

előnyben részesíti a „kozmeteizmust” mint megfogalmazást, hogy ezáltal a „panteista” jelenségek félremagyarázását kizárja.

Az egyiptomi istenek azonban semmilyen „összeolvadásban” nem adják föl önálló lényüket, mint azt már Wiedemann is látta:

„Az eredmény az alakok általános összeolvadása, ami logikus módon panteizmushoz kellett volna, hogy vezessen. Ez nem történt meg, mivel az egyiptomiak az egyes alakok individualitását azonosságuk ellenére sem akarták feláldozni.”⁶⁰

Amikor tehát az egyiptomi vallás a megjelenési formák és istenkapcsolatok halmozásával olyan jelenségeket hozott létre, amelyek a panteizmusra emlékeztetnek, ez a rokonság akkor is nagyon kérdéses. Hiszen az egyiptomiak sohasem kívántak vagy akartak mindent istenivé tenni, még akkor sem, ha a himnikus dicsőítés szélsőséges megfogalmazásokban ezt a benyomást kelti. Az egyiptomi teremtő isten a teremtésben nyilvánítja ki önmagát, anélkül, hogy abban föloldódna. Ha lénye új alakokkal és jelzőkkel bővül, akkor sem válik azonossá a „mindenséggel”, ami az egyiptomiak számára olyan területeket is magában foglal, amelyeket a nap sosem világít be, és amelyek minden istenin túl fekszenek. Panteizmusról az egyiptomi vallásban ezért csak erős leszűkítés mellett lehet beszélni.

Az istenek „valódi” megjelenésükben

Milyen az istenek valódi alakja, ha ábrázolásuk – történjék az állatfejjel vagy attribútumokkal – nem testi valójuk képmása, hanem lényük körülírása, csak egy jel, egy metanyelv hieroglifája? Valódi alakjuk megismeréséhez látni kell őket. Fölmerül tehát a kérdés, hogyan és milyen alakban nyilatkoznak meg az istenek az embereknek. Az erről tudósító források irodalmi művek, hiszen az istenek „igazi” kinézetéhez nem kell képi alkotásokat segítségül hívni, még ha Horemheb király hangsúlyozza is, hogy „valódi alakját” (*dzset meter*) értékes kövekből készült szobraiban (*zesemu*) teszi valóságossá;⁶¹ ez talán paradoxul cseng, azonban az egyiptomi istenábrázolás lényegét jelenti.

Az egyiptomi istenek nem közvetlenül a földön járnak az emberek között, a velük való találkozás csak olyan határterületeken lehetséges, ahol

tischen Religion, Wiesbaden 1979, 26 és 32; arra is utal, hogy a 20. dinasztia a himnikus dicsőítésben az istent és a kozmoszt azonosította.

⁶⁰ *Religion der alten Ägypter*, 139.

⁶¹ *Urk.* IV 2120,2.

az emberek világa és az istenek világa érintkezik – például egy távoli szigeten, mint a *Hajótörött* elbeszélésében, vagy álomban. Ha azonban az ember szisztematikusan átnézi a szövegeket, enélkül is elég példát találhat teofániaábrázolásokra, mindenekelőtt a himnuszokban és a túlvilági irodalomban.

A *Hajótörött történetében* leírt isteni megjelenés⁶² fontos sajátosságokat mutat, és amiatt is figyelemre méltó, hogy a megnyilatkozó istenség személyében új, azelőtt ismeretlen erő nyilvánul meg. Egy egyiptomi hivatalnok a Vörös-tengeren való átkeléskor hajótörést szenved, és „a tenger egyik hulláma” egy magányos szigetre veti. Ott tölt három napot, növényi és állati táplálékot bőven talál, és égő áldozatot gyűjt, hogy megmeneküléséért „az isteneknek” kifejezze a köszönetét. De hirtelen a légkör rémisztővé válik, ő pedig így tudósít:

„Dörgő hangot hallottam; gondoltam, a tenger hullámverése az. A fák össze-roppantak, a föld megmozdult; felfedtem arcomat, s észrevettem, hogy egy kígyó közeledik, harminc rőfnyi, szakálla hosszabb két rőfnél, teste arannyal bevonva, szakálla valódi lazúrkóbból.”

A kígyóisten tűzhalállal fenyegeti a betolakodót, és a hajótörött félelmében majdnem eszméletét veszti. Akkor azonban az istenség barátságosnak bizonyul, prófétaik jövőbe látással nyilatkozik meg. Az anyagi áldozati adományokat, melyeket a megmenekült a kígyóistennek ígér, ki-neveti, hiszen bőségben él, ráadásul birodalma átmeneti ezen a földön: a hajótörött a szigetet „soha többé nem látja viszont, ugyanis az árrá változik”. Az isten azt már nem árulja el, hogy magával a hivatalnokkal mi történik, egy beillesztett történetben viszont előtte elmesélte 74 „testvére” pusztulását, melyet egyedül ő élt túl. Őt is halandó-mulandó lénynek kell tekinteni, és ezzel hozható összefüggésbe egyetlen kívánsága, melyet a hajótörötttel hazaküld: tegye őt ismertté Egyiptomban. Emellett az istenség nevét a szövegben sosem mondják ki, a hajótörött áttételesen egyedül *netjer*, „isten” alakban szólítja meg (amúgy csak – az egyiptomiban hímnemű – „kígyó” szóval illeti), az elbeszélés azonban nem hagy kétséget afelől, hogy a hajótörött isteni jelenséget lát benne, egy addig ismeretlen, távoli országokban élő istenség megnyilatkozását. Az alak, amelyben az embereknek megmutatkozik, egy életre kelt kultuszképmásé – a legne-

⁶² A szöveghez A. M. Blackman, *Middle-Egyptian Stories* (Bibliotheca Aegyptiaca 2), Brüsszel 1932, 41–48 (az alább idézett szöveghely: 43). Számos fordítása létezik, például E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, München 1989⁸, Nr. 1; magyarul *A paraszt panaszai. Óegyiptomi novellák* (Dobrovits Aladár fordítása), Budapest 1963, 39–43. A kígyóistenhez vö. M. T. Derchain-Urtel, SAK 1 (1974) 83–104. (Összefüggésben a *Naplítániával?*)

mesebb anyagokból (arany, lazúrkő) készített, és isteni attribútumokkal (szakáll) ellátott, tehát egy földi kígyótól egyértelműen különböző.

Ettől valamelyest eltér a már közelebbről ismert istenek megnyilatkozása, ami álomban történhet. Az a tény, hogy az egyiptomiak számára léteznek „éjjeli és nappali” álmok, minden bizonnyal arra utal, hogy „álom” (*reszut*) fogalmuk a „víziót”, *epiphaneiát* is magában foglalja,⁶³ ahogy ezen kifejezés tulajdonképpeni jelentését ismerve – (álomból való) „ébredés” – nem is kell csodálkoznunk.

A legismertebbek az újbirodalmi királyi álmok, illetve látomások. III. Thotmesz látja Amon-Ré dicsőségét az égben, ahová „isteni sólyomként” felrepül.⁶⁴ IV. Thotmesz hercegként a sivatagban vadászik, délben lepihen a gízai nagy Szfinx árnyékában, és magával „ragadja” a szendergés. „Akkor úgy találta, hogy ennek a dicsőséges istennek a felsége saját szájával beszélt, amint egy atya szól fiához...”⁶⁵ Tehát a nagy Szfinx száját hallja beszélni, akit az egyiptomiak Harmakhisznak („Hórusz-a-horizonton”), a napisten egyik megjelenési formájának tekintenek; ez a kép más beszél hozzá, más istenalakról eközben nem esik szó.

Még rövidebben beszélnek el olyan álomjelenségeket, amelyekben az újbirodalmi királyok hadjárataik során részesülnek. Az elszenderülő II. Amenhotepnek megjelenik „ezen isten dicsőséges felsége”, Amon, „hogyanak erőt adjon”.⁶⁶ Hasonló biztatást kap Merneptah király is álomban Ptahtól, kedvenc istenétől.⁶⁷ Ilyen álombeli kinyilatkoztatásokból megismerhetjük az istenség cselekedeteit és kijelentéseit, alakját azonban nem. De hogy az egyiptomiak – és nemcsak a király, hanem bárki – az istenséget álmukban olykor láthatták is, tudtul adja a Chester Beatty III papirusz⁶⁸ álmoskönyve a 19. dinasztia korából. A sok, álomban látható jelenség között szerepel a következő is: „A felsőbb (vagy legfelsőbb) istent látni – Jó! Sok élelmet jelent az.” Itt tehát nem cselekszik az isten, hanem látják őt – hogy milyen alakban, arról nem szól a szöveg.

Egészében az álombeli kinyilatkoztatások nem alkalmasak arra, hogy felvilágosítást adjanak az istenek valódi kinézetéről, bár egyiptomi felfo-

⁶³ Ehhez F. Daumas, *BIFAO* 56 (1957) 54–55. Még ha a *Merikaré* 137. sorát másképp is fordítja valaki, a nappali álmok ténye akkor is fennáll. Az istenek kinyilatkoztatásához Egyiptomban I. Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, Wiesbaden 1993.

⁶⁴ *Urk.* IV 159.

⁶⁵ *Uo.* 1542.

⁶⁶ *Uo.* 1306–1307.

⁶⁷ *KRI* IV 5,10–11.

⁶⁸ A szöveghely: *recto* 2,14; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 3rd series, London 1935, I, 12. Hathor istennő magánszemélyekhez intézett álombéli kinyilatkoztatásaihoz J. Assmann, *RdE* 30 (1978) 22–50, és H. Satzinger, *Festschrift G. E. Mokhtar*, II, Kairo 1985, 249–254, mindkettő Ramesszida.

gás szerint az alvó, miként Adriaan de Buck kimutatta,⁶⁹ az istenek világában, a túlvilágon időzik. Ahhoz tehát, hogy továbbjussunk, és a *Hajótörött* elbeszélésének adatait ki tudjuk egészíteni, azokhoz a szövegekhez kell fordulni, amelyek közvetlenül a túlvilággal és az istenek megjelenésével foglalkoznak a halottak birodalmában. Ott olyan világban mozgunk, ahol az istenek otthon vannak, ahonnan csak különleges alkalmakkor lépnek ki a földi evilágba.

A *Piramisszövegek*ben található hírhedt „Kannibálmondás” első szakasza így hangzik:

„Az ég el van takarva, a csillagok elsötétültek;
a világ ívei rengenek, a földisten csontjai reszketnek.
Minden mozgás megmerevedik azonban, amikor Unaszt megpillantják,
Aki eleven, mint egy isten,
Aki atyáiból él, anyáiból táplálkozik.”⁷⁰

Akár a *Hajótörött* elbeszélésében, az istenség (itt az elhunyt Unasz király) megjelenését a természet hatalmas tombolása adja hírül. Schiller szavaival úgy is mondhatnánk: „csupa nyugtalan mozgás az ég”.⁷¹ Maga az élő, de isteni király is hangsúlyozza, hogy az ég reszketett és a föld rengett, amikor Ré királysága megkezdődött.⁷² A föld vagy a csillagok rengése kíséri egyébként is az istenségek megjelenését,⁷³ és tükrözi azt az óriási hatást, amelyet kiváltak – azt a hatást, amit a halott isteni szerepében magának remél. Az „isteni feleség” Anchnesnoferibré szarkofágján (Kr. e. 6. század) az elhunyt a dendarai Hathor szerepében jelenik meg mint vést hozó napszem, „sem ember, sem ország nem látja őt (...) amikor [azonban] meglátják, akkor millió könnyönyi tűz van minden útjukon”.⁷⁴

Isten közelségéhez tartozik, hogy szörnyűség adja hírül, alakját hatalmi jelképei határozzák meg, és auraként veszik őt körül. Az előbb említett „Kannibálmondás”-ban ezek az elhunyt epifániájához tartoznak:

⁶⁹ *De godsdienstige opvatting van den slaap* (Mededeel. En Verhandel. Van het Geselsch. „Ex Oriente Lux”, No. 4), Leiden 1939, mindenekelőtt 29.

⁷⁰ *Pyr.* 273. mondás.

⁷¹ *Wallenstein halála*, 5, 3, Áprily Lajos fordítása.

⁷² Így II. Ramszesz esküvői szertéjén: KRI II 236–237.

⁷³ Szöveghelyek a *Piramisszövegek*ben: J. S. Karig, *Die Landschaftsdarstellung in den Privatgräbern des Alten Reiches* (disszertáció, Göttingen 1962), 146. Vö. továbbá CT II 209d és VII 252a, *Kapuk könyve*, 11. jelenet, és máshol is. A számtalan vallástörténeti párhuzam elemzésébe – az 1Kir 19,11–12-től Goethe *Poetische Gedanken über die Höllenfahrt Jesu Christi* című művéig – itt nem bocsátkozunk.

⁷⁴ C. E. Sander-Hansen, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, Kopenhága 1937, 126, 408–410. sor. Vö. már az *Amduatban*, II 103: „Szokarisz országának titkos útja Ízisz szájából származó tűzlángokkal van tele”.

„Unasz ká-ereje körülötte van, magasztosság van a lábainál.
 »Istenei« [koronái?] rajta vannak, ureuszkígyója a feje tetején,
 Unasz vezérkígyója homlokán ül...
 Unasz hatalmi jelvényei (*uszeru*) helyükön vannak.”⁷⁵

Ugyanebben a mondásban a király a túlvilágon koronákat nyel le, hogy megszerezze magának erejüket, hiszen az attribútumok nem pusztán külső jelek, hanem isteni erők hordozói is. A hatalmi jelek összességét, melyek az isteni megjelenéshez tartoznak, még részletesebben ábrázolja a *Piramisszövegek* 422. mondása:

„Bád hozzád tartozik a belsődben,
 hatalmad hozzád tartozik körülötted.
 Wereret-koronád hozzád tartozik rajtad,
 mizut-koronád hozzád tartozik válladon.
 Arcod előtted van, hódolatod előtted van.
 Az isteni kíséret mögötted van, az isteni nemesek előtted –
 recitálnak: »Egy isten jön, egy isten jön...!«”⁷⁶

Ezeket és számos további szöveghelyet egybegyűjtött Jan Assmann a *Piramis-* és *Koporsószövegek*ből, és összehasonlította azokat az újbirodalmi naphimnuszok hasonló ábrázolásaival.⁷⁷ Ennek során az isteni megjelenés hatalmasságát mindig a látható és láthatatlan hatalmi jelek felsorolása fejezi ki. Ezek hordozzák a hatást, ábrázolásuk hatásukra utal. Az attribútumok, amelyekkel istenképmásoknál találkozni, hatalomhordozóként szintén igazi megjelenésükhöz tartoznak; ezekhez a külső jelekhez azonban olyan sejtések, érzések és hatások kapcsolódnak, amelyeket nem lehet ábrázolni. A ragyogás és az illat is, mint az isteni jelenlét „lágyabb” jelei, csak a szöveges forrásokban foghatók meg.

Amikor Amon isten az elszenderülő Jahmesz királynéhoz közeledik, hogy vele a későbbi királynőt, Hatsepszutot nemzze, „a palotát elárasztja az isten illata”.⁷⁸ Az illat felébreszti a királynét, és isten jelenlétének ez az

⁷⁵ *Pyr.* 396.

⁷⁶ *Uo.* 753a–754b.

⁷⁷ *Uo.* 1089; 1374–1375; *CT V* 392e–i. Az ég kedélyhullámzásához epifánia alkalmával lásd *Liturgische Lieder*, 257–261 (5), ehhez hasonló helyekhez a *Koporsószövegek*ben S. Bickel, *SAK* 15 (1988) 20.

⁷⁸ *Urk.* IV 220,5, és a párhuzam: 1714,16. A király isteni születését ábrázoló fennmaradt reliefciklusokat H. Brunner kimerítően feldolgozta: *Die Geburt des Gottkönigs* (ÄgAbh 10), Wiesbaden 1986², a szóban forgó jelenethez: 35–58, illetve az isten illatához a kommentár: 51. Lásd még J. Kügler (szerk.), *Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes*, Stuttgart 2000 (Egyiptomhoz: 25–47).

első jele, mielőtt az isten, aki ugyanakkor felvette a férj I. Thotmesz alakját, megmutatná a királynénak valódi „isteni alakját” (*iru en netjer*).⁷⁹ További részleteket nem tudunk meg, annyi viszont még világos, hogy az isten megjelenése olyan átható illatot áraszt, „mint Punt (tömjén-)földjé”.

Ezt az isteni illatot egyébként is sok helyen megemlítik, ez az „isteni ózon”, melyet Thomas Mann *Lotte Weimarban* című művében Dr. Riemer érez a nagy költőfejedelmén. Már az egyiptomi korai dinasztikus korban „Hórusz illatának” neveznek egy bizonyos balzsamot,⁸⁰ személynevek hangsúlyozzák különböző istenségek kellemes illatát, és még a Ptolemaiosz-kori edfui Hórusz-templomban is az áll,⁸¹ hogy: „A torok illatodból lélegzik.” A kairói múzeum 18. dinasztia kori nagy Amon-himnuszában az isten az, „akinek illatát az istenek szeretik, amikor Puntból jön, jó illatokban gazdagon”.⁸² „Oziriszként” és „istenként” a halott is hozzájut az isteni jó illathoz;⁸³ a *Halottak könyvében* Anubisz illatáról isteninek ismeri el a halottat,⁸⁴ az alvilági kapuknál pedig „isteni illatával” igazolja magát a halott (144. mondás, 67. sor). Persze a túlvilágkönyvekben gyakran nehéz különbséget tenni az isteni lények „illata” és a büntető démonok „búze” között, mivel az egyiptomiak folyton csak a *szetji*, „szag” szóról, szó szerint a „kiáramló”-ról beszélnek.

Ennek az elképzelésnek hosszú az utóélete, először is és mindenekelőtt a keresztény mártírok legendáiban, akik halálukkor jó illatot árasztanak,⁸⁵ később például Assisi Szent Ferenc legendájában el nem rothadt holtteste jó illatot áraszt.

Az illat mellett a ragyogás az, ami elárulja az egyiptomi istenségek jelenlétét. Hatsepszut királynő a hazatérő punti expedíciót fogadja „mirhával minden tagján”, és isteni jó illatot árasztva⁸⁶ isteni szerepbe lép, mivel „bőrét fehérarannyal bearanyozták, és ragyog, mint a csillagok, az ünnepi csarnok belsejében, az egész ország szeme előtt”.⁸⁷ Az istenek fénybe öltöznek, és Ehnaton a fényt imádja, mint istenének, Atonnak egyetlen manifesztációját.

⁷⁹ *Urk.* IV 220,1, illetve a párhuzam: 1714,12. A terminológiában világosan különbséget tesznek a valódi és a felvett alak között.

⁸⁰ Kaplony, *Inschriften*, I 291.

⁸¹ *Edfou*, I 293 (vö. Otto, *Gott und Mensch*, 150, Nr. 18).

⁸² *ÄHG* 87,30–32.

⁸³ Sander-Hansen, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchmesneferibre*, Kopenhága 1937, 44; már a *CT VII 314c* szerint birtokolja az isten jó illatát. A boldogok „kellemes illatát” hangsúlyozzák a *Kapuk könyvében* (53. jelenet), de itt inkább a rothadási folyamat hátráltatásáról van szó.

⁸⁴ T. DuQuesne, *At the Court of Osiris*, London 1994, 22 (194. mondás).

⁸⁵ T. Baumeister, *Martyr Invictus*, Münster 1972, mindenekelőtt 44 Polikárral kapcsolatban.

⁸⁶ *Urk.* IV 339,14–15.

⁸⁷ *Uo.* 339,17–340,2.

Ezzel rokon az az óbirodalomtól kimutatható elképzelés, amely szerint az istenek „húsa” aranyból, testük a legnemesebb anyagokból van.⁸⁸ II. Ramszeszről az áll esküvői szteléjén istenségének hangsúlyozása céljából, hogy „teste aranyból, csontjai ezüstből, tagjai pedig vasból (»égi fémből«)” vannak,⁸⁹ a dendarai templomban Hathort „az istenek aranya, az istennők fehéraranya, lazúrkő a hatalmak között” jelzőkkel illetik.⁹⁰ Arany és ragyogó az a bárka is, amelyben a napisten utazik,⁹¹ a boldog halott pedig azt kívánja magának, hogy az istenséggel „egy [ti. közös] testben”, és ezáltal a nemes, ragyogó isteni testben részesüljön.⁹²

Az istenség nemcsak attribútumaiban, illatában, ragyogásában és hatalmasságában látható és érzékelhető, hanem még inkább az emberek szívében kiváltott hatásában, a szeretetben, félelemben, rémületben, tiszteletteljes borzongásban, azokban az érzésekben, amelyek jelenlétét kísérik. Jan Assmann többször idézett *Liturgische Lieder* című művében biztos érzékkel kimutatta, hogy az istenség, objektív létének problémáitól megszabadulva, hogyan jelenik meg az ember szívében.⁹³ Itt a láthatatlan istenség szubjektív valóságként válik megfoghatóvá, látható azonban csak képmásaiban lehet a hívők számára, hiszen valódi megjelenése határozott kontúrok nélkül, vakító fénnel ragyog. Az egyiptomiaknak nem tiltották, hogy istenképmást csináljanak maguknak, de gondosan különbséget tettek e képmás és a „valódi alak” között, amely az emberi tekintetek előtt a ritka kivételeket nem számítva rejtve maradt. Csak a túlvilágon válik lehetővé meglátni a valódi alakot és ezáltal istent magát, ahogy azt a *Kapuk könyve* a 73. jelenetben a „nap arcával” szem elé tárja; a hívő itt a földön viszont képmásokra és közvetítő lényekre van utalva, miközben csillapíthatatlan vágyban él aziránt, hogy az isten „tökéletességét” (*noferu*) maga is láthassa.

⁸⁸ *Égi tehén könyve*, 52 (6). Az „arany teológiájához” vö. S. Aufrère, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, II, Kairó 1991, 12. fejezet.

⁸⁹ KRI II 237, 14–15.

⁹⁰ *Dendara*, VI 5.60 és másutt, ezenkívül *Edfou*, I 572,1–2.

⁹¹ A. Massart, *MDAIK* 15 (1957) 184, verso V 7.

⁹² Vö. Assmann, *Liturgische Lieder*, 101 (az 57. jegyzetben szöveghelyekkel a múmia mint „isteni test” témájához).

⁹³ Mindenekelőtt a 64–68. és a 250–262. oldalakon.