Azaz a képi szimbólum képviselte kategória – és persze vele a nyelvben is meg-lévő fogalom – finomodott idővel bölcséleti terminussá, ahogyan ezt az előző fejezetben megpróbáltam bemutatni az Ellenség szimbolikus gyűjtőalakja, illetve gyűjtőfogalma kapcsán. (Amely megállapítás számos más szimbólumra – főként bizonyos istenalakokra – is érvényes.) E folyamat itt is érthető, hiszen a determinatívum egy fogalmi kategóriát képviselő (vagy olykor helyettesítő) osztályozó jelként sok esetben már maga is egy absztrakt idea megjelenítője. Ennélfogva föltételezhető, hogy a képi bölcsélet leíró szimbólumainak egy része a determinatívumok, avagy taxogramok hatására fejlődött ki, méghozzá oly módon, hogy a kategóriából, az általánosból idővel kialakult a bölcséletben használt absztraktum. Ha pedig egy, az általánosítás és az osztályozás által létrehozott kategória önálló fogalomként jelenik meg, s használata bevetté válik a világról, emberről és létről folyó diskurzusban illetve elmélkedésben, akkor itt voltképpen már filozófiai terminusról is beszélhetünk, aminek ikonikus megjelenítése pedig képnyelvi terminusként értelmezhető.

Külön érdekesség, hogy az egyiptomi hieroglif-szisztéma – szemben más írásokkal – nem valami kezdetleges képírásból fejlődik ki, ugyanis már az első emlékek egy viszonylag magas szellemi fejlettségről tanúskodó, összetett rendszerről árulkodnak. Némi túlzással mondhatjuk, az egyiptomi írás majdhogynem készen jött a semmiből.³³ Az abüdoszi ún. nulladik dinasztiai királysírok leletei alapján azt is kimondhatjuk, hogy az egyiptomi írás már kezdetben sem szimpla képírás volt, hanem nagyjából az a rendszer, amit hieroglif írás néven ismerünk. Létrejöttében a régebbi vélemények szerint a nagyobb földrajzi területre kiterjeszkedő egységes egyiptomi állam létrejöttének és vele a királyi hatalom megerősödésének volt elsődleges szerepe. Az első (predinasztikus/korai dinasztikus) írásos emlékek legtöbbje ugyanis a királyi hatalom témakörére összpontosít. Ezek az emlékek jobbára királyi neveket tartalmazó

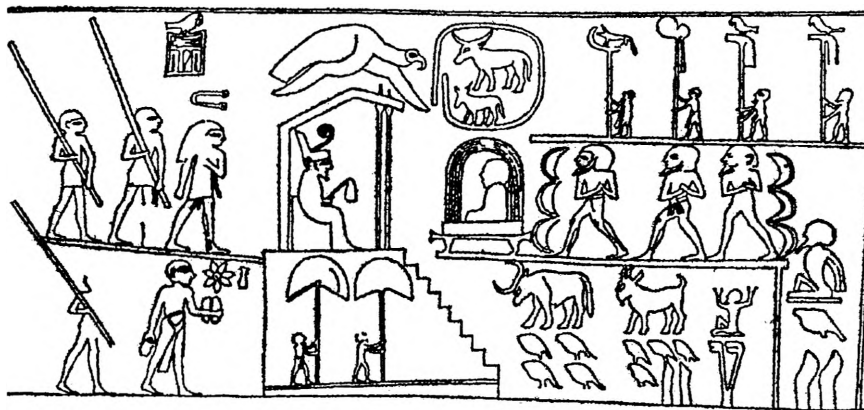
³³ A régebbi, általánosan elfogadott álláspont szerint az egyiptomi írás a mezopotámiai képírás civilizációs hatására jött volna létre. (Ti. az egyiptomiak utánozván a folyamközieket, létrehozták volna saját írásukat.) Ezt a közhelyet vette át a kultúrtörténet is. Csakhogy az utóbbi másfél évtizedben német kutatók az ősi abüdoszi királyi temető egykori Petrie által ásott kutatási területét kiterjesztve, Umm el Qaabnál igen korai, predinasztikus időkből való kicsiny csonttáblákat találtak, amelyeken hieroglifák láthatók. (Dreyer 1990.) Ez azt mutatja, hogy az egyiptomi írás több száz évvel korábbi a feltételezettnél, s ezek az első (?) írásjelek nagyjából egyidősek a korai mezopotámiai piktoagrammákkal.

csonttáblácskák, a királyi palota homlokzatát kicsiben utánozó ún. szerek-téglalapok ugyancsak uralkodói nevekkal és szimbólumokkal, a híres paletták politikai-történeti eseményekkel s ugyancsak ilyen témákat ábrázoló buzogányfejek. Ellentétben Mezopotámiával, ahol az írás létrejöttében egyértelműen a gazdaság játssza a főszerepet. Amíg az első mezopotámiai emlékek leltárok, gazdasági listák, itt ezt a feladatot a politikum látja el, s az írás voltaképpen a politikai propaganda eszköze.³⁴ Legalábbis ezt igazolják a paletták és buzogányfejek jelenetei: városok, tartományok, etnikumok meghódítása és pacifikálása. (Erre utalhat a korábban említett Líbiai Paletta is, ld. 5. kép) Csakhogy a képzet itt sem ilyen egyszerű. Éppen az említett abüdoszi titokzatos nulladik dinasztia egyik sírjában (az U-j jelzéssel ellátott sírban) talált csonttáblácskák mondanak némileg ellent ennek az elképzelésnek. Ugyanis ezek a táblácskák, melyeken hieroglif jelek és számok láthatók, minden bizonnyal a halotti kultusz adminisztrációjának az emlékei, s azt a fontos információt rögzítették rajtuk, hogy a különféle áldozati adományok honnan és kinek a számára érkeztek. Vagyis valamiféle értelemben szintén gazdasági (s egyben vallási) emlékek.³⁵

A paletták ábrázolásai vagy jelenetei sem csupán elbeszélések, hanem pontos információk hordozói is. Legjobb példája ennek az egyébként nehezen értelmezhető ún. Narmer-buzogányfej, amely az egységes egyiptomi államot megteremtő uralkodónak, Narmernek a királyi ünnepét, pontosabban azt az évet „beszéli el”, amikor a fáraó „szedünnepe”, a királyi személy – és egyben a királyi hatalom – megújulásának ünnepe zajlott. A király a trónon ül, a hatalom különféle jelképeivel körülvéve, szemben talán a királyi feleség kísérelével, fölöttük négy jelvényhordozó különféle kerületek jelvényeivel. A kép talán még az ünnepséggel összhangban egy templom alapítását is ábrázolja, jellegzetes szimbolikus-allegorikus módon. Ami azonban a jelen szemszögből lényeges: a kép közepének alsó részén nagy számokat jelentő hieroglifák jelennek meg, fölöttük azokkal a jelekkel, amire vonatkoznak, egy szarvasmarhával, egy kecskével, valamint egy esdeklő és egy megkötözött kezű térdeplő emberalakokkal. Ez bizony egy lista, amelynek jelentése: 400 000 szarvasmarha, 1 422 000 kecske és 120 000 hadifogoly, vagy rabszolga. Három név is megjelenik a buzogányon: Narmeré, egy magasrangú tisztségviselőé, aki a képen a király háta mögött látható két botos

³⁴ A kérdésről: Bard 1992.

³⁵ Egyébként bizonyos, a már Petrie által is közölt korai, első dinasztia-beli leleteken a tintafőliratot edényeken némelyik festett jel egyértelműen azonos későbbi hieratikus megfelelőjével. (Petrie 1900–1901.) Ezen a véleményen van Goedicke is (Goedicke 1988, vii–viii).



14. kép: A Narmer-buzogány ünnepi jelenete (Quibell 1900, Pl.26B. után)



kísérő társaságában, valamint az őalattuk látható, szintén botos kísérővel megjelenő udvari emberé, a király ún. szandálhordozójáé.³⁶ (14. kép)

Vagyis ezeknek az emlékeknek a képi világa kétrétű: egyrészt ott vannak a némileg allegorikus jellegű képi ábrázolások, amelyek magát az eseményt beszélik el, akár egy történelmi témájú festmény, ámde mellettük ott vannak az írásjelek, a hieroglifák is, mintegy a képbe implikálva, elválaszthatatlanul a „rendes” képektől, maguk is egyfajta képként, mégis más funkcióban: pontos megjelöléseket és számadatokat közölve az ábrázolt eseményről. Ezek az emlékek az első megjelenései, vagy még inkább *kezdeményei* az említett egyiptomi képregényformának.

Ugyanakkor érdemes azt is megemlíteni, hogy ezeken a korai emlékeken csupán fonogramokat és ideogramokat találunk, a determinatívumok még hiányoznak. Ami azt jelenti, hogy a főnt említett osztályozó szisztéma ekkor még nincs meg, az csak fokozatosan alakul ki. Igaz, meglehetősen gyorsan, hiszen az Obirodalom első írásos emlékei már a teljes írásjelkészlet és vele az ismertetett komplex rendszer meglétét mutatják, sőt: ekkor már megjelennek különféle formai és szemantikai játékok is a jelekkel.

Egyiptomban a képiség fokozatos előtérbe kerülésével párhuzamosan fejlődik a kurzív írás is. Sokáig toposz volt, s az egyiptológián kívül még most is általános fölfogás, hogy az ún. hieratikus írás a hieroglifákból alakult ki a folytonos formai absztrakció, illetve egyszerűsödés folytán. Ez annyiban igaz, hogy a hieratikus jelek a hieroglifák sematikus, pikto-

³⁶ A buzogány értelmezése: Bard 1992, 303 és Millet 1990, 59.

gramszerű leegyszerűsődései. Csakhogy ez az egyszerűsödés nem biztos, hogy egy (hosszabb) történeti folyamat eredménye. Ugyanis ma már tudjuk, hogy a hieratikus írás szinte a hieroglif írással egyidőben jelenik meg, a legkorábbi óhieratikus jelek gyakorlatilag egyidősek a nulladik dinasztia sírjainak emlékeivel. A hieratikus írás létrejöttére mindenképpen szükség volt az adminisztráció kialakulása miatt. A hieroglifákat, a figurális jeleket főként a sírok és templomok falai, illetve a műalkotások számára (szobrok, amulettek, ékszerek stb.) tartogatták. Az ügyintézés iratai és az irodalmi alkotások hieratikus jelekkel íródtak. A Középbirodalom végére a hieratikus írás jelei már kifejezetten absztrakt írásjeleknek tekinthetők. (Legalábbis formailag, és főként a mi szemszögünkéből. Az egyiptomi jellemző módon hieroglifáknak, azaz képeknek tekinti a hieratikus írás jeleit is, ami jól mutatja, hogy a kérdés mennyire nem egyszerű. Ld. 5. 2.) Itt érdemes megemlíteni, hogy számos hieratikus jel hieroglif megfelelőjének valamely lényegi elemét, vonását emeli ki és helyezi a jelfölismerés középpontjába. Sőt, azt is mondhatjuk, ez a kiemelt centrális elem képezi a hieratikus jel lényegét. Ennek oka merőben gyakorlati: magának a jelnek a fölismerését, illetve az azonosítását szolgálja, hogy az olvasó tudja, éppen melyik hieroglifának a hieratikus megfelelőjét látja, illetve hogy azt véletlenül se lehessen összetéveszteni egy másik hasonló hieratikus jellel. Így például az *m* hangot jelölő fonogramnak, a bagoly ikonnak:  hieratikus megfelelője a bagoly lábának jellegzetes, más madárábrázolásból hiányzó, azokkal ezért össze nem téveszthető formáját emeli ki és teszi ezáltal önmaga lényegévé, míg a bagoly teste csupán egy vonássá redukálódik: . Vagyis egy hieratikus jel végső soron nem más, mint hieroglif megfelelőjének absztrakt esszenciája.

Majd hosszú idő múlva, a későkorra (úgy a Kr. e. VII. századra) a hieratikusból – lényegében hasonló eljárással – kialakul a démotikusnak nevezett, ám nevétől eltérően korántsem népi írás, amely már olyannyira leegyszerűsített jelekből áll, hogy olvasása olykor még a képzetesebb szakembereknek is nehézségeket okoz. Az írás rendszere, a szisztéma maga azonban változatlan marad. Megmarad a fonogramok, ideogramok és determinatívumok bonyolult összjátéka, miközben a jelek egyre absztraktabbá alakulnak. A klasszikus képi hieroglifák persze mindvégig megmaradnak a templomok és sírok – vagyis az öröklét építményeinek – falain, azaz a *sakrális szférában*. Assmann nagyon találóan írja erről a jelenségről:

„A monumentális diskurzus terepén az írás csorbítatlanul és mindig hű marad eredeti képszerűségéhez, kivülről azonban folyóírássá fejlődik, miközben az eredeti képek a felismerhetetlenségig egyszerű-

sődnek, grafématis jelekké alakulnak. Ilyenképpen az írásnak két fajtája bontakozik ki: a fölíratok hieroglif írása és a folyó kézírás. A szó köznapi értelmében csak ez utóbbi számít írásnak, ezt tanulta az egyiptomi diák. Ezzel szemben a feliratok írása (ti. a hieroglif feliratóké) művészeti ág, amelyet csak az sajátíthatott el, aki az előrajzoló vagy a „körvonalak megrajzolója” pályáját választotta. Művészet, vagyis „monumentális diskurzus” műfaja lévén, a feliratok írását a megfelelő kötöttségek terhelik, amelyek oly kirívóak és páratlanok, hogy ebben az összefüggésben méltán emlegetjük a kánon fogalmát.”³⁷

De miért is fontos mindez? Elsősorban, mert az írás e fejlődése az absztrakciós készség fejlődését mutatja. A démotikus írással legalábbis az egyiptomi eljut a jelek tiszta absztrakciójáig, ám a legintellektuálisabb tartalmú produktumok mégis hieroglifákkal kerülnek lejegyzésre, ami megint csak azt mutatja, *hogy a képi kifejezőmód nem a primitivitásnak, hanem tudatos választásnak az eredménye*. Ennek oka elsősorban a hagyomány, mivel a hieroglif írás az egyiptomi kultúra (a „nemzeti tradíció”) első számú, legfőbb letéteményese. Emellett, illetve ehhez kötődve talán intellektuális megfontolások is közrejátszottak ebben a választásban, hiszen a képpel, főként a hieroglifák révén megjelenő képi játékokkal, kriptografikus megoldásokkal egészen komplex gondolatokat tudtak kifejezni – egyiptomi módon. Hogy újból Assmann szavaival éljünk: „Tehát Egyiptomban is lezajlott a kulturális emlékezet kanonizálása, csak éppen nem szövegekben, hanem vizuális formák közegében. Az »invariancia melletti kiállítás« félreismerhetetlen. Ez már Platónnak is feltűnt, és máig az egyiptomi művészet tipikus jegyének számít.”³⁸

³⁷ Assmann 1999, 168–9. (Hidas Zoltán fordítása, kiemelés és zárójeles megjegyzés tőlem.)

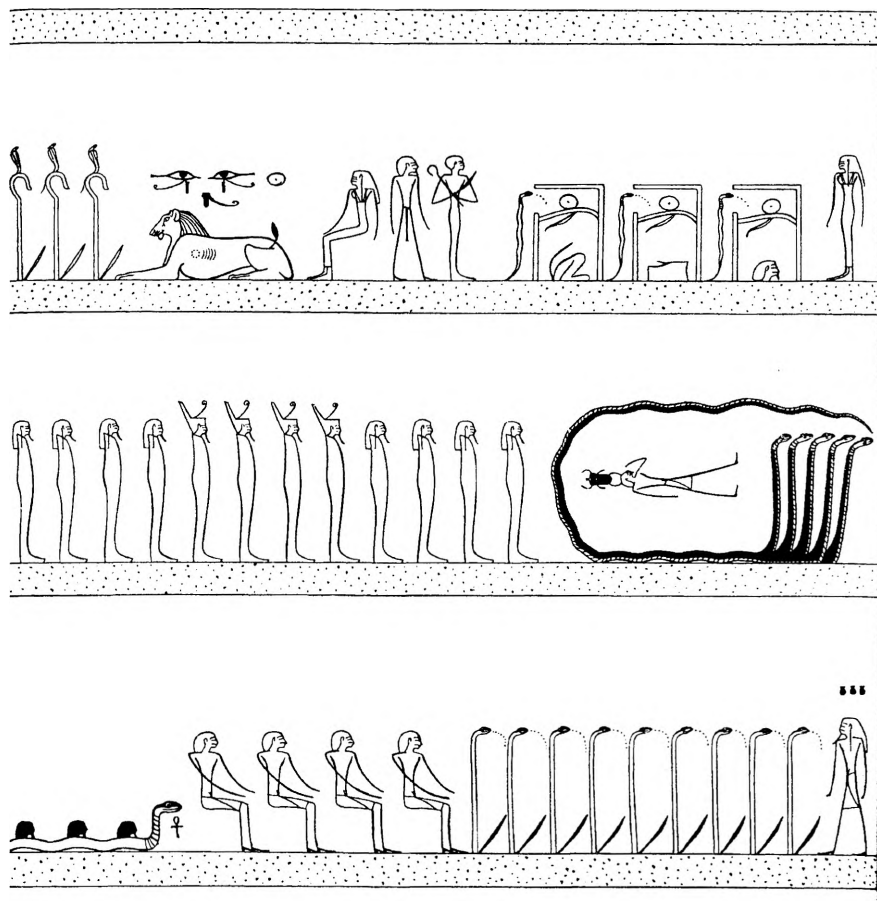
³⁸ Assmann uo.

5. Kép és írás

5. 1. Képi leírás, képi nyelv

Az újbirodalmi királysírok időben első két műve, a XVIII. dinasztia elején megjelenő *Amduat* és *Naplítánia* korai verziói papirusztekercset utánóznak, azaz látványra egy nagyméretű, falra festett könyvet jelenítenek meg. Amikor belépünk III. Thotmesz sírjába, és megpillantjuk a sír falára festett *Amduat*ot, voltaképpen egy nagy papiruszt látunk falfestményként. Vagyis könyv ez minden ízében, az egyiptomi könyv minden jellemzőjével: a szöveges részek a halotti papiruszokon használt speciális kurzív hierogliffel vannak írva (ami nem azonos a hieratikus-sal), s még a képek, a különféle ember- és állatalakok is sematikus, piktogramszerű figurák, azaz kvázi írásjeleket utánzó formák. (15a. kép, ld. még a 18. és 21. képeket) Ráadásul nem csak a tényleges szöveget, hanem a képeket is ugyanazzal a két színnel festették, s ugyanolyan módon, mint a valódi papiruszok írásjeleit: a jelek illetve ábrák nagy részét feketével, helyenként pedig pirossal ami az írott szövegekben bizonyos szavak vagy szövegrészek kiemelésére szolgál. A pirossal festett képi elemek – például a napkorong egy isten fején – vélhetőleg itt is kiemelt részekként értelmezhetők, habár az is elgondolkoztató, hogy a piros szín majd minden esetben olyasvalamit jelöl, ami ténylegesen piros. Ilyenek például az egyes kígyófigurák szájából kijövő tüzet jelző piros sugarak vagy a képi elemként megjelenő tűz-hieroglifák, de voltaképpen ugyanilyen az említett napkorong is. Vagyis a piros szín e használata ugyan a könyvből, a papiruszból került át, egy pontosan nem megragadható átmenetet képvisel az absztrakt és a naturális között, ami általában is jellemző az egyiptomi képi szimbolikára.

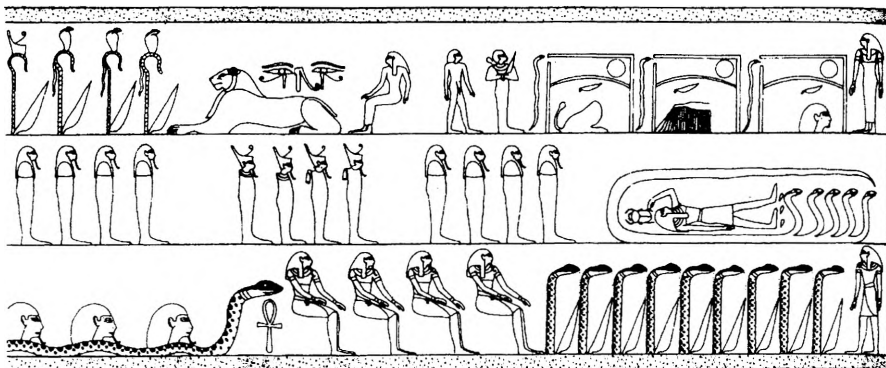
Hogy az *Amduat* és a *Naplítánia* külső, látható formájában is könyvként jelenik meg, persze azonnal érthető, hiszen a könyv mint olyan, az egyiptomi kultúra egyik középponti eleme. (Ezért is szeretik sokan az egyiptomi kultúrát könyvkultúrának titulálni.) S ahogyan könyvek ezek az alko-



15a. kép: Részlet az *Amdunt* korai verziójából (Piankoff-Rambova 1954, fig.79 után)

tások, ugyanígy könyv példaul az egyiptomi templom is.¹ Az egyiptomi templom, akárcsak a sír, tehát egy gazdagon díszített, hatalmas, háromdimenziós könyv, melynek falai, oszlopai, de még a mennyezet is szövegekkel van teleírva és különféle jelenetekkel telerajzolva. Sőt, a későbbi korokban még a templomi könyvtárakban őrzött könyvek egy része is kőalakot öltött a templomfalak díszítésében, mivelhogy azokat fölírták a falakra, bevésték az öröklét anyagába, nem bízván semmit a véletlenre. Így például az edfui Hórusz-templom laboratóriumának falára vésve megtaláljuk a laboratórium egyik könyvét, amely különféle recepteket közöl.

¹ Assmann szerint „A templom nem egyéb, mint monumentális, háromdimenziós kivetülése egy bizonyos könyvnek, amely a kánon minden ismervét mutatja...” (Assmann 1999, 174).



15b. kép: Részlet az *Amduat* későbbi verziójából (Barta 1990, fig.6 után)

Az *Amduat* és a *Naplitánia* először tehát mint könyv (azaz mint papirusztekercs) jelenik meg, s csak akkor lesz színes képekből álló, képrengényszerű falfestmény, (a privát sírok megszokott műfaja) amikor megjelenik a többi hasonló mű is, a *Kapuk Könyve* majd a *Barlangok Könyve* és a *Föld Könyve*. (Ezekről ld. még 2. 1.) Fontos szempont, hogy az Újbirodalom előtti idők ezoterikus, bizonyos bölcséleti elemektől szintén mentes halotti irodalma, a *Piramisszövegek* és a *Koporsószövegek* még tisztán szöveges emlékek, habár a *Koporsószövegekben* – ezen belül is főként annak speciális csoportjában, az önálló műként megjelenő ún. *Két Út Könyvében* – már meg-megjelennek kezdetleges ábrák. Ezt a kezdeményezést tekinthetnénk talán a későbbi képi leírás előzményének, ahogyan magát a *Két Út Könyvét* is az *Amduat* előzményének, sőt elődjének tartják. Ugyanakkor ezek az ábrák inkább illusztrációk, a szöveg kiegészítései, s nem a gondolatok fő hordozói, azaz nem a leírás lényegi elemei. Így elmondható, hogy csak az Újbirodalom idejére tör ki a „képi forradalom” ebben a műfajban, s ott sem radikális, mindent elsöprő módon. Habár megtörténik egy minőségi váltás, a vizualitás térfoglalása végső soron mégis fokozatosan megy végbe: az *Amduat* és a *Naplitánia*, mint ennek a „forradalomnak” az első gyermekei, nem tudnak teljesen elválni a szövegcentrikus tradíciótól, így természetes, hogy magukon viselik az írásbeliség, azaz a könyv külsőségeit.² Azonban annak ellenére, hogy a szöveg ezekben a művekben már csak másodlagos jelentés-

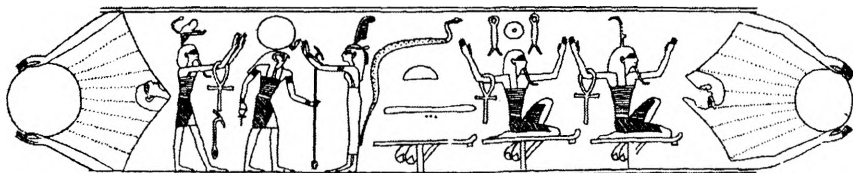
² Ráadásul még archaizálnak is, mivel az írás és a képek hátere – azaz a papiruszt utánozó fal – itt halványbarna. Ehhez tudni kell, hogy a friss, új papirusz színe világossárga, s a régié barnás. Vagyis a falon megjelenő túlvilágkönyvek nem egyszerűen könyvtekercset, hanem régi (ósi) könyvtekercset mímelnék.

hordozó, a lényeg már a képekben, az ábrákban van.³ S talán elmondhatjuk, hogy amikor a „kísérlet” sikeresnek mutatkozott, azaz a képi szimbolika dominanciája megszilárdult, ennek nyomán újabb művek (*Kapuk Könyve, Barlangok Könyve...*) jöhettek létre. Aminek révén az *Amduat* és a *Naplítánia* esetében is a korai írásos szöveget utánozó formát a többi, később létrejött alkotásra jellemző színes és realisztikusabb (azaz „képibb”) ember- illetve állatábrázolás váltja fel (*15b. kép*).

Az Újbirodalom szellemi váltása során létrejött képnyelv, képi szimbólumrendszer sohasem vált el szellemi forrásától, a hieroglif írástól. Ennek látványos megnyilvánulása, hogy a képi szimbólumok szinte majd mindenkor kombinálva vannak konkrét írásjelekkel, amelyek ilyenkor a képi konstrukció szerves elemei, ám beleviszik ebbe a konstrukcióba mindazokat a jelentéseket, amelyekkel egyébként is bírnak. Nem véletlen, hogy leginkább az önálló jelentéssel bíró jelek, a szemogramok (ideogramok és determinatívumok) szerepelnek ilyen képi elemként. Az eljárás egyik formai jellegzetessége, hogy a hieroglifa ilyenkor megnagyobbodik. Mondhatni: éppen e megnagyobbodás jelenti a „valódi” kép-pé válást, azt ti., hogy nem szimpla írásjelről, hanem már valami többről van szó. A templomok és sírok falain egyaránt igen gyakoriak a megnagyobbított, díszítőelemként szereplő hieroglifák, ilyenek például a bizonyos hieroglifák megsokszorozásaiból létrejött frízek. De talán mondani sem kell, hogy ezek nemcsak egyszerű díszítőelemként, hanem jelképként is funkcionálnak, szerves részeként a templom vagy sír igen összetett szimbólumrendszerének. Ilyenek például az *‘nh*: ‘élet’ vagy a *wsr*: ‘erő’ jelekből álló sorozatok, amelyek látszólag egyszerű díszek, ám mégis el lehet olvasni őket. Az egyiptomi ábrázolóművészet általában gyakorta él ezzel a megoldással: a reliefeket faragó vagy falképeket festő művész-mesterember, bizonyos dolgok helyett gyakorta azok megnagyobbított hieroglif jelét vési, avagy festi föl a felületre. Így ha vizet akar ábrázolni, akkor annak jelét, ha egy hegyet, akkor a hegy hieroglifáját s nem pedig a tényleges hegy valóságos képét, ha eget, akkor annak fölnagyított írásjel-szimbólumát.⁴ Azaz gyakorta maguk a tényleges képek is írásjelek, s mindehhez még vegyük hozzá a korábban tárgyalt tényt, miszerint az egyiptomi képi ábrázolások a maguk jellegzetes formális-szimbolikus és geometrikus volta révén általában is *hieroglifyszerűek*. E kettő tehát – kép és írásjel – Egyiptomban szinte szétválaszthatatlan,

³ A *Naplítánia* esetében látszólag – vagy ha úgy tetszik: mennyiségileg – a szöveg dominál, a szöveg van túlsúlyban. Azonban a mű szemantikai magvát, lényegét, velejét mégis a Ré 75 titkos alakját ábrázoló képek jelentik. (Ld. 21. kép)

⁴ Az egyiptomi művészet ezen általános jellemvonásához ld. Schäfer művét (Schäfer 1986).



16. kép: A nappálya képi leírása Honszu-Mesz papiruszán (Piankoff-Rambova 1957, fig.61 után)

olyannyira, hogy nem is igazán eldönthető, két különálló szimbólumrendszerrel, avagy – némi túlzással persze – egyugyanazon szimbólumrendszer kétféle használatáról beszélhetünk-e aszerint, hogy azt a nyelv rögzítésére vagy különféle kulturális tartalmak kifejezésére használják.

Általános eljárás tehát, hogy kép és írásjel (ami szintén kép) egymást olyan kölcsönösen kiegészítő, sajátos képírás-íraskép kombinációt alkot, amelyben hol a hieroglifa válik tényleges képpé, hol pedig a kép hieroglifává. Ezek a kombinációk általában egyfajta rébuszok, amiért előszere-ttel használták őket az implicit bölcsélet leíró nyelveként, hiszen rend-kívüli tömörséggel hordozzák és fejezik ki az adott spekuláció bonyolult jelentéstartalmát. Ennek igen látványos – és egyben nagyon tipikus – pél-dája adja Honszu-Mesz papiruszának egyik ábrája, a részben hieroglifá-
kat tartó, részben hieroglifiként megjelenő istenalakok csoportja. (16. kép) A kép két széle a napkeltét és a napnyugtát (metaforikus értelemben a kezdetet és véget) ábrázolja, ugyanakkor a Napot tartó két istenség va-lójában egy és ugyanaz. Ő Nun, az Ősvíz, a differenciálatlanság létesülés előtti állapotának deifikációja, aki kiemeli a kelő Napot, majd visszaveszi önnönmagába. A kép dinamikus, mivel egy mozgást, egy folyamatot ábrázol, jelesül a nappályát. A két végpont így a reggel és az este, illetve a keleti és a nyugati égtáj, ezek között foglalja el meghatározott sorrendben a helyét a többi istenség. Jobbról balra haladva elsőként az év istenét láthatjuk, majd az öröklét szoláris és dinamikus aspektusát, a *nḥḥ*-et (ami durván leegyszerűsítve a cirkuláris időnek, illetve a szüntelen ismétlődé-nek felel meg) szintén antropomorf alakban. Mindkét isten az ún. heh-pózban látható: térdelve és széttárt karokkal, amint az isteneknek fönntartott standarton ülnek. (A standart az ISTENSÉG, illetve ISTENI fogal-mának egyik leggyakoribb szimbóluma a hieroglif írásban is.) A heh-póz a végtelenség, illetve a megszámlálhatatlanság gesztusa, s a két isten feje fölött az adott fogalom, tudniillik a *rnpt*: 'év' és a *nḥḥ*: 'cirkuláris öröklét' hieroglif jelei olvashatók. Sőt, az Év-isten esetében az istenség fejéből nő ki a hieroglifa, ami megint csak gyakori megoldás a képi ábrázolásokon. Mindkettejük karjára az *ḥnḥ*: 'élet' hieroglifa van ráakasztva, ami ugyan-csak megszokott más istenábrázolások esetében is. A harmadik

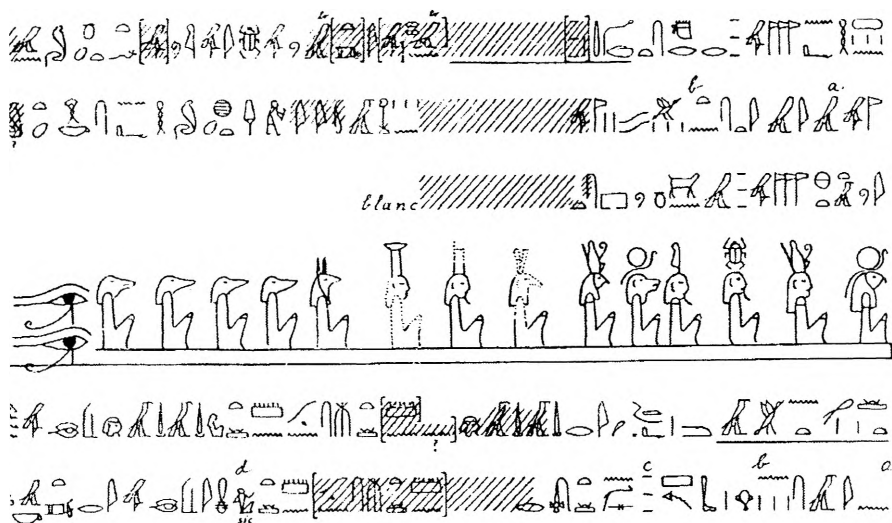
standardon viszont már nem istenalakot láthatunk, hanem egy hieroglif föliratot, jelesül a *dt* szót. A *dt* a *nhh* párja, az öröklét oziriszi és statikus aspektusa. A *dt* után Maát-istennő látható, a kozmikus rend, igazság, valóság, harmónia stb. (egy szóval lefordíthatatlan terminus) deifikációját, amint az a sólyomfejű napistennek adorál. Az istennő fején a *mꜣt*-hieroglifa, a napisten bal kezében pedig egy *wꜣs*-jogar, ami maga is hieroglifa, jobbában pedig megint egy *ꜥnh*-jel. A sort Heka, a varázslás istene zárja, aki ugyancsak a napistennek adorál, karjáról szintén *ꜥnh* jel lóg le, alatta *wꜣs*-jogar (ill. hieroglifa), fején pedig a *hkꜣ* szó hieroglif jele.⁵

A képi kompozíció az egyiptomi idő- és öröklét fölfogást írja le az említett jellegzetes allegorizáló-zanzásító „képi-értekezés” formájában. A napkelte és napnyugta ábrái által képzett *sávon belül* helyetfoglaló *nhh* és a *dt* együtt alkotják az örökkévalóságot (mint annak két különböző, de egymást kiegészítő aspektusa), a deifikált Év pedig az időt, időbeliséget reprezentálja. Ám mind az idő, mind pedig az örökkévalóság a Naptól nyerik létüket, mivel a Nap hozza létre őket, ő adja mértékét és mintáját mindenmű időbeliségnek és örökkévalóságnak egyaránt, mivelhogy a napkelte-napnyugta a ciklus az ismétlődés, illetve a cirkularitás közvetlen tapasztalati megjelenése. *Azaz e fogalmak, mint öröklét, idő, év csak a Nap révén értelmezhetők.* Mert a Nap mozgása az év szülője, a körkörös nappálya és az öröklét mintája.⁶ S egyben szimbóluma a teremtésnek és pusztulásnak, illetve az e közé iktatott világok végtelen számú ismétlődésének. Erről veszi mintáját a Maát, azaz a világrend, de ez adja az „események megváltoztathatóságának” – ahogyan az egyiptomiak a varázslat fogalmát definiálták – a lehetőségét is. Voltaképpen mindketten a Napot dicsóítik létükkel. Nos, körülbelül ezt írja le a képi kompozíció Honszu-Mesz papiruszán.

Ám ami ennél most számunkra érdekesebb: láthatjuk, amint a hieroglifa valódi képpé lesz azáltal, hogy méretben megnagyobbodik és belekeveredik a „rendes” képek, az istenalakok közé. A legérdekesebb a *nhh* – *dt* fogalompár ábrázolása. A *dt* fogalma itt egyrészt istenné lesz, vagyis absztrakt formája ellenére is megszemélyesül, mivel standardon ül, mint az istenek általában, ám a *nhh* már valódi emberalakú istenként jelenik meg. Nos, amit ez a megoldás sugall, jóval több annál a mondanivalónál, miszerint az írás és a kép a régi Egyiptomban elválaszthatatlanok. Rendkívül jó szemléltetője annak, amit írásom első fejezetében már hangsúlyoztam, nevezetesen az antropomorf és a fogalmi sajátos, furcsa elválaszthatatlanságának. Annak az elvnek, hogy Egyiptomban az absztrakt, a spekulatív, az elvont-fogalmi és az antropomorf, az istenalak, a perszifikáció nemhogy

⁵ Piankoff-Rambova 1957, 144.

⁶ A témáról részletesen: Assmann 1975 és Kákósy 1972.

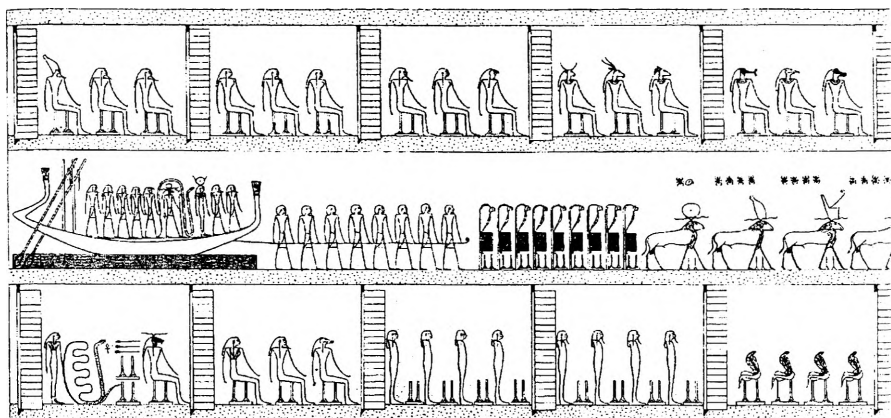


17. kép: Kép és írás: részlet egy Deir el-Medinéből való gyógyító papiruszból (Černý 1978, Pl.15. után)

egymás ellentétei lennének, de egymást kölcsönösen kiegészítik, sőt az utóbbi az előbbinek leíró-ábrázoló módját, formáját adja. Egyébként a fenti képnek mint kompozíciónak a szemszögéből az is külön figyelemreméltó, hogy a *dt* a csoporton belüli egyetlen nem-antropomorf alakként, amolyan „írásjel-istenség”, éppen középen foglal helyet, s tőle mind balra, mind pedig jobbra valódi istenalakok láthatók – igaz, írásjelekkel földíszítve, illetve kiegészítve. E szimmetria minden bizonnyal összhangban van a kép egész jelentésével, amely a napkelte és napnyugta által szabályozott ciklikus idő és az öröklét összefüggéseinek a tantétele.

Az írásjel fölnagyítása részint a kiemelés egyik formája (miként a piros tinta használata), részint pedig a jelnek tulajdonított erőt, hatalmat szimbolizálja. Ilyenkor úgy tűnik, mintha e fölnagyított hieroglifák a szövegbe implikált illusztrációk lennének. Azonban ezek korántsem illusztrációk vagy díszítőelemek, hanem a szöveg szerves részét képezték, s funkciójukban továbbra is írásjelek maradtak, amiket el lehetett/kellett olvasni. Bizonyos esetekben persze ez sem egyértelmű, ami megint csak jól mutatja a kép és az írás közötti határvonal bizonytalanságát. A főként gyógyító varázsszövegeket tartalmazó Deir el-Medine papiruszban ilyen önálló képként és szöveghez tartozó írásjelként egyaránt értelmezhető figurákat látunk: a szent Udzsat-szemet és különféle ülő istenségek alakjait. (17. kép)⁷ De viszonylag gyakorta találkozunk azzal a megoldással is,

⁷ Černý 1978, pl. 15, a kérdésről ld. Eschweiler 1992.



18. kép: A „lélek átmeneti formái”: az *Amduat* nyolcadik órája (Piankoff-Rambova 1954, fig.82 után)

amikor a valóságos kép (az illusztráció) és a képpé vált hieroglifa egyaránt megjelenik – persze szintén az írott szövegen belül, azzal össze-szervesülve. Ugyancsak a Deir el-Medine Papyruszban olyan ülő istenalakokat látunk, amelyek a fönti példához hasonlóan egyszerre képek és fölnagyított írásjelek, mellettük azonban megjelenik egy tényleges kép is, azaz olyan ábrázolás, amelynek az írásjelekhez semmi köze: a szöveg mellett egy kis jelenet látható, amint Amon isten dárdával átdöfi a betegséget megszemélyesítő, összekötözött ellenség figuráját. (Ld. 8. kép)⁸

A kép és írás elválaszthatatlanságára egy másik, talán kevésbé látványos és nyilvánvaló, ám annál tanulságosabb és az egyiptomi eljárási mód természetére nagyon jól rávilágító példát hozunk: az *Amduat* nyolcadik és kilencedik órájában ülő istenalakokat láthatunk, mindegyik alatt egy-egy, képként ruhatartót ábrázoló hieroglifával: $\perp\perp$. (18. kép) E hieroglifáról tudni kell, hogy a RUHA determinatívum-jele, s ezt írták mindenféle, öltözékkel kapcsolatos szó után. E jel látható tehát „rendes” képként, azaz fölnagyítva, amin mint valami ülőalkalmatosságon foglalnak helyet az említett istenek. A kísérőszövegből tudjuk, hogy a Napisten vándorlása, illetve regenerációja során egymás után életre hívja ezeket az isteneket, akiknek teste a föld alatt van elrejtve. Ennek jobb megértéséhez azonban szükségünk van egy kis kitérőre.

Sejteni lehet, hogy hosszú átalakulási sorozatról van szó, amely egyben egy fejlődési vonal is, minek során a Nap – és mintájára a lélek – különböző isteni létformákat, alakokat ölt magára. Ez az idea amúgy is az egyiptomi túlvilághit egyik alapeleme, és egyben a túlvilágirodalom

⁸ Černý 1978, pl. 12.

egyik fő témája: erről szólnak a *Halottak Könyvének* és korábban, a Középbirodalom idején a *Koporsószövegeknek* lényegi részét alkotó ún. „transzformációs fejezetek”. Ezek olyan mondások, illetve varázsigék, amelyek a megboldogult vagy pontosabban annak lelke (*b3*) átalakulássorozatot voltak hivatva elősegíteni. Ezen átalakulások során a lélek különféle isteni létformákat képviselő állat- és növényalakokat ölt magára: lótuszét, sólyomét, fönixét, krokodilét, teknőset, sőt magának a *b3*-madárnak a formáját. Talán mondani sem kell, hogy ez a többféle átváltozásból álló processzus ezekben a művekben is analóg a nappályával, illetőleg a Nap átalakulásaival.⁹ Egyébként, hogy az *Amduat* nyolcadik és kilencedik fejezetében (órájában) is valóban egy processzusról van szó, már az ülő istenalakok sorozata, *egymásutánja* is ezt érzékelteti. E képi megoldást ugyanis máshonnan is ismerjük, ahol istenalakok ilyen egymásutánja egyértelműen valamilyen folyamatot ír le. Így például a *Kapuk Könyvének* már említett jeleneteiben is ezt a megoldást láthatjuk: az idő folyását az órákat megszemélyesítő istennők egymásutánja (is) érzékelteti. (Ld. a 2. és a 26. képeket) Ebben az esetben is jó okunk van föltételezni, hogy az *Amduat* nyolcadik stációjában is ilyen „folyamatábrákat” látunk, s egy-egy isten vélhetőleg egy-egy szakaszát, állomását jelképezi ennek az átalakulási-fejlődési folyamatnak. (Mellesleg maga az egész *Amduat* is egy ilyen regenerációs-átalakulási processzusról szól.) Ha pedig ez így van, akkor a ruha nem más, mint e fejlődés során átmenetileg fölvetett, majd levetett alakzat, forma. Vagyis az öltözék itt hasonló metafora, mint később azoknál a nyugati gondolkodóknál (kezdvé a görögöktől), akik a testről, illetve isteni-állati-emberi testi formákról mint a lélek öltözékeiről beszéltek, s ami a lényeg: ezt a gondolatot a kép a maga teljességében kifejezi. Valódi rébusz ez: ruhatartón (ill. annak jelén) ülő istenalak, ami azt jelenti az istenalak maga egyfajta „öltözék”, azaz átmeneti létforma. Érdekes azt is megemlíteni, hogy az *Amduat* szövege magukat a ruhatartón ülő isteneket képeknek (*sšmw*) nevezi.¹⁰

Az *Amduat* e fejezete más szempontból is tanulságos. Igen jó példája a „képi értekezés” műfajának, annak, hogy miként lehet bonyolult mondanivalót képi szimbólumokkal a szövegnél sokkal tömörebben kifejezni. Véleményem szerint a lényegi mondanivalót, a leírás gerincét itt a középső regiszter tartalmazza. Itt látjuk ugyanis a kompozíció főszereplőjét, a bárkájában utazó Napistent. (A nappálya, mint arról korábban szó

⁹ A transzformációs fejezetek és a nappálya analógiájáról ld. Brugsch máig érvényes cikkét (Brugsch 1867), valamint Barguet *Halottak Könyve* fordítását, illetve annak magyarázatait (Barguet 1967).

¹⁰ Hornung 1967: 142–152.

esett, a Nílussal analóg, s a középső sáv, amelyen a Napbárka halad, maga a folyó, az alsó és felső regiszter pedig ennek két partja.) Példánkban a Napbárkát, illetve az azt vontató istenalakokat egy érdekes csoport követi: kilenc felnagyított – tehát „rendes képpé tett” – hieroglifát látunk. Ez a jel a *šms*-hieroglifa, melynek, mint ideogramnak a jelentése: ‘követni’, ‘kísérni’ illetve főnévként ‘követő’, ‘kíséret’. A kilenc egymást követő jel részint a Kilencesség fogalmára utal, amelyről tudjuk ugyebár, hogy az a teremtési processzusnak, a világ folyamatos létrejöttének a deifikációja. Ráadásul mindegyik *šms*-jel alatt ott van a RUHA-hieroglifa is. Őutánuk következik négy kosfigura, szintén a RUHA jelével. Ez itt négy *b3*, azaz négy ‘lélek’. (A kos szó jele az egyiptomi nyelvben ugyanaz, mint a léleké: *b3*, ezért is képviseli – főként az Újbirodalomtól – a *b3*-jelket a kos-ikon a hieroglif írásban.) A négyesség utalhat a négy égtájra mint a világ fundamentumára s ezen keresztül némileg absztraktabb jelentéssel a teljességre és a megalapozottságra. A rébusz elemei tehát: {KÍSÉRNI + KILENC + RUHA} + {LÉLEK + NÉGY + RUHA}. Nos, szerintem ez nem más, mint a fent említett, populárisabb egyiptomi túlvilágkönyvekből ismert témának absztrakt megjelenése, azaz annak *általános kijelentése*, hogy a Nap és annak nyomán a lelkek folyamatos átalakulásorozaton mennek keresztül, s ez a processzus a teremtési (létesülési) folyamattal analóg. Vagyis a *Halottak Könyve*, illetve korábban a *Koporsószövegek* „transzformációs fejezetei” mondanivalójának egyfajta képi szimbólumokkal történő, absztrakt, tömör és utalásszerű leírásával van dolgunk. Ám ehhez jön még az alsó és felső regiszter, a maga RUHA-jeleken ülő istenalakjaival. Ezek a képek a középső regiszter általános állításának konkrét tárgyai. Ezek azok a konkrét isteni formák („ruhák”), amelyeket a Nap föléleszt, illetve amelyeket a lélek magára ölt.

Amint azt a fenti példa is mutatja, az elvonatkoztatás az újbirodalmi királysírok könyveiben találta meg a maga képi kifejezési formáját, sőt talán még egyfajta képi bölcseleti terminológiáról is beszélhetünk, habár az értelmezés – vagy pontosabban: a megfejtés – gyakorta rendkívül nehéz és bizonytalan. Már korábban esett szó a Nyolcasság és a Kilencség alakjairól, illetve fogalmairól. Ez utóbbi kapcsán külön kiemeltük, hogy a kilenc isten együttese olyan önálló egységet képez, amely független az őt alkotó tagoktól, s a különféle szöveges emlékekben a Kilencség úgy jelenik meg, mint önálló isteni személy, olyasvalaki (vagy valami), aki/ami egyes szám harmadik személyként nyilvánul meg. Ráadásul a valóban kilenc tagú eredeti – azaz héliopoliszi – Enneáda mellett megjelenik több olyan istencsoport is, amelyek a Kilencség nevet viselik ugyan, ám tagjaik száma nem kilenc. (Ld. 1. 2. és 1. 3.) Nos, a *Kapuk Könyvében*, ebben a közvetlenül az Amarna-kor után (vagy pontosabban:

annak legvégén) létrejött alkotásban számos teljesen egyforma, általában 4, 7, 8, 9 és 12 tagú istencsoportokat látunk, amelyeknek speciális funkciójuk van. S mivel tagjaik sem külön névvel, sem külön ismertetőjeggyel nem rendelkeznek, elmondható, hogy itt valóban „puszta kollektívumokról” van szó.¹¹ Ezek természetesen nem azonosak az ismert hermopoliszi Nyolcassággal vagy a különféle kilencességekkel, és más csoportokkal, hanem a mű mondanivalójának, illetve az adott kontextusnak – azaz funkciójuknak, szerepüknek – megfelelően alkotnak *ad hoc* „hetességeket”, „nyolcasságokat”, „kilencességeket” stb. Tulajdonképpen azt mondhatjuk, itt a „hetesség” és a „nyolcasság” fogalma jelenik meg a képi leíró nyelvben jellegzetes *képi terminusként*.

Persze ezeknek a csoportoknak közvetett módon közük van az eredeti hetességekhez vagy nyolcasságokhoz, hiszen eredetüket mégiscsak innen vették, mondhatni: ebből fejlődtek *önálló* szimbolikus kifejezési formává. Aminek révén pedig az egykori jelentés is nyilván átment az absztrakt képnyelvi leírásba, pontosabban az általános (vagy régi) jelentés elegyedett az adott kontextus adta speciális jelentéssel. Így például a *Kapuk Könyve*-beli „ad hoc nyolcasságoknak” jelentésükben közük van az őskáoszhoz és a preegzisztenciához, mivel az eredeti hermopoliszi Nyolcasság annak a kifejezője a teológiában. Ugyanígy az „ad hoc kilencességeknek” is közük van a teremtéshez, illetve a létesülési processushoz, mivel az eredeti héliopoliszi Kilencség ennek a kifejezője. A hetes csoportoknak talán közük van a Hét Hathorhoz, ami a sors fogalmának egyik szimbolikus megjelenítője. Ugyanígy gyanítható, hogy minden 12 tagból álló istenségnek az időhöz van köze, mivel a „tizenkét óra” ekkor már az időnek, az idő fogalmának az egyik szinonimája a szimbólumnyelvben. Ami pedig e képnyelvi terminológia fejlődését illeti, ahhoz adalék lehet, hogy a *Kapuk Könyvé*nél korábban létrejött alkotásban, az *Amduat*-ban az ilyen istencsoportok egyes tagjai még gyakorta különféle neveket viselnek, vagyis a csoport – legyen az Négyesség, Hetesség, Nyolcasság, Kilencség vagy Tizenkettőség – mint önálló egység és „képi fogalom”-léte itt még bizonytalan.¹² Vagyis mintha e szimbólumnyelvi megoldás még kialakulóban volna, mintha még nem lenne egészen kiforrott.

¹¹ Ld. Hornung 1980.

¹² Egyes helyeken a *Kapuk Könyvé*ben is külön neveik vannak az adott istencsoport tagjainak, ám ezen esetek száma jóval kisebb, mint az *Amduat*-ban, mondhatni, egészen elenyésző. Itt e csoportok már jóval sematikusabbak, ahogyan ez elmondható a mű egészéről is. A *Kapuk Könyvé*ben eltűnik a napbárka alól a folyó s a bárka legénysége, valamint a Napisten formája is állandó, szemben az *Amduattal*, ahol ez szüntelenül változik. (Ld. még 2. 1. rész) A Nyolcasság és Kilencség fogalmai egyébként a nyelvben illetve a mitológiában már régen megvannak, hiszen azok már a *Piramisszövegekben* szerepelnek. Itt úgy látszik a képi nyelv követi a természetes nyelvet, nem pedig fordítva.



19. kép: Heka isten és párja, Hemszut istennő. Részlet az edfui templom faláról (Dümichen 1866, Pl.CLVIII. után)

Amint a fönti példákából is láthattuk, az istenalakokat gyakorta és előszeretettel ábrázolták oly módon, hogy fejükön vagy alattuk hieroglifák láthatók, amelyek persze az adott istenség lényével kapcsolatos információkat közölnek. (Az istenek leginkább a nevüket hordozzák magukon.) Ez az eljárás tipikusnak mondható, és nem is csak ezekben az emlékekben fordul elő, hanem majd mindenhol, ahol az isteneket ábrázolták. Vegyük például Heka istent és női párját, Hemszutot az edfui templom pülónján (19. kép). Mindkettejük fején ott a nevük: *hk3* és *hmwst*, ráadásul mindketten egy tálcán tartják azokat a hieroglifákat, amelyek azt a fogalom- illetve tevékenységi kört jelképezik, ami lényegüket adja, vagyis aminek voltaképpen az istenei. (S amiket egyébként áldozati adományként visznek a templom urának, Hórusznak.) Heka a varázslás perszónifikációjaként az írással kapcsolatos determinatívumokat tart, párja pedig az írások eszközeit, a festékes palettát az íróeszközzel, vagyis a *s3* hieroglifát, amely ideogramja az írás fogalmának, és determinatívuma minden ezzel kapcsolatos szónak. Ehhez persze tudni kell, hogy a varázslást az egyiptomiak alapvetően intellektuális tevékenységként, mondhatni: tudományként kezelték, az a könyv- illetve íráskultúr-

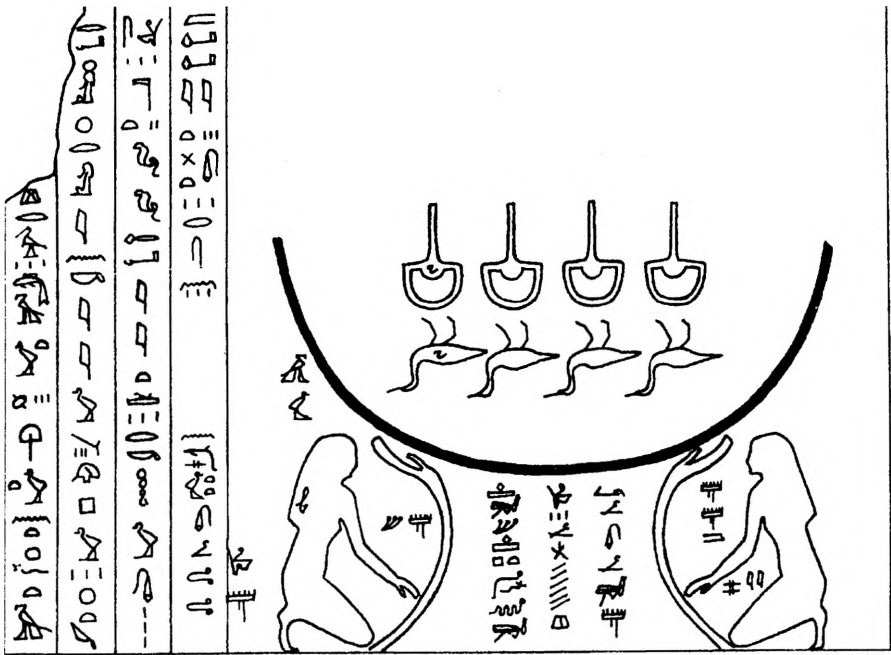
rától elválaszthatatlan tevékenység volt.¹³ A képhez írt szöveg pedig elmagyarázza vagy még inkább elismétli a látottakat, hogy tudniillik Heka és Hemszut mit hordoz, minek a tulajdonosa, viselője, birtokosa.¹⁴ Az istenség és az írásjel tehát együvé tartoznak ebben a szimbólumrendszerben, ami egyúttal az absztrakt és a naturális formának is az együvé tartozását jelenti. Ami azonban ennél némileg fontosabb: ezen eljárás az egyiptomi istenfogalom intellektuális jellegét emeli ki, illetve erősíti. Az istenség azonosul a hieroglifákkal leírt fogalommal, ezt a képi megoldás nagyszerűen érzékelteti. Mintha az egyiptomiak ezzel a megoldással is jelezni kívánták volna, amiről korábban többször szó volt, hogy tudniillik az istenség (legalábbis ezekben a művekben) nem más, mint perszonifikált absztraktum.

5. 2. Kép versus szöveg

Az írás és a kép kombinációjával a kép absztrakt, az írás viszont naturális (archaikus, primitív, plasztikus) jelleget kap. E kettősségben *értés* és *érzés* eggyé válik, a gondolat kifejezése pedig plusz dimenzióval bővül. Nagyszerű példája ennek a *Barlangok Könyvének* egyik rettenetes jelene, amely az elkárhozottak megsemmisülését ábrázolja. A Nemlétezőről szóló fejezetben esett már szó arról, hogy az egyiptomi számára a tűz általi megsemmisülés volt a végső és teljes pusztulás, s az elégés magának a megsemmisülésnek a szinonimája. Ennek megfelelően a képen is egy serpenyőt látunk, amely mellett két istennő tüsténkedik – alágyújtanak, illetve őrzik az edényt. A serpenyőben viszont nem emberi alakokat látunk, hanem a *b3*-lélek és az árnyék hieroglifáit. (20. kép) Az árnyék a test lényegi tartozéka, s ennek révén a fizikai létezés egyik letéteményese, s egyes verziókban a hús hieroglif jeleit is e serpenyőben látjuk. A kép jelentése: a teljes pusztulás, mentális és testi egyaránt. Vagyis a kép nem naturális, hanem igencsak absztrakt ábrázolás, egyfajta leírás, hiszen egy stilizált serpenyőben hieroglifák sülnek meg. Ezt még inkább megerősíti, ahogyan – az egyiptomi képregény-formának megfelelően – a kép teljes mértékben belesimul a hieroglif szövegbe, azzal mintegy szervesülni látszik. A szöveg a két istennőt lángnak és tűznek nevezi, vagyis gyanítható, hogy ők voltaképpen nem mások, mint a megsemmisítő tűz perszonifikációi. Ebben pedig hirtelen visszajára fordul az

¹³ Assmann szerint az egyiptomi mágia tudomány (1991, 61–67). A mágiának a könyvkultúrával való összefonódottságáról magyarul Kákosy ad átfogó képet (1971, 21–40).


¹⁴ Dümichen 1981, Például CLVIII, ld. még Ritner 1993, 36–7.



20. kép: Írásjel és kép egysége: túlvilági megsemmisítés ábrázolása a *Barlangok Könyvében* (Frankfort 1933, Pl.XXXIX. után)





absztrakcióra való törekvés, hiszen a perszifikáció jelenik meg, ráadásul olyankor, amikor arra semmiféle szükség nincs. (Legalábbis a mi észjárásunk szerint.) A serpenyő körül vagy alatt lehetnek volna tűz-hieroglifák is, ahogyan azt más ábrázolásokon, jellegzetes absztrakt képi elemként látni. Vagyis a képi leírásban a perszifikáció éppoly nélkülözhetetlen elem, mint az absztrakció. Ráadásul a serpenyőt két kar emeli ki a földből, ahogyan más képeken a napkorongot az Ősvízből. A serpenyő így a fölkelő Nappal analóg, hiszen tudjuk, hogy a fölkelő Nap az, ami (pontosabban: aki) elpusztítja az ellenséget, a bűnösöket, illetve a létezésre valami okból nem jogosultakat. Ennek összszimbolikája: a (nap)fény megsemmisíti a sötétség (az éjszaka) gyermekeit. Mindehhez tudni kell azt is, hogy amikor ezekben a művekben elkárhozottakról, megsemmisítendő bűnösökről vagy ellenségekről van szó, akkor ezek szimbólumok (is), elsősorban a nemlétező, illetve itt a kiiktatandó fogalmait leíró szimbólumok, mivel – mint arról már volt szó – e túlvilágkönyvek kozmológiai és ontológiai kérdésekkel is foglalkoznak, s így az azokban megjelenő fogalmak jelentése többsíkú.

Daniel Dennett szerint a mentális ábrázolás, azaz az elmében fölmerülő kép, mindenkor leíró jellegű. A filozófus másik, ezzel szorosan ösz-

szefüggő gondolata, hogy a megismerés az írás-olvasásra emlékeztet.¹⁵ Ezzel a fölfogással ugyan lehet (sőt kell is) vitatkozni, ám az egyiptomi képi szimbolikára (és gyaníthatóan számos más, gondolatok leírására kifejlesztett képi szimbólumrendszerre) igen jól passzol Dennett megállapítása, sőt az egyiptomiak implicit tudás teóriája mintha alá is támasztaná ezt a megállapítást. Leginkább az említett könyvtekercs hieroglif jele, amely az elvont értelmű szavak mellett elsősorban a tudást és megismerést kifejező szavak determinatívuma. A másik ilyen szimbólum a kezét szájához emelő ember jele, amely elsősorban az evésnek, illetve mindenféle beszéddel kapcsolatos szónak a determinatívuma, s emellett – vélhetően éppen ebből adódóan – minden mentális funkciót (gondolkodást, emlékeztést) kifejező szóé is. Így a *rh*: 'tudni' ige után könyvtekercs-et látunk, a *ks*: 'gondolkodni', 'eltervezni' után pedig a beszédet kifejező emberi alakot: . Vagyis a könyvtekercs és a beszédet kifejező emberi gesztus jelez (kategorizál) minden olyan fogalmat vagy cselekvést, amely a tudással, illetve a megismeréssel kapcsolatban felmerül, és nem az érzéki tapasztalást jelző fül vagy szem hieroglifája. Ami azt jelenti, hogy az egyiptomi elme számára a tudni, emlékezni, emlékeztet szavaknak illetve fogalmaknak kivétel nélkül mind a nyelvhez van közük, nem pedig a képhez. Az egyiptomiak tudás-metáforája tehát: tudás = írásbeliség, megismerés = nyelv. Sőt, amint azt már szintén említettem, a *mʿt*: 'igaz', 'igaznak lenni' (ennek perszonifikációja Maát istennő, a kozmikus világrend, a törvény, a harmónia, illetve a *valóság* istennője) után is könyvtekercs-et látunk determinatívumként. S gondoljunk arra, hogy – mint arról már esett szó – a papirusztekercs-et látjuk magyarázó jelként olyan szavak után is, mint a *sšm*, a *hprw* vagy az *jrw*. Azaz olyan szavak után, amelyeknek jelentése: kép, forma, alak. (Természetesen a tekercs-hieroglifa a FORMA determinatívumával, vagyis az álló múmia jelével együtt jelenik meg.) Ezzel pedig visszakanyarodtunk a kép = írás metaforához. A tudás egyiptomi fogalmának az írás-olvasás fogalmával való analógiája, illetőleg a tudás = olvasás metafora nagyszerűen kifejezi azt, amit az eddigiekben az egyiptomi bölcsélet képi nyelvének neveztem, amelynek nem csupán a létrejöttét inspirálta a hieroglif írás, de maga is egyfajta írásként értelmezhető.

S itt érdemes pár mondat erejéig kitérni az egyiptomi tudásfogalomra. A tudást kifejező, tudással kapcsolatos egyiptomi szavak elemi jelentései (azaz fogalmi metaforái) arról árulkodnak, hogy Egyiptomban a tudás fogalmát nem uralja a vizualizmus. A tudás itt nem látás, ahogyan





¹⁵ Dennett 1981. Vele vitatkozik Mitchell 1997, n.44.

sok más nyelvben, illetve kultúrában. (Főként az indoeurópai nyelvekben illetve gondolkodásban.) Ami az előbbieken bemutatott igen fejlett képi kultúra tükrében meglehetősen furcsának, meghökkentőnek hat. A tudást, ismeretet jelentő klasszikus egyiptomi szó a *rh*. Ennek etimológiája bizonytalan, talán az egyiptomival rokon sémita-hamita nyelvek gyökeiből lehetne spekulálni. A *rh* determinatívuma a könyvtekercs jele: , ami arra utal, hogy a tudás az írásbeliséggel függ össze. Az Újbirodalom idejétől ehhez a szóhoz két másik szó társult hasonló jelentéssel: az *ʿm* és az *ʿrk*. Az *ʿrk* alapjelentése: '(meg)kötni'. Az újbirodalmi nyelvben azonban ez utóbbi szó jelentésköre már a 'tudni', 'ismerni', 'bölcshet lenni' és 'befejezni' jelentésekkel is bővült. Ezekhez a jelentéseihez a magyarázó-osztályozó jel, a determinatívum megint csak a kezét szájához emelő emberalak hieroglifája: . A másik új kifejezés, az *ʿm*, ami egy igen érdekes metaforát rejt magában, hiszen eredeti, a klasszikus nyelvben használt jelentése: 'elnyelni', 'fölfalni'. Vagyis a TUDÁS = MEGEVÉS.¹⁶ S ez a metafora nem csupán az *ʿm* szóban fedezhető föl. A *hw*: 'szó', 'Ige' kifejezés, amelyet az egyiptomiak istenként is megszemélyesítettek (Hu isten Ré egyik állandó kísérője a napbárkában), s amelyet sokan előszeretettel vontak analógiába a görög logosszal, ugyanezt a metaforát rejti, mert a *hw* élelmet is jelent. A metafora pedig explicite is megnyilvánul a *hw* azon írásmódjában, amikor az ISTEN determinatívum helyett (vagy olykor mellett) az ÉLELMISZER determinatívumot is használják, még akkor is, amikor az a logosz értelemben szerepel. De végső soron ugyanezt a metaforát hordozza maga a  jel is, amely ugyebár determinatívumként egyazon kategóriába sorol minden evéssel, beszéddel és mindenféle mentális tevékenységgel kapcsolatos szót.¹⁷ Az evés és a beszéd közötti kapcsolat érthető: mindkettő a szájhoz kötődik. Ezt fejezi ki például a *r3* szó is, amely egyszerre jelent szájat és szót (ill. beszédet, mondást stb.), s amelynek hieroglif jele:  az emberi száj absztrakt-egyszerűsített rajza. Az egyéb mentális tevékenységek pedig a beszédhez s ezen keresztül mintegy áttételesen szintén a szájhoz tartoznak. E metaforát egyébként nem csupán Egyiptomban találjuk meg, elég, ha csak a Bibliára gondolunk: a Jelenések Könyvében

¹⁶ Lesko 1982, 75–76. Az *ʿm*: 'elnyelni' szó megértésre vonatkozó jelentésének előzménye lehet a Hekanahte levelekben fölbukkanó *ʿm-jb* kifejezés, amelynek szó szerinti jelentése: 'elnyelni a szívet', azaz: 'elnyelni a tudatot'. S habár e nyelvi kifejezés mögötti fogalmi metafora éppen az ellenkezője a későbbinek, mivel az *ʿm-jb* azt jelenti: 'figyelmelen kívül hagyni', az ugyanúgy az értelemre, illetve a mentális tevékenységekre vonatkozik. (p.Hekanakhte I vs 13, 17, II rt 32, III vs 1 és IV rt 4., ld. James 1962.) A megevésről, illetve elnyelésről mint a tudás egyiptomi metaforájáról ld. még Ritner 1993, 105–108.

¹⁷ A jel eredetéről: Wiesmann 1922.

János apostol lenyeli a könyvtekercset, ahogyan a Jelenések könyve ótestamentumi előképében, Ezékiel Könyvében a próféta megeszi a könyvet, s voltaképpen így részesül a látomásban és az isteni tudásban, pontosabban ezáltal érti meg, fogja föl valóban, azaz teszi a magáévá a látomás képeinek az értelmét, rejtett jelentését.¹⁸ Ami egyben föl is oldja az ellentmondást: a kép megértése a képpel való teljes (érzéki-testi) azonosulás, amit a megevés, a lenyelés metaforája fejez ki a legjobban.

Mindez azért is érdekes, mert Egyiptomban a képi kultúra rendkívül kifinomult szintre jutott el, és mindvégig jelentős szerepet játszott. Vagyis mintha valami ellentmondás lenne e tény és a föntiek között. Akadnak azért kivételek, amelyek arra mutatnak, hogy az érzéki tapasztalás, az eleven kép azért nem teljesen idegen a megismeréstől. Erre példa az említett *‘m* is, az eredetileg lenyelést jelentő szó, amely az Újbirodalom idejére már jelenti azt is, hogy ‘tudni’, ‘megismerni’. A szó után eredetileg a gége, illetve torok hieroglif jelét tették determinatívum gyanánt, újabb jelentésében azonban már az emberi szem jele került mögé. Persze az *‘m* példája nem a legjobb, mivel a szó viszonylag későn jelenik meg ezzel a másodlagos jelentéssel. Jóval fontosabb a *‘sj*: ‘megismerés’, ‘ismeret’, ‘bölcesség’ kifejezés (igeként: ‘megismerni’), amely egyike az istenként perszónifikált elvontabb fogalmaknak, akárcsak az említett *m3‘t*: ‘igazság’, ‘valóság’ vagy a szintén említett *‘hw*: ‘szó’. Egyesek a görög filozófia nusz fogalmával vonják analógiába. Nos, a *‘sj* szó után determinatívumként éppúgy előfordul a kezét szájához emelő ember jele: , mint a könyvtekercs: , az istenség:  és az emberi szem:  hieroglifái, vagyis a BESZÉD, MENTÁLIS TEVÉKENYSÉG, az ÍRÁS, az ISTEN(I) és a LÁTÁS osztályozó jelei, ami azt jelenti, hogy a fogalom mindegyik kategóriába beletartozik. Azaz a dolog nem is olyan egyszerű.

Az „implicit bölcelet” képi nyelve tehát mindenekelőtt az íráshoz kötődik, s e képi jelek messze nem sorolhatók ugyanabba a kategóriába, mint egy természeti nép (vagy éppen az ősember) képi ábrázolásai, és nem tárgyalhatók a kép általános jelentésén belül. Nem arról van szó,

¹⁸ Ezek az ókori példák, illetve az ehhez hasonló tudás-metaforák ténye, illetve fölfedezése ha nem is valamiféle válasz, de legalább adalék lehet Ong fölvetéséhez, aki az európai kultúrában domináns vizualizmus kapcsán teszi föl a kérdést: „Vajon elkerülhetetlen volt-e ez az elmozdulás? Van-e valami a különböző érzékek, illetve az emberi értelem szerkezetében, természetében, ami elősegíthette a Lonergan által észlelt vizualizmust, avagy hipervizualizmust? (...) Vajon lehetséges volna-e, hogy egy elsődleges szóbeliségben élő kultúra vég nélkül létezzék? Válthat-e a noétikus folyamatok terén bármely más érzék olyan meghatározóvá, mint amilyenné a látás vált az elmúlt évszázadokban? Létezik-e alternatívája a hipervizualizmusnak a noétikus gyakorlatban és elméletben? Vajon remélhetjük-e volna, elérhetjük-e volna a hallás, a szaglás, az ízelés, illetve az együttesen a „tapintás” alá sorolt oly különféle érzékek meghatározóvá válását?” (Ong 1998, 172).

hogy a képi gondolkodás megelőzné az írást, a fogalmi gondolkodást, ez utóbbi kérdés egyébként sem ennek az esszének a tárgya, hanem inkább arról, hogy a kép mint írás, azaz *mint szimbólumokból álló tudáshordozó* jelenik meg, méghozzá a fogalmi gondolkodás kialakulása után. Vagyis egy másodlagos, intellektuális célú fölhasználásról van szó egy fejlett kultúrában.

Igen ám, csakhogy van itt még egy apróság. Mit nevez Dennett írásnak, azaz mit ért a mi kultúránk embere írás alatt? Messze nem ugyanazt, amit az egyiptomi, mivelhogy a képes írás egészen más természetű konstrukció, mint a mi atomisztikus betűírásunk, még akkor is, ha funkciója ugyanaz. A hieroglifa nem olyan írásjel, mint a mi betűink vagy akár a későkori egyiptomi kurzív írás, a démotikus szisztéma jelei. A hieroglif jelek figurák voltak, képek, rajzok, amelyek mindazt a jelentéstoppletet megőrizték, amit a kép magában tud hordozni, s ezzel vissza is kanyarodhatunk jelen fejezet elejére, a kép és írásjel elválaszthatatlanságának problémájához. Jellemző, hogy az egyiptomiak a papiruszokra írt számunkra kurzív egzotikus betűnek látszó hieratikus jeleket is képeként kezelték, hiszen a hieratikus jel nem más, mint gyakorlati okokból leegyszerűsített hieroglifa. A Ptolemaiosz-kori hieroglifák között pedig – amikor több ezer új jel bukkan föl a templomok falain – megjelennek olyan új hieroglifák is, amelyek a hieratikus jelekből lettek átvéve és újból képiesítve, miközben megőrizték jellegzetes, hieratikus jel formájukat.¹⁹ Vagyis a lényegét – azaz a képieséget – tekintve e kettő között nem tettek különbséget. Így jelen könyv számos, képként értelmezett példája is ilyen hieratikus jel, látványra leegyszerűsített, sematikus szimbólum. Minden esetben ugyanis, amikor valamely papiruszból hozok példákat, s ennek kapcsán „hieroglifákról” beszélek, nos akkor valójában hieratikus jelekről van szó, mivel az egyiptomiak papiruszra – elenyésző kivételtől eltekintve – nemigen írtak szabályos hieroglifákat, azaz olyan képi jeleket, amilyeneket például a templomok falain látunk. A hieroglifák pedig – beleértve ebbe tehát a hieratikus jeleket éppúgy, mint a halotti papiruszokon (és papiruszokat utánozó sírképeken) használt speciális kurzív hieroglifákat, vagyis a hieratikus jeleket is – bizonyos aspektusukat tekintve képi metaforák maradtak akkor is, ha csak hangokat vagy szótagokat jelöltek, s nem pedig olyan lecsupasztott, önmagában semmi jelentéssel nem bíró jelek, mint nálunk egy A vagy B betű, de még csak nem is olyanok, mint később a démotikus írás absztrakt jelei. A hieroglifák szent képek voltak, s pedig éppen azért szentek, mert képek. (Maguk

¹⁹ Fairman 1945, 115.

az egyiptomiak is így nevezték a hieroglif írást: *mdw-ntr*, azaz az 'istenek nyelve'.) Summa summarum: a hieroglifa bizonyos szempontból elsősorban mégiscsak elsősorban kép és csak másodsorban írás. S éppen ezért csupán részben tekinthető szerencsésnek Assmann azon kísérlete is, amikor az említett óbirodalmi magánsír képein a jelenetekhez tartozó hieroglif szöveget az egyiptomi képregény-forma érzékeltető bemutatása végett latinbetűs németre írta át. (Ld. *1a–b. képet*)

Az egyiptomi implicit bölcelet képi szimbólumai pedig – amint arról szó volt – ugyanúgy képi metaforák (ill. esetenként metonímiák), ahogyan az írás ideogrammai és determinatívumai is azok. Jellemző példája ennek a már részletesen tárgyalt Nemlétező fogalma, s ennek képi szimbóluma, a megsemmisítendő vagy már megsemmisített ellenség figurája. Ez is klasszikus A = B típusú metafora: A tényleges ellenség, amely általános kategóriaként magában foglalta az ember személyes ellenségeit éppúgy, mint a betegségdémonokat, veszélyes állatokat, avagy Egyiptom politikai ellenségeit, számos emlétkben nemlétezők;nt jelenik meg. Az ellenség megsemmisítendő lény, olyasvalami vagy valaki, aki/ami megsemmisülésre ítélt, ergo nemlétező. Így viszont magától értetődő, hogy a nemlétező fogalma a képi szimbólumnyelvben a megsemmisítendő, vagyis az ellenség alakját ölti magára. Vagyis a kvázi filozófiai terminus az egyiptomiak jellegzetes képi leírásában – a falképek ábrázolásain éppúgy, mint a hieroglif írásban – vérző, megkötözött, esetenként megcsonkított hadifogoly alakjában jelenik meg, amely ezáltal a fogalom ikonja, jele, egyfajta képi terminus.²⁰

Ezáltal pedig megint csak az írás = kép, kép = írás metafora oda-vissza forgásával van dolgunk: említettük, hogy bizonyos képi ábrázolások akár hieroglif jelként is olvashatók. Nos, itt éppen ennek a metaforának a visszafordulásával van dolgunk, mivel egyes hieroglif jelek használata egyfajta képi bölceletként értelmezhető. Hogy mi is metaforával éljünk: Egyiptomban a kép írás, és ezzel az írással le lehet írni a természet, a kozmoszt, sőt annak bizonyos belső, láthatatlan törvényeit illetve szabályszerűségeit is. De mint ahogyan minden metafora megfordítható, úgy ennek a reciproka is igaz, vagyis hogy az egyiptomi írás: kép. Az egyiptomi számára a világ jelenségei is jelek, mondhatni: kvázi írásjelek, hieroglifák, amelyeket el lehet olvasni, meg lehet fejteni az írástudónak.²¹ Voltaképpen ez az egyiptomi bölceletnek, sőt általában a tudományosságának a lényege is. Így tehát a kép versus írás, illetve szöveg kérdése, e két fogalom elkülönítése és szembeállítását a mi kultúránk ad-

²⁰ A témáról bővebben Hornung 1971, 166–79.

²¹ Junge 1984.

ta kontextusban jogos és értelmes fölvetés lehet, ám a régi Egyiptomban már nem. (De gyanítható, sok más kultúrán belül sem.) A mi absztrakt és atomisztikus betűírásunk és a kép között valóban minőségi különbség van. Az egyiptomi hieroglif-rendszerre így bizonyos kontextusban még az írás szó alkalmazása is félrevezető lehet, elsősorban e kifejezésnek a mi kultúránk által adott, s az egyiptomitól eltérő fogalmi hálója miatt. Tanulságos, hogy az egyiptomiaknak az írásjelre alkalmazott szavuk, a *tjt*, egyaránt jelentett jelet, írásjelet, szimbólumot, képet és alakot.²² Vagyis a kérdés éppúgy egy speciális, kulturálisan meghatározott szituáció terméke – s ennél fogva ugyanúgy egy hamis toposz – mint a perszifikáció (pontosabban deifikáció) és az absztrakció szembeállítása. Ezek a mi (ki)találmányaink szülte saját problémáink – legalábbis a kérdésfölvetésnek ezen a szintjén.²³

5. 3. A képi nyelv mint metanyelv





A kép és a képi alapú írás kapcsolatának kérdése, illetőleg e kapcsolat természetének taglalása óhatatlanul fölveti a képi jelekkel történő kifejezőmód, a képi nyelv szintaktikájának kérdését. Hornung a komplementaritás fogalma mellett (ill. azzal összefüggésben) egy másik fogalmat is megpróbált bevezetni az egyiptomi gondolkodásról folytatott diskurzusba, mégpedig az „egyiptomi metanyelv” fogalmát. Természetesen akárcsak az egyiptomi gondolkodás „komplementerlogikai alapjai”, a „metanyelv” ötlete is az egyiptomi képi leírás, illetve szimbolika, ezen belül is a jellegzetes egyiptomi istenábrázolások – főként az ember-testű, állatfejű keverékalakok – kapcsán merül föl:


„E leírás számára a természetes nyelv nem elégséges, az egy magasabbrendű, formalizált nyelvet igényel, amit mi szívesen határozunk meg metanyelvként – még ha nem is egészen a Tarski-féle értelemben, aki e fogalmat arra a nyelvre alkotta meg, amellyel egy másik nyelvről, az ún. »tárgnyelvről« beszélünk. E helyütt újból az istenalakok formalizáltságára céloznánk, valamint arra a leginkább bá-

²² Erman-Grapow 1971, 239–40. A témáról ld. még Eschweiler 1992, 43–5.

²³ Utalnék itt arra is – noha ez csak áttételesen kapcsolódik témánkhoz – hogy számos különféle elmélet született már arról, hogy voltaképpen mikortól is beszélhetünk írásról, illetve mi tekinthető egyértelműen írásnak. Úgy tűnik, az írás alapvető kritériuma a jelek fonetikus volta. (Cohen 1958.) Gelb szerint csupán a szótagábécék tekinthetőek tényleges írásnak, mivel azok már valóban fonografikusak voltak. Így a hieroglifák közül a determinatívumok – de még az ideogramok is – kiesnek a Gelb-féle írásjel-definícióból. (Gelb 1963, a kérdéstről átfogó leírást ad Donald 2001, 252–258.)


mulatos tényre, hogy azok ikonográfiája Egyiptomban oly kevéssé tűnik rögzítettnek, az sokkal inkább egy széles spektrumban változik. Nyilvánvaló, hogy e metanyelv nem éri be *egyetlen* képi jellel, hanem több jelnek mindig egy új formalizált kombinációjára utal. (...) A »keverékalak«, ami olyan megütközést kelt, csupán egy a számos lehetséges alakból, az nem maga az istenség, hanem egy róla szóló közlés hordozója.”²⁴



Az egyiptomi képi szimbolika tehát értelmezhető egyfajta metanyelvként, ebben az esetben viszont az egyiptomi vallásnak nevezett bonyolult kulturális rendszer annak „tárgnyelve”, vagy még inkább az egyiptomi vallás szimbólumrendszere, amitől maga az egyiptomi vallás, illetve gondolkodás nemigen választható külön. Azaz a szimbólumnyelv egyszerre maga a tárgnyelv és a metanyelv. Elsőre kissé zavarba ejtő gondolat ez, de talán könnyebben megérthetjük a következő példán keresztül, miről is van szó. Az egyik legfontosabb egyiptomi lélekképzet, a már korábban említett *b3*-madár az Újbirodalom időszakától kezdve a jól ismert emberfejű madárként jelenik meg a sírfalakon, s ez hamarosan átkerült az írásjelek közé is: . Ez a *b3*-lélek fogalmát jelölő ikon némileg háttérbe szorította a hagyományos *b3*-madár jelét: . A lélekmadár emberfeje a jobb minőségű sírképeken általában az elhunyt arcvonásait viseli, s így nagyszerűen jeleníti meg a *b3*-lélek fogalmát, annak jelentését: az emberi testet elhagyó, madárként megjelenő ősi lélekképzetet. Ugyanakkor ez az ábrázolás nem pusztán mitikus szimbólum, annál többszínűbb, komplexebb. Az emberfejű madár képe ugyanis még akkor is inkább hieroglifaként értelmezhető, ha egy sír falfestményén látható, s nem csupán akkor, amikor tényleges írásjelként egy adott szövegben jelenik meg. Mi több, a *b3* e későbbi formája valójában két hieroglifa összetétele: a *b3* eredeti hieroglifájáé:  és egy másik hieroglifáé, az emberfej jeléé: . E kombinációban a madártest az eredeti *b3* hieroglifának a képviselője, függetlenül attól, hogy külsőleg sok esetben nemigen hasonlít ahhoz. (Inkább mintha sólyom vagy sas teste lenne, ám ez a lényegen nem változtat, mivel ez csak az ábrázolás torzulása.)

Az eredeti *b3*-jel:  ugyebár nem csupán önmagát – azaz a *b3*-jelket jelenti – hanem fonogramként is funkcionál, s így azt számos olyan szó leírásakor alkalmazták, amikor az adott szóban a *-b3-* biliterális hangcsoport, illetve szótag megjelenik. Így például a *b3k*: ‘szolga’, avagy az *wb3*: ‘szolgáló’ szavakban. A fej-hieroglifa pedig egyrészt ideogram, a fej szó (*tp*) hieroglif jele, másrészt pedig determinatívum, mert minden olyan

²⁴ Hornung 1971, 253.

szó után ott áll magyarázó-osztályozó jelként, ami a fejjel kapcsolatos. Vagyis a fej-ikon a FEJ fogalom képi szimbóluma. S hogy a *b3*-kombinációt megértsük, ez utóbbira némileg ki kell hogy térjünk. A fej szó, illetve FEJ fogalom akárcsak más nyelvekben, itt is bírt néhány átvitt értelmű jelentéssel. Így például a *tp*: 'fej' szó jelenti azt is, hogy 'első' és 'kezdet', ebben az értelemben használták például a teremtésre mint az idő kezdetére, vagy egy konkrét időegység (például nap vagy óra) kezdetére. A szó jelenti azt is, hogy 'csúcs' vagy 'tető', ez utóbbi értelemben vonatkozhat egy épület (főként torony) tetejére vagy egy hegy csúcsára. Figyelemre méltó az is, hogy bár az ikon emberi fejet ábrázol, az állatok fejét is ugyanez a szó jelenti.²⁵ (Persze ennek a fordítottja is megtalálható az egyiptomi hieroglif-rendszerben: bizonyos állati testrészek vagy belsőségek képei jelentik az ember ugyenezen részeit. Ilyen például a szív hieroglifja.)

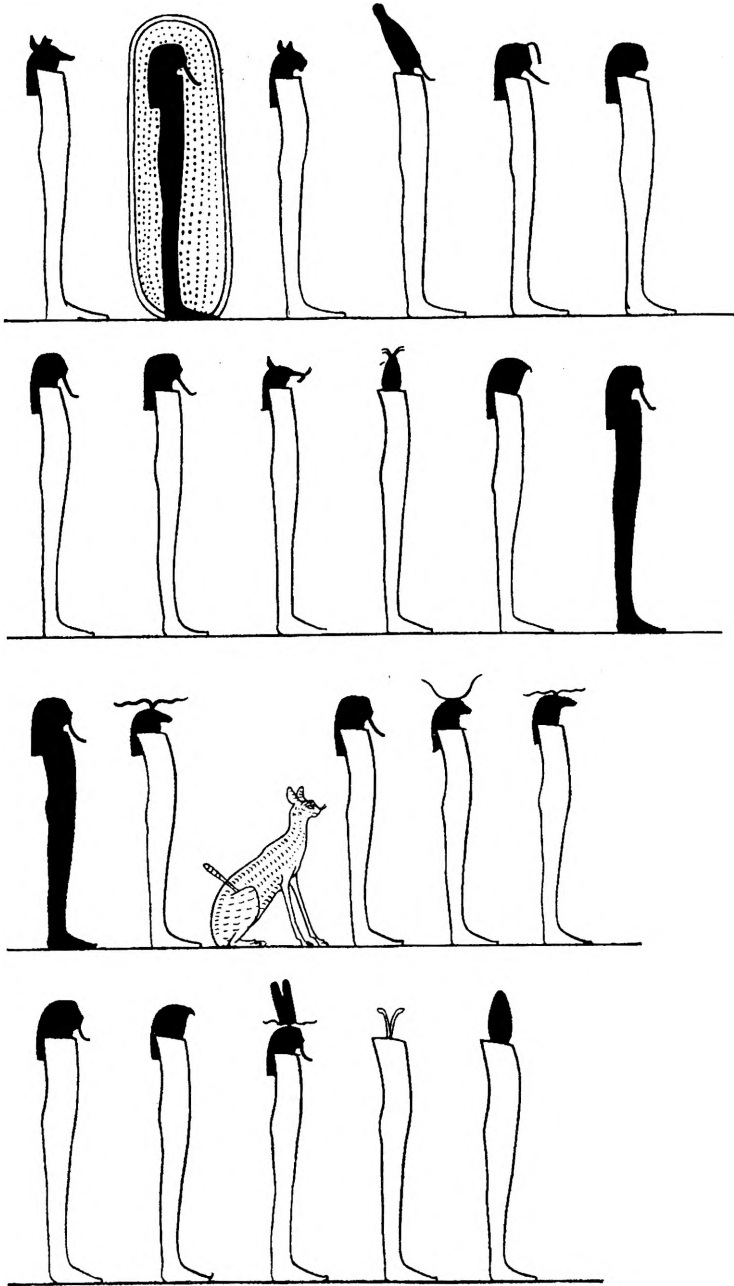
A fej mint általános szimbólum elsősorban az individualitás hordozója, az identitás letéteményese. Ezt támasztja alá az is, hogy a *tp* szó a fősoroltakon kívül jelent egyént, személyt.²⁶ (Vö. a mi fő szavunk ilyen jelentésével.)²⁷ A fejen található az arc, az egyediség első számú képviselője, ezért a FEJ fogalomkörétől, főként az individualitás kérdésétől elválaszthatatlan a *hr*: 'arc' szó, illetve ennek jele: . Ennek bizonyos használataiban ugyanis szintén ez az elv jelenik meg: az individualitás, a személyes lényeg kifejezésre juttatása. Erre utalnak például bizonyos isteni epithetonok vagy démonnevek, amelyek a tulajdonságot, a karakter helyezik előtérbe, ám azt az arc szóval kötik össze. Más szóval: a nem-emberi dolgokat oly módon individualizálták, pontosabban *identifikálták*, hogy valamilyen arcúnak nevezték. Például a Napisten egyik ilyen neve: *šhm-hr*, ami szó szerint annyit tesz, mint: 'erő (v. energia)-arc', Apophisz, a kozmikus démon gyakori epithonja pedig: *nh3-hr*, azaz: 'rettenet-arc'. Az arc szó ezekben az esetekben egyértelműen karaktert (arculatot) jelent. Ezzel a szóval jelölték ki bizonyos jelleget, tulajdonságot mint az önazonosság letéteményesét.

A fej tehát általában az egyediség, az önazonosság – emberi vonatkozásban a személy – szimbóluma. A *b3*-madár emberfeje a lélek gazdájának arcvonásait viseli magán, azaz az egykori emberi lény individuális lényegét hordozza. Így az emberfejű madár képét egy állításként is értelmezhetjük, mégpedig:  = „a *b3*-lélek(madár):  gazdája lényét:







²⁵ A *tp* szóról: Wb. V: 263–294.

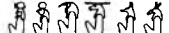


²⁶ Wb. V: 268.

²⁷ Sőt, a *tp*: 'fő' szó bizonyos leltárakban, illetve listákon megjelenik 'darab' jelentésben is. (Például *jhw tp 3*: 'három db. szarvasmarha'.)



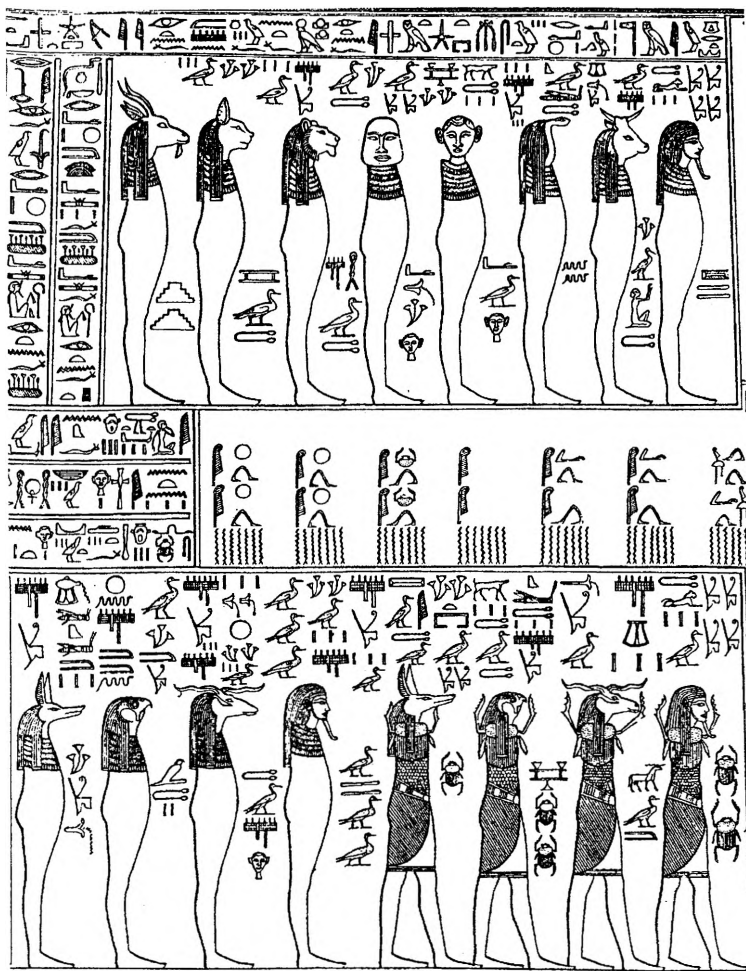
21. kép: Ré különféle formái. Részlet a *Naplitánából* (Piankoff-Rambova 1964, fig.B. után)

hordozza”. Vagy:  = „XY személy:  b3-lélekként:  jelenik meg.” (Merthogy az emberi személy b3-ként, a b3-madár képében jelenik meg, mintegy abba hatol, illetve végső soron azzal válik eggyé.) De miért is érdekes ez a némileg spekulatív értelmező játék? Azért, mert ezen keresztül nagyjából megérthető lesz, és viszonylag jól láthatóvá válik, hogy az egyiptomi kevert lényű ábrázolások elsősorban jelek, szimbólumok kombinációi. Esetünkben az emberfejű lélekmadár a b3 és a tp jelek együttese:  +  = , s nem valamiféle eleven látomás, misztikus kép, túlvilági vízió vagy ehhez hasonló. Nem olyasmi, mint mondjuk a görögöknél a szirének formára igencsak hasonló alakjai.²⁸

A kevert lényű istenábrázolások esetében ugyanerről van szó. Amikor például ülő vagy mozgó emberi testeket, vagy múmiatesteket látunk különféle (gyakran állati) fejekkel, ugyanígy két (vagy több) jel együtteséről beszélhetünk. Az istenek teste mindenkor egyforma, a fej mutatja, hogy melyik istenről van szó, a fej az adott isten személyiségének, illetve *magának* az adott istennek a jelölője. A testek sematikus, mindenféle individualitástól mentes hordozók, s a hordozott tartalom maga a fej, ezt igen jól mutatják a különféle isteneknek a hieroglif írásban megjelenő ideogramjai is: . A test szintén hieroglif jel, s rajta a fej az individualitás, illetve az önazonosság hordozója, amely voltaképpen kicserélhető. Ráadásul ezeket az alakokat – főként a kései írásban – különféle, az adott isten valamely funkcióját vagy attribútumát jelző jelvények (jogorok, koronák, kés, az élet jele stb.) is kiegészítik, amely utóbbiak, talán mondanom sem kell, szintén hieroglifák: . Vagyis pontosan látszik, hogy jelkombinációkról van szó. Ezeknek a kombinációknak az alapja az általános istenjel, pontosabban az ISTEN determinatívuma és ideogramja: . Ennek a jelnek cserélődik vagy egészül ki a feje, és az istenalak valamiféle jelvényt is kap még a testére.


Ugyanerre az eljárásra szolgáltatók kiváló példát a *Naplítánia* alakjai, Ré isten titkos formái is. (21. kép) De talán még ennél is jobb példa az az istencsoport, amely a Tutanhamon-kincs egyik remekén, az ún. „déli szentély alakjában elkészített kápolna” egyik oldalán látható. Itt meglehetősen bizarr lényeket láthatunk: olyan ember- vagy állatfejű istenalakokat, akiknek még a testük sem homogén forma, hanem ugyancsak több elem groteszk keveréke. (22. kép) Természetesen ők sem valamiféle egyiptomi szürrealizmus termékei, hanem konkrét jelentésekkel bíró szimbólumok meghatározott szabály szerinti kombinációi. Egyébként ezek az alakok éppúgy nem „rendes” istenek – azaz nem az egyiptomi

²⁸ A b3-jelről, mint írásjelről ld. még Goldwasser 1995, 76.



22. kép: „Ad hoc istenek”. Részlet Tutankhamon „déli szentély kápolnája” oldaláról (Piankoff-Rambova 1955, fig.41. után)

pantheon bevett, állandó vagy sűrűn előforduló alakjai – ahogyan az implicit bölcsélet számos istenalakja sem az. Hanem – miként ez utóbbiaknak a zöme is – az adott elmekonstrukció (kozmológiai leírás, teológiai spekuláció stb.) számára létrehozott *ad hoc* elemek. Igaz, gyakorta eléggé komplex elemek. Mintha egy olyan képi leírással állnánk szemben, amely önmagát mint módszert, szisztémát, eljárást is láttatja. Vagyis ez a fajta leírási mód mintegy megmagyarázza önmagát. Így azt lehet mondani, hogy az egyiptomi képi nyelv mesél saját magáról *mint nyelvről*, saját szabályairól, működési elvéről, szintaxisáról. Ami azt jelenti, hogy e képi szimbólumnyelv egyúttal önmaga metanyelve is.

S voltaképpen ugyanerről beszélhetünk minden olyan esetben, amikor különféle absztrakt szimbólumokat ábrázolnak emberi formában vagy emberi (olykor állati) testtel keverve, elegyítve. Jó példa erre a már említett Dzsed-oszlop jelének: , Ozirisz fétisének emberi testtel/testben vagy végtagokkal történő megjelenítése. (Ld. 6a–b. kép) Mint arról szó volt, a Dzsed-oszlop az oziriszi princípiumot, annak lényegét jelképező absztrakt jelkép, amely nem egyszerűen egy fétis (habár eredetileg az volt), hanem hieroglifa is, a *dd*: 'tartósság', 'tartósnak lenni' kifejezés ideogramja, illetve a *dd* hangcsoport fonogramja. Nos, amikor ez a szimbólum emberi alakot ölt – amely alak vélhetőleg Ozirisz istené – úgy a megoldás egyben egy képnyelvi állítás is, a dzsed (*dd*) fogalmának egyfajta meghatározása. A kevert lényű Dzsed-Ozirisz azt jelenti, hogy „A dzsed, mint olyan, azonos Ozirisszal”. Vagyis az egyiptomiak ezzel a megoldással *magát a perszifikációt, a perszifikáció elvét* is megmagyarázzák, illetve leírják, az ábrázolási mód egyben a perszifikáció elvének és gyakorlatának szimbolikus kifejezője.

Fontos itt kiemelni, hogy még azokban az esetekben sem tekinthetünk el a hieroglifák valamiféle hatásától, jelenlétük még olyankor is érződik, amikor konkrét írásjelnek nyoma sincs. (Ezt az embertestű Dzsed-oszlop példája is jól mutatja.) Ugyanis minden olyan esetben, amikor a kép valami olyasmit ábrázol, ami megtalálható a hieroglif jelek között is, akkor az adott kép automatikusan asszociál erre a hieroglifára. Ahogyan a fent említett kevert lényű isteneket is lehet – legalábbis bizonyos aspektusukban – hieroglifaként értelmezni, ábrázolják bár azokat templomok, sírok domborművein vagy jelenjenek meg szoborként. Ilyenkor tulajdonképpen a hieroglifa láthatatlan jelenlétéről lehet beszélni.

S még valami a „metanyelv” kérdéséhez: az első fejezetben szó esett a szöveghagyományozási tradícióról. Arról az eljárásról, ahogyan az egyiptomiak egy adott szöveg aktuális verzióját különféle más változatokkal próbálták egyeztetni, miáltal Egyiptomban létrejött a kommentár és az értelmező fordítás műfaja, s bizonyos szövegek már szimbólumokat magyaráznak.²⁹ De végső soron ide sorolható az is, hogy megjelenik a nyelvészet s ezen belül is a grammatika. Így például a Chester-Beatty III. papirusz álmoskönyve Sarah Israelit-Groll elemzése alapján egy kettős funkcióval bíró szöveggént értelmezhető: részint álmokat magyarázó szöveg, részint viszont értekezés az infinitivuszok viselkedéséről az egyiptomi nyelvben.³⁰ A *Halottak Könyve* 17. fejezete esetében pedig a le-

²⁹ A témáról többek között ld. Schott tanulmányát (Schott 1954). A kommentár műfajáról ezen belül: 23–37.

³⁰ Ld. erről S. Israelit-Groll tanulmányát (Israelit-Groll 1988).

írás és az interpretáció mintha már a dialógus formáját is megtalálná. (Ld. 1. 1.) Nos, mindezek az emlékek sok egyéb mellett azt is megmutatják, hogy Egyiptomban is kifejlődött a dolgokra, a dolgok közti összefüggésekre, illetőleg a folyamatokra – beleértve ebbe a gondolkodás folyamatát is – való kívülről (vagy ha úgy tetszik: „fölülről”) történő rálátás képessége, s ennek nyomán e folyamatok és összefüggések vizsgálatának, leírásának és értelmezésének igénye. De nem csupán a kommentárok, a különféle szimbólummagyarázatok stb. megjelenése mutatja ezt, hanem az ábrázolóművészet is. Ugyanis a legnagyobb fölületek tövényére alapozó ábrázolási mód lényege, hogy a művész elvonatkoztat egy önmagában lévő – tulajdonképpen objektív – valóságot az érzékszervek által közvetített illuzorikus valóságtól. (2. 1. 2.) Vagyis itt is megtörténik az intellektus metaszintre emelkedése, létrejön az a látásmód, amely a mi fogalmaink szerinti tudományos – s ezen belül a filozófiai – gondolkodás alapját képezi.

Ugyanakkor ez a fejlődés mintha megrekedt volna, illetve mintha csak bizonyos kezdeményekig jutott volna el. Azoknak a szövegeknek a száma ugyanis, amelyek magyaráznak, leírnak, kommentálnak, vagyis elmondanak valamiről valamit, egyrészt rendkívül alacsony, másrészt nyelvezetük igen tömör. Gyakorta csak utalásokat találunk valódi magyarázat helyett, sőt, olykor a magyarázat magában a leírás módjában van elrejtve. Az egyiptomiak lefordítanak régebbi szövegeket újegyiptomira, s az értelmezés a fordításon keresztül érződik. Vizsgálják a nyelv viselkedését, de eredményeiket egy explicite másról (az említett példánál maradva: az álmokról) szóló műben rejtik el. Vagyis a leírás és az értelmezés jobbára implicit, s mint ilyen általában nem vagy csak alig kerül kifejtésre. Egyiptomban nem jön létre olyasféle magyarázó-értelmező irodalom, mint ami a görögöknél. Ennek oka vélhetően a képi kultúra dominanciája: A képi nyelvnek – amely mindenre rátelepedett, illetve alapjaiban határozta meg az intellektus önkifejezését és egész fejlődését – nem volt szüksége külön magyarázatra, külső, formális leírásra vagy külön értelmezésre. A képi szimbólum önmagát magyarázza, a képi nyelv önmaga metanyelve, s mint ilyen, önmaga szerkezetét és viselkedését is láttatja. Amíg a görögöknél minden kifejtésre kerül, s ennek révén dialógusok egész sora jön létre, addig az önmagát értelmező képi nyelv ezt fölöslegessé teszi, mivel a szerkezetek, összefüggések leírásának, illetve interpretációnak a funkcióját is ellátja. Ugyanakkor – szemben a dialógussal – magába rejtja a gondolatokat, s egyfajta sajátos monológgá, nehezen megfejthető rejtvénné zárul, amely megfejtés s az ennek révén való kommunikáció csak kisszámú beavatott jelismerő priviligiuma. (Ld. ehhez még 6. 3.)

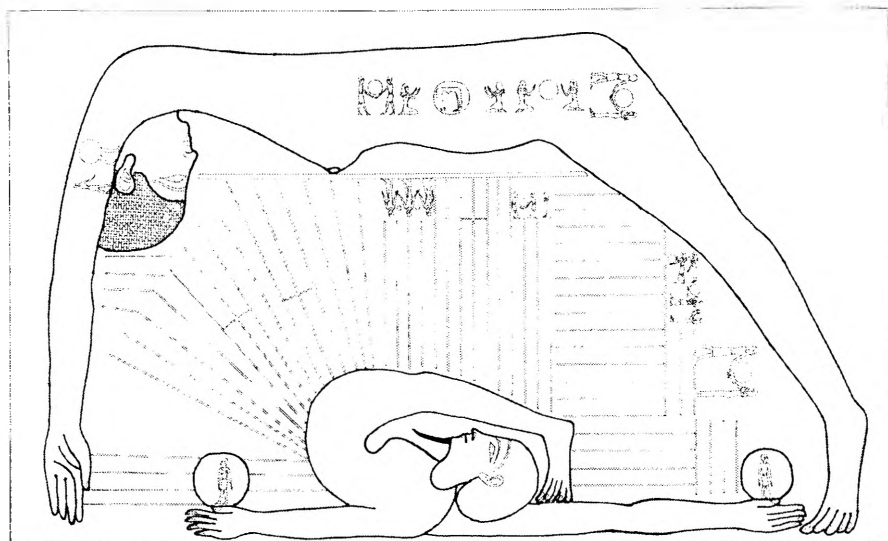
6. A képi szimbólumok természete

6. 1. A „test filozófiája”

Az istenalakok szimbólummá finomulásának, illetve a hagyományos képi nyelv absztrakt jelentéstartalmai kifejezésére szolgáló használatának egyik legszebb, s egyben legtanulságosabb példája a dendarai templom Ozirisz-kápolnájának mennyezetén látható ábrázolás, ahol Geb földisten önmagába görbülő emberi alakja fölé párja, Nut égisten-nő hajlik. (23. kép)¹ Nutnak ezt a formáját szinte a kezdetektől ismerjük, képekről és leírásokból egyaránt. Geb ilyentén ábrázolása azonban már jóval ritkább, s csak a kései időkben tűnik fel. Bizonyos jelek arra mutatnak, hogy az egyiptomiak a kozmoszt gömb alakúnak gondolták, amint ezt Diogenész Laertiosz egyik mondata is alátámasztja, s e fölfogás a nagyobb égitesteket illetően is érvényes lehetett.² Ennek megfelelően a földet az egyiptomiak ekkor már gömbként képzelhették el, nem pedig korongként. Ezért a földisten önmagába hajló teste a gömbalak kifejezése, méghozzá a konvenciók fölrugása nélkül, anélkül, hogy eltávolodtak volna az ősi szimbolikától. Ráadásul a „bukfencező” Geb két kinyújtott karja, illetve a két tenyereiben tartott esti és reggeli nap a horizontot formázza. Vagyis az absztrakt geometriai formát és az ahhoz társított szerkezetet, jelen esetben egy kozmikus struktúrát a hagyományos antropomorf ábrázolás megfelelő variálásával sikerült kifejezni. Más szóval egy újszerű, fejlett intellektusról tanúskodó kozmológiai nézetet hagyományos, „primitív” képi szimbólummal írtak le, méghozzá meglehetősen érzékletesen. E megoldás elég jól rávilágít az implicit filozófia jellegére, s azt is jól mutatja, hogy az istenalak itt már egyértelműen allegória, szimbólum, hasonlóan a görög filozófusok isteneihez.

¹ Cauville 1997, példálul 204 után.

² Diog. Laert. I. 1. Az égitestek (ezen belül is főként a Nap) gömb alakjáról: Kákosy 1984.

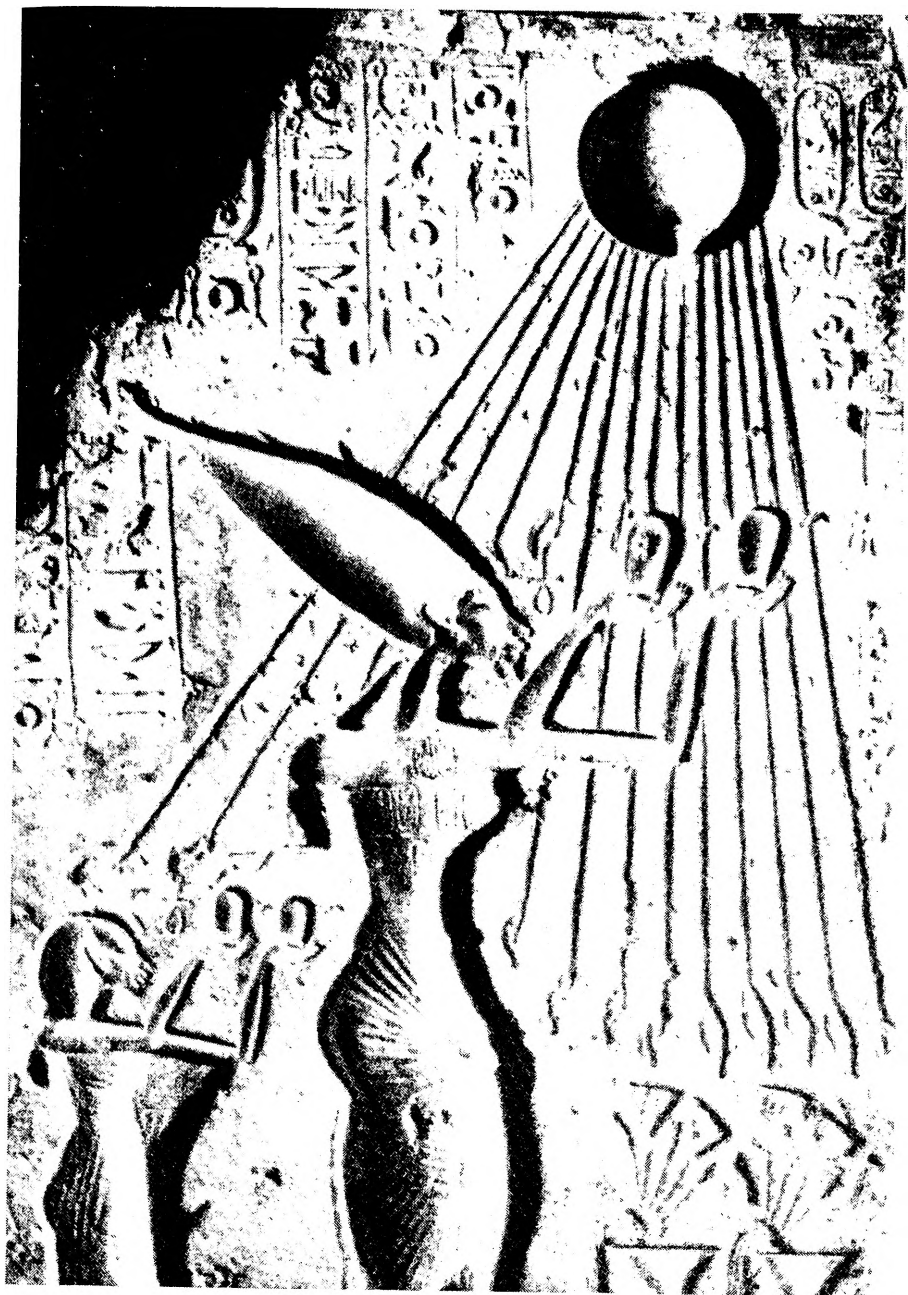


23. kép: Geb földisten és Nut égistennő. A dendarai templom Ozirisz kápolnája (Cauville 1997, Pl.X. után)

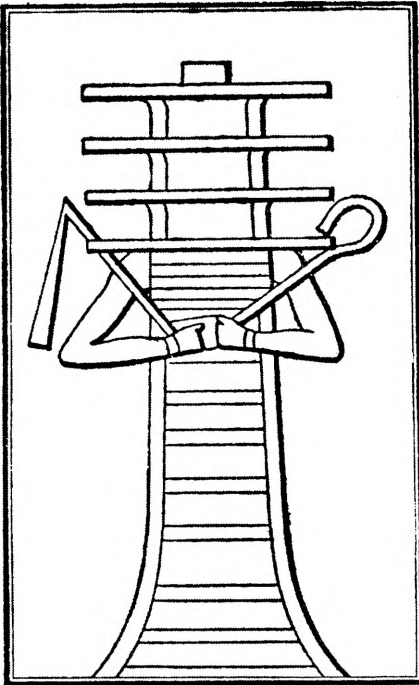
A képi antropomorfizmus a hagyomány s ezen keresztül az egyiptomi kultúra letéteményese, akárcsak a templomok kanonizált formái vagy a hieroglif írás. Nem véletlen, hogy a formai újítások is akkor jelennek meg leginkább, amikor a hagyományt ki akarják iktatni. Ilyen kezdeményezés volt Ehnaton ismert reformja, amikor az egyistenhit bevezetésére tett kísérlettel mint radikális társadalmi-vallási reformmal együtt az ábrázolóművészetben is egészen rendhagyó formák és témák jelentek meg. (Például ekkor kísérleteznek az egyiptomiak többek között a perspektivikus ábrázolással is.) Ilyen szokatlan, formabontó megoldási mód volt az ekkor egyedüli istenségnek megtett Aton, vagyis a deifikált Korong/Gömb ábrázolása is: az egyiptomi mélyreliefen a korábban megszokott lapos korongként ábrázolt égitest ebben az időben egyértelműen gömbként jelenik meg, amelyből a kiáradó napsugarak adakozó-simogató kézfejekben végződnek, s ez a kép természetesen hieroglifiként is megjelenik (24. kép).³

Az absztraktabb ábrázolással egy absztraktabb idea is együtt jár, egy olyan isten ideája, akinek látható alakja egyetlen élőlényre sem hasonlít, láthatatlan lényege pedig minőségileg különb minden másnál, mivel ő ad életet mindennek, és ő gondoskodik minden létezőről, ahogyan azt

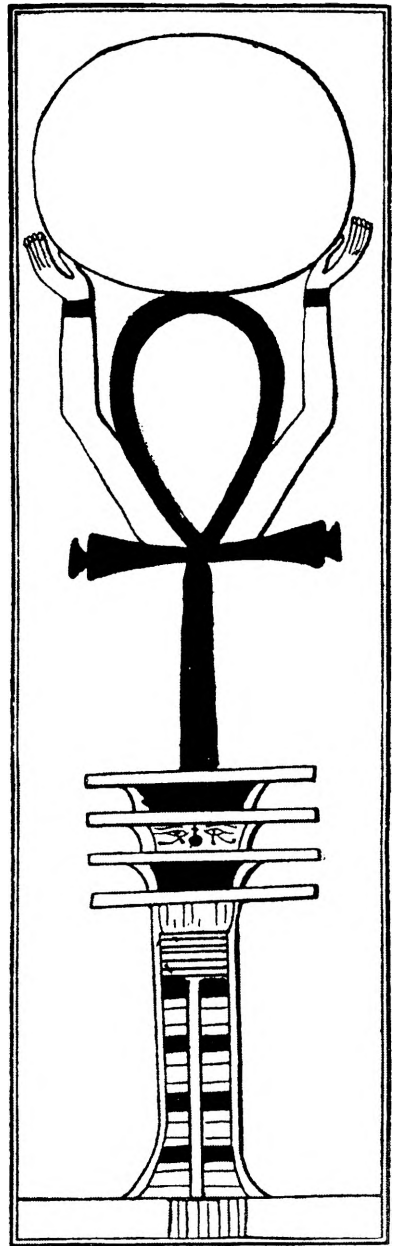
³ Kákósy 1984.



24. kép: Ehnaton áldozatot mutat be Atonnak. Kairói Múzeum (Kákosy 1993, 69. kép után)



25a. kép: Perszonifikált Dzsed-oszlop.
Ani papirusza (Budge 1973,
p.51 fig.3 után)



25b. kép: Dzsed-oszlopon álló élet-hie-
roglifa fönntartja a Napot
(Budge 1973, p.51 fig.1 után)

számos szöveg, illetve szövegrész explicite is megfogalmazza. Ennek az eszmének metaforikus képi megjelenítése a gömbből kinyúló napsugar-kezek, amelyek az egyedüli istenség mindenről gondoskodó lényének szimbolikus kifejezői. Ez az istenség nem igazán élőlény, inkább olyan-
valaki vagy még inkább: valami, aki/ami nem rendelkezik sem emberi, sem állati, de még növényi arculattal sem, hanem már-már elvont, föl-
sőbb létezőként magasodik minden teremtmény fölé.⁴ Lényege a fény, amely a régi Egyiptomban mindenkor a létezés alapja, oka és letétemé-
nyese volt. Ezért értelmezi James P. Allen az ehnatoni elképzelést egy
korai, Thálész előtti természetfilozófiai kezdeményként, ami – legalább-
is egy aspektusát tekintve – még talán el is fogadható.⁵ (Ld. még 1. 4. 2.)
Aton gömbként való ábrázolása ezt az emberfölöttséget, ezt a minőségi
különbséget érzékelteti, ami ugyanakkor elválaszthatatlan a naturaliz-
mustól, az égen látható formától és annak fizikai hatásaitól.⁶

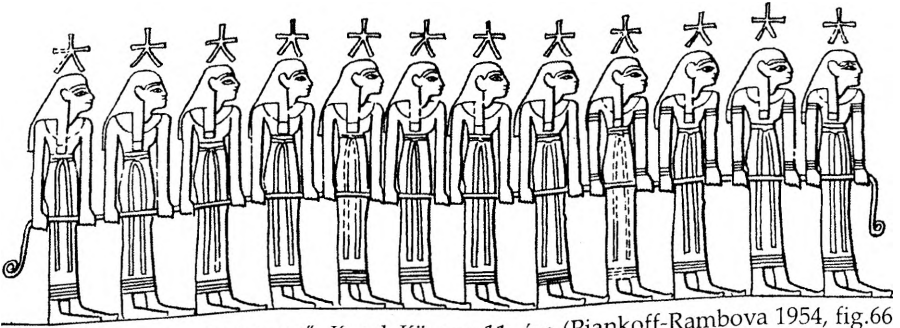
Az antropomorfizmust itt a napsugarak említett kézfejei képviselik. Pontosabban nem is az antropomorfizmust, hanem a perszonifikációt. Ez a megoldás viszont korántsem egyedi az egyiptomi képi szimboliká-
ban. Némely hieroglifa, főként amulettként vagy fétisként funkcionáló
szimbólum (illetve fordítva: olyan fétis, amely hieroglifiként is funkció-
nált) olykor szintén emberi kezekkel jelenik meg rajzokon, festménye-
ken és szobor formájában egyaránt. Ilyen például az 'nh: 'élet' jel, vagy
az oziriszi lényeket, a 'tartósságot' (dd) jelölő-jelentő Dzsed-oszlop.
(25a–b. kép) A kéznek itt is funkciója van, mivel így a Dzsed-oszlop tart-
hatja az eget vagy méginkább a Napot, az 'nh-jel az eget és így tovább.
A szimbólum itt is allegorikus jellegű, a szemantikai tartalom könnyen
lefordítható: a Napot a Tartósság princípiuma tartja fenn, az Élet pedig
a kozmoszt. Vajon túl merész kijelentés volna, hogy az ilyen és ehhez
hasonló dezantropomorf szimbólumok az absztrakt ábrázolási forma fe-
lé mutató tendenciákat képviselnék a képi szimbolikán belül?

Az antropomorfizmus, illetve ennek képi kivetülése, a figurális ábrá-
zolás mindvégig meghatározó eleme maradt az egyiptomi szimboliká-
nak, s az olykor egészen elvont gondolatokat is éppen ezzel az eszköz-

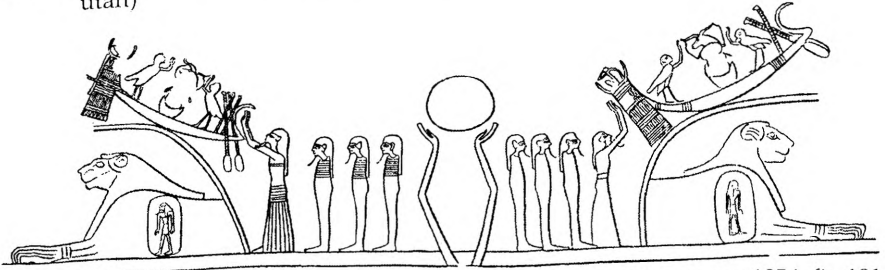
⁴ Az Amarna reformról ld. többek között Aldred 1988, Assmann 1984, 243–253. Hornung 1971, 240–246.

⁵ Allen 1989.

⁶ Érdekes, hogy az írásban, (például királyi kartusokon) látható Nap-hieroglifában az Amarna-kort követően is gyakorta gömböt látunk. (A kérdésről ld. Kákósy 1984a.) Mintha a kép a reform teljes bukása és annak megtagadása után is továbbéltetné ezt a fölfogást. Ebből talán még azt a tanulságot is levonhatjuk, hogy a gömb ábrázolása egy akár forradalminak is értékelhető gondolat sajátos leírása, megörökítése, s a kép továbbélésével a gondolat, az intellektuális eredmény is tovább él, persze sajátosan egyiptomi, implicit bölcséleti elemként. (Ahogyan egyébként az Amarna-kor szellemiségének más elemei is továbbéltek.)



26. kép: A tizenkét óraistennő. *Kapuk Könyve*, 11. óra (Piankoff-Rambova 1954, fig.66 után)



27. kép: Az Ősvízből kiemelkedő Nap. *Föld Könyve* (Piankoff-Rambova 1954, fig.101. után)






zel fejezték ki. E leírási módnak ugyanis vannak bizonyos mélyreható tanulságai. Elsősorban az, hogy a képi nyelv mindenekelőtt *testhez* kötődik, hiszen e leírások emberi és állati testeket ábrázolnak. A képi szimbólumokban (is) megjelenő perszonifikáció és antropomorfizmus révén az absztraktum, az elvont idea valamely testi állapothoz vagy tulajdonsághoz kötődik, s így testi létezőként jelenik meg: a mindenséget körül fogó ég hajlékony, átívelő női test; a gömb alakú föld önmagába hajló emberi alak vagy – ha annak fertilitását akarták kifejezni – üzekedni próbáló férfi teste; a végtelenséget és a légtért jelképező istenek térdeplő emberalakok széttárt karokkal; a teremtés előtti létezők, preegzisztens entitások elernyedte emberi figurák. Az idő kezdetét emberfejek jelentik, amely a kezdet kifejezés hieroglif jele is, s a szó eredeti, alapjelentésében maga is fejet jelent. De a tériomorf alakok is a testiséget prezentálják, ráadásul az állatalak, az állati test sem válik külön az emberi testtől, hiszen a képi szimbolikában azzal keveredik.⁷ Másrészt ebben az antropocentrikus kultúrában az állat és az ember között nincs akkora távolság, olyan lényegi különbség, mint a keresztény, illetve később a föl-




⁷ A témáról: Hornung 1971, 101–114. A mitikus keverék alakokról általában, külön kitérvén az egyiptomi istenekre: Merz 1978.

világosult Európában. Egyiptomban, akárcsak más archaikus civilizációban, az állat is emberi kvalitásokkal rendelkező antropomorf lény, mondhatni: az „állat is ember”.

A testi formával kifejezett mondanivaló, leírt tartalom így óhatatlanul maga is a testi jellegű lesz, mivel az ábrázolt elemek, princípiumok, folyamatok, elvek természetét, működési elvét, különféle tulajdonságait a test működésével, tulajdonságaival stb. fejezik ki. Ami által viszont az adott jelentéstartalom szinte mindenkor *cselekvésben* jut kifejezésre az ábrázolás során. Nut égistennő megszüli a Napot, a Föld *oly módon* gömb alakú, hogy Geb isten bukfencezve önmagába hajlik, vagy *oly módon* fejeződik ki termékenysége, hogy üzekedő szándékaról tesz tanúbizonytságot. Az oziriszi öröklétet, regenerációt, sőt: időbeli örök visszatérést a *Kapuk Könyvében* egy uroborosz-Ozirisz jelképezi, vagyis Ozirisz istent láthatjuk, amint karikaként önmagába hajlik vissza. (Ld. 12. kép) Az idő *oly módon* folytonos és ezáltal rendezett, hogy az órákat, az elemi időegységeket jelképező istennők egy vezető kötelet tartanak a kezükben – mint az óvodások régebben nálunk, hogy el ne csámborogjanak. (26. kép) Nun, az Ősvíz vagy ósanyag a reggeli Napot kiemeli a vízből – tulajdonképpen önmagából. Az Ősvíz olyannyira azonosul is ezzel a funkcióval, hogy bizonyos ábrázolásokon már csak két kiemelkedő kézként jelenik meg. (27. kép) Vagyis az istenségnek – aki itt leíró szimbólum – a lényege maga a cselekvő mozdulat.

A test általánosan használható szimbólum tehát. Ez a minden archaikus kultúrában meglévő kifejezési forma természetesen a hieroglif írásban is megjelenik, sőt mondhatni, annak egyik fundamentuma. A klaszszikus hieroglifák igen tekintélyes része – körülbelül a fele – emberi és állati testeknek, illetve azok helyzeteinek, állapotainak, mozgásformáinak, valamint a test részeinek: a tagoknak és belső szerveknek a rajzai. Ezek egy része persze önmagát jelentő ideogram, ám jó részük fonogramként és determinatívumként is funkcionált. Így az érzékszervi működést jelentő szavak magyarázó-osztályozó jelei emberi és állati érzékszervek képei. A különféle mozgás- és állapotváltozásokat kifejező szavak után jórészt az emberi (esetleg állati) testet ábrázoló ikonokat látnunk. Vegyünk például néhány különféle mozgást és állapotváltozást

kifejező klasszikus determinatívumot:  : EVÉS, BESZÉD, MENTÁLIS TEVÉKENYSÉG,  : KÉRÉS, IMÁD(KOZ)ÁS (De ez áll gyakorta az *jmn*: 'rejtőzni' szó után is.),  : FÁRADTSÁG, LÁGYSÁG,  : HALÁL, ELLENSÉG,  : ERŐ, ERŐFESZÍTÉS, ERŐSZAK (ez a determi-

nativum áll például a *nht*: 'erő', a *nhm*: 'elvenni' vagy 'elvinni', a *h^cd3*: 'fosztogatás', de a *sb3*: 'tanítani', valamint számos munkával kapcsolatos szó után is).  : ELTÁVOLÍTÁS,  : HÍVÁS, (FEL)SZÓLÍTÁS,  : MAGASSÁG, MAGASZTOSSÁG (ez áll többek között olyan szavak után, mint *k3*: 'magasnak lenni', *h^j*: 'örülni', *h^j*: 'siratni', *sw3š*: 'dicsőíteni').⁸ Ezek a hieroglifák ugyebár osztályozó jelek, s az adott kategóriát így mozgó, cselekvő emberi testek képviselik. Vagyis e jelek révén az egyiptomiak a különféle – nem csak az emberre vonatkoztatott – mozgásokat és állapotváltozásokat az emberi test mozgásai és állapotváltozásai révén határozták meg. Más szóval: az emberi test adja a kategóriák alapját és keretét. A kategóriákat jelző taxogramok (azaz a determinatívumok) ráadásul érzékeltető szimbólumok is, hiszen kép voltuknál fogva nem csupán az értelemhez, hanem az érzékekhez is szólnak, vagy pontosabban: az érzékeken keresztül érik el az értelmet.

Mindez akkor válik igazán izgalmassá, amikor arra gondolunk, hogy a karteziánus dualizmussal leszámoló kognitivisták és naturalista filozófusok az utóbbi egy-két évtizedben azt kezdték el boncolgatni, hogy az emberi test még a gondolkodás legmagasabbrendű megnyilvánulásaiban is aktívan jelen van. Ennek alapja, hogy testünk az elmétől elválaszthatatlan egységet képez, s így *elménk mindenben a testi sémák alapján működik*. A testet viszont kiterjesztett elmeként vizsgálhatjuk, a test mintegy gondolkodik, mivel azoknak a gondolkodó struktúráknak a jó része, amelyeket karteziánus (és egyéb más) tradíciók alapján eddig egy bezárt tartályba képzeltünk, valójában a test különféle területeire, illetve részeibe (például szenzomotoros hálózatokba) van kihelyezve, így számos testi viselkedésünk, ösztönös reakciónk a test elmeműködésé-
ként fogható föl. A testi sémákat követő elme viszont olyan nyelvi szinten túli, ám a nyelvben is megnyilvánuló fogalmi metaforákra alapoz, amelyek létüket a testi működésnek, pontosabban az emberi (ill. főemlősi) test működési jellegzetességeinek köszönhetik. S ezek az ősi fogalmi metaforák szublimálódnak évezredekken át absztrakt fogalmakká, filozófiai és tudományos eszmékké, sőt szemléletmóddokká, módszertani alapelemékké.⁹ Vajon az emberi gondolkodás illetve kultúra fejlődésének olyan megnyilvánulásai, mint amilyen az egyiptomi is, nem ezt az

⁸ Gardiner 1927, 442–45.

⁹ A téma irodalma óriási, ebből ld. Varela-Rosch-Thompson 1991 munkáját, a „megtestesült elme” fogalmi metaforáiról pedig Lakoff-Johnson 1980. nagy hatást kiváltott alapművét, valamint ennek továbbgondolt folytatását (Lakoff-Johnson 1999), amely immáron az európai filozófiát, annak fejlődését, szemléletmódját, intellektuális alapjait vizsgálja meg ennek alapján.


elméletet támasztják alá? Ráadásul az egyiptomi példa még külön érdekes, mivel itt a fogalmi gondolkodás részben (vagy pontosabban: egy időben) a képi szimbólumrendszer fejlődéséhez volt kötve, illetve azon belül zajlott. Egy olyan szimbólumrendszeren belül, amely az érzékelés és a naturális-figurális formák révén közelebb áll a testhez, mint a nyelvi szimbólum.

Ráadásul az antropomorfizmus illetve perszonifikáció, valamint a képi nyelv naturális voltának *általános* jelensége mellett van még egy sajátos, *specifikus* eleme is az egyiptomi kultúrának ill gondolkodásnak, amely még inkább megerősíti az intellektus testcentrikusságát. Ez pedig az egyiptomiak implicit bölcseletének központi témája, amely *magá a test*, pontosabban a annak regenerációja és örökléte. A testnek Egyiptomban rendkívüli kultusza volt. A testet az öröklét számára akarták tartósítani, még hozzá az individuummal, a személyes létezéssel egyetemben, és – szemben Indiával vagy Távol-Kelettel – haláluk után eszük ágában sem volt semmiféle világszemlemben vagy istenségben fölolvadni.¹⁰ A testi halhatatlanság és újjászületés elsősorban az oziriszi gondolatkörben jut kifejezésre, amelynek szerves része a mumifikálási eljárás is annak minden reális-praktikus és elvont-szimbolikus jelentéstartalmával és persze különféle kulturális velejáróival együtt. Ozirisz a test, pontosabban a testi organizmus istene, amely organizmus időről-időre regenerálódik. Ő a növény-ember, ezért is festik testét általában zöldre az ábrázolásokon. Az egyiptomi gondolkodásban minden, a kultúra egésze e köré a testi maradandóság, illetve testben-lét köré épült, áttételesen még a gazdasági rendszer is. Jellemző, hogy magára a „test szóra is több, etimológiailag különböző kifejezés található az egyiptomi nyelvben.

Egyiptomban ráadásul teste van minden istennek, mi több, egy isten el sem képzelhető test nélkül. Ezért is fontosak a szobrok: ezek kőből, fából alkotott, ám valódi élőlényként kezelt testek. Jellemző, hogy a szobrásztevékenységet az egyiptomi nyelvben ugyanaz a *msj* ige jelöli, ami alapjelentésében szülést és nemzést jelent, s a *mswt*: 'származék', 'ivadék' szó a FORMA, ALAK determinatívumával jelenti azt is, hogy 'kép-más', 'másolat'.¹¹ Természetesen Ré, a Napisten is test, még hozzá kétszeresen. Egyrészt mint minden istenség, az antropomorf ábrázolások, illetve a megszemélyesítések révén. Másrészt azonban lényegét tekintve is test, még hozzá emberi test. Öregként hal meg este, megfogon az égis-

¹⁰ Erről, illetve az egyiptomi és az indiai gondolkodás közötti alapvető különbségről – főként a lélekvándorlás képzetének esetleges egyiptomi megléte kapcsán ld. Morenz 1975b.

¹¹ Wb. II. 137–142.

tennő méhében éjszaka, embrióként kifejlődik és gyermekként születik meg reggel. Ám a különféle ábrázolásokon nem egyszerűen emberi testen jelenik meg (állatfejjel), hanem mellette ott látható a HÚS determinatívumként és ideogramként egyaránt funkcionáló hieroglif jele is: . Az a jel, amit olyan szavak után írnak determinatívumként, mint a tag, testrészt, a test húsa, ennivaló hús, test, illetve különféle konkrét szerveket jelentő szavak. Ez a jelzés félreérthetetlen. A Nap mint olyan: test. (Vö. ezt a fölfogást a legtöbb európai nyelvben – a magyarban is – megtalálható égitest kifejezéssel.) Sőt, bizonyos helyeken – például az *Amduat* hetedik fejezetében (ún. órájában) – a kosfejű napisten teste mellett a HÚS szimbóluma többes számban található: mintegy címkeként. Szó volt róla, hogy a többes szám Egyiptomban többek között az absztrakció egyik szimbóluma. Ha így van, akkor a pluralisban írt HÚS-jel értelmezhető a „test, mint olyan” vagy „testiség” jelentésként is – amely ideának a Nap az elsődleges képviselője. És valóban: mi értelme is lenne a kozmikus test HÚS-jelének többes számban? A *Naplítánia* Ré hetvenöt különféle alakját ismerteti, amely alakok zöme múmiaformában jelenik meg az ábrázoláson, az azt kísérő-magyarázó szöveg pedig 75 holttestet (*hjt*) említ. (Ld. 21. kép) Az álló múmia képe az egyiptomi szimbolikában (s amint fentebb láthattuk, a hieroglif írásban is) a test, illetve a forma szimbóluma (is), illetve a FORMA kategóriájának az osztályozó jele. Vagyis az ábrázolás, a „testtel való képi leírás” Egyiptomban összecseng e „filozófia” témájával, mondanivalójával. Mondhatni: tartalom és a forma egységének tipikus esetével van dolgunk.

Nut égistennő teste tehát átível párja, a Földisten fölött, aki hol fáradtan magába roskad, hol meredező pénisszel közelít Nuthoz, hol pedig – mint a dendarai templom kápolnájának mennyezetén is – mintegy buk-fencezve, önmagába hajlik. Nun, az Ősvíz (ősanyag, kezdetlen, preegzisztencia) önmagából emeli ki a Napot és veszi azt vissza mintegy önmagába, Ozirisz teste uroboroszként hajlik hátra, amíg a lába el nem éri a fejét, a nemlétezőt szimbolizáló ellenségalakok gúzsbakötve feszülnek meg, vagy éppen összeroskadnak, vérzik a fejük és így tovább. A „test bölcséletének” kérdése mellett ennek a kifejezési módnak, amely az emberi test alakját, helyzetét, mozgását érzékeltető-leíró szimbólumként használja, van egy másik tanulsága is: a leírásban az ábrázolt gondolat az őt ábrázoló szimbólum jellege, naturális volta miatt csupán részlegesen képes elszakadni a kép által közvetlenül megjelenített eredeti tartalomtól, teljesen soha. Így például a nemlétező fogalma mindenkor elválaszthatatlan a megkötözött, vérző, lemészárolt ellenségalak reprezentálta testi fájdalomtól és a pusztulástól, az oziriszi öröklété a múmia kifejezte merevségtől, az örök visszatérés ideája az önmagába hajló (ön-

magába zárt) test érzésétől, a termékenység az emberi szexuális izgalomtól és így tovább. És persze ugyanez igaz az esetleg terminussá lett szó eredeti jelentéseire is. Így például az említett fáradtság mint időn kívüli érvénytelenség, elválaszthatatlan a konkrét testi fáradtságtól és ájult állapottól. Vagyis a képi ábrázolás, illetve képi leírás révén a képi (s vele az olykor meglévő nyelvi) terminus minden, idővel kialakult finom, cizellált, nem emberi dolgokra alkalmazott, elvont jelentéstartalom ellenére is megőrizte és folyamatosan aktivizálta az eredeti természetes (testi) jelentést és az ahhoz kapcsolódó élményt.

Ennélfogva a terminusokkal együtt maguk a létről és a kozmoszról alkotott különféle elvontabb spekulációk is meglehetősen szorosan kötődnek a legprimérből érzésekhez, kiváltképp az említett testhez, illetve annak érzeteihez és tulajdonságaihoz. Erre igen jó példa a következő: Mint már a nemlétezőről szóló részben említettem, az egyiptomi számára a világ folyamatosan és ismétlődve teremődik (*creatio continua*) vagy ha úgy tetszik: a dolgok permanens létesülésben jönnek létre az istenség közreműködésével, aki maga is folytonosan átalakul ebben a teremtésben. Ráadásul a létezők egymásból kialakulva, egymással szaporodva jönnek létre folyamatosan, aminek mintája – s egyben gyakori metaforája – a biológiai szaporodás. Így például a Bremner-Rhind papirusz egyik teremtésről szóló szövegében is a formák, illetve létezők egymásból való létrejöttének és szaporodásának ezt a gondolatát találjuk. Az egyik szövegrészt így lehetne értelmezve lefordítani: „Létformák (*hprw*) létformáinak sokasága jött létre a származékok (*msw*) létformáiból, valamint azok származékainak létformáiból.”¹² Ebben a kozmológiai tartalmú szövegben a *msw* általában a létezőkre, pontosabban az elsődleges formákból (létezőkből) származó-létrejövő másodlagos formákra (létezőkre) s az azokból létrejövő további formákra vonatkozik. Vagyis megfelelő fordítása: ‘származék’. Ám a *msw* a természetes nyelvben azt jelenti: ‘gyermek’, ‘szülött’. S annak ellenére, hogy a szöveg egyike azoknak a kevés szöveges emlékeknek, amelyekben felfedezhető a tényleges (explicit) filozófiai gondolkodás csírája, a nyelv mégsem tud ebből a csapdából kikerülni, mivel a szülött szó nem tud származékká, azaz nyugati értelemben vett elvont filozófiai terminussá válni. A szöveg a létezők sokasodását pár sorral később már az istenek egymással való párosodásának tulajdonítja.¹³ Persze ez utóbbi is inkább szimbólum, illetve metafora, de nem véletlen, hogy a szerző csak ezzel a kép-

¹² p.Bremner-Rhind 26, 24 – 27, 1–2. Faulkner 1937, 172.

¹³ p.Bremner-Rhind 27, 4–5. Faulkner 1937, 172. Egyébként a *msw*: ‘szülöttek’, ‘gyermek’ szó ‘származékok’-ként való fordítása Kákósy László ötlete. (Kákósy 1993, 370)

pel tudja a magasabb rendű gondolatot leírni, kifejezni. Talán éppen a naturálistól való elszakadni képtelenség az egyik oka annak, hogy Egyiptomban nem tudott kialakulni valódi (explicit) bölcselet? A naturális kifejezési formák intenzív jelenléte az egyiptomi gondolkodásban pedig vélhetőleg éppen a képnek, a képiség dominanciájának volt köszönhető.

6. 2. Képi megértés: azonosulás a képpel

A képi leírások tehát elsősorban az érzékekhez szólnak, az érzéseket, a különféle érzéki tapasztalatokat és élményeket használják a gondolat hordozó eszközeiként. De talán éppen ez is a célja ennek a fajta leírás, kifejezési módnak: érzéseket, állapotokat előidézni, majd ezekkel vagy legalábbis ezekre alapozva lehet spekulálni nem érzéki dolgokról (is). Képzeld el, amint egy gondolathoz vagy egy igazság felismeréséhez egy konkrét, sőt olykor testileg lokalizálható fizikai érzés párosul. Ezek a rendszerek ennek az érzésnek az előidézésével operálnak, amelyhez hozzárendelik az adott gondolatot vagy igazságot. Így voltaképpen ezek az érzések és állapotok maguk is egyfajta *szimbólumrendszerként* foghatók föl. Ha meggondoljuk, végső soron ugyanerre az elvre épül a jóga bölcselete is. A jóga a maga testtartásaival, légzőgyakorlataival, érzékszervi manipulációival, tudatosan előidézett szinesztéziás élményeivel stb. egy egészen cizellált nyelvet alkotott meg, amely kizárólag a testre koncentrálódik, amely a testet és az érzékszerveket használja a szellemi megismerésre. Lényegében ugyanezt a módszert találjuk sok más misztikus irányzat esetében is: testi érzésekkel próbálnak előidézni különféle fölismeréseket. Filozófia ez a testtel és a testben, olyan megismerési mód, amely a test tulajdonságait, állapotait, illetve a kiváltott érzéseket mint sajátos elmélkedési nyelvet használja és hasznosítja. Ebben a „testi bölcseletben” a spekuláció igazsága – akárcsak az egyiptomi szimbolikában – az érzékek révén lesz megélt valósággá. Az érzékeltetés itt a testi élményekhez kötődik, amely a megbizonyosodás alapja és letéteményese. Más szóval: a fölismerés, az igazság itt érzéki tapasztalás, testi átélés. A jóga készségek, méghozzá *testi készségek* fejlesztése révén „filozófál”. Egyébként a „bölcselet”, illetve „filozófia” szót talán még idézőjelbe sem kell tenni, hiszen a jóga a különféle gyakorlatok révén olyan kérdéseket feszeget, mint emberi lét, halál, halhatatlanság, tér és idő(élmények).

Természetesen az egyiptomi implicit bölcseletnek, illetve e bölcselet kifejezési módjának semmi köze a jógához vagy a különféle testi gya-

korlatokkal (is) operáló misztikához, távol álljon tőlem egy ilyen direkt analógia fölvetése. Mi több, az előbbi megállapításon is finomítani kell egy kicsit: a jóga, valamint a metodikájukban ahhoz hasonló misztikus megismerési módok, az érzeteket és állapotokat *aktívan és közvetlenül* idézik elő, és alkalmazóik eképpen nyernek különféle „fölismeréseket”. Ezzel szemben az antropomorf szimbólumokat és ezáltal az emberi testet *áttételesen* használó szimbólumrendszerek a gondolatot csak *közvetve*, az ábrázoló szimbolika közvetítésével rendelik hozzá a test valamely állapotához. Ez utóbbi esetben inkább arról van szó, hogy a leírás a leíró szimbólumok elemi tartalma (vagy alapjelentése) miatt – ami ugyebár a test, illetve annak dolgai – mintegy visszahat az elmére. Amíg az egyiptomi szimbolika a testtel inkább csak kifejezi, leírja (érzékelteni) a gondolatot, addig a jóga vagy más hasonló szimbólumrendszerek közvetlenül a testtel hozzák létre azt. Míg az egyik a testet és annak velejáróit kifejező eszközként (nyelvként) használja, addig a másik azzal mint teremtető eszközzel operál. (Függetlenül attól, hogy a test ez utóbbi esetben is szimbólum, illetve egyfajta nyelvi eszköz, de ez már messzire vezetne el bennünket.) A két kulturális produktum tehát alapvetően eltér egymástól. Ugyanakkor mégis érdemes volt erre röviden kitérni, mivel e kétféle szimbólumrendszer mélyén van valami közös lényegi, amely elvezethet a képi gondolkodás, illetve a képi szimbólum használatának mélyebb megértéséhez.

Kép és test kapcsolatának e jobb megértéséhez a kulcs a *mimézis*, a (testtel való) utánzás. Az események és viszonyok újraábrázolása kézi gesztusokkal, arckifejezéssel, testtartással. A mimetikus reprezentáció – amely mindmáig szerepet játszik az emberi kommunikációban – egyfajta nyelv előtti intelligencia, szavak által nem közvetített gondolkodás kifejezője. Sőt, egyes vélemények szerint a gesztusok nyelve a szónyelvnek is az alapja, gyökere, a mimézisben vélhetően már megjelentek az első fogalmi metaforák. Stokoe szerint például a gesztusok, a kéz nyelvének kifejezései, alapját illetve forrását képezik nem csupán a szemantikának, hanem a szintaxisnak is, még hozzá a főnévi-igei szerkezetnek. Amikor kezünkkel gesztikulálunk, kezünk formája névként funkcionál, a gesztus mozdulata viszont, amely egy eseményre utal, igeként. A gesztusban megformált kéz és a megtett mozdulat együtt egy mondatot alkot.¹⁴ Ráadásul a gesztusnyelv minden ősisége ellenére maga is képes finomabb érzések, sőt elvont gondolatok kifejezésére és továbbítására, persze ez már egy másodlagos eredmény, a kultúra produktuma.

¹⁴ Stokoe 2001, Xiii és 12. Ld. még Nyíri 2002b, 65. A mimetikus kultúráról ld. Donald 2001, 151–181.

A jógát is értelmezhetjük – legalábbis részben – ilyen gesztusnyelvként, illetve testnyelvként.¹⁵

Nos, a képet, a képi szimbólumot pedig végső soron erre, az emberi reprezentáció legelemibb szintjére, az események utánzására, újramegjelenítésére, mímelésére lehet visszavezetni. Mondhatni: végső soron a mimézis által létrehozott kommunikációs szimbólumok az első „képek”. A rajzolt, illetve festett kép, szemben a szóval (kivéve persze a hangutánzó szavakat) ugyancsak mímel, a maga érzéki mivoltával utánoz, megjelenít eseményt, mozgást, állapotot, hangulatot stb: Nut istennő hídba hajló teste például az „ eget mímeli”, azaz az ég ívelését utánozza, Geb önmagába hajló teste pedig a föld gömbölyödését. Míg a kép részben megörökölte a mimézis bizonyos metakommunikációs elemeit, addig a természetes nyelv (azaz a szónyelv) ebben igencsak hiányt szenved.¹⁶

Mivel tehát a képi leírás a testi állapotokkal, érzésekkel áll kapcsolatban, úgy annak és az általa hordozott tartalomnak a megértése elsősorban a képpel való azonosulásban nyilvánul meg. Gottfried Boehm a képi műalkotások értelmezésében bevezeti az „érzékileg szerveződött értelem” fogalmát. Ez tulajdonképpen az értelem és érzékek konvergenciájára vonatkozik, amelyet a képek szemlélője valósít meg. A szemlélődésben a kép megértése (sőt maga a kép által hordozott jelentés) szorosan összekapcsolódik a képpel való azonosulással.

„E kérdések szemszögében képi értelem és érzéki energia meghatározandó azonosságának tétele rejlik. E tétel megpróbálja megragadni, hogy a művészi alkotásban *faktum* és *hatás*: szemléletesnek lenni és szemléletesként *megjelenni* egyet jelent, a szem kezdettől fogva alkotó része a mű szerkezeti összefüggésének. A belevonódás, az azonossá tevés aktusa a művészi leleményt reprezentálja.”¹⁷

E fölfogás egy bizonyos szempontból hasonló az egyiptomiak képi megértés-teóriájához, amely persze számos más eszméhez hasonlóan

¹⁵ Itt érdemes megemlíteni, hogy Keleten, a buddhista kultúrában létrejött egy nagyon finom, cizellált, jobbára kézi gesztusnyelv is, méghozzá szakrális-vallási tartalmak kifejezésére, ezek a gesztusok az ún. *mudrák*. De ugyanígy érdemes a táncra, főként a szakrális táncra gondolni, amely szintén egy szigorú szabályokkal rendelkező nyelv, s mint ilyennek, minden mozdulata egy „mondat”. E kettő: a szakrális tánc és a *mudra* rokonsága, illetve összefüggése jól ismert tény. Eliade ezekről többek között a következő érdekes információt közli: „Bizonyos mértékig a mudrák is az ikonográfiához tartoznak, mert eredetileg a Buddha testhelyzetének és gesztusainak utánzását jelentették. (...) A tantrikus liturgiában a mudrá többféle értelmezést is kaphat, a leggyakoribb szerint valamely tudatállapot megvalósítása ez, hieratikus gesztusok és testhelyzet segítségével...” Eliade 1996, 255.

¹⁶ A mimézis éa a képi gondolkodás kapcsolatát illetően: Nyíri 2002a–b.

¹⁷ Boehm 1997, 242–243.

szintén egy implicit teória, s így az alkalmazásban, a gyakorlatban jelenik meg. Így például a démotikus *Szetna-regényben* a híres tudós-varázsló fiával, az ugyancsak varázsló Szuszirével úgy lép be az alvilágba, hogy a sírok képeit szemléli. Vagyis a kép nézése maga az alvilágjárás. A történetnek ezen eleme a képpel való azonosulás elve mellett azt is jól példázza, hogy az egyiptomi számára a dolgok, jelenségek elsősorban képek, s mivel a kép = írás, úgy a jelenségek olvasható jelek. Ha pedig a kozmosz jelenségei olvasható képek, akkor *létezni, illetve jelen lenni a létben annyi, mint e képeket látni és elolvasni*. A kép ismerete, a „képben levés” maga a kép által megjelenített világban (ha úgy tetszik: virtuális térben) való jelenléttel azonos. Ez az elv explicite is megfogalmazódik az *Amduatban*, amely az alvilágba való lejutásnak és az alvilági dolgok ismeretének a könyve, s javarészt maga is képekből áll:

„Aki ezt a képet (*sšmw*) ismeri, az olyasvalaki, aki kenyeret eszik az elevenek (ti. halhatatlanságot elért megboldogultak) között Atum templomában.”

Egy másik passzusa pedig így szól:

„Megalkották ez a képet (*sšmw*), titokban festették azt a Duatban (ti. az alvilágban), a rejtett tér nyugati falára. Aki ismeri azt, annak útja rendben van, bejárhatja Roszetau (egy alvilági régió) útjait, és megpillanthatja a képet Imhetben.”¹⁸

Szetna alvilágjárása analóg Ré, a napisten korábban említett éjfélel útjával, aki lemegy az alvilág rejtett, titkos tereibe, és beragyogja a sötétséget, ami által felélednek a mumifikált holttestek. Ezek a múmiák mind képmások, s mint ilyenek, hol analógok, hol pedig kifejezetten azonosak a sír képeivel. Ré sugara megvilágítják, láthatóvá teszik ezeket a képeket, ezáltal feléleszti azokat s velük a képek által ábrázolt-megjelenített isteneket és holtakat. A halotti hit szerint a *b3*-lélek bizonyos szertartások segítségével visszatér a sírba, s újra egyesül azzal a testtel – a múmiával – amit a halál következtében elhagyott. Azért is tartósítják a testet, hogy a lélek újra egyesülni tudjon vele és ennek révén revitalizálja azt. Ugyanígy Ré is *b3*-ként (egy-egy szöveg *b3*-nak is nevezik őt) lép be a sírokba, és éleszti fel Oziriszt, az „Első Számú Múmiát”, a halotti lét és a tartósított porhüvely, aktivizálható testiség iste-

¹⁸ Hornung 1963, 81.

nét s a vele egylényegű egyéb isteni múmiákat. (Ez az újbirodalmi királysírok könyveinek is kedvelt témája és visszatérő toposza.) E fölélesztés valójában átlényegítés, mivel a napisten maga is azonosul ezekkel az elraktározott, érvénytelen létezőkkel. Úgy éleszti fel őket, hogy egyesül velük. Az „átlelkesülés” révén pedig a test feltámad halottaiból és kilép a sírból az élők közé, ahogyan az isteni múmiák is felélednek és aktivizálódnak, legalábbis, amíg Rével egyesült állapotban vannak.

Ez az eszme vált az egyiptomi gondolkodás egyik alapillérévé, s lett számos természeti-kozmoszi folyamat általános alapképletévé, illetőleg metaforájává. A kozmológiában a holttest (*hjt*) jelent általában érvénytelen potenciálist is, és annak fölélesztése a potenciálisok aktualizálódását. Így például a végtelen űrben a tér és az idő képviselői, illetve szimbólumai: az időegységek és az égtájak elveszítik értelmüket és érvényességüket, de megmaradnak mumifikált „holttestként”, azaz elraktározott, bármikor érvényesíthető potenciálisokként. És persze ugyanez az elv érvényesül az emberi vagy isteni személyt ábrázoló képmással kapcsolatos egyiptomi felfogásban is. Ahogyan az emberi *b3* egyesül a múmiával vagy Ré Ozirisszel, úgy egyesül az adott isten *b3*-ja is annak képmásával, mintegy átlelkesítvén azt.¹⁹ Számos szöveg (főként rituális szövegek) számol be arról, ahogyan a lélek, a *b3* beleköltözik a képmásba. Az egyiptomi számára az istenek a róluk készült képekben laktak, s ennélfogva a képmás az ő eleven jelenlétük, legalábbis amikor átlelkesül.²⁰ A *b3*-léleknek a múmiával történő egyesülése, valamint ennek mitikus előképe, isteni mintája, Ré mint „égi *b3*” egyesülése Ozirisszel, a TEST fogalmának, illetve fogalomkörének képviselőjével voltaképpen olyan analógia, amely az egyiptomiak képről alkotott nézetei ontológiai alapjának tekinthető. Erre az elvre és mitikus-kozmológiai analógiára alapozva a képmást meg lehet eleveníteni, mert az is föléleszthető test, átlelkesíthető porhüvely, csak éppen nem húsból, hanem másféle anyagból készült. Az egyik legjelentősebb halotti rítus, az ún. „Szájmegnyitási Szertartás” lényege, hogy a rítust végző személy – az ún. *sm*-pap – megeleveníti az elhunyt személy szobrát.²¹

A kép tehát nem csupán reprezentáció, hanem prezentáció is, az ábrázolt eleven jelenléte. Ebben az egyiptomi fölfogás némiképp rokon az

¹⁹ Egyébként a kép és annak lelke, vagyis a lényeg és a forma egyesülésére az egyiptomi nyelv saját terminusokat használt. Ilyen terminusok voltak a *dmd* és a *hnm* igék. Mindkét ige jelentése: egyesülni, összeilleszteni, összerakni. Eschweiler 1992, 295–96.

²⁰ Assmann 1984, 52–3.

²¹ A szájmegnyitási szertartásnak átfogó földolgozását adja Otto 1960.

ikonfestészet szemléletmódjával.²² S éppen ez ellen a fölfogás ellen beszélnek az ótestamentumi próféták, amikor Egyiptom bálványairól szólnak, de ugyanez az elképzelés került át szinte teljes mértékben – és a bibliaival szöges ellentétben pozitív előjellel – a hermetikába is. A hermetikus fölfogás szerint ugyanis az istenszobor értelmes szellemmel és érző lélekkel bír. Az *Aszklépiosz* című hermetikus traktátusban Hermész Trismegisztosz így beszél tanítványának a mágikus erővel bíró istenszobrokról:

„Az emberi nem mindenkor emlékezvén saját természetére és eredetére rendületlenül követi az istenséget. S következképpen, ahogyan az Atya és Úr megalkotta saját hasonlatosságára az örökkévaló isteneket, úgy az emberiség is saját képmására hozza létre isteneit. Aszklépiosz: A szobrokról beszélsz, Trismegisztosz? Trismegisztosz: A szobrokról, Aszklépiosz. Látod, hogy még mindig utat adsz kétségeidnek? Az eleven és tudomással bíró szobrokról beszélek, melyek lélegeznek, és számos nagy dolgot visznek végbe: Szobrok, amelyek jövődöt mondanak, melyek megjósolják a bekövetkező eseményeket, sorvetés, kinyilatkoztatások és álmok révén s még sok egyéb módon is. Szobrok, amelyek betegségeket idéznek elő, majd meggyógyítják azokat, elűzvé a szomorúságot vagy éppen az örömet, az emberi érdemek szerint.”²³

Ha viszont ezt az elképzelést kiterjesztjük a képi szimbólumra, s ezzel némiképp racionalizálnánk is, akkor a *b3*-t, ami ugyebár bizonyos emlékekben már lényegként is értelmezhető, ebben az összefüggésben nyugodtan analógiába lehetne vonni a jelentés, illetve szemantikai tartalom fogalmával, míg az általa megelevenített kép a jelentés hordozója, a fölismert, megértett jel, megfejtett szimbólum. Így tehát ugyanezre az elvre épül a jelentés egyiptomi felfogása is, amely a mágiában elsődleges szerepet játszik, s amelyről még lesz szó: a

²² Ez nem csak így általánosságban mondható ki, hanem olyan konkrétumokban is kifejezésre jut, mint például a *b3*, azaz 'lélek' és a *shm*: 'képmás', 'szobor', 'imago' viszonya. Bizonyos szövegek szerint a *b3* rászáll és egyesül a *shm*-mel, ami itt képmást jelent. (Assmann 1984, 52–53.) Ami itt érdekes, az az, hogy a *shm* egyaránt jelent erőt, energiát és képet, illetve képmást. Így azt szemantikailag rokonságba vonhatjuk az ikonfestményekre vonatkozó görög *energeia* terminussal, ami maga a képmás mint eleven jelenlét. Ugyanakkor persze maga a kultuszszobor nem teljes mértékben azonos az ábrázolt isteni személlyel, inkább annak egyfajta érzéki megnyilvánulása, amolyan testet öltése. Rudolf Anthes szerint: „...die Kultfiguren nicht die Götter selbst waren, sondern dazu dienen sollten, dass die Götter sich in ihnen niederliessen, durch den Kultus befriedet wurden und sich so heimisch fühlten.” (Anthes 1983c, 275).

²³ Asclepius III. 24a. Scott 1924, 339–340. Az itt megjelenő képmásfelfogásról, illetve annak vélhető egyiptomi eredetéről ld. Luft 2001.

szimbólum és a jelentés, a jel és jelölt azonossága. De ami ennél még fontosabb, az a *fölismerő és a fölismerés tárgyának azonosulása*, amely aktus maga a föl- illetve megismerés mint olyan. Létezett egy irodalmias formula az egyiptomi írott nyelvben, amelyet a tanulásra és a megismerésre használtak: *ḳ-m-zšw*. Ennek szó szerinti jelentése: 'belépni az írásba'. Ez a szó szerinti jelentés – még ha metafora is – ugyanazt a szemléletet tükrözi, amiről a föntiekben is szó volt, tudniillik a jelekkel, szimbólumokkal való azonosulást, a benne-létet. Ráadásul e jelek – ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni – maguk is képek. A „belépni az írásba” ily módon a virtuális terekbe való belépést is jelenti. Ezt láthatjuk például a tudós-entellektüell Szetna esetében, aki a sírok képeit és azok föliratait szemlélve-böngészve lépett be az alvilágba, akárcsak a Napisten az újbirodalmi királysírok könyveiben. (A másik Szetna-történet is azzal kezdődik, hogy a régi korok tudását és titkait kutató Szetna a memphiszi nekropolisz sírjaiban bolyong, azok szövegeit olvasva.)

6. 3. A képi kifejezőmód előnyei

Tulajdonképpen nyugodtan mondhatjuk, hogy az *érezéltető funkció*, a képnek ez a lényegi jellegzetessége legalább akkora lehetőséget ad az emberi gondolkodásnak, mint a nyelv. Erre épül a képi szimbólum megértése, a képben való gondolkodás. A kép a lineáris végiggondolás helyett inkább bokorszerűen, az összes társult jelentéstartalommal együtt, a maga szövevényességében fejezi ki az adott gondolatot. De úgy is fogalmazhatunk, hogy a képpel való leírás kvázi egyidejűleg, *a maguk komplexitásában* képes éreztetni, láttatni (a szó átvitt és konkrét értelmében egyaránt) még az olykor egészen bonyolult elmekonstrukciókat is. A vizuális szimbólum inkább az intuícóra és a megélésre apellál, mintsem a logikus kapcsolatokra, noha általában a képi szimbólumnyelveknek – csakúgy, mint az általuk kifejezett gondolatoknak – mindenkor van egy saját belső (olykor egészen szigorú) logikájuk. A képi szimbólumokkal történő leírás így egy komplexitásra törekvő, *nemlineáris* leírási módként is fölfogható. A kép, a képi jel egy nem végiggondolt, azonnali megértést produkál(hat). Ennek oka talán abban rejlik, hogy a vizuális szimbólumokkal való kommunikáció, illetve kifejezés olyan metakommunikatív elemeket is tartalmaz, amelyek a nyelvből – főként az írott nyelvből – hiányoznak. Neurath, az első egyetemes képnyelv, az *isotype* megalkotója újra rátalált erre az ősi fölismerésre. Szavai szerint „gyakran igen nehéz szavakban elmondani, ami a szemnek nyomban

világos. Szükségtelen szavakban elmondanunk azt, amit világossá tehetünk képek által.”²⁴

S hogy ez mennyire nem modern fölismerés, annak talán egyik legjobb példája Plótinosznak éppen az egyiptomi hieroglifákkal kapcsolatos gondolata. Plótinosz enneádjai ötödik részében azt próbálja értelmezni, hogy a kortárs egyiptomi bölcsek (véltetően papok) miért nem a betűírást használják gondolataik kifejezésére, illetőleg miért a képet, a vizuális szimbólumot részesítik előnyben. A betűírás a szavakat és gondolatokat *pontosan* fejezi ki, méghozzá azáltal, hogy a betűk „utánozzák a hangokat és az érvek kifejtését”. Ezért az egyiptomiak inkább képeket rajzolnak, mivel azok egyrészt egész dolgokat jelölnek. Másrészt a betűvel leírt szöveggel ellentétben a képpel leírt mondanivaló nem a logikus érvelést követi. Plótinosz szerint minden egyes képi szimbólum egyszerre ismeret és bölcsesség, egyszerre lényegi és általános, mely messze áll a logikus gondolkodástól.²⁵ Azaz miről is van szó? A betűk, ezek az elemi, szinte atomi szimbólumok a hangokat jelölik, a beszéd atomi részecskéit. Ennek révén pedig a beszédet – és azon keresztül a gondolatot – legkisebb elemeire lehet bontani, szétszedni és összerakni, így pontosan lehet rögzíteni és megőrizni, hangról hangra, szóról szóra, gondolatról gondolatra. A kép ellenben nem csupán az egészet adja vissza a maga komplex, nem atomi volta miatt, de a hozzá tartozó komplex asszociációs háló révén még el is rejti az általa hordozott tudást, illetve tartalmat. Ugyanis mivel a betűk pontosan adják vissza a szavakat, ezért a betűírással leírt gondolat mindenki számára érthető lehet, szemben a képpel, ami a maga rejtett asszociációi miatt érthetetlen marad az avatlatlan számára. Az egyiknél csak az ábécét kell megtanulni, ám a másik esetben már egy bonyolult szimbólumrendszert a maga mögöttes jelentéstartalmaival egyetemben.

Másrészt mivel a képi leírás komplexitása révén rendkívül *tömör* tud lenni, tömörsége miatt olykor egészen *hely- és energiatakarékos* megoldásnak tűnik. Amit jól mutat az is, hogy a nyelvben általában csak hosszas körülírással tudjuk visszaadni azt a jelentéstartalmat, amit a kép egyidejűleg, az ábrázolt összes asszociációival együtt fejez ki. Amit jól mutat az is, hogy a nyelvben általában csak hosszas körülírással tudjuk visszaadni azt a jelentéstartalmat, amit a kép egyidejűleg, az ábrázolt összes asszociációival együtt fejez ki. Draaisma a metaforában rejlő/metafora által megjelenített kép kapcsán írja:

²⁴ Neurath 1936, 26. idézi Nyíri 2002b, 72.

²⁵ *Enneades* V, 8. 5–6. Plotin 1956, 141–142. Plotinosz ezen gondolatával a kép, illetve a hieroglifa, mint titkos tudás hordozója kapcsán foglalkozik Assmann is (Assmann 2003, 144–145).

„A hordozó konkrét, szemléletes képre utal, amelynek tulajdonságai integrált csomagként vagy 'chunk'-ként raktározódnak el, és szükség esetén ugyanígy, összefüggő egészként reprodukálhatók. Ha egy képre gondolunk, közvetlenül viszonyok együttesét látjuk magunk előtt. Ezek a viszonyok – nem úgy, mint a szekvenciálisan feldolgozott verbális információ esetében – egyszerre adóttak.”²⁶

Az „éreztető komplexitásra” és tömörségre igen jó példát találunk a Harris papiruszban, amely a veszélyes víziállatok – ezen belül is főként a krokodilveszély – elhárítására írt varázsmondások gyűjteménye. Az egyik mondás főszereplője maga is képmás, egy naoszban (szoborfülkében) álló „eleven istenszobor”, amit (vagy inkább: akit) a félelmetes krokodil-démon, Maga, Széth isten fia veszélyeztet: föl akarja nyitni a naoszt és elragadni az abban lévőket. Az istenképmás természetesen analóg a vízen utazóval, akit a valós krokodiltámadás fenyeget. A fenyegetés a következő formulával zárul: „Nem én vagyok, aki ezt mondja, nem én vagyok az, aki ezt elismétli. Maga, Széth fia az, aki ezt mondja, ő az, aki ezt elismétli.” A szöveg gyakorlati utasítása szerint a mondást két egymásnak háttal álló sematikus krokodilképmásra vagy még inkább: piktogramára kell mondani. Az utasításban nincs konkrét képfajta megnevezve (pedig ezt az egyiptomi szövegek általában meg szokták tenni), hanem csupán ennyi áll: „mondd ezt erre:” s utána csak a rajz következik.²⁷ A két ellentétes irányú krokodil rajza valószínűleg analóg a szöveg állításával, mintegy annak képi kifejezéseként is értelmezhető. A rajz kifejezi, ahogyan a recitáló (mágiát végző pap) megtagadja, hogy ő lenne a gonosz cselekvés végrehajtója, s azt áthárítja a krokodildémonra, ugyanakkor mégis ő az, hiszen a szöveget ő recitálja. Vagyis egyrészt azonosul Maga démonnal, a krokodillal, ugyanakkor megtagadja azt. Ő is az, meg nem is. Ezt a kettősséget, az igen és nem ezen egységét „írja le” a két egymásnak háttal álló krokodil rajza. Mondhatjuk: a kép itt a szöveg belső, gondolati szerkezetét érezteti a maga eszközeivel és egyben sűrítve adja vissza a szöveg lényegét.

A képi szimbólum tömörsége és összetettsége révén többértelmű is. Egy képi leírás mindenkor többjelentésű, nem lehetséges egyértelmű értelmezése még akkor sem, ha van egy szándékolt, explicit jelentéstartalma. Ugyanakkor ennek a fordítottja is igaz: egyazon jelentéstartalom számos különféle képi szimbólumban jelenhet meg. E két tulajdonság szorosan összefügg, mivel alapját ugyanaz a gondolkodásforma adja. Ez

²⁶ Draaisma 2002, 23.

²⁷ Lange 1927, 80–81. Ld. még erről a passzusról és a képi szimbólumról Eschweiler 1991, 63.

pedig a kizárólagosság hiánya. Korábban említettük már, hogy az egyiptomi gondolkodás mellérendelő jellegű, a vaglyagosságot részesíti előnyben. Így valamely istenség megjelenhet növényként, emberként, állatként vagy ezekből álló keverék lényként. Egyiptomban az égbolt lehet víz, baldahin, tehén, a föld lehet isten, oroszlán, korong vagy más egyéb is. De ez nem csupán a megjelenésre, a formák világára vonatkozik, hiszen az isteni személy maga is igen képlékeny, különféle istenek gyakorta összeolvadnak egymással, ez az ún. egyiptomi szinkretizmus. A dolgok határai elmosódnak. Ez a lényege Lévy-Brühl-féle „részesség törvényének” illetve az ebből továbbgondolt, Wilson és Hornung nevével fémjelezhető „egyiptomi komplementerlogikának”. (Ld. 1. 3.) Igen tanulságos, hogy mind Hornungnál, mind pedig korábban Wilsonnál a komplementaritás kérdése éppen az ábrázolás, a képi szimbolika kapcsán merül föl.²⁸

Merthogy az olyan képi szimbólumrendszer, mint amilyen az egyiptomiaké is, lehetőséget kínál egy dolog többféle aspektusból történő bemutatására és megragadására. Rugalmas látásmódról van itt szó: a föld vagy az ég, a Nap vagy egyéb kozmikus elem, illetve létező egyszerre sokféle aspektussal bírhat, s ugyanakkor ő maga is sokféle szempontból értelmezhető dolog lehet. Éppen ezért nem is igazán helytálló a Lévy-Brühl-féle soklényűség tan. Tudniillik nem soklényűség van, hanem *szempontok sokasága*, amit talán nem is az ábrázolás, a képi szimbolika sokrétűsége képvisel legjobban, hanem az egyiptomi szellemi élet olyan jellemvonásai, mint a többféle teremtéstörténetre épített többféle teológia, amelynek leglátványosabb kifejezése a sok isten sok temploma (főként a Ptolemaiosz-korban), amely mind egy-egy külön univerzum, a maga saját teremtéstörténetével, kozmológiájával és kozmográfiájával. Az egyiptomi szemlélet olyan sajátos relativista szemlélet, amelyben a szempontok sokaságának komplementaritása – egyidejű igazsága, érvényessége, egymást kiegészítő volta – valósul meg. Ezt az elvet a képi szimbolikára is alkalmazhatjuk, s így elmondhatjuk, hogy az ábrázolt dolog többalakúságát és többértelműségét elsősorban a praxis határozta meg, illetve egy kissé pragmatikus és utilitárius jellegű szemléletmód. Nevezetesen, hogy egy dolognak a maga számos arculata közül melyik arculata mikor, hol, mely szituációban, mire használható. A föld lehetett a szimbolikában lapos korong, kettős oroszlán formájában megjelenő Aker, Tatjenen vagy Geb isten, mi több: ezek külön-külön és együttvéve, s külön-külön is többféle módon ábrázolva. Ám hogy éppen miként, az mindenkor attól függött, hogy mely aspektusát akarták kiragadni az

²⁸ Hornung 1971, 237.

adott kontextus kívánalmi szerint. Vagyis a „részesség törvényének” vagy ha úgy tetszik, a „komplementaritásnak” itt a lényege és egyben a mögöttese (szándéka) a *tetszés szerinti, ám az adott szituációtól függő fölhasználhatóság*. Ez az egyiptomi relativizmus, illetőleg az erre épülő pragmatikus szemlélet megértése teszi éthetővé, hogy ez a fajta praktikus és szituációfüggő bölcsélet és kifejezési mód mindvégig erősen kötődött a mágiához.

Merlin Donald leginkább azt tartja a görög csoda – azaz a gondolkodás antik Hellaszban végbement forradalmi változása – lényegének, hogy a görögök *externalizálták* az események szóbeli kommentárjait. Azaz leírták, rögzítették elmélkedéseiket, elmélkedésük majd minden gondolatát, olykor még a befejezetlen gondolatokat is, s ezzel voltaképpen magát a gondolkodási folyamatot tárták föl. Így voltaképpen az externalizáció minden további fejlődés kulcsa, a művészetben és a tudományban egyaránt. A görögök ugyanis ennek révén találták föl az írott dialektikát, ami a nézetek kicserélésének, az érvelésnek és az érvelési hibák szüntelen kijavításának, ennek révén a problémák megoldásának, a kétségeknek és az azokra adott válaszoknak – vagyis a szabadabb, kreatív gondolkodásnak kedvezett. Az archaikus kultúrákban azonban ez az externalizáció nem ment végbe, így azokban a szakrális-hivatalos – s ennél fogva „szükség-szerűen merev” – nézőpontok érvényesültek a gondolkodásban.²⁹

Csak hogy Egyiptomban is megvolt a problémamegoldó, kreatív gondolkodás, a spekulációra, az újításra való hajlam, s létezett a dolgokra, folyamatokra való kívülről/fölülről történő rálátás, azaz a gondolkodás metaszintje is. A különféle rendszerek és nézetek egymás melletti megléte pedig a rugalmas, kreatív gondolkodásról és *vitákról* tesznek tanúbizonyságot. (Az ún. *Memphiszi Teológia* szövegében – mint azt majd látni fogjuk – ez utóbbi még expliciten is megjelenik.) Az értelmiség gondolkodásában a szkepticizmus is megjelent, annak majd minden jellemzőjével. Ráadásul, mint arról az első fejezetben is szó esett, az egyiptomiakra azt sem lehet ráfogni, hogy nem szerették rögzíteni ismereteiket és gondolataikat. Sőt, Platón éppen ebben látta az egyiptomi és a görög kultúra közötti különbséget: az egyiptomiak leírnak mindent, ami szép vagy egyszerű, avagy érdekes.³⁰ (Ld. I. 1.) Ugyanakkor talán éppen ebben a „minden szép, nagy és érdekes” kitételben rejlik a különbség. Az egyiptomiak *nem mindent rögzítettek válogatás nélkül*, s a hagyománytisztetlet is nagyobb volt, mint a görögöknél, az újítások, sőt még maga a kéltely is jórészt a hagyományon belül bukkant föl.

²⁹ Donald 2001, 296–297.

³⁰ Ld. Platón *Timaios* 22b, 23a–c.

Az egyiptomiaknál tehát kétségtelenül nem alakult ki olyasfajta externalizáció, mint a görögöknél, de nem csupán a hagyomány vagy az idális tisztelete miatt. Ha a szöveges emlékeket nézzük, azokban inkább csak rövid, tömör, gyakorta utalásszerű leírásait találjuk a gondolkodási folyamatoknak: kételyeknek, elmélkedéseknek, cáfolatoknak, érveléseknek stb. Ennek okáról (illetve egyik okáról) már szintén beszéltünk, ez a képi szimbólumrendszer hatásában, illetőleg a képi leíró nyelv természetében keresendő. Az egyik fő gátló tényező maga a képiség, illetve annak azon tulajdonságai, amelyeket az eddigiekben vázolni próbáltunk. Ezek a tulajdonságok viszont lehetővé tették, hogy *maga* a képi leírás magyarázza (vagy stílusosan: láttassa) a gondolkodás folyamatát, a gondolatok egymáshoz kapcsolódását, a társításokat és metaforákat, valamint a gondolatfolyamat struktúráját, szintaxisát. Amiről már korábban részletesebben is szó volt, hogy tudniillik a képi szimbólumnyelv gyakorta (vagy talán minden esetben) egyben önmaga metanyelve is. (5. 3.) A képi szimbólumokkal való kombinatorikus játék rendkívüli tömörséggel fejezte ki azt (vagy ha nem is pontosan azt, de *majdnem* azt) amit a görögök és nyomukban mi is, bő lére eresztett fecsegéssel. A képi nyelvnek ez a vonása hathatott a nyelv írott emlékeire is, talán innen ez a tömör, asszociatív, utalásszerű kifejezésmód. Ám vélhetőleg minden, a jelrendszert ismerő írástudó értette is a leírásokat, az üzeneteket. Szinte biztosra vehető, hogy a különféle képi játékok vagy képekben kifejezett spekulációk kiötlői alkotásaikkal ugyanúgy egymásra reflektáltak, mint minden korok értelmiségiei, hiszen jól ismerték a szimbólumrendszert, annak szabályait, lehetőségeit, és éltek is ezekkel a lehetőségekkel. És itt fordítsuk egy kissé visszájára Donald (és mások) nézőpontját: A görögök talán éppen azért jutottak el a különféle tárgyú diszkurzusok externalizációjához s ezen keresztül forradalmi újításaihoz, mert a betűírás alkalmatlan volt a gondolatfolyamat olyan típusú érzékeltető leírására, mint a hieroglif írás. Az atomisztikus, lecsupaszított, absztrakt jel nem bír olyan asszociációs hálóval, mint egy képi szimbólum. Az újítás ezt a hiányt pótolta.

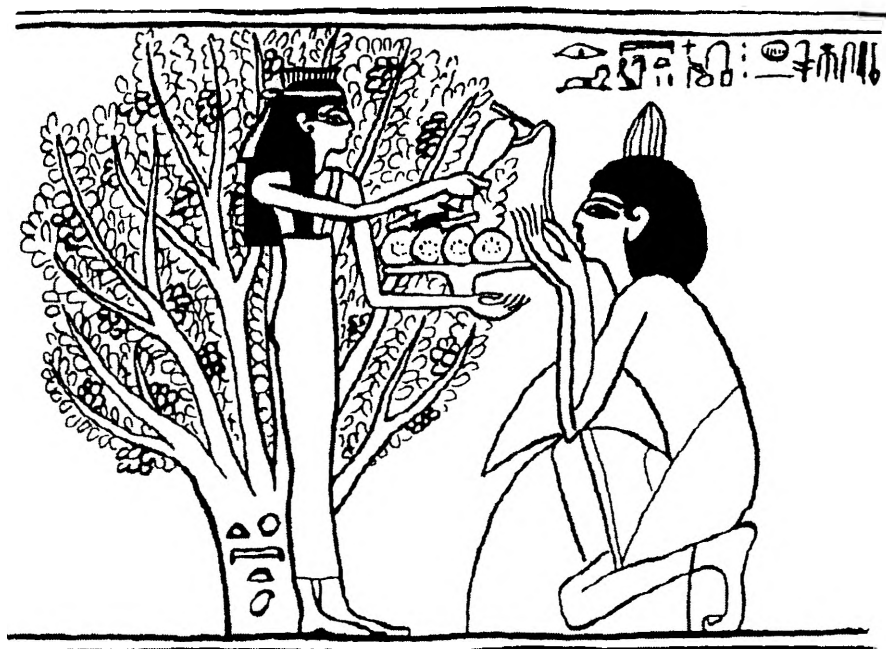
7. Játék a szimbólumokkal

7. 1. A képi szimbólum mint rajzolt metafora

Orly Goldwasser a hieroglif írás szemiotikájáról szóló tanulmánykötetében amellet a sokak által vallott fölfogás mellett érvel, miszerint a képi szimbólumok voltaképpen *metaforák*, illetve a vizuális nyelv jobbára metaforikus.¹ Ez a megközelítés a mitikus keverékalakok, keveréklények esetében egészen nyilvánvaló. Goldwasser számos hieroglif példa mellett egy esettanulmányt is közöl a halotti irodalomból, illetve szimbolikából jól ismert *ised* fáról, amely valójában Nut égistennő (és egyben több más anyaistennő) egyik megjelenési formájaként ismeretes. A különféle ábrázolásokon ez a faistennő hol faként, hol a fa és az istennő valamiféle kombinációjaként jelenik meg. Goldwasser szerint ez utóbbi esetben a keverék lény alakja a metafora két tagjának felel meg. A szerző a jelenséget a kognitív metafora elmélettel magyarázza az elemzés folyamán, illetve ez képezi kiindulási alapját a fa-istennő értelmezésének. Így tehát a kép mögött valójában a GYÜMÖLCSFA = ANYAISTENNŐ fogalmi metafora rejlik. A faistennő különféle ábrázolásai pedig valójában különféle kategóriákat jelenítenek meg, méghozzá a fa és az istennő, azaz a metafora két tagja közötti interakciónak, illetve a két tag azonosulási fokozatainak megfelelően. Így bizonyos ábrázolásokon az istennő és a fa egymás mellett állnak, bizonyos ábrázolásokon az istennő elbújik a fa ágai között, bizonyos ábrázolásokon az istennő a fából jön elő, mintha összenőtt volna vele, s megint más ábrázolásokon csak a fa látható, amelynek azonban emberi kezei vannak: az istennő kezei. (28a–b–c. kép)²

¹ Goldwasser 1995. A kép mint metaforához ld. Még Berger 1989, 32–35. valamint Forceville 1994.

² Az általam felsoroltak csupán a legkarakteresebb megoldások, amelyek jól érzékeltetik a metafora dinamizmusát, illetve a két tag azonosulási fokozatait. Emellett a faistennőnek még számos más formája létezik. Keel 1992, Goldwasser 1995, 114–125.



28a. kép: A faistennő (Keel 1992, fig.89 után)

A perszonifikáció egyesek szerint már önmagában is metafora.³ Ez ügyben elég, ha csak az istenek és démonok funkcionális (vagy alap) jelentéseit vesszük, és azokat fogalmi metaforákként értelmezzük – hasonlóan a fenti példához, az istennőként perszonifikált ised-fához. Így az ÉGBOLT = ANYA; a FÖLD = ATYA; a VEGETÁCIÓ = ATYA; a NAP = URALKODÓ; a NEMLÉTEZŐ = ELLENSÉG; a BETEGSÉG (vagy valamely betegségfajta) = ELLENSÉG; SZÍRIA (vagy annak valamely városa) = LÁZADÓ vagy ELLENSÉG stb. Így a különféle istenek és egyéb mitikus lények alakjai nem csupán hagyományos allegóriákként, hanem egy mélyebb szinten fogalmi metaforákként is értelmezhetők. Igen fontos momentum ez, főként, amikor ezek az alakok bizonyos alkotásokban mintegy bölcséleti terminusokként funkcionálnak. S ezekre az alapmetaforákra épülnek rá azután újabb és újabb metaforák, amikor az adott istenség akár a nyelvben, akár a különféle képi ábrázolásokon valamely állat vagy növény formájában jelenik meg. Amikor X isten a sírok vagy

³ Lakoff-Johnson 1980, 33–35. Goldwasser 1995, 14.



28b. kép: A faistennő (Kcel 1992, fig.77 után)

templomok falain, illetve a papiruszokon kos, bika, oroslán, lótosz stb. formájában jelenik meg, egyértelműen metaforákról beszélhetünk.⁴

A metaforajelleg (vagy lényeg) természetesen leginkább a keverék alakú (állat-ember, növény-ember) istenek esetében ismerhető fel, sőt valójában már akkor megtesszük ezt, amikor nevükön nevezzük ezeket a lényeket. Metaforákat használunk, amikor például sakálemberről, súlyomemberről, lótoszistenről stb. beszélünk. Ezt is igen könnyen aktualizálhatjuk és megérthetjük, ha csak az olyan általunk is gyakorta használt kifejezésekre gondolunk, mint a robotember, gépember, majomember stb. Erre mint elemi figurára épül rá a speciális jelentéstartalom: így

⁴ Baines 1984, 39.




28c. kép: A faistennő (Keel 1992, fig.69 után)

például ha Anubisz istennek mint sakálfejű, embertestű alaknak, azaz sakálembernek a speciális funkcióit nézzük: ő a mumifikálás istene, az alvilági utak és kapuk megnyitója... A gondolkodás fejlődése során azután ezeket a speciális funkciókra épülő jelentéseket használják az elvontabb eszmékben, így a kezdeti bölceletben is. Lényegében ezt láthatjuk a görög filozófusok kvázi filozófiai terminusként használt, allegorikus istenalakjainál is.

Az egyiptomi képi szimbólumok ilyenén értelmezésénél azonnal adódik egy nem elhanyagolható probléma, amely nem csupán a keveréklények esetében merül föl: a kép általános (vagy alap-) és speciális jelentésének az összekeverése. Minden képnek van egy természetes alapjelentése, amely nem föltétlenül kötődik az adott kultúrához vagy szimbólumrendszerhez, s van egy speciális jelentése is, amely az adott szimbólumrendszeren belüli használatra vonatkozik. Így például a kígyó ábrázolása egyrészt reprezentálja a kígyót mint olyat, s így magában hord

minden kígyóval összefüggő jelentést. Másrészt pedig jelenti azt, amit egy adott szimbolika a kígyóval leír, például az időt vagy a pusztulást. Persze valószínű, hogy egy kép alapjelentése és az általa hordozott-képviselet (sok esetben absztrakt) idea visszavezethető valami közös jellemzőre. A kígyó talán azért az idő szimbóluma, mert elnyel, halált hordoz, mert folytonos vonal stb. Ez a közös elem a rajzolt metaforaként tekintett képi szimbólum *tertium comparationis*a.

Az istenalaknak – azaz a perszonalifikációra alapozott képi metaforának – tulajdonképpen két fajtája létezik: az egyik az említett keverék-alak, amikor a metafora két tagja, a cél- illetve a forrástartomány egyaránt megjelenik az ábrázolásban. A másik viszont megjelenését tekintve homogén lény. Ilyenkor a jelölő, a forrástartomány, mintegy elnyeli a jelölt tartalmát, a céltartományt. Ilyen például az Ellenség figurája (s vele az ELLENSÉG fogalma), amikor az a nemlétezőt jelképezi, vagy ilyen az oroslán, amikor az uralkodót szimbolizálja, de ugyanide sorolhatók azok a homogén (azaz tisztán emberalakú vagy tisztán állatalakú) istenek is, akik a különféle kozmikus princípiumokat testesítik meg.

Természetesen az egyiptomi szimbolikában jelen vannak a különféle metonimikus formák is. Egy egyszerűbb példa: az egyiptomi állam két legfontosabb jelvénye az ún. Fehér és Vörös Korona: , amelyek, hasonlóan bármely más kultúrához, itt is metonimikus jelentéssel (ill. funkcióval) bírnak, mivel a két királyságot, Felső- és Alsó-Egyiptomot jelképezik. Ugyanakkor második körben már a két égtájat: Delet és Északot is szimbolizálják, mert az ország déli része, Felső-Egyiptom Dél, az északi rész, Alsó-Egyiptom pedig Észak jelképe lesz. Ennek révén viszont idővel már kozmikus szimbólumként, a tér elemi alkotórészeinek, fundamentumának jelképeként jelenik meg bizonyos emlékekben. (Például a *Kapuk Könyvének* tizedik fejezetében és más helyeken.)

Természetesen nem csupán a vallásos-bölcseleti emlékekben használt képi szimbólumok tekinthetők rajzolt metaforáknak, hanem az egyiptomi írásjelek, a hieroglifák is. Sőt, a hieroglif írás rendszere volta-képpen *egy komplex metaforikus konstrukció*. Ami pedig azért érdekes, mivel a determinatívumok révén kialakult képi osztályozás mellett ez az elem is elősegíthette az újbirodalmi implicit bölcselet képi szimbólumrendszerének létrejöttét, sőt elősegíthette magának a magasabbrendű, spekulatív gondolkodásnak a fejlődését is. A metaforákban való gondolkodás és kifejezésmód elsősorban a konkrétumok világtól való eltávolodást eredményezi, hiszen a metaforikus látásmód a jelentésátvitel révén az elvonatkoztató képességet erősíti. Így viszont a hieroglif-szisztémának mint komplex metaforikus konstrukciónak a használata mindenképpen jelentős lépés az elvont, bölcseleti irányú gondolkodás kifej-

lődése felé. A metaforikus rendszerek asszociációs hálói, de még inkább ennek a hálónak a kép révén történő, többé-kevésbé *explicit* kifejezése, illetőleg ezen *explicit* kifejezés révén megvalósuló *tudatosítása* pedig a komplex, szisztematikus gondolkodás kialakulásának kedvez.




Persze a hieroglifák esetében a metafora szót a lehető legtágabb értelemben kell használnunk. Minden metaforának tekinthető, ahol két összekötött tag között jelentésátvitel történik. Így például bizonyos hieroglifák nem a szemantikai, hanem a fonetikai hasonlóság alapján visznek át jelentést más jelekre. Erre egyik jellemző példa a kacsá-ikon, amely mint hieroglif jel, a *s3* hangérték fonogramja. Ugyanakkor a *s3* szó azt jelenti az egyiptomi nyelvben, hogy 'fiú', valakinek a fia, s így a fiú szót a *s3*-kacsával írják le: . S hogy a képi jel mennyire azonosult ezzel a jelentéssel, mi sem mutatja jobban, mint hogy utána a legtöbb esetben nem biggyesztenek semmiféle determinatívumot, hanem az identifikációt jelző vonást teszik, ami azt jelenti, hogy a kép az, amit ábrázol – noha mégsem.⁵ Ezeket a megoldásokat nevezi Goldwasser fonetikus metaforáknak.⁶ A fonetikus metaforáknál általában eltűnik az eredeti jelölt tartalom, és a különféle jelöltek közötti hasonlóság sem feltétlenül jön elő. Így az említett kacsá-ikon esetében a hieroglifának az eredeti jelentése a 'kacsá' szó, ami egyiptomiul: *st*. Ennek régebbi, eredeti formája a *s3t* lehetett, s ebből lett a kacsá-ikon a *s3* hangérték jelölője (a *t* hang lekopásával). A kép által jelölt hangérték, a *s3*, pedig a 'fiú' szót jelentette, illetve azzal csengett össze. Egyébként egy másféle, de ugyancsak fonetikus átvitelt láthattunk a hieroglif-szisztémáról szóló fejezet elején említett szem-ikon esetében is. A fonetikus metaforák voltaképpen egyfajta rébuszoknak, illetve rébuszokba burkolt, korlátozott szójátékoknak is tekinthetők, ami ugyancsak a hieroglif írás egyik jellemzője.⁷

S akárcsak az isteni alakok esetében, itt is megtaláljuk ugyanazokat a formákat és megoldásokat. Ennek kiváló példáját adja egy jellegzetesen egyiptomi, keveréklényt ábrázoló jel, egy emberi lábakon járó, kerek edényt ábrázoló hieroglifa: . Ez a jel az *jny*: 'hozni' ige ideogramja. A hieroglifa voltaképpen két jeltől áll össze, amelyek maguk is önálló jelekként ismeretesek a klasszikus hieroglif-készletben. Az egyik a kis kerek edény, amely a *nw* hangérték fonogramja: . A másik a mozgó lá-

⁵ Vannak persze kivételes esetek, ilyenkor leginkább az ülő embert ábrázoló EMBER-, SZEMÉLY-determinatívumot () vagy pedig az ISTEN determinatívumot () kapja a szó, főként ha valaki konkrét emberi vagy isteni személyről van szó, de ez nem megszokott. Wb III: 408.

⁶ Goldwasser 1991, 39; 1995, 17–19, 71–74.

⁷ Schenkel 1981.

bakat ábrázoló hieroglifa, amely a JÁRÁS, MOZGÁS determinatívuma, s ott áll minden ezzel kapcsolatos jelentésű szó után: . Nos, ez egyesült a *nw*-edénnyel, és így alakult ki ez az ideogram. (Egyébként a kép maga vélhetően régebbi a hieroglifánál: a predinasztikus időkből ismert olyan kis kerek edény, amelynek a talpa két emberi lábat formáz. Vagyis a piktogram konkrét tárgyi formában is manifesztálódott.⁸) A *nw*-edény jele fonetikus metaforaként a kiejtésben – vélhetőleg az erős *n* hangzó miatt – a hasonló hangzással bíró *jn* hangra váltott át. (Mind a *vav*, mind pedig a *jod* csak félhangzók.) A járó lábak hieroglifája pedig az *jn* ige jelentését hangsúlyozandó a szemantikai részt adta bele a jelkombinációba. A jel korai írásmódjában egyébként a két részt, az edényt és a járó lábakat még egymástól elválasztva ábrázták: . A jel egyik kései, görög-római kori variánsa a *nw*-edényt tartó-hordozó, mozgó emberi alakot ábrázolja: . Az *jn*: 'hozni' igének ez a kései piktografikus írásmódja tulajdonképpen rekonstruálja ezt a kialakulást, plasztikusan megjelenítve s egyben explicite kifejezve a klasszikus jel által hordozott komplex jelentést.⁹

A képi szimbólumok – legyenek azok akár ábrázoló képek, akár képi írásjelek – az ún. halott metaforák animációinak is tekinthetők.¹⁰ A kép mindenkor sokkal erőteljesebb módon jeleníti meg önmagát, vagyis az ábrázolt dolgot, és hiába hordoz átvitt értelmet, hiába rejt szimbolikus jelentéstartalmat, a kép alapjelentése mindig az előtérben marad, legyen a szimbolizált jelentéstartalom bármi is. Ha egy képi szimbólum vagy hieroglifa mondjuk a királyt oroszlánként vagy sólyomként ábrázolja, avagy az ellenséget sáska képében jeleníti meg, akkor nem tudunk elvonatkoztatni az ábrázoló-megjelenítő szimbólum eredeti, természetes jelentésétől, nevezetesen a konkrét állattól: oroszlántól, sólyomtól, sáskától, s ennek megfelelően kikerülhetetlenül szembetaláljuk magunkat az azokhoz köthető összes képzettársítással, illetőleg azok konnotációival. Ennélfogva némileg finomítanunk kell a *s3*-kacsa, illetőleg ennek kapcsán a fonetikus metaforákkal kapcsolatban elmondottakon is: a kacsa-ikon hiába azonosul a fonetikai alapú jelentésátvitel révén a fiú szóval, illetve fogalommal, a KACSA vélhetően mégsem tűnik el – egyszerűen a madár képi, azaz érzéki jelenléte miatt. Vagy vegyük az említett fáradtak példáját: a tényleges fizikai fáradtság, ernyedtség mindenkor jelen van a kép „magától értetődő naturalizmusa” révén, szimbolizáljon bármiféle elvont, kozmológiai-ontológiai jelentéstartal-

⁸ Fischer 1986, fig. 12.

⁹ Goldwasser 1991, 42, 1995, 21–22.


¹⁰ Goldwasser 1995, 58–60.

mat. (4. 3.) Legfeljebb elegyedik vele, vagy méginkább: annak metaforájává lesz. Így a fáradtság a preegzisztens érvénytelenség magyarázó-érzékeltető metaforája, pontosabban forrástartománya: PREEGZISZTENCIA = FÁRADTSÁG. Az alapjelentés tehát a kép érzékletessége és natúrális jellege miatt egészen egyszerűen *nem tud elvoeszni*, és – szemben a nyelvi metaforával – nem tud teljesen átvitt értelművé szublimálódni.¹¹


7. 2. A Ptolemaiosz-kori hieroglifák

Az egyiptomi kultúra utolsó nagy periódusának, a Ptolemaiosz-kornak a kezdetére a hieroglif jelek száma mintegy tízszeresére duzzadt, ami körülbelül hétezer hieroglifát jelent. Természetesen nem csupán új jelek – azaz új tárgyak, dolgok, formák képei – egész garmadája, hanem a régi, hagyományos hieroglifák sokféle változata, illetve e változatok számos kombinációja is fölbukkan. Ami először szembetűnik, az éppen a hagyományos jelek variálása, az ikonokkal való kombinatorikus játék s az így létrejött verziók sokasága.


Vegyük például az ideogramként s determinatívumként egyaránt szolgáló ELLENSEÉG-jel két hagyományos hieroglif variánsát s azok e


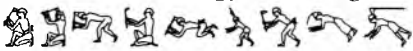
kései variálódásait. A klasszikus összekötözött fogoly ikon:  például a


következő variánsokkal bővül: . Eh-

hez még néhány speciálisabb verzió: 

A másik klasszikus ELLENSEÉG-hieroglifa a baltával agyonütött ember

rajza:  pedig a HULLANI determinatívummal (és egyben ideogram-




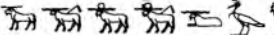

mal):  kombinálódva variálódott: 

 (S ez még csak nem is az összes változat!)


Talán mondani sem kell, hogy ez a variabilitás, illetve játék a szemantikai térben is jelentős változásokat eredményezett, mivel a jelek átalakítása az esetek többségében bizonyos (főként a szöveggörnyezettől függő) szimbolikus jelentéstartalmakat is hordozott. A gazdagodás ennél fogva elképesztő bonyolódást is jelentett mind a szemogramok (ideogramok és determinatívumok), mind pedig a hangjelek terén. Ráadásul nem csupán a jelkészlet sokszorozódik meg szinte robbanásszerűen, ha-





¹¹ Az már más kérdés, hogy a halott metaforák „halott” volta a kognitív metaforaelmélet szerint erősen megkérdőjelezhető. Ld. a témáról, illetve általában a kognitív metaforaelmélet-ről annak klasszikusait: Lakoff-Johnson 1980 és 1999.

nem mindegyik nagyobb templom saját hieroglif-rendszert fejleszt ki. (Persze ezek között a saját szisztémák között azért számtalan átfedés volt.) Mindez logikus következménye a hieroglif írás képszerűségének, mivel az újabb jelek létrejötte éppen hogy a képszerűség kiaknázására épül. Ahogyan Assmann frappánsan megfogalmazza, a hieroglif-rendszer egyszerűen természeténél fogva – a jelek kép volta révén – módott adott újabb és újabb jelek bevezetésére, hiszen a képi szimbólumok forrása az egész világ, illetőleg annak dolgai. S mivel a világ lényegében ki-meríthetetlen típuskészlettel bír, így voltaképpen „maga az írás ölt enciklopédikus vonásokat”¹² A jelenség mellesleg ama tanulsággal is bír, miszerint a hagyomány és az újíto szándék – akár még a radikális újíto-sok igénye is – nem föltétlenül mondanak ellent egymásnak, a tradíció-hoz való ragaszkodás nem szükségszerűen köti gúzsba a kreativitást.

Ez a kései, még a római korban is élő írásrendszer az első látásra el-képesztő kaotikusságot mutat. (Nem véletlen, hogy elolvasása szinte külön tudomány.) Elsősorban is, *mintha fölbomlott volna a régi osztályozó szisztéma, s az egész átalakult volna egy hálózatosszerű asszociatív rendszerré*, s ennek következményeként az írás alfabetikus jellege is jócskán erősödött. Habár számos új determinatívum és ideogram jelenik meg – ami ugye-bár az írás képírás jellegét erősítené – mégis, mind ezek az új jelek, mind pedig a régi determinatívumok és ideogramok hangzóként, azaz fonogramokként, sőt egyszerű betűként is használatosak. Előtérbe kerül az akrofónia: a régi fonogramok és ideogramok és ezek új formái (képi) variánsai nagyon gyakran egyetlen betűt, illetve hangot jelölnek, persze az eredeti jelentés megtartásával. Ezek a hieroglifák alkalmi betűkként ilyenkor az eredeti hangzócsoport valamelyik hangját jelölik, leggyak-rabban a kezdő hangot. Így például a *hr* hieroglifa: , ami ideogram-ként önmagát jelenti, azaz arcot, fonetikus metaforaként a *hr*: 'fönt', il-letve 'távol' szót, valamint fonogramként már a kezdő *h* hangot is jelöli. A *mr*: 'csatorna', illetve a *-mr-* szótag jele:  az *m* hangot, a *pt*: 'égbolt' ideogramjának, illetve az éggel kapcsolatos szavak determinatívumá-nak jele:  a *p* hangot és így tovább. Ezeket az új fonetikai értékeket ráadásul a hagyományos jelek újabb variációi is jelölhették. Így például a *b3*: 'lélek', 'kos' szavak, illetve a *-b3*-szótag hieroglifájának ekkori vál-tozatai a *b* hangot is jelölték: . Gyakori megoldás az is, hogy a hieroglifa valamely eredeti hangzócsoport kö-zépső vagy utolsó hangját jelöli. Például az *j3w*: 'öreg', 'öregség' ideo-gramja:  így fonogramként a középső *3* hangot, az *jb*: 'szív' ideogram-

¹² Assmann 2000, 179.


ja illetve a SZÍV determinatívuma:  pedig szintén fonogramként a második *b* hangot stb. Emellett e hieroglifák eredeti jelentése, illetve az eredeti fonetikai tartalom is használatban maradt. Sőt, számos jel nem csupán egyetlen, hanem több, egymástól különböző hangot is jelölhetett, valamint több egyhangzót és több szótagot is. Így természetes, hogy egy adott szó, szótag vagy hang olykor igen sokféle módon, több jellel is leírható volt.¹³





De az alfabetikus jelleg mellett a képírás jelleg, illetőleg a kriptográfia is előtérbe kerül. Merthogy ugyancsak egyik fő jellemzője ennek a kései írásnak az – olykor még összetett jelentést is hordozó – ideogramok, illetőleg a különféle rébuszok és képrejtvények megszorodása, valamint bizonyos jelek asszociatív módon történő jelentésmódosítása, jelentésbővítése, átértelmezése. A fej (*tp*) hieroglifája:  például a hetes számot is jelenti (ill. jelöli), mivel a fejen hét nyílás található, s így a fej a természetben fellelhető hetesség kézenfekvő prezentálója. Vagy vegyünk a szkarabeusz-hieroglifát: , amely a klasszikus szisztémában a *hpr*: 'keletkezni', 'történni' ige ideogramja volt, ekkor már jobbra a *t* hang alfabetikus jelle. Ennek eredete máig vitatott, talán az ősisitenekre (főként a napisten bizonyos formáira) használt *hpr-m-t3*: 'földből keletkező', filozofikus jelentéstartalmú melléknévben rejlik. A *t3*: 'föld' és a *hpr*: 'keletkezni' szavak a bölcséleti tartalom révén asszociatív-metaforikus kapcsolatba kerülhetnek, s a föld fogalma a keletkezés fogalmának metonimikus szinonimájává válhatott. A *t3* hieroglif jele pedig már korábban is a puszta *t* hang gyakori jelölője – vélhetően a szó kiejtésbeli egyszerűsödése, azaz az alef lekopása miatt. Így történhetett meg a *hpr*-szkarabeusz átalakulása *t* betűvé, a *hpr* és a *t3* szavak bölcséleti, valamint a *t3* jel (és szó) és a *t* hang fonetikai kapcsolatán keresztül.¹⁴ Ugyancsak gyakoriak a képek mögött rejlő szójátékok, burkolt etimológiák megjelenései. Így a hajcsomót ábrázoló *nbd* jel:  (a *nbd*t szó hajcsomót jelent) az ELLENSEÉG hol ideogramként, hol determinatívumként használt hieroglifájával kiegészítve immár a gonosz Széth istent is jelöli, mivel Széth egyik neve: *Nbd*. A sugárzó napkorong hieroglif jele:  gyakorta jelöli a kilences számot. Ennek oka, hogy a *psd*t: 'kilenc' homofón a *psd*: 'ragyogni' igével.

Megjelennek a képi metonimiák is. Így például a felső vagy alsó-egyiptomi korona hieroglif jelként is régóta használt képei a „Felső- illet-

¹³ A Ptolemaiosz-kori írás rendszeréről, annak jellegéről, természetéről, logikájáról stb. kimerítően ld. Drioton 1943. vele vitatkozik Fairman 1945, kinek írása egyben átfogó ismertetést nyújt e kései írásművészetéről, annak szisztémájáról, logikájáról, valamint a mögötte rejlő gondolkodásmódról is.

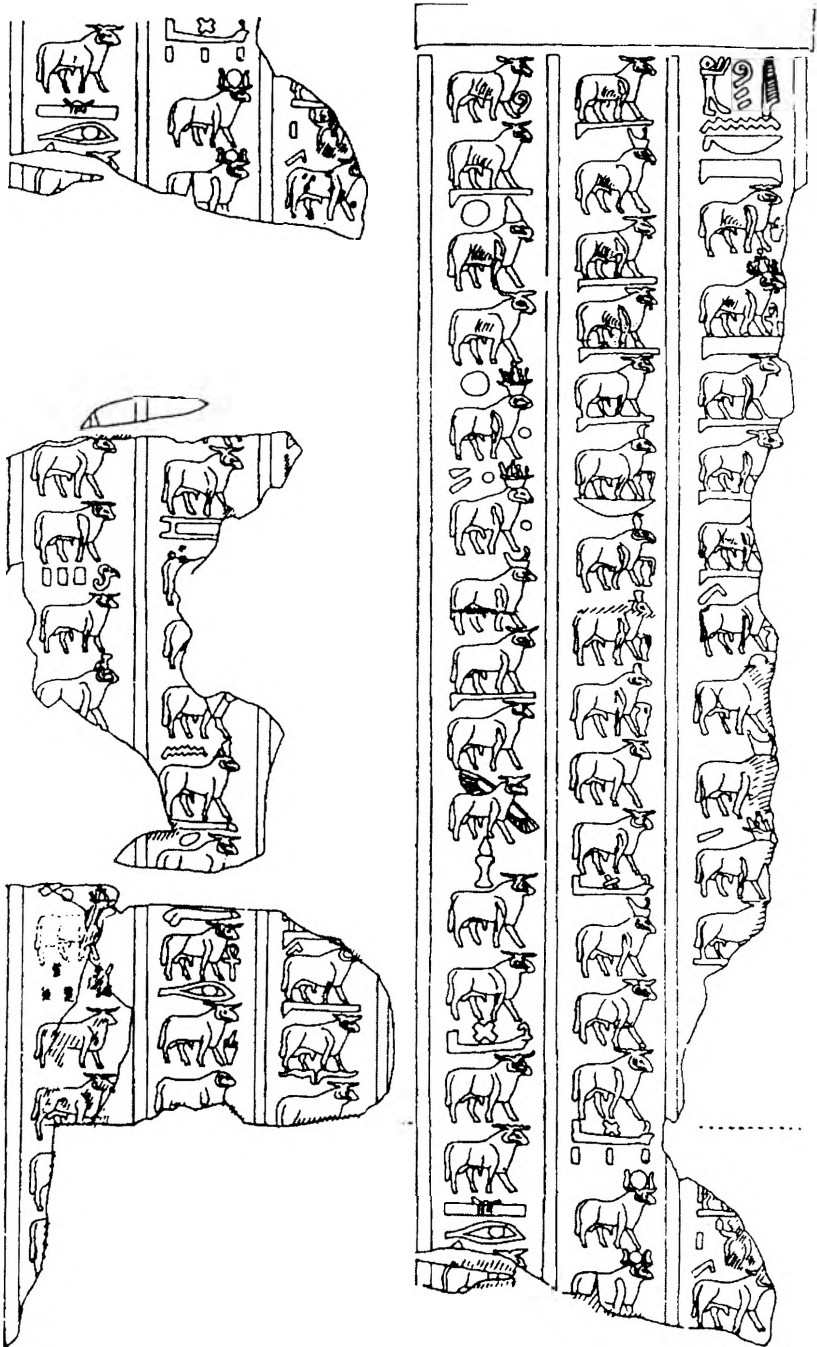
¹⁴ E megoldás, illetve megoldási javaslat Wessetzky Vilmos ötlete volt.

ve Alsó-Egyiptom Királya” titulusokat is jelenti, a nyelvet jelentő és képileg is egy nyelvet ábrázoló egykori *ns* hieroglifa:  itt már a *dpt*: ‘ízlelni’ szó ideogramja is, ahogyan a fog hieroglifája a ‘harapni’ igét, a tejes edények rajza a tejet (is) jelenti és így tovább. A korábbiaknál jóval több – főként istenekkel kapcsolatos – embléma és fétis jelenik meg írásjelként.

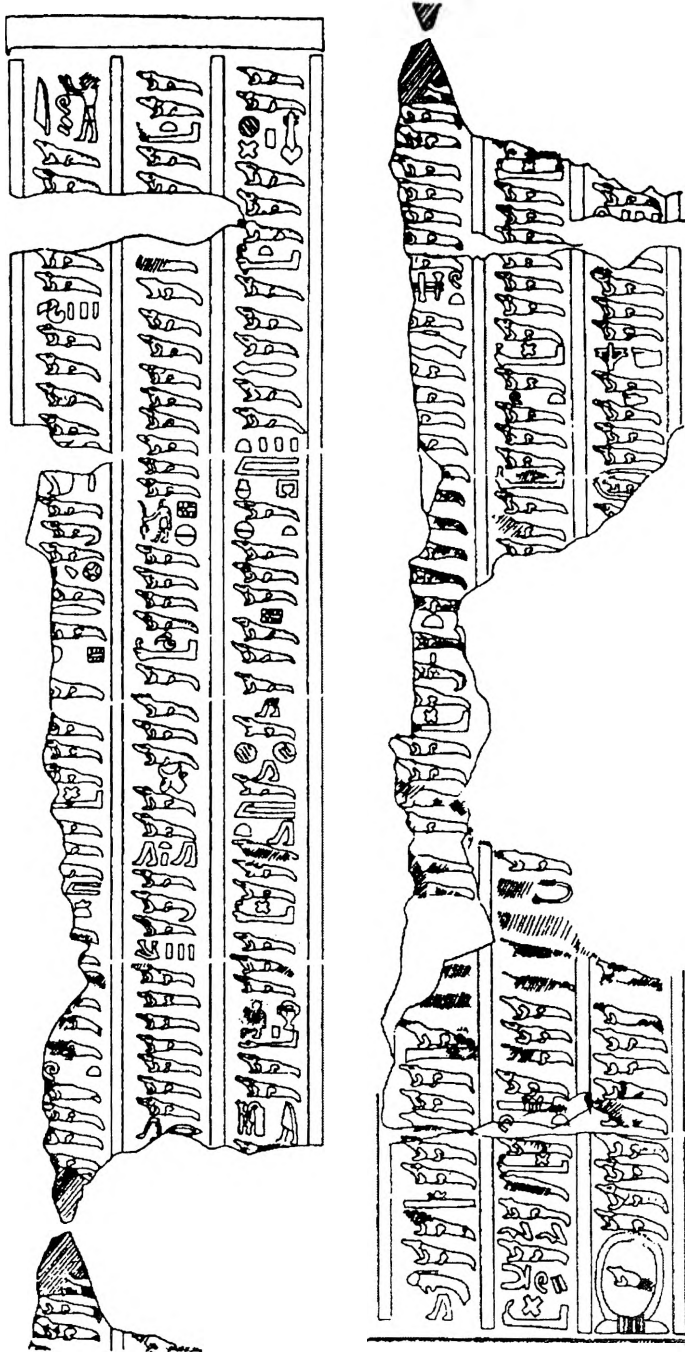
És persze virágoztak a jelekkel való *formai játékok* is. Legegyszerűbb változata ennek az volt, hogy különféle jeleket egymáshoz illesztettek, miáltal újabb és újabb jelkombinációk jöttek létre, melyek mindegyike sajátos rébuszként jelent meg, hol nyelvi, hol intellektuális tartalommal. De az is előfordult, hogy bizonyos hagyományos jeleket – pontosabban az általuk jelölt tárgyat – egy más aspektusban is lerajzolták, ami viszont ugyanazt a szót vagy hangot jelölte. Például az *r* hang fonogramját, az emberi szájat ábrázoló hieroglifát: , amely ideogramként a száj és mondás (*r*) szavakat is jelölte, oldalról is lerajzolták: , s ez az újabb verzió ugyanazokkal a jelentésekkel bírt, mint eredeti, klasszikus változata. Ami pedig az egyiptomi osztályozó elme kérdésének szempontjából is érdekes lehet: egyes hieroglifák, amelyek különböző hangértéke(ke)t jelöltek vagy ideogramként más jelentéssel bírtak, egymással fölcserélhetők lettek, méghozzá *a kép által reprezentált dolog azonos osztályba tartozása révén*. Így például a *d* hangot jelölő kígyó:  fölcserélhetővé vált az *f* hangot jelölő szarvasvipera hieroglifájával: . (Természetesen e két hieroglifa a föntiekben taglaltak szerint sok más egyebet is jelölt illetve jelentett.)

Amint látjuk, ennek a szisztémának minden látszólagos kaotikussága ellenére nagyon is megvolt a maga logikája. A szellemi élet, illetve a kultúra ismert elemeire és produktumaira (főleg a nyelvre és a vallási szimbolikára) épülő, abból táplálkozó, hol szabad, hol szigorúan vezetett asszociációk jelentik e rendszer burjánzásának az igazi szabályozását. Mindezt pedig még az is bonyolítja, hogy a templomok ekkoriban egyre inkább zárt világot alkottak, s minden nagyobb templom (valójában templomváros) autonóm szellemi komplexum, valóságos kis önálló szellemi birodalom volt. Így aztán nem véletlen, hogy a legnagyobb Ptolemaiosz-kori templomok saját írásrendszerrel bírtak, pontosabban: számos jelnek speciális helyi jelentése, illetve használata volt.

Ez a rendkívül bonyolult rendszer adott lehetőséget az olyan extrém megoldások létrejöttére is, mint amilyenek a rejtélyes, kriptografikus eszmai krokodil- és koshimuszok. Ezeket az alkotásokat szemlélve elsőre szinte teljesen egyformának tűnő krokodil- illetve kosrajzok sorozatát látjuk, s e monotóniát csak néhány, főként a különböző passzusokat összekötő egyéb hieroglifa, illetve egyes krokodilok és kosok apró megkülönböztető jegyei törik meg. (29a–b. kép) Mintha a két mű nem is



29a. kép: Az esznai koshimnusz (Sauneron 1968, 204 után)




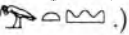
29b. kép: Az esznai krokodilhimnusz (Sauneron 1968, 235 után)

szöveg, hanem valamiféle frízszerű díszítés, esetleg valamiféle lista volna. Pedig erről szó sincs.

A két himnusz megfejtésével több, mint egy évszázadon keresztül hiába próbálkoztak, csak nemrégiben jártak sikerrel.¹⁵ Mivel mind a krokodil, mind pedig a kos hieroglifája – főként ideogramként, illetve asszociogramként – ebben az időben már számos különböző jelentéssel bírt, ez önmagában is azt jelentette, hogy egyugyanazon jel több különböző dolgot is reprezentál, illetve szimbolizál. Ezeket a különféle dolgokat, illetve jelentéstartalmakat a Ptolemaiosz-kori írásban más egyéb hieroglifák is jelöl(het)ték, amely hieroglifák viszont további más dolgokat is jelöltek. Ez utóbbi jelentéstartalmakat pedig a közös tartalom adta kapcsolat révén (illetőleg az írás asszociatív jellegéből adódóan) ugyancsak át lehetett vinni a krokodil illetve a kos jeleire. Ráadásul ezeknek a jelentéseknek különféle kombinációi is léteztek, amit ugyancsak át lehetett vinni a kos- illetve a krokodil-hieroglifákra. Mindezt megkoronázta, hogy ez utóbbiak is kombinációkat alkothattak: bizonyos számú kos- illetve krokodil-ikoncsoport további újabb jelentéstartalmakat voltak képesek megjeleníteni. Miről is van szó? A rendszer természetéből adódó túlzott bonyolódás olyan asszociációs hálót alkotott, amely lehetőséget adott egy majdnem egyforma jelekkel való leírási módra, s az egykori klasszikus krokodil- és koshieroglifák ebből adódóan sokjelentésű kriptografikus szimbólummá váltak. Más szóval: a tendencia, amit a képdúsulás és a képi gondolkodás túlfinomultsága fémjelzett, odáig fokozódott, hogy – mint az sok más, önmaga saját határait elérő és azon túllépő folyamattal elő szokott fordulni – végül is önmaga ellentétébe fordult. Azaz a bonyolultság a teljes leegyszerűsítésbe csapott át. Az esznai himnuszok létrejötte egy hosszú szellemi folyamat végső stádiuma, sőt talán mondhatjuk: egyenes következménye és egyben végsőig való letisztulása. Más szempontból pedig azt is mondhatjuk, hogy ezekben a „szövegekben” a jelentés és a fogalmi háló szinte teljes mértékben „belülre”, azaz a szubjektum belső terébe került. Ezért olyan problémás a szöveg megfejtése is, hiszen a nagyjából egyforma hieroglifák által jelölt tartalmakról legföljebb az összes jel külön-külön való értelmezése révén, valamint ezek számos kombinációjának ismeretében lehet spekulálni, s így tenni kísérleteket az egykori szerző gondolatainak rekonstruálására.

Mivel tehát a jelek mind formai (azaz tisztán képi) mind jelentésbeli társítások egész sorát jelenítik meg, egy átlagos Ptolemaiosz-kori temp-

¹⁵ Leitz 2001. Az eredmény azonban több ponton itt is kétséges.

lombföliat explicit jelentésén túl rendkívül gazdag implicit jelentésréteggel bír. Voltaképpen minden egyes mondat, sőt még egy összetettebb szó esetében is rendkívül bonyolult, többszörös szintű jelentéshálóról beszélhetünk, ami nyelvileg egyszerűen visszaadhatatlanná teszi a közlést. Persze ez javarészt a klasszikus hieroglifákkal leírt szövegekre is igaz, hiszen a képi jelek, illetve az írásmód itt is megjelenít mindenféle utalásokat és asszociációkat. Schenkel a klasszikus írásra vonatkoztatva a szemogramok (azaz ideogramok és determinatívumok vagy ahogyan ő nevezi: logogramok és taxogramok) mellé bizonyos jelekre mintegy harmadik csoportként felállítja az ún. „asszociogram” kategóriát is. Ez azokat a megoldásokat jelöli, amikor egy szót egy olyan szemogram segítségével írtak le, amely tulajdonképpen nem arra vonatkozik, hanem egy másik szót jelöl, amely azonban formálisan vagy szemantikailag az előbbihez társítható. Így például a *dšr*: ‘sivatag’ szót a flamingót ábrázoló jellel:  írják. (Pontosabban hozzá jön még a *t* hang fonogramja és sivatagi hegyiséget ábrázoló SIVATAG determinatívum: .) A flamingó-ikon önmagában a *dšr*: ‘vörös’, ‘vörösnek lenni’ ideogramja. Ennek oka, hogy a madár vörös színű, s így voltaképpen magának a vörös színnek a megtestesítője. A vörös szó az egyiptomi nyelvben *dšr*, ami egyben a sivatag szó etimológiája is, mivel a Nílus völgye melletti homok- és kőpusztaság is vörös színű.¹⁶ Nos, ez a klasszikus szisztémában is meglévő elem vált a Ptolemaiosz-kori írás egyik fő jellemzőjévé, minek következtében a korábbi szemantikai gazdagság a sokszorosára nőtt. Mondhatjuk, a Ptolemaiosz-kori jelek többsége asszociogram, vagyis ebben a szisztémában szinte minden egyes elem maga is egy komplexum.

Másrészt a kép még inkább nyilvánvalóvá, explicitté teszi a hozzá kötődő társítások szövevényes hálóját, amely a nyelvben jobban el tud rejtőzni. (Gondoljunk csak a „halott metaforák” említett kép általi animációjára.) Hiába jelöl egy hieroglifa az adott szón belül egy hangot vagy egy szótagot, képi voltánál fogva mégis mindenkor ott van a jelentéstöbblet, még hozzá olyan jelentéstöbblet, ami másként jelentkezik, mint a nyelvi gondolkodás esetében. Ennek a jelentéstöbbletnek a megnyilvánulása itt látványosabb, explicitebb. Nos, ez az, amit a képi szimbólum (rajzolt metafora vagy metonímia) ad, plusz ott van mögötte a jel eredeti és a későbbiekben ráakódott többi jelentése is. Ezért egy abszt-






¹⁶ Schenkel 1976, 5. A *dšr*-*dšr*:*t* szavak, illetve az őket jelző hieroglif írásmód metaforikus-metonimikus jellegéről ld. Goldwasser 1995, 69. Ehhez egyébként tudni kell azt is, hogy a rózsaszín, a narancssárga és a piros nem volt megkülönböztetve az egyiptomi nyelvben. Vagyis a vér vörössége, a sivatag halványvörös (téglavörös) árnyalatai, a lenyugvó Nap narancssárga színe és a flamingó rózsaszín-vörössége ugyanabba a színtartományba tartozott.

rakt jeleket használó írás egy képi szimbólumokat használó íráshoz képest holt, lélektelen valami. Nyíri Kristóf az egyik képi gondolkodásról szóló cikkében Platónt idézi, aki szerint „az írások látszólag értelmes lényekként beszélnek, de ha megkérdezed valamelyik szavukat, hogy jobban megértsd: egy és ugyanaz mindig, amit jelezni tudnak”. Vagyis Platón szerint az írott szöveg nem interaktív.¹⁷ Nos, ugyanez ugyanígy talán nem mondható el a hieroglif írásról, főként nem a Ptolemaiosz-kori burjánzó önszerveződő szisztémáról. Egy hieroglifákkal írt szöveg egészen másképpen vonja be az olvasót (megfejtőt), mint egy betűvel írt szöveg. A képi jelekkel való leírás kevésbé objektív, mint az önmagában semmiféle jelentést nem hordozó, atomi szimbólumokkal írott szöveg. Az előbbi éppen a képiség adta érzékletesség és az attól elválaszthatatlan szemantikai komplexitás miatt nagyobb teret enged – és engedett az ókorban is – az olvasó saját asszociációinak, mint az utóbbi, miáltal az olvasás (megfejtés) egyfajta továbbgondolás, sőt némi túlzással: egyfajta társalkotás. A hieroglifák olvasása gyakorta kelti azt az érzést, mintha egy sajátos kommunikáció zajlana a szöveg és olvasója között, mintha a jelek beszélnének. Azaz a hieroglif-szisztéma gyakorta azt a látszatot kelti, mintha egy sajátos, *virtuális elme* volna, azaz egy saját belső intencionalitással rendelkező és az olvasóval interaktív viszonyban lévő szimbólum(manipuláló) rendszer. S talán elmondható ez minden képet használó szimbólumrendszeréről.¹⁸

Ugyancsak e komplexitás miatt a jelentés is átadhatatlan – legalábbis a maga teljességében. Műfordítók és antropológusok gyakran előhozzák a régi problémát, miszerint milyen nehéz egy idegen nyelvű szöve-

¹⁷ A *Phaidrosz*, 276a passzusa, ld. Nyíri 2000, 388.

¹⁸ Ezt az illúziót talán az kelti, hogy a hieroglif-rendszer, illetve hieroglif szöveg („könyv”) a képiségből eredő bonyolultság, érzékletesség, illetve a hordozott információk korábban említett egyidejűsége, bokorszerű volta miatt talán jobban hasonlít egy elmére (vagy talán: AZ elmére) mint egy elemi szimbólumokkal leírt lineáris, szekvenciális szöveg. Pontosabban: ez utóbbi az elmének egy mélyebb, elemibb („atomi”) síkját reprezentálja, míg a hieroglifák az elmének azt a szintjét, amelyen az mintegy „rá tud ismerni önmagára”. Így az olvasó/megfejtő úgy érezheti, mintha az olvasás/megfejtés során valamiféle kommunikáció zajlana. Persze e kérdés tisztázása jóval túllépne jelen írás keretein. Ugyanakkor érdemes volna a hieroglifákkal írt szövegeket („könyveket”) mint elmemodelleket értelmezni, illetve azokat e metafora alapján kognitív elemzés alá vetni. Hasonlóképpen, ahogyan egyesek az írott szöveget, illetve (a mi kultúránk értelmében vett) könyvet az elme egyik modelljeként vizsgálják/értelmezik. Ez utóbbit illetően ld. például Heim 1987. A kérdéshez ld. még Black elméletét a metaforák interaktív voltáról, ahogyan az alaphoz (céltartományhoz) és a hordozóhoz (forrástartományhoz) tartozó asszociációk dinamikus kölcsönhatásba lépnek – mondhatni: kommunikálnak – egymással. (Black 1990.) Ráadásul a képi szimbólum rajzolt metaforaként a maga képi mivolta révén az érzékszerveket jobban bevonja a folyamatba, mint a verbális metafora, a kép nagyobb érzékletessége révén jobban aktiválja az olvasó saját asszociációit.

get annak teljes értelmében egy másik nyelvre (az anyanyelvre) lefordítani. Egy másik nyelvcsaládba tartozó, egzotikus vagy régi, esetleg kihalt nyelven írt szöveget pedig a kulturális távolság, a másfajta gondolkodás, fogalmiság, logika stb. miatt már majdhogynem lehetetlen, s igaz ez a verbális és kulturális nyelvekre egyaránt.¹⁹ Nos, a hieroglif jelekkel, azaz képi szimbólumokkal írt szövegekre ez hatványozottan érvényes. Szép példája ennek a *dt*: 'öröklét' szó ekkoriban elterjedt írásmódja. A *dt* jellegzetesen egyiptomi öröklétképzetet jelent, az Ozirisz istenhez társított halotti egzisztencia öröklését. A *dt* az aktuális létből kikerültek érvénytelen állapota (csakúgy, mint az említett fáradtság), egy időn, s ennélfogva változáson kívül eső állapot, egy mindenféle értelemben vett mozdulatlanság, amely éppen a változás hiánya miatt tekinthető öröklétnak vagy még inkább: állandóságnak.²⁰ Ennek a fogalomnak későkori írásmódja a fekvő vagy álló múmia hieroglifája, amit egy kígyó ölel körül: . Az alvilágban nyugvó Ozirisz és az őt körülölelő uroborosz már az újbirodalmi királysírok könyveiben is megjelenik, jelesül az *Amduatban* és a *Barlangok Könyvében*. (Ld 11. és 15a–b. képeket) A későkori írásmód kétségtelenül erre asszociál.²¹ Másrészt viszont a szó régi, hagyományos írásmódjához:  is köze van, sőt vélhetőleg éppen ebből alakult át meglehetősen érzékletes képirássá. Nem nehéz fölismerni, hogy a fekvő múmia a *t* hangértéket adó *t*-hieroglifának: , a kvázi-uroborosz pedig a *d* hangértéket jelölő fonogram kígyóhieroglifájának:  lépett a helyébe, a hagyományos írásmód rendes *t* betűje:  pedig kikopott. (Ebben az is közrejátszhatott, hogy ekkoriban a szóvégi *t* hang általában eltűnik a beszélt nyelvből.) Vagyis a *dt* kései képirása egyszerre tekinthető a hagyományos írásmód játékos formai variánsának és az oziriszi idő képi szimbólumának, pontosabban: az írásban megjelenő implicit bölcselkedésnek.

Mondhatjuk, hogy az a fajta spekuláció, amely az Újbirodalom idején és közvetlenül azt követően külön képi terminológiát alakít ki, immáron az *írás*on belül jelenik meg.²² Azt kell mondjuk, hogy ama régi, antik eredetű toposzban, miszerint az egyiptomi hieroglifák a papok


¹⁹ A problémáról, főként a kulturális különbözőségekre való tekintettel: Hollis-Lukes 1982. A hieroglif írással (még csak nem is a Ptolemaiosz-korival) írott szövegeknek, pontosabban magának az írásnak a lefordíthatatlanságát Goldwasser is hangsúlyozza. Goldwasser 1995, 22–24.

²⁰ A témáról részletesen: Assmann 1975.

²¹ A *dt* kései írásmódjáról és szimbolikájáról: Kákosy 1972, 170. Ozirisz és az uroborosz kapcsolatáról, illetve az isten uroboroszban való ábrázolásáról ugyanő 1964.

²² Junge már magát a klasszikus hieroglif írást egyfajta írásbölcseletnek tekinti (Junge 1984, 270–72, Sternberg-el-Hotabi 1994, 239–242).

bölcseleteinek, rejtett filozófiájának kifejezői, voltaképpen sok igazság van. Amin végső soron nem is lehet csodálkozni, hiszen ezen kései írás utolsó ismerői, és e toposz képviselői – a késő antik filozófusok – nagyjából kortársak voltak. De nem csupán az újbirodalmi bölcselet, hanem vele együtt a régi képi jelrendszer számos eleme is ide kerül. Ez a képi szimbólumkészlet a XXI. dinasztia utáni időkben eltűnik, ám csak látszólag veszett el. Valójában ennek a készletnek java része (főként az istenábrázolások) fölbukkan a Ptolemaiosz-kori hieroglifák között, azaz bekerül az írásba, s ott is él tovább még néhány évszázadig. Nem csupán átvitt értelemben igaz, hogy számos esetben a régi halotti szövegek képeit immáron írásjelként látjuk viszont. (Leginkább ideogramként, esetleg determinatívumként.) Más szempontból úgy is fogalmazhatunk, hogy a képi bölcselet voltaképpen visszatér oda, ahonnan származik: a hieroglif írásba.

De nem csupán az implicit filozófia egyik sajátos, kései megnyilvánulásáról van itt szó. A szűkebb értelemben vett bölcselet csupán egy része annak a komplex tudományosságnak, amit az írásjelekkel való játék jelentett ezekben a templomokban. Megjelenik például a tudatos írásbeli és nyelvi archaizálás, bizonyos hagyományos hieroglifákat újból alkalmaznak ekkoriban, régi szerkezetek, írásmódok, konstrukciók fölélesztésére tesznek kísérleteket. Etimológiák, aitiológiai nyelvészkedések jelennek meg szintén az íráson belül: számos írásjel-játék mögött ismert nyelvi formulák, homofón szójátékok és nyelvi eredetmagyarázatok rejlenek. Nem egy esetben olyan törekvések is megfigyelhetők, ahogyan a képi játékokkal a nyelvben bekövetkezett aktuális hangzásbeli változásokat próbálják érzékeltetni, ezért újszerűen, rendhagyó módon írják ezeket a szavakat. (Annak ellenére, hogy ezek a föliratok nem az akkor beszélt, hanem a klasszikus, szakrálissá lett nyelvet használják.) Egyetlen példa az egyszerűbbek közül: e fejezet elején említett szív-hieroglifa:  az *jb*, nem csupán *b* betűként funkcionál, hanem *p* betűként is, mivel az egykori *b* hang ekkorra már *p* hanggá változott.²³ Vagyis az írásművészetben a fonetika tudománya is megjelenik, mintegy az archaizáló tendenciák sajátos ellenpontjaként. E későkori írásművészet tehát voltaképpen ókori bölcsészet, amelyet hol a filozófiával, hol a filológiával lehetne analógiába vonni.²⁴

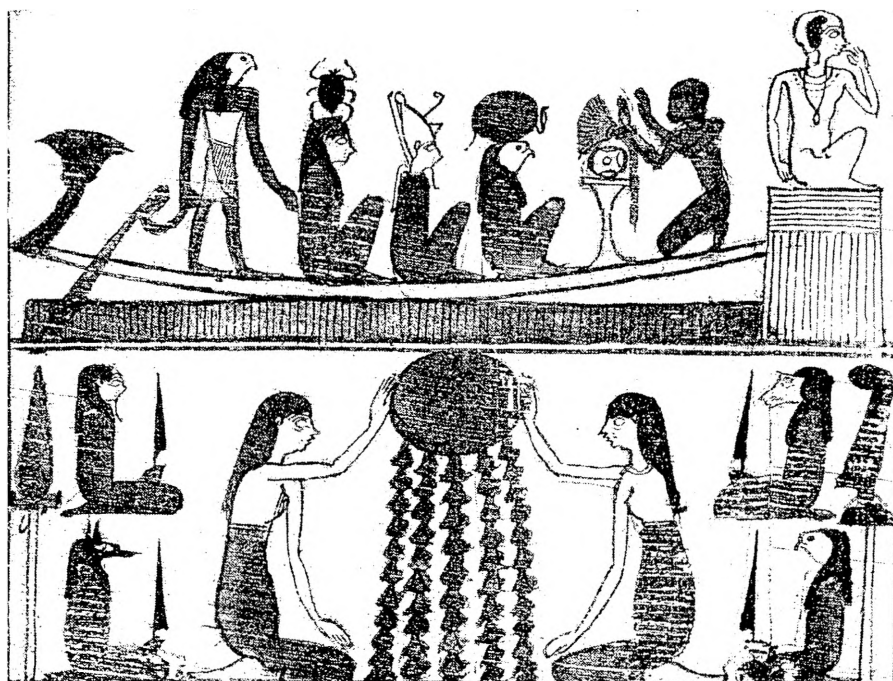
²³ Fairman 1945, 65. a fonetikus változásokról ld. még uo. 111–114.

²⁴ A fonetika tudománya persze csakúgy, mint a képi jelekkel való egyéb intellektuális játék mindenkor megvolt az egyiptomiaknál. A témáról ld. Schenkel 1981 és Te Velde 1988.

7. 3. Fölismerés vagy szimbólummanipuláció?

Az íráson belüli spekuláció lényegében a képi szimbólumok asszociatív alapon történő kezelése. Igaz, ez az asszociáció – amint azt már nemegyszer próbáltam hangsúlyozni – nem gáttalan, szabad képzettársítás, hanem *vezetett asszociáció*. A képi jelekkel való játéknak megvoltak a maga szabályai. Akárcsak az egyiptomi bölcseletben, itt sem érvényesült a „minden mindennel összefügg” elve, noha kétségtelen, hogy a társítások egy rendkívül gazdag, bonyolult és szövevényes fogalmi és morfológiai hálón alapultak. A jelek és azok tartalmainak egymáshoz társítása illetve az ezen alapuló jelváltoztatás és jelcsoportosítás teológiai, filozófiai, kozmológiai „fölismeréseket”, „igazságokat” fogalmazott meg a maga sajátos módján. Sőt, olykor kifejezetten egzakt tudást, objektív ismereteket (például nyelvészeti ismereteket: grammatikai és fonetikai szabályokat és változásokat) is leírt. Így ez a játék mindenképpen egyfajta tudásformaként fogadható el. Persze a „tudás” az esetek zömében a képi szimbólumok manipulációjának eredménye (s velük a fogalmi hálóé is természetesen), vagy még inkább: *e manipuláció maga*. A képekben való gondolkodás így fölveti általában a gondolkodás, de még inkább a *fölismerő gondolkodás* természetének, mibenlétének kérdését. Ha ugyanis az egyiptomiak képekkel, képi szimbólumokkal való machinációit nézzük (legyenek azok írásjelek vagy vallási-bölcséleti jelképek), úgy igen nehéz megkülönböztetni, egymástól elkülöníteni a játékot és a fölismerő, problémamegoldó gondolkodást. Ezért viszont fölvetődik a kérdés, hogy talán e kettő egy és ugyanaz volna, azaz a szimbólumokkal való játék *maga* a tudás, illetve fölismerés. Főként egy archaikus kultúrában. Így ezekben az emlékekben talán a későbbi „valódi” felismerő (tudományos és bölcséleti) gondolkodás valamiféle őst is ismerhetjük fel. Ennélfogva a Ptolemaiosz-kori „jelbölcséletnek” van messzebbre mutató tanulsága is.

De voltaképpen ugyanezzel a tanulással szolgál az egyiptomi képi kultúra egésze, ezen belül is elsősorban a „képi bölcsélet”, a gondolatok, a tudás és spekulációk képi ábrázolása vagy pontosabban: képpel való leírása. Bizonyos esetekben – főként, ha a feltételezett gondolat nem szerepel szöveges emlékekben – nem eldönthető, hogy egy adott ábrázolás csupán a képi formákkal való játékként vagy valamiféle tényleges gondolatot illetve valóságos tudást tartalmazó szimbólumként értelmezhető. Más szóval: olykor nem egyértelmű, hogy valóban képi gondolkodásról (uram bocsá’ képi bölcsületről) beszélhetünk, vagy csupán díszítésről, pusztá esztétikumról. Vagy esetleg e kettő nem is igazán különválasztható, mert a formákkal való játék *maga* a képi spekuláció, és per-



30. kép: A „fényrészecskék”: a Napbárka a sugárzó Napkoronggal. Dzsedhór és Szebat papirusza (Faulkner-Andrews 1985, p.42 után)

sze fordítva is: a képi spekuláció voltaképpen formákkal való játék. Ezért az ilyen esetek különösen figyelemre méltóak.


Ilyen eset az egyiptomiak fényvel kapcsolatos elképzeléseinek kérdése, amit – immáron hűen jelen könyv szelleméhez – akár „implicit fénytannak” is nevezhetünk. Implicit fénytán alatt azok a módozatok érthetők, ahogyan az egyiptomiak a fényt ábrázolták, s amely révén *talán* képet kaphatunk arról, hogyan gondolkodtak a fényről. Egyiptomban már az Újbirodalom idejétől ismert a napkorongnak olyan – meglehetősen gyakori – ábrázolása, amikor az égitestből kiáradó fénysugarakat kicsiny háromszögek sorával ábrázolták, amely háromszögek csúcsa a korong felé mutat. (30. kép) Az ábrázolás kapcsán Kákósy László fölveti, hogy az egyiptomiak esetleg a fényt parányi részecskékből álló „anyagként” képelték el, s így ez az ábrázolási mód voltaképpen a diszkrét gondolkodás, mondhatni valamiféle „egyiptomi atomizmus” megjelenésének egyik tanújele volna.²⁵ Ehhez tudni kell, hogy a kicsiny három-

²⁵ Kákósy 1993, 93.

szögek valójában piciny gúlák, azaz apró piramisocskák, amit az is mutat, hogy csúcsukkal fölfelé mutatnak. (Ezért nem lehetnek például apró hegyecskék vagy nyilacskák, noha az egyiptomi gondolkodásban a nyíl, illetve az átdőfés képzeete szintén kapcsolódott a Nap fényéhez, sugárzásához.²⁶) Vagyis a föltételezett absztrakció és a képi-szimbolika megint csak elválaszthatatlanok egymástól.

Kétségtelen, hogy az ötlet egy szigorúbb (vagy mondjuk ki nyugodtan: pozitivistá) szemszögből nem tekinthető valódi tudományos hipotézisnek, hiszen a fölvetés lényegét képező gondolat, miszerint a fény ilyentén módon való ábrázolása az egyiptomi atomizmus megnyilvánulása lenne, lényegében igazolhatatlan, sőt cáfolhatatlan állítás. Azaz pusztá spekuláció. (Talán nem véletlen, hogy az ötlet gazdája a kérdésnek nem szentelt külön cikket, csupán az egyiptomi történelmet és kultúrát bemutató, általános, népszerűsítő művében ír erről.) Mégis érdemes foglalkozni vele, s így jelen írásban is kitérni rá. Méghozzá nem is csupán az ötlet esetleges igazságtartalma miatt – ami persze már önmagában is izgalmas téma volna – hanem főként azért, mert némi tanulsággal szolgálhat a mi gondolkodásunkat illetően is.


Ennek a képpel leírt föltételezett eszmének az összetevő elemei s ennek kapcsán az eszme létrejötté lényegében a következőképpen modellezhető: tény, hogy a szent gúla, azaz a piramis a fény szimbóluma.²⁷ Ismerünk olyan ábrázolást, amelyen a Nap nem a megszokott korong – vagy gömb – formájában, hanem gúlaként emelkedik föl a horizontról. Ennek eredete talán egy természeti tapasztalat, az ún. zodiákusfény (aminek a zodiákushoz egyébként semmi köze); a sivatagban hajnalban és alkonyatkor úgy látszik, mintha a fény háromszög alakot venne fel a látóhatáron.²⁸ Ebből a jelenségből származhat a piramis = fény szimbo-

²⁶ A hieroglif írásban a nyíllal átlótt állatbőr jele:  a *st* hangérték fonogramja, ami a *stw.t*: 'napsugár', illetve a *stj*: 'sugározni', 'égetni' szavak gyöke is, így a jel e szavak ideo- illetve logogramja is. (Wb. IV: 330–32.) Vagyis az egyiptomi gondolkodásban szintén megtaláljuk a SUGÁRZÁS = SZÚRÁS, illetve a NAPSUGÁR = SZÚRÓESZKÖZ fogalmi metaforákat, amely metaforák vélhetően univerzális képzetek. (Vö. például a magyar tűző napsugár kifejezéssel.)

²⁷ A piramis szó későbbi, görögök általi értelmezése is árulkodó, akik pür: 'tűz' jelentésű szavakkal hozták kapcsolatba a szent gúlát, illetve annak nevét. S habár etimológiailag nem stimmel a dolog (ti. a piramist jelentő egyiptomi *mr* szó vélhetőleg a *jtr*: 'fölemelkedni' igéből egy m-prefixummal képzett főnév), annyi mégis átüt a naiv hellén etimológián, hogy a piramisnak a tűzzel, illetve a fénnel (s ezen keresztül a nappal) való kapcsolata még a legkésőbbi korokban is tudott volt. A piramis ikonikus jelentésével, szimbolikájával kapcsolatosan ld. Lehner 1997, 34–35 rövid összefoglalását, a piramis elnevezését illetően pedig Benett 1969 cikkét.

²⁸ Kákósy 1993, 92–93.

lika is, ami viszont azt az íratlan teóriát eredményezhette, miszerint a fény valami gúla formájú dolog. Ami által viszont a GÚLA fogalma, illetőleg a *gúla ideája* a fény fogalmához kapcsolódott, sőt idővel annak megfelelője, szinonimája lett. Ebben a formában, a gúla formájában mutatkozik meg a fény valódi természete, s így a zodiákusfényben, a hajnal és az alkonyat (az egyiptomi gondolkodásban a teremtés és az elmúlás) kivételes pillanataiban is ezt a valódi természetet, a fény lényegét, azaz *magát* a „fényt mint olyat” láthatjuk. Máskor viszont (például délidőben), illetve a fény egyéb megjelenési formáiban ez a lényegiség, ez a „valódi természet” el van rejtve. A gúla-forma tehát nem csupán a fény lényege, hanem annak láthatatlan (illetve csak kivételes pillanatokban látható) lényege is, azaz a GÚLA a FÉNY maga. Nos, ezt az elvet fejezheti ki az apró gúlácskák egymásutánjából összeálló fény sugar képe.

Ha viszont ez az elv jelenik meg ebben az ábrázolási módban, akkor korántsem biztos, hogy a háromszögekből álló fény sugar képe tényleg a fényt alkotó elemeket akarná ábrázolni, sőt kétségessé teszi, hogy az egyiptomiak a fényt tényleg parányi gúlákból álló vonalnak képzeltek volna el. Másszóval: ha az ábrázolás mögött a GÚLA = FÉNY metafora rejlik, akkor lehet, hogy inkább szimbólumról, illetve átvitt értelmű, szimbolikus leírásról beszélhetünk – jelesül a fény rejtett lényegének, természetének a képi szimbolika eszközeivel történő kifejezésre juttatásáról – mintsem valódi, tényleges atomizmusról. Ráadásul a sugárzó Nap eme ábrázolása némileg emlékeztet a *ms*: 'születni' ideogramjaként funkcionáló, képként összecsomózott szíjakat ábrázoló hieroglifára: . A Nap megjelenítése könnyen magával hozhatta a születéssel, a keletkezéssel kapcsolatos valamely fogalmat, gondolatot, elképzelést, hagyományt, ideát, hiszen a napkelte és a születés ugyanabba a gondolatkörbe tartoztak Egyiptomban is – ezt emlékek egész garmadája támasztja alá. S így *talán* a háromszögekből álló napsugar létrejöttében a *ms* hieroglifa is közrejátszhatott. Tipikus példája ez azoknak az értelmezési-megfejtési problémáknak, amikor a képi ábrázolásokat, szimbolikus formákat nem kíséri szöveg, illetve azokra vonatkozólag sehol nincs szöveges utalás.

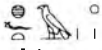
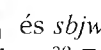

Más szempontból viszont azt is mondhatjuk, hogy az egyiptomiak a képi szimbólumokkal, a képi formákkal játszottak, s ez a játék persze többnyire együtt járt a kép által hordozott vagy valami módon ahhoz kötődő fogalmak, gondolatok, ideák társításaival is. S hogy mennyivel inkább a képi szimbolikán belüli, a képi forma adta asszociatív logika alapján történő gondolkodásról van szó, mintsem olyasfajta (nyelvi alapú) absztrakcióról, mint a miénk, mi sem mutatja jobban, mint hogy a háromszög (azaz gúla) formájú „fényelemek” némely ábrázoláson apró virágkelyhekké alakulnak. És itt tegyük a szívünkre a kezünket: ha csupán ezt az ábrázolást

ismernénk, vajon fölvetődne-e bennünk valaha is a gondolat, hogy a Nap sugarai – azaz a fény – az egyiptomiak szerint elemi részecskékből állt volna? Nyilvánvalóan nem. Merthogy a virágkelyhek esetében a kép egy naturalis formát jelenít meg, szemben a gúla geometrikus, *absztrakt* formájával. Számunkra pedig a „részecske” fogalma az absztrakt formá(k)hoz társul. Európában legalábbis ezt láthatjuk már az atomizmus legkezdetlegebb, durva megjelenéseinél is – lásd Demokritosz és Leiküpposz hegyes, szögletes, gömbölyű és egyéb szabályos formájú parányi testecskéit. Az absztrakt gondolkodáshoz vagy a geometriai ábra, vagy a képnélküliség illik, de semmi esetre sem a naturalis kép. Ámde még ebben is tévedhetünk, merthogy ez is csak a mi kultúránk egyik – igaz, nagyon elemi és nagyon régi – hagyománya: a görögöktől örököltük a geometria, a zsidóktól pedig a képnélküliség kultuszát. Egy virágkehely *mint szimbólum* miért ne lehetne az önmagában megtapasztalhatatlan, érzékekkel megérintheetlen parányi részecske ikonikus kifejezője?

Igen ám, csak hogy van még valami, ami mégis az atomizmus létének irányába vinné a magyarázatot: a fény más ábrázolásokon nagyon gyakran jelenik meg egyéb formájú diszkrét egységekből összeálló sorozatként is. A fénysugár az egyiptomi számára is látszólag folytonos és egyenes vonal (ahogyan *ez is* megjelenik számos ábrázoláson), ám ugyanakkor e vonal több képen pontok vagy vonalkák sorozata. Ez a megoldás mintha azt próbálná kifejezni, hogy a fény nem rendelkezik valódi kontúrokkal, megfoghatatlan, ám mégis megtapasztalható valami, az érzékszervek számára megragadható létező. Vagy valami konkrét tapasztalati tényre utalhatnak, például a levegőben kavargó porra, illetve homokszemcsékre, amelyek a fénnel egylényegűnek hatottak.²⁹ Ráadásul ez utóbbi lehetőségnek az értékét nagyban emeli, hogy a részecske ideája esetleg valamiféle összefüggésben lehetett az anyag fogalmával, illetve ideájával, hiszen a hieroglif jelek között az ANYAG ikonikus jele a homokszem. Pontosabban három homokszem: ° ° ° vagy más verzióban egy homokszem a többszámot (és az absztrakciót) kifejező pluralis-jellel társítva: ° | ° | °. Mindkét verzió ugyanazt a szimbolikus jelentést hordozza: az ANYAG = SOK SZEMCSE. Tulajdonképpen már ebben is egyfajta „atomizmust” vélhetünk fölfedezni, vagy legalábbis egy ilyen irányú látásmód valamiféle előzményét, illetve alapját.

Hogy a homokszemcse esetleg az elemi rész szimbóluma, azt talán az egyiptomi írásmágia egyik esete is alátámasztaná. Mint arról még a későbbiekben (8. 2.) még bővebben esik szó, bizonyos szövegtípusokban az adott kifejezés után az írnok „mágikus célzattal” nem a megszokott

²⁹ Ez utóbbi gondolat Horváth Zoltán ötlete.

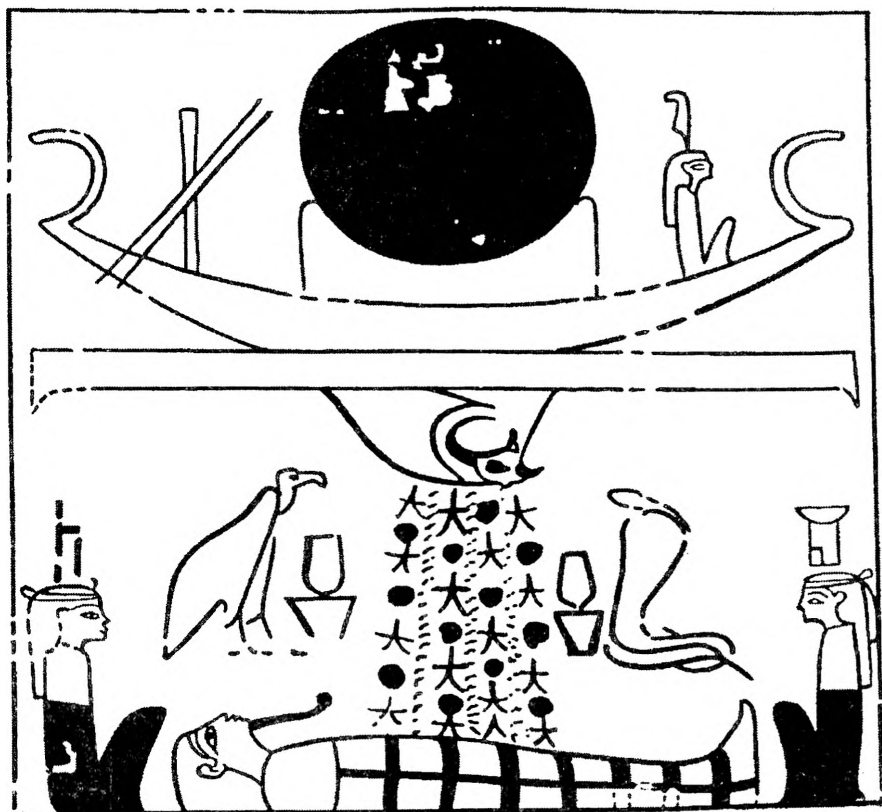
determinatívumot írta, hanem egy másikat. Nos, ilyen eset, amikor a különféle, ellenség jelentésű szavak vagy ugyanezen fogalomkörbe tartozó démoni alakok (például Apophisz) nevei után a fönti jelet, az ANYAG determinatívumát biggyesztették. Így például a *hftjw*  és *sbjw* : 'ellenség' vagy a *mtjw* : 'halottak' esetében.³⁰ Ennek számos, egymással összefüggő jelentése lehetett, így elsősorban arra utalhatott, hogy az Ellenség-figurát (általában agyag- vagy kőszobrokat) a homokba temették, akárcsak a holttesteket. (eltemetés = halál) A homok több szempontból is a nemlét anyaga, mivel a sivatag a terméketlenség, az ismeretlen és a veszélyes beduinok régiója. S nem utolsósorban a temető, a halottak földje is, itt enyészik el, itt hullik szét a megsemmisült holttest.³¹ Így a homok: megsemmisülés, szét-hullás. Ismert emellett egy olyan emléke is az ANYAG ikon írásmágiában történő használatának, amikor egy kígyó-hieroglifa van kettévágva a három homokszemcse jelével. (Ld. ezt a jelet a 32. kép alsó sorában)³² Ehhez tudni kell, hogy az Ellenség megsemmisítésének rituális elemei közé tartozott a földarabolás, a test részeire szedése, ami az elégetés mellett szintén a teljes megsemmisüléssel volt azonos. Ezt az elemet természetesen szintén alkalmazták az írásmágiában. Például különféle hieroglifikát „váltak ketté”, azaz: rajzoltak meg hiányosan vagy két különálló részben. (Ld. a 32. kép jeleit) A társítási sor – s nyomában a metaforizáció – a következő: homok › sivatag › pusztulás › elemekre való szétesés › homokszemcse › részekre bontás. Az ANYAG determinatívummal kettévágott kígyó rajzában pedig mindezek a jelentések összegződ(het)nek.

Visszetérve a fényszimbolikához, a pontok vagy vonalak sorozata tehát lehet annak prezentálása, hogy a fény apró elemekből áll össze sugárrá, azaz egyenes vonallá. És ezen a fölfogáson nem változtat, hogy ezek az apró elemek éppen mely szimbolikus formát öltik magukra az adott ábrázoláson: hogy pontok, vonalak, kicsiny virágkelyhek, avagy gúlácskák-e. Nyilván azt a formát, amit valamely aspektusként, az adott kontextus által meghatározva prezentálni, illetve kiemelni kell. Így tehát Egyiptomban a képi elmélkedésen belül jellegzetes implicit filozófiai tanként megjelenhetett a fényrészecske képzete. (Habár ezt, írásos emlékek hiányában, sohasem tudjuk meg biztosan.) Csakhogy ez a részecske egy gondolat volt, a részecske gondolata maga, a diszkrét egységnek az ideája, amely – szem-

³⁰ Lacau 1912, 63–64.

³¹ Már ha nem mumifikálják. A halotti szövegekben egyébként külön mondások vannak a test rothadása ellen, s e szövegek apránként, listaszerűen részletezik a test széthulló, elrothadó tagjait. A homok szimbolikájáról ld. Ritner 1993, 155–57.

³² Lacau 1914, Lexa 1925, pl. 71. Ld. még Ritner 1993, 157.



31a. kép: Az „órákat sugárzó” Nap Amonemszaf papiruszán (Piankoff-Rambova 1957, fig.50 után)

ben a görögökkel – itt nem kapott konkrét formát. A lényeg, hogy a fény valamilyen parányi elemi részecskék sorozatából áll, s más és más aspektusból prezentálható a képi szimbolika segítségével. (Ezt akár egy magasabb rendű gondolkodás jeleként is értelmezhetjük – ha akarjuk.) A gúla pedig, akárcsak a virágkehely vagy a többi, szimbólum, nem pedig konkrétum, nem a részecske tényleges alakja, annak formája, fizikai valója, *hanem jel, utalás, elvont közlés*, ami a diszkrét egység létre iránnyult.

Hogy a különféle képi leírások a képi asszociáció révén hogyan tudnak – amit persze a legtöbb esetben az explicit tantételek is alátámasztanak – egészen elképesztő gondolati eredményeket létrehozni, arra igen jó példa a következő: bizonyos ábrázolásokon azt látjuk, hogy a napsugár egymást váltó kicsiny napkorongokból és csillagokból áll össze. (31a. kép) A kicsiny égítést-hieroglifák, a napkorong-ikon: ☉ és a csillag-

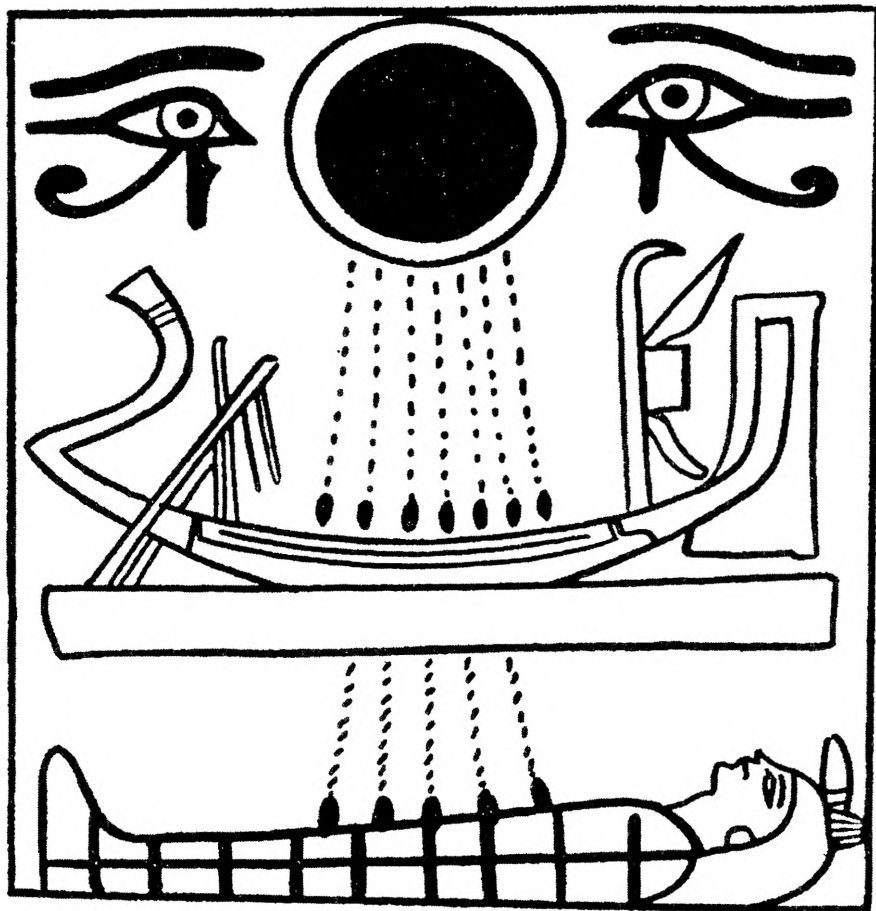
ikon: ✱ amelyek a hieroglif írásban az IDŐ osztályozó jelei is, itt a nappali és az éjszakai órákat szimbolizálják. Ezt a témát más ábrázolásokról is jól ismerjük, s azt, hogy ezek valóban az órákat jelentik, s nem valami mást, néhol kísérő szövegek is tényyszerúsítik. Az órák tehát a Nap sugaraiként jelennek meg, illetve a fényugarakat az órák jelképezik.

Mindehhez tudni kell, hogy az óra fogalma Egyiptomban ebben a korban már nem csupán az illető időegységet jelenti, hanem magának az idő fogalmának is egyik szinonimája. Vagy még pontosabban: az óra fogalma az idő elemi, diszkrét egységének a fogalmával ekvivalens, és nem egyszerűen (illetve: nem csupán) az egyórányi időtartamot jelenti. Ennek az elvontabb jelentéstartalomnak az eredete persze minden bizonnyal az eredeti jelentésben gyökerezik, azaz az „óra, mint időmérték” fogalmában, mondhatni: idővel ez finomodott az „időelem” absztraktabb fogalmává. Egyiptomban ugyanis az óra a legkisebb pontosan mérhető, egyforma időegység, s ennél fogva az idő elemi alkotórésze, amolyan „időatom”. Nem véletlen, hogy az *wnwt-šrj*, azaz ’kis óra’ már pillanatot jelent a nyelvben.³³ Ugyanígy az életbölcseleti irodalom is az élet tűnékenységét, álomszerű, illékony voltát, azaz *pillanatnyi rövidségét* az órához hasonlítja.³⁴ Az egyiptomi óra emellett *önálló entitás*, mondhatni diszkrét egység, amit az is mutat, hogy minden óra külön istenként jelenik meg a szimbolikában. Bizonyos szövegek – például a *Kapuk Könyve* 8. fejezete – szerint az órák össze is keveredhetnek, minek következtében fölborul az idő rendje, és zavar keletkezik az idő folyásában.

Az említett képen tehát ilyen nappali és éjszakai „órákat”, *vagyis az idő elemi alkotórészeit* láthatjuk. Ennek a képi leírásnak a jelentése egyértelműen az, hogy az idő és a fény voltaképpen egylényegű, sőt e kettő egy és ugyanaz, vagyis: az IDŐ = FÉNY. E koncepciót ráadásul még alá is támasztaná, illetve annak eszmei alapjául szolgálna ama általános és mindvégig meglévő egyiptomi felfogás, miszerint a Nap (a Napisten) hozza létre az időt, s egyben ő kormányozza és felügyeli annak folyását és irányát is. Ez korántsem spekuláció, hiszen erről explicit módon beszél számos emlék. Ez a központi témája például a többször idézett *Kapuk Könyvének*: A Nap mint az idő ura hogyan teremti meg, hogyan rendezi és irányítja az időt, illetve annak alkotóelemeit, az órákat. De csírájában ugyanez a fölfogás található meg már a *Piramisszövegekben* és más

³³ Wb. I: 316.

³⁴ Például Heti királynak fiához, Merikaréhoz írt „intelmében”: „Ne bízzál az évek hosszában! Annyinak látják azok az életidőt, mint egy órát.” (Helck 1988, 31–32, Assmann 1975, 12.) A Chester-Beatty papyrusban pedig ez áll: „Minden ember életideje egy órán belül elmúlik.” p.Chester-Beatty IV vs 6, 7. (Gardiner 1935, 43.)



31b. kép: Sugárzó Nap Tendiumut papiruszán (Piankoff-Rambova 1957, fig.58. után)

korábbi emlékekben is. Nos, erre az általános felfogásra (mondhatni: paradigmára) alapulva jelenik meg a képi ábrázoláson mint új eszme, mint speciális mondanivaló, a fény és az idő azonosságának gondolata.³⁵

De vajon honnan jött az ötlet, a gondolat, hogy ezek a részek, ezek az időelemek, azonosak (vagy legalábbis egylényegűek) a fényvel? Mert a *képben* kétségtelenül az IDŐ = FÉNY, illetve a FÉNY = IDŐ metafora *rejlik*, ráadásul ez az idea a főtebb említett emlékek – azaz a Nappal kap-

³⁵ Az egyiptomi időprincípium fénytermészete szintén Kákósy László (Kákósy 2001b, 263) fölvetése.

csolatos tradíció – alapján jóval alátámaszthatóbb, mint a csupán föltételezhető fényrészecske-koncepció. Ugyanakkor nem elképzelhetetlen, hogy az idő fénnel való lényegi azonosságának gondolata éppen ez utóbbiból származik. Gondoljuk végig: a parányi piramisokból álló napsugár a parányi csillagokból és napocskákból álló napsugár ikonikus előképe, ez jelen gondolatmenettől függetlenül is több mint valószínű. Az abban esetlegesen megfogalmazott gondolat: az „elemi fényrészecske” ideája (már ha valóban létezett ilyen) pedig a fény-idő azonosság ideájának lehetett a közvetlen ihletője. Ugyanis ha a fény részecskékből áll, s az „óra” is egyfajta részecske, akkor az óra fénytermészetű entitás. Ez utóbbi gondolatot pedig a Nap és az idő említett bensőséges kapcsolatának ősrégi (és egyben folytonosan élő) eszméje csak megerősítette. De úgy is fogalmazhatunk, hogy ha a FÉNY = RÉSZECSCKE, akkor – mivel minden metafora törvényszerűen magában hordozza önmaga reciprokát is – a RÉSZECSCKE = FÉNY. Azaz a fény „fogalma”, az „ikonikus részecske-fogalom” sajátos szinonimájává vált az újbirodalmi képi ábrázolások szimbólumnyelvében. Így pedig, ha az idő elemi egységeit fényként ábrázolják az egyiptomiak, akkor ez azt is jelenti, hogy az időelemek részecskék, s az idő folyása diszkrét egységekből áll össze kontinuitássá – *akárcsak a fény(sugár)*. Vagyis a kép jelentése: ÓRA = FÉNY = RÉSZECSCKE. És persze e metaforasor fordítva is érvényes. Egyébként érdemes mindehhez azt is hozzátenni, hogy a képnek ismeretes olyan verziója is, ahol az órákat jelképező kis égitest-hieroglifák helyett „normális” fénysugarak jelennek meg (31b. kép).

A példa eléggé jól mutatja, hogy az időnek a fénnel való egylényegűsége mint „fölfedezés”, illetve mint „rájövés” (már ha az egyiptomiak tényleg így gondolták, amire – lévén szó egy régen halott kultúráról – százszázalékos bizonyítékunk soha nem lehet) egyszerűen a képben való gondolkodás, azaz a képi szimbólumok manipulációjának eredménye. A „fölismerés” az ábrázolásból, pontosabban az ábrázolások egymásból építkező fejlődéséből származik, és az is árulkodó, hogy e gondolat nem válik szavakkal leírt, nyelvben kifejtett explicit tanná, megmarad az ábrázolás belső utalásos világában. Ebben a rendszerben a kép változása és a képek kapcsolatának alakulása jelenti a „spekulációt” – csakúgy, mint a kései hieroglif írás képi játékaiban.

Ezek a képi játékok sok szempontból emlékeztetnek az álom és a fantázia képi nyelvére, vagy ha úgy tetszik: az álom és fantázia képi játékaikra, ami azért is érdekes, mivel ez utóbbinak igen szoros köze van a kreativitáshoz, a fölismerő-rájövő (azaz problémamegoldó) gondolkodáshoz. Szinte közhely, hogy a különféle tudományos felfedezések, rájövések, meglátások, heuréka-élmények közvetlen előzményei, sőt olykor előidé-

zói látomások, víziók, képi analógiák, asszociációk. Koestler ezzel a témakörrel (is) foglalkozó művében, a *Teremtésben* több erre vonatkozó példát is idéz, amelyek közül a legjobb talán August von Kekulének, a genti egyetem kémia professzorának híres esete, amely egyébként majd minden, az álom és a kreativitás összefüggésével foglalkozó irodalomban szerepel iskolapélda gyanánt. A tudós gyakorta „látta” vízióiban az atomokat. Egyik délután álomba merült, s mint arról maga számol be:

„Szemeim előtt továbbra is ott ugrándoztak az atomok, de a kisebb csoportok ezúttal szerényen a háttérben maradtak. Lelki szemeim sok hasonló látomásban kiélesedtek már, s most már meg tudtam különböztetni a legváltozatosabb alakú nagyobb struktúrákat: hosszú láncokat, amelyek olykor egészen szorosan egymáshoz illeszkedtek, s mind kavargott. örvénylett és kígyózott. De nézzük csak! Mi volt ez? A kígyók egyike a saját farkába harapott, s az alakzat csúfondárosan pörgött-forgott előttem. És akkor, mintegy villámcsapásra felébredtem...”³⁶

Az álomban, amely mind jellegét, mind tartalmát tekintve kísértetiesen hasonlít bizonyos középkori alkimista víziókhöz, az uroborosz ősi, ám újraalkotott képe bukkan föl. A látomás vagy álomkép (egyébként egyfajta éber, lucidus álomról van szó) velleje egy fogalmi metafora: MOLEKULA = KÍGYÓ. E metafora funkcióját tekintve ahhoz a főként a tudományos gondolkodásban gyakorta használt metaforafajtához sorolható, ami arra szolgál, hogy legyen valami fogalmunk az ismeretlenről. (Például ilyen metaforákkal találkozunk, amikor a kvarkokat különféle érzéki tulajdonságokkal látják el fogalmi kezelhetőségük érdekében.) Az uroborosz víziója végül is elvezeti Kekulé-t a fölismeréshez, miszerint bizonyos szerves vegyületek molekulái nem nyílt szerkezetűek, hanem zárt láncokat, gyűrűket alkotnak. Egy sajátos folyamatról van itt szó: a töprengések, gondolatok voltaképpen elidegenednek gazdájuktól, önálló életet kezdenek élni, hiszen vizuális szimbólumokká vetülnek ki. Ennek révén pedig az addig rejtett asszociációk is láthatóvá válnak – a szó szoros értelmében. Mondhatni, maga a probléma megoldására irányuló gondolatfolyamat önálló képi testet ölt, s különválik a tudós szubjektumától, majd pedig azok elmélyült szemlélésében Kekulé újra egygyéválik saját képpé idegenedett gondolataival. Ami azonban jelen kontextusban ennél lényegesebb számunkra: úgy tűnik, a képi szimbólum a maga képiségéből adódóan egy morfológiai analógiára alapozva hozott létre egy fölismerést. Vagyis a (pszichoanalitikus értelemben

³⁶ Koestler 1998, 137. (Makovecz Benjámin fordítása)

vett) tudattalanak a mentális képekkel való játéka végső soron ugyanarra az elvre épül, mint az egyiptomiaknak a rajzolt-festett képmásokkal való játéka, avagy: képmágiája. Az álmokban lényegében ugyanazt az asszociatív-metaforikus kombinációs játékot találjuk, mint a hieroglif írásban, főként a Ptolemaiosz-kori írásművészetben. Olyannyira, hogy akár az „álm hieroglif írásáról” is beszélhetnénk.³⁷

S itt visszautalhatunk az egyiptomi képi szimbólumrendszer és a szó, a dialógus, illetve a görögökhöz köthető externalizáció szembeállításának kérdésére. (Ld. 6. 3.) A görögök ugyebár azáltal, hogy rögzítettek elmélkedéseiket, egyben föltárták magát a gondolkodási folyamatot, s így létrejött az írott dialektika, a nézetek kicserélésének, az érvelésnek, és az érvelési hibák állandó kijavításának a műfaja, végsősoron a nyelvi kommunikációra épülő bölcelet. Egyiptomban viszont az externalizáció nem ment végbe, az emlékek főként tömör, gyakorta utalásszerű leírások, aminek egyik okaként a képi dominanciát jelöltük meg. A képpel való leírás önmaga metanyelve, önmagát magyarázza, nincs szükség külön, más nyelven kifejtett magyarázatra. (5. 3.) Egyiptomban nem volt olyan értelemben vett kommunikáció, mint Hellaszban, nem voltak leírt dialógusok, inkább sajátos monológok jöttek létre a képi szimbólumok nyelvén, amelyek persze hatottak egymásra, sőt gyakorta egymásból építkeztek, ez a fajta kommunikáció mégsem ugyanaz, mint egy dialógus. Ezért első megközelítésre hajlamosak lennénk kijelenteni, hogy a képi szimbólumokkal való kombinatorikus játék *nem érvel*, hanem *demonstrál*, hogy az érvelés a szóé, hogy a képi nyelvvel szemben a verbális nyelvvel valódi kommunikáció zajlik, s így valódi dialógusok jönnek létre. Ugyanakkor itt megkísérthet bennünket a régi gondolat, hogy vajon a szó érvelése valóban érvelés-e? Vajon a nyelvi, nyelvben való gondolkodás nem ugyanolyan szimbólummanipuláció, mint a vizuális jelekkel való játék? Vajon az elmében nem ugyanaz zajlik-e le, mint ami a képi szimbólumok esetében? Csupán ugyanaz a „játék”, ami az egymáshoz társított képi szimbólumokkal úgymond nyíltan, kendőzetlenül zajlik az orrunk előtt, a nyelv esetében – főként hagyományaink folytán – már elrejtőzik előlünk?

³⁷ E gondolat igen régi. Assmann egyik legutóbbi munkájában fölhívja rá a figyelmet, hogy Warburton, Gloucester püspöke, a XVIII. században az ókori álmofejtő, Artemidórosz kapcsán arra a következtetésre jut, miszerint az álmok voltaképpen megfelelnek a hieroglifáknak, illetve hogy a hieroglif írás juttatta el az egyiptomiakat híres álmofejtő tudományukhoz. Szimbolikus képi jeleik révén ők az álmokat egyenesen „olvasni” tudták, míg mások fáradtságos munkával csupán „megfejtették” azokat. Warburton ezen meglátása később G. H. von Schubert közvetítésével Freud álmofejtésében válik lényeges elemmé (Assmann 2003, 159–160).

8. Az akarat bölcselete

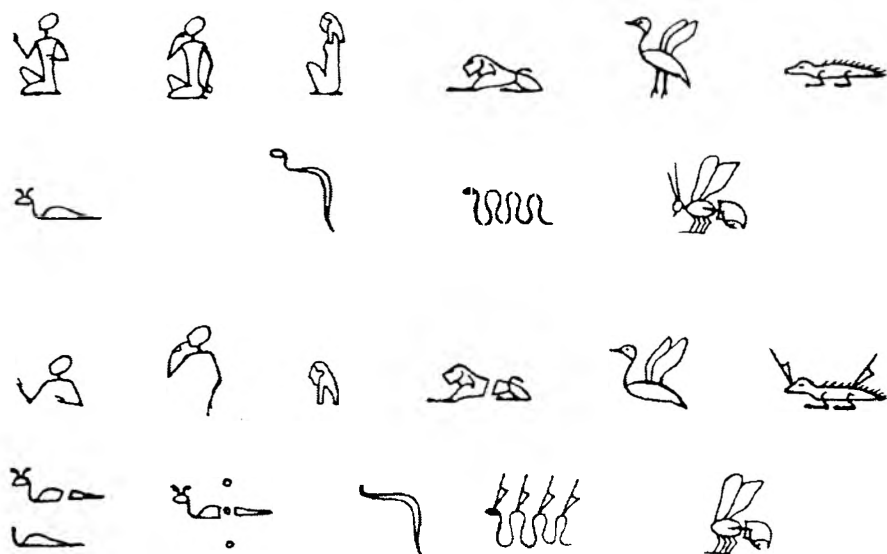
8. 1. A hieroglifák mágiája

Mint azt az előző részben már érintettük, az egyiptomi varázslás egyik jól ismert jelensége az írásjelekkel való mágikus operáció. Ennek a fajta varázslásnak többféle módja ismeretes, ezek közül a leglátványosabb, amikor átalakítottak, formájukban változtattak meg egyes hieroglifákat. Ez utóbbiak két részre osztott, késekkel átszúrva ábrázolt vagy más módon „kiegészített” írásjelek, avagy éppen ellenkezőleg: megcsonkított figurák. Ez utóbbihoz tartoznak a különféle fej vagy végtagok nélküli emberi és állati alakokat ábrázoló jelek vagy ennek fordítottja, emberi és állati fejek és végtagok rajzai. (32. kép) De előfordul a nem megcsonkításra vagy átalakításra épülő hiányos írásmód is, amikor egy bizonyos jel marad ki a szóból, vagy bizonyos írásjelből hiányzik egy-egy elem, de maga a figura mégsem nevezhető kifejezetten csonkoltnak, csak hiányosnak. Ilyen például, amikor egy két vagy három részből álló, komplex hieroglifából csak az egyik elem jelenik meg az írásban. Megint más jeleket nem csonkoltak vagy alakítottak át, hanem elfordítottak. (Például ilyenek a fejjel lefelé fordított bárka vagy emberalak hieroglif jele.) Bizonyos írásjeleket pedig formájában megújítottak, átalakítottak, vagy éppen más hieroglifákkal, illetve más hieroglifák elemeivel kombináltak.¹

Nos, általában ezt az eljárást szokás írásmágiának nevezni, noha az aktus ugyanaz, mint amikor a varázsló lefejezi, késekkel átdöfi vagy kettévágja a viaszbabukat avagy elégeti a megsemmisítendő zöld tintával rajzolt képmását.² Mert a mágia törvényei szerint a képmás – legyen az viaszbábu, agyagszobor, festmény avagy rajz – azonos az ábrázolttal. A kép életre hívja a dolgokat. Ha ezt az elvet az írásjelekre vonatkoztat-


¹ Erről átfogó képet ad Lacau tanulmánya: Lacau 1914. Lásd a témáról még ugyanő 1926, valamint Goldwasser 1995, 79–80, Lexa 1925, Ritner 1993, 157, te Velde 1986, Yoyotte 1963, 103.



² Ritner 1993, 112–190.



32. kép: Hieroglif jelek és azok csonkolt vagy kiegészített variációi (Lexa 1925, Pl.71. után)

juk, azt lehet mondani, hogy a szónak a rossz jelentéssel együtt rontó erőt is tulajdonítottak, s ezt ráadásul a hieroglifa a maga képi volta miatt igen hatékonyan közvetítette. Így ha a jelet megcsonkolják, akkor a jelentésből vesznek el, ami egyúttal a rontó erő kiiktatását is jelenti. Ha pedig kombinálják vagy hozzáadnak a jelhez, akkor ennek megfelelően változik a jelentés és annak ereje is.

A hieroglif-mágia praxisa mindvégig megőrződött az egyiptomi kultúrában. Elsőre úgy tűnik, mintha az egyiptomi történelem korai időszakában divott volna leginkább, mivel a *Piramisszövegek*ben találni a legtöbb ilyen hieroglifát. Ugyanakkor ez a korszakhoz kötöttség látszólagos, inkább arról van szó, hogy az a szövegtípus, amelyben ezt a praktikát alkalmazták, szorul vissza a későbbiekben. Másrészt a szimbólum mágikus jellegű/célú megváltoztatásának, variálásának gyakorlata egyaránt szokás volt mind ott szövegen belüli jelek, mind pedig az írásjelből valódi képpé nagyított szimbólumok esetében. A két leggyakoribb, majd-hogynem kanonizált példa Széth és Apophisz nevének írásmódja. Apophisz, a Napisten ellenségének, a sötétség és nemlét démonának neve után írt kígyó hieroglifa magán kellett hogy hordja a megsemmisítés jeleit, amiért is a kígyó-hieroglifába késeket rajzoltak bele: . Ugyanígy Ozirisz gyilkosának és Hórusz ellenfelének, Széth istennek jelét, a máig pontosan nem azonosított ún. Széth-állatot ábrázoló hieroglifát is

hasonlóképpen késekkel „díszítették”: . Ugyanakkor érdemes megemlíteni, hogy mindkét hieroglifa egyben determinatívum, azaz magyarázó, osztályozó jel is. Az apophiszi kígyót ott találjuk számos szó után, amely kígyóval kapcsolatos, vagy valamelyik kígyófajtát jelenti, vagyis a kép mint szimbólum a KÍGYÓ osztályozó jele, sőt a *ddft*: 'féreg', 'ártalmas apró állat' szó után is ez áll determinatívumként. Még érdekesebb a Széth-állat hieroglifa: . Ez utóbbi (általában kések nélkül) számos olyan szó után áll, amelyek jelentése a rombolással, pusztítással, erőszakkal, betegséggel vagy természetellenes, törvénytelen, konfúz dolgokkal kapcsolatos.³ Például ez a jel áll determinatívumként olyan szavak után, mint eső, szélvész, vihar vagy betegnek lenni, szenvedni. Vagyis a Széth-állat osztályozó jelként egy világosan körülhatárolható kategóriát jelöl – amely kategóriára persze külön szó nincs az egyiptomi nyelvben.⁴ Érdemes megemlíteni, hogy az egyik emlékből ez a hieroglifa (illetve annak egyik variánsa) szerepel a *rswt*: 'álom' szó után, ami meglehetősen szokatlan.⁵ Természetesen nem arról van szó, hogy általában az álom jelensége, illetőleg az álom valamiféle széthi természetű dolog lenne, hanem az adott álom (vagy talán: álomtípus) jellegének, minőségének a determinatívum segítségével történő meghatározásával állunk szemben. Tudni kell ugyanis, hogy ez az emlék egyike az ún. halottakhoz írt leveleknek, amelyek egészen sajátos műfajt képeznek az egyiptomi hitvilághoz kapcsolódó irodalmon belül, s az említett álom is a halottal, illetve a holtak világával függ össze. Ezt támasztja alá a Chester-Beatty papirusz álmoskönyvének azon része is, amely a rossz előjelként értelmezett, nemkívánatos álmokat Széthhez tartozó szennyes dolgokként határozza meg.⁶ Vagyis az álom szó után írt SZÉTHI JELLEG, illetve SZÉTHI TERMÉSZET determinatívuma az adott álom jellegére, mondhatni: típusára utal. Azt hiszem, ez az emlék igen jó példája a már tárgyalt képi jellel történő fogalompótló kategorizálásnak, de rávilágít a második fejezetben taglalt egyiptomi istenfogalom természetére is.

A hieroglifákkal való játék nem csupán a jel megmásítását jelentette, voltak egyéb fajtái is ennek a praxisnak. Végső soron ide sorolhatjuk azt a már tárgyalt eljárást is, amikor a jeleket valódi képpé nagyították, és azt a tényleges képekkel (értsd: nem hieroglif jelekkel) elegyítették. Erre korábban már láthattunk példákat. De az írásjelekkel való mágikus

³ Széthez tartoztak a harcias nomád beduinok, a kötekedő, törvényt nem tisztelő emberek éppúgy, mint a homoszexualitás. A témáról ld. Te Velde 1977, 22–23.

⁴ Goldwasser 1995, 102–103.

⁵ Simpson 1966, 45.

⁶ P.Chester-Beatty III: 10, 15. (Gardiner 1935, 19.) Ld. még Simpson uo.



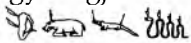
operáció olykor egészen bizarr formát is képes volt öltetni. A Leiden I. 348. papirusz egyik varázsmondásában, amely egy speciális gyomor- vagy bélbetegséget volt hivatott gyógyítani, egy tizenkilenc hieroglifából álló jelcsoport jelenik meg orvoságként. A szövegben Ízisz istennő mondja el, hogy a tizenkilenc jelet zöld tintával s egy árpával átkötött dupla horgú szigony hegyével kell lerajzolni (a horog maga is hieroglifa!), minek hatására a betegség szelek formájában fog eltávozni. Az utasítást a szöveg végi gyakorlati passzus is elismételi, mondván, hogy a jeleket a beteg páciens hasára kell festeni, és arra kell ráolvasni a varázsszöveget.⁷ Vagyis azt látjuk, hogy az írásjeleket olykor úgy tekintették, mint bármely más gyógyító, bajelhárító vagy egyéb mágikus objektumot, azaz egyfajta amulett gyanánt alkalmazták azokat. Ennek persze a fordítottja is megjelenik, merthogy tényleges, valódi amulettek is gyakorta formáztak ismert írásjeleket. Sőt úgy is fogalmazhatunk, hogy az egyiptomi amulettek többsége nyugodtan tekinthető kőből vagy fajanszból készített hieroglifának.⁸

A hieroglifák csonkításának, illetve alakításának mágiája sok szempontból hasonló jelenség a hieroglifák későbbi implicit bölcseletéhez, ahhoz az alapvetően intellektuális tevékenységhez, ami a görög-római korban hágott a tetőpontjára. Sőt, a hagyományos írásmágiát minden bizonnyal a Ptolemaiosz-kori írásművészet közeli rokonának, sőt szellemi előzményének tekinthetjük. Nincs is igazi lényegi különbség e kettő között, hacsak az nem, hogy a *Piramisszövegek*, illetve a különféle gyógyító és bajelhárító varázsszövegek írásjeleinek átalakítása, illetve a velük való különféle operáció *direkt módon* mágikus, aktív eljárás. Ami alatt egyrészt a fölhasználás célja értendő, jelesül, hogy az írásjelek gyógyítottak, elűztek vagy megakadályoztak valamit. Másrészt a mágikusnak nevezhető praktika intencionális, direkt szándékot fejez ki, akaratot reprezentál – szemben a későkori írásművészetrel, ami már főként tudást, ismeretet közöl és hoz létre. Mint arról már szó volt, a Ptolemaiosz-kori templomok írásművészete szabályos bölcsészetként (mondhatni: egyfajta tudományként) is fölfogható, méghozzá a szó szűkebb és tágabb értelmében egyaránt.

Igen ám, de e kettő között hol találjuk meg az átmenetet? És volta-képpen micsoda is ez az átmenet? Hogyan változik át az írásmágia (s egyben a képmágia) „bölcseletté”, vagy sajátos tudásformává? Itt sem


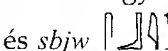

⁷ Borghouts 1971, 127, Eschweiler 1992, 43.




⁸ Még azok is, amelyek elsősorban nem hieroglifák, hanem másféle jelképek. Ugyanakkor ezek is megtalálhatók az írásjelek között. Például ilyenek a szkarabeuszok, a tit-csomó, a Dzsed-oszlop vagy az udzsat-szem amulettek (Kákosy 1974).



találunk éles választóvonalat, nincs kitapintható válaszfal az intellektuális és a mágikus, azaz: a megismerő és az akarati között. A későkori „írásbölcsélet” egy bizonyos szempontból tekinthető írásmágiának, de a korai írásmágia ugyanilyen joggal tekinthető – legalábbis részben – írás- illetve jelbölcséletnek. Nevezhetjük akár az egyiket aktív, a másikat passzív írásmágiának, avagy megfordítva: aktív és passzív jelbölcséletnek is. Ugyanis ha jobban belegondolunk, a hieroglifa mágikus jellegű átalakítása vagy más módon való manipulációja korántsem egyszerű képmágia. Főként, ha számbavesszük, hogy ez a gyakorlat nem csupán az ideogramokat, hanem a fonogramokat, vagy ami a mi szempontunkból még fontosabb: a determinatívumokat is sújtotta. Így a Széth-hieroglifa késekkel való kiegészítése mint a Széth-állat:  mágikus legyilkolásának képi megjelenítése egyben a SZÉTHI JELLEGGEL determinatívumának is az „átdöfése”: . Ugyanígy a többi hasonló, nemkívánatos dolgokat, illetve gondolat- és fogalomköröket jelölő hieroglifa esetében is, így megjelenik az átdöfött ELLENSÉG, VÍZILÓ, KROKODIL és KÍGYÓ: . Mi történik a gondolkodásban akkor, amikor az osztályozó jelet mágikus céllal és módon alakítják át? A determinatívum vagy „taxogram” egy adott kategória képviselője. Ha pedig az „írásmágia” ezt befolyásolja, variálja vagy éppen (az adott eljárástól illetve céltől függetlenül) semmisíti meg, akkor ez a jelzettet, vagyis az adott kategóriát is érinti a gondolkodásban. Így a Széth-jel virtuális megsemmisítése egyben magának a széthi tulajdonságokat és dolgokat magában foglaló kategóriának is a virtuális megsemmisítése, ennek a fogalomkörnek és egyben osztálynak a semlegesítése, kiiktatása, fölülírása.





Magát az eljárást, illetőleg annak *jellegét* tekintve azt is mondhatjuk, hogy az ikonikus szimbólumok jelképes átdöfése, a kések belerajzolása az adott figurába, egyfajta áthúzás: az adott fogalom áthúzásának jelölő aktusa. A késekkel kiegészített jelek az általuk jelölt tartalmak tagadása vagy még inkább: azok fölülírása. Más szempontból, jelesül ami e szimbólumok konkrét jelentéstartalmát illeti, úgy annak a már tárgyalt elvnek képnyelvi megfogalmazásával állunk szemben, miszerint „az ellenség = nemlétező”. Az áthúzott állat- és ellenségikonok ugyanis általában az ELLENSÉG fogalmának jelölői, a belerajzott kések pedig a megsemmisülés szimbólumaiként maguk az állítás: „az ellenség megsemmisült, nem létezik”. Vagyis nem egyszerű, primitív megsemmisítési mozdulat ez, hanem egy *képnyelvi állítás*, ami egyben metanyelvi állítás is. Egyébként a „nemlétezőség” eme fölfogásának gyakorlati megjelenését is igen jól ismerjük. Nemkívánatos, megtagadott, elátkozott emberek és istenek nevét haláluk után általában kivésték mindenhol, mintha soha nem is léteztek volna. Kivéstek arcokat éppúgy, mint föliratokat vagy egész

alakokat. Ehnaton kivésette Amon istent számos helyről, majd őt vésték ki mindenhonnan, majd minden emlékével együtt. Ezekben az esetekben – akárcsak a sírok fölgyújtásakor – valóban a név, az alak s velük gazdájuk rituális megsemmisítéséről beszélhetünk, ám bizonyos jelképek negatív tartalmú kiegészítésének esetében már némileg másról is szó van. Ennek kapcsán pedig újból fölmerül a kérdés: hol húzódik a határ a mágia és az intellektuális tevékenység között?

Lacau az írásmágiához sorolja azt az eljárást is, amikor egy ismert szó után nem a megszokott determinatívumot írták, hanem egy másikat. Természetesen a megszokott determinatívum is mindvégig használatban maradt az adott szónál, s csak bizonyos speciális esetekben cserélik azt föl egy másik osztályozó jellel. Ilyen eset például, amikor bizonyos emlékekben a különféle, ellenség jelentésű szavak vagy gonosz démonok nevei után nem a jól ismert negatív kategóriákat jelző determinatívumokat írták, hanem az ANYAG determinatívumát, azaz a homokszemcsét a többes számot jelölő három vonással. (Régebbi verziókban egy vagy három homokszemcsét.) Így például a *hftjw*  és *sbjw* : 'ellenség' vagy a *mtjw*: 'halottak', 'hulladémonok': 

 esetében is. Ezek hagyományos írásmódja:  és . Ugyanígy Apophisz nevét is egyes esetekben a homokszemcsével jelölték. Azaz a hagyományos KÍGYÓ (vagy

NEMLÉTEZŐ KÍGYÓ) determinatívumos megoldások ( , illetve:

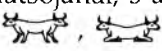
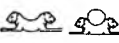
  helyett:  .⁹ Ennek értelmét vélhetőleg az a mágikus praxis adta, hogy a különféle rontó rítusok során az ellenséget ábrázoló agyag vagy kőszobrokat a homokba temették. Emellett a homok a megsemmisülés, a nemlét anyaga is – utalván a sivatagra, ami a terméketlenség régiója, a veszélyes nomádok, valamint a nekropolisz, a holtak földje.¹⁰ De lehet, hogy azt jelenti, hogy az ellenség darabjaira, elemeire hullik szét, mivel a földben a test elrothad, illetve – ha föltételezésünk igaz – a homokszemcsék az elemi rész szimbólumai. (Vö. 7. 3.) Vagyis metonimikus áttétellel az írásmódba rejtett utalást és cselekvési programot vittek bele, a „pusztulj el!” teljesítendő kívánságát. Igen ám, csak hogy ez mégsem tisztán mágia, mert a cselekvési program ideává finomul, igazsággá, miszerint az „ellenség a homokhoz tartozik”, illetve maga a homok, azaz lénye, az, amit a homok képvisel, a nemlét. Volta-

⁹ Lacau 1912, 63–64.

¹⁰ Erről lásd Ritner 1993, 155–57.

képpen a determinatívum, illetve taxogram cseréje révén az adott szót egy másik kategória alá rendelték. Ugyanakkor a régít is használták, így a két kategória metaforikusan összekapcsolódott. A determinatívumokkal való mágikus játék itt már a képi bölcelet egy kezdeti fajtája.

A jelenség intellektuális jellegét erősíti az is, hogy idővel bizonyos hagyományos mágikus jelek (és persze velük az adott mitikus-mágikus jelentéstartalom) valamiféle bölceleti jellegre is szert tettek. Így az átszúrt kígyó, a megsemmisített ellenség figurája, a késekkel átdöfött Széth-állat stb. rajzai a későbbiekben kvázi ontológiai jelentést is kaptak, amelynek alapja az egyiptomi preegzisztencia-tanban gyökerezik. Ezek a lények ugyanis természetük szerint a nemlét képviselői, ezért eleve elpusztítottak, mondhatni: lényegük a nemlét. Ezt a felfogást különféle szöveges emlékek, mágikus inkantációk bizonyos passzusai és különféle teológiai szövegek explicite is kinyilvánítják. Ezért az ezeket a démoni lényeket jelölő írásjelek megváltoztatása nem egyszerűen mágikus aktus – legalábbis nem a szó hagyományos értelmében – hanem egy sajátos implicit bölcelet megnyilvánulása, egyfajta képi leírása vagy még inkább: *visszatükrözése* annak, amit a különféle bölceleti tartalmú szövegek szóban mondanak el.

Ugyanakkor nem csupán az írásmágiában, hanem a „rendes”, azaz a nem direkt mágikus célú hieroglif írásból is jól ismert a jelek, s ezen belül is főként a determinatívumok manipulációja. Ha például egy olyan új kifejezést akartak a determinatívummal meghatározni, ami nem fért bele a meglévő kategóriákba, akkor vagy gyártottak egy új determinatívumot, vagy valamely régít változtatták meg.¹¹ Az előbbire jó példa a *hns*: ‘két irányba menni’ szó, amelynek determinatívuma egy „szíami szarvasmarha” rajza, vagyis egy olyan állaté, amely két szarvasmarhából nőtt össze azok hátsójánál, s amelynek így két feje lett – jelölve a két ellentétes irányt: .¹² Ez a formai megoldás az egyiptomi ikonográfiából jól ismert: Akeru földistenség ugyanilyen szíami lény, hátsójuknál eggyé összenőtt kettős oroszlán (esetenként kettős szfinx), amely a Ptolemaiosz-kori írásban természetesen már hieroglifiként is megjelenik: . Másik jó példa a *h3w*: ‘révület’ kifejezés determinatívuma, amely egy felemelt karú emberi alakot ábrázol, megroggyant lábakkal. Ez olyan figura, ami hiányzik a hagyományos hieroglifák közül. Ehhez tudni kell, hogy a klasszikus, faraonikus Egyiptomban ismeretlen volt a révület fogalma, vagy legalábbis az egyiptomiaknak nem volt kifejezett extázis-kultúrája. Így nem létezett ilyen kategória a gon-

¹¹ Goldwasser 1995, 94–97.

¹² Goldwasser 1995, 95.

dolkodásban sem. (Jellemző ugyanakkor, hogy a jel a Ptolemaiosz-kori írásban már jelen van, méghozzá a *f3j*: 'fölemelkedni', 'fölemelni' szó ideogramjaként.¹³)

De miért is érdekes mindez? Ezekkel a jelekkel az egyiptomi írástudók voltaképpen *ad hoc kategóriákat* hoztak létre. Ami részint igen jól mutatja az egyiptomi intellektus praktikus szellemét, azt, hogy a gondolkodás milyen könnyedén tudott alkalmazkodni az adott új szituációhoz, ráadásul anélkül, hogy maga a rendszer változott volna. Sőt: éppen ez a rendszer volt ennek az alkalmazkodni tudásnak a letéteményese, hiszen a jelek a rendszer természeténél fogva szinte végtelenül bővíthetőek és variálhatóak voltak. Ami azonban még ennél is lényegesebb, az a fenti kérdés megisméltése, tudniillik hogy ezekben az esetekben mágikus vagy intellektuális aktusról beszélhetünk? Merthogy az *ad hoc* kategóriákat jelölő determinatívumok létrehozása formailag semmiben nem különbözik az írásmágiától, ami a kutatásban is egyfajta szemléletmódbeli bizonytalanságot hozott. S az sincs igazán tisztázva, hogy mi a „mágikus” és mi az „intellektuális”, meddig terjednek ezeknek a fogalmaknak a határai az egyiptomi (s nem csak az egyiptomi) emlékek esetében.¹⁴ Mágikus vagy intellektuális az egyiptomi jelmanipuláció? Vélhetőleg egyik sem, illetve mindkettő egyszerre. A szimbólumokkal való célirányos játék minden bizonnyal a klasszikus (mondhatjuk: néprajzi) értelemben vett mágiából fejlődött ki, s mindvégig megmaradt a tényleges mágikus emlékekben is. A kulturális fejlettségnek ezen a szintjén azonban elsősorban mégiscsak intellektuális műveletek produktumainak kell őket tekinteni, ami viszont – mintegy visszacsatolás gyanánt – a valódi, direkt mágiának is erőteljes intellektuális ízt adott. Így például a már többször idézett Bremner-Rhind papirusz egyes mágikus szertartási inkantációiban kifejezetten filozófiai jellegű szövegrészek is olvashatók, erre még részletesen visszatérünk.

Föltételezhető, hogy bizonyos tudásformák, elsősorban a problémamegoldásra, a megértésre, a fölismerésre irányuló spekulatív gondolkodás, a jelmágiából, a képekkel, hieroglif jelekkel stb. való manipulálás mágikus (eredetű) gyakorlatából fejlődött-finomodott ki. (S ez a megállapítás vélhetőleg nem csak az ókori Egyiptom elitkultúrájára érvényes.) Valahogyan oly módon történhetett, hogy idővel a szimbólumok átala-

¹³ Daumas 1988, 15, 236. jel

¹⁴ Lacau írásmágiáról szóló összefoglaló tanulmányában például mindenféle jelátalakítás szerepel (Lacau 1914). Goldwasser is a mágia jelenlétéről ír a hieroglif írás szemiotikája kapcsán (Goldwasser 1991 és 1995, 79–80). Eschweiler pedig kifejezetten a mágia szemszögéből tárgyalja a kérdést. (Eschweiler 1992) Ugyanakkor a hieroglif írás bölcseletéről beszél Junge (Junge 1984), s annak intellektuális voltát emeli ki Assmann is (Assmann 1991).

kítása vagy azok egymással történő kombinálása a dolgok közvetlen akarati átalakítása helyett már egyre inkább a dolgokra, illetőleg azok egymáshoz való viszonyára vonatkozó „fölismeréseket” hozott létre. A jelekkel való operációk egy magasabb szintjén már nem a varázsló alakította a valóságot, hanem a világ megismerése. Ami persze ugyanolyan szubjektív és illuzórikus, hiszen a világ ilyentén differenciálása voltaképpen ugyanolyan valóságalkotás, mint a mágia, csupán rafináltabb és áttételes művelet. A jel még mágikus módon azonos volt a jelölttel, a szimbólum, a képmás a képviselttel, az ábrázolt dologgal magával, s így az *alakítás* még nem elválasztható a *meg- (vagy föl)ismeréstől*.

8. 2. Képi szimbólumok alkotta virtuális terek

Ennek az átalakulásnak avagy átmenetnek tipikus emléke az *Amduat*. Publikálója és egyben legjobb ismerője, Erik Hornung írja az újbirodalmi királysírok e remekéről:

„Az aktív mágia, ami a kései túlvilágirodalom egyik lényeges alkotóelemét képezi, (...) az *Amduat*ból hiányzik, illetve csupán a mágikus erő marad meg, ami viszont a tudásban és a megismerőben egyaránt benne rejlik.”¹⁵

Az *Amduat* bevezetője vagy titulusa is a megismerést hangsúlyozza, amikor a könyv tartalmát és funkcióját ismerteti:

„Ez a Rejtett Tér irata, (...) Megismerni a Duat-beli lelkeket, megismerni mindazt, amit tesznek, megismerni, hogyan dicsőítik meg Rét, megismerni a rejtett lelkeket. Megismerni, ami az órákban van és azok isteneit (...) Megismerni a kapukat és utakat, amelyeken a Nagy Isten (ti. a Nap) áthalad, megismerni az órák lefolyását, és azok isteneit. Megismerni a megmaradókat (vagy sikereseket) és a kiiktatandókat.”¹⁶

Az *Amduat*ban igen gyakorta olvasható az „aki ezt tudja” formula is, ami a könyv állandóan visszatérő, különféle szakaszokat lezáró formulája. Ez a formula arra vonatkozik, hogy aki ezt vagy azt a dolgot tudja, ismeri, amit az *Amduat* adott része magában foglal, leír, illetve amit a szimbolikus ábrák mutatnak, aki ezeket megismeri, megérti, az bizo-

¹⁵ Hornung 1963, 6.

¹⁶ Hornung 1963, 2.

nyos képességekkel fog rendelkezni az adott képben leírt, megismert dologgal (istenek, halottak, idő, tér stb.) kapcsolatosan.¹⁷

Vagyis a dolog ismerete, tudása egyben annak uralását, birtoklását, használhatóságát is jelenti. E formula megint csak jól mutatja az intellektuális és a mágikus közötti átmenetet. A mágikus ugyanakkor azt is jelenti: gyakorlati, praxis-szemponútú, hiszen a mágia célirányos akarati tevékenység, és mindenekelőtt praxis és nem pedig elmélet. Az *Amduat*-ban – és más hasonló emlékekben is – a tudás mágikus képességeket jelent, ami elsősorban a tudott dolog fölhasználását, illetve fölhasználásának lehetőségét jelenti. Egyébként hogy mennyire a mágia és a magasabb rendű spekulatív gondolkodás közötti sajátos átmenet ez, mi sem mutatja jobban, mint hogy ennek a komplex teológiai műnek, amely számos kozmológiai és ontológiai spekulációval van telispékelve, szöveges passzusai az ismert és jellegzetes mágikus formulával végződnek: „kipróbált ez valóban”, illetve „kipróbált ez számtalanszor”. Ez a szófordulat az egyiptomi varázsszövegek, illetve mágikus irodalom jól ismert formulája, amely a rontó és gyógyító ráolvasások végén olvasható, igazolandó az adott eljárás hatékonyságát.

Az *Amduat*-ban éppúgy, mint a többi hasonló alkotásban a megértés vagy fölismerés kulcsa, illetve fő hordozója a gondolatokat leíró, *magyarázó kép*. Vagyis az *Amduat*-ban a mágikus tudás egyértelműen a képek ismeretére vonatkozik, pontosabban arra, hogy annak ismerője azt magáénak tudja. S ez, mint az egyiptomi implicit filozófia fő leíró-ábrázoló nyelve sajátos átmenetet képez a kezdeti (primitív) mágikus képi szimbólum és a nyelvi alapú absztrakció között. Az egyikhez képest már túl elvont, a másikhoz képest viszont még túl naturális és érzéki. És itt újból a már említett érzékeltető funkcióra, a képnek erre a legfőbb jellegzetességére tudnék utalni. Arra, hogy a kép a lineáris végiggondolás helyett egyidejűleg, a maga komplexitásában láttatja, a szó szoros értelmében érzékelteti a kifejezett tartalmat. Nos, talán azt is kijelenthetjük, hogy a képi szimbólum éppen ezen tulajdonságai révén kvázi fölismeréseket generál, s ily módon változtatja meg a valóságot, illetve annak adott szegmentumát. Így viszont a kép megalkotása nem más, mint *akaratit úton megalkotott fölismerés*. Eképpen egyesíti a mágikust (vagyis az akaratit) és az intellektuálist (azaz a fölismerést).

Az egyiptomi nyelvben – lévén szó egy meglehetősen képcentrikus kultúráról – számos szó van a képre: *šhm*, *jrw*, *bz*, *kj*, *rpjj.t*, *twt* stb., ami azt jelenti, hogy az egyiptomiak a kép vagy képiség számos, sokszor

¹⁷ Ld. a kérdésről Asmann 1984, 81–83.

csupán leheletfinom eltéréseket mutató fajtáit, típusait különböztették meg.¹⁸ De vajon volt-e külön szavuk az érzékeltető, mondhatni fölismerést gerjesztő képre? Persze mindegyik képfajta valamiféle „fölismerést” hordozott – egyszerűen kép-voltánál fogva. Létezett azonban egy speciális képfajta, amelynek lényege a tudás kialakítása, a gondolkodás rávezetése bizonyos fölismerésekre. Ez volt a *sšmw*. Ami igen árulkodó a szó szemantikai tartalmát illetően, hogy a *sšmw* után általában nem a formát, képet, képmást, alakot jelző álló múmia determinatívuma áll (habár ritka esetben ez is előfordul), hanem a könyvtekercs a többes szám jelével. Ez pedig arra utal, hogy a *sšmw* fogalma vagy az írásbeliség, illetve könyv osztályához, kategóriájához kötődik, vagy elvont jelentéstartalommal bír, esetleg a képiség értelmében. Némileg bonyolítja a dolgot, hogy a *sšmw* nem csupán rajzot, szemléltető mágikus ábrát jelölt, hanem istenszobrot is, méghozzá orákulumot adó istenszobrot. (Talán ezért is áll olykor utána a könyv-determinatívum mellett – vagy helyett – az isten-determinatívum.) Ami etimológiáját illeti, az eredeti szó, amiből vélhetően a terminus is származik, a *sšm*: ‘vezetni’ ige, s éppen ezért a *sšmw*-nak van olyan jelentése is, hogy ‘vezetés’, ‘útmutatás’ – méghozzá ez is könyvtekercs-determinatívummal. Ebben az értelemben jelenik meg például matematikai szövegekben.¹⁹

A *sšmw* tehát olyasvalami, ami megértet, fölismertet valamit, ami megtanít valamire. Olykor nem is egy egyszerű kép, valaminek a szimpla képmása, hanem egy összetettebb, kompozicionális objektum, amely ráadásul még rébusz is. Jó példáját szolgáltatják ennek az *Amduat* már korábban említett ruhatartó-hieroglifán ülő istenalakjai. (Ld. 18. kép) Némi túlzással azt mondhatjuk, ha azt kellene eldöntenünk, hogy a mi tudományos összegző-magyarázó-leíró ábráinkra, úgymint a grafikonokra, diagramokra, összefüggéseket, szisztémákat bemutató-modellező képekre vajon melyik egyiptomi terminust használnánk a sok közül, akkor minden bizonnyal a *sšmw*-t választanánk. Nyíri Kristóf egyik írásában Richard Lanhamet idézi, aki a számítógép képernyőjén megjelenő alakzatok kapcsán azt veti föl, hogy a tudományos érvelésekben lehetne képeket használni, méghozzá oly módon, hogy „a problémákat gondolatilag tagolja, megjelenítse, konceptualizálja, nem pedig illusztráljon olyan megoldásokat, amelyekhez más módon jutottunk el.”²⁰ Nos, azt hiszem, ennek az intellektuális képfajtának egyik archaikus előfutára (vagy változata) az egyiptomi *sšmw*.

¹⁸ A téma részletes feldolgozását illetően ld. Eschweiler 1992.

¹⁹ Wb. IV: 285–91.

²⁰ Nyíri 2000, 395.

A megismerés ugyanakkor ebben a kultúrában elválaszthatatlan a praktikumtól, sőt a világ aktív alakításától, azaz a mágiától. Így egy dolog megismerése vagy egy törvényszerűség felismerése valamiképpen annak megalkotása, megteremtése is. A *sšmw*-nak természetesen van egy ilyen aspektusa is. Nem csupán rávezet valamire, hanem némi szabotossággal úgy is fogalmazhatnánk, hogy tudást, felismerést idéz elő, s eképpen változtatja át az adott dolgot, az ábrázoltat. A *sšmw* mágikus kép. A mágikus képeket ismerő, magáénak tudó pedig azokkal (legyenek azok képmások vagy írásjelek) komplex és megeleveníthető virtuális világokat képes létrehozni. Mind az *Amduat*ban, mind a többi királyi túlvilágkönyvben gyakorta előfordul az „eképpen van ez ábrázolva” vagy más fordításban: „így van ez megalkotva” (*wnn-f m šhr pn*) formula, s általában ez vezeti be a különféle képi jeleneteket. (Amely képi kompozíciók általában *sšmw*-k.) A formulában szereplő *šhr* ábrázolást és tervezést egyaránt jelent, ami azt mutatja, hogy az ábrázolt dolgok bizonyos fokig létrehozottak, megalkotottak. Ugyanakkor e jelenetek mégis úgy szerepelnek, úgy tűnek fel, mint valóságosan létező és megismerendő (azaz „objektív”) dolgok. Vagyis a *sšmw*-k az adott dolgot, a világnak adott szegmensét részint tehát leírják, részint pedig megalkotják. A túlvilágkönyvek képei által megjelenített világ így egyaránt megismert és létrehozott. Objektív és virtuális egyszerre.

Az ábrázolt-létrehozott virtuális aspektusára a legjobb példa a Duat, amit az egyiptológusok – főként régebben – általában alvilágnak, illetve túlvilágnak szoktak fordítani, illetve értelmezni. A korábbi emlékekben (a *Piramisszövegekben*) az égi világ a Duat, később viszont már inkább a föld alatti régiókkal azonos. Ez az a hely, ami legkésőbb keletkezett a teremtés folyamán, de ugyanez ama hely is, ami nem múlik el a világvégével. Ám a Duat nem csupán a holtak birodalma. Ez ama rejtett hely, ahová a meghaltak kerülnek, de ugyanitt élednek és támadnak fel újból, ide száll alá a Napisten is alkonyatkor és innen kel fel minden reggel újra. Innen ered a Nílus is, ami ugyebár az egyiptomi számára jóval több, mint egy nagy folyó, az maga a világot mindenkor újjáteremtő Nagy Áradat, az Ősvízzel egyként létező. A túlvilág-irodalom szövegei és képi leírásai hol expliciten, hol impliciten (a metaforákon és egyéb szimbólumokon keresztül), de mind arról tanúskodnak, hogy a Duat általában a rejtett, nem látható térségnek a szinonimája, a mikrokozmosz és makrokozmosz láthatatlan téré egyaránt. Ami nincs jelen, ami kívül van e világon, ami túl van a láthatáron, de amely nem a nemlétet hordozza, hanem éppen ellenkezőleg: tárolja a kívüllévő, érvénytelen, nem aktuális, elmúlt és eljövendő, inaktív, potenciális stb. létezőket. Bizonyos emlékekben az ég végtelenje és az Ősvíz, a kezdetlen és időtlen teremtés előtti

állapot mind a Duaton belül található és ismerhetők meg, ahogyan az öröklét különféle formái is, vagy ahogyan a magban bennerejlő, majdan kicsírázó növény és az emberi magban bennerejlő, megszületendő kész emberi lény is a Duatban vannak elrejtve. A Duat tehát a lét rejtett szféráját jelenti (egyik elnevezése az *ʿt-immnt*, azaz: 'rejtett térség' – ez szerepel az *Amduat*-ban is), ahol végbemegy a dolgok fölbomlása és regenerációja, ahol lebontódik, összekuszálódik, de ahol sorba rendeződik és újjáalakul többek között az idő is. Ami viszont jelen szempontból lényeges, az az, hogy a Duat nem egy objektíve létező hely objektív elemekkel, legalábbis nem olyan homogén, közös világ, ami mindenki számára egy és ugyanaz. Jellemző például, hogy a Duatnak számos különféle leírása létezik számos különböző topográfiával, sőt az a legtöbb sírban személyre szabott világot jelent, a sír tulajdonosának saját világát.

A Duatot az elhunyt számára voltaképpen a halotti mágia hozza létre. A halotti irodalom javarészt arról szól, a különféle szövegek arra adnak instrukciókat, hogy miként kell a Duatot kialakítani, megalkotni a megboldogultnak, szóval és rítussal. Ráadásul ennek a mágikus aspektusnak a mértéke is különböző az egyes művekben. Így például az *Amduat*-ban még arról van szó, hogy miként kell megismerni a Duatot, annak lényeit, helyeit. A pár évszázaddal később létrejött *Kapuk Könyvében* viszont már a különféle sematikus, főként az idő különféle formáit, valamint különféle túlvilági helyeket, régiókat reprezentáló istencsoporthoz kell áldozni azért, hogy az illető ott legyen közöttük, és azonosuljon az általuk megtestesített princípiummal. Amíg az *Amduat* azt mondja, hogy aki ezt és ezt tudja, az ott lesz ezek között az istenek között, illetve ilyen és ilyen képességekkel fog rendelkezni, addig a *Kapuk Könyve* visszatérő formulája az „aki ezeknek az isteneknek áldoz” kitétel. Áldozattal megteremteni, fenntartani: ez ebben a kontextusban az istenek és a Duat megismerésének egyik formáját jelenti. Ez a mágikus megismerés: úgy ismerem meg, hogy megalkotom őket. S persze ebben a mágikus alkotómunkában a képeknek hatalmas szerepük van. Az *Amduat* első „órájának” (azaz fejezetének) záró szövegében olvasható a következő passzus a könyv (s egyben a Duat) képeiről:

„Megalkották ezeket (az alakokat) a Duat rejtettségében, mint *sšmw*-kat. Aki e képeket kivitelezi, olyan, mint a Nagy Isten maga. Hasznos ez az embernek a földön, és kipróbált valóban. Rendkívüli ez, mint a titokzatos képek, amelyek az írásokban vannak.”²¹

²¹ Hornung 1963, 33.

Emlékezzünk Szetna történetére, aki fiával, Sziuszirrével úgy lép be a Duat-ba, vagyis az alvilágba, hogy a sírok falára festett képeket nézi, s a kép nézése alakul át alvilágjárássá. S gondoljunk arra is, hogy az egyiptomi számára a dolgok, jelenségek képek, ám a kép írás is, s így a jelenségek olvasható jelek. De ami ennél most lényegesebb: a Duat nem csupán átvitt értelemben, hanem – mint az emlékekből kiviláglik – konkrétan is azonos a sírral, lényei, dolgai, jelenségei pedig a sírok falára festett képekkel, ahogyan erre egyébként az *Amduat* és más emlékek is olykor nyíltan utalnak. A Duat világa voltaképpen egy olyan mágikus könyv, aminek olvasása, megismerése egyben az általa reprezentált-létrehozott virtuális térbe való belépést is jelenti. Pontosabban a kép ismerete, a „képben levés” a virtuális térben való jelenléttel egyenlő. Erre vonatkozólag már korábban is idéztem az *Amduat*ból, ahol ez az elv expliciten fogalmazódik meg:

„Megalkották ezeket a képeket (*sšmw*) a Duat rejtett terében. Aki ezt tudja, közel kerül a Duat lakóihoz. Hasznos ez az embernek a földön, s kipróbált ez valóban.”²²

8. 3. Megismerés vagy valóságalkotás?

A megismeréssel létrehozott valóság, illetőleg a fölismerő gondolkodás mágikus aspektusa a mi kultúránk számára sem ismeretlen, még ha sokszor nem is ily módon közelítünk hozzá. Elég, ha csupán a metaforák szerepére gondolunk akár a tudományban, akár általában a gondolkodásunkban, különös tekintettel a megismerésre. A kérdés messze nem új. Már Arisztotelésztől kezdve igen sokan hangsúlyozták a metaforák új távlatokat nyitó, új gondolati-tapasztalati területeket felfedező jellegét-funkcióját. Az elmúlt több mint két évezredben számos filozófus, nyelvész, antropológus, irodalmár, lélekgyógyász és egyéb gondolkodó vagy szakember ismerte fel újra és újra a metafora különféle varázslatos tulajdonságait, kezdve Arisztotelésztől, Quintillianuson, Giambattista Vicon, Kanton, Max Mülleren, Ricoeurön át Gadamerig, Lakoffig vagy Max Blackig – hogy csak néhány nagyobb nevet említsünk.²³

Közhely, hogy metaforák megalkotása új perspektívákat képes nyitni a gondolkodás és a megismerés számára. A metafora átszervezheti a fogalmi-asszociációs hálót, ezzel pedig felbontja a régi kereteket, megszün-

²² Hornung 1963, 56.

²³ A különféle metaforaelméletekről és akörüli vitákról kimerítő ismertetést ad Fónagy 1999.

teti az ósdi kliséket és azt újabb sémákkal helyettesíti. Egész világképünket megújíthatja, az érzékelésig lehatolva. (Például ilyen a valóság = álom metafora vagy ennek reciproka.) Éppen ezért a metafora a tudományban is nélkülözhetetlen, főként az elmélet- illetve modellalkotásban. A tudományban használt metaforák funkciója egyrészt az ismeretlen területek *föltárása*. A metaforát követi a tudományos hipotézis, majd a kísérlet, a felfedezés vagy valamely találmány megszületése, netán egy egész új tudományág létrejötte. (Gondoljunk például a gépi metafora gyümölcsöző voltára a biológiában vagy a gén-metaforára a társadalomtudományokban.) Másrészt a tudományos metafora feladata ugyebár az ismeretlen dolgok *domesztikálása*. (Az egytagú metaforánál érhető tetten leginkább ez a funkció.) A metafora az ismeretlennek formát ad. Nem csupán felfrissít, nem csupán új világokat varázsol elő, hanem az önmagában megtapint-hatatlan ismeretlent is hozzáidomítja az ismert világhoz. Persze az ismert-hez illesztés mozdulata a tudás valóságát, azaz a tudomány objektivitását is megkérdőjelezheti. Nem véletlen, hogy a történet folyamán újra és újra felmerül a gyanú, miszerint (részben) a metaforák révén esetleg a nyelv – s azon keresztül a kultúra, a társadalom – alkotja meg a valóságot.²⁴ Voltaképpen miben különbözik ez a mágiától, illetve a mítosztól?

A-nak B-vel történő helyettesítése megindítja az asszociációkat és a két tag fogalmi hálójának egymásra való leképezése (korrespondenciája) különféle, gyakorta valóságos fölismeréseket eredményez a metaforát megalkotó, sőt az azt használó számára is. A jel és jelölt azonosulásában átalakul a világnak az a szegmense, amire a metafora vonatkozik, s ezzel voltaképpen átalakul a valóság is. Már csupán a metafora explicit megfogalmaz(ód)ása is szinte mindenkor egyfajta felismerés kinyilvánítása. Szinte majd mindenkor ott érezzük a kimondatlan „de hiszen”-t, vagy a némileg szerényebb, ám ugyanazt jelentő „voltaképpen”-t, illetőleg „valójában”-t. „De hiszen a lét illúzió!” „Voltaképpen az ember állat!” „Valójában a test (egy) mikrokozmosz!” és a többi. Ebben a mozzanatban, az „A az *nem más, mint* B”-ben fölbukkanó aha-élményben, azaz a megismerés, a rájövés *érzésében* érhető tetten a két összekötött tagra épülő valóságalkotó erő. S bizony a metafora és a konkrét azonosság közötti határmezsgye igen elmosódott, képlékeny, illékony. Az A = B könnyedén elveszíti átvitt jelentését, és válik konkrét azonosítás-

²⁴ Némely relativista ugyanis éppen a metaforák használata kapcsán kérdőjelezi meg a természettudományok objektivitását. A természettudományban megjelenő elméletek a metaforákon keresztül a társadalmi valóságot, illetve a kultúrát tükrözik. Erről többek között Michael Ruse ír, aki a relativizmust megpróbálja a pozitivistá-objektivistá (popperianus) tudományfilozófia felfogásával összebékíteni (Ruse1999).

sá. Egy keményvonalas naturalista számára az ember nem csupán átvitt illetve szimbolikus értelemben állat, hanem ténylegesen az. Vagy ugyanígy egy erős MI hívó számára a gép *tényleg* gondolkodik, és az agyunk is *tényleg* gép. Amint az analógia az elmében „összetévesztődik” a homológiával, a jelölt azon nyomban egygé válik a jellel, s a verbális-gondolati képből átélt valóság lesz. *A fölismerés a valóság átalakulásának érzése.* Ahogyan Berggren szellemesen megfogalmazza:

„Magán a profán nézőponton belül a tudósok a világ megközelítésének minőségi és mennyiségi módozatait váltogatják, hasonlóan ahhoz a kettősséghez, ami az egyszerű vallásos ember profán-szent elmozdulásait jellemzi. Ennélfogva éppen úgy, ahogyan a vallás mitikus fázisa azonosítja a szent bizonyos erkölcsi vagy numinózus aspektusait az érzékelhető jelenségekkel, a fizika mitikus fázisa is azonosítja az ilyen érzékelhető jelenségeket a matematikai összefüggésekkel, amikor tudományosan szemléli ezeket. Vagy: éppen úgy, ahogyan az egyszerű vallásos ember belefeledkezik a bálványozásba, az egyszerű fizikus is testi valóságot adományoz a különféle szerkezeti skémáknak vagy matematikai modelleknek. Amikor például egy ilyen fizikus azt állítja, hogy a minőségi zöld szín valójában mennyiségi hullámhossz, úgy tetszik, nem úgy gondol a matematikai összefüggésekre, mint amelyek az empirikus világhoz képest *ganz andere* lennének. Másfelől viszont ha egy ilyen fizikustól megkérdeznék, hogy azt hiszi-e ezért, hogy a mindennapi értelemben vett tárgyak valójában számokból épülnének-e föl, bizonyára ugyanúgy válaszolna, mint a bálványozó a kannibalizmus vádjára. Mindketten a szent játék egy olyan formájában vesznek részt, amely kétértelműen oszcillál a hit és a színlelés között.”²⁵

Berggren, aki a metafora ilyentén módon történő komolyan vételét a primitív mitikus tudat szellemi örökségének, pontosabban maradványának tartja a tudományon belül is, mindehhez még hozzáteszi: „A naiv szellem, miután kétértelműen összekeverte az ikonikus megjelenítéseket a fizikai megtestesülésekkel, arra is hajlamos, hogy a pusztán ikonikus hasonlóságokat a voltaképpeni oksági összefüggésekkel keverje össze.”²⁶ Igen ám, de a pusztán kognitív értelemben vett tévesztés je-

²⁵ Berggren 1990, 395 (Kálmán C. György fordítása). Berggren egyébként ezt a tévesztést az ősi mitikus gondolkodásmód maradványának tartja a tudományon belül is: „Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a vallásban csakúgy, mint a tudományban három, egymással összefüggő zavar játszik szerepet a mitikus kétértelműségben. Először: bizonyos empirikus jel-vivők keverednek össze nem empirikus vagy meta-empirikus értelmükkel (import). Másodsor: összekeveredik a voltaképpeni az eszményivel. Harmadszor pedig: a szó szerinti összekeveredik a metaforikussal.” (Uo. 391.)

²⁶ Uo. 391.

lenségének fölismerésén túl vajon teljes mértékben jogos-e ez az ironia? Ugyanis az ilyen „tévesztésekből”, azaz a metaforikus átalakulásból valóságok születnek, többnyire „fölfedezések”, illetőleg „fölismerések” formájában.

Akárhogy is van, a jelmanipuláció célja a valóság megmásítása, legyen e szellemi aktus akár „mágikus”, vagyis intencionális, akaratí, direkt, aktív, „nyílt”, akár „intellektuális”, azaz fölismerésként megjelenő s egyben tudattalan, rejtett, passzív. Ami az egyiptomi képi szimbólumrendszer(ek)et illeti, itt a jel és a jelölt között egyfajta virtuális kongruencia áll fenn, ami által a dolgok írásjelekként értelmeződnek, s ami által maga az egész világ is „szöveggé” lényegül át.²⁷ Említettem korábban, hogy az egyiptomi ábrázolóművészet olykor egy dolog képe helyett annak fölnagyított hieroglif jelét festi föl vagy vési rá az adott felületre. (Különösképpen áll ez a papiruszok képi ábrázolásaira.) A víz helyett a víz jelét, az ég helyett az ég, a *pt* jelét, a ház helyett annak jelét, a *pr* hieroglifát, a hegy helyett a hegy, illetve hegység hieroglifáját. Azaz a jel azonos a jelenséggel. Ám ennek – miként minden metaforának – óhatatlanul megjelenik a reciproka is: a jelenség = jel, azaz hieroglifa. Így voltaképpen a napi tapasztalásban is számtalan tárgyá, dologgá, jelenséggé kivetült hieroglifát láthatunk, amikor azokat a madarakat, emlősöket, növényeket, testrészeket, épületeket, avagy használati tárgyakat, sőt: embereket és azok mozdulatait látjuk, amelyek képmásai, illetőleg leképezései hieroglifákként szolgálnak. A világ jelenségei az egyiptomi számára, ahogyan azt Junge szellemesen megfogalmazza, nem más, mint „az istenek hieroglif írása”.²⁸ S a „világ mint (képes)írás”, a „létező dolog mint jel(kép)” elve visszájára fordítva is igaz, s ez a reciprok-metafora a mágikus gyakorlatban is megjelenik: a rajzolt vagy viaszból elkészített képmás, a figurális szimbólum így a dolog maga, a hieroglifákkal írt szöveg pedig azoknak a dolgoknak az összessége, amit a jelek ábrázolnak. Így érthető meg a mágia ontológiai alapja is, a jel és jelenség egy-sége. A mágiában a képmás nem egyszerűen reprezentálja az adott dolgot, hanem egylényegű magával a dologgal. A mágikus analógia voltaképpen rejtett homológia. Ha pedig a képet megváltoztatjuk, akkor a megnevezett vagy ábrázolt is változni fog. Vagyis ha a hegység azonos a hegy jelével, a víz a víz jelével, az ég az ég jelével, a föld a föld jelével és így tovább, akkor azok megváltoztatása a hegyet, a vizet az eget, és a földet is meg fogja változtatni – átalakítani a tapasztalás számára.

²⁷ Assmann 1991, 90–92.

²⁸ Junge 1984, 272.

Ha pedig elfogadjuk, hogy a képi szimbólum rajzolt metafora, akkor ez alapján még inkább megérthetjük az egyiptomiak „mágikus” gondolkodását, illetve annak a „bölcselettől” való elválaszthatatlanságát. A képi metafora ugyanúgy az ismeretlent domesztikálja azáltal, hogy azt egy ismert(ebb) dolog alakjában jeleníti meg, mint a szóbeli. A képi szimbólumban ráadásul a metafora két tagja már eleve tökéletes egységben van, egymással teljes mértékben azonosak, hiszen *egyvalamit* látunk ábrázolásként. Vagyis a dolog az, ami. Látunk egy figurát, ami valójában mást jelent, ám a vizualitás révén mégis önmaga marad. Ez is, az is egyszerre. A képi szimbólum még inkább kihozza a metaforában rejlő önellentmondást (komplementaritást), ami a szóbeli metaforában is bennerejlik. Merthogy a metaforában a két tag: a cél- és a forrástartomány szétválaszthatatlanul egyek, így a szerkezetben sajátos önellentmondó kettősség, logikai kizárólagosság rejlik. Az $A = B$ ugyanis rejtetten azt is jelenti, hogy ha $A = B$, akkor $A = \text{nem-A}$. Példa: Ha az ember *valójában nem más, mint* állat (mert tudniillik főemlős, „harmadik csimpánz” stb.) akkor az ember *voltaképpen nem is* ember – hanem állat. Ráadásul a képi szimbólumnál (vagy ha úgy tetszik: képi metaforánál) ez fokozottan fönnáll, mivel a jelölt, a szimbolizált a kép természetes hatása, az érzékek aktív jelenléte miatt is háttérbe szorul – legyen az adott kép bármennyire is „csak” szimbólum. Így ha a képet, azaz a jelet, a rajzolt B-tagot, avagy forrástartományt változtatjuk: átalakítjuk, variáljuk, csonkoljuk, mással kombináljuk, akkor a szimbolizált tartalom, azaz a jelölt, az A-tag, a céltartomány is óhatatlanul változik. Így jön létre a tökéletes fölismerés, amely nem más, mint a valóság adott szegmensének átalakulása, s így érthető meg igazából mind a mágia, mind a fölismerő gondolkodás működése. Vagyis ebben a rendszerben a kép változása és a képek kapcsolatának alakulása jelenti a „gondolkodást”.

9. Nyelvi játékok és a dolgok valósága

9. 1. A szójáték és az eredet magyarázatai

Az egyiptomi szó-, illetve névmágia lényegében nem sokban különbözött a képi szimbolikától, így annak bizonyos fajtái könnyen analógiába vonhatók a képi játékkal, hiszen ugyanazon az elven működnek. A megnevezés és a megnevezett – vagyis a jel és a jelölt, a hordozó és a hordozott tartalom – a valóság nyelvi alakításában is egy és ugyanaz, s a működési szisztéma is ugyanarra épült: a hasonlóságra, az asszociációkra, analógiákra, a metaforikus használatra. S így, miként a képi hordozó megváltoztatásának esetében, a név megváltoztatása is a szimbolizált dolog (a jelölt) megváltozását eredményezi.

Akárcsak másutt, Egyiptomban is dívott az a fajta nyelvészkedés, amely a szavak alaki hasonlóságán vagy homofóniáján alapul, s amelyet a szakirodalom – némi lekezelő tónussal – általában csak szójátéknak nevez, s a legtöbb esetben úgy könyvel el, mint kezdetleges, naiv etimológiát.¹ Ami részben igaz is, mivel a szójátékok többsége etimológizáló-eredetmagyarázó, azaz aitiológiai funkcióval bír. S habár ezekben a játékos nyelvi értelmezésekben és spekulációkban olykor föl-föl bukkan valódi, a mi tudásunk szerint is helytálló etimológia, a többségük egyszerűen nem más, mint a homofóniával, azaz a hangalaki hasonlósággal való intellektuális játék. Nos, ilyen aitiológiai szójáték rejlik például a héliopoliszi teremtésmítoszban, amikor is Atum isten kiköpi és kiköhögi az első istenpárt. Su isten nevét a köhögést jelentő *jšš*, párja, Tefnut istennőét pedig a köpést jelentő *tfn* szóból eredeztették. Vagy hogy az egyik legismertebb, meglehetősen költői példát hozzuk: az emberiség az őt megteremtő Napisten könnyeiből keletkezett, amikor az istenség sírt, egyik szemének elvesztése miatt:

¹ Az utóbbi időben azért némileg árnyaltabban fogalmazó, a régi néprajz és filológia lekezelő hangvételt elhagyó, finomabb, elemző interpretációk is megjelennek. Ilyen például tanulmánya (Bronkorst 2001).

„Az én Ősvíz-atyám által hozattak fel ők, és az én szemem (csak) utánuk (lett) hosszú ideig, miután is ők eltávolodtak tőlem, miután létrejöttem egyetlen istenként. Három isten volt rajtam kívül, (mivel) létrejöttem a földön is. Kiemelkedtek hát Su és Tefnut az Ősvízből, melyben voltak, s magukkal hozták nekem a szememet, miután egyesítettem a tagjaimat. Sírtam (*rmj.n=j*) miattuk, s hogy az emberek (*rmj*) létrejöttek, az a szememből kifolyó könnytől (*rmjw*) volt.”²

Az istenség szeme a Nap, ennek könnyeiből (azaz voltaképpen a fényből) jöttek létre az emberek. Amint a szövegben látjuk, az ember, illetve emberi nem az egyiptomi nyelvben: *rmI*, a sírni: *rmj*, a könny pedig: *rmjt*. Az persze már más kérdés, hogy akárcsak Su és Tefnut istenek neveinek, úgy valószínűleg az ember, emberiség szavaknak sincs – legalábbis a tényleges etimológia szerint – a könny, illetve sírni szavakhoz semmi köze.

Szinte nincs olyan ősi kultúra – legyen az egyiptomiakéhoz hasonló archaikus magaskultúra vagy éppen a különféle természeti népek primitív kultúrái – amelyben ne bukkanna föl ez a jelenség. A régi görög, kínai vagy óind szövegek éppúgy hemzsegnek az egyiptomihoz hasonló aitiológiai szójátékoktól, mint a Biblia. Ez utóbbit illetően elég, ha csak az egyik legismertebbre gondolunk: Ádám, az agyagos földből gyúrt első ember neve homofón az adom: 'vörös' illetve az adama: '(vörös,) agyagos föld' jelentésű héber szavakkal.³

Ezek a nyelvi játékok mint etimológiák egyrészt értelmezhetők a korai nyelvészet megnyilvánulásaiaként is – általában ez a régebbi, máig hivatalos felfogás. Így voltaképpen a tudományos gondolkodás kezdeményeként, illetve egyik legkorábbi megjelenéseként értékelhetők. De úgy is fogalmazhatnánk, hogy az ilyesfajta aitiológiai archaikus filológia emlékei. Más szempontból viszont bölcséleti emlékek is, mivel tárgyak általában ugyanaz, ami a bölcséleté: az ember és a világ eredete, a kozmosz mibenléte, a kozmikus erők és elemek természete, valamint a társadalom, annak szerkezete, hierarchiája, szokásai, a különféle intézmények, az ünnepek és rítusok kialakulása. Mindezeket számos ősi kultúrában igen gyakran ilyen szójátékok magyarázzák, illetve e szójátékok állnak egyéb magyarázatok utánigazoló-megalapozó támpilléreiként is. Aminek van egy olyan tanulsága is, hogy mindezeket a dolgokat, azaz a körüllevő világ egészét, valamint annak összetevő elemeit az archaikus ember a nyelvből eredeztette.

² p.Bremner-Rhind 29, 3–4. Faulkner, 1938, 41.

³ Az egyiptomi szójátékról ld. többek között Malaise 1983, Morenz 1975 és Sander-Hansen 1946. Ennek bölcséleti jellegéről illetve vonatkozásairól Junge 1984. Az archaikus etimológiákról, nyelvi játékokról általában ld: Bekkum-Houben-Sluis-Versteeg 1997, valamint Bronkorst 2001.

Ugyanakkor kétségtelen az is, hogy az eredetmagyarázó nyelvi játékoknak ezekben a kultúrákban még igen szoros közük van a mágiához. Méghozzá – akárcsak a képi szimbólumoknak – kétszeresen. Egyrészt leggyakoribb előfordulási helyük a különféle mágikus-vallásos szövegek, mivel gyakorta használták őket különféle rítusoknál, illetve mágikus inkantációkban. Másrészt eredetük és jellegük mágikus, mert a homofón aitiológiák valójában a név- és a szómágiából fejlődtek archaikus tudománnyá, illetve archaikus bölcseleti műfajjá. A szójáték alapja és egyben lényege a homofónia, ami ugyebár a morfológiai hasonlóság egyik fajtája, illetve annak fonetikai megjelenése. A szójátékban az a morfológiai hasonlóságon alapuló analógiás látásmód és gondolkodás jelenik meg, amit klasszikus szóhasználattal mágikusnak szokás nevezni. Ám ami ennél számunkra most érdekesebb, az az, hogy itt is, miként a képi analógiák, képi játékok esetében, ugyanarról van szó: a *fölismerésről*, aminek nyomában igazságok, törvényszerűségek, ok-okozati összefüggések fogalmazódnak meg és rögzülnek az elmében. Az *Upanisadok*ban, az óind bölcselet kezdeményeit jelentő szent szövegekben ez a jelleg, illetve funkció egyértelműen tetten érhető, talán még inkább, mint Egyiptomban vagy másutt, mivel a homofóniára alapozott szórokönítés vagy etimológia itt *explicite* mint tudás, illetve fölismerés fogalmazódik meg:

„Kezdetben a világ a Lélek (*átman*) volt egyedül, egy Ember (*purusa*) alakjában. Az körültekintett, és önmagán (*átman*) kívül semmit sem látott. Akkor felkiáltott a kezdet kezdetén: – Ez vagyok én! Ebből lett az én szava. Ezért van úgy mind a mai napig, hogy ha valakit megszólítanak, az így válaszol: Igen, én vagyok. És csak eztán mondja a többi nevét. A Lelket azért nevezik embernek (*purusa*), mert már kezdetben minden bűnt elégetett (*púrva us*). Bizony, aki tudja ezt, az elégeti, aki elébe akar kerülni.”⁴

„A napkorongban lévő ember feje a Föld (*bhúr*). Egy feje van, ezért egy szótag ez. Karjai a Levegőég (*bhuvah*). Két karja van, ezért két szótag ez. Lábai az Ég (*szuvah*). Két lába van, ezért két szótag ez. Titkos neve a nappal (*ahar*). Elveti (*há*) és megöli (*han*) a gonoszt, ki tudja ezt. A jobb szemben lévő ember feje a Föld (*bhúr*). Egy feje van, ezért egy szótag ez. Karjai a Levegőég (*bhuvah*). Két karja van, ezért két szótag ez. Lábai az Ég (*szuvah*). Két lába van, ezért két szótag ez. Titkos neve az én (*aham*). Elveti (*há*) és megöli (*han*) a gonoszt, ki tudja ezt.”⁵

„Kedvesem, hadd tanítsalak az álom állapotára. Kedvesem, amikor azt mondják, hogy alszik az ember, akkor a lét egységébe tért. Magá-

⁴ *Brihadáranjaka upanisad* I. 4. Tenigl-Takács 1998, 25.

⁵ *Brihadáranjaka upanisad* V. 5. Tenigl-Takács 1998, 120.

ba szállt, ezért mondják, hogy alszik (*szvapiti*), merthogy magába szállt (*szam apíta*).“⁶

Az ilyen és ehhez hasonló példákat tucatszám lehetne citálni. Természetesen a görög filozófiában is ugyanez a fajta nyelvészkedés jelenik meg. Így Platón *Kratülész* című dialógusa, amelynek témája a dolgok elnevezése és az igazság kapcsolata, szinte egészében az ilyen nyelvi játékok körül forog. Ebből egy jellemző példa:

„A levegőt azért nevezik *aer*-nek, Hermogenész, mert a dolgokat a földről felemeli (*hairei*), vagy mert mozgásban van (*aei rhei*), vagy mert áramlásából szél lesz. Hiszen a költők a szélfúvást *aétasz*-nak mondják.“⁷

Platón e művében szép sorban végigmegy a nevek különféle fajtáin. Játékos etimológiáival megmagyarázza a köznapi szavakat és a személynéveket, majd rátér az istennevek magyarázataira, amelytől persze már csak egy lépés a tényleges bölcselet, a filozófia alapvető fogalmainak magyarázata felé. Így az igazságról, a hamisságról, a létezőről és persze magáról a név fogalmáról szintén ezzel a módszerrel spekulál:

„Nos hát, úgy látszik, az *onoma*, név, egy egész mondatból össze-sűrített szó, ami azt jelenti, hogy ez a létező, amire a kutatás irányul. Még könnyebben felismerheted ezt az *onomasztion* kifejezésből, mert ez világosan megmondja, hogy ez az a létező, amié a kutatás (on hu maszma). Ami pedig az *alétheia*-t illeti, ez is összetevont szó, mint a többiek. Valószínűleg a létezőnek isteni mozgását nevezik *alétheia*-nak, mert ez *alé theia*, isteni bolyongás. A hazugság (*pszeudosz*) meg ellentéte a mozgásnak. Ez is megrója azt, ami visszatart és nyugalomra kényszerít, és az alvóval (*katheudon*) hasonlítja össze; persze az eléje tett pszi elrejtja a név értelmét. A létező (on) és a lényeg (*uszia*) megegyezik az igazsággal, csak az *i*-t vesztette el, mert azt jelenti, hogy mozgó, menő: *ion*; a nem létezők (*uk on*) viszont nem mozgó, nem menő, mint egységek mondják is (*uki on = uk ion*).“⁸

Ez a módszer – az etimológiára épített spekuláció – nem csupán a naiv nyelvészetre épülő délibábos eredetmítoszokban (például sumer-

⁶ *Csándógja upanisad* VI. 8. Takács 1996, 248–49. Az óind szójtékokat illetően ld. Balbir 1991, Bronkorst 2001, Gonda 1955, Houben 1997, Mehendale 1963, Oberlies 1998, Singh 1952, Singh 1994.

⁷ Platón, *Kratülosz* 410b. Platón 1984b, 789.

⁸ Platón, *Katülosz* 421a–b–c. Platón 1984b, 810. Platón nyelvészkedéseiről ld. Bronkorst 2001, Gaiser 1974, Rijlaarsdam 1978.

magyar rokonság) maradt meg mind a mai napig, hanem a „magaskultúrában”, az irodalomban, illetve a filozófiában is. (Gondolhatunk itt példának okáért Derridára vagy még inkább Heidegger – főként kései – műveire.) De ami a lényeg: az *Upanisadok*ban vagy Platónnál – és persze az egyiptomi írásos emlékek hasonló aitiológiai bölcselkedéseiben is – lényegében ugyanarról van szó, mint az *Amduat*ban vagy más hasonló emlékekben, csupán a fölismerő gondolkodás „működési elve” nem a képhez, hanem a nyelvhez kötött, a nyelvre koncentrálni jelenik meg.⁹ Amit az *Upanisadok*ban és máshol a szavak, azt az újbirodalmi királysírok privilegizált könyvei esetében a képek jelentik. A tanulság azonban, hogy miként a képi variáció, a képi formákkal való játék *maga* a fölismerő gondolkodás, *maga* a spekuláció és a rájövés, úgy van ez a nyelvvel, a nyelvben megjelenő szimbólumokkal is. Egyébként az *Upanisadok* és a többi ilyen archaikus emlék konkrét tartalmukat és módszertanukat illetően talán valóban a naiv gondolkodás, a naiv bölcsélet emlékeiként foghatók föl, ám a lényegyet tekintve, amit láttatni kívánnak, már kevésbé. E lényeg, hogy a nyelv, a nyelvi szimbólumokkal való játék teremti meg az aktuális valóságot azáltal, hogy felismeréseket produkál, s ugyanez igaz a képi játéokra is. Mondhatni ebből a szempontból roppantmód korszerűek. Közhely, hogy számos újabbkori bölcséleti fölismerés magva, eredete, sőt mondanivalója a nyelvi játékban, illetőleg az adott nyelv logikájában és az asszociációkban keresendő – csakúgy, mint az archaikus aitiológiák esetében. (Sőt egyesek szerint ez bizonyos tudományos fölismerésekre is igaz.) Ezt igen könnyen megérthetjük, ha megint csak a verbális képre, azaz a metaforára gondolunk. Hiszen, mint arról szó volt, a metafora igen komoly valóságalkító tényező a gondolkodásban, ráadásul ennek alapja is az analógia, a hasonlóság. Az aitiológiákban használt paronomasia, avagy szójáték rokonságban áll a metaforával, hiszen itt is két tag egyesülése révén történik meg a szemantikai változás, csupán itt a fonetikus hasonlóság képezi a jelentésátvitel közös alapját, azaz fonetikus metaforáról beszélhetünk. A szójátékban, akár csak némely asszociatív képi játék esetében, a morfológiai közös elem áll a metafora két tagját összekapcsoló rejtett szemantikai közös elem, a *tertium comparationis* helyén, ám a morfológiai kapcsolat szemantikai közösséget eredményez.¹⁰

⁹ Voltaképpen ezt az eljárást nevezi Ulmer szellemesen *puncte*nek. (A pun és a concept szavakból.) (Ulmer 1988). Ezt veszi át Goldwasser is a hieroglif írásra, amikor is a hieroglifákon belül jelennek meg a szójátékok (1995, 74–5).

¹⁰ Ullmann négy kategóriát állít föl a szemantikai változásokat illetően: a metaforát, a metonímiát, a nevek hasonlóságát és a nevek közti kontiguitást. Mindegyik a jelentés kiterjesztésének az eszköze (Ullmann 1967, 211–27).

Az archaikus aitiológiákhoz igen hasonló jelenségeket tud produkálni a pszichoanalitikus értelemben vett tudattalan is. Az álom és a fantázia nyelve gyakorta ugyancsak homofón szójátékokra épül, s ezek jelennek meg képekként a látomásban. Erre, illetve általában a szójátékok pszichológiájára a lélektan már egészen korán odafigyelt.¹¹ De elég, ha akár csak Freud nagy klasszikusát, az *Álomfejtést* olvassuk, bőven találkozhattunk ilyen példákkal:

„Egy fiatal leány hosszú álmában, amelyet Rank közölt és igen behatóan elemzett, arról van szó, hogy a leány a mezőn sétál, ahol szép árpa- és rozskalaszokat (Ähren) aratott. Gyermekkorai barátja jön vele szembe, ő nem akar vele találkozni. Az elemzés kimutatja, hogy tisztetes csókról (Kuss in Ehren) van szó. A kalászok, amelyeket nem szabad letépni, csak levágni, egyrészt önmagukat jelentik, másrészt az Ehre (tisztesség), Ehrungen (megtiszteltetések, tisztelgések) szavakkal súrítva számos más (lappangó) gondolat ábrázolására szolgálnak.”¹²

Vagy Freud egy másik példája:

„(...) rettenetes idő van odakint, szegényes szálloda, a falakról csepog a víz, az ágy nedves. (...) Az álom jelentése: felesleges (überflüssig). Az álomgondolatokban rejlő absztrakciót az álommunka mindenekelőtt, talán kissé erőszakoltan, kétértelművé tette, talán überfliessenddel (túlfolyó), netán flüssiggel (folyékony) vagy überflüssiggel helyettesítette, és azután a „nedves” benyomások halmozása segítségével a »feleslegeset« ábrázolta (...)”¹³

Az álomkép és a nyelv gyakori összefonódottságának jelenségével az egyiptomiak (s talán mondanom sem kell, hogy nem csak ők) is tisztában voltak. A Chester-Beatty papirusz álmoskönyvének tanúsága szerint az egyiptomiak némely álmok megfejtését ugyanígy az alaki hasonlóság, a szójáték, a paronomasia segítségével fejtették meg, vagyis az adott álom képeit a saját anyanyelv képteremtő szójátékaira vezették vissza. Így például: „Ha egy férfi látja magát álmában, amint fallosza növekszik, ez jó: birtokainak sokasodása (ez).”¹⁴ A szövegben a fallosz a *hnn* szó, amely egyben rögtörő kapát is jelent, vagyis a birtok és a férfiszerv közötti asszociá-

¹¹ Schultz 1927. Piaget a gyermeki szóhasonlításokkal, szójátékokkal vonta analógiába. (Ld. Piaget 1925.)

¹² Freud 1985, 285.

¹³ Freud ehhez még hozzáteszi: „Azon sem csodálkozunk, hogy az álomban az ábrázolás érdekében jóval nagyobb szerep jut a szavak hangzásának, mint helyesírásának, hiszen tudjuk, hogy például a rím hasonló szabadsággal él.” (Freud 1985, 285.)

¹⁴ p.Chester-Beatty 2, 11. Gardiner 1935, 12.

ció világos. Vagy egy másik példa: „Ha egy férfi látja magát álmában egy növekedő szikomorfán, ez jó: ez az ő [...] -nek vesztesége.”¹⁵ A szikomorfa *nht*, a veszteség *nhj*. Vagy: „Ha egy férfi látja magát álmában, amint egy dzsaisz-növényt eszeget, ez rossz: ellenségeskedés.”¹⁶ A növény neve *dʿjs*, ami hangzásában hasonló a *dj*: ‘ellenségeskedni’ igével. Az egyiptomi álmofejtés persze nem egyedülálló ebben, az ókori álmofejtések általában ismerték az álmokképek mögött rejtőző nyelvi játékokat. Az antik világ legnagyobb ilyen tárgyú fönmaradt művében, Artemidorosz *Oneirocritica*-jában, a számos egyszerű kódolással értelmezett allegorikus álm mellett éppúgy találunk ilyen rejtett szójátékokra épülő álmofejtéseket, mint az egyiptomi álmoskönyvben. Ez utóbbihoz pedig még csak annyit, hogy a Chester-Beatty III. papirusz ezen műve bizonyos vélemények szerint nem más, mint sajátos kettős funkcióval bíró alkotás: egyrészt álmoskönyv, másrészt viszont rejtett értekezés is az egyiptomi nyelv bizonyos nyelvtani formáiról, főként az infinitivuszok viselkedéséről.¹⁷

Az álmok képei mögötti rejtett szójátékok egyrészt azt az ismert fölfogást példázzák, miszerint az álmok és az archaikus gondolkodás, illetve annak bizonyos produktumai – főként a mítoszok – egymással meglehetősen közeli rokonságban állnak.¹⁸ Az álmokképek mögötti rejtett nyelvi játékok hasonlóak a hieroglif írás (főként a Ptolemaiosz-kori írás) rébuszaihoz is, mivel mint azt korábban említettük, e rébuszok gyakorta képekben megjelenített nyelvi asszociációk, sőt gyakorta az aitiológiákhoz hasonló szójátékok. De úgy is fogalmazhatunk, hogy az „álmok hieroglifái” ebben az esetben *fonetikus metaforákként* funkcionálnak – miként a hieroglif írás számos jele és jelkombinációja (Vö. 7. 1.). A különbség ugyanakkor mégis óriási. Az egyik esetben, a mesterségesen megalkotott eredetmagyarázatokat és rébuszokat, sőt talán még a mágikus ráolvasásokat illetően is, a morfológiai és/vagy szemantikai hasonlóságokat és analógiákat tudatosan használták föl különféle vágyott célokra – szemben a tudattalan elmeműködés céltalan spontaneitásával.¹⁹

¹⁵ p.Chester-Beatty 2, 23. Gardiner 1935, 12.

¹⁶ p.Chester-Beatty 7, 9. Gardiner 1935, 16.

¹⁷ Ld. erről S. Israelit-Groll 1988 tanulmányát.

¹⁸ Az álmovilág és az archaikus gondolkodás közötti hasonlóság szinte már közhellyé vált, különösen a mítoszok elemzése, illetve interpretációi terén, és főként a pszichológusok, illetve a pszichológiai irányultságú antropológusok között népszerű. E fölfogás egyik klaszikusa Otto Rank, akinek véleményét Freud is elfogadta és egyben beépítette a maga rendszerébe, de végtére ide sorolható maga Freud is, de még inkább Jung, Silberer, Cassirer és sokan mások. E nézet (ill. irányzat) kritikáját illetően ld. Kirk 1993, 291–310.

¹⁹ Az persze más kérdés, hogy mit is értünk valójában „tudatos” alatt, hol vannak ennek a fogalomnak a határai. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy az álmok képei szimbólumok, amelyek gyakorta elfojtott dolgokat ábrázolnak, s az álmok és fantázia funkciója rejtett és szublimált

Az archaikus szójáték azt a gondolatot (ha úgy tetszik: azt az implicit bölcséleti eszmét) is magában hordozza, hogy a valóság, illetőleg a tapasztalati világ a nyelvből értelmeződik, sőt, a nyelvből származik. A tudattalan a szóból képet varázsol elő, majd a képből világot, tapasztalati valóságot. Ez viszont azt is föltételezi, hogy a szó, azaz a nyelv van legelőbb, a név az első létező, s csak ez teremti meg azután magát a dolgot. A világ, illetőleg a valóság, a létezők képekként a nyelvből erednek, amelynek határain túl vagy semmi nincs, vagy ha van is, az megismerhetetlen, ami olyan, mintha semmi nem lenne. A létező veleje a rá vonatkozó név, amely egyben a jelentés is, s a világ ennek amolyan képi kivetülése. (Mint azt már többször említettem, az egyiptomi *rn*: 'név' szót a 'jelentés' fogalmával is azonosnak vehetjük.²⁰) Ez pedig az álom esetében még szembetűnőbb, hiszen az álmodás folyamán a nyelvből (szavakból, kifejezésekből) képi formák, majd azokból kvázi egy egész világ bomlik ki. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az álmodás, az álom létrejötte így a teremtés analógiája. Az álom és a fantázia világa az ember szempontjából ugyanúgy kreált, megalkotott valóság, virtuális világ, miként az istenség szempontjából a fizikai, érzékszervek által közvetített világ. Az álmodott-képzelt világ analízise és magyarázata ennél fogva ugyanolyan aitiológia, mint egy teremtésmítosz archaikus értelmezése. Ahogyan az ősi szent szövegekben a teremtett világ dolgai, jelenségei az adott szójáték vagy más morfológiai analógia alapján kapnak eredetmagyarázatot, úgy kapnak a megálmodott álom vagy a fantázia jelenségei is ugyanilyen analógiák alapján eredetmagyarázatot. A freudi álomfejtések és hasonlószerű analízisek így kvázi eredetmítoszok, s az eredetmítoszok kvázi az isteni álom (a teremtés és a világ kialakulása) megfejtései. És itt fölmerülhet egy Jungot idéző gondolat: az archaikus világ nem tűnt el, hanem az emberen belülré került, az individuum belső terébe rejtőzött, a pszichébe helyeződött át.

Az archaikus álomfölfogásban benne rejlik, hogy a való világ (illetve annak adott eseménye) az álom képeiből jön elő, annak szimbolikus jelentéstartalmú látomásaiból alakul konkrét tapasztalati jelenséggé. A teremtő-előrejelző kép mögött viszont gyakorta a nyelv áll. Az ősi álomfejtés pedig a praxisban, a fölhhasználásban benne rejlő implicit bölcséletként is fölfogható. De megjelenik Egyiptomban egy érdekes teória is az álommal kapcsolatosan, ami egyben az álom és a valóság elválaszthatatlanságának

vágyteljesítés, akkor itt mit jelent az, hogy „tudattalanul”, és mit jelent a „tudatosan”? Az ún. (pszichoanalitikus értelemben vett) „tudattalannak” vajon nincs-e célja? S itt újból föltehető a kérdés: ha „tudattalanunk” működésének vannak céljai, akkor az álom és fantázia ilyen célirányos alkalmazása miben más, mint a mágia?

²⁰ Ez Assmann meglátása: „Statt »Bedeutungen« sagt der Ägypter »Namen«” (Assmann 1984, 113).

kvázi ontológiája is. Ugyancsak a Chester-Beatty papiruszon egy másik szöveg – egy szinkretisztikus, univerzális lényű szoláris istenhez szóló monoteisztikus jellegű himnusz – az Ősvízet, a teremtés előtt állapotot az álommal illetve álomállapottal vonja analógiába, minek révén a teremtés és a regeneráció az álomból való ébredés metaforájává lesz:

„Mi az élet megújulásában vagyunk. Belépünk az Ősvízbe, s az megújítja az (embert), olyanná (teszi őt), mint amikor még először volt fiatal. (Valaki) levetkőzik, és egy másvalaki öltözik fel.”²¹

Így az elalvás a teremtés előtti ősállapotba történő visszasüllyedés, a káosz, az időn kívüliség kezdettelen-végtelen, cseppfolyós világába történő alámerülés, a felébredés pedig a világ újbóli megszilárdítása, a teremtés megisméltése a szubjektum által. Ráadásul az álomteóriának az általános egyiptomi teremtésvázhoz is közvetlen köze van, mivel ez is a Naphoz, annak mozgásához kötődik, hiszen a Nap fölkelése a teremtés elsődleges szimbóluma, illetve metaforája Egyiptomban: mikor a Nap kilép a horizontra, mintegy magával vonja az összes létezőt, mondhatni kiemeli őket az éjszakából, ami ebben a kontextusban az Ősvízzel azonos, minthogy az a dolgok, a létezők időn kívül eső, „fáradt”, azaz érvénytelen állapota.²² Így tulajdonképpen a Napisten fölkelése – ami a teremtéssel azonos – a már meglévő, ám időn kívül eső, s ennél fogva érvénytelen létezők érvényesítése, az addig pusztá potencionálisok aktualizálása. (Ld. 3. 5. 1. és 3. 5. 2.) Ugyanígy a napnyugta – és a szubjektum számára az elalvás – a dolgok újbóli kivonása a létből, az érvényesség megvonása. De úgy is fogalmazhatunk, hogy a Nap megvilágítja a dolgokat, és azok életre kelnek, ha pedig nem világítja meg, azok mintegy ideiglenesen meghalnak. Lényegében ezt a képet, illetőleg ezt a szemléletmódot találjuk számos emlékből is, az újbírodalmi túlvilágkönyvekben éppúgy, mint az Amarna-kor nagy alkotásában, az Ehnatonnak tulajdonított híres *Aton-himnuszban*. Nos, ez a nagyon ősi elképzelés egészül ki a nyelv általi, nyelvből való létesülés hol implicit, hol explicit eszméjével, amely utóbbi egyben tökéletesíti is azt. A külső világ megszilárdult isteni álom, s e világ taglalója és egyben kerete a nyelv, a világ dolgainak eredete és lényege pedig az alak (ti. a kép) és a név.

²¹ p.Chester-Beatty IV. 11, 8–9. (Gardiner 1935, 34). Az egyiptomi álomfelfogásról és szimbolikáról ennek kapcsán: de Buck 1939.

²² Egyébként valószínűleg ez a már többször említett, kozmológiai-ontológiai jelentéstartalommal fölruházott fogalom is innen, az alvás, illetve álom témaköréből veszi eredetét. *A Kapuk Könyvében* a „fáradtak” a Napisten útjának második stációjakor, azaz este, napnyugta után jelennek meg. Az elernyedti emberi alakok eredetileg a ténylegesen fáradtak, kimerültek, alvók lehettek.

Az aitiológia ősi eljárása kiterjedhet az élet valamennyi területére. Nemcsak a teremtést, a világ megjelenését, hanem bármely konkrét szituációt is képes megmagyarázni, vagyis azt a nyelvből, illetőleg a névből eredeztetni. A világ összetevő elemei, különféle szegmensei, a társadalmi rend, annak intézményei, egy adott szokás vagy eljárási mód, avagy egy kialakult élethelyzet létrejöttének magyarázatában a szójáték, annak morfológiai és szemantikai alapú asszociációi éppoly fontos szerepet kaptak, mint az álomfejtésben vagy a teremtésmítoszok értelmezésében. Ha a teremtés mikrokozmosz analógiája az álom, úgy a társadalmi rend, a szertartások és szokások egyéni analógiája a személyes élethelyzet, a berögzült saját szokások, a napi rituális cselekvés. Térjünk ez ügyben még egyszer vissza Freudhoz. A híres Patkányember-sztori, egy kényszerneurotikus fiatalember kórtörténeti esettanulmánya kiváló példa annak, hogy a tudattalan fantázia nyelvi asszociációi nem (csak) mentális képek formájában törnek elő, hanem a viselkedés, a gondolkodásmód, a félelmek, vagyis az élethelyzet mögött is ott rejtőznek:

„A patkánybüntetés mindenekelőtt az *análerotikát* rázta fel, mely gyermekkorában nagy szerepet játszott: éveken át izgatta végbélnyílását. Így a patkányok többféle értelmet nyertek: pénzt, amely összefüggés a részesedés (=Raten) ötletével a patkányokon (=Ratten) mutatkozott meg. Kényszeres delíriumai közepette valóságos patkányváltót alkalmazott, például, amikor kezelési órák ára felőli kérdésére válaszoltam, ez – amint fél évvel később megtudtam – azt jelentette: «Ahány Gulden, annyi patkány.» Lassacskán erre a nyelvre ültette át a pénz iránti érdeklődés egész komplexumát, amely atyja utáni örökségéhez kapcsolódott, azaz minden hozzátartozó elképzelést a részesedéspatkány (=Raten-Ratten) szóhídon át kényszeressé változtatott és a tudattalanba utasított. Ezenkívül a patkányok pénz-jelentése a százasos figyelmeztetésére támaszkodott – hogy az utánvéd összegét adja vissza –, a *Spielratte* (=szenvedélyes kártyás) szóhíddal együtt hozzáférhetővé tette az utat az apa kártyaadósságához.

A patkányt azonban veszélyes infekciók hordozójaként is ismerte, és emiatt a katonáknál nagyon is jogos, *szifilisz fertőzéstől* való félelem szimbólumaként használta. Emögött mindenféle kétely rejtőzött az iránt, hogy milyen életvezetése volt apjának katonai szolgálata idején. Más értelemben: maga a pénisz volt a szifilisz fertőzés hordozója, és így a patkány nemiszervvé vált, amely más okból is jogos lehetett. A péniszt, különösen a kisgyereket minden további nélkül kucnak (=Wurm) szokták nevezni, és a százasos történetében úgy nyúzsógtak a patkányok a fenékben, mint gyerekkorában a nagy orsóférges (=Spulwürmer). Így tehát ismét csak az análerotikán nyugodott a patkány pénisz-jelentése.”²³

²³ Freud 1993, 251–252.

Íme, egy személyes eredetmítosz a maga állatalakú ősisitenével (ti. a patkánnyal) és az ahhoz kötődő megfelelő nyelvi aitiológiákkal. A kiindulópont egy százados által a betegnek korábban elmesélt történet arról a régi keleti büntetési módról, amikor valakinek patkányokkal rágatják ki a végbelét. Ez lett az egyik fő fundamentuma az egész asszociációs hálónak. Mondhatni, ez játszotta az alapmítosz funkcióját a személyes mitológiában. Az álomra, fantáziára, viselkedésre, szokásokra, félelmekre és más hasonlókra vonatkozó ilyen jellegű megfejtéseket tehát szintén aitiológiáknak tekinthetjük, méghozzá az ősi aitiológiák közeli rokonának. S nem csupán az előszeretettel használt *paronomasia*, azaz nyelvi játék miatt, hanem mert funkciójuk, *lényegük is ugyanaz*, mert-hogy mindkét esetben ugyanarról: egy dolog létrejöttének, eredetének és ennek kapcsán ok-okozati viszonyainak asszociatív alapon történő megfejtéséről és megmagyarázásáról van szó. A pszichoanalízisnek az idézett példákhoz hasonló eljárásai éppúgy a jelenség eredetét, okát és nem utolsósorban annak titkos értelmét, rejtett jelentését magyarázzák, mint az ősi mitikus-mágikus etimológiák.

De vajon tényleges megismerésről van itt szó? Egy önmagában létező, úgymond „objektív” igazság fölismerése jelenik meg a hasonlóságok, a rejtett szemantikai tartalmak vagy éppen a homofónia, azaz: az asszociációk révén? Milyen jellegű tudás a nyelvi játéokra épített ok- és eredetmagyarázat? Az álmoképek az álom folyamán nagyon is konkrét dolgokként jelennek meg, ahogyan félelmeink tárgyai is rémesen valószínűsákosak, és viselkedésünk, szokásaink is kökemény realitások nyomásának engedelmessé válnak. Legalábbis amíg álmodunk, vagy berögzült dolgainkat műveljük, addig ezt így éljük meg. Az ébredés után azonban, a magához tért tudat számára az álmoképek már ontológiailag hitelüket veszítik, s ezzel párhuzamosan a való világ (többnyire rejtett) dolgait, eseményeit képviselő szimbólumokká válnak. A virtuális alakokból, amelyek a maguk világában önmagukat jelentő konkrét és valós létezők, így végső soron az ébredés, pontosabban az ébren lévő tudat kreál jelképeket. Méghozzá azáltal, hogy azokat a maga éber világához, annak dolgaihoz társítja és igazítja. S voltaképpen ugyanilyen fölébredésnek, fölocsúdásnak tekinthető a tudattalan nappali tevékenységére (asszociációk, fantázia) való ráismerés is, mert amikor ez a ráismerés megjelenik, az addig realitásként megélt dolgok hirtelen látszattá, illúzióvá finomodnak *oly módon, hogy szimbolikus jelentést és jelentőséget kapnak*.

Az archaikus pap és a pszichoanalitikus szakember a tapasztalati jelenséget – legyen az akár álmokép, akár a való világ egy darabja – rejtett jelentésekkel ruházza fel, s asszociatív alapon megfejtendő szimbólumnak tekinti. Tulajdonképpen az álomfejtő az, aki létrehozza a megfejtés-

ben kulcsszerepet játszó asszociatív játékokat, hiszen ő az, aki a bizonyos dolgokat ábrázoló képeket nevekhez, a neveket pedig más dolgokhoz rendel. És e megfejtő, amikor neveket, képeket, dolgokat társít, s ezzel látszólag titkos kódokat tör fel, *voltaképpen fölismerést produkál*. Vajon a „Patkányember”, avagy Freud asszociációi jelennek meg a kényszeres neurózisban szenvedő fiatalember élethelyzetének mint szimbólumokból álló komplex szituációnak a megfejtésénél? S ha mindkettejüké, akkor milyen mértékben az egyiké és milyen mértékben a másiké? Freud a fönti idézetet a következő szavakkal kezdi: „Szigorúan az analízis menetéhez kell magunkat tartani annak magyarázata során, hogy milyen hatása volt a százados patkánytörténetének. Először rendkívüli gazdagságú asszociatív anyag keletkezett anélkül, hogy a kényszer kialakulása áttekinthetőbbé vált volna.”²⁴ A folyamatos finom munka: a különféle analógiák fokozatos föllállítása hozza meg azután az eredményt. De vajon ez az eredmény mindig is „ott volt”, azaz valóságát nem inkább csak az utólagos megalkotás adja? A különféle jelenségek vajon nem csak akkor jelennek meg szimbólumként, amikor azokat szimbólumként értelmezzük? Amikor a dolgoknak másodlagos, elfedett jelentéstartalmat tulajdonítunk, amikor azokban rejtjeles üzenetet ismerünk fel, s amikor ennek nyomán annak kódját föltörjük, akkor változik át az addigi konkrétum szimbólummá. Más szóval: a szimbólum fölismerése egyben mintha annak megalkotása is lenne. S így az aitiológiai megfejtés is valójában létrehozott fölismerés, csakúgy, mint a képi játékok „igazságai”.

9. 2. A megnevezés praktikái

Az egyiptomi „implicit nyelvi bölcelet” praktikái közül a másik legfontosabb eljárás az ún. névformula használata. Ez egy olyan „mágikus formula”, amely azt mondja ki, hogy egy isten, illetve a megistenült uralkodó vagy a megboldogult személy bizonyos dolgokat tehet az ő valamely nevében, valamely neve által. Az alábbi szövegrész a mágikus Harris papirusz egyik litániájából való, ahol is a varázsló Su istent próbálja rávenni a különféle veszélyek elhárítására:

„Szertefoszlatoz a vihart, miután a zivatarfelhőket átragyogtad, ama »Viharoszlatozó«-nevedben. Visszavere a tombolót, aki az Ösvízből jön elő, ama »Tombolótvisszaverő«-nevedben. Dárdáddal átdőföd

²⁴ Ld. Freud uo.

a gonosz kígyót, ama »Élesszarvú«-nevedben. Leszúrod azt, aki közélet hozzád, ama »Hegyesszarvú«-nevedben.”²⁵

A formula veleje az $m-rn=k\ pw$: 'abban a te X-nevedben' határozói kifejezés. Az m prepozíció azonban lehet eszközhatározó is az egyiptomi nyelvben, s ilyenén értelmezésére teljes joggal ruház fel bennünket a névformula célirányos volta, az a tény, hogy az istenség eseti neve funkcionális név. Így a formulát inkább 'valamely neved által', 'valamely neved révén' jelentésben értelmezhetjük. A funkcionális név – amint azt a fenti példán láthattuk – olykor egyszerűen magának a cselekvésnek névként történő használata is lehet. Így N isteni személy X dolgot cselekszik az ő Xa neve által, vagyis azáltal, hogy az adott cselekvésre így nevezték el. A névformula általában (nem minden esetben) metaforikus, s gyakorta kifejezetten költői tud lenni. Az egyik piramisszövegben különféle istennők a sírral és a koporsóval azonosulnak:

„Nephthüsöz összegyűjti számodra a te összes tagjaidat ezáltal az ő »Szesat, az Építészek Úrnője«-neve által. Éppé teszi azokat számodra, s téged pedig átad a te anyádnak, Nutnak, annak »Szarkofág«-neve által. Ő pedig (ti. Nut) átölel téged az ő »Koporsó«-nevében, és téged őbelé helyeznek, az ő »Sír«-neve révén”²⁶

Egy istenség neve ugyanis valamely meghatározott jelentéskört reprezentál, s az ehhez rendelt funkcionális név ezt az eredeti jelentéskört bővíti ki, vagy pontosabban: használja egy másik területen, a metaforikus átvitel révén. A fenti szöveg utolsó példájában Nut, az égistennő sírként jelenik meg. Ennek értelme, mondhatni: „gyakorlati jelentése” – azaz *funkciója* –, hogy az ég fogadja be a megboldogult király lelkét, meghozzá azáltal, hogy az eget sírnak is lehet látni, fölfogni, elnevezni.

Ha a névformulát igazán meg akarjuk érteni, akkor nézzünk (azaz alkossunk) egy példát a mi kultúránkból. Talán jó példák a bizonyos rovarokra alkalmazott társadalom-, illetve munkamegosztás-metaforák, amelyek Ruse szerint a tudományban a munkamániás viktoriánus brit szellemnek köszönhetik létüket.²⁷ A hangyaboly *valójában nem más, mint hangyatársadalom*, s ennek is megjelenik a reciproka, amikor a dolgozó vagy nyüzsgő emberekre, esetleg a társadalomra használjuk a hangya hasonlatot (ill. metaforát). Az egyiptomi névformula formáját alkalmazva fogalmazhatnánk úgy is, hogy „a hangya dolgozik, az ő »Munkás«-

²⁵ p.Leiden II, 2. Lange 1927, 20–21, 23.

²⁶ Pyr § 616–617. és § 990. (Sethe 1908) Faulkner 1969, 119, és 167.

²⁷ Ruse 1999, 244–245.

neve által”. Vagy: „A munkások szorgoskodnak az ő »Hangya«-nevük révén.” Vagyis itt ugyanarról van szó, mint a képi szimbólumnyelv esetében. Akárcsak ez utóbbi, a névformula is kvázi leírja és magyarázza saját magát *mint eljárást, mint szisztémát*.

A névformula amúgy igen régi nyelvi eszköz. Már a *Piramisszövegek* szerzői előszeretettel alkalmazták. Az alábbi szövegrész egy, a sírt (piramist) védő inkantációból való, egyben egyik legrégebb példája az ún. „istenek fenyegetése” mágikus eljárásának is:

„Ozirisz nem jöhet az ő gonosz jövésével, ne tárd ki neki karjaid, (hanem mondd): »Eridj dél felé, menj Neditbe, eridj észak felé, menj Adzsába!«

Hórusz nem jöhet az ő gonosz jövésével, ne tárd ki neki karjaid, helyette mondassék neki az ő »Vak«-nevében: »Eridj Anpetbe, menj észak felé, menj Iszcionba!«

Széth nem jöhet az ő gonosz jövésével, ne tárd ki neki karjaid, helyette mondassék neki az ő »Ször«-nevében: »Eridj a Feketeség Hegyei közé, menj észak felé, menj Henetbe!«

Ha Henti-Irti (Hórusz egyik alakja) jönne az ő gonosz jövésével, ne tárd ki neki karjaid, hanem mondassék neki az ő »Köpedék«-nevében: »Eridj Dednuba, ott találnak majd téged reszketve, menj észak felé, menj Khembe!«

Ha Thot jönne az ő gonosz jövésével, ne tárd ki neki karjaid, hanem mondassék neki az »Anyátlan«-nevében: »Eridj dél felé, Gebelénbe, menj Pebe, menj Thot székhelyére!«

Ha Ízisz jönne az ő gonosz jövésével, ne tárd ki neki karjaid, hanem mondassék neki az ő »Erőtlenül Bomlott«-nevében: »Eridj dél felé, menj Manu házába, eridj észak felé, menj Hedzsabetbe, ahol verni fognak!«

Ha Nephthüsz jönne az ő gonosz jövésével, ne tárd ki neki karjaid, hanem mondassék neki az ő »Vaginanélküli Nőutánzat«-nevében: »Eridj Szelket kastélyába, menj arra a helyre, ahol majd elverik a te hátsódat!«²⁸

Az istenek ugyebár a törvényszerűnek, az egyetemesnek, sőt a valóságosnak (mi úgy mondanánk: az objektívnek) a képviselői. Ők az egyiptomi univerzum összetevői. (Pontosabban: ezen összetevők szimbolikus reprezentációi a kultúrában.) Az egyiptomi istenek nagyjából ugyanazok, mint a mi világunkban a tér, az idő, az űr, a gravitáció, a társadalom, az állam, a természet, a tudomány, a gazdaság, az emberi jogok. Vagyis jelentéstartalmuk szerint az istenek nem mások, mint a fizikai és társadalmi kozmosz alapelemei vagy elemként kezelt jelenségei.²⁹

²⁸ Pyr. § 1267–1273. Sethe 1908, 215–217, Faulkner 1969, 201.

²⁹ Az egyiptomi istenfogalomról a legátfogóbb munka: Hornung 1971.

Ennélfogva, ha egy isten a névformulával funkcionális nevet kap, úgy e művelet révén az adott elem jelentése megváltozik (általában kibővül), és a valóságnak (vagy kozmosznak) az a szegmense is átalakul, amelynek az adott isten (vagyis a kozmosz adott eleme) a képviselője, reprezentánsa. Fönti példánknál maradva, az ég annak „Koporsó-neve révén” már nem csak végtelen és határtalan térség, de a halott király lelkének befogadója is. A funkcionális névadás révén tehát kibővül a dolog fogalmi hálója, s így további lehetőségek villannak fel, azaz melyek révén a dolog további funkciókat képes ellátni.

Amint arról már e könyv első fejezetében is szó esett, az istennevek többsége beszélő név. Ezeknek a neveknek a jelentését, etimológiáját az egyiptomiak mind a szójátékban, mind a névformulában használták. Így például a mágikus Harris papirusz előbbieken idézett litániájában Onurisz isten nevét akként magyarázták, amit az valóban jelent: „Távolit Elhozó”.³⁰ Mivel e név – csakúgy, mint számos más istennév – önmagát jelenti, így ennek értelmezése illetve a spekulációkban történő felhasználása nem okozott különösebb nehézséget. Azonban azokat az istenneveket, melyek eredeti jelentése elhomályosult, az egyiptomiak természetesen a homofónia, a szójáték segítségével etimologizálták. Így például az egyik piramisszövegben Geb földisten nevét a földrengést jelentő (s vélhetően hangutánzó) *agegeb* (*ʒgbgb*) szóval hozták összefüggésbe az archaikus szójátékok aitiológiája szerint. Ráadásul egy névformulán belül: „Megremeg (*ʒgbgb*) anyád szíve feletted, a te Geb-nevedben (vagy: a te Geb-neved által).”³¹ Az idézet egyébként nagyszerű példája a névformula elképesztő gondolati gazdagságának, a szójáték metaforikus-asszociációs komplexitásának: az anya szíve megremeg, ez a gyász megrendülése, s a szöveg erre a földrengésre utaló szót használja, amivel azt a képet idézi, amikor a föld a rengéskor megreped, kitárul. Geb a földisten, aki a *Piramisszövegekben* gyakorta úgy jelenik meg, mint aki „kítátja száját” a halott királynak. Ez részben a király halálával járó kozmikus katasztrófára utal, ám a temetést is jelenti, amikor a halottat a földbe helyezik. A király halála tehát egyrészt katasztrófa (földrengés: megnyílik a föld), másrészt azonosulás is a földdel. Az uralkodó a temetés révén eggyé válik Gebbel, s így abban a pillanatban, ebben az aktusban az ő funkcionális neve Geb.

Ehhez engedtessek meg egy megjegyzés: A semmiféle más jelentéssel nem bíró, etimologizálhatatlan, de az értelmes, ám eredeti jelentésétől már teljesen elszakadt istennév is hordoz(ott) asszociációs hálót, egyrészt

³⁰ Lange 1927, 23.

³¹ Pyr. § 1615. (Sethe 1908) Faulkner 1969, 243.

a hangalaki hasonlóságból, másrészt az istenalak lényéből, annak tulajdonságaiból és funkcióiból eredően. A leideni Ámon-himnuszban a következő névformula jelenik meg: „Megfiatalodsz ebben a te Ré-nevedben.”³² Ám a Ré név igazi, azaz eredeti jelentése ismeretlen, sőt lehetséges, hogy nem is jelentett mást, csupán a Napot magát. A Ré (r^r) név pusztán jelölő szó, amit jellemző módon szójátékokkal sem igen szoktak etimologizálni az egyiptomiak. Mégis mindazt jelenti, amit a Napisten alakjához hozzá lehet rendelni, társítani. Így ha valamely isten Ré (is) lesz, akkor lénye (jelentése) immáron mindazt a jelentéstartalmat hordozza, amit a Napisten. Az azonosítással az eredeti jelentéskör itt is kibővül, a szemantikai háló itt is átalakul. Az én jelentésköre átrendeződik a hozzárendelt új jelentésmező irányába, amit jelen esetben Ré isten képvisel.

A két tag azonosításnak más formái is voltak. Így két-három istennév is egymásba olvadhatott, amint ezek az istenek egymással azonosultak. Ez a már említett egyiptomi szinkretizmus jelensége. Az azonosulás alapja ugyanaz, mint az A = B típusú metaforák esetében, azaz valamely közös tulajdonság. Így jöttek létre az olyan szinkretisztikus istennevek – s velük maguk az új istenek – is, mint Ámon-Ré-Harakhti vagy Ptah-Ozirisz-Szokarisz stb. De megjelenik az „X, aki Y” forma is, méghozzá a névformulával karöltve: „Él Harakhti, örvendezik a horizonton az ő Sunevében, aki Aton.”- olvashatjuk Ehnaton egyik titulusában³³ Sőt, megjelenhet két istenség azonosítása a névformulában is: „Te vitorlázol, a napbárka jó szelet kap, ama Maát-neved révén.”³⁴ Hogy mit is jelent például ez az azonosítás ténylegesen? Hogy Su, a levegő, a fény, az üresség istensége maga Maát, vagyis az Igazság, a Világrend. Így a névformula értelme, jelentése: amit Su isten képvisel, az maga a világrend.

Hogy némiképp megértsük az egyiptomiak „névmágiáját” – de azt hiszem, bármiféle névmágiát – gondoljunk a tudományos terminológia fontosságára. A terminus ugyanolyan mágikus szó, ugyanolyan varázsigé, mint egy isten funkcionális neve. A metaforikus-asszociációs szemantikai háló miatt különösen vigyáznunk kell, hogy mit minek nevezünk, mivel ez a háló alkotja a valóság ama szegmensét, amit az adott terminussal jelölt dolog vagy jelenség (voltaképpen az adott istenség) képvisel. Mert nincs az az egzakt leírás, amely mentes lenne a nyelvtől, különösen a nevek szemantikai hálójától. Aki kételkedne a nevek erejében, az próbáljon meg átnevezni bármely terminust bármely leírásban. (Egy fizikus nevezze el mondjuk a gravitációt „nehézségi szellemnek”,

³² p.Leiden I. 334. vs. IX, 8. Zandee 1992, 1094. A szövegrész kommentárja: Uo. 837–45.

³³ Urkunden IV. 1971. Sethe 1930.

³⁴ p.Harris II, 3. Lange 1927, 22, 24.

és számoljon azzal tovább.) A terminus szinte mindenkor metafora, sőt egy idő után – az ismerttel való kapcsolatuk révén – még a teljesen művi halandzsanevek is metaforikus jelleget kezdenek öltetni.

A metafora számos lehetőséget rejt magában. Az egyik legjobb tulajdonsága visszafordíthatósága, a két tag reciprocitása. Minden metafora visszafordítható, legalábbis nyelvileg. Az embergép-metafora például az ember gépként, azaz lélektelen mechanizmusként való szemléletét jelentette, amely rendkívül termékenyen hatott az újkori orvostudományra, sőt a modern lélektan kialakulására is. Ennek reciproka viszont létrehozta a robot mítoszt és annak minden velejáróját, például a mesterséges intelligencia kutatását. Persze a tudományos metaforák esetében a visszafordítás nem mindig megengedett. (Vagyis más a kulturális nyelv szabálya, mint a beszélt nyelv.) Egyiptomban viszont ilyesfajta eljárás volt egy személynév vagy a személyes névmás és egy istennév azonosítása és ezek oda-vissza forgatása. Ez a számos szövegből jól ismert „ $X = Y$ és fordítva”-formula: „Én vagyok Ré, és fordítva!”, vagy: „Hé Ré! Én vagyok te, és te vagy én.”- olvashatjuk számos (főként halotti) szövegben. A két tag oda-visszafordítása lényegében ugyanaz, mint a metafora két tagjának forgatása. De talán megkockáztatható, hogy „az Én vagyok X-isten és fordítva” formula nem csupán a metafora analógiája, hanem ténylegesen felfogható egy sajátos, speciális metaforafajtaként, hiszen rendelkezik a metafora lényegével, a jelentésátvitellel és a két tag fogalmi hálójának (illetve jelen esetben tulajdonságainak, mivel két lényről, személyről, nem pedig fogalomról van szó) egymásra való leképezésével. Itt az „én”, azaz az első szám egyes személy szimbóluma a céltartomány, és az isten, akivel az „én” azonosulni kíván, a forrástartomány, amelynek összes tulajdonsága leképeződik az azonosuló szubjektum tulajdonságaira. E műveletet tehát az egyiptomiak is jól ismerték és használták, bár nem a névformulában. Hogy miért nem, annak oka talán a névformula második tagjának teljesen esetleges, a pillanatnyi szituációra alkalmazott volta. Ami révén a két tag olyan hierarchiában áll egymással, amely a visszafordítást nem teszi lehetővé.

Az elnevezés maga a jelentés, a jelentés pedig maga a valóság. Itt visszautalnék a képi jelek manipulációjára: a mágikus tudat számára a jelenség és az azt képviselő szimbólum egylényegű. Így ha a képet és a nevet – azaz a formát és a jelentést – manipulálom, akkor ezen keresztül magát a reprezentált dolgot is befolyásolom, sőt adott esetben átalakítom. A jel révén a jelenséget is változtatni lehet. Ez történik a névformula esetében is, mely a „szómágia” egy speciális változata. A névformula alanya akár a fizikai kozmoszt is birtokába veheti, mivel a metaforikus azonosulás átlényegüléssé, egyfajta „metempsichózissá” lesz. Ez a

funkcionális név által képviselt dolog és a név aktuális viselőjének – csakúgy, mint a metafora két tagjának – összeolvadása, teljes azonosulása, aminek képi megjelenése a metamorfózis:

„A te két nővéred, Ízisz és Nephthüsz jönnek hozzád, hogy egészségessé tegyenek. Teljes vagy és hatalmas, a te »Keserű Tó«-nevedben. Zöld vagy és hatalmas a te »Tenger«-nevedben. Lám, hatalmas vagy és kerek, a te »Óceán«-nevedben. Lám, kerekded vagy és körülölelő, a te »Északi Földet Körülölelő«-nevedben. Lám, köralakú vagy és hatalmas, a te »Lemenetel Nagy Köre«-nevedben.”³⁵

Vagy lássunk egy másik, igen poétikus példát. Az egyik piramisszövegben a megistenült fáraó úgy jut fel az égbe, hogy Nut égistennő létraként funkcionál. Azaz éppen azáltal tud az égbe jutni, hogy az eget Létra néven illeti:

„Fölmegy az égbe, a csillagok közé, az El Nem Fáradó Csillagok³⁶ közé. Ereje őrajta, kései az ő két oldalán, varázsereje lábain. Megy oda, ahol az ő anyja, Nut (az égistennő) van, és fölhág rajta annak »Hágcsó«-neve által.”³⁷

Az azonosulás mellett e fönti idézet ráirányítja a figyelmet egy másik tényezőre is, ez pedig a már említett funkció. Az ég a metaforikus átnevezés révén ugyebár átalakul hágcsóvá, lajtorjává. Az elnevezés (vagy metafora) funkciója így valójában egy célt, egy szándékot hordoz magában. *Azért nevezünk egy dolgot annak, aminek, hogy egy adott célnak (szándékunknak) megfelelően funkcionáljon.* Az ég azért létra, hogy föl lehessen rá mászni, pontosabban: hogy a halott király fel tudjon mászni rajta. Nem véletlen, hogy Egyiptomban a beszéd, illetve annak különféle formái, az „akarat bölcselete”, a valóságalkítás – azaz rossz elnevezéssel: a mágia – szinonimái.³⁸

Ennek megértése végett egyébként nem is kell túl messzire mennünk. Vegyük újra a mindmáig (habár egyre inkább csak impliciten) használt embergép-metaforát. Az ember az ő „Gép”-neve révén úgy kezd működni, mint egy lényeg nélküli, lélektelen mechanizmus. E metafora révén az ember mintegy géppé válik, méghozzá *azért, hogy a gép-*

³⁵ Pyr. § 628–629. (Sethe 1908.) Faulkner 1969, 120.

³⁶ El Nem Fáradók: a cirkumpoláris csillagok, melyek tere az óbirodalmi túlvilágkép kiemelt fontosságú, centrális régiója, ahová az üdvözült uralkodó távozik.

³⁷ Pyr. § 476–77. és 940. (Sethe 1908.) Faulkner 1969, 94, 162.

³⁸ Ritner 1993, 35–51. A beszéd isteni erejéről ld. még Assmann 1984, 108–117.

ként való szemlélet segítségével megismerjük az emberi test és psziché bonyolult *mechanizmusait*, valamint hogy az ember világosan kiszámítható, programozható, megjavítható és átalakítható legyen – mint a gép. (Ezért kedvelte például a sztálini rezsim olyannyira a behaviorizmust.) De ugyanez mondható el az emberre vonatkozó másik nagy metaforáról, az emberállatról is. Az emberből azáltal, hogy az *voltaképpen nem más, mint* állat (mondhatjuk ezek után: az ő „Állat”-neve révén) sok minden jobban megérthető. Elsősorban is a viselkedése. E fölismerések azután simán átvihetők, rávetíthetők, extrapolálhatók számos emberi dologra. Így a kultúrára, a társadalomra, annak elemeire, különféle aspektusaira stb., amit ezentúl úgy szemlélünk, mint a természetből, az állati viselkedésből eredő s azzal magyarázható jelenségeket. És persze e metafora révén az ember immáron nem Ember többé, azaz nem kivételezett, a többi élőlénytől minőségileg különböző lény – a régi jó megfogalmazással: „Isten képmása” – hanem „állat”, azaz tenyészhető, nemesíthető, és szelektálható élőlény. (Azt hiszem, ez utóbbi eszme gyakorlati alkalmazásához fölösleges történeti példát hozni.) Vagyis a metafora nem egyszerűen felismerés, hanem felismerésbe burkolózott cél, szándék, akarat. Annak mélyén, hogy „X valójában Y”, az rejtőzik, hogy „X legyen Y, azért hogy...” Az egyiptomi névformula nem csupán alkalmazza ezt az elvet, hanem mintegy láttatja, fölfedi ezt a mögöttes szándékot, azaz nyilvánvalóvá teszi az átnevezés *célját és működését*. Így gyakorta őszintébb és tudatosabb alkotásoknak tűnnek, mint a mi tudományos metaforáink.

Tulajdonképpen mind a mágiát, mind a fölismerő gondolkodást nyugodtan nevezhetjük *valóságalkításnak*. Ám míg a mágia a valóságalkításnak még kezdetleges, durva formája, addig a felismerésre törekvő gondolkodás már egy rafináltabb, kifinomultabb, rejtetten működő válfaja. Platónnál megtaláljuk a kettő közötti átmenetet, pontosabban az átfordulást az elsőből a másodikba. A fentebb idézett *Kratüloszban* ez a kettősség, ez az átfordulás igen jól tetten érhető: Platón látszólag még az archaikus gondolkodás örököse, amikor Szókratész szájába adva saját gondolatait azt fejtegeti, hogy a név és a kép az általuk jelölt dolog lényegének a hordozói. (Szerinte az tekinthető helyes és igaz elnevezésnek és ábrázolásnak, ami az elnevezett és ábrázolt dolog lényegét – az ideát – fejezi ki, illetve adja vissza.) Ám az azokkal való játék már nem úgy jelenik meg, mint a valóság tudatos alakítása, annak szándékos megváltoztatása, az igazság megalkotása, létrehozása, hanem mint egy önmagában meglévő, az elmétől független igazság, illetve valóság megismerése. Ennek a függetlenségnek a letéteményesei nála az ideák, a dolgok mögötti láthatatlan, önmagukban csupán a gondolkodással megtapintható lénye-

giségek. Mondhatni: az idea fogalma funkcionálisan az objektív valóság fogalmának, vagy még inkább: *igényének* első komolyabb megjelenése a gondolkodásban. Az, hogy Platón szójátékai, aitiológiai valójában a régi szómágia folytatásai, kifinomultabb változatai, s hogy velük a filozófus mégiscsak egyfajta mágiát űz, már más kérdés.

A bölcselet (illetőleg általában a tudományos gondolkodás mint olyan) jórészt történetileg is a mágiára vezethető vissza – ez a megállapítás persze jól ismert dolog, majdhogynem közhely. Hiszen tudjuk, hogyan alakult ki Európában a tudományosság a mágiából és hogyan vált el attól nagyon lassan, úgy, hogy az még százötven-kétszáz évvel ezelőtt is tarkítva volt mágikus-okkult elemekkel, s hogyan kötődött ezer szállal a filozófia ehhez a mágiával kevert tudományossághoz.³⁹ Maga a filozófus elnevezés is egyszerre jelentett természettudóst, bölcselkedőt és varázslót. A későantik mágusok, mint Tüanai Apollóniosz, Osztanész vagy a Démokritosz néven munkálkodó Mendészi Bólosz éppúgy „filozófusok” voltak, mint a középkori alkimisták. Ahogyan a „valódi” filozófusok közül többeket – például Püthagoraszt és a neoplatonikusokat – varázslóknak tartottak.

Ha a kezdetekre tekintünk vissza, azt látjuk, hogy a mágia eredetileg merőben gyakorlat, tiszta praxis, ámde abból idővel megfigyelések és ennek nyomán különféle rendszerek, elméletek jöttek létre, különféle törvényszerűségeket fogalmaztak meg, illetve vonatkoztattak el. Ilyen például a mágia egyik alaptörvényét megfogalmazó ún. „szimpatheia-tan”. E törvényszerűségek, rendszerek és „fölfedezések” a régi „mágikus” analógiákon alapultak, amelyeket leggyakrabban morfológiai hasonlóságok alapján hoztak létre. Vajon a fölismerő gondolkodás nem tekinthető a mágia egy kulturálisan finomított változatának? Vagy más-ként megfogalmazva: a mágia vajon nem egy, a szociokulturális térbe, annak tárgyaiba és szimbólumaiba „kihelyezett” felismerő gondolkodásfajta, s a felismerő gondolkodás vajon nem egy, a psziché belső terébe húzódott mágiafajta?

Az erre való válaszadás persze nagy munkát és hosszantartó vizsgálódást igényelne. Ebben pedig nagy segítségünkre lehetnek azok az emlékek, amelyekről jelen esszében is szó van, vagyis az archaikus magaskultúrák korai, még implicit bölcseletei. Ezek az emlékek a bölcselet, illetve a fölismerő gondolkodás legkorábbi írott emlékei. Ezek tanúsítják, láttatják azt az átmenetet, ahogyan a mágiából kialakult az el-

³⁹ Sőt, még ebben a mi természettudományunk közvetlen őseként értékelető európai okkultista tradícióban sem volt különválasztva egymástól jel és jelentés, dolog és az azt jelző szó, illetőleg a konkrét és a metaforikus. Vickers 1984, 95.

vont gondolkodás. S bizony az ezek által megőrzött tanulságok máig hatóak. Mert talán a mágia, illetőleg a mágikus gondolkodás maradványának tekinthetjük az olyan jelenségeket is, mint amikor például egy prekoncepció ural egy tudományos bizonyítást, vagy amikor a terminológia vagy a nyelv túlzott fontosságába vetett hit kezd eluralkodni (vö. név- és szómágia), vagy amikor az adatok sokasága és vele a rafinált, cizellált érvelés csupán eszköz a nézet – valójában az akarat – érvényesítésére, vagy amikor a metafora konkrétummá lesz. Nietzsche már vagy százharminc évvel ezelőtt azt fejtegette egyik esszéjében, hogy igazából nincs is olyan, hogy megismerés, hanem:

„Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, amelyet valaha poétikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak fel, s amelyek utóbb a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tűntek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket...”⁴⁰

⁴⁰ Nietzsche 1992, 7. (Tatár Sándor fordítása.)

10. Név és forma

10. 1. A *Memphiszi Teológia* teremtésmítosza

Az egyiptomiak tehát úgy tartották, hogy kezdetben csak a Nun, az Ősvíz, a tiszta potencialitás, a meghatározatlanság, a dolgok konkrét és átvitt értelemben vett cseppfolyós alapállapota létezett. Korábban több alkalommal utaltunk arra is, hogy a „kezdetben” kifejezés nem igazán pontos, hiszen a Nun a valódi kezdettel nem bíró preegzisztenciát, a dolgok időn kívüli, érvénytelen állapotát jelentette (illetve jelölte), és az idő is a teremtéssel jön csak létre. Az egyiptomi gondolkodást legerőteljesebben és egyben leghosszabb ideig meghatározó *Héliopoliszi Teológia* szerint ebben a kezdetlenségben létezett/létezik a mindeneget magában foglaló szoláris ősiszten, Atum, aki először létrehozza önmagát, majd onániával megteremti az első istenpárt, Su istent és Tefnut istennőt. (Más verzióban kiköpi és kiköhögi őket.) Eme aktus indít be azután egy természetes folyamatot, mondhatni egy automatizmust: az első istenpár nemzette a második párt, az ég és föld istenségeit, majd ők nemzették Íziszt, Oziriszt, Széthet és Nephthüszet. Atummal ezek az istenek alkotják a héliopoliszi ún. „Nagy” Kilencességet, amely az egyiptomi gondolkodásban sajátos értelmezést és egyben kitüntetett szerepet kapott.

A héliopoliszi tradícióval szemben egy másik irányzat, az ún. *Memphiszi Teológia* Ptah istent jeleníti meg teremtő Ősisztenként, akinek azonban teremtése egészen más természetű, mint Atumé, a héliopoliszi Enneáda fejéé. A vélhetően még óbirodalmi eredettel bíró, ám ebben a formájában csak a Kr. e. VIII. század végéről, Sabaka király idejéből fennmaradt szövegben Ptah a létezőket azáltal alkotja meg, hogy azokat kigondolja és megnevezi.¹ Ráadásul ezáltal ő hozza létre a többi istent is:

¹ A *Memphiszi Teológia* teljes szövegét Junker dolgozta föl (Junker 1940). A sztélé – s ennek révén a szöveg – koráról: Junge 1973, újabban Krauss 1999. Régebben foglalkozott vele Breasted 1901, aki a szöveget egyértelműen bölcséleti emlékeknek, az egyiptomi filozófia emlékének tartotta.

„A szív formája, a nyelv formája, Atum képmása: Ó Ptah isten, a nagyon nagy. Ő adományozza (az életet) minden (más) istennek, azok kí-l elkének, ama szív és ama nyelv által. Még Hórusz is tőle jött létre, még Thot is tőle jött létre – Ptahtól.”²

„Az ő Kilencsége mint fogak és ajkak jelennek meg szolgálatára, (míg) Atumé (csupán) a sperma és a kezek. (Mert) Atum Kilencsége annak spermájából keletkezett ujjai által. A (valódi) Kilencség azonban a fogak és az ajkak ebben a szájban, amely minden dolog nevét megnevezte. Ebből lépett ki Su és Tefnut is, és született meg a Kilencség.”³

A szövegben explicit tantételét találjuk annak az ősi, gyakorta megjelenő hagyománynak is, mely szerint a szív a gondolkodás szerve és központja. Sőt, a szív (*jb*) szó metaforikus értelemben már kifejezetten az elme, illetve a tudat szinonimája. A szív munkáját egészíti ki a nyelv tevékenysége, amely kapocs a kigondolt megvalósulása felé:

„A szív és a nyelv hatalommal bír minden (más) tag fölött, a gondolkodás⁴ miatt. (A szív) minden testben ott van, (és a nyelv is) minden szájban ott van, minden istenében, minden emberében, minden állatában, minden féregében s mindabban, mi eleven. Mert (a szív) is mindent kigondol, amit csak akar, és (a nyelv) is minden dologt kimond, amit csak akar.”⁵

„A szemek látása, a fül hallása, az orr lélegzése továbbít (mindent) a szív felé. Az pedig (ti. a szív) előidézi, hogy minden ismeret napvilágra jöjjön. A nyelv pedig megismétli azt, amit a szív kigondolt.”⁶

„Így végeznek el minden munkát, minden tevékenységet. A kezek cselekvése, a lábak járása, minden (egyéb) tag mozgása (is) e parancs alapján megy végbe, melyet a szív kigondol, és a nyelv előhoz, s amely minden dolog lényegét alkotja meg.”⁷

A *Memphiszi Teológia* szerint tehát a dolgok megnevezése adja azok tényleges létét, azaz a nyelv, illetve az attól elválaszthatatlan gondolkodás, a szív tevékenysége alkotja meg a valóságot. E fölfogásra rímel, hogy Egyiptomban a név (*rn*) fogalma nem csupán köznapi értelemben vett megnevezésre vonatkozott, hanem a jelentés fogalmát is magában hordta.⁸ Vagyis a név nem csak jelölés, hanem maga a jelentés is, a tulaj-

² Junker 1940, 39–40.

³ Junker 1940, 55.

⁴ Szeba (*sbj*): ‘tanítás’, ‘megértés’, ‘megfontolás’ Wb. IV: 83–5.

⁵ Junker 1940, 48.

⁶ Junker 1940, 58.

⁷ Junker 1940, 62. *jm3h*: ‘érdem’, ‘érték’, ‘tisztesség’ Wb. I: 81–2.

⁸ Assmann 1984, 113. Az egyiptomi névfogalomról általában: Vernus 1982.

donképpen szemantikai tartalom, amely utóbbi pedig maga a megnevezett dolog. Így áttételesen ugyan, de a név azonos a megnevezettel.

A szöveg Ptah teremtését szembeállítja Atuméval, sőt azt ez utóbbinál valóságosabbnak, magasabb rendűnek tünteti fel. (A sztélé egyébként tipikusan olyan emlék, ami okán egyes egyiptológusok egymással rivalizáló teológiai irányzatokról spekuláltak.) Az igazi teremtés nem a keletkezés, hanem a dolgok megismerése, amelynek természetes velejárója azok megnevezése. A két teremtő isten ellentétének a lényege tevékenységük gyökeresen különböző természetében rejlik: amíg Atum teremtése nagyon is naturális, hiszen onániával hozza létre az istenek első generációit, akik aztán szaporodva és sokasodva töltik ki a világ egészét, addig Ptahé az értelem tevékenysége. Atum teremtő aktusa a természeti (fizikai-biológiai) létezésre irányul, Ptah teremtése pedig a szóé és a formaké, vagyis a művi világ létrehozása. Voltaképpen úgy is fogalmazhatnánk, hogy míg Atum teremtése a primér valóság, a természeti kozmosz létrehozása, addig Ptahé a szekunder, a művi, illetőleg a virtuális. Csakhogy eme másodlagos a tényleges valóság, mert ez határozza meg az önmagában ismeretlen, ezért voltaképpen nem is létező (illetve csak önmagában létező) elsődleges valóságot. S éppen ez jelenti a nyelv és az attól elválaszthatatlan gondolat mágikus erejét. A nyelv differenciálja a világmasszát dolgokká, létezőkké, s az ismeretlen így lesz megismert, a névvel jelentést és értelmet kapnak a tapasztalás számára addig nem létezők. Ezért pedig a kozmosz erői és alkotóelemei – az istenek – is ennek az erőnek vannak alárendelve, hiszen a megismerés és megnevezés által bújnak elő az ismeretlenségből:

„Eképpen született meg minden istenség, és teljesült be az ő (ti. Ptah) Kilencsége. Létrejött tehát minden isteni szó a szív által kigondolva és a nyelv által elrendelve. Bizony így alkották meg a *k3*-lelkeket és a *hmswt*-okat is.⁹ Megalkottak minden táplálékot és minden áldozatot ama beszéd révén. Megtétetik minden kedvelt és megtétetik minden gyűlölt. Így élet adatik az igaznak, halál adatik a bűnösnek.”¹⁰

„Úgy mondják, Ptah az, aki megalkotta a mindenséget és létrehozta az isteneket. Ő Tatjenen, aki az isteneket nemzette, akiből minden dolog előjött, az élelem, áldozat az isteneknek, és minden (egyéb) jó dolog. Ezáltal megállapítható és belátható, hogy az ő ereje nagyobb az istenekénél. Így hát Ptah megelégedett, miután megteremtett minden dolgot és minden isteni beszédet.”¹¹

⁹ A *hmswt* (*hmswt*) a *k3*-lélek női párja, női megfelelője, mondhatni annak feminin aspektusa.

¹⁰ Junker 1940, 59.

¹¹ Junker 1940, 63.

Ugyanakkor ne felejtjük el, Ptah a kézművesek, a kézművesség istene is volt, aki egyes elképzelések szerint a világot nyolc törpe isten, az ún. pataikoszok segítségével alkotja meg. Így azt is mondhatjuk, hogy a *Memphiszi Teológia* teremtő istenének tevékenységi tere valójában az ember alkotta művi világ szférája, a szoláris ősisztené viszont a kozmosz, amely azonban csupán alapanyaga és kerete az emberi tevékenységnek. A Természet és Művészet kettősségének egyiptomi megjelenésével, illetve azok szembeállításával van itt dolgunk. Persze Ptah kézművessége részben metaforikusan értendő cselekvés: a nyelv hozza létre és alakítja a szellemi és az anyagi kultúrát, a megnevezések révén újabb és újabb területek tárulnak föl az addig ismeretlen világból. A nyelv(i) alapú gondolkodás) kiméri és domesztikálja a világot, megalkotja a maga valóságát, föltérképezi annak lehetőségeit. Ez az alapja bármiféle alkotó tevékenységnek, a tudományok fejlődésének, a művészeteknek, a társadalom szerveződésének. Ez a nyelv-értelem vezérelte emberi cselekvés s ezen keresztül az állati létből való kilépés a civilizáció megteremtésének alapja és elsődleges eszköze. Ebben az összefüggésben Ptah kultúrhérosz:

„Ő alkotta meg az isteneket (tehát), ő hozta létre a városokat, ő alapította meg a kerületeket, ő helyezte az isteneket kultuszhelyeikre, ő vezette be a nekik járó áldozatokat, ő alapozta meg azok szentélyeit.”¹²

Elsőre a belénk rögzült klisék hatalma végett talán azt mondanánk, hogy a *Memphiszi Teológia* egyike azoknak a világ legkülönbözőbb táján és kultúrájában megjelenő teremtésmítoszoknak, amelyek a világ létrejöttének okát a teremtő szóban, a létezők megnevezésében látják. Így természetesen e felfogás elválaszthatatlan a név- illetve általában a szó-mágiától. És hát jól tudjuk azt is, a primitívek úgy hiszik, egy dolog azáltal kap létezését, hogy nevet adnak neki, s aminek nincs neve, az nem létezik, illetve annak léte illegitim lét. Valamint kliséink alapján azt is tudjuk, hogy a név megváltoztatása megváltoztatja a név gazdáját, és hogy vannak tabunevek, illetve mágikus hatású nevek. Természetesen Egyiptomban is találunk számos ilyen tartalmú vagy jellegű mágikus ráolvasást és egyéb emlékeket főként a halotti hitvilág köréből, ami kétségtelenül megerősíti ezt a klasszikus, ám avitt értelmezést, illetve hozzáállást. De hát sajna a dolog mégsem ilyen egyszerű. Először is: az egyiptomiaknak aránylag fejlett nyelvészetük – sőt nyelvi bölcséletük – volt, s nyelvvel kapcsolatos gondolataikat és praktikáikat tudományak

¹² Junker 1940, 65.

kell tekinteni, még akkor is, ha egy, a miénktől sok mindenben eltérő, térben és időben egyaránt távoli kultúráról van szó.¹³ Másrészt többször említettem már, hogy Egyiptomban a SZÓ, illetve BESZÉD fogalma – számos elvontabb jelentéssel bíró fogalomhoz hasonlóan – szintén megjelenik deifikált formában: Ez pedig Hu isten, Szia, a FÖLISMERÉS, TUDÁS fogalom-isten párja. Mindketten a Napbárka állandó utasai, ami azt jelenti, hogy a nyelv és a gondolkodás a kozmosz két alapvető fundamentuma. A leideni Ámon-himnuszban is ők ketten: Hu és Szia istenek szerepelnek mint Amon szíve és ajka, vagyis ama két szimbolikus jelentőségű testrészt, amelyek a *Memphiszi Teológia* istenének az elsődleges teremtő szervei.¹⁴ Az pedig, hogy a dolgok megnevezése, valamint az attól elválaszthatatlan nyelvi értelem vezérelte alkotó cselekvés ebben a rendszerben isteni cselekvésként fogalmazódik meg, ugyanaz, mint a mi kultúránkban, hiszen az implicit filozófiában az isteni gyakorlata az absztrakt kifejezője.

Miért ne mondhatnánk, hogy az egyiptomiak – hasonlóan számos más kultúra intellektuális képviselőihez – a maguk sajátos kultúrájának szimbólumrendszerén belül (vagy ha úgy tetszik: a maguk kulturális nyelvén) több olyan gondolatot, sejtést fogalmaztak meg, amit a mi kultúránk embere hajlamos a maga egyedi fölismeréseiként számon tartani. S az egyik ilyen fölismerés a nyelv világot meghatározó-létrehozó-alakító csodája, amely a huszadik századi bölcseletnek az egyik legnagyobb felismerése, ám egyben az egyik legnagyobb problémája is. Eszerint ugyebár a nyelv nem csupán visszatükrözi, hanem szókinccsével, grammatikai struktúrájával és nem utolsósorban metaforáival *alakítja* is a körüllevő valóságot. A nyelv a legfontosabb implicit tudás a megtanult explicit tudásokkal szemben. Mi több, ez a tudás képezi az explicit tudások legfőbb alapját is, mivel a tapasztalat és a társadalmi valóság egyaránt az anyanyelv szerint alakul és rendeződik. Sőt, még a természettudományos igazságok is végső soron annak a szimbólumrendszernek az igazságai, amelyen azok az ember számára kifejezésre jutnak: a nyelv. A világ, illetve a valóság a megismerés függvénye, ez utóbbi viszont a nyelv, illetve a nyelvi alapú gondolkodásé. A világ határait kimérő nyelv persze mindenkor az adott etnikum anyanyelve. E nézet szerint az anyanyelv áll mind a gondolkodás mind a tapasztalás mögött, ez határozza meg a fizikai világ érzékelését, ezen belül a térrel, idővel, színekkel, formákkal kapcsolatos legelemibb elképzeléseket. Főként olyan

¹³ Erről többek között ld. Junge többször idézett összefoglaló írását (Junge 1984).

¹⁴ Az egyiptomi név- és szómágia klasszikus fölfogásáról ld. Kákósy László munkáját (Kákósy 1974, 91–96).

teóriákra lehet itt gondolni, mint az elhíresült, máig vitatott és többekből igen nagy ellenérzéseket kiváltó Sapir-Whorf hipotézis.¹⁵ De ugyanaz a gondolat jelenik meg számos relativista antropológusnál, szociológusnál, filozófusnál stb. Annak ellenére, hogy az egyiptomi a megismerés helyett teremtést mond, a lényeg mégis ugyanaz, hogy tudniillik nem létezik a nyelvtől független világ, névtől független létező, de még tisztán nyelv fölötti jelentéstartomány sincs. Az elhíresült mondás szerint „világom határai nyelvem határai”. Hogy az egyiptomiak ezt evidensnek tartották, azt az is jól mutatja, hogy a mágiára – azaz a valóság alakításának tudományára – vonatkozó kifejezéseik jó része általában beszédet, nyelvi tevékenységet jelentő szavak közül kerül ki. A mágia, illetve varázslat kifejezés kvázi szinonimái: beszélni, mondani, énekelni, ráolvasni, recitálni.¹⁶ És tulajdonképpen ez a terminológia tekinthető az egyiptomiak íratlan (vagy implicit) *nyelvi teóriájának*. A *Sabaka-sztélé* szövege pedig már ennek az eszmének, gondolatnak explicit kifejtése. De ami a fő kérdés: miben különböznek ezek a nézetek *lényegüket* (értsd: szemantikai magvukat) tekintve az újkori nyugati gondolkodás hasonló tartalmú meglátásaitól?

Ám ha mégis a hagyományos néprajzi-vallástörténeti megközelítés minősítéseit tekintjük helytállónak, akkor legalább legyünk konzekvensek: ha ugyanis a nyelvvel kapcsolatos archaikus bölcseletek csupán a primitív név- és szómágia emlékei, akkor az említett huszadik századi teóriákat is a legnagyobb lelki nyugalommal értelmezhetjük úgy, hogy azok voltaképpen ennek az ősi név- és szómágiának a modern megfelelői, sőt talán valamiféle leszármazottai. Vagy másként megfogalmazva: vajon pár száz év múlva nem tekintik-e majd némelyek a nyelvi relativistákat vagy a nyelvfilozófusokat a szómágia huszadik századi teoretikusainak, sőt papjainak? Barrow a fizika világlképéről írott könyvének elején a mágikus világlátással kapcsolatos (amúgy meglehetősen lapos és közhelyes) fejtegetései közepette zárójelben tesz egy szellemes és elgondolkodtató megjegyzést a névmágiával kapcsolatban, miszerint igen csábító volna eltűnődni azon, hogy „vajon nem a nyelvfilozófusok és

¹⁵ Legtisztabban nem is Sapirnál, hanem annak tanítványánál, Benjamin Lee Whorfnál jelenik meg ez a fölfogás, ld. Whorf klasszikus írásait magábanfoglaló tanulmánykötetét (Whorf 1956). Ugyanakkor fontosnak tartom megjegyezni, hogy e teóriák tudományos igazságának kérdése jelen tanulmánynak nem tárgya. Állításom mindössze annyi, ami ennek a fejezetnek a főszövegében is megjelenik, hogy ti. ezek az elképzelések, ha csirájukban, illetve különféle primitív elképzelésekkel terheltlen is, de már jelen vannak az archaikus gondolkodásban. Vagy pedig az archaikus szó- és névmágia eszméi bukkanak föl újból a nyelvi relativizmus modern elméleteiben.

¹⁶ Erről részletesen: Ritner 1993, 30–49.

empiricisták-e azok, aki ezt a sajátos okkult hiedelmet örökölték?”¹⁷ De méginkább Sapirt lehet itt idézni, aki valamiféle burkolt formában maga is megfogalmazza, hogy a nyelv csodájának teóriája nem más, mint az ősi szómágia újbóli fölfedezése:

„A nyelv (...) nem különül el a közvetlen tapasztalatoktól, de párhuzamosan sem fut azokkal, hanem tökéletesen összefonódik velük. Ezt jól mutatja az a körülmény, hogy különösen a primitív népek általában a szavakat és a dolgokat azonosnak, illetőleg egymáshoz igen közel állónak érzik. Ez a magyarázata a szómágiának. Mi magunk általában nehezen tudjuk teljesen elkülöníteni egymástól az objektív valóságot és a ráutaló nyelvi szimbólumokat. Ezért aztán a dolgokat, a minőségeket és a történéseket nagyjából mi is azonosnak vesszük az őket jelölő szavakkal. (...) Fontos megértenünk, hogy a nyelv nem csupán módosítja, értelmezi és feltárja a tapasztalatokat, hanem helyettesíti is őket abban az értelemben, hogy mindennapos interperszonális viselkedésünk során a beszéd és a cselekvés kölcsönösen kiegészíti egymást, s szorosan összefonódik egymással.”¹⁸

De térjünk vissza szövegünkre. A *Memphiszi Teológia* nem csupán a szó, illetőleg a nyelv általi teremtésről beszél. Ptah teremtése egy másik szempontból is lényeges: *Kézműves istenként egyben ő a szobrok illetve képmások teremtője is:*

„Ő alkotta meg testüket is, szívük meglegedésére, mindenféle fából, mindenféle fémből, mindenféle agyagból és minden (egyéb más) anyagból, amely öbelőle nőtt ki s amelyből azok (ti. az istenek) létrejöttek.”¹⁹

A *Sabaka-sztélé* e szövegrésze az istenszobrok megalkotásáról beszél. Tudjuk, hogy az egyiptomi istenszobor nem egyszerű kultusztárgy, hanem az istenség eleven prezentációja. A szobor élőlény, nem véletlenül használták az egyiptomiak a szobrászati tevékenységre a *msj*: ‘szülni’, ‘nemzeni’ igét. A *Memphiszi Teológia* egyik főntebbi szövegrésze is, amely Ptahról mint az „istenek nemzőjéről” beszél, ugyanezt a szót használja, így az „istenek nemzése” kifejezés kétértelmű, az nem csak azok tényleges megteremtését, hanem a szobrok megalkotását is jelenti. Ez persze csak számunkra kétértelmű, az egyiptomi számára e kettő egy és ugyanaz lehetett. Mindezt azonban némileg átvittebb értelemben,

¹⁷ Barrow 1994, 52.

¹⁸ Sapir 1971, 14–15.

¹⁹ Junker 1940, 65.

mondhatni metaforaként is értelmezhetjük. Ennek megfelelően a „kép-más” általában a képre, azaz a jelenségekre, a dolgok megjelenésére, sőt a *forma* fogalmára vonatkozik. Ptah ugyanis ebben a kontextusban világ-teremtő, a „világ dolgainak szobrása”, tehát kézműves tevékenysége minden létező eredetére vonatkozik. Ptah isteni művész, az alakok és formák tervezője és kivitelezője kozmikus méretekben, sőt: általában, ám tevékenysége mégis a megnevezésre összpontosul, teremtésének lényege a nyelvi valóság kialakítása. Pontosabban a kétféle teremtés: a nyelvi, valamint a képek, formák létrehozása egymástól elválaszthatatlanok. Még pontosabban: A „szív és nyelv”, azaz a gondolat és a szó teremtése a formák teremtésében realizálódik. Azaz a név elválaszthatatlan a formától, a képtől.


10. 2. A forma egyiptomi fogalma

Ehhez ad további támpontot a későkori Bremner-Rhind papirusz két szövegrésze, az Ellenség Megsemmisítése kapcsán idézett *Apophisz Leverésének Könyve* két fejezetének eleje. A két szöveg voltaképpen ugyanannak az egy szövegnek két verziója, s címük is ugyanaz: „Ré létformái (*hprw*) megismerésének, és Apophisz leverésének a könyve.” Amint már volt róla szó, s ahogyan a címből is kiderül, a szöveg egy templomi szertartáskönyv része, olyan mágikus inkantáció, amely Apophisznak, a Nap ellenségének, a nemlét démonának a rituális megsemmisítését szolgálja. Ám ami most ebből számunkra érdekes, az ennek a (két) rituális szövegnek az elején olvasható teremtéselbeszélés. A szerző talán a papirusz birtokosa, egy Neszmin nevű thébai pap, aki után más művek, azaz papiruszok is hátramaradtak.²⁰

Habár a szöveg az ősi *Héliopoliszi Teológia* történetét beszéli el újra, annak sémájára épül, annak szimbólumait használja, mintha érződne rajta a *Memphiszi Teológia* szellemiségének a hatása. Irodalmi formáját tekintve a teremtő isten monológja, s középpontjában a *hprw* fogalma áll, az a fogalom, amiről korábban már bővebben esett szó. (Ld. 1. 2. és 3. 5. 1.) A *hprw* különféle, általában értelmező szándékú fordításai: 'alak', 'forma', 'külső megjelenés', 'megtestesülés', 'létező', sőt 'emanáció'. S mint arról szintén szó volt, a *hprw* a *hpr*: 'történni', 'keletkezni', 'létre-jönni' igéből származik, illetőleg annak főnévként kezelt participium perfektum alakja. Ez azért lényeges, mert így a forma egyiptomi fogal-

²⁰ A szöveg publikációja: Faulkner 1933. Fordítása: Faulkner 1937, 1938. Neszminről ld. még Haikal 1970, 13–16.

mának etimológiai, azaz szószerinti jelentése: ‘az, ami létrejött’.²¹ (Azaz létező, entitás.) Amennyire a különféle emlékekből arra következtetni lehet, vélhetőleg minden létezőnek van *hprw*-ja, az üdvözült holtak lelkei és az istenek pedig olyan *hprw*-t vesznek föl, amelyet csak akarnak. A *hprw* nem is annyira külső megjelenés – habár a látható alakra is vonatkozik, ez a jelentés is benne van – hanem inkább ‘létforma’, s az emberi, állati, isteni stb. létformákat nevezték *hprw*-nak. Ilyen létformákat vesz fel a halott lelke is abban az átalakulási-regenerációs folyamatban, amin a „túlvilágon” átmegy.

A folytonosan átalakuló, útja során állandóan változó, más és más aspektusait mutató Napisten is *hprw*-kat ölt magára szüntelenül. A teremtő Napisten első (és egyben elsődleges) megjelenési formája viszont a szkarabeuszként ábrázolt Heper isten, a Keletkező vagy Létrejövő. (A szkarabeusz hieroglifája: , a *hpr* hangcsoport jelölője a klasszikus szisztémában.) Ennek egyik ősi alakja Heperer, vagyis az Átalakuló, Létesülő, akit – mint Ré egyik formáját – a *Naplítánia* Sokformájának nevezik (*ʕš3-hprw*).²² E mozzanat: a teremtő ősiszten Heperként (vagy Hepererként) való megjelenése első történése vagy még inkább alapja, előfeltétele a világ és vele minden dolog, minden létező létrejöttének. Ezzel kezdi Neszmin szövege is:

„A Mindenség Ura így szólt, miután létrejött: Én vagyok az, aki létrejövök (*hpr=j*) Heperként. Létrejöttem, (*hpr.n=j*) és létrejöttek a formák (*hprw*) is. Létrejött minden forma, miután én létrejöttem. Formák sokasága (*ʕš3 hprw*) lépett ki a számból.”²³

Tehát az egész létet a *hprw*-k sokasága alkotja, pontosabban ezek sokaságainak állandóan változó, sejtyszerű egymásba szervesülése mint egyfajta egység. Ami viszont külön figyelemre méltó, az a *hpr-hprj-hprw* „szójáték” alkalmazása, mivel ez sokat elárul az egyiptomi leíró forma jellegéről, jelesül arról, hogy a képi látásmód hogyan jelenik meg a nyelvi leírásban is. *Neszmin szövegében* ugyanis ez a szójáték egy valóságos etimológia tudatos aitiológiai fölhasználása, amely által a szerző a létesülési processzust nem egyszerűen elmondja, hanem azt a *leírás formájával* is érzékelteti: A szövegben szereplő *hpr*: ‘keletkezni’, ‘történni’ igével, a Heper (*hprj*) istennévvel, valamint a *hprw*: ‘forma’ szavakkal való aitiológiai játék e szavak egymásból való kialakulását sejteti. Ez a nyelvi (ki)alakulási folyamat pedig magával a létesülési folyamattal analóg.

²¹ Assmann 1984, 74–77. Barta 1982.

²² Hornung 1976, 66.

²³ p. Bremner-Rhind 26, 21–22. Faulkner 1937, 172.

Ahogy a szövegben a *hprj* igéből mintegy „létrejön” Heper isten neve, majd pedig a *hprw* szó, úgy jönnek létre az istenségből és annak cselekvéseiből a világ dolgait alkotó formák. Azaz Neszmin aitiológiai játéka, dinamikus-érzékelhető etimológiája nem csupán elmondása, leírása, hanem formai párhuzama is a *hprw*-k létrejöttének, azaz a létesülési folyamatnak. Mondhatni: a leírási forma egyben a leírt mondanivaló analógiája. Ami azt is jelenti, hogy az elmélkedés – csakúgy mint a képi szimbólumok esetében – még itt sem válik külön a szimbólumokkal való homofón játéktól, azaz nem eldönthető, hogy valódi megismerő gondolatfolyamat zajlik le vagy pusztán nyelvi játék. Akárcsak a *Memphiszi Teológia* Ptah-ja, ez az isten is teremt a szívével, vagyis a gondolataival:

„Hasznosat tettem (vagy varázsoltam: $3h.n=j$) a szívemmel, teremtettem az arccal. Megformáztam minden formát egymagam. Még nem köhögtem ki Sut, még nem köptem ki Tefnutot. Nem jött létre senki más, aki velem alkothatott volna. Saját magam teremtettem a szívemből. Formák (*hprw*) formáinak sokasága jött létre a származékok (*msw*) formáiból, valamint azok származékainak formáiból. Én vagyok, ki saját kezével nemzett. A kezemmel nemzettem és önönn számmal köptem ki. Kiköhögtem Sut, és kiköptem Tefnutot.”²⁴

Az arccal való teremtés képe nehezen értelmezhető, talán az is a szívhez tartozik, annak olyasféle párja, mint a száj, illetve a nyelv. A szövegrész vége is kétértelmű: egyrészt mintha onániáról beszélne, ami egyébként az általánosan elfogadott álláspont a héliopoliszi teremtésmítoszhoz kapcsolatban. Az onánia az önmagából való keletkezés szimbóluma, mivel a teremtőnek nincs párja, egyedüli létező, így magával párosodik, mondhatni önnemzést végez. Ugyanakkor a „kézzel való nemzés”, kézzel való kopuláció esetleg vonatkozhat az alkotásra, illetve a kézműves tevékenységre is. E két magyarázat persze nem mond ellent egymásnak, mindkettő egyszerre igaz lehet. Így az onánia a kézzel való alkotás egyfajta kakofémiája.²⁵ És itt vissza lehet utalni a teremtésre használt szobrászat-metaforára: Az egyiptomi szobrász – mint arról szó volt – a szobrot nem „elkészíti” vagy „megalkotja”, hanem „nemzi”, illetve „megszüli” (*msj*), annak ellenére, hogy a teremtésre, illetve alkotásra számos kifejezése van az egyiptomi nyelvnek. Ptah, az isteni kézműves munkája ez, aki a *Sabaka-sztélé* szerint megalkotta az istenek testét, „azok szívének megelégedésére, mindenféle fából, mindenféle fémből, mindenféle agyagból és


²⁴ p.Bremner-Rhind 27, 1–2. Faulkner 1937, 172.

²⁵ Ami egyébként ismert eljárás az egyiptomi szimbolikus gondolkodásban, ahogy az eufemizmusok is gyakoriak.

minden (egyéb más) anyagból, amely őbelőle nőtt ki, s amelyből azok (az istenek) létrejöttek”. Vagyis Ptah az alapanyaggal is azonosul, s ily módon ő is önmagából teremt, minként a Bremner-Rhind papirusz „onanista” ősiszene. E nemzés további szaporodást eredményez:

„Kiléptem a gyökerekből és megformáztam minden férget, és mindent, ami létrejött belőlük. Su és Tefnut pedig nemzették Gebet és Nutot, Geb és Nut pedig nemzették Oziriszt, Hórusz Mekhentienirtit, Széthet, Íziszt és Nephthüszet. Egyik a másik után (jött ki) az anyaölből. És ők tovább nemzettek és sokasodtak ezen a földön.”²⁶

Az ún. férgek (*ddfwt*) itt a kezdetleges, első démoni élőlények, a káosz gyermekei. (Mágikus szövegekben általában a kígyókat és a skorpiókat jelöli ez a szó, valamint Apophiszt is.) A férgek és az istenek egyaránt formák, *hprw*-k, ahogyan a *Memphiszi Teológia* szövegében Ptah is a szív és a nyelv (vagyis a gondolat és a szó) *hprw*-ja, azaz formája. Apophisz a „nemlét formája”, Heper, mint a teremtő ősiszten első aktuális megjelenése pedig a keletkezése és a kezdeté. Az egymás után létrejövő és egymással szaporodó formák, azaz istencsoportok, a világ egységes felépítményének egymásra épülő elemei. Hepert, a „keletkezés formáját”, azaz a létesülés előfeltételét követik Su és Tefnut, az ún. Két Dolog vagy Kettősség (szó szerint Két Szám: *jpt-snt*), a kezdeti differenciálódás képviselői. Őket követik Geb és Nut, a föld és az ég perszónifikációi, majd az ő gyermekeik: Ozirisz és opponense, Széth, valamint azok női párjai: Ízisz és Nephthüsz. A kilenc isten (azaz a Kilencesség) megjelenésével alakul ki a kozmosz alapszerkezete. Ennek az „alapozó folyamatnak” a betetőzése a tizedik tag, Hórusz megjelenése, aki az időbeliség, a lineáris vagy történeti idő képviselője. Őt követi a számtalan további forma megjelenése, s vele kezdődik a tulajdonképpeni idő is. (A Kilencesség megjelenése nem időbeli folyamat.)²⁷

A *hprw*-k egyrészt tehát kézzel készült formák, másrészt viszont a szájból jönnek elő. Habár a *Héliopoliszi Teológia* szerint az istenek az ősiszten mágikus köpése és onániája által teremtődnek, a szájból való teremtés említésekor nyugodtan asszociálhatunk a beszédre, a szóra is. Ugyanis az egyiptomi elme számára mindkettő a SZÁJ TEVÉKENYSÉGE fogalomkörébe tartozik, csakúgy, mint az evés, a nyelés vagy más egyéb, szájjal végzett, szájhoz kötődő tevékenység, s amit az írásban – mint azt korábban láthattuk – a kezét szájához emelő ember osztályozó jele:  is kifejez. S ezek olykor egymás szimbólumai, illetve metaforái is bizonyos (főként mági-

²⁶ p. Bremner-Rhind 27, 4–5. Faulkner 1937, 172.

²⁷ A teremtési folyamatról s annak időszimbolikájáról: Assmann 1975, 22–23.

kus) szövegekben.²⁸ Csakhogy a *hprw* sem nem név, sem nem kép – noha mindkettővel szoros kapcsolatban áll – hanem valami más. *Neszmin* szövegében az isten a szívével is teremt, amiről pedig tudjuk, hogy az, az értelem székhelye és a gondolkodás szerve, ebben a funkciójában pedig a száznak, a beszéd szervének a párja. Vagyis a Bremner-Rhind papirusz névtelen istene is végső soron ugyanazt teszi, amit a *Memphiszi Teológia* teremtője: kezével, szívével és szájával hozza létre a dolgokat. Ami azt is jelenti, hogy a *hprw*, a 'forma', amely számos emlékből egyértelműen 'megjelenési forma', 'külsőalak' értelemben használatos, itt mintha egyszerre jelentene kézzel formázott alakot, kimondott szót és nem utolsósorban kigondolt gondolatot. Nagy merészség lenne kijelenteni, hogy a *hprw* esetleg a platóni *idea-fogalom egyiptomi rokona?* Így ugyanis még az istenek is jobban értelmezhetőek lennének: Heper a kezdet és keletkezés *hprw*-ja, azaz ideája, ahogyan Apophisz a nemlét ideája, Su a téré és a fényé, Ptah a „szívé és a nyelvé”.

A görög *ἰδέα* szó, bár etimológiáját – s ennél fogva eredeti jelentését – tekintve a látáshoz, képhez, képiséghez van köze, mégis a nyelv által közvetített fogalmakra vonatkozik. Közismert, hogy mind az *idea*, mind pedig a Platón által ugyanebben a jelentésben használt *eidosz* szavak a közös, az *idein*: 'látni' révén az *eidolon*: 'képmás', 'képzeletben élő kép' szó rokonai. Havelock szerint Platón ugyan az *idea* illetve *eidosz* szavakat ugyan az érzékek által nem érinthető absztrakt fogalmakra használta, ám nem véletlen, hogy éppen a látással, azaz a képiséggel kapcsolatos kifejezést választott erre a célra. Többek között fölvetődhet a kérdés, hogy miért nem használta a *phrontisz* vagy a *noéma* szavakat az *idea* értelmében?²⁹



Nos, az egyiptomi *hprw* a szívből és a szájból jön ki, tehát eredetében a nyelvhez van köze, ám használatában mégis látható forma, alak, sőt olykor képmás. Vagyis a *hprw* az ideához és *eidosz*hoz hasonló kettősséget hord magában, csak pont fordítva. Az *eidosz* egyébként már Platón előtt a matematikusok, az orvosok és a kozmológusok egyik terminusa, s a közös kinézetre vagy általános alakra utalt; vagyis az *eidosz* a faj, fajta kifejezője, s a latin *species* rokona, avagy elődje lenne. S ne felejtjük el, hogy Arisztotelész is az *eidosz* szót használja, méghozzá mind a forma, mind pedig a faj értelmében. Platón pedig azért használta éppen ezt a szót, mert ezzel érzékeltetni tudta a fogalmak, pontosabban: az általános és absztrakt jelentéstartalmak objektív érvényességét, önálló valóságát, illetve azoknak a szubjektív szférától való függetlenségét.³⁰ Csábító a gondolat,

²⁸ Erről bővebben: Ritner 1993, 73–110.

²⁹ Havelock 1963, 262. A témáról ld. még Nyíri 2000, 389.

³⁰ Havelock megállapítása, amellyel Nyíri vitába száll. Szerinte ugyanis Platón e választása arra a belátásra utalna, miszerint az ember elsősorban képekben gondolkodik, s csak azután elvont szavakban (Nyíri 2000, 389).

hogy a *hprw*-nak esetleg szintén lenne valami hasonló jelentése, még ha nem is kifejezetten a fajta, de a közös kinézet, hasonlóság értelmében mindenképpen – a *hprw* már említett létforma-jelentését alapul véve.

De a *hprw* szövevényes jelentéshálójától függetlenül is, a képmás = hasonlóság társítás, illetve metafora máshol is megtalálható az egyiptomi nyelvben, illetve fogalomkincsben. Gondolhatunk itt a hieroglif-szisztemáról szóló fejezetben hozott példára, a *twt* fogalmára, amely az ALAK, FORMA osztályozó jelével:  (vagy: ) általában azt jelenti: 'képmás', specifikusan pedig: 'szobor'.³¹ Ha e fönti determinatívum után korrigáló-pontosító második determinatívumként odairják a könyvtekercs és a többesszám – vagyis az absztrakció – osztályozó jeleit is, akkor a *twt* jelentése: 'hasonlóság'. A szobor vagy képmás pedig ugyebár az ábrázolt személy – ember vagy isten – eleven jelenléte, prezentációja. Persze nem csupán faragott szobor lehet képmás, hanem élő emberi személy is, például az uralkodó egy isten *twt*-ja, azaz eleven képmása, ahogyan bizonyos uralkodók nevei is utalnak erre. A legismertebb példa Tut-Ankh-Amon (*twt-^hnh-jmn*) neve, ami annyit tesz: 'Amon Eleven Képmása'. Az ábrázolt mintegy ideiglenesen megjelenik a képmásban, azt hordozza annak pusztulásáig. A prezentáció az ideáltípus, a valódi forma, az ősképmás (vagy nevezhetjük, aminek akarjuk) *időleges, aktuális, egyedi megjelenése*. Ráadásul később, a *twt* kopt változata igeként jelentette azt is, hogy „összegyűjteni”.³² Vagyis a három fogalom között szoros összefüggés van: képmás > hasonlóság > összegyűjteni. Ez bizony az összességre, a számos egyediben, illetve konkrétan meglévő általánosra, sőt talán kijelenthetjük: a wittgensteini „családi hasonlóság” gondolatára emlékeztet. Amit alátámasztani látszik az is, hogy Platón *Allam* című műve bizonyos fejezeteinek a Nag Hammadi kódexek egyikeként fönmaradt kopt fordításában a görög ἰδέα terminust a kopt **ϵΙΝϵ** szóval fordították.³³ Ennek a szónak ugyan nem ismeretes faraonikus előzménye, ám jelentését illetően nagyjából ugyanazt a fogalmiságot, ugyanazt a szemantikai hálót, illetve társítást találjuk, mint a *twt* esetében. Az **ϵΙΝϵ** alapjelentése ugyanis: 'hasonló', 'hasonlónak lenni'.³⁴

Mindehhez még valami: amint arról már korábban említést tettünk, az egyiptomi ábrázolóművészetben a séma vagy mondhatjuk: az idea akkor is uralja az adott portrét, amikor az alkotó nagy gondot fordít az adott sze-

³¹ A *twt* fogalmáról: Luft 2000.

³² Luft 2001.

³³ A *Politeia* 588B–589B. része az NHC VI. 5-ben jelenik meg kopt nyelven.

³⁴ Crum 1972, 80b. Az **ϵΙΝϵ** szó eddigi ismereteink szerint először a démotikusban jelenik meg, faraonikus etimológiájáról legfőljebb csak spekulálni lehet. (Černý 1976, 47.)

mély egyéni arcvonásainak ábrázolására. Az egyiptomi művész mindenkor az általánost, a tipikusát próbálta kifejezésre juttatni, még az egyén, az individuum ábrázolásakor is. Emellett szó volt arról is, hogy az egyiptomi képi ábrázolást (beleértve ebbe természetesen a szobrászatot is) a geometrikus formák szeretete határozta meg, amely az egyiptomi művészetet a fokozatos stilizálás révén eljuttatta egy egészen meghökkentő, olykor modern művészi alkotásokat idéző formai absztrakcióig. (Ld. 2. 1. 2.) Kérdés azonban, hogy e stilizálás illetve absztrakció minek az eredménye? Az egyiptomi a természetes formák mögötti, azokban rejlő geometrikusát fedezte föl, s ennek révén a sok egyediből vezette le az általánost, a típust, vagy éppen fordítva: egy már meglévő geometrikus mintába, klisébe gyömöszölte be a természetet, az organikust, illetve egy meglévő sablonba szorította az egyedit? Vélhetőleg önmagában egyik föltevés sem igaz, pontosabban egyik sem zárja ki a másikat: az egyiptomi, akárcsak más népek gyermeke, először nyilván a természetben megfigyeltből tipizált és általánosított, illetve az organikusból vezette le a geometrikusát. Így jött létre a sablon, a forma, vagy ha úgy tetszik az idea. Így alakulhatott ki a fejlettebb egyiptomi gondolkodás is, és persze az attól elválaszthatatlan ábrázoló-művészet. Egy idő után azonban ez visszájára fordult, és az egyiptomi intellektus immáron minden természeti jelenséget a geometrikus mintába, a mértani vázba, az ideáltípusba próbált beszorítani. A köznapi, természeti dolgokat és jelenségeket az „idea” határozta meg. E szemléletmód talán éppen a szobrászatban mutatkozik meg a legjobban: a kőfaragó mesterek egy adott méretű négyzetes kőhasáb oldalaira négyzetháló és arányjelző segédvonalak segítségével rárajzolták a szobor körvonalát, méghozzá különféle nézőpontokból: a kőtömb tetejére fölülnézetből, oldalára oldalnézetből, az elülső oldalnak szánt lapra frontálisan stb., majd e kontúrok mentén kezdték meg a faragást, azaz hívták elő a kőből az eleve bennrejlő alakot. (Mellesleg így még inkább megérthetjük, hogy az egyiptomi szobrász miért „nemzi”, illetőleg „megszüli” a szobrot, és miért nem „megalgotja” vagy „létrehozza”.) Ezt a művészetben és életbölcseletben egyaránt megjelenő gondolkodásmódot, illetve eljárást, egyfajta „gyakorlati filozófiát” nevezhetnénk akár egyiptomi platonizmusnak is.

Azt mindenesetre elmondhatjuk, hogy már a faraonikus időkben megvolt az a szellemi alap, ami később, az egyiptomi explicit bölcseletben, jelesül az antik hermetikában fejlettebb, kidolgozottabb formában köszön vissza. A hermetikus világképben, amelyben ősi egyetemes elkézelések elegyednek a görög (főként a platóni) filozófiával, a faj, a fajta (ill. típus), valamint a forma fogalmi már meglehetősen fontos szerepet játszottak. A legterjedelmesebb és egyben legjelentősebb hermetikus dialógusban, az *Aszklépioszban* is olvashatunk erről:

„Az élő dolgok mindegyik fajtája (*genus*), Aszklépiosz, legyenek azok halandók avagy halhatatlanok, értelemmel bírók (vagy értelemmel nem bírók), lélekkel bírók avagy lélekkel nem bírók, mind a maga fajtájának vonásait viseli, így tartván kapcsolatát (magával) a fajtával. S habár az eleven dolgok mindegyik fajtája birtokolja a fajta általános formáját (*forma*), az adott a formán belül mindegyik (egyed) különbözik a másiktól. Így az emberi fajta formáját tekintve egységes, úgyhogy az ember (mint olyan) első látásra meghatározható, ám ugyanazon a formán belül minden egyén eltér a másiktól. Mert a faj (*species*) isteni és testetlen, miként valamennyi értelemmel fölfogott dolog. S minthogy a két komponens (vagy alapelv), ami az (aktuális) formát képezi, a testi és a testetlen, úgy lehetetlen, hogy bármely létrejött forma hasonlítson egy térben és időben távoli másik formához. A formák (ugyanis) úgy változnak, mint egyetlen óra alatt a pillanatok azon a mozgékony körcikluson belül, ahol ama isten található, kit korábban Sokformájúnak nevezünk. Ezért a faj megmarad, és annyi hasonmást állít elő magából, mint amennyi időpillanattól a kozmosz forgása áll. A kozmosz változik forgása közben, ám a faj sem nem változik, sem nem forog. Így az egyes fajok formái állandóak, annak ellenére, hogy ugyanazon a formán belül különbözőek.”³⁵

A szöveg írójára (esetleg íróira) a platóni gondolkodás mellett minden bizonnyal hathatott az arisztotelészi bölcelet is. Továbbá – mint azt a következőkben is látni fogjuk – a görög filozófia mellett (vagy inkább: *amögött*) rejtetten továbbél a régi egyiptomi gondolkodás. Sőt, a szöveg jobb megértése végett azt is tudni kell, hogy a fönti gondolatnak vannak bizonyos asztrológiai vonatkozásai. A későantik időkben a kozmológiai bölcelet általában elválaszthatatlan az asztrológiától, illetve annak világméretűtől. Ennek megfelelően pedig a formákat, a különféle típusokat vagy fajtákat ekkortájt már a csillagok – pontosabban a hét bolygó és a zodiákusjegyek, valamint ez utóbbi különféle tartományai, részei (például a dekánek) – képviselik, illetőleg azok mozgásai határozzák meg. Amikor az egyed létrejön, annak konkrét megjelenési formáját az adott csillagállás mint az általános forma vagy ideáltípus letéteményese határozza meg. Egyébként külön érdekesség, hogy az égitestek forgásának centrumában székelő istent a szöveg Sokformájúnak (*Pantomorphos*) nevezi, ami a fáraókor Napisten ugyanilyen jelentésű epitetójára emlékeztet. Ugyanis mint azt már korábban említettük, a *Naplitánia* egyik passzusa *ʿš3-hprw*-nak nevezi Ré isten egyik alakját, ami annyit tesz, mint ‘sokformájú’, ‘számos megjelenésű’.³⁶

³⁵ *Asclepius* XII, 35, Copenhaver 1992, 89, ld. még ez utóbbi jegyzeteit: pp. 253–254.

³⁶ Hornung 1976, 66.

10. 3. Az alvilág képzetétől az elme mint tároló hely metaforáig

De térjünk még vissza a *hprw*-k Ősvízéből való létrejöttéhez s ezen belül is elsősorban a preegzisztencia kérdéséhez:

„Nem jött létre még az ég, nem jött létre a föld sem. És nem alakultak ki a kígyók és a férgek sem ezen a helyen, (habár) én már megalkottam (*ts.n=j*) azokat az Ősvízben mint »fáradtakat« (*mjw*). Nem leltem még helyet, ahol megállhattam volna.”³⁷

„Mindent megtettem ezen a földön, amit akartam. Mindent áthatottam abban. Alkottam (ill. megkötöttem: *ts.n=j*) a kezemmel és egyedül voltam. Nem voltak még (a formáknak) származékaik, s nem köhögtem ki Sut, nem köptem ki Tefnutot sem. Elhoztam saját számát (vagy szavamat: *r3*). Az én nevem: Varázslat. Én vagyok, aki létrehozta a formákat. Létrejöttem Heper formájában. Létrejöttem a kezdetiek kezdetieként. Már kezdetben (értsd: a preegzisztenciában) formák sokasága jött létre, mielőtt bármely forma is létrejött volna ezen a földön.”³⁸

A dolgok, létezők *mint formák* (ideák) tehát már mind megvannak, mielőtt belépnének az időbeliségbe, pontosabban az aktuális jelenlétebe. „Készen vannak”, csak még nem „érvényesek”. Az istenség azokat mintegy „előhívja” a preegzisztenciát jelentő-képviselő Nunból, az Ősvízből, amely itt tehát nem valamiféle ősmassa, hanem a *formák tára*. A teremtő tevékenység mintha két szakaszból állna: az istenség először megalkotja a formákat az Ősvízben mint „fáradtakat”, azaz „még érvényteleneket”, de mondhatjuk azt is: pusztá potenciálisokat, majd ezt követi azok tényleges megteremtése, azaz aktivizálása, illetőleg aktualizálása. A formák egymásból sokasodva és egymásba szerveződve aktualizálódnak, ennek eredménye a megszilárdult világ, illetve a kozmikus elemek, a tér, az idő, a fény, a föld, az ég, valamint a lények rendjének létrejötte. Külön érdekesség, hogy a formáknak még az Ősvízben történő előzetes megalkotására a szöveg a *tsj* igét használja, amelynek eredeti (szószerinti) jelentése: 'csomózni', 'megkötni', 'összeilleszteni'. Ez egyrészt a számtalan *hprw* korábban említett egymásba szervesülésére is utalhat, másrészt viszont a *szerkezet* előzetes megalkotására.

A formák az aktualitás elmúltával sem szűnnek meg, hanem visszatérnek oda, ahonnan az istenség előhívta őket: a Nunba. A *hprw*-k az érzékek által nem közelíthető „helyen” vannak elrejtve, *tárolva*. És persze örökkévalóak, hiszen az Ősvízben nincs idő, nincs változás, a Nun az öröklét egyik letéteményese. A formák ebben a tárolóban léteznek ér-

³⁷ p.Bremner-Rhind 26, 22–23. Faulkner 1937, 172.


³⁸ p.Bremner-Rhind 28, 22–23. Faulkner 1938, 41.

vénytelen állapotban, s aktualizálásuk nem más, mint előhívásuk ebből az időtlenségéből. Csupán az absztrakt vagy imaginárius tér fogalmát kell a Nun „terminusára” cserélni.

A formák éppúgy várnak az aktualizálásra, mint a mumifikált porhüvelyek a föltámadásra. A sír, vagy pontosabban amit a sír szimbolizál: az Alvilág, avagy a Duat ebben a kontextusban a Nun, az Ósvíz analógiája. (Ezt az analógiát egyébként maguk az egyiptomiak is gyakorta használták.) A Duat fogalmának, valamint az attól elválaszthatatlan oziriszi elvnek a megértéséhez tudni kell, hogy az egyiptomi számára a múlt létezői nem semmisültek meg, csupán az aktuális létből estek ki, s érvénytelenként („fáradtakként”) valahol el vannak rejtve. Sőt: azáltal, hogy egy dolog (folyamat, esemény vagy egyéb létező) elmúlt, vagyis az idő számára lezárult, nemhogy eltűnt volna, de éppen az öröklétet nyerte el. Azáltal ugyanis, hogy kiesett a változékonyságot kifejező tapasztalati időből, többé már nem változik. És mivel nem változik, úgy változatlan, megmerevedett, állandósult létező. Nos, ez a megmerevedett állandóság az Ozirisz-idő, azaz a *dt*-öröklét. A halál pillanata, mint a változékonyságot jelentő-hordozó idő lezárulása a változatlanságot és ennél fogva a marandóságot, nem pedig a tényleges elmúlást, azaz a megsemmisülést jelenti. Ezért ebben a fölfogásban úgy is mondhatjuk, hogy a halál után csak az van, ami volt, ez viszont egy sajátos tartósítottságban mindörökké megmarad. Ezért kap az egyiptomi ozirisz-melléknevet, ha meghal, mert a halál révén az oziriszi létbe lép, és eképpen azonosul Ozirisszel, az időn kívüli elraktározottság képviselőjével.


Tehát a Nun és a Duat lényegében rokon képzetek, csupán az egyik a pre- a másik a posztegzisztencia tere.³⁹ Ami mindenképpen közös bennük, az a dolgok, létezők időn kívüli tartóssága, változatlan marandósága. Az ebben az állapotban lévő entitások érvénytelenek ugyan, de léteznek, *megvannak*. A keletkezés előtti és a vég utáni állapot nem a semmi, hanem az elraktározottság létformája, s mind a Nun, mind pedig a Duat ilyen raktár, tároló. A múmia figurája gyakori szimbólum, illetve általános képi metafora az implicit filozófiában. A tér és az idő különféle formái és szegmensei, valamint számos kozmikus létező, de ontológiai fogalmak is gyakorta jelennek meg múmia formájában a különféle alkotásokban. A múmia formájú istenek az újbirodalmi túlvilágkönyvekben például szinte mind ilyen kozmikus létezők szimbólumai. A halotti szövegek és ábrázolások arról tanúskodnak, hogy a megboldogult a Nappal együtt kilép a sírból, majd a Nap lenyugtakor oda visszatér. Vagyis nem éjszaka jön elő kísértetként, hanem nappal, *valódi élőként az élők közé* – ahogyan ez utóbbit e szövegek nem győzik hangsúlyozni. Nos, így van ez a kozmikus létezőkkel is. Azért múmiák ezek a szimbólumnyelvben,

mert el vannak rejtve, el vannak raktározva a láthatatlan, titkos (imaginárius) térbe, ám amikor a Napisten áthalad ezeken a tereken, átvilágítja – s ezáltal föléleszti, megeleveníti – azokat. A Nap így aktivizálja a „múmiaként”, azaz: érvénytelen potenciálisként nyugvó isteneket: a teret, az időt, az eget, a földet, az elemeket, a különféle princípiumokat. Így magát Oziriszt – az oziriszi elvet – is aktivizálja, minek révén kicsíráztatja az elvetett magot, feléleszti a holtakat, és segíti világra hozni a csecsemőt. Mintegy előhívja azokat láthatatlan, rejtett terükből, ahogyan teremtéskor is az adott istenség előhívja a *hprw*-kat az Ősvízből.

És ugyanígy hívja elő a szobrász is az anyagból a képmást – a már eleve meglévő forma szerint. Újra visszautalnék a többször említett egyiptomi szobor-felfogásra: a szobrász ugyanúgy aktualizálja a potenciálist, mint a teremtő az Ősvízben lévő „fáradtakat”, vagy ahogyan a Napisten az alvilágban elrejtett, tartósított korpuszokat regenerálja. Az egyiptomi alkotó, ábrázoló a *mindenkor meglévő* formát hívja elő a rejtettségből, a preegzisztenciából. De nem maga a kész alkotás volt már meg, hanem annak ideája, amely számtalan egyedi formában jelenik meg a konkrét alkotásokat létrehozó, előhívó tevékenység folytán. A szobornak, de általában a képmásnak van egy isteni mintája, őstípusa, ideális formája. Ez jelenik meg (tükröződik) az aktuális alkotásban, aktuális létezőben. Akárcsak mint később a hermetikában, ahol az ideáltípust képviselő csillagkép tükröződik az adott konstellációban megszületett konkrét létezőben: emberben, állatban, növényben. Ennek az antik nézetnek az eredete ide, ehhez az archaikus látásmódhoz nyúlik vissza. Egyébként gondoljunk csak arra, hogy az egyiptomi művészetből ha nem is hiányzik teljesen, de milyen kis szerephez jut az esetlegesség, az egyediség, és mennyire a sablonok, típusok, minták dominálnak. Talán az álló múmia hieroglifája:  is éppen ezért lett a FORMA, illetve ALAK fogalomkör osztályozó jele, hiszen a múmia-ikon az *elrejtett, de bármikor előhívható, bármikor aktualizálható potencialitásnak* a képi szimbóluma.⁴⁰ Természetesen ez az osztályozó jele a *hprw* szónak is. Említettem már, hogy a múmia-hieroglifa az absztrakciós pluralis jellel általában egy összetett determinatívumot, komplex osztá-

³⁹ Legalábbis alapjelentésükben. Számunkra talán zavaró lehet, hogy az egyiptomi túlvilági topográfiában az Ősvíz a Duaton belül is megjelenik annak egyik részeként! Így a halottak is az Ősvízbe juthatnak a Duatba kerülésük után, a Duaton belül. Ami egyben azt is jelenti, hogy a Duat általánosabb, szó szerint tágabb fogalom.

⁴⁰ Talán az sem véletlen, hogy *álló*, nem pedig fekvő múmiát ábrázol ez az ikonikus szimbólum. Az álló póz valószínűleg a potencialitás szimbóluma, s az *‘h’w*: ‘főnnállás’, ‘életidő’, ‘tartam’ fogalmához társul, ami az *‘h’c*: ‘állni’ igéből (vagy közös gyökből) származik. Az álló múmiák tehát az érvénytelen, de potens létezők kifejezői, a fekvő múmiák ellenben a ténylegesen holtak, az abszolút érvénytelenek.

lyozó jelet képez:  . Ennek a taxogramnak a jelentése, illetve értelme e föntiek tükrében: aktualizálható pontenciális, azaz forma, idea.

A múmiák azonban elsősorban (explicité) a poszt egzisztenciát képviselik, így azok fölélesztése voltaképpen az emlékezettel rokon művelet. A múmiák a múlt képviselőiként voltaképpen emlékek, fölélesztésük pedig az emlékezésnek (stílusosan: fölidézésnek) is az analógiája. A Duat pedig az a tér, amely a múmiákat, az elraktározott múltat, illetve annak elemeit tárolja, azaz a memória. Ozirisz és az ozirisszá vált tartósított, elraktározott múmiák fölélesztése a múlt aktuális jelenlétté varázsolása. Ennek a létnek saját ideje van, ez a már említett *dt*-örökkévalóság, a mozdulatlan állandóság, időn kívüliség örökléte. Tanulságos itt megint csak Platónhoz nyúlni, az ő emlékezetre használt tér, illetve tár-metaforájára gondolni. Platón a tudásról szóló dialógusában, a *Theaitétosz*ban az elmét (a „lelket”) először egy viasztáblához hasonlítja, amelyben az ismeretek voltaképpen emlékek, lenyomatok, majd egy kalitkához, amelyben a különféle emlékeket különböző fajta madarak szimbolizálják. Az emlékezés aktusa – ami lényegében a tudás lényege – pedig egy-egy ilyen madár befogása. Az aktusnak ebből a jellegéből – nevezetesen a kiválasztásból és egymáshoz illesztésből – származnak az emlékezés esetleges hibái is, ami hamis tudást eredményez:

„Amikor az össze-vissza repkedő ismeretek között az egyiket szemeli ki, de ehelyett tévedésből egy másikat kap el, akkor könnyen úgy vélheti, hogy a tizenegy tizenkettő, mivel a tizenkettő ismerete helyett a tizenegyet, mintegy galamb helyett gerlét fogott odabenn.”⁴¹

A jó emlékezés tehát a „helyes madár” befogása, a rossz, hibás, téves emlékezéskor ellenben rossz madarat (azaz rossz emlékképet) fogunk be. De ami jelen kontextusban a lényeg, hogy a lélek tároló, ahol az ismeretek emlékek formájában rejtőznek, és a tudás – ami a helyes vélemény, azaz a valóság maga – ezek felidézése, előbányászása. Valamint, hogy ezek a tartalmak ebben a tárolóban megőrződnek:

„(...) ha valaminek az ismerete már rég adott a számunkra, azt már rég megtanultuk és megismertük, vajon nem lehetséges ugyanazt mégis újra elsajátítani, az ismeretet újra felidézni és használni, jóllehet már régóta rendelkezünk vele, csak éppen a gondolkodásnak nem volt – mintegy – a keze ügyében? (...) így ha valaki valamivel rendelkezik, lehetetlen, hogy ne rendelkezék vele, úgyhogy az sem történhet meg, hogy valaki ne tudjon valamit, amit tud.”⁴²

⁴¹ *Theaitétosz* 199b. (Bárány István fordítása, Platón 2001, 104.)

⁴² *Theaitétosz* 198d–199a. (Bárány István fordítása, Platón 2001, 101.)

Vagyis Platón kalitka-metáforájának az alapsémája lényegében megegyezik az egyiptomiak kozmológiai alapsémájával. A Nun és a Duat olyan rejtett, nem-fizikai értelemben vett (imaginárius-virtuális) terek, amelyek befogadják, tárolják és egyben megőrzik, tartósítják is az aktivizálható-aktualizálható létezőket. Szent Ágostonnál is ehhez hasonló az emlékezet: egy hatalmas tároló, amelyben minden megtalálható, nem csupán az élet során megszerzett tapasztalatok és ismeretek, hanem a nyelven túli fogalmak, az önmagukban létező matematikai igazságok, sőt még maga Isten is.⁴³ Ez minden bizonnyal Platón hatása, hiszen a keresztény püspök korábban behatóan foglalkozott a platóni tanokkal, illetve kacérkodott az akkor divatos újplatonizmussal.⁴⁴ Ráadásul ebben a tárolóban, a „lélek madárházában” az igaz tudás mellett a hamis tudás is ott tárolódik:

„Talán nem volt okos dolog, hogy az összes madarat tudásnak véltük, hanem nem-tudásokat is el kellett volna helyeznünk a lélekben, hadd repkedjenek csak velük együtt. Aki rájuk vadászik, az hol egy tudást kap el, hol meg egy nem-tudást, s így véleménye ugyanarról egyszer a nem-tudás folytán hamis, másszor tudásának köszönhetően igaz lesz.”⁴⁵

A hamis tudás Platón szerint tehát maga a nemlétező. Így a hamis tudással a nemlétező is helyet kap (micsoda önellentmondás!) ebben a rejtett imaginárius térben. Ahogyan a Maát, az Igazság, a Valóság mellett ott van a Duatban és az Ősvízben az Íszfet, a Hamisság, Valótlanság, akárcsak gyermekeik, a Létező és a Nemlétező. Az újbirodalmi királyi könyvek és főpapi papiruszok Alvilága és Ősvize pedig már-már a „tároló elme” fogalmának archaikus kezdeteként, előzményeként fogható föl. Amit az az előző fejezetben említett egyiptomi tan is megerősítene, miszerint az álmodó – illetve annak lelke – az alvással a Nunba, az Ősvízbe merül, miáltal az emberi személy mindennap megújul.⁴⁶ Mert hát hol is található a Nun, az Ősvíz, ahová az álmodó alámerülhet, ha nem magában az álmodóban, az emberben annak belső tereként? Ez persze még nem az elme mint tár, illetve az elme mint tér metáforája, hanem egy olyan előzmény, ami annak reciprokában ragadható meg: a Nun mint térség az elmével (vagy lélekkel – jelen szemszögből most mindegy) azonos, minthogy az Ősvíz az elme része, illetve általa átfogott terület. S ez az eszme jelenik meg azokban az emlékekben, ahol Ozirisz – s vele a megistenült, öröklétet nyert, „tartósított” halott – olyasvalakiként jelenik meg, mint aki testével-lényével „átfogja az

⁴³ Augustinus, A.: *Vallomások* X. könyv 8–26. részek.

⁴⁴ Augustinus, A.: *Vallomások* VII. könyv, 9, 20–21 részek.

⁴⁵ *Theaitétosz* 1999e. (Bárány István fordítása, Platón 2001, 105)

egész földet”, ami alatt a Duat értendő. (Ezt jelképezi a képi nyelvben Ozirisz emberi-uroborosszá formált teste.)⁴⁷ És ne felejtjük el azt sem, hogy a megistenült halott már a *Piramisszövegekben* azonosul a különféle evilági és túlvilági terekkel, régiókkal: városokkal, szent kerületekkel, csatornákkal illetve tavakkal, a tengerrel, sőt magával az Ősvízzel.

Egyébként Platón madárháza esetleg maga is a túlvilág leszármazottja, eredete talán az archaikus alvilágképzetekig nyúlik vissza. Mert hogy fölmerül a kérdés: miért éppen madárház az emléktár, illetve az emlékező elme, miért nem vadaskert például, ház vagy akár színház, miként az lesz sok évszázaddal később, a reneszánsz hermetika nagyjánál, Robert Fluddnál?⁴⁸ Talán merész gondolat, de ebben a kontextusban mégis fölmerül, az *emlékmadár* vajon nem (az egyébként Platón korában is élő) archaikus *lélekmadár* leszármazottja volna-e? Elképzelhető, hogy a túlvilág e lakója tulajdonképpen átkerült a korai filozófiába, csak immáron finom, szubtilis hasonlatként, illetőleg metaforaként? Ezt alátámasztaná az is, hogy az emlékmadár éppúgy a *múlt képviselője*, mint mitikus-mágikus elődje. Emlékek avagy holtak (lelkei): ebből a szemzőből egyugyanazon kategóriába tartozó létezők.

Mondhatjuk tehát, hogy a Platónnál megjelenő ELME = TÉR/TÁR metaforát már az egyiptomiaknál is megtaláljuk, csupán a képiség, illetve az attól elválaszthatatlan mitikus (eredetű) szimbólika miatt naturalisztikusabb formában. Az egyiptomi elképzelés(ek)ben már körvonalazódik a későbbi platóni metafora, ugyanakkor az archaikus gondolkodásnak megfelelően még mitikus-kozmikus régióként jelenik meg. Ez utóbbival pedig visszakanyarodtunk e könyv kiindulópontjához, nevezetesen ahhoz a kérdéshez, hogy vajon hová is sorolhatók az egyiptomi elképzelések az egyetemes emberi gondolkodáson belül, illetve hol foglalnak helyet annak fejlődési vonalán?

Ami igen messzire vezetne el bennünket. Hogy hová, merre is, azt egy rövid gondolatmenet erejéig szabadjon érzékeltetnem. Vallástörténészek, etnológusok, pszichológusok és más, a „primitív tudattal” foglalkozó-szembesülő szakemberek számára régóta jól ismert jelenség, hogy a primitív-archaikus gondolkodás az emberi test formáit és jellemzőit a külvilágra vetíti, illetve hogy azt eleven emberi testként kezeli és értelmezi. A világ legkülönbélebb teremtésmítoszainak gyakori és visszatérő

⁴⁶ p.Chester-Beatty IV. 11, 8–9. (Gardiner 1935, 34.) Az egyiptomi álomfelfogásról és szimbolikáról ennek kapcsán: de Buck 1939.

⁴⁷ Hornung 1972, 362, illetve 510 (n29) és 1980, 289–92.

⁴⁸ Fludd emlékezetszínházáról és általában a reneszánsz emlékezet-metaforákról – főként az *ars memoriae* – kapcsán ld. Yates 1966. Az emlékezet tár/tér-metaforáiról Platónról a reneszánszig rövid, de viszonylag átfogó ismertetést ad Draaisma (Draaisma 2002, 32–35. és 43–49).

eleme, amint a teremtő saját magából, testéből formálja a kozmoszt, illetve hogy ez a kozmosz voltaképpen egy hatalmas emberi lény, egy univerzális ős-anthroposz. Így a fizikai világ részleteiben és egészében is emberi formákkal bír. A dombok azonosak a test domborzataival, az erek a folyókkal, az égbolt a koponyával, a növényzet a szőrzettel stb. Közismert az is, hogy ez a látásmód nem csupán az ősi kultúrák mítoszaiban és szakrális szimbólumaiban, hanem a kisgyermek szimbólumképző gondolkodásában is megjelenik, sőt általában az álmokban és a tudatlan fantáziákban gyakorta fölbukkanó, vissza-visszatérő elem – különös tekintettel az elmekórtani esetekben megfigyelt álmokra és fantáziákra. Az álmodó, a beteg vagy a kisgyermek a külvilág dolgaiban éppúgy az emberi test (ami gyakorta a saját test) szimbólumait, illetve különféle megnyilvánulásait látja, mint a primitív, az archaikus ember. De nem csupán a világegyetem lehet emberi test, hanem az általános antropomorf szemléletnek megfelelően a társadalom, sőt a szervezett emberi közösség bármely fajtája: Manu az indiai kasztokat a saját testéből alkotta meg, de a keresztények is részek, tagok Krisztus testében. (Ernek az ősi elképzelésnek egyiptomi analógiáit, illetve megfelelőit most mellőzném.)

De miért is érdekes ez számunkra? Nos, mert talán föltételezhető, hogy a gondolkodás egy bizonyos síkján az elme ugyanúgy kivetül külvilágra, mint a test. Ám amíg a testből a valódi, fizikai evilág lesz, addig a pszichéből, az elméből, a bensőből az a tér, ahol az ősök, az istenek, a szellemek és hasonló lények élnek. A lényegük szerint anyagtalan, illetőleg az anyagban csupán tükröződő, halhatatlan létezők azok, akik/amik nem evilágiak – vagyis az elme tartalmi. S az ő egymáshoz való viszonyaik, létezésük minősége(i), törvényeik – vagyis amely dolgokat leginkább a mítoszok beszélnek el – nem mások, mint az elme különféle tulajdonságainak és működésének szimbólumai. Vagyis az égi és alvilági régiók, a túlvilág képzete nem mást fed, mint magát az elmét, az azokban lezajló eseményeket elbeszélő mítoszok pedig a mindenféle ráakódott tartalmak mellett annak működését is elbeszéli.⁴⁹ S e mitikus terek és események, ezek az „archaikus elmemodellek” a civilizálódási folyamat révén, a kultúra struktúrálódásával, illetőleg a szellemi kultúra gazdago-

⁴⁹ Voltaképpen szorosan ide tartozik az a főntebb felvetett kérdés is, hogy a mítoszra épülő mágikus rítus, illetve eljárás sem más, mint az elmeműködés egyik fajtájának, a fölismerő gondolkodás egyfajta kivetítése külső szimbólumokra. Persze ez a gondolat nem új (legfőképpen ebben a formájában) mivel ennek alapjai megtalálhatók Lévi-Straussnál is, aki végső soron a mítoszok mögött/mélyén az elmeműködés folyamatait próbálta föltérképezni, illetve modellezni. De kísért a gondolat, hogy esetleg a jungi kollektív tudattalannról szóló tant, illetve ötletet is megreformált és kidolgozottabb változatban tovább lehetne gondolni, illetve használni mint alkalmas modellt.

dásával párhuzamosan, lassacskán képi szimbólumokká finomultak. Részben még az eredeti mitikus tartalmakkal megterhelt, ám részben már átvitt értelmű, elvont jelentéssel is bíró képi metaforákká lettek. Majd a görögöknél a képiséget, s vele a naturalisztikus vonásokat, a kézzelfogható érzékletességet – és így a maradék mitikust is – levetik, és szép lassan bölcséleti eszmék ideáivá váltak. Ilyen Platón hasonlata, illetve metaforája is. Az egyiptomi Duat és a Nun ugyan még nem *tisztán* metafora, és semmiképpen nem filozófiai hasonlat, de már sajátos átmenet ez utóbbi felé. Sőt, olyan átmenet, ami azért némileg közelebb áll az absztrakt ideához, mint az érzékihez, a dologhoz, a mítoszhoz.

És itt újból föltehetjük a könyv elején már fölvetett kérdést: az „egyiptomi bölcsélet” vajon a görög filozófia előzményének, avagy alternatívájának tekinthető-e? Más szavakkal: külön fejlődési útja e az intellektusnak, s így a kulturális evolúció egyik zsákutcájaként értékelendő, avagy a tényleges filozófia *közvetlen* előzményeként kellene azt értelmezni? Vajon olyasvalamivel állunk-e szemben, amiben már megtalálhatóak a későbbi görög bölcselők egynémely eszméi, gondolatai vagy akár módszertani elemei? Ez utóbbi kevésbé valószínű. Az egyiptomi gondolkodás különféle elemei és eredményei föltehetőleg nem tekinthetők a későbbi görög spekulációk előzményének, azoknak nem sok közük lehet Thálész és mások állítólagos egyiptomi utazásához. (Habár teljességgel kizárni nem lehet egy ilyen hatást sem, hiszen ne felejtjük el, hogy a görög és az egyiptomi nép, illetve kultúra sok évszázadon át közvetlenül érintkezett egymással.) Az egyiptomiak implicit bölcselete nem annyira történeti, hanem inkább evolúciós értelemben tekinthető a későbbi filozófiai gondolkodás előzményének, még hozzá közvetlen előzményének. Olyan magasrendű szimbolikus gondolkodás volt ez, amely már elhagyta a mítoszt, illetve azt – vagy annak különféle elemeit – metaforikus-parabolikus értelemben használta. Ugyanakkor odáig még nem jutott el, hogy a szimbólumokkal való játékokból, illetve az istenekről és a világról való spekulációkból egy önálló, a vallástól és a mágiától különvált, módszeres és szisztematikus vizsgálódás alakuljon ki. Vagyis az egyiptomi szimbolikus gondolkodás egyfajta kezdemény: figyelemre méltó átmenet a mitikus és a (tényleges) filozófiai gondolkodás között. Másrészt viszont – legalábbis csirájában – egyfajta alternatíva is, mivel az egyiptomiak gondolataik igen nagy részét képi szimbólumokkal írták le, s így az intellektuális fejlődés is – ha nem is egészében, de igen nagy részben – a képi nyelv fejlődéséhez volt kötve, s jórészt ezen belül zajlott le. S hogy ez a fejlődési vonal zsákutcaként fogható-e föl vagy sikertörténetként? Ha némileg túlzás is lenne sikertörténetről beszélni, az egyiptomi kultúra majd három és félezer éve – s ezen belül az implicit filozófia legalább kétezer esztendeje – kudarcnak azért mégsem minősíthető.

11. Epilógus: A betű forradalma és a képi szimbolika hanyatlása¹

11. 1. A betű csodája

A római korra, illetve a késő antik időszakra a római-hellén alapú multikulturalizmus elnyeli a lokális kultúrákat és szellemi tradíciókat. Így születik meg az a jellegzetes szinkretizmus, amely főként a felső társadalmi rétegeket és a különc entellektuelleket hódítja meg a maga keleti eredetű, ám hellenizált (mondhatni: nyugatizált) divatvallásaival, miszticizmusával és okkultista praktikáival. Egyiptom korábban oly zárt világa nem csupán a kulturális nyelvben (a szimbólumrendszerben) rendül meg, hanem a tényleges anyanyelvben is – persze e kettő szorosan összefügg. Az értelmiség és a hivatalnoki kaszt nyelve és írása már évszázadok óta a görög, esetleg a démotikus egyiptomi. A hellén kultúra áthatja az egyiptomit, s azzal elegyedik. Ezen elegyedés révén sok minden megmarad ugyan a régiből, de a formákat az új határozza meg. Minden bizonnyal hellén hatás, hogy megjelenik az explicit bölcsélet, mégpedig a hermetikus dialógusok formájában. Jellemző, hogy e filozófiai párbeszédnek szereplői egyiptomi istenek, s a dialógusok helyszíne is „Egyiptom szent földje”, ám ezeket a műveket már görög nyelven írták. Aminek megfelelően immáron az ismert görög filozófia terminusai helyettesítik az egyiptomit, s így valóban absztrakt fogalmakkal próbálják leírni, illetve áttenni, átültetni, lefordítani a hermetikában továbbbélő ősi egyiptomi elképzeléseket is.²

¹ E fejezet kivonatos változata megjelent: Farkas 2001b.

² A hermetikus irodalom kialakulása még a Ptolemaiosz-korra tehető, s keletkezési közege vélhetőleg az Egyiptomban élő nagyszámú görög kisebbség, amely egyben a gazdasági, politikai (és idővel a kulturális) elitet képezte. Az egyiptomi görög tudósok és gondolkodók az egyiptomi elképzeléseket saját eredeti kultúrájuk szellemiségével próbálták összhangba hozni, s azokat így (újra/át)értelmezni, illetve a görög filozófiát (főként a platónit-neoplatónit) a minden bizonnyal sok hasonlóságot mutató egyiptomi bölcsélettel elegyíteni. Egyébként régebben egyes kutatók (például Reitzenstein 1904) a hermetikus szövegeket a „régiegyiptomi bölcsesség” görög nyelvre való átültetési kísérletként értelmezték.

A klasszikus nyelv – a hieroglif írással együtt – először a templomok falaira szorul vissza, majd később, a kereszténység győzelmével mint a pogány kultúra legfőbb letéteményese hosszas agónia után végleg eltűnik. Érdekes, hogy mint általában majd minden hanyatlást ezt is elképesztő növekedés előzi meg, hiszen korábban már említettük, hogy a Ptolemaiosz-korban a jelek száma mintegy a tízszeresére duzzadt, és ez a növekedés s az ettől elválaszthatatlan jelekkel való kombinatorikus játék olyan írásművészetet hozott létre, ami szinte páratlan a kultúrtörténetben. (Ld. 7. 2.) Viszont a templomokon kívül egyre fogyatkoznak a hieroglif föliratok. A római korban azután lehanyaglik ez a páratlan művészet – vagy ha úgy tetszik: tudomány – is, de még ekkor is működnek azok a kézművesműhelyek, amelyek mesterei tovább vésik a figurális jeleket a vidéki provinciák (főként kulturális) központjaiként funkcionáló templomok falaira. Igaz, ezek a bevésések idővel már egyre kevésbé tekinthetők az egyiptomi „írásbölcsélet” produktumainak, hiszen a bevésők a római kor vége felé jobbra már csak ismert, sztereotip formulákat és titulusokat (például uralkodói titulusokat) ismételnek. Ráadásul ugyancsak a római korban megjelennek az ún. pszeudohieroglifák is, vagyis olyan hieroglif jelek, amelyeknek gyakorlatilag nincs tényleges olvasatuk, legföljebb asszociatív-utaló funkciójuk, a sztéléken pedig egyre inkább megsaporodnak a sematikus, piktografikus-jellegű, igénytelen rajzolatú jelek is, amelyek arról tanúskodnak, hogy bizony felejtődik az egyiptomi írásművészet kézműves része is, aminek oka az egyre kevesebb jelértő s velük az egyre kevesebb igény a megrendelésekre. A végjáték: Philae szigetén, a régi Egyiptom legdélibb csücskében néhány pap még a Kr. u. IV. század végén is ismeri a régi jeleket – vagy legalábbis egypárat azok közül. Ezek pontosan ugyanolyan kezdetleges, csúnya, suta és elnagyolt formák, mint az első hieroglifák három és félezer évvel korábban. A hieroglif írás utolsó, kissé szomorú emléke egy itteni, philae-i bevésés: egy démotikus graffitóhoz csatolt név és papi cím, vélhetőleg a bevéső saját neve és papi titulusa, az egyiptomi kulturális identitás eddig ismert utolsó képviselőjének névjegye.³

S habár többen azt az álláspontot képviselték, hogy a hermetika esetében inkább a késő-antik hellén filozófia (főként a neoplatonizmus) egyiptomi megjelenéséről van szó, számos kutató kimutatta a hermetikus szövegekben meglévő tényleges egyiptomi elemeket. Így többek között: Fowden 1993, Kákosy 1984, Krause 1969, Luft 2001, Sřrensen 1987, Stricker 1956, és Tröger 1973. Mások továbbra is Egyiptomba átültetett, illetve egyiptizált, mégis szintisztán hellén bölcséletnek tartják.

³ Minderről átfogó képet ad Sternberg-El-Hotabi tanulmánya (Sternberg-El-Hotabi 1994), valamint Frankfurter könyve (Frankfurter1998, ld. még Rocatti 1992).

De volt utójátéka is a történetnek. Az első fejezetben már említett Hórapollón, a Krisztus utáni negyedik (egyések szerint az ötödik) században élt szerző művében, a *Hieroglificaban* még különféle valódi hieroglif jeleket ismertet és magyaráz. Ezeket a jeleket ekkoriban szinte már senki nem tudja elolvasni. Hórapollón, aki egyiptomi papi családból származott, vélhetőleg még valami homályos családi tradícióból ismerhette ezt a néhány hieroglifát. De ami igazán érdekes: tudja azok valódi, eredeti jelentését, ám magát a szisztémát már nem ismeri, így értelmezései alapvetően hibásak, megfejtéseihez rossz magyarázatokat fűz. Megmondja például, a kacsra rajza „fiút” jelent, de nem azért, mert fonetikai átvitelről van szó, hanem mert a kacsra egy olyan állat, ami túlzottan gondoskodik fiáról. Tudja, hogy a keselyű hieroglifa „anyát” jelent, de szerinte azért jelenti azt, mert „ennek a különös állatfajnak csupán nőstényei vannak”. Tudja, hogy a sólyom-hieroglifa az ISTEN jele, de nem azért, mert Hórusz madaraként átvevődött az általában vett isteninek a jelölésére, hanem azért, mert a sólyom isteni természettel bíró madárfaj.⁴ Vagyis annak ellenére, hogy e néhány jel konkrét jelentését ismeri, mégsem tudja, hogy *miért* az a jelentés, ami. De tulajdonképpen már hasonló módon értelmez néhány ismert hieroglifát a Hórapollón előtt kb. három évszázaddal élő Plutarkhosz is.⁵ Igaz, ő minden műveltsége és avatottsága ellenére is kívülállónak számít. Mindenesetre a „hieroglifa” náluk azt jelenti, amit azután sok évszázadon keresztül. Az antik fölfogás örökségként ugyanis ez az elnevezés sokáig továbbél, s azt a középkorban, illetve a reneszánsz-kori Európában általában a mágikus-misztikus tartalmú, allegorikus jelentésű képi szimbólumokra, emblémákra és hasonlókra használták. Így például gyakorta hieroglifáknak nevezték az alkimisták műveinek rejtett jelentéstartalmú képi jeleit és illusztrációit.

Apuleius híres regényében, az *Aranyszamárban* szintén beszél az egyiptomi hieroglifákról; ez a kifejezés azonban nála csak felerészben jelenti a többségében állat- és emberalakú figurális szimbólumokat. A regény főhőse egy Ízisz-szentély rejtett zugából előhozott papirusztekercsről – vagyis egy mágikus iratról – beszél, amelyen megkötött csomókhoz, szőlőindákhoz hasonló kacsaringós jeleket lát. Apuleius pontos leírást ad, ugyanis e jeleket jól ismerjük, mivel ilyen varázspapiruszok eléggé nagy számban maradtak fenn. Ezek a jelek a későantik görög-egyiptomi

⁴ Horapollon 1,6; 11, 53. Frankfurter 1998, 253–254.

⁵ *De Iside* 32: „A gyermek ugyanis a születés szimbóluma, az öreg a halálé, sólyommal írják az istent, hallal a gyűlöletet, vízilóval a szemérmertelenséget. Erről az állatról ugyanis azt mesélik, hogy megölte apját, majd erőszakkal egyesült anyjával.” (Plutarkhosz 1986, 36, W. Salgó Ágnes fordítása.) Ld. még ugyanezen mű 10. és 56. passzusait.

mágikus irodalom gyakori kellékei, az ún. „kharaktérek”. A kharaktérek valóban nem figurális jellegű ábrák, hanem absztrakt szimbólumok mindenféle rejtett jelentéstartalommal. Formájukra nézve kicsiny karikákban végződő görbe vagy egyenes vonalakból összeállt betűszerű, betűket, írásjeleket utánozó jelek. Kultuszuk, pontosabban mágikus fölhasználásuk egészen az újkorig élt, így például a reneszánsz mágiának is kedvelt szimbólumai. (Többek között Agippa von Nettesheim híres-hírhedt művében, a *De occulta philosophiá*ban olvashatunk róluk.) A „kharaktér” elnevezés egyébként a *kharazzo*: ’bevésni’ igéből származik, így voltaképpen annyit jelent, ’véset’. Ezek voltak tehát Apuleius „hieroglifái”.⁶

Ekkoriban ér el a betűírás már sok évszázada csendben zajló forradalma a tetőpontjára. A betű – és vele a hang – erre az időre már végleg átveszi a vezető szerepet a képtől, amely dominancia azután mindvégig meg is marad az iszlámban és a zsidó vallásban. És innen, a későantik világból indul el sok évszázados hódító útjára a betű és hang mágikus kultusza is, amely lényegében létrehozza a Kabbalát, s amely sokáig virágzik az arab és az európai mágiában és misztikában.⁷ Ezidőtájt jönnek létre és terjednek el a különféle gnosztikus betű- és számkombinációkra épített spekulációk is, összefonódva a neoplatonikus filozófiával, illetőleg annak misztikus világképével. A különféle gnosztikus és hermetikus iratokban, valamint a mágikus irodalomban csak úgy burjánzanak a különféle hangzókból összeállított halandzsanevek vagy az ismétlődő-permutálódó hangzósorok. Betűkből és hangokból fölépített komplex bölcseleti rendszerek jelennek meg. A valentiniánusok irányzatának továbbfejlesztője, a gnosztikus Markosz például egész betű-teológiát dolgoz ki. Ebben a rendszerben az egész kozmosz hangokból illetve betűkből épül föl, s a mindenség kialakulásának folyamatát és fokozatait is a hangok és betűk sokasodásai jelzik, valamint az ember előképe, az ősanthroposz is betűkombinációkból áll.⁸ A Nag Hammadiban talált gnosztikus kódexek egyik iratában pedig hangokról szóló mágikus-teológiai értekezést találunk.⁹

⁶ Apuleius Met. 11, 22. ld. Griffith 1975, 96–97. A témáról és általában a kharaktérekéről: Frankfurter 1994, 205–210. és 1998, 255–256. Érdemes megemlíteni, hogy a „kharaktér” és a „hieroglifa” Giordani Brunónál is egymás szinonimái: „Az egyiptomiak hieroglifái avagy más elnevezéssel: szent kharaktérei is ilyenek voltak...” *De Magia* 3, 411. Ld. Yates 1964, 263. Ami azt mutatja, hogy az antik hagyomány sokáig tovább élt.

⁷ A téma átfogó ismertetése: Dornseiff 1925.

⁸ Talán ez a lény a Kabbala későbbi Adam Kadmon-jának, a kozmikus ősz Ádámnak – aki egyes iratokban szintén szent betűkből áll – antik keresztény-gnosztikus elődje, illetve előzménye.

⁹ A NHC X. 3. irat, amelynek eddig nem készült fordítása.

Ennek a kultusznak az oka nyilvánvalóan gyakorlati: a betűírás *siker*es volta. Könnyen megjegyezhető, könnyen elsajátítható, vele bármi leírható, s nem utolsósorban: segítségével pontosan (szószerint) lehet rögzíteni a gondolatot, illetve az elhangzottakat. Többek között a betűírásnak köszönhető, hogy minden, amit leírtak, hangosan fölolvasható, valamint ennek a fordítottja is: minden, amit kimondtak, egyben le is írható. A könnyű használat, illetve elsajátítás oka, hogy míg egy képi jel mögött rejtett információk tömege húzódik (vagy legalábbis: húzódhat) meg, addig a betű *önmagában* semmi többet nem jelent, mint egy hangot. Az értelmezési nehézség az asszociációk kirekesztésével a minimumra csökkent. Az ábécé a szimbolikus háttértudás hiánya miatt népszerű szisztéma, s könnyedén és viszonylag gyorsan elterjedt.¹⁰ Részben erre utal Plótinosz is korábban már említett szövegében, amikor azt magyarázza, hogy az egyiptomi bölcsek miért képi jeleket használtak gondolataik rögzítésére, illetve kifejezésére, miért nem betűírást. A betűírás ugyanis a szavakat és gondolatokat *pontosan* fejezi ki, méghozzá azért, hogy a betűk „utánozzák a hangokat és az érvek kifejtését”. A betűvel leírt szöveg – szemben a képi szimbólumokkal – a logikus érvelést követi.¹¹ A betűk mint atomi szimbólumok a beszéd legkisebb elemeit, a hangokat jelölik, így a beszédet (s vele a gondolatot) a maga legkisebb elemeire lehet fölbontani és (újból) összerakni. Ezért a betűírás képes pontosan megőrizni a szöveget – illetve a gondolatot. A képi szimbólum viszont a maga komplexitása és asszociatív volta révén mindenkor szubjektív marad. Soha nem lehetünk biztosak abban, hogy pontosan azt jelenti, amit neki tulajdonítunk, mivel elrejtí az általa hordozott tartalmat, illetve tudást, s érthetetlen marad az avatatlan számára. A betűk azonban pontosan adják vissza a szavakat, ezért egy betűvel írt szöveg mindenki számára érthető lehet. Ez tehát a siker titka: az egyiknél csupán egy húszegynéhány jelből álló ábécét kell megtanulni, a másiknál viszont bonyolult, több száz (vagy több ezer) képi jelből álló szimbólumrendszert a maga még bonyolultabb mögöttes jelentéstartalmaival. Ugyanakkor éppen ezért könnyvelhető el egyfajta veszteségként a képeket használó írástok eltűnése. Derrida szellemesen megragadja a lényegét, amikor azt írja: „Mindenekelőtt az fojtódott el, amit Leroi-Gourhan 'mitogrammnak' nevez: olyan írás, amely többdimenziósan tagolja jelképeit; itt a jelentés nincs alávetve az egymásutániságnak, a logikai időrendnek vagy a hang irreverzibilis temporalitásának.”¹²

¹⁰ Donald 2001, 262–263.

¹¹ *Enneades* V, 8. 5–6. Plótinosz 1956, 141–142.

¹² Derrida 1991, 129.

A betű, ez a már hosszú évszázadok óta használt elemi fonologikus szimbólum tehát a római korban hódítja meg végérvényesen a Földközi-tenger medencéjének térségét – elsősorban a görög nyelv illetve a hellén kultúra térhódításának köszönhetően – majd onnan is továbbterjedve jut el a Barbarikum germán és türk népeihez. A sikeres szisztéma teljesen elsöpri az ősi írásokat – így a hieroglif írást is. Az új egyiptomi írás, a kopt már a görög írásból alakul ki. A kopt ábécé betűkészlete nagyrészt megegyezik a görög betűkkel, csupán az írásjelek külső alakja, stílusa – mondhatni: a betűtípus – más egy kissé, s mindössze hét betű származik a régebbi kurzív egyiptomiból, a démotikus írásból. Fölfedezik tehát a betűt, ezt az „elemi részecskét”, s ez a felfedezés egy egészen másfajta világot tár föl, számos csábító lehetőséget csillantva meg. Végző soron itt is az történt, ami történni szokott az emberi gondolkodás újításai, fölfedezései alkalmával: az újdonságot hirtelen mindenre ki akarják terjeszteni, minden területen alkalmazni próbálják, s így az túllépi eredeti funkciója adta hatáskörét. Ezek az alkalmazási kísérletek számosak és meglehetősen nagy fantáziáról tesznek tanúbizonyságot – akár a (tágabb értelemben vett) bölceletet, akár pedig a bölcelettel és a tudománnyal összefonódott mágiát vizsgáljuk. Az említett betű- és hang-teológiai csupán a jéghegy csúcsát jelentik. Mindenféle egyéb rendszerek és módszerek is megjelennek, persze mind spekulatív céllal. Palindromok, palimpszesztek, oda-visszaolvasható kombinációk tucatjai maradtak ránk mint mágikus és filozófiai-teológiai emlékek.¹³ Különböző olvasási és értelmezési szisztémák jelennek meg, rejtjeles írásmódok jönnek divatba, szótagok vagy egyszerű hangzósorok, azok kombinációi, permutációi, ismétlései tarkítják a különféle mágikus és bölceleti tartalmú szövegeket. Úgy kell elképzelni ezt, mint amikor a XVIII. században az új bölcsök kövének tekintett newtoni mechanikát majd mindenben (egyesek még a versírás technikájában is!) hasznosítani akarták.

Az emberi gondolkodás fejlődése szemszögéből a különféle alkalmazási kísérletek közül a legjelentősebb talán a *gematria*, amikor minden betű egy megadott számértékkel bír. A *gematria* volt az alapja számos fent említett rendszernek, spekulációnak, mindenféle kísérletezésnek is, amely lehetőséget ad egészen elképesztő kombinációkra, intellektuális műveletekre, szavaknak a betűik számértékei alapján történő kicserélésére, és velük szemantikai játékokra.¹⁴ Ennek a későbbiekben főként a Kabbalában virágzó (de a keresztény misztikában is meglévő) módszer-tani alapnak a bölceleti gyökerei persze a római kornál jóval messzebb-

¹³ Dornseiff 1925, 60–68.

¹⁴ Dornseiff 1925, 91–118.

re nyúlnak, egészen a klasszikus görög kultúráig, ezen belül is a püthagoreusokig, akik a számokat minden dolgok lényegének tartották. A Kr. e. V. században élt püthagóreus bölcsele, Krotóni Philolaosz ezt az elvet explicite is megfogalmazza, amikor kijelenti, hogy „minden ismert dolog rendelkezik számmal; enélkül ugyanis nem volna lehetséges sem elgondolni, sem megismerni bármit is.”¹⁵ A püthagoraszi gondolkodás alapmetaforája tehát a LÉT LÉNYEGE A SZÁM fogalmi metafora. Minden a számok világát utánozza, mert minden megszámlálható, mert minden természetben megfigyelhető harmónia valamiféle számszerűséget mutat, s a dolgok közötti összefüggések is a számok ismeretén keresztül tárulkoznak ki. A metafora forrástartományának (LÉT LÉNYEGE) a céltartományra (SZÁM) történő leképezése, avagy korrespondenciája pedig a következő: ha a lét lényege szám, akkor a különféle létezők és kategóriák lényegét a különféle specifikus számok jelentik.¹⁶ Azaz minden dolognak van speciális száma, amely az adott dolog lényegét jelenti/hordozza. Így természetes, hogy ha a dolgokat meg akarjuk ragadni, akkor a lényegüket jelentő számokkal kell operálni. (Mindegy, hogy a dolgok megragadása azok megismerését illetve az azok fölötti uralom megszerzését jelenti – e kettő között nincs akkora különbség, minthogy nincs különbség mágia és tudományosság között. Nem véletlen, hogy a későantik korban a mágiával is foglalkozó asztrológusokat ugyanúgy hívták, mint egykor a püthagóreus bölcseleők egyik csoportját: matematikoszoknak.¹⁷)

Ebből nő ki tehát a betű-szám kombinatorika, a gematria. A dolgok lényegét a név hordozza, a név pedig ugyebár hangokból/betűkből áll. A betűkkel való kombinációs játék a név – s ezen keresztül a hordozott lényeg – megváltoztatása, átalakítása. Ám ellentétben a képi mágiával vagy a metaforával, ez a játék itt elsősre egy önmagában semmit nem jelentő elemi résszel történik. Ezért, hogy a betűk manipulációja „valódi értelmet” nyerjen, azaz hasson a szemantikai mezőre, s ezen keresztül beleszólhasson a valóság alakulásába, nos, ehhez kellett a szám mint egy mélyebb lényegiség hordozója. Míg a betű egyszerűen csak jel, addig a szám tartalom (is). De úgy is fogalmazhatunk, hogy míg a betű inkább „szimbólum-atom”, addig a szám – persze kizárólag ebben a relációban – egyfajta „szemantikai atomként” értelmezhető. Vagy még pontosabban: *a betű a szám jele, hordozója. A szám pedig a betű tartalma, „jelentése”, s így a név betűinek számértéke azonos a név lényegével, ez jelenti*

¹⁵ *Philolaosz fr. 4.* Kirk-Raven-Schofield 1998, 469.

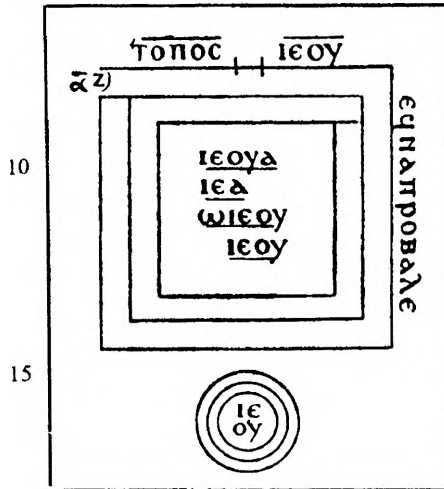
¹⁶ Lakoff-Johnson 1999, 361–362.

¹⁷ A püthagoreus bölcselelekről: Kirk-Raven-Schofield 1998, 345–346.

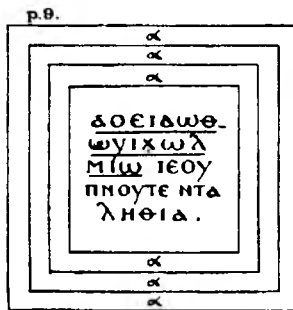
annak rejtett tartalmát, ez adja annak „valódi jelentését”. Ennélfogva, ha egy-két betűt megváltoztatunk egy névben, úgy nem csupán a hangzás változik, hanem a számérték, azaz a mélyebb lényeg, avagy rejtett jelentés is. Így hasonló hangzású, sőt hasonló jelentésű szavak teljesen más rejtett tartalommal bírhatnak. De ennek az ellenkezője is megtörténhet: két hangzásra és explicit jelentésre teljesen más, ám betűik összesített számértéke alapján ugyanazzal a számértékkel bíró név rejtett szemantikai tartalma ugyanaz. A betűk számértékeinek segítségével játszott szemantikai játékok, mágikus és bölcséleti jellegű kombinációk, illetve az ezekből eredő gyakorta egészen elképesztő és szövevényes spekulációk voltaképpen nem mások, mint a püthagoraszai filozófia gyakorlati hasznosításai, pontosabban annak gyakorlati hasznosítására tett változatos kísérletek. Bizonyos szemszögből hasonlóak a mi tudományos kísérleteinkhez, amikor egy tudományos elméletet a gyakorlatban próbálunk ki. Emellett a *szám magának az absztraktnak mint olyannak* is a kifejezője, vagyis a SZÁM = ABSZTRAKT e tanokban megbúvó fogalmi metaforájáról beszélhetünk. Így az az eljárás, hogy a betűnek, ennek az információs atomnak számot adunk, értelmezhető a betű fogalmának egyfajta szimbolikus meghatározásként, jelképes definícióként is: ha a betű volta képpen szám, s a szám maga az absztrakt, akkor a betű is absztrakt.

A kép, illetve képiség persze nem tűnik el teljesen, inkább visszaszorul és átalakul. Vagy pontosabban: jobbra ezen az új univerzumon belül jelenik meg. Ennek egyik látványos példája a külső formájában a mi képverseinkre hasonlító betű- és szóábrák ekkori burjánzása. Görög és kopt betűkből, valamint az említett kharaktérekből mindenféle szimbolikus jelentésű ábrák jönnek létre, leginkább geometriai alakzatok. Természetesen a fentebb említett betűkombinációk, a palindromok, és a többi hasonló alkotás is gyakorta ilyen kép-formában jelenik meg. A másik kedvelt eljárás, hogy különféle geometrikus ábrákat betűkkel egészítene ki (33. kép). A klasszikus értelemben vett kép, azaz a természetes képi ábrázolás viszont primitív, gyermeki rajzzá süllyed, amely csupán másodlagos eleme, amolyan illusztratív kiegészítése az adott szövegnek. A különféle görög és kopt papiruszok ilyesfajta figurái, főként ember és állatalakjai, teljesen beleolvadnak a szövegbe. Külsőre igénytelen és hevenyészett rajzok ezek, nélkülözve mindennemű művességet. Elsőre úgy tűnik, mintha ezeket az ábrákat csupán azért biggyesztették volna az adott papiruszra, hogy valamiféle irányt mutassanak az imagináció számára. Jobbra pusztá skiccek ezek, kvázi szemléltető ábrák. Ugyanakkor némely ügyetlen rajzocskán azonnal meglátszik, honnan is vették formavilágukat. Az ezekben megjelenő ember-, angyal- vagy éppen istenalakok *olyan absztrakt képek, amelyek valójában az írásjele-*

ероу ριταε-παιωτ. αςψ ποτρωοот εβολ ησι ηποττε
 ηταλνηια εψζω μμοοο ηπειρε. ξε-ιε ιε ιε ατω
 ητερεψψ ποτρωοот εβολ. ασει εβολ ησι τεκφωνη.
 ετε-ητος τε τεπρωβολη αςψωπε μπειττποο εσμοο
 5 οψε εβολ ησα-ηεσερητ ηονσατροο οησατροο.



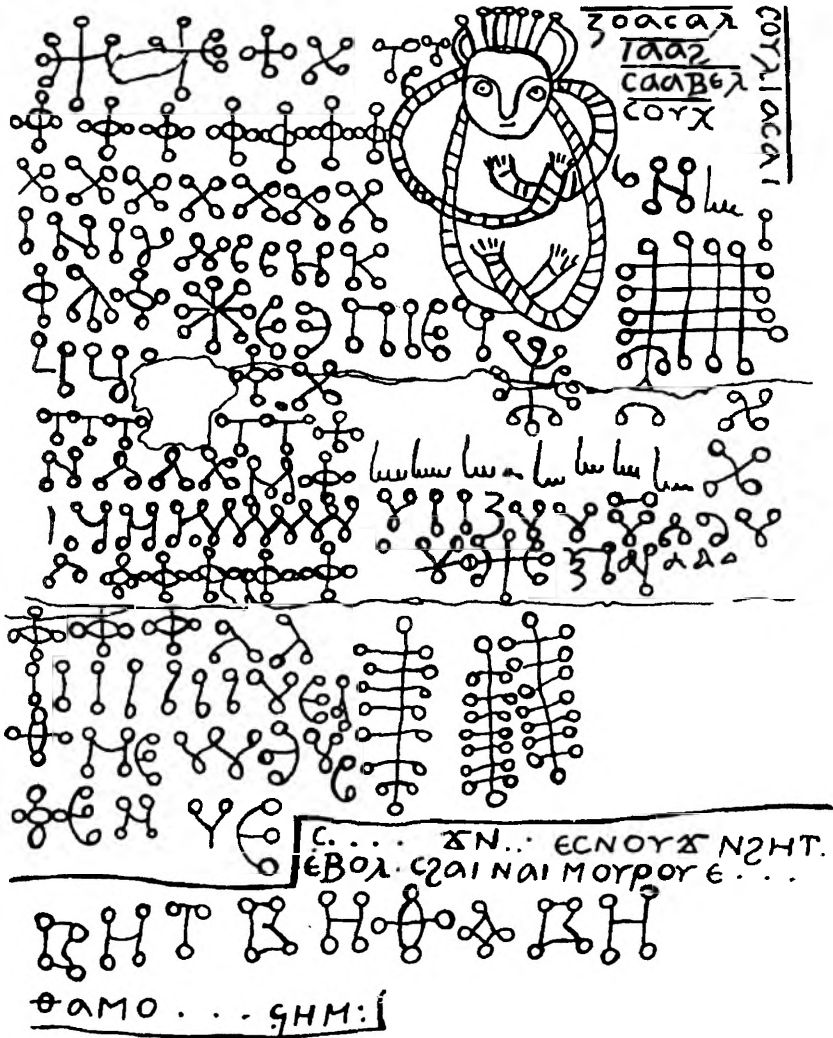
10 ηποττε ηταλνηια ητερεψπρωβαλε εβολ ησι ηποττε
 15 ηταλνηια ηαι ηε πεψττποο.



33. kép: A gnosztikus betű- és hangkultusz emléke: részlet *Jéu Könyvéből* (Schmidt-Macdermot 1978, p.28.)

ητερε-ψεντηποο αρερατε
 ρη-ηε[ο] ηε μπατε-ταζιε ψωο
 ηε αιαδεραι αεπηκαλει μπη
 ραι μπαιωτ ηεκααο εςετρε-

ket utánozzák, gyakorta a kharaktéreket, amelyekkel szinte szétválaszthatatlanul egybeszővődnek (34. kép). A tényleges kép és a valódi írásjel – azaz a betű – között a kharaktérek képezik az átmenetet, amelyek viszont – mint arról szó volt – ugyancsak betűk. Láthatjuk tehát: a betű bú-



34. kép: Kharaktérek. Részlet egy kopt varázskönyvből (Meyer-Smith 1999, p.223 után)

völete mindent elsöpört, s amit nem – azért még voltak hagyományos képi ábrázolások ebben a szellemi univerzumban is –, azt magába olvasztotta, a maga által megteremtett új virtuális világhoz idomította. Megfordult a korábbi írás = kép metaforánk: a régi, faraonikus Egyiptomban a hierogliák úgy voltak írásjelek, sőt gyakorta egyetlen hangot jelölő „betűk”, hogy mindvégig képek maradtak. Itt ennek éppen az el-

lenkezője, a fordítottja történt. Ezek a képek már inkább betűk, illetve írásjelek. Ott a naturális kép adta az írás alapját, itt az absztrakt jel a képi ábrázolását.

11. 2. A betű kultusza mint implicit atomizmus

A betű nem maradhat ki semmiből, minden tudományág, minden elmélet és praktika fölfedezi magának. Az égitestekhez a Hét Bolygóhoz, az Állatöv zodiákusaihoz éppúgy betűket és velük hangokat rendeltek, mint a különféle fémekhez, növényekhez és más egyéb dolgokhoz. Vagyis a betű univerzális szimbólummá lett, de ami ennél fontosabb: az egyszerű fonémikus jel, az elemi szimbólum, vagyis az információs atom *jelentést*, sőt bizonyos esetekben igen komplex jelentést kap, ami ugyebár ellentmond a betű lényegének, az atomiságnak. Ezzel pedig a betű (és persze a hang) mintegy átveszi a kép korábbi szerepét, a (komplex) jelentéstartalom hordozását, illetve reprezentálását. Nyilván ezzel is összefügg, hogy a leírt-lerajzolt fonologikus szimbólum ezekben a kultúrákban gyakorta tényleges képként – amolyan képet helyettesítő képként – is funkcionál, még hozzá nemcsak egyszerű díszítőelemként, hanem rejtett jelentéssel bíró, szimbolikus ábraként. A Kabbalában, az iszlámban, de már az antik kor különféle irányzataiban is föl-föl tűnik a képként megjelenő megnagyobbított, esetenként valami figurát (embert, állatot, növényt) ábrázoló betű. Talán úgy is fogalmazhatunk, hogy az évezredek berögződöttségei nem tűntek el, idomultak a megváltozott körülményekhez. A betű hatalma gigantikus méreteket öltött. A kép betűként, pontosabban a betű világán belüli, ahhoz idomult alakzatként jelent meg.

Minden bizonnyal a betű kultuszával függ össze az újfajta tudományos gondolkodás megjelenése is. Az a fajta tudományosság, ami korábban csak a görögöknél volt ismert. A betűben (is) testet öltött atomista szemlélet ugyanis nyilván elősegítette a fölbontó-elemző gondolkodás fejlődését. Emellett – vagy talán éppen ezzel összefüggésben – az atomista látásmód a részletes kifejtésnek, az explicit leírásnak is kedvezett. A kép, illetve a képi szimbólum a maga komplexitása, asszociatív jellege révén intuitíve, érzékeltetve és utalásszerűen fejezi ki az adott mondanivalót. Pontosabban: a képi szimbólum esetében nincs tényleges kifejtés, inkább azonnali, teljes információátadás van. Ellenben a betű csupasz, „eredendő lényében” jelentésnélküli szimbólumként a nyelvi kifejtésre koncentrálni, a mondanivaló *elemenkénti összerakását* erősíti. Itt már taglalni kell, lineárisan, lépésről lépésre összeállítani a gondolatsort.

A betű forradalma nem csupán az analízist, hanem a részletes leírást, a kifejtést is magával hozza.¹⁸

Ez magyarázza a tapintható különbséget a mágikus-archaikus szójáték és az antik nyelvészet között is. Az archaikus aitiológia ugyanis ekkorra már egyfajta kezdetleges komparatív nyelvészetté lett. (Süllyedt? Fejlődött? Finomodott?) Platón nyomán számos gondolkodó művelte ezt a tudományt, és használta különféle bölcséleti spekulációk kikövetkeztetésére is. Vehetjük akár a kor egyik legnagyobb hatású filozófusának, a mágiát is jól ismerő újplatonista Plótinoszhoz ilyen jellegű fejtegetéseit, például amikor Kronosz istent a szellemmel (*nusz*) azonosítja, s az istenség nevét ezzel összefüggésben a *korosz*: 'fiú' és 'bőség' valamint a *nusz* görög szavak összetételeként magyarázza: Kronosz a bőség és az Aranykor istene, a fiúisten, tehát a szellem maga.¹⁹ A már többször idézett Plutarkhosz is hasonló módon értelmezi Ízisz nevét. Szerinte az istennő neve az „értelemmel való sietés”-ből ered, s ez Ízisz lényege is: lélekkel teli, értelmes mozgás. Ráadásul szerinte a név nem is egyiptomi (azaz barbár). A görög *theoi*: 'istenek' szó, pedig a *theaton*: 'látható' és a *theón*: 'futó' szavakból tevődött össze, s Íziszt is tudása és futása miatt nevezik Ízisznek.²⁰ A teológiai nyelvészkedés, azaz az isten (vagy istenek) nevének, neveinek, illetőleg a szent iratok fontosabb kifejezéseinek, kezdőszavának, a teremtő szónak az analízise szinte külön műfajt képez a nyelvészetben belül is.²¹

A homofóniára alapozott etimológiák és a hozzájuk fűzött magyarázatok, a belőlük levont tanulságok tulajdonképpen az analitikus gondolkodás (azaz a kezdődő nyugati tudományosság) egyik megjelenéseként is értelmezhetők és értékelhetők. Akárcsak a gematria. A késő antik etimológiai játékok már egyértelműen az ókori filológia műfajába sorolható emlékek, azok gyakori misztikus vagy mágikus tartalma/jellege ellenére is. De fogalmazhatunk úgy is, hogy a kor egyes gondolkodói a korai analitikus módszereket, illetve szemléletmódot próbálták érvényesíteni és hasznosítani a mágia és a misztika területén.

¹⁸ Nyíri 2000a, 391: „Az alfabetikus írásbeliség az elemző, elvonatkoztató gondolkodásnak kedvez.” (Nyíri ez ügyben Herdert és Nietzsche-t idézi. Uo. 401–402, n. 15.) Én ebből inkább az csak az elemzőt hagynám meg, hiszen amint azt jelen írásban végig bizonyítani próbáltam, az elvonatkoztatásra a képek, a képi szimbólumok is alkalmasak. A témáról, főként a filozófiai gondolkodás kialakulásával összefüggésben: Havelock 1963.

¹⁹ *Enneades* V, 1,4. Plótinosz 1956, 21. Plotinosz, illetőleg a neoplatonikusok szójátékairól, nyelvi bölcséletéről ld. Heiser 1991 és Hirschle 1979.

²⁰ *De Iside* 60, ld. Plutarkhosz 1986, 61. Plutarkhosz etimológiáiról: Strobach 1997.

²¹ Nem is annyira a szójáték, hanem inkább az említett gematria, azaz a betű számértékének az alapján. Persze volt, hogy e kettő sajátosan elegyedett. Dornseiff 1925, 118–126.

Habár kétségtelen, hogy a különféle szavak, kifejezések, személy- és városnevek eredetének naiv, a szó hangalaki hasonlóságán alapuló rokonítása az archaikus szójátékból származik, mi több, annak minden lényegi vonását megőrző folytatása, mégis van egy lényegi különbség a kettő között. A régi Egyiptomban (és máshol) a szójáték *nem kerül kifejtésre, önmagát magyarázza*: a hasonló hangalakú szavak egymást úgy követik, egymással oly módon állnak kapcsolatban, úgy vannak összefonódva, hogy maga ez a kapcsolat, a szintaxis a magyarázat, méghozzá egy kifejtés nélküli, implicit magyarázat. Explicit magyarázat nemigen található ezekben az ősi emlékekben. A leírás módja viszont mintegy bokorszerűen, az összes asszociációval együtt, egyszerre láttatja az adott tartalmat. (Erre láthattunk példát az *Apophisz Leverésének Könyve* idézett teremtéselbeszélésének esetében is.) Vagyis az archaikus szójáték a maga tömörsége és érzékeltető volta miatt a képi szimbólumhasználatra hasonlít, talán nem is véletlenül: egy olyan kultúrában, ahol a képiség dominál, a leírt szó, (ráadásul képi jelekkel leírt szó) a nyelvi kifejezésmód is a képi gondolkodáshoz idomul. Ezzel szemben Platón és az utána következők már részletes magyarázatokat fűznek a szójátékokhoz. *A szimbolikus játék, azaz a láttatás, az intuíció megszólítása helyébe a megokolás, a kifejtés kerül.* (Voltaképpen ezt nevezzük tudományos gondolkodásnak.) A direkt valóságalakítás itt már átalakul indirekt, burkolt valóságalakítássá.

Az antik nyelvészet módszertanát vette át a középkori Európa is, gondolhatunk akár a mi Anonymusunkra, aki a hungarus népnevet a Hungvár helységnévből származtatja, vagy Kálti Márkra, a Képes Krónika írójára, aki Párizs városának nevét a trójai Páris királyfi nevéből s ennek alapján a város lakóit a trójaiaktól eredeztette. Ami az eljárás módszertanát, metodikai alapjait illeti, az nagyjából a XIX. század elejéig nem sokat változott. Így születtek meg az első európai nyelvrokonsági elméletek, többek között nálunk először a zsidó-magyar rokonságé, amit számos egyéb képzelt atyafiság követett, s ezek a teóriák kulturális kövületként élnek mind a mai napig.²² Ám az említett változás nyomán a nyelvi játék, az aitiológia érvényességi köre meglehetősen beszűkült.

²² Voltaképpen az olyan délibábos eredetmítoszok, mint például a jól ismert sumer-magyar rokonság elmélete vagy a többi hasonló elmélet (párthus-szittya-magyar, maya-magyar, görög-magyar rokonságok stb.) ezt a fajta archaikus nyelvészkedést használják. (E mindmáig földolgozatlan témáról némi áttekintést ad: Pusztay 1977, 9–73.) Így ezek az elméletek vagy pontosabban az azok alapjául szolgáló nyelvészkedés egyfajta kulturális kövületként értelmezhető, méghozzá az archaikus nyelvtudomány lesüllyedt tudásként, „lesüllyedt kulturális elemként” (gesunkenes Kulturgut) való továbbéléseként. A jól ismert törvényszerűséggel van itt dolgunk: olyasféle maradvány ez, mint a ma is divó asztrológia, a jóslások, a varázsvessző „tudománya” vagy az egykori úri divat népviseletté való leszivárgása.

Az antik-középkori összehasonlító-rokonító-etimologizáló nyelvészet már nem a tapasztalati világot vezette vissza a nyelvre, hanem csak a különféle szavak, fogalmak nyelvi eredetét, etimológiáját, egymáshoz való viszonyát, rokonságát kutatta, illetve vélte megtalálni. S talán ezzel is összefügg, hogy a nyelvvel kapcsolatos elméletek is hosszú évszázadokig inkább csak magát a nyelvet kutatják, annak származását, esetleg e származáshoz köthető bizonyos történeti eseményeket próbálják magyarázni. A nyelv csupán a modern korban lép ki újra ebből a varázskörből, s veszi újból birtokába a világot, illetőleg annak bizonyos lényeges szegmenseit – főként az olyan elméletekben, mint amilyen a nyelvi relativizmus vagy az olyan eljárásokban, mint a pszichoanalízisé.

Az atomista konklúzió úgy tűnik, akkor bukkan föl a gondolkodásban, amikor az érzékszervek által közvetített világ valóságossága megkérdőjeleződik. Demokritosz hosszan értekezik erről a megbízhatatlanságról, az érzékek által közvetített valóság látszólagosságáról, s innen jut el a dolgok mögötti végtelen úr érzéséhez.²³ Mi hát a biztos? Mitől vannak mégis dolgok? Miből áll össze ez a valóság? Mi van hát akkor, ha a látható, a tapintható, az ízek, szagok és színek nem megbízható továbbítói a valóságnak? Nyilvánvaló, hogy az elemi logikából adódóan ezek ellentéte az azonnali válasz: a világ valami láthatatlanból, valami nem megtapinthatóból, valami érzékszervek által nem elérhetőből származik, illetve épül föl. E bizonytalanság által felvetett kérdés egyik megoldása az atomizmus. A tapintható, a látható, az ízlelhető, a hallható, a szagolható, vagyis a tapasztalás s a tapasztalásból maga a világ, illetőleg a valóság láthatatlan, fölfoghatatlan parányokból, diszkrét egységekkel áll össze. Az atomizmus eszméje és az érzékszervi tapasztalás által megjelenő valóság megkérdőjelezése édestestvérek. És bizony ez az eszme megszületése után is magában hordozza, illetve magával hozza a látszólagosság és az üresség kellemetlen érzését, s magában hordja ennek az érzésnek majd minden konklúzióját is. Nem véletlen, hogy az atomizmusra épülő-alapozó materializmus, s annak minden irányzata, története folyamán mindvégig ennek az űrnek – végső konklúzióként a semminek – hol nyílt, hol burkolt megjelenítője volt. Az „atomok mint végső lényeg”-elve a pusztulásnak, az iszonytató, szakadékos semmi fenyegetésének a hordozója. Így az atomista látásmód voltaképpen *apokaliptikus*, sokkalta inkább, mint a hagyományos, metafizikai alapokra épülő eszkatalógiák bármelyike. Az atomizmus a világvégét a maga tiszta és reménytelen valójában jeleníti meg, mivel azt nem az időhöz köti, és ahhoz semmiféle jutalmat vagy büntetést nem társít, illetőleg azal kapcsolatban semmiféle reményt nem táplál. Végső soron ebben keresendő a materializmus zsigeri elutasításának (és itt nem csupán az

ókori materialistákra, illetőleg az ellenük fölhozott érvekre kell gondolni!) lelki háttere is, hiszen ez a gyűlölet voltaképpen nem más, mint félelem az üresség érzésétől. Akár ennek az ősi ellentétnek a szimbólumaként is értelmezhetnénk, hogy Platón, a létezők öröklétének hirdetője, a halhatatlanság és maradátság prófétája, Démokritosz műveinek összes példányát azért akarta összegyűjteni, hogy azokat elérthesse.

Érvényes ez mindenfajta atomizmusra, így az „információs atomizmusra” is. A mondanivalónak hangokra, illetve azok jeleire: a betűkre, vagyis *elemi* szimbólumokra való széttöredezése ugyanazt az ürességet hozza magával a maga speciális (kulturális) univerzumában. A szakrális – főként mágikus – szövegekben az aitiológia, a névformula, vagy más régi praktika helyett inkább a betűk és a hangok dominálnak, s ennek nyomán a formai káosz veszi át az uralmat. Az ezidőtájt keletkezett egyiptomi (ám jórészt görög nyelvű) mágikus szövegek egyik fő jellegzetessége az értelmetlen vagy legalábbis értelmetlenné tűnő varázsszavak, varázsnevek, főként istennevek rendkívüli mértékű burjánzása. A varázsszertartásokhoz tartozó – voltaképpen ezek lényegét képező – szövegek olvasásakor szüntelenül belebotlunk ezekben a szöszörnyetegekbe, amelyek változó gyakorisággal szakítják meg az inkantáció menetét.

Természetesen az ilyen jellegű varázsszavak és istennevek jelenléte a mágiában nem egyiptomi specifikum (a védikus varázslásban éppúgy ismeretesek, mint a reneszánsz Európa mágiájában), de Egyiptomban sem csak a későantik világ specialitása ez a jelenség. Már az Óbirodalom időszakában megtaláljuk a varázslás „halandzsanyelvét”, erről tanúskodik némely piramisszöveg. Az Újbirodalom időszakában pedig főként a halotti irodalomban tűnnek fel az első ilyen, már kifejezetten a későantik szövegekre emlékeztető, azok stílusjegyeit magukon viselő mondások.²⁴ Ugyanakkor mégis a későantik hitvilág szinkretizmusa tekinthető annak a sajátos kulturális képződménynek, amelynek rendszerében e jelenség kimondottan centrális pozíciót foglal el. A gnosztikus szent iratok, a különféle görög, kopt, démotikus vagy éppen kevert nyelvű varázspapiruszok egyaránt hemzsegnak a sosemhallott, ismeretlen istenségek vagy éppen egyetlen istenség számtalan, addig titkosnak minősített, alig kimondható neveitől. Olyan egyetemes és elterjedt esz-

²³ Arisztotelész szerint „Démokritosz olykor elutasítja azt, ami az érzékszervek számára megjelenik, és azt mondta, ezek egyike sem az igazságnak, hanem csak a vélekedésnek megfelelően jelenik meg: a tényleges dolgokban meglévő igazság az, hogy vannak atomok és van üresség.” Csiszter Kálmán és Steiger Kornél fordítása, Kirk-Raven-Schofield 1998, 580.

²⁴ Ilyenek a *Halottak Könyve* 162, 163, 164, 165. fejezetei, illetve mondásai. Barguet 1967, 228–238.

köze ez a kor varázslóinak, hogy nyugodtan nevezhetnék azt a későantik mágia „univerzális medicinájának”.²⁵

Mínta a nyelvi értelmetlenség, illetve az általa gerjesztett hangulatok (főként a titokzatosság hangulata) az eljárás sikerének egyik fő biztosítéka lett volna. A későantik korban a mágia gyakorlata is ugyanolyan misztérium volt (még külsőségeit tekintve is), mint az akkortájt divó misztériumvallások beavatási szertartásai. És a mágikus szövegek egyik leggyakoribb fajtája ebben az időben – szemben a korábbi gyakorlattal, ami megint csak változást jelent a kultúrában – a divináció, a mágikus jóslás, ami ebben az esetben a jövőkeresés céljából történő istenidézést jelenti:

„Ha (az istenség) késlekedik, nem jelenik meg, úgy kiáltsd: Maribal, Kmla, Kikh, Istenek Atyjainak Atyja, járj körbe, az egyik szem sír, a másik nevet! Ióh (kétszer, kétszer) Ha, Ha, He, Szt, Szt, Szt, Szt, Ihé, Iahó, keress! Jöjjön hozzám az istenség, kinek kezében a ma parancsa, és adjon nekem választ mindarra, mit a mai napon kérdezek! Hej, istenség! Hu-hosz, Rikhetem, Szi, Ahó, Ah, Mai, Kha, Ait, Risfe, Bibiu, Iaho, Ariaia, Arainasz, Eueszethó, Bekesz, Gsz, Gsz, Gsz, Gsz, Ianian, Eren, Eibsz, Ksz, Ksz, Ksz, Ksz, jöjjön az istenség hozzám, kinek kezében parancs van, s adjon választ nekem mindarra, amit kérdezek tőle, itt és most!”²⁶

Egyrésztől kétségtelen, hogy ez nem más, mint a betű (és a hang) kultuszának a szellemre tett egyik sajátos hatása, amely a betű elemi rész mivoltából, atomi jellegéből, azaz önmagában értelmezhetetlen voltából fakad. Hiába kap gyakorta mind a betű, mind pedig a hang mindenféle szimbolikus jelentéstartalmat, hiába jelölik velük a bolygókat, a különféle fémeket, növényeket vagy más egyéb dolgokat. Hiába elsődleges tárgyai az akkori filológiának és más tudományos eljárásnak. Mindvégig megmarad lényegük, az *értelmezhetetlenség*, illetve *jelentésnélküliség*. Ami persze önmagában is varázslatos tud lenni. Az értelmetlenség, a jelentések eltűnése pedig az Ismeretlen egyik megjelenési formájaként fogható fel, amely ebben a kontextusban az Irracionálissal (is) azonos.

A divinációk esetében mindezt úgy foghatjuk föl, hogy az istenség rettenetes megjelenése a jövő ismeretlenségének s egyben a jelen értelmetlenségének a kifejeződése. Az ehhez kapcsolódó cselekvés a válaszkeresés, a kiút kutatása. A formák széttöredezése mind a vallásban, mind a művészetben automatikusan az útkeresést, a válaszkeresést hozza magával, ámde e válaszkeresések maguk is gyakorta a formátlanság-

²⁵ Az értelmetlen hangzósorokról ld. Dornseiff 1925, 35–60.

²⁶ p.Leiden, Col.VIII.5–8. Griffith-Thompson 1974, 62–65.

ban, a széttöredezettségben nyilvánulnak meg. A *Káldeus Orákulumok* egyik töredékében az istenség a következőket mondja a varázslónak:

„Ha ezt (a varázsigét) gyakran ismétleted, úgy meglátod majd, hogy minden elsötétül. Az égboltozat nem lesz látható többé, a csillagok nem ragyognak, a tündöklő Hold elrejtőzik, a Föld szétoldódik és villámtól gyullad meg.”

És a szöveg természetesen kharaktérekkel is ki volt egészítve.²⁷ Habár a fenyegető szavak kétségtelenül egy konkrét mágikus formulára (illetve annak hatására) utalnak, a töredékben egy mélyebb jelentéstartalom is bennerejlik: a tapasztalati világ és a nyelv összekötöttsége. A nyelvi kiüresedéssel a világ is elveszíti értelmét, sőt maga a tapasztalati élményvilág is megszűnik, vagy legalábbis erősen átalakul. Azaz a nyelvvel együtt megszűnik a világ is. Ráadásul az isteni figyelmeztetés mindezt a szavak ismétlésével hozza szoros összefüggésbe. Ami a közismert lélektani jelenségre is utalhat: a szavak gyakori ismétlése kiüresít, mivel az ismétlésekben elvész a jelentés, és az aktusok – legyen az beszéd (inkantáció), avagy az azt követő rítus – irracionálissá válnak. Az ismétlés révén pedig megjelenik az üresség. Az értelmetlenségben fölbukkan az irracionális, a kiszámíthatatlan – vagyis láthatóvá lesz az isteni primordiális s egyben valóságos arculata.

11. 3. Multikulturalizmus és széttöredezettség

Fontos megemlíteni, hogy a későantik divinációk halandzsaszövegei, elképesztő hangzótörődésai, kimondhatatlan szószörnyetegei vagy éppen egyetlen hang ismétlésére redukált istenidézései semmiképpen nem tekinthetők valamiféle extáziskultúra kifejeződéseként.²⁸ Az értelmes mondatokból álló inkantációnak értelmetlen és széttördelt szó- illetve névhalmazokba történő átváltása nem a révület megnyilvánulásai, miként azt az első pillanatban gondolhatnánk. Kétségtelen ugyan, hogy az eljárás során a varázslónak vagy egy egyedül, vagy egy médium segítségével (aki általában fiatal, még a nemiségtől érintetlen fiú volt) végrehajtott istenidézése szinte minden esetben révülettel járt együtt. Ezt leggyakrabban egy bronzlámpa fényének vagy folyadékkal (általában víz-

²⁷ *Chald.or.* 57, 26–29. Lewy 1978, 548.

²⁸ Persze a későantik misztériumvallások gazdag és sokoldalú extáziskultúrával bírtak, amit talán leginkább a görög kultúrából eredeztethető. Az eredeti antik (görög) extáziskultúráról: Dodds 1951. Ezeknek az emlékeknek az esetében azonban nem erről van szó.

zel vagy olajjal) töltött edény felületének, olykor a ragyogó égitesteknek a nézésével érték el. Ám a látszólag e révületet kifejező értelmetlen név-, szó-, illetőleg hangzóhalmazok az eljárás *pontosan betartandó* előírásának szerves részét képezték. Ezek a nevek és varázsigék, mivel előre megtanulandó szósorok voltak, nem spontán törtek felszínre a varázsló vagy annak médiuma szájából, hanem az idézés rituáléjához tartoztak, amelyek minden egyes részletét szigorú előírások szabályozták.

A későantik divinációk ismeretlen neveket, varázsszavakat tartalmazó szövegrészleteinek sokkal inkább a lista ősi műfajához van közük, mintsem az olyasfajta extatikus szövegekhez, amelyeneket a sámánizmusból vagy máshonnan ismerünk. Igen jó példája e fölfogásnak a római kori egyiptomi varázslás egyik kiemelkedő emléke, a már idézett Leideni Papirusz, amelyen a démotikus nyelven és írással lejegyzett varázsszövegben az említett halandzsanevek felett görög betűkkel is ott találjuk azok leírását, mivel a démotikus írásban a magánhangzókat nem lehetett pontosan jelezni. De talán említeni sem kell, hogy a többi korabeli – főként görög nyelvű – mágikus szövegre ez az elv ugyanúgy érvényes volt. Ezt az elvet talán legjobban – és egyben legtömörebben – a töredékekben fennmaradt ún. *Káldeus Orákulumok*, a későantik szinkretikus teurgiának az egyik legfontosabb emléke mondja ki: „Soha ne változtasd meg az idegen istenneveket!”²⁹ Tehát a nyelvi széttöredezettség nem egy adott pillanatnyi állapotnak (vagy pontosabban: nem *csak* annak) a kifejezője, hanem valami másnak is. E valami más pedig az a szellemi-kulturális közeg, amelyben e mágikus eljárások működtek: a későantik szinkretizmus, annak létszemlélete, gondolkodásmódja, értékrendje.³⁰

Hogy a jelenséget még jobban megértsük, érdemes a későantik szinkretizmust – csakúgy, mint bármely más kulturális szimbólumrendszert – egyfajta kulturális nyelvként kezelni. E nyelv, hasonlóan bármely nyelvhez, meghatározott számú alapelemből álló jelrendszer, amelyben az elemeket bizonyos szabályok szerint, többféle módon egymáshoz lehet illeszteni, vagy különféle rendbe lehet állítani természetesen a mondanivalónak, illetve a közlés szándékának megfelelően. Ennek alapján a későantik világ szinkretizmusának különféle misztériumvallásai, kultuszai e kulturális nyelv dialektusaiként, az ezekben megjelenő praktikák pedig e különböző dialektusokban megfogalmazott konkrét mondanivalókként kezelendők. A divinációs eljárás tehát egy adott kulturális nyelvben kifejezésre juttatott olyan mondanivaló, amelyben a fent említett nyelvi széttördeléssel megidézett istenség (vagy istenségek) jelenlé-

²⁹ *Chald. or.* 58, 14. Lewy 1978, 548.

³⁰ Erről ld. többek között: Kákosy 1963, Luck 1990.

te – sőt: maga az istenidézés aktusa is – e mondanivalónak megfelelően más jelentéstartalommal bír, mint egyéb mágikus gyakorlatok esetében. E speciális mondanivaló pedig ebben az esetben a *jövő mint az Ismeretlen egyik legelemibb megjelenési formája*. Vagyis a nyelvi zavar a jövő bizonytalanságának kifejezője, a megidézett-megkérdezett, soknevű ismeretlen istenség pedig maga a Bizonytalan Jövő.

Az újplatonista Iamblikhosz, a kérdés akkori egyik „elszámú szakértője” az egyiptomi mágiáról és misztériumokról szóló művében kitér az idegen hangzású varázsigékre és még idegenebb istenségnevekre.³¹ Iamblikhosz azt állítja, hogy ezek a varázsigék az isteneknek a „barbár népek” által megőrzött, ősi, eredeti nevei, s mint ilyenek, kedvesebbek azok számára, mint a görög elnevezések. Szerinte ugyanis a keletiek hagyományörzők, még ismerik az istenek eredeti neveit, míg a hellének folyton újítanak. Emellett ezen ősi neveket nem lehet pontosan lefordítani, az esetleges fordítások révén pedig elveszítenék erejüket. Azt is írja, hogy bizonyos népek – így az egyiptomiak és az asszírok – nyelve különösen alkalmas a rituálék végzésére. Ez utóbbi fölfogás több varázsszövegben megnyilvánul: Így például az említett Leideni Démotikus Papyrusz egyik inkantációja is állítólagos etióp szavakat, illetve neveket tartalmaz.³²

Úgy hiszem, nem nehéz ráismerni Iamblikhosznál arra az igen régi toposzra, amely mind a mai napig elevenen él a folyton változó kultúrájú nyugati ember gondolkodásában. E toposz lényege, hogy a mindenkori „keletiek”, „primitívek”, „barbárok”, „ősi kultúrák népei” még tudják (és őrzik is) azt, amit mi: „nyugatiak”, „civilizáltak”, „modernek”, vagyis a mindenkori hellének elfeledtünk és elveszítettünk. Hogy az analógia világosabb legyen, elég csak arra gondolnunk, hogy mit is jelent a mai nyugati ember számára a keleti bölcsesség fogalma. Talán nem túl merész állítás, hogy kultúránk embere körülbelül azokat a kríziseket éli át, amelyet a későantik kor hellén civilizációjú embere. Hasonló spirituális és intellektuális vákuumnak vagyunk szenvedő alanyai, mint a késő antik világban az akkori szellemi útkeresők. (Ráadásul az akkori krízist is a hagyományos, államilag támogatott vallás válsága és racionalista kritikája előzte meg!) A válságból történő kiútkeresés pedig ugyanoda fordult, ahová sok mai nyugati: a mesés Kelet felé. A ma Nyugaton dívó tibeti, hindu, (vagy éppen nyugatizált áltibeti és álhindu) spirituális irányzatok a római világban hódító keleti, illetve keleti

³¹ *De Mysteriorum* VII. 4–5. Jamblique 1966, 191–195. A témáról ld. még Hirschle 1979. Ezen belül a titkos istennevekről: 27–28.

³² p. Leiden vs, col. XX–XXI. Griffith-Thompson 1974, 192–195.

eredetű hellenizált misztériumvallások mai párhuzamaiként is fölfoghatók. Még ennek gazdasági és társadalmi okai is hasonlóak, mi több, a társadalmi réteg is nagyjából ugyanaz, mivel ezen irányzatok az urbanus, polgáriasult lakosság, ezen belül is inkább a valamiféle intellektuális töltetű spirituális igénnyel rendelkező jómódú középosztály, sőt a felső tízezer tagjai között lelnek követőkre.

Ám az említett toposz szemantikáját vizsgálva kétségtelenül rábukkanhatunk egy mélyebb jelentéstartalomra is. Mert mit is jelent a barbár fogalma Iamblikhosznál? Nos, elsősorban az ősi fogalmának felel meg, hasonlóképpen, mint ahogyan nálunk, a mi kultúránkban szinte a legutóbbi időkig a primitív volt ugyanennek a fogalomnak a szinonimája. Az ősi pedig csakúgy, mint bármely spirituális hagyományban, egyben a szentet is magában hordozza, amit Iamblikhosz például ki is mond. Az ősi fogalmában emellett ott rejlik a kezdetiség ideája is, ennek révén pedig az ismeretlen, amely viszont a szent fogalmában ugyancsak benne rejlik, vagy legalábbis ahhoz szorosan kapcsolódik. És szintén ugyanez nyilvánul meg – méghozzá a lehető legtisztább módon – az értelmetlen istennevekben való tobzódásban is: a varázsló ennél fogva valóban az ősi istenséget, vagyis magát az Ismeretlent szólítja meg, pontosabban az Ismeretlen egyik, méghozzá megszemélyesített formáját kérdezi az Ismeretlen másik, személytelen formája felől.

Valamilyen szinten persze a jelenségben a mágia – különösképp az ekkoriban igen népszerű egyiptomi mágia – ősi eszköze, a tabutörés motívuma is megtalálható. Ez lenne maga a szent, a titokzatos és nem kimondható istennevek kimondásának aktusa. Hiszen az „ősi” név egyben az „eredeti”, vagyis az „igazi” név is. E jelentéstartalom azonban elhalványult, mondhatni csökevényes formában van jelen, hiszen az eljárás *szemantikáját* tekintve a hangsúly másfelé tolódott, ez pedig az ismeretlen, az irracionális. (Ráadásul a nevek *sokasága* is a tabujelleg gyengeségét jelzi.) Ez az elhalványult, de mégis meglévő motívum viszont szorosan kapcsolódik az elsődlegessé váló jelentéshez, az eljárás kulturális hátteréhez történő erős kötődése folytán. E háttér a későantik világ multikulturalitása, az elsődleges jelentés pedig a különféle vallások, kultuszok s nem utolsósorban ezek istencinek tarka egymásmellettsége, sőt egymásbanléte. A multikulturalitásban nem létezik kizárólagos igazság, és ennek megfelelően egyedüli, körülhatárolható istenség. Persze az egyiptomi gondolkodásban sem, mint arról a könyv elején szó volt. Ám van egy lényeges különbség a későantik világ sokszempontúsága és a fáraókorai egyiptomi kultúra sokszempontúsága között, ez pedig a rendezett kozmosz és a szisztematikusság kérdése. Habár a régi Egyiptomban valóban igen flexibilis, képlékeny gondolkodásmód érvé-

nyesült, és nem volt kizárólagos szempont, mégis, minden egy homogen, zárt univerzumon belül létezett. Több isten volt és többféle teremtés, azaz voltaképpen többféle univerzum, többféle ontológiai szempont, ám mindezek hasonló szabályok szerint működtek, e többféle univerzum *ugyanarra a sémára* épült. Még ha volt is ezek között logikai ellentmondás („komplementaritás”), az egyazon nagyobb rendszeren belül létezett. A multikulturalizmus egymás mellett létező világi ellenben külön világok, külön szisztémák, vagy hogy egy másik metaforát használjunk: különböző „nyelvek”, még ha esetleg egymással elegyednek is. Ezért amíg az egyiptomi kultúra „multiverzuma” egyetlen nyelv többféle – akár egymással ellentétes – állításainak összességéként fogható fel, addig a későantik multikulturalizmus különféle nyelvek félig összeért kotyvalékaként.

A különféle kulturális rendszerek egymással való elegyedésekor az addig zárt világok kinyílnak. Amivel együtt jár az is, hogy minden addig rejtett, lezárt, szeparált tartalom hirtelen kikerül az utcára, s ennek következtében minden igazság és érték relatívvá lesz. Bármely istenség bárhol testet ölthet, bármely istenség megfér a másik mellett. Ezáltal viszont elveszik az istenségek ereje, hiszen az erő java részét a kizárólagosság, a szakralitás zártsága, illetőleg a tabu megléte adják. A különféle vallások önnön zárt rendszerükben jelentenek valamit, s mikor e rendszerek egymásba olvadása megkezdődik, minden elveszíti addigi értelmét. Nem is annyira profanizálódás történik, hanem sokkal inkább *az eredeti jelentések eltűnése*. Az ősi vallási rendszerek megszűnnek nyelveknek, értelmes jelrendszereknek lenni, ez legszemléletesebb kifejezési formáját az istennevek széttördelésében és elegyítésében nyeri el. Kisé szomorú hangulatú, ám igen árulkodó jelenség, hogy a későantik divinációk inkantációiban, az ismeretlenül burjánzó istennevek, az értelmetlen hangzók között olykor ismert istenek neveinek variációira, széttördelésére, illetve más nevekkel történő keveredésére ismerhetünk. Így például felbukkannak a népszerűbb és ismertebb különféle görög, egyiptomi, sőt olykor mezopotámiai istenségek: Anubisz, Ozirisz, Ereskigál, Zeusz stb. Az ő hol érintetlenül hagyott, hol elváltoztatott neveik között éppúgy megtaláljuk a görög ábécé hét bolygót jelölő-megidéző magánhangzóit, miként Jahve nevének görögös alakváltozatait. (Aki ekkor még csak egy volt a számtalan keleti, egzotikus isten közül, s akinek nevét ekkoriban még boldog-boldogtalan kimondhatta, mindenféle szertartások közepette.) Erre igen jó példát találunk a késő antik varázslás egyik kiemelkedő opuszában, az ún. *Mózes Nyolcadik Könyve* című szövegben:

„Hívlak téged, Mennyei Úr, sokszor dicsőített, nagytiszteletű, világ
ura, Szarapisz! Tekints az én születésemre (v. származásomra) és ne
fordulj el tőlem, XY-tól, mert én ismerem a te valódi és igazi neved:

a e é i o u ó	óáééóéóé iáó iii aáo théthouthé aathó
	athérouóramai thar migarnakhfourí
e é i o u ó	ineué óáaeé szemeszilammpsz aeéiou éoué
	ainoukha noukha arszamoszi
é i o u ó	isznorszam otha marnim akhukhkhhammu.” ³³
i o u ó	
o u ó	
u ó	
ó	

E hangzósorban megjelenik egyrészt Jahve – aki itt Szarapisszal, az egyiptomi szinkretisztikus istenséggel is azonosul – görögös alakváltozata (Iaó), illetve annak elemei, másrészt a bolygók (ill. szférák) hangjai, valamint görög szavak eltorzított változatainak a széttördelései. A görög ábécé magánhangzóiból álló betűháromszög balról jobbra és a bal saroktól keresztirányban lefelé – azaz az alfától az omegáig – a hét szférán való átutazást, azaz az égbe emelkedést, egyben a kezdetől a végig tartó haladást szimbolizálja. Az idézett szövegrész tipikusnak mondható, mi több, a fenti betűháromszög, valamint a mellette olvasható varázsszavak, „az isten valódi neve(i)” – olykor ugyanebben a formában, olykor kisebb-nagyobb változtatással – de más helyeken, más iratokban is előfordulnak.

Ebből a szempontból a későantik divinációkban megjelenő kérdésfelvetés, amely tehát a kiútkeresésnek, az értelmetlenséggel, a káosszal történő szembenézésnek a kérdésfelvetése akár a modern kor különféle művészeti irányzatainak formabontó kísérleteivel is analógiába vonható. (Legalábbis ebből a szemszögből.) Csakúgy, mint a nyugati filozófia sokat emlegetett válságtüneteinek is némelyikével, leginkább azzal a jelenséggel, amikor az ontológiai vagy hagyományos ismeretelméleti problémák helyébe a nyelvi kifejezés, illetve a terminológia problémái kerülnek. A későantik divinációk másrészt rokonságba (vagy legalábbis analógiába) vonhatók minden olyan szellemi irányzattal, amely a hagyományos formák s velük a tradicionális értékrend, gondolkodás-, illetve tudásformák végét (vagy végének *érzését*) a mesterségesen létrehozott nyelv-

³³ Dornseiff 1925, 39. Jahve neve – illetve annak görögös alakváltozata, az „Iaó” – ezeknek a szövegeknek egyik legkedveltebb istenneve, egy-két más névvel és varázsszóval együtt ez a név az, amit állandóan variálnak és permutálnak. Talán mert – kvázi megelőlegezve a későbbi kabbalista tanítást – ez maga a titokzatos Név, az Isten neve, amely mindent, minden más nevet magában rejt.

vi kiüresedés és széttördeltség prezentálásával próbálják kifejezni. *Kulturális szemantikáját* tekintve mondjuk a szürrealista szabadversek, de még inkább a dadaista mesterművek, illetve ezek mai utódai lényegében ugyanazt a jelentést hordozzák, mint az isteni irracionálist megjelenítő gnosztikus vagy hermetikus iratok bármelyike. S végtére ugyanez jelenik meg – még ha vulgárisabb szinten és jóval profánabb formában is – azokban a jelenleg dívó utcai graffitikban, amelyek már nem politikai jelszavak vagy jelképek, mégcsak nem is az ismert trágárságok, hanem önálló jelentés nélküli rövidítések, ál- vagy valódi mozaikszavak, legtöbbször pusztán esztétikai funkcióval rendelkező, stilizált betűk falrafestései. Olyan kérdésfelvetés ez, amelyre nincs, és nem is lehet valódi válasz, legalábbis nem az értelem szférájában. Mindehhez járul még egy hasonlóság, ez pedig mind a mai, mind pedig a későantik útkereséshez társuló *deviáns jelleg*. A keleti (főként a hellenizált egyiptomi) mágia ebben az időben már nem a régi tiszteletnek örvendő szakrális hagyomány, hanem sokkal inkább a társadalmi deviancia egyik igen veszélyesnek tartott válfaja. Ennél a pontnál viszont már élesen eltér a két kor, legalábbis ami a kérdésfelvetésre adott válaszadást illeti: míg korunk említett útkeresései és önkifejezési formái a legrovidebb időn belül gyakran a hatalom köréből is támogatott divattá lesznek – legalábbis világunknak ezen a fertályán – addig a későantik varázslók formabontó kérdésfelvetései egy idő után már a legsúlyosabb büntetést vonták maguk után.³⁴

És egy tanulságot érdemes még megemlíteni: a mágikus inkantációkban az istennevek olyanok, mintha egy virtuális nyelvi darálóban lennének. Egyikük-másikuk föl-föl bukkan, esetleg bizonyos részeik még föl ismerhetők, majd szétesnek elemeikre: szótagokra, hangokra, betűkre. Ez azonban csak részben jelenti azt, amiről az előbbieken szó volt: a kiüresedést és a káoszt. A hang és betű későantik kultusza, a vele egybefonódott képnélküliség és az általa megidézett irracionális ennél meszszebbre mutatott, mégpedig a transzcendens, elvont Egyetlen Isten felé. Gondolhatunk itt akár az iszlám, akár a keresztény vagy zsidó misztikára, amelyek gyökere, eredete, sőt talán közvetlen előzménye a későantik spekulációk és praktikák világa. A betű és a hang csupasz jelentésnélküliségéből, az *értelmetlenségéből fölfoghatatlanság lett, s a ledarált, összetört istenek egyvelegéből egy testetlen, formátlan istenség, aki képmás hiányában láthatatlan, természetfölötti, léten és nemléten túli, örökkévaló és megismerhetetlen. A számtalan kimondott és elemeire szedett istennevben megjelenik a kimondhatatlan.*

³⁴ A későantik varázslásról mint büntetendő cselekményről, illetve mint társadalmi devianciáról: Rítner 1992.

Irodalom

- AHITUV, SH. 1984. *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*. Jerusalem.
- ALDRED, C. 1988. *Akhenaten. King of Egypt*. London.
- ALLEN, J. P. 1989. The Natural Philosophy of Akhenaten. In *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Edited by W. K. Simpson. New Haven, Connecticut, 1989, pp. 89–101.
2000. *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge.
- ALLEN, T. G. 1974. *The Book of the Dead or Coming Forth by Day*. Chicago. (SAOC vol. 37.)
- ALTENMÜLLER, H. 1965. „Messerssee“, „gewundener Wasserlauf“ und „Flammensee“. ZÁS 92. 86–95.
- ANTHES, R. 1983a. Der Gebrauch des Wortes *dt* „Schlange“, „Schlangenleib“ in den Pyramidentexten. In *Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr.* SA IX. Budapest. pp. 63–88.
- 1983b. Affinity and Difference Between Egyptian and Greek Sculpture and Thought in the Seventh and Sixth Centuries B.C. In *Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr.* SA IX. Budapest. pp. 249–270.
 - 1983c. Mythologie und der gesunde Menschenverstand in Ägypten. In *Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr.* SA IX. Budapest. pp. 271–306.
- ANZENBACHER, A. 1994. *Bevezetés a filozófiába*. (Ford. Vér Gábor, Csikós Ella és Bendl Júlia.) Budapest.
- ARTEMIDORUS DALDIANUS 1975. *Oneirocritica*. (Translation and Commentary by R. J. White) Park Ridge, New Jersey.
- 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. OBO 51.
 - 1984. *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.
 - 1990a. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München.
 - 1990b. Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im alten Ägypten. In *Genres in Visual Representations*. Edited by H.G. Kippenberg, L. P. van den Bosch, L. Leertouwer and H. A. Witte. Visible Religion VII, 1–20. Leiden.
 - 1991. *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. München,
 - 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. (ford. Hidas Zoltán) Budapest.

- 2003. *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése.* (ford: Gulyás András) Budapest.
- AUGUSTINUS A. 1987. *Vallomások.* (ford. Városi István) Budapest.
- BAGNALL, R. S. 1993. *Egypt in Late Antiquity.* Princeton.
- BAINES, J. 1984. Interpretations of religion: logic, discourse, rationality. *GM* 76. 25–54.
 - 1985. Color terminology and color classification: Ancient Egyptian color terminology and polychromy. *American Anthropologist* 87. 282–297.
 - 1989. Communication and display: The integration of early Egyptian art and writing. *Antiquity* 63. 474–482.
- BALBIR, N. 1991. *Le discours étymologique dans l'hétérodoxie indienne.* Discours étymologique. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du centenaire de la naissance de Walther von Wartburg. Ed. par Jean-Pierre Chambon et Georges Lüdi. Tübingen, pp. 121–134.
- BARD, K. A. 1992. Origins of Egyptian Writing. In *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman.* Eds: R. Friedman – B. Adams. ESAP No. 2. Oxford, pp. 297–306.
- BARGUET, P. 1967. *Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens.* Paris.
- BARROW, J. D. 1994. *A fizika vilásképe.* (ford. Fejes Erzsébet és Menczel László) Budapest.
- BARSALOU, L. W. 1983. Ad hoc categories. *Memory and Cognition* 11 (3). 211–227.
- BARTA, W. 1969. *Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA.* (Papyrus Berlin 3024) Berlin.
 - 1973. *Untersuchungen zu Götterkreis der Neunheit.* Munich. (MÄS 28)
 - 1982. Bemerkungen zur Semantik des Substantivs *hprw*. *ZÄS* 109. 81–86.
 - 1990. *Komparative Untersuchungen zu vier Unterweltsbücher.* Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris.
- BEKKUM, W. van – HOUBEN, J – SLUITER, I. – VERSTEEG, K. 1997. *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic.* Amsterdam/Philadelphia. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, 82.)
- BENETT, J. 1969. Pyramid names. *JEA* 55. 174–176.
- BERGER, A. A. 1989. *Seeing is Believing: An Introduction to Visual Communication.* Mayfield.
- BERGGREN, D. 1990. A mítosztól a metaforáig. (ford. Kálmán C. György) *Helikon* 36. 390–406.
- BERNER, U. 1976. Überlegungen zur Übertragbarkeit des Komplementaritätsbegriffes auf ägyptische Gottesvorstellungen. *GM* 20. 59–71.
- BISSING, Fr. W. 1898. Ägyptische Weisheit und griechische Wissenschaft. In *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum II.*
- BLACK, M. 1990. A metafora. (ford. Melis Ildikó) *Helikon* 36. 432–447.
- 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.
- BOEIM, G. 1997. A képi értelem és az érzékszervek. (ford. Poprády Judit) In *Kép, fenomén, valóság.* Szerk: Bacsó Béla. Budapest. pp. 242–253.
- BORGHOUTS, J. F. 1971. *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348.* Leiden.
 - 1978. *Ancient Egyptian Magical Texts.* Leiden. (Nisaba 9)

- 1982. *Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation. In Gleanings from Deir el-Medina*. Edited by: R. J. Demarée-J. J. Janssen. pp. 1–70.
- BRANDON, S. G. F. 1967. *The Judgment of the Dead*. New York.
- BRAUN, L. 1990. *A filozófiatörténet története*. (Ford: Steiger Kornél) Budapest.
- BREASTED, J. H. 1901. The Philosophie of a Memphite Priest. *ZÁS* 39. 39–54.
- BRONKHORST, J. 2001. Etymology and magic: Yáska's Nirukta, Plato's Cratylus, and the Riddle of Semantic Etymologies. *Numen* 48. 147–203.
- BRUGSCH, H. 1867. Die Kapitel der Verwandlungen im Todtenbuch 76 bis 88. *ZÄS* 5. 21–26.
- BRUNNER, H. 1983. Seth und Apophis-Gegengötter im ägyptischen Pantheon? *Saeculum* 34. 226–34.
- BUCK, de, 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.)
- 1951. *The Egyptian Coffin Texts, vol. 4: Texts of Spells 268–354*. Chicago. (OIP 67.)
- 1954. *The Egyptian Coffin Texts, vol. 5: Texts of Spells 355–471*. Chicago. (OIP 73.)
- BUDGE, E. A. W. 1973. *Osiris & the Egyptian Resurrection I–II*. New York.
- CARNAP, R. 1972. A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat.
- CASSIRER, E. 1955. *The Philosophy of Symbolic Forms I–II*. New Haven.
- CAUVILLE, S. 1997. *Dendara. Les chapelles osiriennes*. Le Caire, IFAO.
- ČERNÝ, J. 1976. *Coptic Etimological Dictionary*. Cambridge–London–New York–Melbourne.
- 1978. *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh I*. Le Caire, IFAO.
- COPENHAVER, B. P. 1992. *Hermetica*. Cambridge, New York, Melbourne.
- CORNFORD, F. M. 1950. *The Unwritten Philosophy*. Cambridge.
- CRAIN, T. 1997. Univerzálék. (ford. Hidas Zoltán) In *Filozófiai kalauz*. Szerk: Grayling, A. C. Budapest, pp. 227–237.
- CRUM, W. E. 1972. *Coptic Dictionary*. Oxford.
- DARESSY, G. 1919. Statue de Zedher le Sauveur. *ASAE* 18. 113–58.
- DASGUPTA, S. 1922–55. *A History of Indian Philosophy*. Cambridge. (Reprint Delhi 1988.)
- DAUMAS, F. 1988. *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine I*. Montpellier.
- DAVIS, W. 1989. *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*. Cambridge.
- DENNETT, D. 1981. The Nature of Images and Introspective Trap. In *Imagery*. Edited by Ned Block, Cambridge. pp. 51–61.
- 1998. *Az intencionalitás filozófiája*. Budapest.
- DERCHAIN, P. 1962. Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie. *Dialog* 2. 171–189.
- 1965. *Le Papyrus Salt 825. (BM 10051)* Brussels.
- DERRIDA, J. 1991. *Grammatológia*. (Ford: Molnár Miklós) Budapest.
- DIECKMANN, L. 1970. *Hieroglyphics*. St Louis.

- DOBROVITS A. 1963 (ford). *A paraszt panaszaí. Óegyiptomi novellák*. Budapest.
- 1975a. A dialektika és a valláskritika csírái az ókori Egyiptomban. In *Egyiptom és az ókori Kelet világa*. II. Budapest. pp. 419–424.
 - 1975b. I. Amenemhat király tanítása. A humanizmus kezdetei Egyiptomban. In *Egyiptom és az ókori Kelet világa*. II. Budapest. pp. 543–564.
 - 1979a. Egyiptom és a hellénizmus. In *Egyiptom és az antik világ*. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai I. Budapest, pp. 23–99.
 - 1979b. Természetlátás és gondolkodás az ókori Egyiptomban. In *Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban*. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai II. pp. 5–23.
- DODDS, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley–Los Angeles.
- DONALD, M. 2001. *Az emberi gondolkodás eredete*. (ford. Kárpáti Eszter) Budapest.
- DORNSEIFF, F. 1925. *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig–Berlin.
- DRAAISMA, D. 2002. *Metaforamasina. Az emlékezet egyik lehetséges története*. Budapest.
- DRIOTON, E. 1939. Une statue prophylactique de Ramsés III. *ASAE* 39. 57–89.
- 1943. Procédé acrophonique ou principe consonantal? *ASAE* 43. 319–49.
- DÜMICHEN, J. 1866. Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler IV. In *Recueil de monuments égyptiens IV*. (herausgegeben von H. Brugsch) Leipzig.
- FLIADE, M. 1996. *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. (ford: Horváth Z. Zoltán) Budapest.
- ENGLUND, G. 1987. Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt. In *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen. 1987 and 1988. Edited by Gertie Englund. 7–28, Uppsala.
- 1988. The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature. In Uo, pp. 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, OBO 137.
- FAIRMAN, H. W. 1945. An Introduction to the Study of Ptolemaic Signs and Their Values. *BIFAO* 43. 51–138.
- FARKAS, A. M. 2001a. Beszélhetünk-e óegyiptomi bölcselétről? *Világosság* XLII. évf. 11–12. 3–19.
- 2001b. A késő antik divinációk kulturális szemantikai értelmezése és aktualizása. In *Sors, áldozat, divináció*. Szerk: Pócs Éva. Budapest, pp. 179–188.
- FAULKNER, R. O. 1933. *The Papyrus Bremner-Rhind*. (British Museum No. 10188) Bruxelles. BA III.
- 1937. The Bremner-Rhind Papyrus III. *JEA* 23. 166–185.
 - 1938. The Bremner-Rhind Papyrus IV. *JEA* 24. 41–53.
 - 1958. *An Ancient Egyptian Book of Hours*. (p.BM. 10569.) Oxford.
 - 1969. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford.
 - 1972. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. New York.
- FAULKNER, R. O. (transl.) – ANDREWS, C. (ed.) 1985. *Book of the Dead*. BMP.
- FECHE, G. 1972. *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipu-uer*. AIIAW
- FINNESTAD, R. B. 1987. Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation. In *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular*

- Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen 1987–88. Edited by Gertie Englund, Uppsala, pp. 29–40.
- FISCHER, H. G. 1973. *Further Evidence for the Logic of Ancient Egyptian: Diminishing Progression*. JARCE X. 5–10.
- 1990. The Origin of the Egyptian Hieroglyphs. In *The Origins of Writings*. Edited by Wayne M. Senner. Pp. 59–76.
- FÓNAGY I. 1999. *A költői nyelvről*. Budapest.
- FORCEVILLE, C. 1994. Pictorial metaphor in advertisement. *Metaphor and Symbolic Activity* 9. 1–29.
- FOWDEN, G. 1986. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, New Jersey.
- FRANKFORT, H. 1933. *The Cenotaph of Seti I at Abydos*. II. London.
- FRANKFORT, H. – WILSON, J. A. – JACOBSEN, T. 1949. *Before Philosophy*. Penguin Books Harmondsworth, Middlesex.
- FRANKFURTER, D. 1998. *Religion in Roman Egypt*. Princeton, New Jersey.
- FRAZER, J. G. 1993. *Az Aranyág*. (Ford. Bodrogi Tibor és Bónis György.) Budapest.
- FREDE, M. 1989. Chaeremon der Stoiker. ANRW II. 36/3.
- FREUD, S. 1985. *Álomfejtés*. (ford. Hollós István) Budapest.
- 1993. Megjegyzések egy kényszerneurotikus esetről. A „Patkányember”. (ford. Alpár Zsuzsa) In *A Patkányember. Klinikai esettanulmányok*. Szerk: Erős Ferenc. Budapest, pp. 213–275.
- GAISER, K. 1974. Name und Sache in Platons 'Kratylos'. Heidelberg. AHAW 1974, 3.
- GARDINER, Sir, A. H. 1909. *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic papyrus in Leiden*. Leipzig. (Reprint: 1990, Hildesheim – Zürich – New York.)
- 1927. *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford.
 - 1935. *The Chester-Beatty Gift. Vol. 2*. (HPBM, vol. 3.) London.
- GARDINER, Sir A. H. – SETHE, K. 1928. *Egyptian Letters to the Dead*. London.
- GELB, I. J. 1963. *A study of writing*. Chicago.
- GLUCKSBERG, S – KEYSAR, B. 1990. Understanding metaphorical comparisons: Beyond similarity. *Psychological Review* 97. 3–18.
- GODWIN, J. 1979. *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*. London
- GOEDICKE, H. 1970. *The Report about the Dispute of a Man with his Ba*. (pBerlin 3024) Baltimore–London.
- 1972. The Letter to the Dead, Nag 'Ed-Deir N 3500'. JEA 58. 95–98.
 - 1975. *The Report of Wenamun*. Baltimore and London.
 - 1988. *Old Hieratic Paleography*. Baltimore, Maryland.
- GOFF, B. L. 1979. *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period*. The Hague, Paris, New York.
- GOLDWASSER, O. 1991. The Allure of the Holy Glyphs: A Psycholinguistic Perspective on the Egyptian Script. GM 123. 36–50.
- 1995. From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. OBO 142. Göttingen
- GONDA, J. 1955. The etymologies in the ancient Indian Brāhmanas. *Lingua* 5. 61–86. (Reprint: Selected Studies. Volume II. Leiden, 1975. pp. 32–57.)

- GREENE, Th. M. 1997. *Language, signs and magic. Envisioning Magic*. A Princeton seminar and symposium. Peter Schäfer and Hans G. Kippenberg, Eds. Leiden. Studies in the History of Religions (Numen Book Series), 75. pp. 255–272.
- 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.
 - 1975. *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*. Leiden.
 - 1985. *Stories of the High Priests of Memphis*. Osnabrück. (Reprint of Oxford 1900.)
- GRIFFITH, F. LI. – THOMPSON, H. 1974. *The Leyden Papyrus. An Egyptian Magical Book*. New York.
- GUTEKUNST, W. 1987. Wie „magisch“ ist die „Magie“ im alten Ägypten? Einige theoretische Bemerkungen zur Magie-Problematik. In *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*. Edited by A. Rocatti, A. Siliotti. Milano. pp. 77–98.
- HAIKAL, F. M. H. 1970. *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin*. Bruxelles. BAe XIV.
- HANNIG, R. – VOMBERG, P. 1998. *Wortschatz der Pharaonen in Sachgruppen*. Mainz.
- HARRIS, R. 1986. *The origin of writing*. London.
- HAVELOCK, E. A. 1963. *Preface to Plato*. Harvard, Cambridge.
- HEIM, M. 1987. The Book and the Classic Model of Mind. In *Electric Language: A Philosophical Study of Words Processing*. New Haven–London.
- HEISER, J. H. 1991. *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus*. Lewiston–Queenston–Lampeter. (Studies in the History of Philosophy, 15.)
- HELCK, W. 1988. *Die Lehre für König Merikare*. Wiesbaden.
- HENFLING, E. 1984. Das Eine und das Viele. In *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*. Band 2: Religion. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf. Göttingen, pp. 735–740.
- HERMANN, S. 1974. Die „Wirklichkeit Gottes“ in der ägyptischen Religion. ZÄS 101. 95–107.
- HERODOTOSZ 1989. *A görög-perzsa háború*. (Ford. Muraközy Gyula) Budapest.
- HIRSCLF, M. 1979. *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*. Meisenheim am Glan. Beiträge zur klassischen Philologie, 96.
- HOLLIS, M. LUKES, S (eds.) 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge.
- HOPFNER, Th. 1825. *Orient und griechische Philosophie*. Beihefte zum Alten Orient IV. (III. 2., III. 3.).
- HORAPOLLO 1950. *The hieroglyphics of Horapollo*. Translated by George Boas. Princeton.
- HORNUNG, E. 1963. *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*. I–II. Wiesbaden, 1963. ÄgAb 7.
- 1971. *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt. (Angol nyelvű, javított kiadása: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated by John Baines. Ithaca, New York, 1982)
 - 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.
 - 1987. *L'Égypte, la philosophie avant les grecs*. Les Etudes Philosophiques, 2–3
 - 1999. *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*. München.

- HORST, van der, P. W. 1984. *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*. Leiden.
- Houben, J. E. M. 1997. "The Sanskrit tradition." In *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*. By W. van Bekkum, J. Houben, I. Sluiter and K. Versteegh. Amsterdam/Philadelphia. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, 82.) pp. 51–145.
- HUBAI, P. 1992. Eine literarische Quelle der ägyptischen Religionsphilosophie? In *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday*. Edited by U. Luft. Budapest. SA XIV, pp.277–300.
- ISRAELIT-GROLL, S. 1988. A Ramesside Grammar Book of a Technical Language of Dream Interpretation. In *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity*. Edited by S. Israelit-Groll. Jerusalem, pp. 71–119.
- JAMBlique 1966. *Les mystères d'Égypte*. (trad.) Paris.
- JAMES, P. G. H. 1962. *The Hekanakhte Papers and Other Early Middle Kingdom Documents*. New York.
- de JONG, A. 1993. The Function of the Ba in Ancient Egyptian Anthropology. In *Sesto Congresso Internazionale de Egittologia II*. Coordinamento Editoriale: G. M. Zaccane. Torino, pp. 237–41.
- JÓZSA, P. 1980. *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*. Budapest.
- JUNGE, F. 1973. Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistgeschichte der Spätzeit. *MDAIK* 29. 195–204.
- 1984. Zur Sprachwissenschaft der Ägypter. In *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*. Band 1: Sprache. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf. Göttingen. pp. 257–72
- JUNKER, H. 1940. *Die Götterlehre von Memphis. (Schabaka-Inschrift)* Berlin.
- 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 Ant. Hung.* 11. 17–30.
- 1964. Osiris-Aion. *Oriens Antiquus* 3. 15–25.
 - 1965. Das Krokodil als Symbol der Ewigkeit und der Zeit. *MDAIK* 20. 116–120.
 - 1972. Az egyiptomi öröklét fogalom. *Antik Tanulmányok* 19. 165–174.
 - 1977. Heka. *LÄ* 2. cols. 1108–10.
 - 1984a. Solar Disk or Solar Globe? In *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*. Band 2: Religion. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf. Göttingen, pp. 1057–64.
 - 1984b. *Fény és Káosz. A kopt gnosztikus kódexek*. Budapest.
 - 1993. *Réfiak. Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest.
 - 2001a. Ipu, a Főrangú intelmei. In *Az alexandriai időisten*. Budapest, pp. 68–84.
 - 2001b. Az egyiptomi időfogalom. In *Az alexandriai időisten*. Budapest, pp. 137–144.
 - 2001c. Az egyiptomi asztrológiáról. In *Az alexandriai időisten*. Budapest, pp. 251–267.
- KEEL, O. 1992. *Das Recht der Bilder gesehen zu werden*. Freiburg. OBO 122.

- KEES, H. 1927. Ein Klagenlied über das Jenseits. ZÄS 62. 73–79.
 – 1938. Die Lebesgrundsätze eines Amonpriesters der 22. Dynastie. ZÄS 74. 73–87.
- KEMP, B. J. 1989. *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization*. London, New York.
- 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.
- KOESTLER, A. 1998. *A teremtés*. (ford. Makovecz Benjamin) Budapest.
- KRAUS, M. 1987. *Name und Sache: Ein Problem im frühgriechischen Denken*. Amsterdam. *Studien zur antiken Philosophie* 14.
- KRAUSE, M. 1969. Altägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius. In *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Suppl. I. VII: 49 skk.
- KRAUSS, 1999. Wie jung ist die Memphitische Philosophie auf dem Shabaqo-Stein? In *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*. Edited by E. Teeter and J. A. Larson. Chicago, Illinois. Pp. 239–245.
- LANGE, H. O. 1927. *Der Magische Papyrus Harris*. København.
- LACAU, P. 1912. A propos de la grammaire égyptienne de M. Erman. RT 34. 206–218.
 – 1914. Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires. ZÄS 51. 1–64.
 – 1926. Suppression des noms divins dans les textes de la chambre funéraire. ASAE 26. 69–81.
- LAKOFF, G. 1986. Classifiers as reflections of the mind. In *Noun classes and categorization*. Edited by C. Craig. Amsterdam and Philadelphia. pp. 13–51.
- LAKOFF, G. – JOHNSON, M. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago and London.
 – 1999. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York.
- LEITZ, Ch. 2001. Die beiden kryptographischen Inschriften aus Esna mit den Widdern und Krokodilen. SAK 29. 251–76.
- LEHNER, M. 1997. *Complete Pyramids*. London.
- LENORMANT, F. 1882. *Histoire ancienne de l'Orient*. III. Paris.
- LESKO, L. 1990. *A Dictionary of Late Egyptian*. V. New York.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1967. *Strukturele Anthropologie*. Frankfurt am Main.
- LÉVY-BRÜHL, L. 1926. *How Natives Think*. London.
- LEWY, H. 1978. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Paris.
- LEXA, F. 1925. *La magie dans L'Égypte antique*. 3 vols. Paris.
- LICHTHEIM, M. – 1976. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. II. Berkeley, Los Angeles, London.
 – 1980. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. III. Berkeley, Los Angeles, London.
 – 1983. *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*. Göttingen.
- LOGAN, R. K. 1986. *The alphabet effect*. New York.
- LUCK, G. 1990. *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*. Stuttgart.
- LUFT, U. 2000. Statuas dicis... NHC VI. 69. (28) Anmerkungen zum Bildgedanken im hellenistischen Ägypten. *Acta Ant. Hung.* 40. 283–310.
 – 2001. Asclepius. Contribution to Asclepius' Egyptian Relation. *Acta Ant. Hung.* 41. 323–329.

- MAKRAM, R. 1970. *Kulturgeist und Kulturleib. Kulturpsychologie des alten Ägypten*. Tübingen.
- MALAISE, M. 1983. Calemours et Mythes dans l'égypte ancienne. In *Le mythe son langage et son message*. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981. Edited: H. Limet and J. Ries. Louvain-la-Neuve.
- MASSART, A. 1954. *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*. Leiden.
– 1957. *The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274*. Wiesbaden. MDAIK 15.
- MEHENDALE, M. A. 1963. *Upanisadic etymologies*. Munshi Indological Felicitation Volume. Bombay. (Bhâratya Vidyâ 20 & 21, 1960 & 1961). pp. 40–44.
- MERZ, R. 1978. *Die numinose Mischgestalt. Methodenkritische Untersuchungen zu tiermenschlichen Erscheinungen Altägyptens, der Eiszeit und der Aranda in Australien*. Berlin – New York.
- MEYER, M. W. – SMITH, R. (edited by) 1999. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton, New Jersey.
- MIALL, D. S. 1987. Metaphor and affect: The problem of creative thought. *Metaphor and Symbolic Activity* 22. 81–96.
- MITCHELL, W. J. T. 1997. Mi a kép? (ford. Szécsényi Endre) In *Kép, fenomén, valóság*. Szerk: Bacsó Béla. Budapest, pp. 338–369.
- MORENZ, S. 1975a. *Rechts und Links im Totengericht*. Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Weimar, pp. 281–294.
– 1975b. Ägyptische Ewigkeit des Individuums und indische Seelenwanderung. In *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*. Weimar, pp. 215–230.
– 1975c. Wortspiele in Ägypten. In *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*. Weimar, pp. 328–342.
– 1975d. Ägypten und die altorphanische Kosmogonie. In *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*. Weimar, pp. 453–495.
– 1984. *Gott und Mensch im alten Ägypten*. Leipzig.
– 1992. *Egyptian Religion*. (transl. A. E. Kemp) Ithaca, New York.
- MÜLLER, H-W. 1970. *Ägyptische Kunst*. Frankfurt Am Main.
- NIETZSCHE, F. 1992. A nem-moralisan fölfogott igazságról és hazugságról. (ford: Tatár Sándor) *Athenaeum* 2. 3–15.
- NEURATH, O. 1936. *International Picture Language*. London.
- NYÍRI, K. 2000a. A 21. század filozófiája felé. In *Filozófia az ezredfordulón*. Szerk: Nyíri Kristóf. Budapest, pp. 387–405.
– 2000b. *A gondolkodás képelmélete*. www.uniworld.hu/nyiri/ELTE_2000_conf/tlk.htm
– 2002a. *Az MMS „képfilozófiájához”*. http://21st.century.phil-inst.hu/2002_konf/hn3_kot/nyiri.pdf
– 2002b. *Képjelentés és mobil kommunikáció. Vázlat*. http://21st.century.phil-inst.hu/2001_dec_konf/NYIRI_2.pdf
- OBERLIES, Th. 1998. *Historische Grammatik des Hindi. Die Genese seines morphologischen Systems aus dem Mittel- und Altindischen*. Reinbek. Indologische Lehrmaterialien, 3.
- OLIVELLE, P. 1996. *Upanisads*. Oxford.
- ONG, W. J. 1998. „Látom, amit mondasz” – az értelem érzékanalógiái. (ford. Schreiner Orsolya) In *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Szerk: Nyíri Kristóf és Szécsi Gábor. Budapest, pp. 167–188.

- OPPENHEIM, L. 1956. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. Chicago.
- OSING, J. 1976. Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II). *MDAIK* 32. 133–185.
- OTTO, E. 1977. Zur Komposition von Coffin Texts 1130. In *Fragen an die altägyptische Literatur*. Gedankenschrift E. Otto. pp. 1–18.
- PARKER, R. A. – LECLANT, J. – GOYON, J. C. 1979. *The Edifice of Taharqa*. Hannover, London.
- PETRIE, Sir W. M. F. 1900–1901. *The Royal Tombs of the First Dynasty I–II*. London.
- PIAGET, J. 1925. Le réalisme nominal chez l'enfant. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 99. 189–234.
- PIANKOFF, A. 1964. *The Litany of Re*. New York.
- PIANKOFF, A. – RAMBOVA, N. 1954. *The Tomb of Ramesses VI*. New York.
- 1955. *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*. New York.
 - 1957. *Mythological Papyri*. New York.
- PLATÓN 1984a. Timaios. (ford. Kövendy Dénes) In *Platón összes művei* III. Budapest, pp. 307–409.
- 1984b. Kratülos. (ford. Szabó Árpád) In *Platón összes művei* I. Budapest, pp. 725–851.
 - 2001. *Theaitétosz*. (ford. Bárány István) Budapest.
- PLOTIN 1956. *Ennéades V*. (Ét. et trad. E. Bréhier) Paris.
- PLUTARKHOSZ 1986. *Ízisz és Ozirisz*. (ford: W. Salgó Ágnes.) Budapest.
- POSENER, G. 1940. *Princes et pays d'Asie et de Nubie*. Brussels.
- 1952. Le début de l'enseignement de Hardjedef. *RdE* 9. 109–115.
 - 1966. Les textes d'envoûtement de Mirgissa. *Syria* 43. 277–287.
 - 1975. Ächtungstexte. *LÄ* 1. cols. 67–69.
- PREISENDANZ, K. 1928–31. *Papyri Graecae Magicae. Vol. I–II*. B.G. Leipzig. (Reprinted Stuttgart, 1973–74.)
- PUSZTAY J. 1977. *Az „ugor-török háború” után*. Budapest.
- QUAEGEBEUR, J. 1975. *Le dieu égyptien Shad' dans la religion et l'onomastique*. Leuven. OLA 2.
- QUIBELL, J. E. 1900. *Hierakonpolis I*. London.
- RADHAKRISHNAN, S. 1929. *Indian Philosophy I*. Oxford University Press, Delhi.
- REDFORD, D. B. 1984. *Akhenaten, the Heretic King*. Princeton.
- REYMOND, E. A. E. 1963. Whorship of the Ancestor Gods at Edfu. *CdE* 38. 49–70.
- 1969. *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*. Cambridge.
- RIJLAARSDAM, J. C. 1978. *Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos*. Utrecht.
- RIINER, R. K. 1992. Egyptian Magic: Questions of Legitimacy, Religious Orthodoxy and Social Deviance. In *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. Edited by: A. B. Lloyd. London, pp. 189–200.
- 1993. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago.
- ROCATTI, A. 1992. Writing Egyptian: Scripts and Speeches at the End of Pharaonic Civilisation. In *Life in a Multicultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*. Edited by J. H. Johnson. pp. 291–294.
- RORTY, R. 1997. *Heideggerről és másokról*. Pécs.
- RÖMER, M. 1975. Bemerkungen zum Argumentationsgang von Erik Hornung, „Der Eine und die Vielen.” *GM* 17. 67–71.
- RUNDLE-CLARKE, R.T 1959. *Myth and Symbolism in Ancient Egypt*. London.

- RUSE, M. 1999. *Mystery of Mysteries. Is Evolution a Social Construction?* Cambridge, Massachusetts, London.
- RUSSEL, B. 1997. *A nyugati filozófia története.* (ford. Kovács Mihály) Budapest.
- RYLE, G. 1999. *A szellem fogalma.* (ford. Altrichter Ferenc) Budapest.
- SANDER-HANSEN, C. E. 1946. Die phonetischen Wortspiele des ältesten Ägyptischen, *Acta Orientalia* 20. 1.
- 1956. *Die Texte der Metternichstele.* Kopenhagen, AnAe VII.
- SANDMAN, M. 1938. *Texts from the Time of Akhenaten.* Bruxelles. BAe VIII.
- SAPIR, E. 1971. *Az ember és a nyelv.* (ford: Fabricius Ferenc) Budapest.
- SAUNERON, S. 1962. *Les fêtes religieuses d'Esna.* Le Caire.
- 1968. *Le temple d'Esna III.* Esna, vol. 3. Cairo, IFAO.
- 1970. *Le Papyrus Magique illustré de Brooklyn.* Brooklyn, New York.
- SCHÄFER, H. 1928. *Ägyptische und heutige Kunst, und Weltgebäude der alten Ägypter.* Berlin und Leipzig.
- 1986. *Principles of Egyptian Art.* (Translated and edited by J. Baines) Oxford.
- SCHENKEL, W. 1976. *The structure of hieroglyphic script.* Royal Anthropological Institute News 1976 Aug. No 15.
- 1981. Rebus-, Buchstabiersilben- und Konsonantenschrift. *GM* 52. 83–93.
- SCHMIDT, C. – MACDERMOT, V. 1978a. *Pistis 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. *LÄ* 6. cols. 1009–12.
- SCHOTT, S. 1928. Die Zeremonie des „Zerbrechens der roten Töpfe“. *ZÄS* 63. 101.
- 1939. *Urkunden mythologischen Inhalts. Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth.* Urk. 6. Leipzig.
- 1954. *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung.* Wiesbaden.
- 1965. Zum Weltbild der Jenseitsführer des neuen Reiches. *NAWG* 11.
- 1968. Falke, Geier und Ibis als Krönungsboten. *ZÄS* 95. 54–65.
- SCHULMAN, A. 1988. *Ceremonial Execution and Public Rewards.* Göttingen.
- SCHULZ, J. 1927. Psychologie des Wortspiels. *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 21. 16–25.
- SCOTT, W. 1924. *Hermetica. The Ancient greek and Latin Writings which contain Religions and Philosophical Teachings as scribed to Hermes Trismegistus.* Oxford.
- SETHE, K. 1908. *Altägyptischen Pyramidentexte.* I–II. Leipzig.
- 1924. *Aegyptische Lesestücke I.* Leipzig.
- 1926. *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des Mittleren reiches.* Berlin.
- 1928. Zu der Zeremonie des Zerbrechens der roten Töpfe. *ZÄS* 63. 101–102.
- 1929. *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis.* Berlin. (APAW 4.)
- 1930. *Urkunden der 18. Dynastie, Part 4.* Leipzig.
- SHEN, Y. 1992. Metaphors and categories. *Poetics Today* 13, no. 4. 771–794.
- SIMPSON, W. K. 1966. The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (N3737) at Nag'ed-Deir. *JEA* 52. 39–52.
- SINGH, F. 1952. *The Vedic Etymology. A critical evaluation of the science of etymology as found in Vedic literature.* Kota.
- SINGH, M. 1994. *The Upanisadic Etymologies.* Delhi.

- SÖRENSEN, J. P. 1988. Ancient Egyptian Religious Thought and the XVIIIth Hermetic Tractate. In *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen 1987–88. Edited by Gertie Englund. Uppsala, pp. 41–57.
- SPIEGEL, J. 1975. Zur Methodik der Erforschung altägyptischer Gottesvorstellungen. *GM* 16. 55–68.
- STERNBERG-EL HOTABI, H. 1994. Der Untergang der Hieroglyphenschrift: Schriftverfall und Schrifttod im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. *CdE* 69. 218–245.
- STIER, H. E. 1939. *Hellas und Ägypten*. Bericht über den VI. internationalen Kongress für Archäologie. Berlin.
- STOKOE, W. C. 2001. *Language in Hand: Why Sign Came Before Speech*. Washington.
- STRICKER, B. B. 1956. *De brief van Aristeas*. Amsterdam.
- STROBACH, A. 1997. *Plutarch und die Sprachen. Ein Beitrag zur Fremdsprachenproblematik in der Antike*. Stuttgart. (Palingenesia, 64.)
- TAMBIAH, S. J. 1968. The magical power of words. *Man* 3 (2). 175–208.
- TENIGL-TAKÁCS L. (ford. és szerk.) 1998. *Upanisadok*. Budapest.
- TROY, L. 1987. The Ennead: The Collective as Goddess. A Commentary on Textual Personification. In *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen 1987–88. Edited by Gertie Englund. Uppsala, pp. 59–69.
- TE VELDE, H. 1977. *Seth, God of Confusion*. Leiden.
- 1986. Egyptian hieroglyphs as signs, symbols and gods. *Visible Religion* IV–V. 63–72.
 - 1988. Egyptian hieroglyphs as linguistic signs and metalinguistic informants. *Visible Religion* VI. 169–179.
- TILL, W. 1962. *Koptisch-gnostische Schriften I. Die Pistis Sophia und die beiden Bücher des Jhu*. Berlin.
- TRÖGGER, K. W. 1973. *Die Hermetische Gnosis*. In *Gnosis und Neue Testament*. Berlin, pp. 97–119.
- ULLMANN, S. 1967. *Semantics. An introduction to the science of meaning*. Oxford.
- ULMER, G. 1988. The punctum in grammarology. In *On puns. The foundation of letters*. Edited by J. Culler. Oxford, pp. 164–189.
- VANDIER, J. 1961. *Le Papyrus Jumilhac*. Paris.
- VARGA E. 1997. „Az élet átmenet, a fák kidőlnek.” Óegyiptomi dialógus életről és halálról. *Hobni* 4. 520–530.
- VERNUS, P. 1975. Name. *LÄ* 4. cols. 320–326.
- VICO, G. 1979. *Az új tudomány*. (ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu) Budapest.
- VICKERS, B. 1984. *Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580–1680*. *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Ed. Brian Vickers. Cambridge, pp. 95–163.
- VILA, A. 1973. Un rituel d'envoûtement au Moyen Empire. *Journal des Savants*, pp. 135–160.
- WEIZSÄCKER, C. F. von 1980. Komplementaritás és logika. (ford. Vitális László) In *Válogatott tanulmányok*. Szerk: Csermák K. Budapest, pp. 190–258.
- WENTE, E. F. 1975–76. A Misplaced Letter to the Dead. *OLP* 6/7. 595–600.
- WESSETZKY V. 1984. Die Bücherliste des Tempels von Edfou und Imhotep. *GM* 83. 85–89.

- 1988. Egyiptomi kultúra – egyiptomi bölcelet. *Valóság* 31 évf. 3. 82–94.
- WESTENDORF, W. 1974a. Zur Schematisierung der altägyptischen Religion trotz ihrer Komplexität. *GM* 13. 59–61.
- 1974b. Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie. *ZÄS* 100. 136–41.
- WIESMANN, H. 1922. Die Determinative des sprechenden Mannes und der Buchrolle in den Pyramidentexten. *ZÄS* 57. 73–78.
- WILDUNG, D. 1977a. Erschlagen der Feinde. *LÄ* 2. cols. 14–17.
- 1977b. Feindsymbolik. *LÄ* 2. cols. 146–148.
- WILSON, P. 1997. *A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*. Leuven.
- WHITEHEAD, A. N. 1929. *Process and Reality*. New York. (Magyarul: Folyamat és valóság, Ford: Fórizs László és Karsai Gábor 2001. Budapest.)
- WHORF, B. L. 1956. *Language, Thought and Reality*. (Selected Writings, ed. By Carroll, J. B.) Cambridge.
- YATES, F. A. 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago.
- 1966. *The art of memory*. London.
- YOYOTTE, J. 1963. Etudes géographiques II. *RdE* 15. 87–119.
- ŽABKAR, L. V. 1968. *A Study of the Ba Concept*. SAOC 34.
- 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. *SAK* 15. 277–293.

Azok a könyvben idézett ókori és kortárs szövegrészek, amelyeknél nem található a jegyzetben fordítói név, illetve a bibliográfiai adatok alapján nem azonosítható a fordító személye, saját fordításaim (a szerző).

Rövidítések jegyzéke

ÄgAb	Ägyptologische Abhandlungen
AHAW	Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
AnAe	Analecta Aegyptiaca
ANRW	Austieg und Niedergang der römischen Welt
APAW	Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
BAe	Bibliotheca Aegyptiaca
BM	British Museum
BMP	British Museum Publications
CdE	Chronique d'Égypte
CT	Coffin Texts
GM	Göttinger Miscellen
HPBM	Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum
IFAO	L'Institut Francais d'Archéologie Orientale du Caire
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
MÄS	Münchener Ägyptologische Studien
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NHC	Nag Hammadi Codices
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OIP	Oriental Institute Publications
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archeology
Pyr	Pyramidentexte
rt	recto
RdE	Revue d'Égyptologie
SA	Studia Aegyptiaca
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
vs	verso
Wb	Wörterbuch der ägyptischen Sprache
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde



KIEMELT TERJESZTŐ PARTNEREINK, MINTABOLTJAINK

Budapesten:

Szakkönyvárúház, Budapest VI. Nagymező u. 43.

Magiszter Könyvesbolt, Budapest, V. Városház u. 1.

A Pécsi Direkt Kft. boltjai:

Bartók-ház Alexandra Könyvárúház, 1114, Budapest, Bartók Béla út 43-47

Csepel Plaza Alexandra Könyvárúház, 1212 Budapest, Rákóczi F. u. 154.

Eurocenter Óbuda Alexandra Könyvárúház, 1034, Budapest, Bécsi út 154.

Lurdy-Ház Alexandra Könyvárúház, 1097 Budapest, Könyves K. krt. 12.

Vidéken:

A Pécsi Direkt Kft. boltjai (Tel. közp. (72) 315-529 vagy (72) 214-058):

ABcD Áruház, 7621 Pécs, Széchenyi tér 1.

Seneca, 7621 Pécs, Rákóczi u. 39.

Betűdzsungel, 7621 Pécs, Király u. 7.

Pécs Plaza Alexandra Könyvesbolt, 7623 Pécs, Megyeri u. 70.

Alexandra Könyvesbolt, 7700 Mohács, Szabadság u. 26.

Győr Plaza Alexandra Könyvesbolt, 9024 Győr, Vasvári P. u. 26.

Debrecen Plaza Alexandra Könyvesbolt, 4026 Debrecen, Péterfia u. 18.

Alba Plaza Alexandra Könyvesbolt, 8000 Székesfehérvár, Palotai u. 1–3.

Pólus Róna Alexandra Könyvesbolt, 6000 Kecskemét, Klapka u. 9–11.

Study Tankönyvbolt, 8000 Székesfehérvár, Várkörút 52.

Könyves Ház, 9700 Szombathely, Hollán E. u. 7.

Lyra Kft., 2600 Vác, Széchenyi u. 8.

Könyvesbolt, 3950 Sárospatak, Hild tér 3.

Tankönyvbolt, 4025 Debrecen, Szt. Anna u. 32.

Sziget Könyvesbolt, 4032 Debrecen, Egyetem tér 1.

Makrobook Kft. (Miskolc) boltjai:

Kossuth Könyvesbolt, 3530 Miskolc, Széchenyi u. 8.

Géniuszt Könyvesbolt, 3530 Miskolc, Széchenyi u. 107.

A Typotex kiadó könyvei teljes választékban kaphatók székhelyünkön (1024 Budapest, Retek u. 33–35.), továbbá az ELTE TTK A épületében (Budapest, XI. Pázmány Péter sétány 1/a.) levő elárúsító helyünkön.

Létezik-e filozófia előtti filozófia?

Erre a kultúrtörténeti kérdésre az óegyiptomi teológiában megjelenő emberre, istenre, kozmoszra, keletkezésre, létre és nemlétre vonatkozó szimbólumok és metaforák elemzése adhat választ. Az egyiptomi bölcsélet önmagában ugyan nem létezik, és a vizsgálódást nehezíti, hogy egy rég halott kultúráról van szó, amelynek mégoly gazdag emlékei is hiányosak, de az ismerethiánynak az is okozója, hogy ez a szakterület zárt világ, kevés az olyan mű, amelyik a nagyközönség elé tárja a már meglévő eredményeket.

Az egyiptomi intellektus, illetve az azt leíró szimbólumok a képi gondolkodáshoz kötődnek. A képek nyelvének megismerése pedig a jelenkori vizuális kultúra szempontjából is jelentős, hiszen azt mutatja be, hogyan lehet ideákat, sőt eszmerendszereket „ikonizálni”, vagyis a fogalmiságot képiséggel fölváltani.

A szerző az ELTE régész és kulturális antropológia szakán diplomázott, majd egyiptológia szakon doktorált. Művének különlegessége, hogy a kognitív tudomány eredményeit is szervesen beépíti gondolatmenetébe.



TYPOT₂X Kiadó

ISBN 963-9326-90-9



9 789639 326903 >

Ára: 3300 Ft