

2677
C. G. JUNG

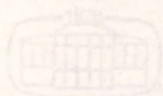
C. G. JUNG

AIÓN

ADALÉKOK A MÉLY-ÉN
JELKÉPISÉGÉHEZ

AIÓN

ADALÉKOK A MÉLY-ÉN
JELKÉPISÉGÉHEZ



AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

073583
26777

C. G. JUNG

AIÓN

ADALÉKOK A MÉLY-ÉN
JELKÉPISÉGÉHEZ



MTAK

0 00019 01400 5



AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

695670

A fordítás a német eredetiből
az alábbi kiadás alapján készült:

AION

BEITRÄGE ZUR SYMBOLIK DES SELBST

Walter-Verlag AG Olten, G. Aufl., 1985

Fordította:

VIOLA JÓZSEF

A fordítást az eredetivel egybevetette:

GELLÉRINÉ LÁZÁR MÁRTA

HAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

ISBN 963 05 6607 9

Kiadja az Akadémiai Kiadó, Budapest
Első kiadás: 1993

© Walter-Verlag AG Olten, 1976

© Hungarian translation Viola József

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás,
a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás,
valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket
illetően is

Printed in Hungary

M. TUD. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Könyvtár 123...../19 94..... SZ.

TARTALOM

Γέγονε δὲ ταῦτα, φησὶν, ἵνα ἀπαρχὴ
τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν
συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς.

„Ez avégett történik, mondják ők, hogy
Jézus legyen az összekevert dolgok
megkülönböztetésének elsőszületett áldozata.”

Basziliidész tana

HIPPOLÜTOSZ, *Elenkhosz*, VII, 27, 8

TARTALOM

ELŐSZÓ 5

I. AZ ÉN 9

II. AZ ÁRNYÉK 14

III. A SZÜZÜGIA: ANIMA ÉS ANIMUS 17

IV. A MÉLY-ÉN 28

V. KRISZTUS, A MÉLY-ÉN EGY JELKÉPE 41

VI. A HALAK JEGYE 69

VII. NOSTRADAMUS JÖVENDŐLÉSE 84

VIII. A HAL-SZIMBÓLUM TÖRTÉNELMI JELENTŐSÉGÉRŐL 89

IX. A HAL-SZIMBÓLUM AMBIVALENCIÁJA 101

X. A HAL AZ ALKÍMIÁBAN 108

1. A medúza 108

2. A hal 116

3. A kathar Hal-szimbólum 123

XI. A HAL ALKÍMIAI ÉRTELMEZÉSE 130

XII. ÁLTALÁNOS MEGJEGYZÉSEK A KERESZTÉNY-ALKIMISTA JELKÉPISÉG
PSZICHOLÓGIÁJÁHOZ 145

XIII. A MÉLY-ÉN GNOSZTIKUS JELKÉPEI 155

XV. ZÁRSZÓ 222

JEGYZETEK 227

(I. Az Én 227 – II. Az árnyék 227 – III. A szüzügia: anima és animus 227 – IV. A mély-én 228 – V. Krisztus, a mély-én egy jelképe 229 – VI. A halak jegye 236 – VII. Nostradamus jövődölése 244 – VIII. A Hal-szimbólum történelmi jelentőségéről 247 – IX. A Hal-szimbólum ambivalenciája 251 – X. A hal az alkímiában 252 – XI. A hal alkímiai értelmezése 260 – XII. Általános megjegyzések a keresztény-alkimista jelképiség pszichológiájához 265 – XIII. A mély-én gnosztikus jelképei 265 – XIV. A mély-én struktúrája és dinamikája 276 – XV. Zárszó 283)

BIBLIOGRÁFIA 284

Alkímiai traktátusok 284

Általános bibliográfia 286

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ 302

IDÉZETT BIBLIAI HELYEK 317

ELŐSZÓ

A pszichológiai értekezések e VIII. kötetében* két munkát adok közre, melyek belsőleg és külsőleg különböznek ugyan, de abban megegyeznek, hogy e könyv fő témáját, ti. az eon (görögül aión) eszméjét ismertetik. Munkatársam, dr. Marie-Louise von Franz érdeme, hogy a *Passio Perpetuae* elemzésével leírja az ókorból a kereszténységbe való lélektani átmenetet, míg az én vizsgálódásomnak az a célja, hogy a mély-én keresztény, gnosztikus és alkimista jelképeinek segítségével fényt derítsen a pszichológiai status quónak a „keresztény eon”-on belüli megváltozására. A keresztény hagyományt a kezdettől nemcsak a korszakváltások idejének perzsa-zsidó gondolatai hatják át elsősorban, hanem a dominanciák bizonyos értelemben enantiodromikus átalakulásának várakozása is eltölti. Nekem erről a Krisztus-Antikrisztus kérdésköre az, ami eszembe jut. Bizonyos, hogy a korszakokra és az időszámításra vonatkozó történelmi spekulációk többsége kezdettől fogva asztrológiai elképzelések befolyása alatt áll, mint ezt már az Apokalipszis is tanúsítja. Természetes hát, hogy vizsgálódásom súlypontja a hal jelképére esik, hiszen a *piscis* korszaka a kétezer éves keresztény fejlődéssel szinkrón jelenség. Ebben az időszakban nemcsak jelképi szinten terjedt el fokozatosan az anthróposz (az „emberfia”) alakja pszichológiai befogadásával egy időben, de ez együtt járt az emberi magatartás beállítódásának olyan változásaival is, amelyeknek már előzménye volt az ősiratok Antikrisztus-várása. Miközben ugyanis az ősiratok az Antikrisztus megjelenését a végső időre teszik, méltán beszélünk olyan „keresztény eon”-ról, amelyről feltételezhető, hogy a parusziával, azaz Krisztus második eljöveteleével, az

* A munka először 1951-ben jelent meg (Zürich, Rascher).

utolsó ítélettel ér véget. Minden arra vall, hogy ez az elvárás egybeesik a Halak világhónapjára vonatkozó asztrológiai elképzeléssel.

E történelmi kérdés felgöngyölítésére az indított, hogy a teljesség a tudattalan termékeként gyakran felbukkanó archetipikus képének megvannak a történelmi előfutárai. Ezeket már korán Krisztus alakjával azonosították, ahogy ezt például kimerítően igazoltam a *Psychologie und Alchemie* c. könyvemben. Oly gyakran fordultak hozzám azzal a kéréssel, hogy foglalkozzam a hagyományos Krisztus-alak és a teljesség, azaz a mély-én természetes szimbólumai közti kapcsolattal, hogy végül úgy döntöttem, hozzáfogok a feladat megoldásához. Az ilyen vállalkozások szokatlan nehézségeire tekintettel elég nehéz volt ez az elhatározás, mert olyan tudásra és körületekintésre lenne szükség valamennyi akadály és tévút elhárításához, amelyhez képest lehetőségeim korlátozottak. Meglehetősen biztos vagyok ugyan az empirikus anyagot illető megfigyeléseimben, s ugyanakkor, úgy vélem, megfelelő mértékben vetek számot azzal, milyen kockázattal jár, ha bevonom vizsgálódásomba a történelem tanúságát. Jól tudom azt is, mekkora felelősséget veszek a vállamra, amikor a történelmi recepciós eljárásnak mintegy folytatásaként, a Krisztus-alak számos jelképes bővítményéhez hozzáteszek egy további, a pszichológiát, vagy inkább a pszichológiai teljességekpre redukálom a Krisztus-jelképet – legalábbis látszatra. Olvasóm ne feledkezzék meg soha arról, hogy nem vagyok semmilyen hitvallás elkötelezettje, és írásaim sem valamilyen irányzat dokumentumai, csupán arra irányuló megfontolások, hogy miképp lehetne a modern tudatban bizonyos dolgokat értelmezni; ezeket ugyanis megértésre érdemesnek tartom, s nyilvánvalóan az a veszély fenyegeti őket, hogy elmerülnek az értetlenség és a felejtés tengerében; végül e dolgok megértése sokban hozzájárulhat ahhoz, hogy megvilágosodjék világnézeti zűrzavarunk pszichológiai háttere és alapjai. Írásom mondanivalója évek hosszú során lassacskán alakult ki sokféle életkorú és műveltségi szintű személlyel folytatott megszámálhatatlan beszélgetésben; olyanokkal, akik társadalmunk zavarodottsága és gyökértelensége miatt minden kapcsolatot elvesztettek az európai szellem fejlődésével. Ez a jelenség embertársaink fokozott mértékű befolyásolhatóságával fenyeget, ami korunk utópista tömegpszichózisának oka és indítéka.

Orvosként, orvosi felelősséggel, nem pedig hitvallóként írok. Munkám azonban nem tudós írás, mert ha az volna, bölcsen elsáncolnám

magam speciális szakterületem biztos falai mögé, s elégtelen történelmi tudásommal nem nyújtanék támadási felületet bírálóimnak, és nem veszélyeztetném ezzel tudományos hírnevemet. Nem kis fáradságomba került, hogy a korom és betegségem korlátozta mértékben a lehető legmegbízhatóbbá tegyem bizonyító anyagomat, és a források megjelölésével elősegítsem adataim ellenőrzését. Ez aligha sikerült volna, ha a fáradságos könyvtári kutatás tetemes részét magára nem vállalja egyrészt dr. Liliane Frey-Rohn asszony, másrészt dr. Marie-Louise von Franz és dr. Riwkah Schärf kisasszony.

Mindnyájuknak itt szeretnék hálás köszönetet mondani megértő segítségükért. Külön hálára kötelezett Lena Hurwitz-Eisner, aki e könyv mutatóit állította össze igen lelkiismeretes munkával, továbbá mindazoknak, akik a kézirat és a korrektúrák olvastakor bírálatukkal segítségemre voltak, s nem feledkezhetem meg hűséges titkárnőm, Marie-Jeanne Schmid érdemeiről sem.

1950 májusában

C. G. JUNG

I

AZ ÉN

A tudatalattival való foglalkozás olyan tényállásokkal szembesített, amelyek új fogalmak alkalmazására köteleztek. Az egyik ilyen fogalom a *mély-én*. Szerintem ennek olyan terjedelme van, mely nem az Énnel jelölt eddigi fogalmat váltja fel, hanem mint főfogalom sokkal inkább magában foglalja azt. Az „Én”-en az az összetett tényező értendő, amelyre minden tudati tartalom vonatkozik. Bizonyos mértékig ez alkotja a tudati mező középpontját, és miután magában foglalja az empirikus személyiséget, az Én valamennyi személyes tudati aktus alanya. Az Énnel kapcsolatos pszichikus tartalom e tudat fontos tényezőjét jeleníti meg, mert egyetlen olyan tartalom sem válik tudatos-sá, amelyet nem a szubjektum hoz elő.

Ez a definíció elsősorban az *alany kiterjedését* írja le és határolja el. Elméletileg ugyan a tudati mező nem határolható be, mivel meghatározhatatlan, mekkora is lehet kiterjedése. Empirikusan azonban mindig megeljük hatását az *ismeretlen* mezején. Az utóbbi csupa olyan dologból áll, amit nem tudunk, ami tehát nem az Ént mint a tudati mező középpontját illeti. Az ismeretlen a tárgyak két csoportjába kerülhet, ti. egyrészt az érzékek útján átélhető, külső és – másrészt – a közvetlenül átélhető, belső helyzetekébe. Az első csoport a környezet, a második a belső világ ismeretlenjét jeleníti meg. Az utóbbi területet nevezzük tudatalattinak.

Az Én mint tudati tartalom önmagában véve nem egyszerű, elemi, hanem összetett tényező, amelyet – mint olyant – nem lehet kielégítően leírni. A tapasztalat szerint két, látszatra különböző alapon nyugszik, azaz elsőben a *szomatikus*on és másodjára a *pszichikus*on. A szomatikus alap az endoszomatikus érzetek összességéből következik, amelyek a maguk részéről pszichikus természetűek és az Énnel állnak összeköttetésben, tehát tudatosak. Mindkettő olyan endoszomatikus

ingereken alapul, amelyek csak részben lépik át a tudatalatti küszöbét. Tetemes mennyiségük tudattalanul, azaz a szubliminális küszöb felett oszlik el. Tudatalattiságuknak nem kell szükségszerűen pusztán fiziológiai állapotot jelentenie, éppoly kevésbé valamilyen pszichikus tartalomét. Alkalomadtán ezek szupraliminálisak, azaz érzetek lesznek. De nem kétséges, hogy az endoszomatikus ingerfolyamatok nagyobbrészt éppenséggel képtelenek a tudatosságra, így elemi természetűek, s semmi okunk sincs ezeknek pszichikus természetet tulajdonítani, ha csak nem hajlunk meg az előtt a filozófiai szemlélet előtt, amely szerint minden életfolyamat amúgy is pszichikus. Ezzel az alig igazolható véleménnyel szemben felvethető, hogy minden mértéket meghaladóan kitágítja a psziché fogalmát, és ezzel egyértelműen azt az életfolyamatot jelöli, amelyet tényekkel nem lehet feltétlenül szavatolni. Nagyon tág fogalmaknak bizonyulnak, rendszerint alkalmatlan eszközöknek, mert nagyon határozatlanok és nagyon ködösek. Ezért javasoltam azt, hogy a pszichikus fogalmát csak abban a környezetben alkalmazzuk, ahol az akarat még kimutathatóan megváltoztathatja a reflexszerű, illetve ösztönös folyamatot. Itt kell az olvasó figyelmét felhívnom a *Der Geist der Psychologie*¹ c. írásomra, amelyben bővebben kifejtettem a pszichikus e meghatározását.

Az Én szomatikus alapja, ahogy bemutattam, tudatos és tudattalan tényezőkből áll össze. Ugyanez érvényes a pszichés alapra is: az Én egyfelől a *teljes tudatmezőn*, másfelől a *tudattalan tartalmak teljességén* nyugszik. Ezek három csoportra oszlanak: először az időlegesen szubliminális, azaz önkényesen felidézhető, aztán a tudattalan, és – harmadszor – az általában nem tudatképes tartalmakra. A második csoport a szubliminális tartalmak tudatba való önkéntelen behatolásából adódhat. A harmadik csoport hipotetikus, azaz olyan tényekből levont logikus következmény, amelyek a második csoport alapjául szolgálnak: ez tartalmazza ugyanis azokat a tartalmakat, amelyek *még nem* hatoltak, illetve sose hatolnak be a tudatba.

Ha fentebb azt mondtam, hogy az Én a teljes tudatmezőn nyugszik, akkor ezzel nem azt a véleményemet fejttem ki, hogy abból is *áll össze*. Ha az utóbbi esetről lenne szó, akkor semmiképp se különbözhetne a tudati mezőtől. Ez csak az a vonatkozási pont, amelyet a fent leírt szomatikus tényező alapoz meg és határol körül.

Az Én, alapjainak viszonylagos ismeretlensége és tudatalattisága miatt, par excellence tudati tényező. Sőt az egyéni lét tapasztalati

szerzeménye is. Úgy tűnik, hogy ez elsősorban a szomatikus tényezőnek a környezettel való összeütközéséből indul ki, és – ha egyszer szubjektumként létezik – a környezettel, valamint a belső világgal való további összeütközésekből alakul ki.

Az Én – alapjainak beláthatatlan hatótávolsága ellenére – sosem több és sosem kevesebb, mint a tudat általában. Az Ént mint tudati tényezőt, elméletileg legalábbis, hiánytalanul le lehetne írni. Ez persze nem nyújtana többet soha, mint a *tudatos személyiség* képét, amelyről hiányzanának az alany számára ismeretlen, illetve tudattalan vonások. A személyiség összképének azonban ezeket is tartalmaznia kellene. Mármint, a személyiség teljes leírása akár csak elméletileg is, éppen-séggel lehetetlen, mert nem lehet a tudattalan részt megragadni. Ez a rész, ahogy a tapasztalás eléggé igazolja, semmi esetre sem jelentéktelen; ellenkezőleg, gyakran egyenesen a döntő minőségek tudattalanok, és csak a környezetük figyelhető meg, illetve gyakran még a tudomány segítségével is csak fáradságosan deríthetők fel.

A személyiség mint a jelenségek összessége nyilvánvalóan nem azonos az Énnel, azaz a tudatos személyiséggel, hanem kiterjedése alapján meg kell különböztetni az Éntől. Ezt a megkülönböztetést természetesen csak annak a pszichológiának kell megtennie, amelyik a tudatalatti tényével foglalkozik. Itt azonban az efféle különbség igen-igen fontos. Sőt a joggyakorlat számára is jelent valamit, hogy például a beszámíthatóság megítélésénél bizonyos pszichikus tényállások vajon tudatosak vagy tudattalanok.

Ezért javasoltam, hogy jelöljük az amúgy létező, de nem teljesen megragadható össz-személyiséget *mély-énnek*. Az Én definitív módon alárendelt a mély-énnek, és úgy viszonyul hozzá, mint a rész az egészhez. A tudati mező hatósugarában – mint mondják – az *akarat szabadsága* jut számára. E fogalommal nem gondolok semmi filozófiai-ra, hanem az úgynevezett szabad elhatározás, illetve az alanyi szabadságérzet általánosan ismert pszichológiai tényére. De ahogy szabad akaratunk ütközik a környezet szükségszerűségeivel, ugyanúgy határookra is lel a szubjektív belső világ tudati mezőjén, ahol is konfliktusba keveredik a mély-én tényeivel. Ahogy a külső körülmények taszítanak és korlátoznak bennünket, a mély-én is ütközik az Énnel mint *objektív adottsággal*, amin nem változtathat következmény nélkül az akarat szabadsága sem. Sőt ismert tény, hogy az Én nemcsak hogy semmire se képes a mély-énnel szemben, hanem adandó alkalommal a fejlődés-

ben felfogott, tudattalan személyiségrészt is asszimilálja és nagymértékben módosítja.

Együtt jár a dologgal, hogy nem adhatunk az Énről semmilyen más általános leírást, csak formálisat. Minden egyéb szemléletmód számolni kénytelen az Énre legfontosabb tulajdonságaként akaszkodó *individualitással*. Ámbár azok az elemek, amelyek ezt az összetett tényezőt létrehozzák, lényegükben mindenhol egyformák, mégis tisztaságukat, érzelmi árnyalataikat és kiterjedésüket illetően végtelen a változatok száma. Összetételük eredménye emiatt, amennyire ezt meg lehet állapítani, éppen az Én individuális egyszerűsége, amely bizonyos mértékig azonos marad önmagával. Ez az állandóság viszonylagos, miközben egyszer-egyszer bekövetkezhetnek a személyiségben mélyreható változások is. Az ilyen változások nemcsak hogy nem patológikusak, hanem még a fejlődés által meghatározottak is, és ezért a normális terjedelmén belül helyezkednek el.

A tudati mező vonatkoztatási pontjaként az Én az *alkalmazkodási teljesítmények* összességének alanya, amennyiben ezeket egyáltalában véghezviszi az akarat. A lelki ökonómiában ezért kimagasló szerepe van az Énnek. Helyzete e ponton olyannyira fontos, hogy jó oka van annak a feltételezésnek, amely szerint az Én a személyiség középpontja vagy hogy a tudati mező jelenti a pszichét általában. Eltekintve LEIBNIZ, KANT, SCHELLING és SCHOPENHAUER utalásaitól és a CARUS-nál és HARTMANN-nál található filozófiai elgondolásoktól, látható, hogy csak az újabb pszichológia fedezte fel induktív módszereivel a XIX. század vége óta a tudat alapjait, és igazolta tapasztalatilag a tudaton kívüli psziché létét. E felfedezéssel viszonylagossá vált az Én addig uralkodó helyzete, azaz megmaradt ugyan mint a tudati mező középpontja, azonban kérdésessé vált mint a személyiség középpontja. Jóllehet részesedik benne, de ez nem jelenti az egészet. Annak felmérése pedig – ahogy már említettem – teljesen lehetetlen, hogy ez a rész milyen nagy vagy milyen kicsi, vagy – más szavakkal – mennyire szabad vagy mennyire függ a tudaton kívüli psziché feltételeitől. Annyit azért elmondhatunk, hogy szabadságában korlátozott s függősége nemegyszer perdöntően bizonyítva lett. Tapasztalatom szerint alkalmasint akkor cselekszünk helyesen, ha nem becsüljük alá függőségét a tudattalantól. Természetesen az ilyesmit nem azoknak akarjuk mondani, akik máris túlbecsülik a tudattalan jelentőségét. Helytelen lesz a pszichés kísérőjelenségek becslése, ha a megfelelő mértékét

bizonyos kritériumok alapján állapítjuk meg – erre később még visszatérünk.

A tudattalant fentebb a tudatpszichológia kiindulópontjáról három csoportra osztottuk: a személyiségpszichológiai alapon két csoport adódik, azaz az a tudaton kívüli psziché, amelynek tartalma *személyes* és egy olyan, amelynek tartalma mint *személytelen*, illetve *kollektív* jellemezhető. Az első csoport azokra a tartalmakra vonatkozik, amelyek az individuális személyiség integráló alkotóelemei, és ezért éppennyire tudatosak is lehetnének; a második csoport pedig egyet jelent a psziché általánosan jelen levő, önmagával folyamatosan azonos *feltételével* vagy *alapjával* általában. E mondat természetesen nem több, mint hipotézis, amelyre azonban sajátos tapasztalati anyag ösztönöz bennünket, amikor is eltekintünk attól a nagy valószínűségtől, hogy a pszichés folyamatok egyedeken belüli általános hasonlósága általános és ezért személytelen törvényszerűségnek van alárendelve, és pedig pontosan úgy, ahogy egy individuumnál manifesztté váló ösztön csak az általános ösztönalap részjelenségét jelenti.

II

AZ ÁRNYÉK

A személyes tudattalan tartalma az individuális élet hozadéka, a kollektív tudattalant viszont állandó és a priori meglevő *archetipusok* alkotják. Az utóbbiaknak az ösztönökkel való kapcsolatát máshol tárgyaltam.¹ Tapasztalatilag ezeket a legvilágosabban azokkal az archetipusokkal jellemezzük, amelyek a leggyakrabban és a legintenzívebben befolyásolják, illetve zavarják az Ént. Ezek pedig az *árnyék*, az *anima* és az *animus*.² A tapasztalat számára a legkönnyebben hozzáférhető alakzat az árnyék, mert természete nagymértékben kikövetkeztethető a személyes tudattalan tartalmaiból. E szabály alól csak azok a ritkább esetek a kivételek, ahol a személyiség pozitív minőségeit elfojtják és ennek következtében az Én döntően negatív, azaz kedvezőtlen szerephez jut.

Az árnyék olyan erkölcsi kérdés, amely az Én-személyiség egészét provokálja, mert senki sem valósíthatja meg az árnyékot jelentős erkölcsi eltökéltség ráfordítása nélkül. E megvalósításnál csak arról van szó, hogy valóban meglevőnek ismerjük el a személyiség sötét oldalait. Ez az aktus elengedhetetlen feltétele mindenféle önismeretnek, és rendszerint ezért találkozik jelentős ellenállással. Amennyiben az önismeret pszichoterápiai művelet tárgya, akkor hosszú ideig tartó, gyakran fáradtságos munkát jelent.

Az árnyékot alkotó sötét karaktervonások, illetőleg fogyatékoságok pontosabb vizsgálata azt mutatja, hogy ezek érzelmi természettel, illetve bizonyos autonómiával rendelkeznek és ennek megfelelően obszédáló (megszállásos) vagy – inkább – posszedáló (uralkodó) jellegűek. Az emóció ugyanis nem tevékenység, hanem olyan történés, ami megeshik valakivel. Az affektusok rendszerint ott következnek be, ahol a legcsekélyebb az alkalmazkodás, és egyúttal kifejezésre juttatják a csökkent alkalmazkodás okát, ti. a személyiség bizonyos fokú alacso-

nyabbrendűségét, bizonyos fokú alacsonyabb színvonalát. E mélyebb síkon az ember alig vagy egyáltalában nem ellenőrzött érzelmeivel többé-kevésbé úgy viselkedik, mint egy primitív lény, aki nemcsak indulatai akarattalan bábja, hanem aki ráadásul feltűnően képtelen az erkölcsi ítéletre is.

Nos, amíg az árnyék belátással és némi jóakarattal valamelyest betagozódik a tudatos személyiségbe, a tapasztalatok szerint mégis lehetnek olyan vonások, amelyek konokul ellenállnak az erkölcsi ellenőrzésnek, és szinte befolyásolhatatlanoknak bizonyulnak. Ezek az ellenállások rendszerint olyan *projekciókhoz* kapcsolódnak, amelyeket mint olyanokat nem ismerünk fel és amelyek felismeréséhez a szokványos mértéket meghaladó erkölcsi teljesítmény szükségeltetik. Míg az árnyék sajátságos vonásai mint személyiségjellemzők minden megerősítés nélkül megismerhetők, ezen a ponton csődöt mond mind a belátás, mind az akarat, mert az érzelem oka kétségkívül másban látszik rejleni. A tárgyilagos megfigyelő számára tehát tökéletesen nyilvánvaló lehet, hogy itt projekcióról van szó. Ennek ellenére mégis alig van remény arra, hogy a szubjektum ezt belátja. Azt is meggyőződéssel állíthatjuk, hogy alkalomadtán igazságtalanok is lennénk, ha az érzelmileg hangsúlyozott projekciókat le akarnánk fejteni tárgyukról.

Tételezzük fel mármost, hogy valamely individuum semmi hajlomot nem mutat a projekciók belátására. Ebben az esetben a projekcióképző tényező szabadon működik, és ha egyáltalán van valami célja, képes annak megvalósítására, illetve megteremtheti a hatékonyságához szükséges jellemző állapotot. A projiciáló tudvalevően nem a tudatos szubjektum, hanem a tudattalan. Így aztán *a projekciókat sem nem kitaláljuk, sem nem csináljuk*. A projekciók eredményeképpen *a szubjektum elszigetelődik* környezetétől, amikor is az azzal való valódi kapcsolat helyett csak egy illúzió létezik. A projekciók saját, bár ismeretlen képükre alakítják a környezetet. Ezért végső soron autoerotikus vagy autista állapotot teremtenek, amelyben olyan világról szólnak álmod, amelynek a valósága persze elérhetetlen. Az ebből keletkező csökkentértékűség („sentiment d'incomplétude”) és a sterilitás még kellemetlenebb érzését ismét projekcióval, a környezet rosszakaratóval magyarázzák, s ezzel az ördögi körrel az elszigetelődés csak nőttön-nő. Minél több projekció tolakszik a szubjektum és környezete közé, annál nehezebb lesz az Énnak átlátnia illúzióin. Egy negyvenöt éves férfi páciens, aki húszéves kora óta kényszerneurózissal küszkö-

dött, és emiatt teljesen elzárkózott a világtól, azt mondta egyszer: „Azt azért mégse vallhatom be magamnak, hogy az életem legszebb huszonöt évét elfecséreltem!”

Gyakorta tragikus látvány, hogy milyen átlátszó módon rontja el valaki a maga és a mások életét, mert a viláért sem képes belátni, hogy őbelőle ered az egész tragédia, és hogy újra meg újra ő maga táplálja és tartja fenn azt. A tudata persze nem így tesz, mert jajgat és kesereg a hűtlen világon, mely egyre inkább eltávolodik tőle. Holott egy tudattalan tényező az, ami a világot és önmagát eltakaró illúziók hálóját szövi. A fonadék pedig voltaképpen egy gubót alkot, s a szubjektum végül ennek a foglya lesz.

Kézenfekvő lenne az a feltételezés, hogy azok a projekciók, amelyeket csak a legnagyobb nehézségek árán vagy végül egyáltalán nem lehet megfejtetni, szintúgy az árnyékhoz, azaz az illető személyiség negatív oldalához tartoznak. Egy bizonyos ponttól azonban ez a feltételezés tarthatatlanná válik, mivel az ilyenkor keletkező szimbólumok nem ugyanarra a nemre, hanem a vele ellentétesre utalnak, férfi esetében a nőre és fordítva, amikor tehát a projekciók forrását már nem a hasonló nemű árnyék, hanem a vele ellentétes alakítja. Itt találkozunk a nő animusával és a férfi animájával, a két egymásnak megfelelő archetípussal, amelyek autonóm és tudattalan volta a magyarázat a projekcióik makacsságára. Jóllehet az árnyék egyike a mitológia nem kevésbé ismert motívumainak, ám miután legelsősorban a személyes tudattalant jeleníti meg és így, tartalmát tekintve, minden nehézség nélkül képes a tudatosulásra, éppen abban különbözik az animustól és animától, hogy átláthatóbb és könnyebben megvalósítható, mivel az előbbieket távolabb állnak a tudattól, és ezért szokványos körülmények között ritkán vagy sosem látják be őket. Az árnyékon, amennyiben személyes természetű, némi önkritikával át lehet látni. Ahol azonban archetípusként jön szóba, ott ugyanolyan nehézségekkel találjuk magunkat szemben, mint az animus és az anima esetében. Más szavakkal: az a lehetséges határán belül van, hogy viszonylagosan rossz természetét felismerjük, ezzel szemben egyaránt ritka és megrázó tapasztalás, ha az abszolút rossz kerül a szemünk elé.

III

A SZÜZÜGIA: ANIMA ÉS ANIMUS

Mi lehet vajon ez a projiciáló tényező? Keleten „fonalat készítő női alak”¹ vagy Maja, érzéki táncot lejtő táncosnő a neve. Ha nem tudnánk már régóta az álomszimbolikából, akkor ez a keleti értelmezés vezethetne bennünket a helyes nyomra: ez a körülölelő, a becsavaró és elnyelő feltétlen *anya*,² azaz a fiú kapcsolatára utal tényleges anyjához, annak imágójához és ahhoz a nőhöz, aki az anyja kell hogy legyen. A fiú erőszá passzív, mint egy gyereké: abban reménykedik, hogy megragadják, felszívják, beburkolják és elnyelik. Valamiképpen az anya óvó, tápláló bűvkörét keresi, a minden gondtól mentes csecsszopó állapotot, ahol a környezet megkeresi őt, sőt még boldogságát is ráerőszakolja. Nem csoda tehát, hogy számára eltűnik a való világ.

Ha dramatizáljuk ezt az állapotot, ahogy a tudattalan azt rendszert megteszi, akkor a pszichológiai színpadon egy hátrafelé élő embert látunk, aki a gyerekkorát és az anyját keresi, és elmenekül a gonosz, rideg világtól, amely sehogy se óhajtja megérteni őt. Nem ritka, hogy a kisfiú mellett olyan anyát látunk, aki a legcsekélyebb mértékben sem látszik belenyugodni abba, hogy a fia férfivá válik, aki, fáradhatatlanul és önfeláldozóan gondoskodva, semmi olyan körülményt nem hagy figyelmen kívül, ami a fia számára akadályt jelenthet férfivá válásában és házasodásában. Látjuk a titkos összeesküvést anya és fia között, ahogy az egyik segíti a másik ámítását.

Ki lehet itt a hibás? Az anya vagy a fia? Valószínűleg mindkettő. A fiú élet és világ utáni teljesületlen vágyódását komolyan kell venni. Ő valami valóságost szeretne megérteni. Szeretné a Földet megölelni és megtermékenyíteni a világ termőtalaját. De csak türelmetlen neki-buzdulásai vannak, mert az arra való titkos emlékezés, hogy a világ és a boldogság ajándékba is kapható – ti. az anyától –, megbénítja mind kezdeményezőképességét, mind kitartását. Az a darabka világ, amely-

lyel – mint mindenki – újból és újból találkozik, sosem az igazi egészen, mert nem adja meg magát, nem engedékeny, rideg, meg kell hódítani, és csak az erősnek engedelmeskedik. Igényt tart a férfi férfiaságára, a buzgalmára és különösen bátorságára, valamint arra az elhatározására, amellyel az egész ember megmérettetik. Ehhez egy hűtlen erősz kellene, egy olyan, amely képes elfelejteni az anyát, és fájdalmat tud okozni önmagának, miközben elhagyja élete első szerelmét. E veszélyes kockázatokat előre látva, az anya gondosan megtanította a fiát a hűség, az odaadás, a lojalitás erényére, hogy megvédje őt az élet kockázatával együtt járó fenyegető erkölcsi hatásoktól. A fiú ezeket tehát nagyon is jól megtanulta, és hű marad az anyjához, úgy is, hogy közben a legnagyobb gondot okozza neki (például, ha az iránta való tiszteletből homoszexuálisnak bizonyul), miközben egyúttal tudattalan, mitikus elégtételt is nyújt számára. Mert az utóbbival válik valóra az anya és a fiú házasságának legősbibbi és egyben legszenőbb archetípusa. De hát mit is kínálhat végül a banális valóság anyakönyvi hivatalnokaival, havi fixével, lakbéréivel és így tovább, ami ellensúlyozhatná a hieroszgamosz (a szent nász) misztikus borzongásait? A csillagasszonyt, akinek sárkány a szolgája és azokat a jámbor sejtelmességeket, melyek a bárány menyegzőjét körülveszik?

A mítosz e fokán, amely valóban a legjobban adja vissza a kollektív tudattalan lényegét, az anya egyszerre öreg és fiatal, Démétér és Perszephoné, a fiú pedig férj és alvó csecsemő; ez a leírhatatlan beteljesültség állapota, amivel természetesen távolról sem vetekedhetnek a való élet tökéletlenségei, az alkalmazkodás erőfeszítései és fáradalmai és a valóságban való sokszoros csalódás okozta szenvedés.

A fiú esetében a projekcióalkotó tényező azonos az *anyaimágó*val, és ezért ezt tartják valódi anyának. A projekció csak akkor oldható fel, ha a fiú belátja, hogy lelki tartományában ott van az anya imágója, és nemcsak az övé, hanem a lányé, a nővére és a szeretőé, az égi istennőé és a któnikus Baubóé, a mindenhol jelen levő kortalan képmásé, és hogy minden anya és minden szeretett lény e veszélyes tükröződés női hordozója és megvalósítója, ami a legmélyebben hozzátartozik a férfi lényegéhez. Ez az imágó az ő sajátja, ez az a hűség, amit a fiú – adott esetben – az élet okán nem szabad hogy mindig birtokoljon, ez jelenti a feltétlenül szükséges ellentételezést azokért a kockázatokért, erőfeszítésekért és áldozatokért, amelyek mindig csalódással végződnek. Ez a vigasz az élet minden keserűségével szemben és egyúttal a nagy

illúziókeltő kísértő ezen a világon, és pedig nemcsak netán értelmes és hasznos dolgaiban, hanem annak félelmetes paradoxonjaiban és kétértelműségeiben is, ahol jó és rossz, siker és kárhozat, remény és kétségbeesés egyensúlyozása folyik. Miután ez számára a legnagyobb veszély, a férfitől a legnagyobbat követeli, és ha az olyan, meg is kapja tőle azt.

E kép „a lélek úrnő” képe, ahogy SPITTELER nevezte. Jómagam az *anima* elnevezést javasoltam, mert ezzel valami olyan specifikus jelölhető, amihez képest a „lélek” kifejezés nagyon általános és bizonytalan. Az anima fogalmával összefoglalt tényhelyzet a tudattalan rendkívül drámai tartalma. Leírhatjuk azt akár racionális, tudományos nyelven is, de ezzel távolról se fejezzük ki eleven lényegét. Ezért részesítem tudatosan és szándékosan előnyben a mitológiai és dramatizáló szemlélet- és kifejezőmódot, mert e kifejezések az eleven, lelki történések tárgyában nemcsak sokkal kifejezőbbek, hanem pontosabbak is, mint valamiféle absztrakt tudományos elv, amely gyakran kacérkodik azzal a gondolattal, hogy egy szép napon szemléleti alapon kifejlesztett fogalmait algebrai egyenletekből vezeti le.

A projekcióalkotó tényező az anima, illetve az anima képviselte tudattalan. Minden előfordulási formájában, az álmokban, látomásokban és fantáziákban *megszemélyesítve* jelenik meg, és ezzel azt nyilvánítja ki, hogy gyökerében rendelkezik minden, a női lényre jellemző tulajdonsággal.³ Nem a tudat koholmánya, hanem a tudattalan akaratlan terméke; nem is valami pótfigura az anya számára, de minden jel arra utal, hogy azok a numinózus tulajdonságok, amelyek oly befolyásossá és veszélyessé teszik az anyaimágót, a minden hímnemű gyermekben ismételten testet öltő animának a kollektív archetípusából erednek.

Mivel pedig az anima a férfiak esetében kiemelkedő archetípus, feltételezhető, a nőknél is meg kell hogy legyen a megfelelője, mert ahogy a férfiasnak a nőies a kompenzációja, a nőnek viszont a férfias. Ezt fontolgatva, nem szeretném azt a látszatot kelteni, hogy ezeket a kiegyenlítődéseket netán dedukcióval gyártottuk volna. Ellenkezőleg, nagyon sok és tüzetes tapasztalatra volt szükség ahhoz, hogy az anima és az animus lényegét empirikusan megragadhassuk. Ezért azt, amit ezekről az archetípusokról mindig állítottunk, az vagy közvetlenül tényekkel igazolható, vagy legalábbis valószínűsíthető. Emellett persze tudatában vagyok annak, hogy olyan útkereső munkáról van szó, amelynek meg kell elégednie a maga ideiglenességével.

Amint – úgy tűnik – a fiú számára az anya a projekcióképző faktor elsődleges hordozója, a lány számára ugyanez az *apa*. Az ilyen kapcsolatokról nyert gyakorlati tapasztalatok számos olyan egyéni esetből állnak össze, amelyek az alaptéma minden lehetséges változatát megjelenítik. Ezért e viselkedések tömör leírása nem is lehet más, mint sematikus.

A nő a férfiúi lényeggel kompenzálódik, ennél fogva tudattalanja úgyszólván himnemű. Ez a férfival összehasonlítva jelentős különbséget jelent. A projekcióalkotó tényezőknek megfelelően ezt a tényt a nő esetében *animus* névvel jelöltem. Ez a szó értelmet vagy szellemet jelent. Ahogy az anima megfelel az anyai erősnak, az animus pedig az apai logosznak. Távol áll tőlem, hogy e két intuitív fogalomnak túlságosan specifikus meghatározást adjak. Számomra „erősz” és „logosz” csak mint fogalmi segédeszköz működik, annak a ténynek a leírására, hogy a nő tudatát inkább az erőszhoz fűződő kapcsolatokkal, mint a logoszi megkülönböztetései és felismerései által jellemezzem. A férfiaknál az erősz, a vonatkoztatási szerep rendszerint kevésbé fejlett, mint a logosz. A nő esetében viszont az erősz az igazi természetét mutatja ki, mialatt logosza nemritkán csak kellemetlen epizód. Ez okoz a családi és baráti körben félreértéseket és bosszantó belemagyarázásokat, ugyanis megfontolások helyett vélekedésekből áll össze. A logoszon én úgyszólván abszolút igazságigényű a priori feltevéseket értek. Az ilyesmi, mint tudjuk, zavaróan hat. Mivel az animus előszetettel érvel, ezért makacs viták esetében szemmel láthatóan igen könnyen működésbe lép. Persze lehet a férfiak érvelése is nagyon nőies, akkor ugyanis, ha anima-megszállottságuk van, és ezáltal animájuk animusszá válik. Emellett náluk leginkább személyes *hiúságról* és *érzékenységről* van szó; a nőknél pedig az igazság vagy a méltányosság vagy egyéb elvont „-ság” és „-ség” *hatalmáról*, mivel a varrónő és a fodrász már kielégítette a hiúságukat. Az „*atya*” (= a hagyományos nézetek összege) a női érvelésben komoly szerephez jut. Az erőszuk lehet bármily kedves és készséges, de ha animusuk hajtja őket, nem rendülnek meg a föld semmilyen logikájától. Sok esetben a férfinak az az érzése (és nem egészen alaptalanul), hogy csupán a csalás, a verés vagy az erőszak hatna a szükséges meg«győző» erővel. Nem tudja, hogy a legdrámaibb helyzet is azonnal banálisán és érdektelenül ér véget, ha elhagyja a csatateret, és átengedi a folytatást egy nőnek vagy a feleségének. Ez az üdvös eszme azonban ritkán vagy sosem fordul

elő, mert egyetlen férfi sem játszhat akár csak a legkurtább ideig is az animusszal anélkül, hogy animája rögtön romba ne dőlne. Akinek ekkor még volna annyi humorérzéke, hogy tárgyilagosan odafigyeljen a beszélgetésre, az bizonyára végtelenül csodálkozna a közhelyek, a tévesen alkalmazott valahai bölcsességek, újság- és regényszólamok, mindenféle, a közönséges szitkozódásig és megrázó logikátlanságig menő ócska bővlik lenyűgöző tömegén. Ez az a fajta szóváltás, amely mindenkori résztvevőit illetően észrevétlenül s milliószorosan ismétlődik a világ minden nyelvén és lényegében állandóan ugyanúgy.

Ezt a látszólag különös tényrt a következő körülmények magyarázzák: ha az animus és az anima találkozik, akkor az animus kirántja hatalmának kardját, az anima pedig kifröccsenti csalódásának és megcsalatottságának mérgét. Az eredménynek persze nem kell mindig negatívnak lennie, mert éppoly nagy valószínűséggel megesik, hogy mindketten egymásba szeretnek (a szerelem az első pillantásra különleges esetében!). A szerelem nyelve mármost bámulatosan egyhangú és közkedvelt formákat alkalmaz a legnagyobb odaadással és hűséggel, és ennél fogva a két partner ismét banális, kollektív helyzetben találja magát. De abban az illúzióban élnek, hogy ők a legegényibb módon találtak egymásra.

Mind pozitív, mind negatív tekintetben az anima–animus-vonatkozás állandóan „animózus”, azaz emocionális és így kollektív. Az indutak lealacsonyítják a kapcsolat színvonalát és megközelítik az általános ösztönbázist, amely már nem hordoz semmi egyénit önmagában. Nem ritka ezért, hogy a kapcsolat emberi megszemélyesítőinek feje fölött jön létre, akik nem tudják aztán, hogy mi is történt velük.

Amíg a férfi esetében az animózus elködösítés főként szentimentális és neheztelő, a nőnél ez nézetekben, félremagyarázásokban, vélekedésekben, rágalmozásokban és hibás konstrukciókban nyilvánul meg, amelyek mindegyikének az a célirányos eredménye, hogy elvágják két ember között a kapcsolatot. A nőt, akár a férfit, rabságban tartják a kellemetlen családi körülmények, és valamikor ez az apját egyedül megértő (azaz örökké önfejű) lány eljut arra a birkalegelőre, ahol aztán hagyja, hogy lélekpásztora, az animus, legeltesse.

Ahogy az animának, az animusnak is van pozitív oldala: Az apa alakjában nemcsak valami közkeletű elképzelés jut kifejezésre, hanem éppen így valami olyan is, amit „szellem”-nek szokás nevezni, és pedig különösen általános filozófiai és vallási elképzelések, illetve az a maga-

tartás, ami az efféle meggyőződésekből következik. Ezért az animus szintén pszichopomposz, vagyis közvetítő a tudat és a tudattalan között, és a tudattalan megszemélyesítője. Ahogy az anima beépülése folytán a tudat erősszá, az animus is logosszá válik, és ahogy az utóbbi ezzel vonatkozást és vonatkoztatást kölcsönöz a férfitudatnak, úgy ad az előbbi a női tudatnak meggondoltságot, megfontoltságot és a felismerés képességét.

Az anima és az animus hatása az Énre lényegében ugyanaz. Nem könnyű őket kiküszöbölni, mert először is rendkívül erősek és az Én-személyiséget azonnal eltöltik azzal a rendíthetetlen érzéssel, hogy nekik jogcímük és igazságuk van, és mert – másodszor – az ok projiciálta, azaz a tárgyat tekintve objektív viselkedés szempontjából igen-csak megalapozottnak tűnnek. Jómagam hajlok arra, hogy e hatás mindkét ismertetőjegyét úgy általában az archetípus tulajdonságaira vezessem vissza. Az archetípus ugyanis a priori létezik. E tény ad magyarázatot bizonyos szeszélyek és elképzelések nem vitatható és megvitathatatlan, gyakran egészen irracionális létezésére. Az utóbbiak reménytelen befolyásolhatatlanságát lényegében az okozhatja, hogy az archetípus erős, szuggesztív hatást gyakorol. Megbűvöli és hipnotikusan lenyűgözi a tudatot. Az Énben emellett nemritkán ott bujkál a morális vereség csendes érzete, és akkor annál elutasítóbban, dacosabban és önfejűbben viselkedik, amivel egy ördögi körben csak növeli az alacsonyabbrendűségi érzést. Ily módon kiszalad a talaj az emberi kapcsolatok alól, mert a nagyzási hóbort, valamint az alacsonyabbrendűségi érzés meghiúsít minden kölcsönös elismerést, ami nélkül nem létezik kapcsolat.

Ahogy fent említettem, az árnyékot könnyebb belátni, mint az animát vagy az animust. Az első esetben egy bizonyos mértékig a nevelésnek köszönhetően felkészültek vagyunk, mert a nevelés már kezdettől fogva megpróbálta meggyőzni az embert arról, hogy nem vagyunk száz százalékig színaranyból. Ezért érti meg bárki könnyen és azonnal, mit is értünk az „árnyék”, az „inferioris személyiség” és hasonlókat alatt. Ha valaki mégsem tudná, egy vasárnapi prédikáció, a felesége vagy az adóhivatal könnyen felfrissítheti az emlékezetét. Az animusszal és az animával azonban nem megy ilyen könnyen; először is e vonatkozásban nem létezik semmiféle morális nevelés, és másodszor, az ember többnyire megelégszik az önfejűséggel és inkább jön a kölcsönös gyalázkodás (ha nem valami még rosszabb!), mintsem hogy

elismernénk e projekciókat. Sokkal inkább arra a szerfözlött közkeletű tényre derül itt fény, hogy a férfiaknak irracionális hangulataik vannak, a nőknek pedig ugyanilyen vélekedéseik. Ez a helyzet minden bizonnyal ösztönalapú, és ezért olyan, amilyen, mert éppen így biztosítja örökkön-örökké az elemek *neikosz*ának (a gyűlöletnek) és *philiá*-jának (a szeretetnek) empedoklészi játékát. A természet konzervatív és nem hagyja egykönnyen, hogy megzavarják a köreit. Az animus és anima a természet olyan védett területéhez tartoznak, amely a legmakacsabban védelmezi a sérthetetlenségét. Ezért nehezebb valaki számára az animus–anima-projekciók tudatára ébredni, mint az árnyékoldalát felismerni. Bár az utóbbi esetben le kell győzni bizonyos morális ellenállást, úgymint hiúság, becsvágy, önhittség, neheztelés és így tovább; az első esetben ehhez még tisztán intellektuális nehézségek is járulnak, teljesen eltekintve a projekciók azon tartalmaitól, amelyeket már egyáltalán nem is tudunk besorolni. Végül még az a mélységesen mély kétség is felmerül az emberben, hogy nem nagyon kontárkodunk-e bele a természet művébe azzal, hogy olyan dolgokat tudatosítunk, amelyeket végtére jobb lenne nem bolygatni.

Tapasztalatom szerint van egynéhány olyan ember, aki különösebb intellektuális vagy morális nehézség nélkül megértene, mit is értünk animuson és animán, de még több olyan emberrel találkozunk, aki nem csekély fáradsággal igyekszik megérteni ezeket a fogalmakat és ezáltal elképzelni valami kézzelfoghatót. Ez arra vall, hogy e fogalmakkal mi valamicskét kívül állunk a szokványos lehetőségeken. Emiatt aztán ezek a fogalmak nem népszerűek, épp azért, mert kevésbé bevettek. Ebből következően beindulnak az előítéletek, s ezek által tabunak nyilvánítjuk őket, mint ahogy melleleg mindig ugyanezt tesszük valamennyi váratlan dologgal.

Ha mármost úgymond azzal a követeléssel állunk elő, hogy a projekciókat fel kell oldani, mert ez lenne az üdvösebb és mindenképpen előnyösebb, ezzel szűz területre lépünk. Idáig mindenki meg volt győződve arról, hogy az „apám”, az „anyám” stb. elképzelés semmi más, mint az igazi apa stb. eredetijével a legpontosabban egyező képmás, úgyhogy ha valaki azt mondja, „apám”, semmi esetre sem ért rajta mást, mint azt, ami az apja az ő számára. Ezt valóságában véli, de a vélekedés még korántsem jelent valamilyen azonosságot. Itt az enkekalümmenosz (az eltakart) tévkövetkeztetése bizonyul igaznak.⁴ Ha ugyanis azt a képet, amely X apját ábrázolja és akit ő igazi apjának

tart, pszichológiailag vizsgáljuk, akkor ez nem sikerül, mert a hasonlításhoz alkalmazott kifejezés nem cseng egybe a valósággal. X felmérte, hogy valamely személyről alkotott elképzelését elsősorban is abból a képből alkotja, amelyet X a valóságos személyről felfog és másodsorban abból a másik képből, amely a talán már nagyon hiányos első kép szubjektív átdolgozásából keletkezett. X-nek az apjáról alkotott képe nagyságában összetett, amiért is a valódi apa csak részben felelős; abból egy bizonytalan nagyságú rész a fiúé, és pedig akkora, hogy mindannyiszor, ha bírálja vagy dicséri az apját, tudattalanul magára vonatkoztat, és ezáltal pszichés következményeket teremt, ahogy ilyesmi azoknál szokott előfordulni, akik magukat alkatuknál fogva leszólják vagy feldicsérik. Ha azonban X gondosan egybeveti a reakcióit a valósággal, akkor esélye van arra, hogy észrevegye, valahol valami nem helyeset cselekszik, amennyiben egyáltalán már jóval korábban nem fedezte fel az apja viselkedésében, hogy az utóbbiról hamis képet kreált. Ez rendszerint úgy mutatkozik meg, hogy X meg van győződve arról, hogy igaza van, és ha valakinek nincs igaza, akkor ez mindig a másik. Ha X erőszá gyengén fejlett, akkor az elégtelen magatartás vagy közömbös számára, vagy bosszankodik az apa következetlenségén és egyéb érthetlenségein, aki sose viselkedik úgy, ahogy tulajdonképp meg kellene felelnie annak a képnek, amelyet X alkotott róla. Ezért X-nek minden oka megvan arra, hogy sértettnek, félreértettnek, sőt megcsalottnak érezze magát.

Elképzelhető, hogy mennyire kíváncsi volna ilyen esetben feloldani a projekciókat. Ezért találunk állandóan optimistákat, akik hisznek abban, hogy a világot az aranykorba lehetne vezetni, ha megmondanák az embereknek, hogy hol van az odavezető helyes út. Meg kéne próbálni egy fentihez hasonló esetben elmagyarázni nekik, hogy a magatartásuk olyan, mint a saját farkát kergető kutyáé. Ahhoz, hogy valaki beállítottságának helytelen voltát belássa, több kell, mint a pusztán „megmondás”; mert többről van itt szó, mint amit a szokványos értelem megenged. Olyan sorsszerű „félreértések”-ről van ugyanis szó, aminőket még senki se látott be normális körülmények között. Olyasmi lehet ez, mintha azt várnánk el egy rendes átlagembertől, hogy belássa: bűnöző.

Azért említem mindezt, hogy illusztráljam, milyen nagyságrendűek az animától és az animustól ösztönzött projekciók, és milyen erkölcsi és intellektuális erőfeszítés szükséges a feloldásukhoz. Mármint az

anima és az animus tartalmilag távolról sem projiciált. Közülük sok az álmokban stb. jelentkezik önkényesen, és még több az úgynevezett cselekvő imaginációval válik tudatossá. Itt derül ki tehát, hogy olyan gondolatok, érzetek és indulatok élnek elevenen bennünk, amelyeket sosem tartottunk volna lehetségesnek. Aki maga sose szerzett ilyen tapasztalatot, annak természetesen az efféle lehetőség teljesen fantasztikusnak tűnik, mert a normális ember „mégiscsak tudja, hogy mit gondol”. Épp az „átlagember” e gyermetegsége alkotja a szabályt. Ezért nem várhatjuk senkitől, aki nem szerzett ilyen tapasztalatot, hogy igazán megértse az anima és az animus lényegét. Ha valamelyikünknek sikerül őket gyakorlatilag is észlelni, e megfontolásokkal jut el a pszichés tapasztalatok szüzföldjére. De akinek ez sikerül, az aligha fogja elmulasztani, hogy mindarról, amit az Én nem tud, illetve visszamenőleg nem tudott, a legalaposabban benyomást ne szerezzen. Manapság az efféle ismeretgyarapítás az elenyésző ritkaságok közé számít. Jutalma ezért rendszerint az előfizetés valamilyen neurózisra, ha nem valami még rosszabbra.

Az anima és az animus alakjában a kollektív tudattalan autonómiája fejeződik ki. A tudattalan tartalmát személyesítik meg, amely a projekcióból visszahozva integrálódik a tudatba. Ennyiben a két alak olyan *funkciókat* mutat fel, amelyek a kollektív tudattalan tartalmát juttatják el a tudathoz. Ők azonban mint olyan csak akkor jelennek meg vagy addig működnek, ameddig a tudat és a tudattalan tendenciái nem válnak el túlságosan. Ha azonban feszültség jön létre, az odáig ártalmatlan funkció megszemélyesedve szembeszáll a tudattal, és körülbelül úgy viselkedik, mint valamilyen szisztematikus személyiség-hasadás, azaz töredéklélek. Ez a hasonlat persze igencsak sántít annyiban, hogy semmi sincs leválva az Én-személyiségről, ami ne tartozott volna hozzá; a két alak sokkal inkább zavaró gyarapodást jelent. Az ilyen viselkedés alapja és képessége abban rejlik, hogy bár bizonyára az animus és az anima tartalmi integrálhatók, ők maguk azonban nem, mert olyan archetípusok és imígyen a pszichés teljesség olyan alapkövei, amelyek nem ismerik a tudat határait és ezért sose válhat belőlük a közvetlen tudatosság tárgya. Az animus és az anima hatásai mindenesetre tudatosodhatnak; ők maguk azonban olyan tudaton túli tényezők, amelyek függetlenek minden nézettől és szándéktól. Ezért tartják meg autonómiájukat, annak ellenére, hogy tartalmuk integrálódik, s ezért kell őket állandóan szem előtt tartani. Ez a terapeuta

álláspontjáról nézve rendkívül fontos, mert az állandó megfigyeléssel leróhatja a tudattalannak azt az adóját, ami többé-kevésbé szavatolja az utóbbi együttműködését. Mint ismeretes, a tudattalan nem hagyja magát egyszer s mindenkorra úgyszólván: „elintézni”. Sőt a lelki higiéné egyik legfontosabb feladata, hogy bizonyos állandó figyelmet szenteljünk a tudattalan tartalmak és folyamatok jelenségeinek, éspe dig azért, mert a tudatot újra meg újra az a veszély fenyegeti, hogy egyirányú sínen halad és önmagát zsákutcába juttatja. Ennek fejében a tudattalan kiegészítő, illetve kompenzáló funkciója egy bizonyos fokig gondoskodik azonban arról, hogy ezek a neurózisnál különösen nagy veszélyek elkerülhetők legyenek. De csak ideális viszonyok között, csak ott, ahol az élet még megfelelően tudattalan ahhoz, hogy az ösztön serpentinútját minden tétovázás és meggondolás nélkül követni lehessen, ott működik a kompenzáció teljes sikerrel. De minél civilizáltabb, azaz minél tudatosabb és bonyolultabb az ember, annál kevésbé képes az ösztönök követésére. A bonyolult életkörülmények és a környezet befolyása olyan hangosak, hogy túlharsogják a természet halk hangját. Ekkor lépnek amazok helyére a vélemények és a meggyőződések, az elméletek és a kollektív törekvések, és támogatják a tudat összes elhajlását. Ilyen esetekben különös figyelmet kell szentelni a tudattalannak, hogy így hathasson a kompenzáció. Ennek azért van különleges jelentősége, hogy a tudattalan archetípusait ne illanva surranó fantáziaképek, hanem állandó, független tényezők gyanánt képzeljük el, amilyenek valójában is.

A két archetípusnak, ahogy a gyakorlati tapasztalat mutatja, adott esetben tragikus méretű végzetes hatása van. Mindkettő igazából az összes reménytelenül összefonódott sors apja és anyja, és mint ilyeneket már régóta ismerik az egész világon: ez az az *istenpár*,⁵ amelyből az egyiket a „logosz” természeténél fogva pneumával és nússzal jellemzik, úgy, ahogy a sokszorosan színjátészó Hermészt, a másik pedig „erosz” természeténél fogva Aphrodité, Heléna (Szeléné), Persephoné és Hekaté ismertetőjegyeit viseli. Mindketten tudattalan hatalmak, hiszen istenek, ahogy hajdan nagyon „helyesen” ilyenekként fogták fel őket. E jelöléssel a pszichológiai értékskálának arra a középponti helyére kerültek, amelyen azóta mindig is állnak, akár elismeri a tudat ezen értéküket, akár nem; mert a tudattalanságuk fokával arányosan nő a hatalmuk. Aki nem látja őket, az a markukban van, ahogy az a tífuszjárvány virul a legjobban, amelyiknek nem

ismerjük a fertőzési góciát. A kereszténységben se lett netán az isteni szüzügia elfelejtve, hanem a legnagyobb tiszteletben részesül mint Krisztus és az egyház mint Krisztus menyasszonya.⁶ Az ilyen párhuzamok rendkívüli módon segíthetnek annál a kísérletnél, hogy megtaláljuk a két archetípus jelentőségének helyes mértékét. Amit mi a tudatról elsősorban felfedezhetünk, oly homályos, hogy alig éri el a láthatóság határát. Csak ha bevilágítunk a sötét mélységbe, hogy pszichológiailag kifürkésszük az emberi sors sajátságosan összekuszált útjait, válik fokozatosan nyilvánvalóvá, milyen nagy is e két tudatki-egészítő befolyása.

Összefoglalóan azt szeretném hangsúlyozni, hogy az árnyék beolvadása, azaz a személyes tudattalan tudatossá tétele jelenti az első lépést az analitikus eljárásában, amely nélkül lehetetlen az anima és az animus megismerése. Az árnyékot csak a szemközt levővel való kapcsolat, az animust és az animát pedig csak az ellenkező neművel való kapcsolat valósíthatja meg, mert projekciójuk csak ott hatékony. Az utóbbi megismerés nyomán keletkezik a férfinál a triász, amely egyharmadában transzcendens: azaz a hím szubjektum, a szemben álló női szubjektum és a transzcendens anima. A nő esetében ennek megfelelően ugyanez fordítottan működik. A triászt kiegészítő egészből hiányzó negyedik a férfi esetében a régi bölcsek azon archetípusa, amelyet itt figyelmen kívül hagytam. A nő esetében ez a któnikus anya. Ezek felerészben immanens és felerészben transzcendens kvaternitást alkotnak, azt az archetípust, amelyet én *házassági kvaterniónak* neveztem el.⁷ Ez képezi mind a *mély-én*, mind a primitív társadalmi struktúra, azaz a rokonsági házasság (*cross-cousin-marriage*) és a házassági osztályok sémáját, s ezzel a primitív települések „kvártély” szerinti beosztását is. A mély-én más oldalról egy istenkép, illetve megkülönböztetni nem lehet ettől. Tudta ezt a kora keresztény szellem, mert másképp sose mondhatta volna azt Alexandriai Kelemen, hogy aki önmagát ismeri, az Istent ismeri.⁸

IV

A MÉLY-ÉN¹

Most pedig szenteljük figyelmünket annak a kérdésnek, hogy gyakorol-e sajátos hatást az Én-személyiségre az a tény, hogy a tudattalan projekciók nyomán gyarapodnak az ismeretek, azaz kollektív tudattalan tartalmak integrálódnak. Ugyanis jelentős hatást várhatnánk el annyiban attól, hogy az integrált tartalmak a *mély-én részeit* mutatják fel. Ezek asszimilációja nemcsak hogy a tudatmező terjedelmét növeli meg, de legelőbb is az Én jelentőségét, különösen akkor, ha az, ahogy többnyire megesik, kritikátlanul szembeszáll a tudattalannal. Az utóbbi esetben az Én könnyen válik legyőzötté és az asszimilált tartalmakkal azonossá; így jut például a férfi tudata az anima befolyása, sőt megszállása alá.

Mínhogy jómagam más összefüggésben² már foglalkoztam a tudattalan tartalmak integrációjának további következményeivel, itt tehát nem szükséges, hogy még egyszer belemenjek ennek részleteibe. Csak annyit említenék meg, hogy a tudattalan minél több és minél jelentősebb tartalmakat asszimilál az Énből, ez utóbbi annál jobban közelíti a mély-ént, még akkor is, ha ez a közelítés csupán vég nélküli lehet. Ebből feltétlenül az *Én inflációja*³ következik, hacsak nincs valamilyen kritikai elhatárolódás közte és a tudattalan alakzatok között. E diszkriminatív eljárásnak azonban csak akkor van gyakorlati eredménye, ha a felülbírálatnak sikerül egyrészt elhelyezni az Én értelmi határait az általános emberi mértékek szerint, másrészt pedig relatív autonómiát és a (pszichikus természetű) valóságtartalmat sikerül adni a tudattalan alakzatainak, azaz a mély-énnek, az animának, az animusnak és az árnyéknek. A felülbírálat pszichológiai feloldása hatástalan, illetve csak fokozza az Én értékcsökkenését. Egy tényt se intézhetünk el azzal, hogy valótlannak mondjuk. A projekcióalkotó faktornak alig tagadható a valósága. Aki mindennek ellenére tagadná azt, az azonosul

vele, ami nemcsak aggasztó, hanem az egyén jólléte szempontjából egyenesen veszedelemes is. Mindenki, akinek ilyen esetekkel van dolga, tudja, hogy milyen életveszélyes lehet egy ilyen infláció. Ahhoz, hogy az ember halálra zúzza magát, elég egy lépcső vagy a sima parketta. A „casus ab alto” motívumán kívül akad még más, nem kevésbé kellemetlen pszichoszomatikus és pszichés motívum is a be-képzelttség csökkentéséhez. Nem kell, hogy ezen feltétlenül egyfajta tudatos elbizakodottság állapotát értsük. Erről koránt sincs mindig szó. Ennek az állapotnak általában nem vagyunk közvetlenül a tudatában, de legjobb esetben a közvetett jelekből kikövetkeztethetjük meg-létét. Ide tartozik az is, hogy milyennek talál bennünket szűkebb környezetünk. Az infláció ugyanis szemünkben megnöveli a vakfoltot, és minél többet olvasztunk be a projekcióalkotó faktorból, annál jobban erősödik hajlamunk a vele való azonosulásra. Világos jele ennek az a fellépő idegenkedés, amivel a környezet reakcióit felfogjuk és figyelembe vesszük.

Pszichés katasztrófaaként kell értékelni, ha az *Ént a mély-én asszimilálja*. A tudattalanban ott marad a teljesség képe. Ezért osztozik a tudattalan archaikus természetében, másrészt ott van, amennyiben a tudattalan megőrizte, a rá jellemző pszichológiailag relatív tér-idő-kontinuumban.⁴ Mindkét tulajdonság numinózus, és így feltétlenül meghatározza azt az Én-tudatot, amely differenciált, azaz elvált a tudattalantól és ezenfelül abszolút térben és abszolút időben tartózkodik. Hogy ennek így kell lennie, az vitális szükségszerűséget jelent. Ha tehát az Én egy bizonyos időtartamra valamilyen tudattalan tényező ellenőrzése alá kerül, akkor az alkalmazkodásában zavar támad, és ezzel nyitva áll az ajtó minden lehetséges rossz előtt.

Igen fontos, hogy az *Ént lehorgonyozzuk a tudati világban, és a lehető legkínosabb alkalmazkodással a tudatot megszilárdítsuk*. Erre szolgálnak erkölcsi oldalon az olyan erények, mint a figyelmesség, a lelkiismeretesség, a türelem stb. és intellektuálisan igen nagy jelentősége van a tudattalan tünetegyüttes pontos tekintetbevételének és a tárgyilagosságnak.

Könnyen lehetséges, hogy az Én-személyiség és tudati világ hangsúlyozása olyan méreteket ölt, hogy a tudattalan alakzatait pszichológiai természetűvé alakítja és ezzel a *mély-ént az Énhez asszimilálja*. Jóllehet ez a fent elmondottakkal összehasonlítva épp a fordított folyamatot jelenti, mégis ugyanaz lesz a következménye, ti. az infláció.

Ebben az esetben a tudati világot vissza kéne építeni a tudattalan valóságának a javára. Az első esetben a valóságot védelmezni kell az archaikus, „örök” és „ubiquiter” álomállapottal szemben; az utóbbiban viszont az álomnak kell életeret biztosítani a tudati világ kárára. Amabban az esetben fel kell mutatni minden lehetséges erényt; ebben pedig az Én döllye csak valamilyen erkölcsi vereséggel fogható vissza. Erre azért van szükség, mert egyébként sose érhető el a kiegyensúlyozott állapot fenntartásához szükséges szerénység közepes foka. Itt nem az erkölcs fellazulásáról van szó, ahogy elvárnánk, hanem egy erkölcsi erőfeszítésről, a másik irányban. Aki például nem elég lelkiismeretes, annak erkölcsi teljesítményre van szüksége ahhoz, hogy eleget tegyen a követelményeknek. Aki azonban erőfeszítései árán szilárdan megvetette lábát a világban, annak részéről nem csekély erkölcsi teljesítmény, erényei segítségével olyan vereséget produkálni, hogy megláztassa bizonyos tekintetben a világhoz való kapcsolatát és csökkentse az alkalmazkodási teljesítményét. (Emlékszem a nemrég kanonizált Kla-us testvérré, aki lelki üdvéért elhagyta a feleségét és számos utódát.)

Mivel a tulajdonképpeni erkölcsi problémák egytől egyig csak a büntető törvénykönyvön túl kezdődnek, ezért a megoldásuk ritkán vagy úgyszólván sose igazodhat precedens esetekhez, de még parancsolatokhoz és paragrafusokhoz sem. A valós probléma ugyanis a *kötelességek összeütközéséből* származik. Aki elég alázatos vagy kényelmes, átháríthatja a döntését valamely külső tekintélyre. Aki azonban éppoly kevésbé bízik másokban, mint önmagában, az általában sosem tud dönteni, ha ez nem annak rendje és módja szerint történik, amit a Polgári Törvénykönyv „Isten uja” (Act of God) névvel illet. Az *Oxford-szótár* meghatározása szerint: *operation of uncontrollable natural forces*⁵. Minden esetben van egy tudattalan tekintély, amely valamilyen kész helyzet előidézésével véget vet a kétségnek. (Végül is ez azokra is igaz, akik valamilyen külső tekintély folytán hozzák meg a döntésüket, csak éppen álcázott formában.) Ezt az állomást lehet „Isten akaratá”-nak vagy „operation of natural forces” névvel illetni, de pszichológiailag persze nem mindegy, hogy miként fogják fel őket. A belső tekintély modern intellektust kielégítő, racionalista „természeti erő”-ként, illetve ösztönként való értelmezésének megvan az a jelentős hátránya, hogy az ösztönök látszólag diadalmas döntése sérti a morális öntudatot, ezért szívesen elhitetjük magunkkal, hogy a dolog egyedül és kizárólag akarati elhatározással dönthető el. A művelt

ember annyira tart attól, hogy magára vonja a *crimen laesae maiestatis humanae*-t,* hogy, ahányszor lehetséges, azért végzi el a tények ilyen-fajta utólagos átfestését, hogy eltitkolja valamilyen elszenvedett vere-ség érzetét. Arra büszke mindenképpen, hogy hisz az önuralmában és az akarata mindenhatóságában, és megveti azt, aki hagyja magát be-csapni a pusztá természettől.

Ha viszont a belső tekintélyt „Isten akarata” gyanánt fogják fel (amiből az következik, hogy a „természeti erők” isteni erők), akkor az öntudat számára annyi előny származik, hogy az esetleges döntés – mint engedelmességi aktus és ennek eredménye – isteni szándékként jelenik meg. Ezzel a felfogással szemben az igazság ürügyével azt a szemrehányást teszik, hogy az nemcsak hogy túl kényelmes álláspont, de az erkölcsi lazaságra még erénypalástot is aggatna. E szemrehá-nyásnak persze csak ott van jogosultsága, ahol valamilyen önző véle-mény rejtőzik a valóban tudatosan képmutató szölamok mögött. Ezek az esetek azonban semmiképp se alkotnak szabályt, mert szokásos és legtöbbször ösztönös törekvéseket juttatnak érvényre a szubjektív érdekek javára vagy ellenében – valamilyen külső tekintély jóváhagyá-sával vagy anélkül. A belső tekintélynek először nincs szüksége ta-nácsra, mert az a priori ott van azoknak a tendenciáknak az erejében, amelyek a döntésért harcolnak. E küzdelem közben az ember sose néző, hanem többé-kevésbé „önkéntes” résztvevő, és megkísérli, hogy erkölcsi szabadságérzetének súlyát a döntés mérlegének serpe-nyőjébe tegye. Emellett persze kérdéses marad, hogyan áll a dolog az ő szabadnak érzett döntése oksági, esetleg tudattalan motivációjával. Ez talán épp annyira „Act of God”, mint amennyire természeti ka-tasztrófa. A kérdés számomra megválaszolhatatlannak tűnik, mert az erkölcsi szabadságérzet gyökereit nem ismerjük, de éppoly bizonyo-san léteznek, mint a kényszeresnek érzett ösztönök.

Mindent egybevéve nemcsak előnyösebb, hanem pszichológiailag „helyesebb” is a természeti erőket, amelyek ösztönök képében buk-kannak fel bennünk, az „isteni akarat” megnyilvánulásaként értel-mezni. Ily módon ugyanis összhangba kerülünk az ősi élet pszicholó-giai habitusával, azaz ebben az esetben akképp működünk, ahogy az ember mindenhol és minden időkben működött. E habitus létezése életképességének bizonyítéka, mert ha nem lenne az, mindenki el-

* Az emberi méltóság megsértésének bűne.

pusztult volna – az alkalmazkodásképtelenség miatt –, aki azt követte. Ha azonban létrejön az összhang vele, értelmes igényt formálhat az életre mint lehetőségre. Ha ezt valamiféle habituális felfogás szavatolja, akkor nemcsak hogy ok nincs arra, hogy helytelennek tartsák, hanem, éppen ellenkezőleg, minden ok megvan arra, hogy elsősorban pszichológiai értelemben „igaz”-nak vagy „helyes”-nek tartsák. A pszichológiai igazságok nem metafizikai felismerések, hanem sokkal inkább a tapasztalás folytán célszerűnek és hasznosnak bizonyult gondolkodás, érzés és cselekvés habituális módozatai.

Ha mármost azt mondom, hogy a magunkban feltalált belső késztetéseken „isteni akarat”-ot értek, akkor ezzel azt kívánom kiemelni, hogy ne szemléljük őket parancsoló kívánságoknak és akarásoknak, hanem olyan abszolút adottságoknak, amelyekkel helyesen kell bánni, s – hogy ne mondjam – tanulni kell. Az akarat csak részben lehet úrrá rajtuk. Esetleg elfojthatja őket, de a lényegüket nem változtathatja meg, az elfojtott pedig ismét előbukkan más helyen és megváltozott alakban, de ezúttal meg van terhelve egy olyan ressentiment-nal, amely az önmagában ártalmatlan természet adta *késztetést* ellensé-günké teszi. Én az „isteni akarat” szó „Isten” fogalmát sem szeret-ném, ha keresztényi módon fognánk fel, inkább abban az értelemben, ahogy Diotima mondja: „Az Erősz, kedves Szókratész, hatalmas démon.”⁶ A görög daimón és daimonión jelölés az emberhez kívülről közelítő olyan meghatározó hatalmat fejez ki, amilyen a gondviselés és a sors hatalma. Emellett az ember számára fennáll az etikai döntés lehetősége is. De tudnia kell, hogy miről dönt, és tudnia, hogy mit cselekszik; ha engedelmes, akkor nemcsak saját belátását követi, és ha elutasító, akkor nemcsak saját leleményét rombolja szét.

A *tisztán* biológiai, illetve természettudományos álláspont a pszichológiában annyiban nem ajánlatos, hogy az elsősorban csak intellektuális természetű. Hogy ilyen, nem jelent annyiban hátrányt, hogy a természettudományos módszer a pszichológiai kutatás területén, heurisztikusan rendkívül értékesnek bizonyult. De a pszichés jelenség mint egész nem ragadható meg az intellektuson keresztül, mert nemcsak *érzéki*, hanem *értéktartalma* is van, amely utóbbinak a kísérő érzethangsúlyok intenzitása adja meg az alapját. Tehát legalább a két „racionális” funkcióra⁷ van szükség ahhoz, hogy felrajzolhassuk valamely pszichikus tartalom megközelítően teljes sémáját.

Ha tehát a pszichikus tartalmak kezelésekor nemcsak az intellektuálist, hanem az értékítéletet is bevonjuk a vizsgálódásba, akkor szükségszerűen nemcsak a mindenkori tartalom teljes képe kerekedik ki, hanem az a különös helyezés is, amelyet a pszichikus tartalmak rangsorában elfoglal. Az érzet értéke az a különlegesen lényeges kritérium, amely nélkül a pszichológia nem boldogul, mert nagymértékben meghatározza azt a szerepet, amelyet a hangsúlyozott tartalom a psziché ökonómiájában majd betölt. Az affektív érték ugyanis valamely elképzelés intenzitásának fokmérője, az intenzitás pedig a maga részéről ugyanennek energetikai feszültségét, annak hatáspotenciálját fejezi ki. Az árnyéknak például rendszerint kimondott negatív érzetértéke van, az animának ellenben, valamint az animusnak, inkább pozitív. Amíg az árnyékot többnyire világos és árulkodó érzetbeli hangsúlyok kísérik, addig viszont az anima, valamint az animus az érzelmek nehezen meghatározható minőségeit mutatja fel. Őket ugyanis többnyire igézőnek vagy numinózusnak érzik. Gyakorta övezi őket az érzékenység, az érinthetetlenség, a titok, a kínos intimitás légköre. E tulajdonságokban a két alakzat viszonylagos autonómiája fejeződik ki. Az affektív sorrendet tekintve az animus és az anima körülbelül úgy viszonyul az árnyékhoz, ahogy az az Én-tudathoz. Látszólag az utóbbira esik a fő érzelmi hangsúly; mindenesetre sikerül, legalábbis időlegesen, nem jelentéktelen energiafelhasználással, elfojtania az árnyékot. Ha azonban valamiféle okból túlsúlyra jut a tudattalan, növekszik, méghozzá arányosan, az árnyék értékessége és így tovább, és mintegy megfordul az értékskála. Ami az ébren őrködő tudattól a legtávolabb esett és tudattalannak látszott, úgyszólván fenyegető alakzatot ölt, amikor is rangsor szerint növekszik az Én-tudat, árnyék, anima, mély-én affektív értéke. A tudat által ellenőrzött állapot e megfordítása szabályszerűen az ébrenlétnek az alvásba való átmenete közben megy végbe, s többnyire épp akkor lép az álomba az, ami nappal tudattalan volt. A mentális színvonal csökkenése (*abaissement du niveau mental*) az értékek relatív átfordulását kezdeményezi.

Én itt az érzetek *szubjektív* hangsúlyáról beszélek, amely alá van vetve éppen az előbb leírt, többé-kevésbé periodikus változásnak. Mármost azonban vannak *objektív értékek* is, amelyek általános konszenzuson alapulnak, amilyenek például az erkölcsi, esztétikai és vallási értékek, azaz általánosan elismert ideálok vagy érzések hangsúlyozta kollektív elképzelések (a LÉVY-BRUHL-féle „*représentation col-*

lectives"-jei⁸). Könnyen megállapíthatók a szubjektív érzethangszí-
nyok, illetve „értékkvantítások” az általuk kieszközölt konstellációk-
kal, illetve a zavarjelenségek jellegével és számával.⁹ A kollektív ideá-
loknak gyakran nincs szubjektív érzelmi hangsúlyuk, de ennek elle-
nére megőrzik az értéküket mint érzetek. Ezt így nem lehet szubjektív
szimptomákkal bizonyítani, de bizonyára lehetséges, teljesen függet-
lenül a szuggesztív hatástól, egyfelől a hasonló kollektív elképzelések-
hez tapadó értékattribútumokkal és másfelől valamilyen jellemző jel-
képesség segítségével.

A problémának annyiban van gyakorlati vonatkozása, hogy könny-
en előállhat az az eset, hogy egy önmagában kollektív ideát a szub-
jektív érzethangszíny hiányában az álomban csak egy alárendelt attri-
bútum képviseli, például valamely isten teriomorf jellege, vagy fordít-
va, hogy nincs ott a tudatban a voltaképpen hozzátartozó affektív
hangszíny eszméje, amiért aztán az előbbi vissza kell helyezni archeti-
pikus összefüggésébe – ez olyan munka, amelyet rendszerint költők és
próféták végeznek el. Így adja vissza például HÖLDERLIN a szabadság
fogalmának eredeti ragyogását, amely a gyakori használat és visszaélés
folytán üres lett, a „Himnusz a szabadsághoz” c. versében.

S ó! Királynőm jobbát nyújtja nékem
hűségemért szép dicséretül,
hatalmának büvigézetében
minden érzékem ujjong, hevül,
s ő, ki koronák fölött ítélő,
örök hangja cseng lelkemen át,
zengi a tér, zengi minden élő –
halld, szellemvilág, anyánk szavát.¹⁰

Nem nehéz megérteni, hogy itt az eszme ismét visszakerül drámai
őszállapotába, mégpedig a földi tehetetlenségtől és az érzékek zsarnok-
ságából kiragadott anima fénylő alakjában, pszichopomposz, amely az
eliziumi mezők felé mutat utat.

Az első – talán gyakoribb – eset, amikor a kollektív eszme egy
jelentéktelen vonatkozásának képviselőjében feltűnik az álomban: az
„istenő” fekete macska képében jelenik meg, maga az istenség pedig
mint „silány kő” (*lapis exilis*). Az értelmezés érdekében ilyenkor
persze szükség van bizonyos ismeretekre, amelyeknek nem annyira a

zoológiához és a mineralógiához van közük, hanem sokkal inkább a kérdéses tárgynak valamilyen általános történelmi konszenzusához a kérdéses tárgy felvetette tényeket illetően. A dolgok e „mitológiai” vonatkozásai mindig jelen vannak, még ha adott esetben tudattalanok is maradnak. Ha például már nem gondolunk arra, hogy a zöld a remény és az élet színe, mert ugyanis pillanatnyilag azt fontolgatjuk, hogy zöldre vagy fehérre mázoljuk-e be a kertajtót, akkor a „zöld” jelképes vonatkozása persze mint tudattalan burkolt gondolat él. Ezért minden, a tudattalan léte szempontjából a legnagyobb jelentőségű dolog a tudatban értékét tekintve az utolsó helyen áll és fordítva. Már az árnyék alakzata is a jelentéktelen sémák birodalmának része, nem beszélve az animusról és az animáról, amelyek látszólag általában csak mint embertársainkra vonatkoztatott projekciók lépnek elő. A mélyén végső soron elkerüli a személyes hatótávolságot, és ha egyáltalán, akkor csakis mint vallási-mitológiai elem jelentkezik, és jelképei a legmagasabb és a legalacsonyabb rendű között ingadoznak. Aki azonosul pszichés léte nappali felével, éjszakai álmait semmire sem fogja tartani, ámbár az éjszaka éppoly hosszú, mint a nappal, és minden tudatos lét nyilvánvalóan a tudattalan létre épül, abban gyökerezik, és éjszakánként abban is huny ki. Ezenkívül a pszichológia meglehetősen biztonsággal tudja, hogy milyen hatással van a tudattalan a tudatra és szentel emiatt nagy figyelmet a tudattalannak, ami a laikusok számára gyakorta ugyancsak érthetetlen. Tudvalevő ugyanis, hogy az, ami nappal kicsi, az éjszaka nagy és fordítva, és ezért azt is tudjuk, hogy a nappali kicsi mellett, ha láthatatlanul is, de mindig ott áll az éjszakai nagy.

E tudás minden integráció elengedhetetlen feltétele, azaz valamilyen tartalom csak akkor integrálódhat, ha kettős arca tudatossá válik, és ha nemcsak intellektuálisan megragadható, hanem érzeti értékének megfelelően is tekintjük. Értelem és érzés azonban rosszul illenek egymáshoz, mivel – per definitionem – ellenszegülnek egymásnak. Azzal, aki valamilyen intellektuális álláspontot magáévá tett, ellenséges módon szembeszáll bizonyos körülmények között az anima alakjában fellépő érzés, s fordítva, az intellektuális beállítottságú animus erőszakosan viseltetik az érzelmi beállítottsággal szemben. Aki tehát ezt a trükköt szeretné véghezvinni, s nemcsak intellektuálisan, de érzelmi alapon is, annak jól-rosszul szembesülnie kell az animussal és az animával, hogy egy magasabb egyezségnek, az ellentétek konjunk-

ciójának egyengessen utat. Ez azonban a teljesség elengedhetetlen előfeltételére hívja fel a figyelmet.

Ámbár a „teljesség” elsőbb semmi másnak nem látszik, mint absztrakt fogalomnak (mint az animus és az anima is), annyiban tapasztalati mégis, hogy azt a pszichében önkéntelen, illetve önálló életet élő szimbólumok előzik meg. Ezek azok a *kvaternitás*- és *mandalaszimbólumok*, amelyek nemcsak a gyanútlan mai emberek álmaiban fordulnak elő, hanem mindenféle nép és kor történelmi megnyilvánulásai-ban. Jelentőségük az egység és a teljesség szimbólumai gyanánt megfelelően igazolódott mind történetileg, mind a gyakorlati pszichológia által. Ami tehát számunkra elsőben absztrakt fogalomként kerül elő, valójában olyan empirikus létezést jelent, amely magában a priori létét tanúsítja. Eszerint a teljesség, hasonlóan az animushoz és az animához, egyfajta objektív tényező, amely önállóan lép fel az alannal szemben; és az árnyéknál hierarchikusan magasabb helyzetnek megfelelően a teljesség is a szüzügiát felülmúló pozíciót és értéket kíván. Utóbbi igencsak lényeges résznek tűnik, lehet az is, hogy olyan, mint az egész két fele, azaz a királyi fivér–nővér pár megjelenítése és egymásnak feszülő ellentéte, amelyből az egység szimbólumaként az isteni gyermek¹¹ származik.

Egység és teljesség állnak az objektív értékskála legmagasabb fokán, mert a jelképeiket már nem lehet megkülönböztetni Isten képétől. Az istenképről (*imago Dei*) tett valamennyi kijelentés tehát minden további nélkül érvényes a teljesség empirikusan nyert szimbólumaira is. A tapasztalat azt mutatja, hogy az egyéni mandalák rendező szimbólumok, ezért ezek a betegeknel főként a pszichés dezorientálódás, illetve az újraorientálódás idején jelentkeznek. Mint bűvös kör ők idézik fel és űzik el az ismeretlen világ törvényt nem ismerő hatalmait, és egy olyan rendet mintáznak vagy teremtenek, amely a káoszról kozmoszt csinál.¹² A tudat felé a mandalát pontszerű, homályos képződmény közvetíti,¹³ és rendszerint hosszabb és alaposabb munkára és a sok projekció beépülésére van szükség ahhoz, hogy a szimbólum kiterjedését megközelítő teljességgel beláthatóvá váljon. A bepillantást, amennyiben csak intellektuális lenne, bizonyára könnyen el lehetne érni, mert a különböző világmagyarázó állítások Istenről bennünk és fölöttünk, Krisztusról és a *corpus mysticum*ról, a személyes és a személyes fölötti atmanról, világsszellemről és így tovább, olyan kijelentések, amelyekkel könnyűszerrel megbirkózik a filozofikus intellektus. Innen

keletkezett annak az illúziója, hogy ezen a módon a dolgot birtokba vehesse. De az ember nem tanult meg mást, mint a dolog nevét, amihez persze ősidők óta az az előítélet tapad, hogy ezzel mágikusan meg is jeleníti a dolgot magát, és ezért elég, ha nevén nevezi, ezzel be is helyettesíti ezt. Az évezredek folyamán az értelemnek persze bőséges alkalma nyílt arra, hogy meggyőződjön ezen elfogult ítélet hiábavalóságáról, ami azonban semmi esetre se akadályozza azt, hogy ne számítson még ma is teljes értékűnek a pusztán intellektuális megismerés. Mármint épp a pszichológiai tapasztalat mutatja, igencsak kíváncsatos világossággal, hogy egy pszichológiai tény intellektuális „belátása”-ból még nem jön létre több, mint annak „fogalma”, s az utóbbi pedig nem jelent sokkal többet, mint a név, a „flatus vocis”. Ilyen és ehhez hasonló segédeszközök persze aztán mindig kéznél vannak. Könnyen járnak kézről kézre, mert nem tartozik hozzájuk semmiféle alakzat. Jóllehet igen hangzatosak, mégisincs semmiféle tartalmuk, és bár nehéz feladatra és kötelezettségre utalnak, mégsem kötelezhetők semmire. Az intellektus ugyan kétségbevonhatatlanul hasznos a maga területén, ezen túlmenően azonban nagy csaló és szemfényvesztő, ti. ott, ahol *értékek* kezelésére tesz kísérletet.

Látszólag bármilyen tudománnyal foglalkozhatunk, csupán az intellektusra hagyatkozva, de nem a pszichológiával, amelynek tárgya több, mint annak a két vonatkozásnak a birtoklása, amelyeket az észlelés és a gondolkodás közvetít. Az értékfunkció, azaz *érzet* a tudati tájékozódás nélkülözhetetlen alkotóeleme, és ezért nem hiányozhat a többé-kevésbé teljes pszichológiai ítéletből, mert különben hiányos lenne az a modell, amelyet a valóságos történésnek kell előállítania. Minden pszichikus folyamathoz az értéktulajdonság tapad, ti. az érzelmi felhang. Ez közli, hogy milyen mértékben *érintett* az esemény alanya, illetve, hogy mennyit ér a dolog neki (amennyiben ti. eljut a történés a tudathoz). A szubjektum az „indulat” által válik érintetté, aki így képessé válik a valóság teljes súlyú átérzésére. Ez körülbelül megfelel valamely súlyos betegség és a leírása közötti különbségnek. Pszichológiailag semmit sem mondhatunk magunkénak, amit valóban nem tapasztaltunk valóságosan. A csak intellektuális belátás azért jelent nagyon keveset, mert csak szavakat tudunk meg, de nem ismerjük meg belülről magát a szubsztanciát.

Sok-sok olyan ember van, akik jobban félnek a tudattalantól, mint gondolnánk. Ők már a saját árnyékuktól is félnek. Sőt ha eljutnak az

animához és az animushoz, ez pánikká fokozódik náluk. A szüzügia valójában azokat a pszichés tartalmakat jeleníti meg, amelyek a pszichózisban (legvilágosabban a skizofrénia paranoid formájában) törnek a tudatba.¹⁴ Adott esetben e félelem legyőzése már egyedül önmagában rendkívüli erkölcsi teljesítményt jelent, és emellett ez nem az egyetlen olyan feltétel, amelynek eleget kell tenni a mély-én valódi megtapasztalásához.

Az árnyék, a szüzügia és a mély-én három pszichés tényező, róluk csak a többé-kevésbé teljes tapasztalat útján szerezhethünk kielégítő képet. Minthogy e fogalmak a valóság átéléséből keletkeznek, ismét csak a tapasztalás teheti őket szemléletessé. A filozófus bírálóat mindent elvet belőlük, ha észleli előbb, hogy valamiféle *tényekről* van szó, és hogy az úgynevezett fogalom ez esetben nem más, mint ugyanennek rövidített leírása vagy meghatározása. A tárgynak ez éppoly kevéssé árt, mint egy zoológusi bíráló a kacsacsőrű emlősnek. Nem a fogalomról van itt szó; hisz csak szó és segédeszköz, és csak azért van jelentősége és csupán azért használják, mert ez jeleníti meg a tapasztalatok összességét. Sajnálatos módon ezt nekem sem sikerül elhiteni a közönségemmel, noha nem egy írásomban tettem kísérletet arra, hogy eseti anyagok segítségével bemutassam e tapasztalatok lényegét és egyúttal azt a módszert is, ami az efféle tapasztalatokat életre hívja. Mindenütt, ahol módszeremet ténylegesen alkalmazzák, beigazolódnak az általam feltárt tényadatok. Már Galilei korában láthatták az emberek a Jupiter holdjait, ha vették a fáradságot, hogy kezükbe vegyék Galilei távcsövét.

A pszichológia szűkebb szakterületén kívül mindazok kellő megértést tanúsítanak e figurák iránt, akik valamennyi ismerettel bírnak az összehasonlító mitológia területén. Ők az „árnyék”-ban könnyedén felismerik az egyetemes vonásokat viselő, a któnikus sötét világgal ellentétet alkotó alakot. A szüzügiát közvetlenül az istenpárok pszichés modelljeként értelmezik. Végül pedig a mély-én számukra, tapasztalati tulajdonságainál fogva, minden magasabb teljesség- és egységképzelés eidosza (ideája), ahogy ez kiváltképpen illik valamennyi monoteista és monista rendszerhez.

Ezeket a párhuzamokat azért tartom igen fontosnak, mivel így sikerül az úgynevezett természetes tapasztalati alapjukat elvesztett *metafizikai* elképzeléseket valamilyen eleven, egyetemesen meglevő pszichés eseményekre vonatkoztatni, s így ezek visszaszerzik valódi és

eredeti értelmüket. Ezzel helyreállítjuk a „metafizikai” nézetekként meghatározott projiciált tartalmak és az Én kapcsolatát. Sajnos, ahogy már említettük, a metafizikai fogalmak megléte és hihetősége semmiképpen sem jelenti tartalmuk vagy tárgyuk jelenlétét, ámbar a nézet és a valóság egybeesése valamilyen különleges pszichés állapotot, afféle kegyelmi állapotot jelent, ami nem lehetetlen, de a szubjektum nem képes önkényes felidézésére. Ha a metafizikai fogalmak egyszer elvesztik azt a képességüket, hogy az őstapasztalatokra újra emlékezzenek és felidézzék azokat, akkor nemcsak haszontalanokká válnak, hanem még voltaképpen akadályozzák is a további fejlődést. Az ember ugyanis olyan tulajdonokhoz ragaszkodik, amelyek valamikor a gazdagságot jelentették, és minél hatástalanabbak, megfoghatatlanabbak és élettelenebbek lesznek, annál csökönyösebben ragaszkodik hozzájuk. (Az ember természetesen csak steril ideákhoz ragaszkodik; az elevenek elegendően tartalmasak és gazdagok, úgyhogy nincs ok arra, hogy kössük magunkat hozzájuk.) Így lesz az idők folyamán a mélyértelműből értelmetlen. Sajnos, ez a metafizikai elképzelések sorsa.

Ma igazából arról a kérdésről van szó, hogy mit értsen a világ az efféle eszméken. A közönség – amennyiben a hagyománynak nem fordított úgy általában hátat – már rég nem kíván többé „üzenet”-et hallani, hanem sokkal inkább azt akarja, hogy megértse, mi annak az értelme. Már a szószékről elhangzó puszta szavak is érthetetlenek és magyarázatra szorulnak: hogyan váltott meg bennünket Krisztus halála, ha senki sem érzi megváltottnak magát? Hogyhogy Jézus istenember, és milyen egy ilyen? Miben áll a szentháromság, a szűznemzés, a test megevése és a vér megivása stb.? Milyen kétségbeejtő viszonyban áll az efféle fogalmak világa a hétköznapiakéval, amelynek érzékelhető valóságát a természettudomány ragadja meg a lehető legnagyobb mértékben? A huszonnégy órából legalább tizenhatot kizárólag ebben a világban élünk, a visszamaradó nyolcat pedig leginkább öntudatlan állapotban töltjük el. Hol vagy mikor történik valami olyan, ami csak a legtávolabbról is emlékeztetne olyan esetekre-eseményekre, mint amilyenek az angyalok, a megvendéglés csodája, az üdvösség túlvilági ígérete, a halott feltámasztása stb.? Már csak ezért is felfedezés volt, amikor rájöttünk, hogy a tudattalan alvási állapotokon belül „álmok”-nak nevezett szakaszok vannak, és ezekben alkalmanként olyan jelenségeket figyelhetünk meg, amelyek nem csekély mértékben hasonlítanak a mítoszok motívumaihoz. A mítoszok maguk csodás regék és persze

mindenféle olyan dologról tesznek említést, amelyek nagyon gyakran a hitélet tárgyai is.

A mindennapi tudati világban bizonyára alig van ehhez hasonló, azaz, 1933-ig úgyszólván csak elmebetegek voltak, akiknél élő mitológiai töredékeket lertünk fel. Ez időpont után úgy terjedt el nemzetek során át a hősök és a szörnyek világa, mint a pusztító tűz, ami azt bizonyította, hogy a mítosz és sajátos világa az ész és a felvilágosodás évszázadai után se vesztett semmit az elevenségéből. Ha manapság a metafizikai fogalmak már aligha hatnak elbűvölően, akkor ez bizonyosan nem azért van, mert az európai lélek híján van az eredetiségnek és a primitívségnek, hanem egyes-egyedül azért, mert az eddigi szimbólumok már nem azt fejezik ki, ami immár a sok évszázados keresztény tudati fejlődés eredményeképpen a tudattalanból szólásra jelentkezne. Valódi rideg lélek ez, az arrogancia, a hisztéria, a bizonytalanság, a bűnös amoralitás és doktriner fanatizmus alantas szelleme. Innen a szellemi selejt, a művészetpótlék, a filozófiai dadogás és utópista csalás éppen jó ahhoz, hogy a mai tömegembert nagyban megétesse. Ez a kereszténység utáni szellemiség.

V

KRISZTUS, A MÉLY-ÉN EGY JELKÉPE

Már nem egyszer, de sokszor hasonlítottuk a világnak elkereszténytetlenedését, a tudomány és a technika luciferi fejlődését és azt a szörnyű materiális és erkölcsi kárt, amit a második világháború hagyott maga után az *Újtestamentumban* megjövendőlt *végidei* eseményekhez. Itt, ahogy ismeretes, az Antikrisztus várásáról van szó: „Ez az Antikrisztus, aki tagadja az Atyát és a Fiút.”¹ *Szent János I. levelének* 4,3. szakaszában is ez áll: „És valamely lélek nem vallja Jézust testben megjelent Krisztusnak... az az Antikrisztus *lelke*, amelyről hallottátok, hogy eljő.”² Az Apokalipszis csupa olyan rettentő dolog várásával van tele, amely mind a végidőben történik a Bárány menyegzője előtt. Ez világosan utal arra, hogy a keresztény lélek nemcsak hogy tud az ellenség létezéséről, de bizonyossága is van arról, hogy majd egykoron „átveszi a hatalmat”.

Miért beszélek itt Krisztusról és az ő ellenfeléről, az Antikrisztusról? – kérdezik majd az olvasók. – A szó szükségszerűen kerül Krisztusra, mert ő a mi kultúránk még eleven mítosza. Ő a mi kulturális héroszunk, aki történelmi létezésének érintetlenül hagyásával megtestesíti az isteni őskori ember, a misztikus Ádám mítoszáét. Ő birtokolja a keresztény mandala középpontját, ő a tetramorphosz, azaz a négy evangélista jelképének ura, ami annyi, mint a trónjának négy oszlopa. Ő bennünk van és mi őbenne. Az ő birodalma a drágalátos gyöngy, a szántóföld alá rejtett kincs, a kis mustármag, amely nagy fává nő, és a mennyei város.³ Úgy, ahogy Krisztus, bennünk van a mennyek országa is.⁴

E néhány általánosan ismert utalás talán elég ahhoz, hogy jellemezzük a Krisztus-jelkép pszichológiai helyét. *Krisztus szemlélteti a mély-én archetípusát.*⁵ Az isteni vagy mennyei jelleg teljességét jeleníti meg, azt az átszellemült embert, istenfiát, aki bűn nélkül való, „sine macula

peccati”. Mint Adam secundus megfelel a bűnbeesés előtti első Ádámnak, azaz amikor ez még a sajátjának mondhatta a tiszta istenképmást, amelyről TERTULLIANUS († 222) azt írja: „És erről az emberben levő istenképmásról vélhető, hogy az emberi szellemnek ugyanaz az ösztöne és értelme van, mint amely az Istennek is, jóllehet nem olyan, mint az Istené.”⁶ Sokkal kimerítőbben fogalmaz ORIGENÉSZ (185–254): A lélekbe, nem pedig a testbe belevéssett imago Dei⁷ a kép képe, „mert a lelkem nem annyira az Isten képe, mint inkább a megelőző kép hasonlósága szerint van teremtvé”.⁸ Krisztus viszont az igazi imago Dei,⁹ akinek hasonlóságára lett teremtvé a mi belső emberünk láthatatlanul, testetlenül és halhatatlanul.¹⁰ Az istenkép úgy nyilvánul meg bennünk, mint *okosság, igazságosság, mértékletesség, erény, bölcsesség és fegyelmezettség*.¹¹

AUGUSTINUS (354–430) különbséget tesz az imago Dei, ami Krisztus és a között az imago között, amely bele van oltva az emberbe mint annak eszköze vagy lehetősége, hogy elérje az isteni képmást.¹² Az istenkép nem a testi emberben van, hanem az animában racionálisan, és ennek birtoklásával különbözik az állattól. „Az istenkép belsőleges, nem a testben rejlik. . . Ahol az intellektus, ahol az értelem, ahol az ész, amelynek kutatnia kell az igazságot, ott van az Isten képe.”¹³ Ezért arra kell emlékeztetni magunkat, mondja AUGUSTINUS, hogy nem máshol, mint az értelemben legyünk az Isten képe szerint megteremtve. „Ahol azonban az ember az Isten képére teremtettnak tudja magát, ott felismer magában valami mást is, mint ami az állatnak van megadva.”¹⁴ Az derül ki ebből, hogy az istenkép racionálisan azonos az animával. Ez a magasabb, szellemi emberre vall, Pál *homo coelestis-ére*.¹⁵ Ahogy a bűnbeesés előtt Ádám, akként testesíti meg Krisztus is az istenképet,¹⁶ amelynek totalitását AUGUSTINUS különösképpen hangsúlyozza. „A szó” – mondja – „befogadta az egészet mint teljes embert, az ember lelkét és testét”, és pontosan leírja még azt is, hogy az ember lélekből, húsból és állatból áll.¹⁷

A bűnbeesés nem rombolta szét az emberben az istenképet, pusztán csak rongált és torzított („deformált”) azon, és ez az isteni kegyelem folytán ismét helyreállítható. Az integráció terjedelmét sejteti a *descensus ad inferos*, Krisztus lelkének a pokolra szállása, akinek megváltó műve kiterjed a holtakra is. A pszichológiai megfelelést itt a kollektív tudattalan integrációja, az individuáció elengedhetetlen alkotóeleme adja. AUGUSTINUS ezt állítja: „Az életünk végére tehát tökéletesnek

kell lennünk; a tökéletességünk azonban Krisztus”,¹⁸ mivel ő jelenti a tökéletes istenképet. Ezért hívják „király”-nak is. Az ő menyasszonya (*sponsa*) az emberi lélek, amely „valamilyen bensőségesen rejtett szellemi misztériumban áll összeköttetésben a logosszal, ily módon ők ketten hús és vér”, megfelelve Krisztus és az egyház misztikus házasságának.¹⁹ Nem tekintve a hieroszgamosz fennmaradását az egyház tanításában és rítusában, ebből a jelképből lett a középkor folyamán az alkimiában az ellentétek, azaz a kémiai menyegző coniunctiója és ezzel egyrészt a *lapis philosophorum* teljesség-elképzelése, másrészt a kémiai kapcsolat fogalma.

Az embernek első bűnbeesés által megtépázott istenképe Isten segítségével „megreformálható”²⁰ a *Rómabeliekhez szóló levél* 12,2 szakaszának megfelelően: „És ne szabjátok magatokat e világhoz, hanem változzatok el a ti elméteknek a megújulása által, hogy megvizsgáljátok, mi az Istennek [...] akarata.” Azok a teljességképek, amelyeket a tudattalan idéz elő az individuációs eljárás folyamata közben, az a priori meglevő archetípus (a mandala) ilyen „megreformálás”-át ábrázolják.²¹ Már többször hangsúlyoztuk, hogy a mély-én (a teljesség) spontán jelképeit gyakorlatilag nem lehet megkülönböztetni az istenképtől. A „megújítás”-on (*anakainosisz, reformatio*) a *metamorphuszthe* (változtatok át) ellenére sem tényleges változás, hanem csak az őseredeti állapot helyreállítása, az apokatasztázis értendő, ez pontosan összecseng a teljesség folytonosan jelenlevő archetípusának empirikus pszichológiai tényével,²² amely ugyan könnyen eltűnhet a tudat látómezejéről, illetve lényegében sosem észlelhető mindaddig, amíg valamely átváltozása által megvilágosodott tudat újra fel nem ismeri őt Krisztus alakjában. Ezzel a „visszaemlékezéssel” (*anamnézis*) áll helyre az istenképpel való őseredeti állapot. Ez jelenti az eltérő és egymással ellentétes irányban ható ösztöntörékvések nyomán létrejött személyiséghasadás áthidalását, az integrációt. Ez csak ott nem következik be, ahol az ember ösztöntermészetét illetően még törvényesen állat módjára tudattalan. De ott, ahol a mesterséges tudattalan, azaz az elfojtás már nem reflektál az ösztönre, lehetetlen, illetve káros.

Az imago Dei eredeti, Krisztusban megtestesülő keresztény felfogás, kétségkívül olyan mindent átfogó teljességet jelent, ami még az ember állati (*pecus!*) oldalát is magában foglalja. Mindennek ellenére hiányzik a modern értelemben vett Krisztus-teljességjelkép, miköz-

ben ez a szimbólum a dolgok sötét oldalait *expressis verbis* nemcsak magában foglalja, hanem luciferi ellenfélként ki is zárja. Jóllehet a keresztény tudat előtt teljesen világos volt, hogy számára ki van rekesztve a gonosz hatalom mint tudati elem, de ez nem jelentett többet neki, mint hogy kiesik számára egy jelentéktelen árnyék, mivel már ORIGENÉSZ *privatio boni* (a jótól való megfosztottság) tana is csökkent értékű jónak állította a rosszat és így értette lényegét. Az egyház tanítása szerint a rossz voltaképp csak „a tökéletesség hiánya”. E feltevés alapján keletkezhetett ez a vélemény: „Minden jó az Istentől származik, minden rossz az embertől.”²³ Ebből következően bizonyos protestáns tanítások ki is kapcsolták az ördögöt.

A *privatio boni* tana szerint a teljesség látszólag biztosítva volt Krisztus alakjában. A rosszat, a gonoszt azonban mégiscsak valami szubsztanciaszerűnek kell felfogni, ha összeakadunk vele az empirikus pszichológia területén. Itt éppenséggel a jó ellentéte. Az ókorban a gnosztikusok, akiknek érvelését már jelentősen befolyásolta a pszichés tapasztalat, alaposabban foglalkoztak a rossz problémájával, mint az egyházatyák. Azt tanították, hogy Krisztus „levágta magáról az árnyékát”.²⁴ Ha e felfogásnak némi jelentőséget tulajdonítunk, akkor az Antikrisztus alakjában könnyen felismerjük a levágott ellenpárt. A legenda szerint az Antikrisztus a krisztusi élet perverz utánzata. Ő igazi *antimimon pneuma*, utánzó (gonosz) szellem, aki bizonyos mértékig követi Krisztus lába nyomát, mint az árnyék a testet. A megváltó egyoldalúan fényes alakjának ez a kiegészítése, amely voltaképpen felbukkan már az *Újtestamentum* keretei közt, alkalmasint különös jelentőséget kap. Már korán megfelelő figyelmet is szenteltek neki.

Ha Krisztus hagyományos alakjában felismerjük a mély-én pszichikus jelenségével való párhuzamot, akkor az Antikrisztus megfelel a mély-én árnyékának, az emberi totalitás sötét oldalának, amelyet nem szabad optimistán megítélni. Amennyire tapasztalatunk mutatja, a fény és az árnyék, úgy tűnik, olyan egyenletesen van elosztva az emberi természetben, hogy a pszichés teljesség legalábbis inkább tompított fényben jelenik meg. A mély-én pszichológiai fogalma, amely egyrészt levezethető az egész ember megismeréséből, másrészt spontán módon megmutatkozik a tudattalan termékeiben, mint ahogy azt a belső ellentétekből összeállt archetipikus négyesség megmutatja, nem tekinthet el a világos alakhoz tartozó árnyék felett, mert nélküli nincs a teljességnek teste és elveszíti emberszerűségét. A fény és

árnyék paradox egységet alkot az empirikus mély-énben. A keresztény szemléletben ezzel szemben az archetípus olyannyira reménytelenül két összeférhetetlen részre hasadt szét, hogy ez a végén a metafizikai dualizmushoz vezet, ti. a mennyei birodalom végérvényesen elválík a kárhozat tűzben égő világától.

Mindenki számára, akinek pozitív a beállítottsága a kereszténységhez, kemény dió az Antikrisztus kérdése. Az antikrisztusi jelenség alkalmasint nem jelent semmi mást, mint az ördögnek Isten inkarnációjától kikényszerített ellenlökését, aki a tulajdonképpeni alakját Krisztus és ezzel Isten ellenfeleként voltaképpen csak a kereszténység hajnalán nyeri el, minthogy *Jób könyvében* ő még az egyik istenfi és Jahve bizalmasa volt.²⁵ Pszichológiailag annyiban világos az eset, minthogy Krisztus dogmatikus alakja oly kiváló és szeplőtlen, hogy mindenki mást elhomályosít az övéi közül. Ő valójában olyannyira egyoldalúan tökéletes, hogy az egyensúly helyreállítása végett kikövetel magának valamilyen pszichés kiegészítőt. Ez az a teljes biztonsággal elvárható ellentétesség, amely már korábban a két istenfi tanához vezetett, akik közül az idősebbnek Satanaël volt a neve.²⁶ Az Antikrisztus eljövele nemcsak profetikus jövődőlés, de könyörtelen pszichológiai törvény, aminek léte, anélkül, hogy a levelek szerzője számára tudatos lett volna, az eljövendő *enantiodromia* (az ellentétek egymásba átcsapása) bizonyosságát hintette el. Úgy írt ő, mintha a változás belső szükségszerűségének tudatában lett volna, bár nála a gondolat isteni kinyilatkoztatás formájában jelent meg. A valóságban a Krisztus-kép minden magasabb rendű differenciálódása a tudattalan kiegészítő megfelelő erősödését hozza magával, miáltal növekszik a feszültség a Fent és a Lent között.

E megállapításokkal megmaradunk teljes mértékben a keresztény pszichológia és szimbolika keretei közt, habár sosem számoltunk az-
zal, hogy a keresztény szellemiségben ott rejlik a végzetszerűség, amely szükségszerűen szellemiségének gyökeres visszajára fordulásához kell hogy vezessen, és pedig nem vak véletlenként, hanem pszichológiai törvényszerűség okán: a magasba törő átszellemülési ideált kereszttezheti a tökéletesen földhöz kötő, a materialisztikus, anyagot legyűrni és a világot meghódítani akaró szenvedély. Ez az átalakulás a „reneszánsz” idején vált nyilvánvalóvá. A szó „újrászületés”-t jelent, és az ókori szellemiség újraélesztését értették rajta. Ma már tudjuk, hogy ez a lényegét illetően afféle álarc volt, és hogy nem az

ókori szellem született újjá, hanem sokkal inkább a középkori-keresztény, amely furcsa-különös pogány elképzelések közepette formálódott, miközben az égi célt földre cserélte, és mindennek nyomán a vertikális „gótikus” stílusból átment a világ és a természet horizontális felfedezésébe. A további, a francia felvilágosodáshoz és forradalomhoz vivő fejlődés idézte elő azt a ma már széleskörűen elterjedt állapotot, amelyet nem jelölhetünk másképp, mint antikeresztényt, és így igazolta a „végidő” őskeresztény előrejelzését. Olyan ez, mintha Krisztus eljövetelel láthatóvá váltak volna a korábban lappangó ellentétek, vagy mintha egy inga hatalmasan kilengett volna az egyik oldalra és most kiegészítő mozgás a másikra vezetné. A fák, így mondják, nem nőnek az égig, hacsak le nem érnek a gyökereik a pokolba. A mozgás kettős értelme benne rejlik az inga természetében. Krisztus szeplőtelen; de rögtön pályafutásának kezdetén bekövetkezik találkozása a sátánnal, az ellenfelével, aki a világ lelkében annak a hatalmas feszültségnek a gyámkövét jelenti, amely feszültséget Krisztus megjelenése jelent, és tőle olyannyira elválaszthatatlan, ahogy az árnyék a fény velejárója, s akire éppúgy rávetül az igazság fénye (*sol iustitiae*), mint a titokzatos rossz (*mysterium iniquitatis*), teljesen helyesen, ahogy az ebioniták²⁷ és eucheták²⁸ is gondolták, úgy mint a testvér testvérére. Mindketten királyok akarnak lenni, az egyik az égnek, a másik „ennek a világnak” (*principatus huius mundi*). Itt az „ezeréves” országról, ott az „Antikrisztus eljövetele”-ről hallunk, mintha felosztották volna a két királyi fíver között a világokat és a korokat. Az összetalálkozásnak ezért többnek kellett lennie a merő véletlennél: ez kapcsolódás volt.

Ahogy az ókori istenekre emlékeznünk kell, hogy helyesen értékelhessük az anima–animus-típusának pszichológiai értékét, Krisztusra pedig azért, mert a mély-én és annak jelentésének kézenfekvő analógiája. Amellett, ha jól meggondoljuk, nem valamilyen mesterséges vagy önkényes megítélésről van szó, hanem egy olyan valóságos és önmagában jelen levő kollektív értékről, amely hatékonyan működik, akár a tudatában van ennek a szubjektum, akár nincs. Jóllehet Krisztus lényegi jegyei (egylényegűség az atyával, együttes örökkévalóság, fiúság, parthenogenezis, megfeszítettetés, az ellentétek között feláldozott bárány, az egy a sokban stb.) őt kétségtelenül a mély-én megtestesüléseként állítják eléink, de azért ő mégis, pszichológiai szemszögből nézve, csak az archetípus egyik fele. A másik fele az Antikrisztusban

jelenik meg. Utóbbi is a mély-ént szemlélteti, de ennek sötét oldalából áll. Mind a ketten olyan keresztény szimbólumok, amelyek ugyanazt jelentik, mint a két lator közé felfeszített megváltó képe. Ez a nagy jelkép azt akarja elárulni, hogy a tudat további fejlődése és differenciálódása belekeveredik az ellentmondás mindig fenyegető felismerésébe, és nem jelent kevesebbet, mint *az én keresztrefeszítését*, azaz ennek kinnal teli lebegtetését két összeférhetetlen ellentét között.²⁹ Emellett persze nem lehet szó az én teljes megszüntetéséről, mert különben megsemmisülne vele a tudat fókusza, aminek következménye a teljes öntudatlanság lenne. Az Én relatív megszüntetése a kötelességek megoldhatatlan összeütközése esetében csak a legfőbb és a legvégső döntésekre vonatkozik, azaz másképpen: ilyenkor van egy szenvedő szemlélő, aki nem dönt, hanem aláveti magát a döntésnek – kényrekedvre. Az ember géniuszának, ennek a senki által nem ismert kiterjedésű felsőbb és átfogóbb valaminek kell végeredményben döntenie. Ezért ajánlatos, hogy gondosan ellenőrizzük az individuációs folyamat pszichológiai vonatkozásait a keresztény hagyomány fényében, mert ez ismeri ugyan ennek a leírását, ami a mi gyenge, egyéni kísérletünkön messze túltesz mind pontosságban, mind nyomatékosságban, annak ellenére, hogy itt a mély-én képe, Krisztus nélkülözi a hozzá tartozó árnyékot.

Az ok itt, ahogy már utaltunk rá, a Summum Bonum tana. IRENAEUS joggal mondja a gnosztikusokkal vitázva, hogy helyteleníteni kell az „atyjuk fényét”, ugyanis „még azt sem tudta, ami benne volt [ti. az árnyékot és az ürességet], megvilágítani és betölteni”.³⁰ Megbotránkoztatónak és kifogásolhatónak tűnik számára az, hogy az ember elfogadja a fénypleroma belsejében levő „alaktalan és sötét üresség”-et. A keresztények számára se az Isten, se Krisztus nem lehetett paradoxon; egyértelműeknek kellett lenniük, és ez a mai napig érvényes. Nem tudtuk és látszólag még ma sem tudjuk (eltekinthetve néhány jó hírű kivételtől), hogy a spekuláló értelem hübrisze már a régieket arra csábította, hogy megpróbálják az Istent filozófiailag meghatározni, amikor is szinte arra kötelezték őt, hogy a Legfőbb Jó legyen. Egy protestáns teológus még ilyen kijelentésre is ragadtatta magát: „Az Isten csak jó lehet!” De már Jahve megtaníthatta volna őt valami helyesebb szempontra, ha ő maga nem volt képes belátni intellektuális túlkapását az Isten mindenhatóságával és szabadságával szemben. A Summum Bonum jogtalan gyakorlásának természetesen megvannak a

mélyreható okai (amelyekbe itt nem bonyolódhatnak), de ez az alapja és ősoka még a gonosz valóságosságát megsemmisítő *privatio boni* fogalmának is, amelyet teljes fényében megtalálunk már Nagy BASILIUS (330–379), DIONYSIUS AREOPAGITA (a IV. sz. második fele) és AUGUSTINUS művében.

Mindenkin túltéve TATIANUS (II. sz.) képviseli a későbbi alapelvet: „*Omne bonum a Deo, omne malum ab homine*”, amikor is azt mondja: „Az Isten nem tett semmi rosszat; mi vagyunk azok, akik előidéztünk minden helytelenséget.”³¹ Ezt a felfogást vallja magáénak ANTIOCHIAI THEOPHILUS is (II. sz.) az *Ad Autolycum* c. írásában.³²

BASILIUS pedig azt mondja: „Neked se az Istent nem kell a gonosz létrehozójának tartanod, se magadtól azt képzelned, hogy a rossznak saját szubsztanciája van (*idian hüposztaszin tu kaku enai*). Mert nem létezik a gonosz, mint valami élő, és ne tartsuk róla, hogy szubsztanciális lényege meglevő valami (*uszian enhüposztaton*). A jó tagadása (*sztéreszisz* – szó szerint »megfosztás«) a rossz... Ezért a rossz sem önálló létező (*en idia hüparkhei*), hanem utóbb a lélek csonkulásával (*perómoszin*) keletkezik.³³ Ugyanis sem nem teremtetlen, miként a hitetlenek vélekednek, akik a gonoszságot a jó természettel egyenértékűnek tartják... sem nem teremtett. Mert ha minden Istentől való, hogyan származ(hat) a rossz a jótól?”³⁴

Egy másik passzus világossá teszi ennek az állításnak logikáját. A második *Homília in Hexameron*ban ezt mondja BASILIUS: „Egy cseppet se jámbor dolog azt állítani, hogy a gonosz eredete Istenben van, mert az ellentét egyik része nem keletkezik a másikból. Ugyanis nem az élet teremti a halált, és a sötétség sem a fény eredete, és a betegség sem teremti az egészséget... Ha mármost... [a gonosz] sem nem teremtetlen, sem nem Isten által teremtett, honnan van hát a természete? Hogy ugyanis van rossz, senki se fogja vitatni, aki él. Mit gondoljunk tehát? Hát azt, hogy a gonosz nem élő és lelkes létező, hanem egyfajta olyan állapot (*diatheszisz*) a lélekben, amely ellentétesen viszonylik a lélekhez, [éspedig] a jótól való elpártolás miatt, amit a könnyelműség (*rhathümoisz*) idéz elő, [azaz ez szüli]... Mindenki úgy tekintheti magát, mint a benne levő rosszság előidézőjét.”³⁵

Az a magától értetődő tény, hogy a „magas” jelentését közvetlenül a „mély” elképzelésére is átvisszük, titkon oksági összefüggéssé és ezzel képtelenséggé változik, mert közismert, hogy nem teremt a sötétség fényt és a fény éppúgy sötétséget. A jó és a rossz eszméje

azonban a morális ítélet feltétele. Logikailag ekvivalens ellentétpár, amely mint olyan minden megismerési aktusban a *conditio sine qua non*. Tapasztalati alapról kiindulva nem mondhatunk róla többet. Ebből kellene tehát megállapítani, hogy a jó és a rossz nem egymástól származik, mint valamely morális ítélet együtt létező két fele, hanem mindig is egyszerre vannak jelen. A gonosz, ahogy a jó, emberi érték-kategória, és mi vagyunk azok, akik az erkölcsi értékítéletet megalkotjuk, de csak korlátozott mértékben tesszük ezt azoknál a tényállásoknál, amelyeket az erkölcsi ítéletnek vetünk alá. E tényállásokat egyesek jónak és mások rossznak nevezik. Csak kivételes esetekben jön létre általános megegyezés. Ha úgy tekintjük BASILIUSzal együtt az embert, mint a rossz okozóját, akkor egyúttal azt is mondjuk, hogy a jóé is. Az ember azonban elsősorban pusztán ítélet alkotója; a megítélt tényállásokra vonatkozóan pedig nem oly könnyű megállapítani a felelősségét. Ehhez világosan meg kellene tudnunk határozni az akarat szabadság mértékét. A pszichiáter tisztában van vele, hogy milyen kétségbeejtően nehéz feladat ez.

Ez az oka annak, amiért a pszichológus visszaretten a metafizikai vélekedésektől, de a *privatio boni* itt megismert emberi indokait mégiscsak bíráltnia kell. Ha tehát BASILIUS egyfelől azt állítja, hogy a rossznak nincs saját szubsztanciája, mert „a lélek megcsonkulásából” keletkezik, és ha másfelől meg van győződve arról, hogy a rossz valóban létezik, akkor a rossz relatív valósága a lélek valóságos „megcsonkulása”, aminek hasonlóképpen reális oka van. Ha a lélek eredetileg jónak van teremtvé, akkor igazából romlottá vált, és pedig valamilyen valóságos okból, még ha semmi más okból, mint gondatlanságból, hanyagságból és könnyelműségből, amely tulajdonságok a *rathümia* jelentőségét emelik ki. Ha valamit – s ezt nyomatékosan szeretném hangsúlyozni – valamilyen pszichés tényállásra vezetünk vissza, ezzel nem redukáljuk semmiképp sem ad nihilum és megsemmisítéséig, hanem áttoljuk a *pszichológiai valóságba*, amit empirikusan jóval könnyebb megragadni, mint például a hit ördögének realitását, aki szavahihető állítások szerint nem az emberi agy szüleménye, hanem már őelőtte is létezett. Ha az ördög a maga részéről szabad akaratából szakadt le az Istenről, akkor ez egyfelől azt bizonyítja, hogy a rossz már az ember előtt a világon volt, és ennél fogva ez utóbbi nem lehet ennek egyedüli okozója, és hogy másfelől már az ördögnek is „megcsonkított volt a lelke, amiért egy hasonlóan valóságos ok tehető

felelőssé”. A basiliusi érvelés alaphibája a *petitio principii*, amely feloldhatatlan ellentmondásba keveredik: a priori ott áll benne, hogy a rossz önállóságát tagadni kell még az ördög dogmabeli örökkévalóságával szemben is. Ennek az ellentmondásnak külső, történeti okát pedig a manicheus dualizmus fenyegetése adta. Ez legelsőbbben is BOSTRAI TITUS (†370 körül) *Adversus Manichaeos* c. írásából³⁶ válik világossá, ahol a manicheus dualizmus ellenében kifejti, hogy a szubsztanciát illetően nem létezik rossz.

JOANNES CHRYSOSTOMUS (Aranyszájú Szent János) (kb. 344–407) a *szerzésisz* (*privatio*) kifejezés helyett az *ektropé tú kalút* (elhajlás vagy eltérés a jótól) használja. Ez a véleménye: „A rossz nem más, mint eltérés a jótól, tehát a jóval egybevetve a gonosz másodlagos.”³⁷

DIONYSIUS AREOPAGITA kimerítő magyarázatot nyújt a rosszról a *De divinis nominibus* 4. fejezetében. A rossz, így mondja, nem származhat a jóból, mert ha a jóból jönne, akkor nem volna rossz. Mivel azonban minden, ami van, a jóból jön, ezért minden valamilyen módon jó; „a rossz pedig semmiképpen nem létezik” (*tó dé kakón ute on esztin*). „A rossz a természete szerint nemcsak nem dolog, de nem is idéz ilyet elő.” „A rossz egyáltalán nincs és nem is jó, nem is jótékony” (*uk észti kathalu to kakon ute agathon ute agathopoión*). „Minden dolog, amennyiben létezik, jó és a jóból származik; amennyiben azonban elveszti a jót, sem nem jó és sem nem létező.” „Az, ami nem létezik, nem teljesen rossz. Az, ami egyáltalán nincs, semmivé válik, hacsak nem valamilyen transzcendentális módusz értelmében fogják fel (*katá tó hüperuszion*) mint a jóban benne levőt. A jó tehát általában éppen annyira létezik is, mint amennyire nem, sokkal tovább fog elől és magasabb helyen állni (*polló proteron hüperidrümenon*), a rossz viszont nem, sem abban, ami létezik, sem abban, ami nem létezik” (*to de kakon ute en, toisz uszin, ute en toisz mé uszin*).³⁸

Ezekből az idézetekből kiderül, hogy milyen hévvel tagadták már igen korán a rossz létezését. Ez a tény, mint említettük, a legszorosabban összefügg a manicheus dualizmus elleni egyházi állásfoglalással, ami aztán AUGUSTINUS-nál jelenik meg teljes világossággal. Ő a következő magyarázattal él a manicheusok és a marcioniták elleni írásaiban: „Mármost azonban ez ok miatt minden dolog jó, mert az egyik dolog a másikkal szemben »jobb«, a kevésbé jó dolog minősége pedig fokozza a jobbak értékét. . . , azok azonban, amiket rossznak mondunk, azok vagy a jó dolgok hibás oldalai lehetnek, ahol ezen utóbbiak előbbi

önmagukban, a jó dolgokon kívül egyáltalán nem is létezhetnek... sőt, ezek a hibák maguk bizonyítják a természet (a lényeg) jóságosságát. Ami ugyanis hibái miatt rossz, az valójában természeténél fogva jó. Az ugyanis, hogy valami hibás, az természetellenes, mert árt a természetnek: de nem okozhat benne több kárt, mint hogy csökkenti jóságát. Következésképp a rossz csak a jó távolmaradása. És ezért nem is létezik kívül a jón... S ezért létezhet a jó a rossz nélkül, ahogy például maga az Isten és minden felsőbb égi [lény]; a rossz ellenben nem létezhet a jó nélkül. Ha ugyanis semmi sem szenved kárt, nincs rossz; ha azonban károsodik, akkor a jót csökkenti; és ha az egészet felemészti, akkor már nincs többé lény, akinek árthatna, mivel akkor biztosan hiányzik az a lény, akinek a jósága károsodás folytán csökkenhetne.”³⁹

A *Liber sententiarum ex Augustino* ezt állítja: *Nulla est substantia mali:*⁴⁰ *quia quod auctorem Deum non habet, non est: ite vitium corruptionis nihil est aliud, quam inordinate vel desiderium vel actio voluntatis.*⁴¹ Ezzel összhangban mondja AUGUSTINUS: *Non ferrum est malum; sed qui ad facinus utitur ferro, ipse malus est.*⁴²

A DIONYSIUS és AUGUSTINUS műveiből vett idézetek világosan megmutatják: a rossznak önmagában nincs szubsztanciája, illetve egzisztenciája, mivel az csupán az egyedül szubsztanciával bíró csökkentett jó. A rossz egyfajta vitium, azaz a dolgok rossz használata, helytelen akarati döntés (rossz hajlam általi káprázat stb.). AQUINÓI SZENT TAMÁS, a nagy egyházatyá, miközben DIONYSIUS AREOPAGITA fenti mondására hivatkozik, ezt állítja: „Valamely ellentétpár egyik része megismerhető a másik által, úgy, ahogy a sötétség a fény által. Ezért arra a kérdésre a feleletet, hogy mi a rossz, a jó természetéből kell kideríteni. Fent azt mondtuk, hogy a jó mindazt jelenti, ami kívánatos. És azért, mert minden természet a saját lényegére és tökéletességére törekszik, szükségszerűen azt kell mondanunk, hogy minden teremtmény léte és tökéletessége birtokában van a jóság lényegének (*rationem bonitatis*). Ezért nem lehet, hogy a rossz bizonyos létet vagy bizonyos formát, vagy természetet jelentsen. Csak az marad még hátra tehát, hogy a rossz nevével a jó bizonyos távollétét jelöljük.”⁴³ „A rossz nem létező dolog, a jó azonban létező.”⁴⁴ Éppígy hat minden hatóerő a jó miatt vagy következtében. A hatóerő célja erre alkalmasnak (*conveniens*) is bizonyul. Ami azonban neki [a hatóerőnek] hasznot hajt, az számára jó, és ezért minden hatóerő a jó miatt hat.” (*Quod*

autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.)⁴⁵

Maga SZENT TAMÁS hivatkozik ARISZTOTELÉSZ azon kijelentésére, hogy „az fehérebb, amibe kevesebb fekete keveredett”,⁴⁶ anélkül, hogy megemlítené, hogy az a tétel is, miszerint: feketébb az, amibe kevesebb fehér keveredett, nemcsak ugyanúgy érvényes, hanem az előbbivel logikusan meg is egyezik. Szóvá kellene tenni tehát azt is, hogy nemcsak a sötétséget ismerhetjük meg a fény által, hanem fordítva, a fényt is a sötétség által.

Minthogy csak az valóságos, ami hat, ezért SZENT TAMÁS szerint csak a jó valóságos, azaz létező. Az érvelése azonban becsempész ide egy *bonumot*, ami annyit jelent, mint „elégleges, megfelelő, találó, alkalmas”. Nekünk tehát az *omne agens agit propter bonum* kitétele így kellene értenünk: Minden hatóerő akként működik, ami hozzáillik. Így cselekszik közismerten az ördög is. Neki is van „törekvése”, és bizonyosan nem a jóban való tökéletesedésre törekszik, hanem sokkal inkább a rosszban valóra, amiből lehetetlenség arra következtetnünk, hogy ezért e törekvésének a jó a lényege.

Magától értetődik, hogy a rossz igazolható a csökkent jóval, de ezzel a logikával azt is mondhatnánk: a sarki tél hőmérséklete, amelyben lefagy az orrunk és a fülünk, csak relative alacsonyabb, mint az Egyenlítő mentén uralkodó melegé. De hisz a sarki hőmérséklet nem is sokkal alacsonyabb, mint az abszolút 0 pont feletti 230°. A Földön minden dolog „meleg”, így aztán sehol se érzük el, még csak megközeleltően sem az abszolút nullapontot. Ahogy minden dolog többé-kevésbé „jó”, és ahogy a hideg sem más, mint a meleg csökkenése, úgy a rossz sem más, mint az emilyen jó. A *privatio boni* bizonyítása jó hangzású *petitio principii* (bizonyítatlan állítás) marad, vagyis hogy mármost vajon a rossz kevésbé jónak számít-e vagy a teremtett dolgok végességének, avagy korlátozott voltának. A tévkövetkeztetés szükségzerűen következik az Isten = Legfőbb Jó premisszából, mert az elképzelhetetlen, hogy a tökéletes jó teremtette volna a rosszat. Ő a puszta jót és a kevésbé jót teremtette (ez utóbbit nevezi a laikus egyszerűen rossznak).⁴⁷ Mivel mármost az abszolút nullapont feletti 230°-os hőség ellenére siralmasan megfagyunk, éppígy vannak az emberek és a dolgok is, akiket-amiket ugyan Isten teremtett, de mégis csak a legkisebb mértékben jók és így a legnagyobb mértékben rosszak.

Bizonyára ebből a törekvésből, hogy a valóságtól elvitassuk a rosszat, származik a következő alapállítás: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine.” [Minden jó Istentől származik, minden rossz pedig az embertől.] Ez annyiban mond ellent az igazságnak, hogy aki a meleget teremtette, a hidegért is (*bonitas inferiorum*) felelős. Abban mindenképpen egyetérthetünk AUGUSTINUSSzal, hogy minden, ami természet, jó természet; csak hogy nem eléggé jó ahhoz, hogy a rossz-sága éppily világozá ne lenne.

Az ember azt, ami manapság a diktatórikus államok koncentrációs táboraiban folyt és még ma is folyik, nem könnyen nevezheti „a tökéletesség véletlen hiányá”-nak; ez igencsak gúnyosan hangzana.

A pszichológia nem tudja, hogy önmagában mi jó és mi rossz; csak úgy ismeri őket, mint relációk fölötti ítéleteket: jó az, ami egy bizonyos állásponttól alkalmasnak, elfogadhatónak vagy értékesnek tűnik; a rossz pedig az ennek megfelelő ellentéte. Ha az, amit jónak hívunk, „valóságos” számunkra, akkor létezik számunkra „valóságos” rossz is és gonosz is. Azt látjuk, hogy a pszichológiának többé-kevésbé szubjektív ítélettel van dolga, azaz olyan pszichikus ellentéttel, amely elkerülhetetlenül az értékviszonylatok jelölésére szolgál: jó az, ami nem rossz és rossz az, ami nem jó. Vannak dolgok, amelyek egy bizonyos álláspont alapján végletesen rosszak, azaz veszélyesek. Olyan dolgok is vannak az emberi természetben, amelyek nagyon veszélyesek és ezért az, aki a lövés irányában áll, ennek megfelelően rosszra is számít. E rossz szépítésének annyiban semmi értelme nincs, ha ezt csak azért tesszük, hogy valaki hamis biztonságba ringassa magát. Az emberi természet végtelen gonosszágra képes, és a rossz cselekedetek éppoly valóságosak, mint a jók, ezért jócskán túllépnek az emberi tapasztalat birodalmán, azaz a lélek önkéntelenül kimondja a megkülönböztető ítéletét. Csak a tudattalan nem ismer jót és rosszat. A pszichológia terrénján belül valójában nem igazán tudjuk, hogy minek van nagyobb súlya a világon, a jónak vagy a rossznak. Csupán csak reméljük, hogy a jónak lenne, ugyanis a hozzánk illő megjelenési forma. Azt pedig, hogy mi is az egyetemesen jó, senki se tudja valamikor is megmondani. Semmiféle, a morális ítélet viszonylagosságát és esetlegességét illető belátás nem segíthet itt rajtunk, és mindazok, amiket jón és rosszon túlnak vélünk, rendszerint az emberiség olyan leggonoszabb kínzó szellemei, akik önnön lázuk kínjában-félelmében vergődnek.

Ma is, mint minden időben, fontos, hogy az ember ne becsülje le a benne ólálkodó rossz veszélyét. Ez sajnos túlságosan is valóságos, ezért a pszichológiának a rossz realitását kell vallania, és el kell vetnie bármiféle olyan meghatározást, ami a rosszat jelentéktelenként vagy egyáltalán nem létezőként akarja felfogni. A pszichológia olyan tudomány, amely valóságos dolgokkal foglalkozik. Nekem mint pszichológusnak nem szándékom s nem dolgom, hogy beleártsam magam a metafizikába. Csak ott kezdek vitatkozni, ahol a metafizika túllép a tapasztalaton, és olyan jelentést tulajdonít neki, amit empirikusan semmilyen módon nem lehet igazolni. A *privatio boni* elvét illető bírálatom csak addig nyújtózik, ameddig a pszichológiai tapasztalat takarója elér. Tudományos álláspontból nézve a *privatio boni* bizonyítása, ahogy ezt bárki láthatja, egy olyan előfeltevés, amiből közismerten mindig az bújik elő, amit beleteszünk. Az ilyen érveknek nincsen semmiféle meggyőző erejük. Hogy azonban nemcsak felhasználnak ilyen érveket, hanem kétségtelenül hihetővé is tesznek, számomra olyan tény jelent, amin nem tudom egykönnyen túltenni magam. Ez ugyanis azt az a priori meglevő törekvést bizonyítja, hogy előnyt a „jó”-nak adunk, és pedig minden rendelkezésre álló alkalmas és alkalmatlan eszközzel. Ha tehát a keresztény metafizika megmarad a *privatio boni* elvének, akkor ezzel arra való törekvését fejezi ki, hogy a jót folyvást gyarapítsa, a rosszat pedig apassza. A *privatio boni* emígy, metafizikai értelemben igaz lehet. Én azonban e tekintetben nem merészkedem az ítéletre. Csak ahhoz kell ragaszkodnom, hogy a magunk tapasztalati területén fehér és fekete, világosság és sötétség, jó és rossz olyan egyértékű ellentétek, amelyeknek egyik fele mindig feltételezi a másikat.

Ezt az egyszerű tényt már az úgynevezett *Kelemen-féle homíliák*,⁴⁸ ez a 150 körül készült gnosztikus-keresztény írások gyűjteménye is megfelelően méltatta, miközben az ismeretlen szerző a jót és a rosszat az Isten jobb és bal kezeként értelmezi, a teremtest egyáltalán pedig mint szüzügiát, azaz ellentétpárt. Hasonlóan fogja fel a BARDESANES-tanítvány, MARINUS a jót mint világost és jobb oldalit (*dexion*) és a rosszat mint sötétet és bal oldalit (*ariszteron*).⁴⁹ A bal oldal a nőinek is megfelel. IRENÆUS szerint (*Adversus haereses*, I, 30, 3) a Szófia Prunikosz ezért a szinisztra. KELEMEN ezt a nézetet szerfölött összeillőnek találja az Isten egységéről szóló eszmével. Ha egy antropomorf istenképet feltételezünk (minden istenkép többé-kevésbé szubtilis

módon antropomorfl!), akkor aligha vitatható a kelemen felfogás logikája és eredetisége. Mindenesetre ez a nézet azt bizonyítja – ami talán kétszáz évvel régebbi, mint fenti idézetünk –, hogy a rossz valóságossága semmi esetre sincs beiktatva a manicheus dualizmus rendszerébe, és ily módon az istenkép egysége sincs veszélyeztetve. Sőt ennek az egységét még a jahveista és a keresztény felfogás kényes különbségtételén túl is biztosítja. Jahve közismerten nem igazságos, és az igazságtalanság nem jó. A keresztény Isten ezzel szemben *csak* jó. Vitathatatlan, hogy a kelemen teológia ezt az ellentétet a pszichológiai tényeknek megfelelően kísérelte meg áthidalni.

Érdemes ezért kissé alaposabban behatolni KELEMEN gondolatmenetébe. „Az Isten”, fejtegeti, „két birodalmat (*baszileiasz*) határozott meg és két világot (*aiónasz*) állított fel, miközben elhatározta, hogy a létező kozmoszt átadja a rossznak (*ponero*), mert az kicsi és nemsokára elmúlik. A jónak viszont azt ígérte, hogy megkapja a jövő világot, mert hiszen ez nagy és örök.” E kettéosztás megfelel az ember struktúrájának: a test a nőitől származik, amelynek az érzelmi a sajátja, a szellem azonban a férfitől, amelynek az értelem felel meg. A testet és a szellemet KELEMEN a „két triád”-nak nevezi.⁵⁰ Az ember „két keverékből [phüramátón, szó szerint: pép] származik, a nőiből és a férfiúiból. Ezért is két út áll előtte, azaz a törvényé és a törvénytelenségé. Két birodalmat állapítottak meg ugyanis, egy olyat, amelyet égnek neveznek, és egy másikat, azt, ami most a földön uralkodik.”⁵¹ „Kettejük közül az egyik felveszi magára a másik hatalmát (*ekbiázetai*).” „Azonkívül e két uralkodó (*hégemónész*) hirtelen kezű”, az Isten legalábbis, amikor is a *Deuteronomium*ra (5Móz 32,39) hivatkozik (*Ego occidam et ego vivere faciam*. [Én ölök és elevenítek.]). Az Isten megöl a bal kezével és megment a jobbal. A két elvnek „az Istenen kívül nincs lényegük, és nincs is valamilyen más eredetük (*arkhé*)”. Őket, mint az állatokat, nem is az Isten vetítette ki (*proebléthészán*), „mert egyezők voltak vele (*homódoxoi*, szó szerint: azonos véleményű, egy-nézetű)”. „Az első négy elemet azonban az Isten vetítette ki... Az atya részes a teljes létben (*usziasz*), de nem abban a megismerésben, amely a keveréket (ti. az elemekét) követi.”⁵² Tőlük, amik kívül keveredtek, mint gyermekük keletkezett a választás, illetve a döntés, a *proaireszisz*,⁵³ azaz a négy elem összevegyüléséből létrejöttek azok az egyenlőtlenségek, amelyek bizonytalanságokra utaltak és ezért döntéseket és választási aktusokat követeltek. A négy elem a test négyféle

szubsztanciáját alkotja (*tetragénész tu szómatosz uszia*) és ugyanakkor a rosszét is (*tu poneru*). Ezt „nemek szerint megkülönböztetve, az Isten vetítette ki, de azonkívül, a teremő akarata szerint (*tu probalón-tosz*), ez vegyült a rosszban örömet lelő szándék (*proaireszisz*) keverékévé is”.

Netán így kell ezt a tételt érteni: a négyszeres szubsztancia minden bizonnyal örök (*úsza áei*) és az Isten gyermeke. A rosszra irányuló törekvés azonban (*hé kakoisz khairusza proaireszisz*) kívülről került az Isten által foganatosított keverékhez (*katá tén tú theú bulészin ekszó té krászei szümbebéken*). Ezért nem teremtette a rosszat se az Isten, se valaki más, nem is projiciálták belőlük vagy nem is keletkezett önmagától. Péter, aki fontolóra veszi ezeket a gondolatokat, persze nem egészen biztos abban, hogy ez csakugyan így is van.

Eszerint úgy látszik, mintha Isten szándéka (és ismerete?) nélkül a négy elem keveréke rosszra fordult volna, ami persze most bizonyára nem került összhangba azzal a kelemen feltevessel, hogy Istennek egymással ellentétes kezei vannak, amelyek ellentétes „hatalmat öltenek magukra”. Nyilvánvaló, hogy Péternek, aki ezt a dialógust irányítja, már kissé nehezebb esik, hogy kimondottan a teremőre hárítsa a rossz okozását.

RÓMAI SZENT KELEMEN jellegzetesen legfőbb (illetve ritualisztikus) vésetű petrinus kereszténységet képvisel és a zsidókeresztény ősegházhoz való közeli kapcsolatát nemcsak ezáltal árulja el, hanem az isteni kettős aspektus tana által is. Megtaláljuk ebben EPIPHANIUS tanúsága szerint azt az ebionita gondolatot, hogy Istennek két fia van, egy idősebb, a sátán, és egy fiatalabb, Krisztus.⁵⁴ Bizonyára erre utal Mikeás is, a beszélgetés egyik résztvevője, amikor is úgy véli, hogy ha a jó és a rossz hasonló módon keletkezett, akkor testvérek.⁵⁵

Az *Ésaiás (Izaiás) mennybemenetele* c. (zsidókeresztény?) apokalipszis középső részében megtaláljuk Ésaiás látomását arról a hét égről, ahova felvitték őt.⁵⁶ Először Sammael ötlött a szemébe és a serege, amellyel „nagy csatát” vívott az égbolton. Innen azonban egy angyal elvitte ahhoz a trónhoz, amely az első égben állt. A trón jobb oldalán olyan angyalok sorakoztak, akik szebbek voltak, mint a bal oldali angyalok. A jobb oldaliak „mind egy hangon zengedeztek”; a bal oldaliak viszont igyekeztek őket utánozni, de az énekük nem volt olyan, mint amazoké. A második égben az angyalok még szebbek voltak, mint az elsőben, és nem ütöttek el már egymástól semmiben,

éppígy a további egekben is. Sammaelnek nyilvánvalóan még erős befolyása volt az első égre, amennyiben ott a „bal” angyalok kevésbé voltak szépek, éppúgy az alsó egek kevésbé fényesek, mint a felsők, jóllehet fényességben az egyik felülmúlta a másikat. Az ördög, ahogy a gnosztikus arkhontok, az égbolton tanyázik és az angyalaival együtt jól megfelel az asztrológiai isteneknek és hatalmaknak. Szférája a messze felható csökkenés, a ragyogás következtében áthatol a háromság isteni szféráján, amelynek világossága a maga részéről eléri a legalsóbb eget. Olyan kép van ezzel lerajzolva, amely az ellentétek afféle megfelelését jeleníti meg, mint a jobb kéz és a bal kéz. Jellemző módon ez a látomás is, ahogy a Kelemen-iratok, az elő-manicheusi korban (II. évszázad) születik, amikor még nem kellett védekezni a manicheus ellenfelek ellen. A látomás még egy igazi és megfelelő jang-jin-viszonylatot is ábrázol, egy olyan képet, amely közelebb kerül a tényleges igazsághoz, mint a *privatio boni*, és ezenkívül a monoteizmussal, ahogy a jang és jin is, a tao (amit a jezsuiták következetesen „Isten”-nek fordítottak) egyesítő egységét mutatja be, s nem viszi semmiféleképp kenyértörésre a dolgot. Úgy van ez, mintha csak a manicheus dualizmus annak tudatára ébresztette volna az egyházatyákat, hogy ők anélkül, hogy ezzel tisztában lettek volna, eddig tulajdonképpen állandóan a rossz lényegiségében hittek. Bizonyára ez a hirtelen belátás vezette őket a meggondolandó antropomorf nézethez, arra, hogy elfogadják, hogy azt, amit az ember nem egyesíthet, azt az Isten sem egyesítheti. Ezt a hibát a korai őskeresztény korszak a tudattalan nagyobb szerepének köszönhetően tudta elkerülni.

Azzal a gyanúperrel is élhetnénk talán, hogy a szinkretista zsidóság gnosztikus köreiből a *Jób könyve* óta a jahvista istenkép vitatott kérdését folytatták, és pedig annál inkább, mivel a kérdésre adott keresztény válasz, azaz az Isten jóságának egyértelmű eldöntése,⁵⁷ a konzervatív zsidókat nem elégítette ki. E tekintetben jellemző, hogy épp Palesztina zsidókeresztényei között indult útjára a két ellentétes istenfiúról szóló tan. A kereszténységen belül ez egészen a bogumilokig és a katarokig jutott; a zsidóságnál vallási spekulációkban folytatódott, és a kabalista szefirót fa két oldalán találta meg maradandó kifejezését, ti. a *chesszed*-ben (szeretet) és a *din*-ben (igazságosság). ZWI WERBLOWSKY úr, a rabbinista tudós, volt szíves összeállítani számomra a problémára vonatkozó egy sor megnyilvánulást a héber irodalomból.⁵⁸

Joszéf rabbi ezt tanítja: „Az írás, amely szerint (Exodus 12,22) »Ti közületek pedig senki se menjen ki az ő házának ajtaján reggelig«,⁵⁹ azt mondja nekünk, hogyha a sátán egyszer szabad kezet kap, akkor már nem tesz különbséget a jók és a rosszak között. Sőt sokkal inkább: kikezd még az igazakkal is.”⁶⁰ *Mózes II. könyvének* (Exodus) 33,5 szakaszához („egy szempillantásban, ha közel mennék, megemésztenélek”) ezt teszi hozzá a *Midrás*: „(Jahve szól) Haragudhatnék rátok egy pillanatig – mert ez a haragom időtartama, úgy ahogy mondják (Ésaiás 26,20) »rejtse el magad rövid szempillantásig, míg elmúlik a bús harag« – és megsemmisíthetnélek benneteket.” Jahve őv a fékezetlen indulatosságától. Ha az isteni harag e pillanatában átkot mondanak, akkor ez feltétlenül hatásos. Ezért volt például Bileám, aki „tudja a Magasságosnak tudományát”⁶¹ és akit Bálák hivatott magához, hogy Izraelt megátkozza, oly veszélyes ellenség, mert ismerte Jahve haragjának pillanatát.⁶²

Az Isten szeretetét és irgalmasságát a jobb kezének hívják, igazságosságát és igazsággyakorlását viszont a bal kezének. Így mondják az *1Királyok* 22,19. szakaszában („Látám... az egész mennyei sereget az ő jobb- és balkeze felől mellette állani”): „Van hát odafent jobb és bal? Azaz, hogy a közbenjáró a jobb kéz felől áll és a vádló a bal kéz felől.”⁶³ A *2Mózes* 15,6 szakaszában pedig („Jobbod, Uram, erő által dicsőül, jobbod, Uram, ellenséget összetör”): „Ha Izrael Isten akarata szerint cselekszik, akkor ezzel azt érik el, hogy a bal kéz is jobb kézzé válik. Ha nem cselekszenek Isten akarata szerint, akkor még a jobb kezét is ballá teszik.”⁶⁴ „Lökjétek el az Isten balját, és segítségül veszitek a jobbját.”⁶⁵

Hogy milyen veszélyes oldala van az Isten igazságosságának, kiderül a következő gondolatból: „Így szólott a Szent, dicsértessék érte Ő: Ha megteremttem könyörületből a világot, akkor elharapóznak a bűnösök, ha igazságosan, mi lesz a világból? Ezért hát megteremttem igazságosan és irgalmasan. Ó, bárcsak ilyen lehetne!”⁶⁶ A *midrás* a *1Mózes* (Genezis) 18,23 szakaszával kapcsolatban (Ábrahám könyörög Szodomáért) azt mondja (Ábrahám beszél): „Ha magadénak akarod a világot, akkor nem szabad (szigorú) igazsággal sújtanod. Ha az igazságot akarod magadénak, akkor nincs világod. Mind a kettőt egyszerre akard magadénak. Ha nem engedsz egy kicsit se, nem állhat fenn a világ.”⁶⁷

Az Isten oltalmába veszi a bűnbánó bűnösöket, akiket az igazságossága folytán még jobban is szeret, mint az igazakat, amikor is betakarja őket a kezével, illetve elrejtí trónja alá.⁶⁸

Habakuk könyvének 2,3 szakaszára való hivatkozással („Ha [a ki nyilatkoztatás] késik is, bizzál benne”) azt mondja Jonáthán rabbi: „És ha azt hiszed, hogy mi csak várunk, ő pedig nem vár, akkor írva vagy: »S azért vár az Úr, hogy könyörüljön rajtatok« (*Ésaiás* 30,18). De ha várunk, ő is vár, mi áll akkor (a megváltás) útjába? Az isteni igazságosság áll az útjába.”⁶⁹ Ebben az értelemben válik világossá Jochanan [ben Zakkai] rabbi imája is: „Legyen meg az akaratod, hogy meglássuk a szégyenünket és észrevegyük a nyomorúságunkat. Öltsd fel az irgalmat, takard be magad a hatalmaddal, burkolózz be a szeretetedbe és övezd fel magad a malasztoddal, és legyen jelen a jóságod és a hajlandóságod.”⁷⁰ Világosan megintik az Istent, hogy törődjön a jó tulajdonságaival. Azt is előadja a hagyomány, hogy az Isten önmagához imádkozik: „Legyen meg az akaratom, hogy győzedelmeskedjen a könyörületem és az irgalmasságom eltakarja a többi tulajdonságomat.” Ezt a hagyományt alátámasztja a következő elbeszélés: „És mondá Jismael rabbi, Elisa [Elizeus] fia: »Egykor beléptem a szentek szentjébe, hogy bemutassam a tömjénáldozatot, és ott látám Aktariel⁷¹ Jahve Zebaotot,⁷² amint magas és fenséges trónusán ül, és ő azt mondá nekem: Jismael fiam, áldj meg engem! Én azt mondtam neki: Világ ura! Legyen meg a te akaratod, hogy a te irgalmasságod legyőzze a haragod, és a te irgalmasságod betakarja a többi tulajdonságodat, és hogy tennen gyermekeiddel irgalmasan és nem a szigorú igazság szerint járj el« – és Ő rábólintott a fejével.”⁷³

E fejtegetésből könnyen kivehető, hogyan hatott tovább Jób ellentmondásos istenképe. Ez a zsidóságon belüli vallási spekulációt képező tárgy a kabala közvetítésével nyilvánvalóan befolyást gyakorolt JAKOB BÖHMÉRE is, akinél hasonló ellentmondásossággal találkozunk, ti. az Isten szeretetével és izzó haragjával, amellyel Lucifert foglyul ejtik.⁷⁴

Mivelhogy a pszichológia nem metafizika, így az egyenértékű ellentétekre vonatkozó megállapításaiból sem vezethetünk le semmiféle metafizikai dualizmust, illetve nem hozhatunk fel ellene ilyen vádatkat.⁷⁵ A pszichológia tudja, hogy az egyenértékű ellentétek a megismerési aktus megkerülhetetlen belső feltételei, nélkülük lehetetlen lenne a megkülönböztetés. De az éppen nem valószínű, hogy valami, ami annyira össze van kapcsolva a megismerés aktusával, mindjárt a tárgy

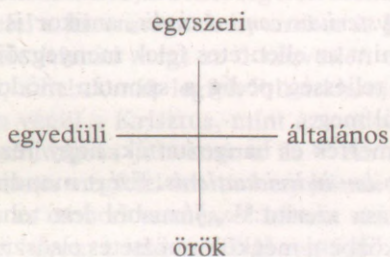
tulajdonsága is lenne. Sokkal inkább azt gondolhatjuk, hogy elsősorban a tudatunk nevezi el, értékeli a dolgok közötti különbségeket és talán még elő is idézi ott, ahol még csak észre sem vehető valami különbség.

A *privatio boni* tanában azért mélyedtem el alaposabban, mert ez felelős bizonyos értelemben az ember természetében meglevő rossz optimista és az emberi lélek pesszimista felfogásáért. Ezzel szemben a keresztény őstörténet tévedhetetlen következetességgel állítja szembe egymással Krisztust és az Antikrisztust. Mert hogy beszélhetünk „magas”-ról, ha nincs „mély”, „jobb”-ról, ha nincs „bal”, „jó”-ról, ha nincs „rossz”, hisz az egyik éppoly valóságos, mint ahogy a másik létezik? Csupán Krisztussal bukkant fel az ördög a világon, Isten valóságos ellenfeleként, és a korai zsidókeresztény körökben a sátánt, mint említettük, Krisztus bátyjának tekintették.

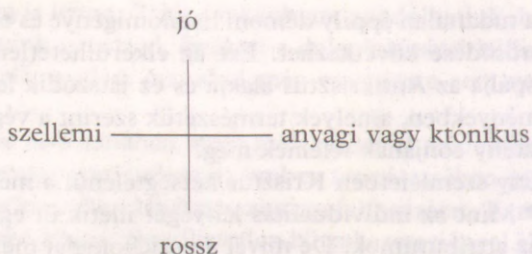
De volt még egy másik ok is, ami miatt szükségessé vált a *privatio boni* tanának kiemelése: már BASILIUSnál találkozunk azzal a törekvéssel, hogy a rosszat egyben a lélek szerintinek (beállítottságának, *dialethésisz*), *mé on* karakterének tulajdonítsuk. Miközben e szerző szerint a rossz eredete csak az emberi könnyelműségben rejlik, és ennek következtében csak a hanyagságnak köszönheti a létét, így bizonyos értelemben csak pszichológiai tévedés folytán létezik, és ennek oly mértékben nincs jelentősége, hogy a rossz voltaképpen szétfoszlik a ködben. Az okszerű könnyelműség bizonyára olyan tény, amit komolyan kell venni, azonban ezt aényt is könnyűszerrel kiiktathatjuk a világból hozzáállásunk megváltoztatásával. De másképp is megoldható ez. A pszichológiai feltétel annyira illékony és szinte valószerűtlen, hogy minden, amit benne redukálnak, azonnal jelentéktelenné vagy valamilyen véletlen tévedéssé válik jellegét tekintve, és ezzel egyben veszít is fontosságából. Nyitott kérdés: mi minden származik a léleknek ebből a prejudikált újkori alábecsüléséből? Az előítélet annál nagyobb súllyal esik a latba, mihelyt a lélek mint a rossz voltaképpeni szülőhelye keveredik gyanúba. Az egyházatyáknak aligha lehetett arról fogalmuk, hogy milyen fatális hatalmat írtak ezzel a lélek terhére. Vaknak kell lenni ahhoz, hogy ne lássuk, mekkora, szinte korlátlan szerepet tölt be a rossz a világon. Szükség is lenne bizony az Isten közvetlen beavatkozására, hogy megváltsa az emberiséget a rossz átkától, mert enélkül az ember el lenne veszve. Ha elhisszük a lélek rosszságának e roppant hatalmát, akkor ebből csak negatív felfuval-

kodás, azaz a tudattalan éppily démoni hatalomigénye és ezzel ugyanennek megerősödése következhet. Ezt az elkerülhetetlen következőt anticipálja az Antikrisztus alakja és ez játszódik le azokban a kortársi eseményekben, amelyek természetük szerint a végét közelítő Halak keresztény eonjának felelnek meg.

A keresztény szemléletben Krisztus kétségtelenül a mély-én megtestesülése.⁷⁶ Mint az individualitás lényegét illetik őt egyszerien és egyedülien az attribútumok. De mivel a pszichológiai mély-én olyan transzcendens fogalom, amely kifejezi a tudatos és a tudattalan tartalmak summáját, ezért csak valamely antinómia alakjában írható le,⁷⁷ azaz a fenti attribútumoknak még ki kell egészülniük az ellentéteik által, hogy helyesen jellemezzék a transzcendentális tényhelyzetet. Ez legegyszerűbben az ellentét-kvaternitás formájában oldható meg:



E formula nemcsak a pszichológiai mély-ént fejezi ki, hanem Krisztus dogmatikus alakját is. Történelmi ember gyanánt Krisztus egyszeri és egyedüli, istenként pedig általános és örök. A mély-én individualitásként egyszeri és egyedüli, archetipikus jelképként viszont istenkép, tehát általános és „örök”.⁷⁸ Ha mármost a teológia éppenséggel jónak és szelleminek határozza meg Krisztust, akkor a másik oldalon a „rossz” és „któnikus” vagy „természetes” keletkezik, ami éppen az Antikrisztust jeleníti meg. Ebből egy olyan ellentét-kvaternitás jön létre, amely a pszichológia síkján azáltal egyesül, hogy a mély-én nem számít éppenséggel se „jó”-nak, se „szellemi”-nek; s így árnyéka is sokkal kevésbé lesz fekete. Ezentúl már nem kell elkülöníteni a „jó” és a „szellemi” ellentétét:



A pszichológiai mély-ént ez a kvaternitás jellemzi, mert totalitás gyanánt per definitionem bele kell érteni a világos és a sötét oldalakat, ahogy a mély-én is magában foglalja a férfias és a nőies, ezért is jelképezik a házasság-kvaternióval.⁷⁹ Ez semmi esetre sem új felfedezés, mert már megtalálható HIPPOLYTUS naaszénusainál is.⁸⁰ Ez okból az individuáció *mysterium coniunctionis*, amikor is úgy tapasztaljuk meg a mély-ént, mint az ellentétes felek menyegzői egyesülését,⁸¹ és ez mint összetett teljesség pedig a spontán módon megnyilatkozó mandalában jelenül meg.

Már korán felismerték és hangoztatták, hogy Jézus, az ember, aki Mária fia, a *principium individuationis*. Ezért mondja BASZILIDÉSZ⁸² – HIPPOLYTUS híradása szerint:⁸³ „Jézusból lett tehát az egyesítések (*phülokrinészisz*) közbeni megkülönböztetés elsőszülött áldozata, és a passió nem más célért következett be, mint az egyesítések közben összekeveredett dolgok megkülönböztetéseért. Ekképpen, mondja, az egész fiúságnak, amit megformálatlanul (*amorphia*) hagytak hátra . . . a megkülönböztetésre volt szüksége az egyesítések közben (*dein phülokrinéthénai*), mint ahogy Krisztust is megkülönböztetésnek vetették alá (*pephülokrinétai*).” A kissé bonyolult baszlidészi tan szerint a „nem jelenlevő” Isten hármasság (hüotész) alkotott: az első „fiú” a legfinomabb minőségű, fent marad az atyánál; a második kissé lejjebb ereszkedik, mivelhogy durvább (*pakhümeresztera*) a minősége, kap azonban „szárnyakat, ahogy Platón a *Phaidrosz*-ban megadta ezeket a léleknek”.⁸⁴ A harmadik fiú pedig, mert a természetének szüksége volt a megtisztulásra (*apokatharszisz*), a legmélyebbre kerül, a „formátlanság”-ba. E „fiúság” tehát nyilvánvalóan a tisztátalanság miatt a legdurvább és a legnehezebb. A nem jelenlevő Isten e három emanációjában vagy kinyilatkoztatásában könnyen felismerjük

a szellem–lélek–test hármasságát, ti. a pneumatikon–pszükhikon–szarkikont. A szellem a legfinomabb és a legfelsőbb; a lélek a *ligamentum spiritus et corporis* gyanánt durvább, mint a szellem, de „saszárnyai”⁸⁵ vannak, hogy ami nehéz, felemelje a magasabb régiókba. Mind a kettő minőségében finom anyagú, és ezért időznek, mint az éter és a sas, a fény régiójában vagy a közelében, mialatt a test mint nehéz, sötét és tisztátalan valami, meg van fosztva a fénytől, de azért mégis a harmadik fiúság isteni csíráját hordozza magában, persze *tudattalan alaktalanságban*. E csíráat Jézus mintegy felébreszti, megtisztítja és képessé teszi a felemelkedésre (*anadromé*),⁸⁶ és pedig azon körülmény folytán, hogy Jézusban is differenciálódtak az ellentétek a szenvedés (mégpedig a „keresztre feszítés”, azaz a négy részre való felosztás) által.⁸⁷ Jézus tehát a harmadik fiúság feltámadására szolgáló mintakép, aki a sötétségben várakozó emberiséget jeleníti meg. Ő az *eszó anthróposz pneumatikosz*, a bensőségesen szellemi ember.⁸⁸ Ő az, aki teljesen megfelel a háromságnak is, amikor is Jézus, Mária fia, a testet öltött embert jeleníti meg; az ő közvetlen előfoka azonban a második Krisztus, a hebdomák legfelsőbb arkhónjának a fia, és az ő első prefigurációja végül a Krisztus, mint az ogdoák legfelsőbb arkhónjának, ti. a demiurgosz Jahvénak a fia.⁸⁹ Az anthróposz-alak e trichotómiája pontosan megfelel tehát a nem jelenlevő Isten háromfiúságának egyrészt, az emberi természet három részre osztottságának másrészt. Eszerint három trichotómiáról van szó:

I	II	III
{ Első fiúság	{ Az ogdoák Krisztusa	{ Szellem
{ Második fiúság	{ A hebdomák Krisztusa	{ Lélek
Harmadik fiúság	Jézus, Mária fia	Test

A sötét, nehézkes test szférájában kereshető az *amorphia*, az alaktalanság, amelyben a harmadik fiúságot találjuk. Ahogy már rámutatunk, ez gyakorlatilag azonos a „tudattalanság”-gal. Az *agnószia* (= tudattalan) fogalmára GILLES QUISPÉL figyelt fel EPIPHANIUSNÁL: *Hote gár ekszarkhész ho autopátór autosz en héauto perieikhe ta panta onta en heauto en agnószia* (Amint kezdetben az autopátor önmaga magába foglalt minden dolgot, ami benne a tudattalanság állapotában lele-

dzik...),⁹⁰ éppígy továbbá az anóétonra HIPPOLYTUSnál,⁹¹ amit legjobban „tudattalan”-nak fordíthatunk. Az amorphia, mint az agnó-zia és az anoéton, a dolgok kezdeti állapotára vonatkozik, azaz a tudattalan tartalmak lehetőségére, amit BASZILIDÉSZ találóan így formuláz: *uk on szperma . . . tu koszmu polümorphon homú kai poliüszion* (a világ nemlevő, sokalakú és egyúttal befolyásos csírája).⁹²

A harmadik fiúság e képe bizonyos analógiát képez a középkori *filius philosophorum*mal és a *filius macrocosm*ival, amely szintén az anyagban alvó világelket jeleníti meg.⁹³ A test már BASZILIDÉSZnél annyiban kap különös és váratlan jelentőséget, hogy benne és az anyagiságában rejlik a megnyilatkozott istenség harmadrésze. Azaz semmi más, mint hogy az anyagból egy jelentős numinozitás áramlik ki, amiben jómagam az anyag „misztikus” jelentőségének előlegezését látom, amely aztán az alkímiában és – végül, de nem utolsósorban – a természettudományban bukkan fel. Pszichológiai szempontból különösen fontos az a körülmény, hogy Jézus a harmadik fiúságnak a megfelelője, és emiatt mintakép és ébresztő, mert a szenvedése folytán elkülönültek benne az ellentétek, és ezért azok tudatossá is váltak, s amíg amazok a megfelelésükben, ti. a harmadik fiúságában, tudattalanok maradnak, addig az alaktalanság és a megkülönböztethetetlenlenség állapotában találhatók. Azaz mindaddig, amíg a tudattalan emberiségben megbúvik egy csíra, ami Jézus mintaképének felel meg. Ahogy az emberi Jézus csak a felső Krisztusból sugárzó fénynek köszönhetően lett tudatossá, amely elkülöníti benne a természet dolgait, úgy az által a fény által is, ami Jézusból sugárzik ki, a tudattalan emberben felébred a csíra és az az ellentétek hasonló megkülönböztetésére ösztökél. E szemlélet pontosan megfelel annak a pszichológiai ténynek, hogy a mély-én archetipikus képe bizonyított tényként felbukkan az álmokban, még ha nem is tartalmaz az álmodó tudata efféle képzeteket.⁹⁴

★

Ezt a fejezetet nem szeretném befejezni egy olyan megjegyzés nélkül, amely az itt tárgyalt anyag jelentőségére való tekintettel rám nehezedik. A pszichológia álláspontja, amelynek tárgya a pszichikus jelenség, nyilván azok közé a dolgok közé tartozik, amelyek nehezen ragadhatók meg, és gyakran félre is érthetők. Ha ezért én, azt is megkockáztatva, hogy ismétlem magam, visszatérek az alapvető dologra, ez csak azért történik, hogy bizonyos fenti fejtegetéseim nyo-

mán kialakult téves felfogásokat megelőzzek és ezzel elhárítsam az olvasóm elől a fölösleges nehézségeket.

Az a párhuzam, amelyet itt Krisztus és a mély-én között vontam, nem jelent többet, mint pszichológiai kérdést, hasonlóan ahhoz, hogy a hal pedig a mitológia ügye. Semmi esetre sincs szó a metafizikába, azaz a hitbe való beavatkozásról. A képek, melyeket a vallásos fantázia készít Istenről és Krisztusról, elkerülhetetlenek és elismerten antropomorfok, s ugyanúgy hozzáférhetők, mint a pszichológiai értelmezés valamilyen más szimbólumai. Ahogy az ókoriak hitték, hogy a hal jelképével valami több került felszínre Krisztusról, hitték az alkimisták is, hogy a kővel való párhuzamosításuk megmagyarázza és elmélyíti a Krisztus-képet; és mint ahogy a Hal-szimbolika az idők folyamán ismét eltűnt, a *lapis philosophorum*nak is ez lett a sorsa. Az utóbbi jelképet illetően mármost persze vannak olyan kijelentések, amelyek különös fényben tűnhetnek fel, azok a nézetek ugyanis, amelyek akkora fontosságot tulajdonítanak a kőnek, hogy legalábbis felmerülhet bennünk az a kétely, hogy nem úgy fogták-e fel végül Krisztust, mint a kő szimbólumát. Egy olyan fejlődés rajzolódik ki itt, amely (bizonyos János- és Pál-féle elképzelések segítségével) Krisztust a közvetlen belső tapasztalás területére vonja, és ezzel őt mint a teljes ember figuráját mutatja fel. Ehhez úgyszólván közvetlenül csatlakozik a pszichológiai igazolás bizonyos archetipikus tartalom meglétére vonatkozóan, amelyek minden, az ókorban és a középkorban megformált Krisztus-kép tulajdonságával bírnak. Ezért teszi fel a modern pszichológia az alkimistakéhoz hasonló kérdést: vajon a mély-én Krisztus jelképe vagy Krisztus a mély-én jelképe?

Jelen vizsgálódás során magam az utóbbi kérdésre igennel válaszoltam. Megkísérlem megmutatni, hogyan egyesül önmagában a hagyományos Krisztus-képben egy archetípus, mégpedig a mély-én valamennyi jellemzője. Szándékom és módszerem lényegében nem mond többet, mint például annak a művészettörténésznek fáradozása, aki meg szeretné állapítani azokat a különböző befolyásokat, amelyek hozzájárultak egy bizonyos Krisztus-ábrázolás kialakulásához. Ezért találjuk meg az „archetípus” fogalmát mind a művészettörténetben, mind a filológus szövegkritikában, illetve -történetben. A pszichológiai archetípus csak abban különbözik a párhuzamos alkalmazásaitól, hogy egy ubiquiter és élő pszichikus tényállásra vonatkozik, ami persze némileg más arculatot ad az egész dolognak. A próbálkozás

ugyanis akkor kézenfekvő, hogyha az archetípus közvetlen, eleven jelenlétére nagyobb súlyt helyezünk, mint a történelmi Krisztus képzetére. Mint említettük, egyes alkimistáknál is meg lehet állapítani azt a hajlamot, hogy Krisztussal szemben a követ tolják előtérbe. Mivel távol esik tőlem minden misszionáriusi szándék, nyomatékosan szeretném kijelenteni, hogy itt nem valami hitvallásról van szó, hanem tudományos ténymegállapításról. Ha arra hajlunk, hogy a mély-én archetípusát a voltaképpeni hatóerő gyanánt és ezzel Krisztust mint a mély-én jelképét fogjuk fel, akkor fontolóra kell vennünk, hogy lényeges különbség áll fenn a *tökéletesség* és a *teljesség* között: a Krisztus-kép megközelítően pontos (legalábbis így gondoljuk), az archetípus azonban (már amennyire ismert) csak véli a teljességet, de nagyon távol van attól, hogy tökéletes legyen. Ez egyfajta paradoxon, egyfajta közlés a leírhatatlanról, illetve a transzcendentálisról. A mély-én megvalósítása, amelyet vezető szerep elismerésének kellene követnie, ennek megfelelően alapvető konfliktushoz vezet, igazából tulajdonképpen az ellentétek közötti szuszpenzióhoz (a latrok közt függő megfeszítetthez emlékeztetve), és egy éppen csak megközelítő teljességhez, ami azonban híján van a tökéletességnek. A teleiósizis (bevégeztség) utáni törekvés az utóbbi értelemben nemcsak legitim, hanem az emberrel veleszületett tulajdonság, amely a kultúra egyik igen hatalmas gyökerét alkotja. E törekvés még oly erős is, hogy olyan szenvedéllyé válik, amely mindent a szolgálatába állít. Természetes módon törekszünk a tökéletességre valamilyen irányban. Az archetípus viszont a saját teljességében végződik, amely egészen másfajta teleiósizist jelel meg. Ahol ez uralkodik, ott archaikus természetének megfelelően, a tudatos törekvések ellenében *kierőszakolja* a teljességet. Az egyén ugyan fáradozhat a tökéletességért („Legyetek azért ti tökéletesek [telioi], miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.” Mt 5,48) de *el* kell *szenvednie* a teljesség kedvéért úgyszólván a szándéka ellentétét. („Megtalálom azért magamban, ki a jót akarom cselekedni, ezt a törvényt, hogy a bűn megvan bennem.” Róm. 7,21)

A Krisztus-kép úgyszólván teljesen megfelel e tényállásnak: Krisztus mint tökéletes ember és mint megfeszített. Aligha elgondolható itt az etikai törekvés valódi célképzete, s végül ezzel szemben sohasem merülhet fel a mély-énnek a pszichológiában munkahipotézisként szolgáló transzcendens eszméje, mert jóllehet jelkép, hiányzik belőle a történelmi jelenésre utaló esemény jellege. Ez az eszme ugyanúgy,

ahogy a keletiek atman- vagy tao-eszméje, legalább részlegesen a felismerés terméke, amely persze sem nem a hiten, sem nem a metafizikai spekuláción, hanem azon a tapasztalaton alapul, hogy a tudattalan bizonyos körülmények között spontán módon előidézi a teljesség archetipikus szimbólumát. E tényből arra kell következtetni, hogy az ilyen archetípus univerzálisan meglevő és bizonyos numinozitással van felruházva. Valóban, e tekintetben bőséges történelmi tanúság, valamint újabb kazuisztikus igazolóanyag áll rendelkezésre.⁹⁵ Amint e szimbólum naiv és befolyásolatlan szemléltető ábrázolása mutatja, az középponti és legfőbb jelentőséggel van felruházva, éspedig éppen azért, mert az az ellentétek egyesülését jeleníti meg. Természetesen ezt csak mint paradoxont lehet értelmezni, mert az ellentétek egyesítése csak azok megsemmisüléseként gondolható el. Minden transzcendentális tényhez paradoxon tapad, mert az tolmácsolja megfelelően leírhatatlanságukat.

Ha mármost a mély-én archetípusa uralkodóvá válik, akkor pszichológiai következményként elkerülhetetlenül bekövetkezik az a konfliktusos állapot, amely látványos kifejeződést a keresztre feszítés keresztény szimbólumában nyer, azaz a megváltatlanság azon heveny állapotában, amely csak a „bevégeztetett” (*consummatum est*) állapottával érhet véget. Az archetípus elismerése tehát semmiképp se kerüli meg a keresztény misztériumot, hanem szükségszerűen éppen ennek pszichológiai előfeltételét teremti meg, ami nélkül értelmetlennek tünne valamiféle „megváltás”. A „megváltás” ugyanis nem azt jelenti, hogy valakiről levesznek egy olyan terhet, amelyről nem is tudta, hogy cipeli. Milyen elviselhetetlen, ha az ember csak tökéletes. Ezért keresztény álláspontonról nézve a dolgot – legalábbis az én véleményem szerint – semmi lényeges nem hozható fel az ellen, ha valaki kötelezőnek tekinti a maga számára az individuáció és a teljesség, illetve tökéletesség elismerésének természetből ránk rótt feladatát. Ha ezt tudatosan és szándékosan teszi, akkor elkerüli az elfojtott individuáció minden káros következményét, azaz, ha önként felvállalja a tökéletességet, akkor nem kell átélnie azt, hogy ez akarata ellenére és azonkívül negatív formában történik meg vele. Ez körülbelül azt jelenti, hogy valaki, akinek az a rendeltetése, hogy leszálljon egy mély aknába, akkor cselekszik helyesen, ha megtesz minden óvintézkedést a vállalkozáshoz, nehogy azon vegye észre magát, hogy hanyatt ér le a lyukba.

Az ellentétek elviselhetetlenségének a keresztény pszichológiában az az oka, hogy erkölcsileg kihegyezettek. Ezt mi természetesnek vesszük, jóllehet történetileg nézve, az ótestamentumi örökségből, azaz a törvény jóságából származik. Keleten, India és Kína filozofikus vallásaiból feltűnő módon hiányzik ez a különleges befolyás. Én azonban azt a kérdést, hogy az ellentétek ilyen szenvedést fokozó kiélezése nem mégis az igazság magasabb fokának felel-e meg, itt inkább nem taglalom, hanem inkább csak azt kívánom, hogy a jelenlegi világtörténet – amely az egész emberiséget eddig még soha nem látott módon két, látszólag nem egyesíthető részre szakítja – a fentebb kifejtett pszichológiai szabályunk fényében vizsgálhassam: ha valamilyen belső tényállás nem válik tudatossá, akkor mint sors történik meg, kívülről, azaz, ha az egyes ember egyöntetű marad és nem tudatosodik benne saját belső ellentét, akkor bizonyára a világnak kell felvennie a konfliktus képét és kell két részre szakadnia.

VI

A HALAK JEGYE

Krisztus alakja nem olyan egyértelmű, mint amilyennek valójában szeretnénk. Nem óhajtok itt arra a számos nehézségre utalni, amely a szinoptikus és a János-féle Krisztus összehasonlításából adódik, ezért inkább arra az érdekes tényre mutatnék rá, hogy az őskereszténységig visszanyúló patrisztikus hermeneutikában Krisztust az ördöggel közösen egy sor olyan szimbólummal, illetve „allegóriával” látták el, mint az oroszlán, a kígyó (*serpens*, siklóféle, *coluber*), a madár (ördög = *nocturna avis* [éji madár]), a holló (Krisztus = nüktikorax, erdei fülesbagoly), a sas és a hal; és hogy a Lucifer név, a *stella matutina*, [hajnali csillag] egyaránt jelöli mind Krisztust, mind az ördögöt.¹ A kígyó mellett bizonyára a hal az egyik legrégebb allegória. Mi persze manapság inkább a szimbólum kifejezést használjuk, mivelhogy az efféle szinonima valamivel mindig többet tartalmaz, mint a pusztá allegóriát, ami elsősorban a hal jelképénél válik egyértelművé. Nem valószínű, hogy az Ikthüsz egyszerűen csak az I(eszus) Kh(risztosz) Th(eú) Sz(ótér)² anagrammatikus rövidítése, hanem sokkal inkább egy jóval összetettebb tényállás szimbolikus jelölése. (Én a szimbólumot, ahogy máshol kifejtettem, sem nem allegorikusan, sem nem szemiotikusan értem, hanem voltaképpen értelmében, mint valamilyen nem teljesen megismerhető tárgy lehető legjobb jelölését és megformulázását. Ilyen értelemben hívják a hitvallást „szimbólum”-nak. A szavak fenti sorrendje inkább azt a benyomást kelti, mintha mesterségesen azért állították volna össze, hogy megmagyarázza a már meglevő és elterjedt „Ikthüsz”-t.³ A Hal-szimbólumnak ugyanis éppen Elő-Ázsiában van gazdag előtörténete, kezdve a babiloni halis-tennel, Óannésszel és ennek halbőrbe öltözött papjaival, eljutva a szent halétkezésekig a föníciai Derketo-Atargatisz kultuszában és az Aberkiosz-felirat sötét mélységéig⁴ s folytatva a Manu szótérhalával a

messzi Indiában egészen a „trák lovagok” eucharisztikus halételéig a Római Birodalom idején.⁵ Szándékainkat illetően teljesen fölösleges, hogy alaposabban beleássuk magunkat ebbe az óriási anyagba. Ahogy FRANZ JOSEF DÖLGER és mások kimutatták, az eredeti, úgyszólván tisztán keresztény szemléletvilágon belül is adódik épp elég Hal-jelképet illető felvetés és alkalom. Most csak az újrakeresztelésre emlékeztetek a keresztelőmedencében, ahol a keresztelésre várók úgy úszkálnak, mint a halak.⁶

A Hal-szimbólum széles körű elterjedését tekintve, semmiképp se rendkívüli dolog, ha feltűnik valamilyen helyen vagy a világtörténelem valamely pillanatában. A szimbólum hirtelen feléledése és ennek Krisztussal való azonosítása azonban már az egyház korai korszakában egy másik forrást is sejtetni enged. Ez pedig az *asztrológiai* szempont, amelyre, úgy tűnik, először FRIEDRICH MÜNTER⁷ hívta fel a figyelmet. ALFRED JEREMIAS⁸ is hasonló felfogást vall, és megemlíti, hogy a XIV. századi zsidó Dániel-kommentár a Halak jegyében várta a Messiás eljövetelét. A kommentárról MÜNTER egy kései publikációjában tesz említést,⁹ s szerzőjének ISAAC ABARBANELT (*1437 Lisszabon, †1508 Velence)¹⁰ tartja. E kommentár arról szól, hogy a Halak (𐤇) az igazságosság és a sugárzó dicsőség háza (a Jupiter ♃ domicíliuma a 𐤇-ban lévén). Anno mundi 2365¹¹ bekövetkezett a Szaturnusz (♄) és a Jupiter (♃) nagy konjunkciója a 𐤇-ban.¹² E két nagy planéta nagyon fontos a világ, különösen a zsidók sorsa szempontjából. E konjunkció Mózes születése előtt három évvel fordult elő. (Ez persze csak legenda.) ABARBANEL a 𐤇-ban várja a Messiás eljövetelét, azaz a ♃ és a ♄ 𐤇-beli ♂-akor. Nem ő volt az első, aki ilyen együttállást harangozott be. Már négy évszázaddal korábbiakról vannak ilyen adatok; így például ABRAHAM BEN CHIJJA rabbi (†1136) meghagyta, hogy a Messiás eljövetelére, a 𐤇-beli konjunkció alkalmából, 1464-ben álljanak készen az emberek; SAMUEL BEN GABIROL [Ibn Gabirol, Slomo ben Jehuda] (1020–1070)¹³ hasonlóképpen nyilatkozott. Rögtön megértjük ezt az asztrológiai elképzelést, ha tekintetbe vesszük, hogy Izrael csillaga a Saturnus és hogy a Jupiter (az igazságosság) „királyá”-t jelenti. A Halakhoz, ami Jupiter birtoka, Mezopotámia, Baktria, a Vörös-tenger és Palesztina tartozik.¹⁴ Ámós próféta (5,26) úgy említi Kijjunt (Ke-vant) (♄), mint a „ti isteneitek csillagá”-t.¹⁵ SARUGI JAKOB (†521) úgy mondja, hogy az izraeliták tisztelték a Szaturnuszt. A szabeusok „a zsidók istené”-nek¹⁶ nevezték. Így lett a Sabbath Saturday, Szatur-

nusz-nap. ALBUMASZAR¹⁷ is megerősíti, hogy a ♄ Izrael csillaga.¹⁸ A középkori asztrológiában a Szaturnuszt tekintik az ördög lakhelyének.¹⁹ Közös oroszlánábrázata van a Szaturnusznak és Jaldabaotnak, a demiurgosznak és a legfőbb arkhónnak. ORIGENÉSZ arról tesz említést, CELSUS diagrammájához igazodva, hogy Mihály mint a Teremtő első angyala *oroslán alakú*.²⁰ Ő nyilvánvalóan ama Jaldabaot helyén áll, aki, ahogy ORIGENÉSZ megállapítja, a Szaturnusszal azonos.²¹ A naaszénusok demiurgosza egyfajta „tüzes isten, szám szerint a negyedik”.²² APELLÉSZ MARKIONHOZ hasonlóan azt tanítja, hogy volt egy „harmadik isten, aki Mózeshez beszélt – aki tüzes volt –, s hogy lett volna még egy negyedik is, a rossz okozója”.²³ A naaszénusok és APELLÉSZ istene között nyilvánvalóan közeli a kapcsolat, és mint látható, Jahvéval, az Ótestamentum demiurguszával is.

A Szaturnusz „fekete” csillag,²⁴ ősidők óta „maleficus”. „Sárkányok, kígyók, skorpiók, viperák, rókák és egerek, éji madarak és más alattomos fajok tartoznak a Szaturnuszhoz” – mondja BOUCHÉ-LECLERQ.²⁵ Különös, hogy a szamár is a szaturnuszi állatok közé tartozik,²⁶ és mint ilyen a zsidó Isten teriomorfizmusának tekinthető. Ennek képi ábrázolása a híres palatinusi gúnyfeszület.²⁷ Ennek hagyománya egyaránt megtalálható PLUTARKHOSZNÁL,²⁸ DIODÓROSZNÁL,²⁹ JOSEPHUS FLAVIUSNÁL³⁰ és TACITUSNÁL.³¹ Sabaoth, a hetedik arkhón szamár alakú.³² Az ilyen híreszteléssel kapcsolatban jegyzi meg TERTULLIANUS: *Somniastis caput asinium esse deum nostrum, és quod asinarii tantum sumus*.³³ Ahogy fentebb említettük, a Tüphon állata a szamár.³⁴ A korai szövegekben persze még ő a napisten attribútuma, csak később ölti fel az alvilág (*apep*) és a rossz (*Széth*) alakját.³⁵

A középkori hagyomány szerint a zsidók vallása a Jupiter és Szaturnusz együttállásában, az iszlám a Jupiter és Vénusz ♄-ában, a kereszténység a Jupiter és Merkúr ♄-ában, az Antikrisztus pedig a Jupiter és a Hold ♄-ában találja meg az eredetét.³⁶ A Jupiter a Szaturnusszal ellentétben jótékony csillag. Az irániak felfogása szerint a Jupiter jelenti az életet, a Szaturnusz pedig a halált.³⁷ A ♄-♄ együttállásakor ezért *különleges ellentétek állnak együtt*. I. e. 7-ben ez az együttállás nem kevesebbszer, mint háromszor fordult elő a Halak jegyében. A legszorosabb megközelítés i. e. 7. május 29-én következett be, és pedig 0,21°-nyira, azaz tehát kevesebb, mint félholdnyi szélességre.³⁸ Ez a konjunkció *fordulóponthoz közel a Halak határán*³⁹ történt. Asztrológiai szempontból nézve ennek az együttállásnak különös jelentősé-

gűnek kellett lennie, mivel a két planéta közeledése egymáshoz kivételesen nagy és ezért különösen nagy fényerejű volt. Ezenkívül ez az együttállás heliocentrikusan a napjé-egyenlőségi pont közelében zajlott le, ami akkortájt a ♄ és ♀ közé, tehát a tűz és víz közé esett.⁴⁰ Konjunkciónk asztrológiai minősítéséhez tartozik az a megítélés számára fontos körülmény, hogy a Mars oppozícióban (♂ ♀ ♀ ♀ ♀) volt, azaz hogy az ösztöntermészet planétája asztrológiaileg ellentétes kapcsolatban állt a konjunkcióval, ami éppen a kereszténységre jellemző. Mivel a GERHARDT által kiszámított konjunkció i. e. 7. május 29-én történt, ezért a ☉ az ♀ jegyébe esett Krisztus születésekor. A férfi születése szempontjából különösen fontos naphelyzet az Ikrek (♈) kettős jegyében található.⁴¹ Erről a megállapításról önkéntelenül eszünkbe jut az óegyiptomi Hórusz és Széth testvérpár, a feláldozó és feláldozott (lásd erről a Széth „mártíromságára” vonatkozó 27. láb-jegyzetet), akik bizonyos értelemben a keresztény mítosz drámájának képei. Mindamellett az egyiptomi mítoszban a rossz az, akit a „rabszolgatönkön” feláldoznak.⁴² De alkalomadtán a Heru-úr testvérpárt (az úgynevezett régebbi Hóruszt) és Széthet (mint említettük) egy testen két fejfel jelenítik meg. Széthhez a Merkúr planéta tartozik, ami tekintettel a kereszténység eredetét illető hagyományra a ♀-♂ miatt érdekes. Az Újbírodalom idején (19. dinasztia) Széth mint Szuteh bukkan fel a Nílus-delta vidékén. A II. Ramszesz által épített új fővárosban az egyik körzetet Ámonnak, a másikat pedig Szutehnek szentelték.⁴³ Ez az a hely, ahol a zsidók vélhetően rabszolgaként dolgoztak.

Krisztus kettős aspektusához tartozik az Egyiptomban keletkezett *Pistis Sophia* legendája (III. század) is. (Az anya Mária így szól Jézushoz): „Amikor kicsiny voltál, s mielőtt megszállt volna Téged a Lélek, azalatt, amíg Józseffel a szőlőhegyen voltatok, a Lélek lejött az égből és bejött hozzám a házba, annyira rád ütött, hogy nem ismertem őt fel, és azt hittem, hogy te vagy. És azt mondta nekem a Lélek: »Hol van Jézus, a testvérem, hogy találkozzam vele?« És amikor ezt mondta nekem, zavarba jöttem, és azt hittem, hogy kísértet, aki meg akar engem kísértetni. Én azonban megfogtam őt és addig az ágy lábához kötöttem a házban, amíg utánatok megyek, utánad és József után, ki a mezőre, és megkereslek benneteket a szőlőhegyen, ahol József szőlőt kötöz. Az történt ezután, hogy amikor meghallottad a Józsefet szólító szavamat, megértetted, miről van szó, megörültél és azt mondtad:

»Hadd lássam, hol van ő, mert ide várom.« Ekkor meg az történt, hogy amikor József meghallotta, mit mondtál, rémület fogta el, és tüstént útnak eredtünk, beléptünk a házba, és megtaláltuk a Lelket az ágyhoz kötözve. Mi pedig rád és őrá néztünk és úgy találtuk, hogy hasonlítókat egymásra; mihelyt szabaddá tettük, akit az ágyhoz kötöttem, ő átölelt és megcsókolt téged, és te is megcsókoltad őt és egyik lettek.”⁴⁴

Ahogy e szövegrészlet összefüggéseiből kiviláglik, Jézus itt megfelel „a földből fakadó igazság”-nak, a hozzá hasonlító Lélek azonban „az égből letekintő igazságosság”-nak (*dikaioiszüné*). Azt mondja a szöveg: „Az »igazság« ellenben az az erő, amely belőled jön ki, mint a rügy, mivel Te a káosz alján voltál. Ezért szól a Te erőd Dávidon keresztül: »Az igazság a földből fakad«, mert Te a káosz alján voltál.”⁴⁵ Jézus eszerint kettős személynek fogható fel, aki egyrészt a káoszból, illetve a hűléből emelkedik ki, másrészt mint pneuma az égből száll alá.

A gnosztikus megváltó számára jellegzetes filokrinézist, a „természetek” különbözőségét bizonyára aligha lehetne érzékletesebben megjeleníteni, mint ahogy az asztrológiai időmeghatározás teszi. Az ókor e mindenképpen lehetséges asztrológiai megállapításai kitűnő kettős aspektust⁴⁶ jelentenek az ez időre eső születésről, és érthető, hogy milyen kézenfekvő módon kell szerepelnie a kor asztrológiai érzékének a felbukkanó Krisztus–Antikrisztus-mítoszban. A Halak ellentétes természetét illetően mindenesetre van egy régi, azaz a VI. század előtti tanunk, a *Talmud*, amelyben ez áll: „Négyezer-kétszázkilencvenegy évvel a világteremtés után [tehát i. sz. 530] üres lesz a világ; kitör a tanninimek (tengeri szörnyek) háborúja, a Góg és Magóg háborúja,⁴⁷ és aztán jönnek a messiási napok; csak hétezer év múlva fogja majd az Üdvözítő, áldott legyen az Ő neve, berendezni újra a világot. Rabbi Acha, Rabba fia azt mondta: a tanítás szerint ötezer év múlva.”⁴⁸ Amikor a Talmud-kommentátor rabbi SALOMON ben Isaac JICHÁKI (1039–1105), RASI néven megjegyzi, hogy a *tanninim dagim* annyit jelent, mint a halak, akkor itt feltehetően valamilyen régi forrásra támaszkodik, miközben azt, szokásával ellentétben, nem saját véleményeként hozza fel. Ez a megjegyzés annyiban fontos, hogy először is csak a Halak harcát tekinti végidei eseménynek (ahogy a Behemót és a Leviatán harcát, lásd lentebb!), és másodszor, bizonyára úgy mutatja be ezt, mint a Halak ellentétességének legrégibb doku-

mentumát. Körülbelül ebből az időből (azaz a XI. századból) származik ama apokrif János-akta genezise is, amelyben két halról esik szó, ezúttal félreérthetetlen asztrológiai alakban. Mindkét dokumentum a keresztény éra második évezredének elején levő kritikus korszakba esik, amelyet e vizsgálatod további részében még tárgyalni fogok.

Az 531-es évet csillagászatilag az Ikrekben levő Υ és η konjunkciója jellemzi. Ez a jegy olyan testvérpárra vonatkozik, akik nem tudnak megenni belső ellentét nélkül. A görögök úgy fogták fel őket, mint a Dioszkuroszokat („Zeusz-fiak”), akiket Lédától nemzett hattyúként és akik tojásból kikelt gyermekei. Kettejük közül Pollux halhatatlanságban, Castor viszont halandó sorsban részesült. Más értelmezése is van az Π -nek, amely szerint Apollónt és Héraklést vagy Apollónt és Dionüszoszt jelenítették meg. Mind a két értelmezés bizonyos ellentétre utal. Csillagászatilag egyébként a levegő jegyű Ikrek kvadrát, azaz kedvezőtlen fényszöget kap a –7-es év konjunkciójától. Az Π -et jellemző belső ellentétesség némileg fényt derít a „tanninimek háborúja”-val kapcsolatos jövendölésre is, akiket RASI úgy értelmezett mint Halakat. Krisztus születésnapján, mint említettük, a $\odot$ az Π -ben áll. Egyébként Krisztussal kapcsolatban már nagyon korán felbukkan a testvérmotívum, ti. a zsidókeresztényeknél, illetve az ebionitáknál.⁴⁹

Az elmondottakból talán kiderül, hogy a fentebb említett talmudi jövendölésnek asztrológiai feltevése az alapja.

Az ókor asztrológusai jól ismerték már a precesszió tényét. Ezért hozza fel ezt már ORIGENÉSZ is, HIPPARKHOSZ⁵⁰ megfigyeléseire és számításaira támaszkodva, találó érv gyanánt az úgynevezett morfo-matára (az igazi konstellációkra) alapozott asztrológiával szemben.⁵¹ Ez persze nem vág egybe a noéta zodiák (a fiktív állatövi képek) már az ókori asztrológiában meglevő különbségével.⁵² Ha azt értjük a jövendölés 7000 évén, hogy a teremtéstől fogva 7000, akkor ez az év bizvást az i. sz. 3239 lehetne. Ekkortájt a tavaszpont a mai helyzetével szemben körülbelül 18°-ra tolódik el a Vízöntőbe, azaz a következő eonba, mégpedig a Vízöntő csillagai közé. Mivel a II. vagy a III. század valamelyik asztrológusa megbízott a precesszióban, ezért feltehetjük a kérdést, hogy kapcsolódhattak-e ilyen időadatokhoz esetleg asztrológiai szempontok. A középkor mindenesetre foglalkozott a *coniunctiones maximae* és *magnae* kiszámításával, így például PIERRE D’AILLY és CARDANUS.⁵³ Pierre d’Ailly az első *coniunctio maximát*

(♄ a ♀-szal a ♀-ban) a világ teremtése szerint i. e. 5027. évre helyezi, Cardanus a tizediket az i. sz. 3613. évre.⁵⁴ De ő emellett, mint az előbbi, túl nagy köztes időt feltételezett, amely addig telik el, amíg a konjunkció ismét ugyanabba a jegybe jut. Csillagászatilag ez az idő kerekén 795 évre rúg. Eszerint a közölt konjunkció netán az i. sz. 3234. évben esedékes. Az asztrológiai spekuláció szempontjából ez természetesen igen fontos időpont.

Ami az 5000 évet illeti, vele az i. sz. 1239. évhez jutunk el. Ezzel olyan korszakhoz érünk, mely a szellemi nyugtalanságtól, a forradalmi töltetű eretnekségektől és kiliasztikus várakozásoktól teljes, ami egyúttal, a koldulórendek alapításával új lendületet adott a szerzetesi mozgalmaknak. Az egyik legerőteljesebb és legbefolyásosabb hangot, amely a szellem új korszakának eljövételét hirdette, az a GIOACCHINO [Joachim] DA FIORE (†1202) ütötte meg, akinek tanítását már 1215-ben elvetette a negyedik lateráni zsinat. Ő a viszonylag közeli jövőre várta a két apokaliptikus pecsét feltörését, azaz az „örök evangélium” és az *intellectus spiritualis* idejét, a Szentlélek korszakát. Ez a harmadik eon – mondja – Szent BENEDEKKEL, a bencés rend alapítójával kezdődött (első kolostoruk feltehetően kevéssel 529 után épült). Egy joachimita, a ferences GERARDUS BORGO SAN DONNINO azt hirdette 1254-ben, Párizsban kiadott *Introductorius in evangelium aeternum* c. írásában, hogy JOACHIM három főmunkája az Evangelium Aeternumot alkotja, és hogy ez fogja felváltani 1260-ban Jézus Krisztus evangéliumát.⁵⁵ JOACHIM, mint ismeretes, úgy látta, hogy a szerzetesség a Szentlélek voltaképpen hordozója, és ez okból kifolyólag keltezi az új éra titkos kezdetét Szent Benedek életének idejére, aki rendjének megalapításával életre hívta a nyugati világ szerzetességének szerveződését is.

Már PETRUS DE ALIACO jelentősnek tekintette III. INCE pápa (1198–1216) kormányzásának idejét. 1189-ben, mondja, újra Szaturnusz-áthaladások sorozata teljesedett be (*completae anno Christi 1189 vel circiter*). Akkortájt ítélte el a pápa JOACHIM apát egyik írását,⁵⁶ valamint ALMARICUS eretnek doktrínáját.⁵⁷ AMALRIK DA BENA teológiai bölcseľ (†1204) a korabeli elterjedt Szentlélek-mozgalomhoz tartozott. Ebben az időben léptek színre a domonkosok és a ferencesek kolduló szerzetesrendjei, *ami nagy és csodálatos dolog volt a keresztény egyházban*.⁵⁸ PETRUS tehát ugyanazokat a jelenségeket emeli ki a kor jellemzőiként, amelyek nekünk is a szemünkbe ötlenek, teljesen elte-

kintve attól, hogy ő ezeket asztrológiailag megelőlegezett jelenségeknek tartja.

A Monte Cassinó-i kolostoralapítás időpontjával tehát igen csak közelítjük az 530. évet, amelyet a *Talmud* kritikus időszaknak jövendölt. A joachimista szemlélet szerint ebben az időpontban nemcsak hogy új eon kezdődik, de még egy új világ „státusa” is, ti. a szerzetesek kora vagy a Szentlélek Országá. A kezdet mindenesetre még a fiú státusának vonzásába esik, de JOACHIM pszichológiailag találó módon azt gyanítja, hogy valamilyen új státus vagy – ahogy mi mondanánk – új beállítódás először is mint többé-kevésbé latens előkészületi állapot jelentkezik, amelyet csak később követ a *fructificatio*, a virágzás és a beteljesedés. JOACHIM korában, mint láttuk, ez még nem következett be; de elég jól megfigyelhető volt az emberi szellem szokatlan és kiterjedt nyugtalansága és mozgalma. Az egész világ megborzongott a pneuma ingerlő szelétől; ez mégiscsak új és részben addig nem hallott gondolatok kora volt, amelyek a katharok, patarénuusok, konkorezzánusok, valdensek, Lugduno szegényei, begárdok, Fratres Liberi Spiritus, az „Istentől való kenyér”⁵⁹ és a kor ki tudja, még milyen nevű mozgalmában terjedtek el. E mozgalmak észrevehetően már a XI. század elején megindultak. A köreikben terjedő felfogásokat szemléletesen tükrözik vissza a HAHN által összegyűjtött korabeli dokumentumok. Köztük egyebek közt a következőket olvassuk:

„Éppígy azt hiszik, hogy a természetüknél fogva ők minden különbség nélkül istenek. Éppígy, hogy nincs szükségük se Istenre, se istenségre. Éppígy, hogy ők maguk a mennyország. Éppígy, hogy változatlanok az új kősziklán is; hogy ők semminek se örülnek és semmitől se jönnek zavarba. Éppígy, hogy az embernek inkább belső ösztönét kell követnie, mint az evangélium igazságát, amit naponta prédikálnak. Azt mondják, azt hiszik, hogy abban (az evangéliumban) olyan koholmányok volnának, amik nem igazak.”⁶⁰

A bizonyítékok tömege helyett elég lehet e néhány mondat is ahhoz, hogy a mozgalmakban uralkodó szellemet jellemezzük: olyan embekekről van szó, akik az Istennel azonosítják magukat (vagy azonosítják őket), akik felsőbbrendű embernek tartják magukat, kritikusan szembeszögölnek az evangéliummal, az ember bensejének zsinórmértékét

követik, és úgy fogják fel a mennyországot, mint belső állapotot. Bizonyos értelemben tehát csaknem olyan modern emberekről van szó, akiknél inflációja van a vallásnak, persze abban különbözve a mai embertől, hogy annak pszichózisa racionalista és politikai szorongásban ölt formát. Ilyen extrém eszméket persze nem szabad JOACHIMnak tulajdonítani, jöllehet ő is a nagy szellemi mozgalmakhoz tartozik, sőt egyike kimagasló alakjainak is. Ugyanakkor eltűnődhetünk azon, hogy pszichológiailag mi vezérelhette őt és az elvbarátait, amikor oly mérsékelt elvárásokat tápláltak magukban, mint a keresztény küldetésnek az Evangelium Aeternum általi helyettesítése vagy mint az eon fölötti uralomban az istenség második személyének leváltása egy harmadik által. E gondolat olyannyira eretnek és rebellis, hogy csak akkor érthetjük meg létrejöttét, ha elfogadjuk, hogy JOACHIM egyszerre érezhette, hogy a kor szellemének sodrába került és az támogatja. Úgy fogadta ezt el, mint a Szentlélek kinyilatkoztatását, amely valós létnek és termékenyítő erejének semmiféle egyház nem tudott gátat vetni. E megérzés isteni eredetét aláhúzta az időbeli egybeesés (szinkronicitás) az antikrisztusi Halak szférájának kezdetével. Ennek következtében joggal kísértésbe eshetnénk, hogy úgy fogjuk fel a Szentlélek-mozgalmat és vele együtt JOACHIM fő gondolatait, mint a meginduló antikrisztusi pszichológia közvetlen kifejezését. Mindenesetre az egyház kárhóztató ítélete mindenképpen érthető, mert JOACHIM viszonya Jézus Krisztus egyházához bizonyos tekintetben közelít a nyílt lázadáshoz, sőt az aposztáziához. De ha némi hitelt adunk ez újító azon meggyőződésének, hogy őt a Szentlélek mozgatja, akkor nemcsak lehetséges egy másik felfogás, hanem még valószínű is.

Ugyanis ahogy JOACHIM azt feltételezte, hogy a Szentlélek státusa titokban már BENEDEKkel elkezdődött, ugyanúgy kifejezhetnénk mi azt a gyanúkat, hogy titkon JOACHIM is megelőlegezett egy új státust. Bár tudatosan úgy gondolta, hogy a Szentlélek státusát valósítja meg, mint BENEDEKnek, neki se volt bizonyára más a szándéka, mint hogy a szerzetességgel a keresztény egyházat és a keresztény életet megszilárdítsa és elmélyítse. Eközben azonban JOACHIMOT öntudatlanul akár meg is ragadhatta – pszichológiailag ez valószínű – a szellem archetipusa. Ő kétségtelenül olyan isteni eredetű élményre támaszkodik, amely mindenkit jellemez, akit valamilyen ösképp megragad. Ő a szellemet, minthogy másképp nem is lehetett, dogmatikus értelemben fogta fel, mint az istenség harmadik személyét, de nem az empirikus

szellem-archetípus értelmében. Az utóbbi ugyanis nem egyértelmű, mert eredetileg olyan ambivalens kettős alak,⁶¹ amely nemcsak az alkímia szellemfogalmában tört újfent kifejezésre, hanem már magában a Szentlélek-mozgalomban is ellentmondásos jelenségeket idézett elő. A kettős alakról már a gnosztikus korszak világosan sejtett valamit. Ezért volt nyilvánvaló abban a korban, amely egybeesett a második Hal-éra kezdetével, és amely ezért, úgyszólván szükségszerűen, kétértelmű volt, hogy a keresztény ihletésű Szentlélek melletti hitvallás egyúttal érvényre juttatta a szellem archetípusát is a maga jellegzetes ellentmondásosságával egyetemben. Indokolatlan volna egy olyan méltóságteljes alakot, amilyen JOACHIM volt, úgy fogni fel, mint a sokféle forradalmi és anarchikus módon megnyilvánuló Szentlélek-mozgalom zűrzavarának egyoldalú képviselőjét. Sokkal inkább azt kell tudomásul vennünk, hogy ő maga tudtán kívül bevezetett egy új „státus”-t, azaz egy olyan vallási magatartást, amelynek rendeltetése, hogy áthidalja és kiegyenlítse a Krisztus és az Antikrisztus között a XI. századdal sejtelemszerűen előbukkanó félelmetes szakadékot. Az antikrisztusi korszak önmagában hordja, hogy benne a szellem rossz szellemmé válik és hogy az elevenen működő archetípus fokozatosan alámerül a racionalizmusban, az intellektualizmusban és a doktrinerizmusban, ami logikusan vezet a modern ember ama tragikumához, amely, Damoklesz kardjaként, ott függ közvetlenül a fejünk fölött. Abból a régi Szentháromság-formulából, amelyre JOACHIM támaszkodik, hiányzik az ördög dogmatikus alakja, mert *mysterium iniquitatis* gyanánt kétes létnek örvend valahol a teológiai metafizika peremén. Még szerencse, hogy bizvást mondhatjuk, már az *Újtestamentumban* megjövendölték fenyegető eljövételét. Ő annál veszélyesebb, minél kevésbé ismerjük. De ki lenne képes arra, hogy kihámozza őt olyan jól hangzó nevek, mint általános jólét, létbiztonság, népek békéje stb. burka alól? Ő általában az idealizmus, általában mindenféle izmus alatt rejtőzködik, ezek között is a legrosszabb, a doktrinerizmus alatt, amely a legkevésbé szellemi minden szellemi tevékenység közül. A mai kornak számot kell vetnie a legdrasztikusabb módon, az itt és mosttal, azaz avval a tökéletes ellentéttel, amely nemcsak a világot tépi szét politikailag, de megosztja az ember szívét is. Ezért szükségképp vissza kell térnünk az eredeti, eleven szellemhez, amely éppen ellentmondásosságánál fogva az ellentétek közvetítője és egyeztetője is,⁶² ez az a gondolat, amely az alkímiát (nem találó módon) sok évszázadon át foglalkoztatta.

Ha a Halak eonját, minden jel szerint, elsősorban az „ellenséges testvérek” archetipikus motívuma irányítja, akkor felvetődik – egybeesve a következő platóni hónap, ti. a Vizöntő közeledésével – az ellentétek egyesülésének kérdése. Akkor már nem lesz lehetőség a rossz mint tisztán privatio boni feloldására, hanem valóságos létezőként kell elismerni. A problémát azonban nem oldhatja meg sem a filozófia, sem a nemzetgazdaság, sem a politika, sem bármely történelmi vallás, hanem csak az egyes ember, de csak annyira, amennyire az az élő szellem őstapasztalatából származik, amelynek tűzét, minden korára jellemző félreértés ellenére, JOACHIM mint egy a sok közül vitte tovább. A Declaratio solemnis assumptio Mariae, amelyet éppen most megértünk, jól példázza a jelképek fejlődésének százados haladását. Ne az egyházi tekintélyeknél keressük itt a hajtóerőt, akik eléggé elárulták tétovázásukat évszázados várakozásukkal, hanem sokkal inkább annál a katolikus embernél, aki mindig újra egyre inkább ragaszkodott e fejleményhez: ez pedig alapjában a megvalósulásra törekvő archetipus törekvése.⁶³

A következő időben a Szentlélek-mozgalom hatása sorrendben négy jövőbe mutató szellemre volt hatással, ezek elsősorban ALBERTUS MAGNUS (1193–1280), tanítványa, AQUINÓI SZENT TAMÁS, a későbbi egyházfilozófus és (ALBERTUSSzal együtt) az alkímia ismerője, ROGER BACON (1214 k.–1294 k.), a természettudomány angolszász előfutára, és végül MEISTER ECKHART (kb. 1260–1327), a független vallási gondolkodó, aki hatszáz esztendőös felejtés után ma valódi feltámadást ünnepel. A Szentlélek-mozgalom joggal tekinthető a reformáció előfutáraként. Ugyanerre a XII. és XIII. századra esik a latin alkímia kezdete is, amelynek szellemi tartalmát jómagam *Psychologie und Alchemie* c. írásomban igyekeztem vizsgálni. A fentebb⁶⁴ említett *immutabilis in nova rupe* képnek érdekes hasonlósága van a filozófiai alkímia központi eszméjével, ti. a *lapis philosophorum*mal, amely Krisztus párhuzamaként, mint „szikla”, „kő” és „szögletkő” jelenik meg. Ezért mondja például PRISCILLIANUS (IV. század): *Nekünk Krisztus a szikla, nekiünk Jézus a szegletkő.*⁶⁵ Egy alkímista szövegben pedig ez áll: *Petra quae percutiatur virga Mosaica ter, ut aquae effluent largissimae...*⁶⁶ „Szent sziklá”-nak jelölik a lapist és úgy írják le, mint ami négy részből áll.⁶⁷ AMBROSIVUS azt mondja, hogy a sziklából vett víz a Krisztus oldalsebéből való vér előképe.⁶⁸ Egy másik alkímista szöveg említést tesz a „sziklából vett víz”-ről, ami ugyanazt jelenti,

mint az univerzális solvens, ti. az *aqua permanens*.⁶⁹ KHUNRATH említi még az ő virágdús nyelvén a „Petroleum Sapientum”-ot is.⁷⁰ A naaszénusok Ádámot hol „sziklának”, hol „szögletkönek” jelölik.⁷¹ Az allegoriae Christi között EPIPHANIUS az „Ancoratus”-ában felsorolja a követ, sziklát és a szögletkövet, éppígy FIRMICUS MATERNUS⁷² és mások is. Ez az egyházi és alkimista nyelvvel közös kép olyan helyekre utal vissza, mint az 1. korinthuszi levél (10,4) és az 1. Péter-levél (2,4).

A *nova rupes* tehát Krisztus helyére lép, ahogy az Evangelium Aeternum pótolja Krisztus üzenetét. A Szentléleknek, a trinitás harmadik személyének bennrejlése által minden emberre átruházzák a hüiotészt, a fiúságot, és így mindenki, aki magában hordja a Szentlelket, kő lesz, *nova rupes*, így feelve meg a Péter-levél 2,5 versének: „et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini.”⁷³ Itt tehát a Szentlélekről és a filiatióról szóló tan következetes továbbfejlődésével van dolgunk, ami megfelel egyrészt Lk 6,35 versének: „és ama magasságos Istennek fiai lesztek”, másrészt Jn 10,34 versének: „Nincs-é megírva a ti törvényetekben: Én mondám: Istenek vagytok?”⁷⁴ Ismeretes, hogy már a naaszénusok szokásosan használták ezeket az utalásokat, és ezzel valamivel megelőzték a történelmi fejlődést; egy olyan fejlődését, amely a szerzetesség révén elvezet a szellemmozgalomhoz, a *Theologia Deutsch* révén egyenesen Lutherhez és az alkimia révén a modern tudományhoz.

Most ismét Krisztus halként való ábrázolásának szentelnénk magunkat. DÖLGER szerint a keresztény halszimbólum 200 körül bukkan fel Alexandriában,⁷⁵ éppígy már korán piscinának (halastó) jelölik a keresztelőmedencét. Ezzel mintegy azt feltételezik, hogy a hívők is halak, ahogy már az evangélium kijelentette (például Mt 4,19). Krisztus azt akarja, hogy Péter és András „emberhalász” legyen, és ő maga pedig a csodálatos halfogást (Lk 5,10) Péter missziós tevékenységének paradigmájaként használja.

Krisztus születésének egyik asztrológiai aspektusát Mt 2,1 közvetlenül megadja. A Kelet mágusai voltaképp csillagfejtők, akik egy rendkívüli konstellációból következtetnek egy éppoly rendkívüli születésre. Ez a történet azt igazolja, hogy Krisztust már az apostolok idejében alkalmasint asztrológiai szempontokból vizsgálták vagy legalábbis asztrológiai mítoszokkal hozták összefüggésbe. Az utóbbi utalás teljesen világos lesz, ha elővesszük a *János-jelenések* jövendöléseit. Mivel ezt az egész kérdéskört már feldolgozták az arra hivatottak,

ezért engedjék meg nekünk itt, hogy arra a megfelelően megerősített tényre támaszkodjunk, amely szerint a megváltó e világi és túlvilági életével kapcsolatos elbeszélésekben egyes helyeken átcsillan az asztrológiai mitológia.⁷⁶

Először is ott vannak a korabeli utalások a Halak korszakára, amelyek, mint mondják, vagy már az Evangéliumban („emberhalászok”, az első apostolok mint halászok, a csodálatos megvendégelés), vagy pedig közvetlenül az apostolok utáni korban a halszimbolikában (Krisztus és hívei mint halak, a hal mint étel az agapékon,⁷⁷ keresztelés a halastóban stb.) találunk igazolást. Ezek az ábrázolások persze amúgy sem jelentenek többet, mint azt a tényt, hogy az úgyszólván a kezdetektől létező halszimbólumok és mitológémák a megváltó alakot is asszimilálták – íme, Krisztus recepciójának egyik részjelensége ott rejtőzik az akkori szellemi világban. De mármost amennyiben Krisztust úgy fogták fel, mint új eont, minden asztrológiához értő előtt világos volt, hogy őneki egyrészt a Halak korszakának első halaként kellett megszületnie és másrészt a letűnő eon utolsó Kosaként⁷⁸ (arnion, az Újtestamentumban: bárány) kellett meghalnia.⁷⁹ *Máté evangéliuma* (27,15) ezt a mitológémát az éviszten előtti áldozás régi szokásával hagyományozza. Jellemző módon Jézus társának nevezi e ceremónia közben Barabbást, az „atyafiát”. Némi joggal párhuzamot vonhatnánk az ókeresztény pszichológia belső ellentéte közötti feszültség és a között a tény között, hogy a ♄-zodion két olyan halat ábrázol, amelyek gyakran ellentétes irányba mutatnak, ha hihető lenne ezek ellentétes mozgása szabályszerűen előforduló dologként már Krisztus előtt vagy legalább Krisztussal egy időben. Én, sajnos, nem ismerek olyan képi ábrázolást, amely a legrégebbi időből való s amely felvilágosítást adhatna a Halak helyzetéről. Az athéni Kis Metropolisz egyik reliefjén levő zodionok szép ábrázolásai közül, sajnos, hiányzik a Vízöntő és a Halak. Az időszámításunk kezdete táján azért már ismerünk persze egy olyan Halak-ábrázolást, amelyről nem gyanítható a keresztény befolyás; ez a Farnese-atlasz éggömbje Nápolyban. Ezen az első halat függőlegesen, fejjel az Északi-sark felé irányulva rajzolják le, az Egyenlítő felé, a másodikat pedig vízszintesen, a fejével nyugat felé, az Egyenlítő felé. Az ábrázolás megfelel a csillagászati konfigurációnak, és ezért természetű.⁸⁰ Megtalálhatjuk a Halakat a denderai Háthor-templom állatövéen (i. sz. I. század) is. Ott egy irányban állnak. A HIPARKHOSZ által említett TIMOKHARÉSZ planiszfériu-

mán⁸¹ csak egy hal látható a Halak-nál. A császárkor érmein és gemmáin ellentétesen és egyirányúan is előfordulnak,⁸² ugyanígy a Mithras-émlékműveken.⁸³ A Halak leginkább későbbi ellentétességét talán abból a tényből lehet levezetni, hogy a csillagászati kép az első (északi) halat függőlegesen és a második (déli) halat vízszintesen mutatja. Mozgásirányuk csaknem derékszöget alkot egymással, és ezáltal *keresztet* képeznek. Ezt az ellenmozgást, amelyet általában nem ismernek a legrégebbi okiratok, később, a keresztény időkben gyakran hangsúlyozzák, amiből egy bizonyos törekvésre következtethetünk.⁸⁴

Ámbár nem bizonyítható semmiféle kapcsolat Krisztus alakja és a Halak kezdődő korszaka között, mégis elég jelentősnek találom a Megváltó halszimbolikájának és az új eon asztrológiai szimbólumának egyidejűségét ahhoz, hogy az legalábbis kellően kiemelésre kerüljön. Ha ábrázolni próbáljuk a távoli mitológiai összefüggéseket, amelyekben megteesszük ezt a párhuzamba állítást, azt azért tesszük, hogy leírjuk annak az archetípusnak sokféle oldalát és vonatkozását, amely egyrészt egy személyiségben, és másrészt, ezzel szinkronban, valamely már Krisztus előtt meghatározott időfolyamatban megjelenik. Sőt ez projekcióval már réges-rég az égre volt írva, és aztán „amikor az idő betelt”, egybevágott az új korszak jelképalkotásával. A Halak alkalmas módon a téli eső évszakhoz tartozik, mint a Vízöntő és a kecskehal (aigókerosz).⁸⁵ Ezért állatövi kép gyanánt egyáltalán nem figyelemre méltó. Csak akkor válik csodálatraméltóbbá, amikor a nap-éjegylenlőségek precessziója folytán ebbe a jegybe tolódik át a tavaszpont, és ezzel kezdetét veszi az a korszak, amelyben a „hal” az emberre lett istent jelöli, akit, mint említettük, kosként feláldoznak és aki halként megszületik, akinek mint halásznak tanítványai vannak és emberhalászokat akar faragni belőlük; aki ezeket táplál csodálatosan megszorított halakkal; akit magát mint halat *sanctior cibus* gyanánt meg lehet enni, és akinek követői a kis halak, a *pisciculi*. Mindemellett az is gyanítható, hogy az asztrológia viszonylag elterjedt ismerete mellett e jelképiségből legalább valami bizonyos gnosztikus-keresztény körökben ebből a forrásból származik.⁸⁶ De ha tudomásul vesszük is ezt, akkor se szabad a szinoptikus evangéliumok ilyen ábrázolásának különösképpen hitelt adnunk. Ehhez hiányzik minden bizonyíték. Nincs okunk azt gyanítani, hogy ezek az elbeszélések burkolt asztrológiai mítoszok lennének. Az embernek, éppen ellenkezőleg, az a benyomása, hogy a halászepizódok teljesen természetes eseményeket

jelenítenek meg, amelyek mögött nincs mit tovább kutatni. Sokkal egyszerűbben és természetesebb módon, éppen így esett meg, és nem tudjuk, hogy a keresztény halszimbolika nem éppilyen esetlegesen és reflektálatlanul jött-e létre. Ezért ugyanúgy beszélhetnénk e szimbolika és a hasonló névvel ellátott új korszak látszólag véletlen egybeeséséről, és méghozzá éppen azért, mert minden jel szerint a Hal-korszak, legalábbis a keleti kultúrákban, szemmel láthatóan félreérthetetlen nyomokat hagyott hátra. Hogy jogos-e ez a gondolat, azt persze biztonsággal nem állíthatom, mert túl kevésbé ismerem az indiai és a kínai asztrológiát. Ezzel szemben viszont az a tény, hogy a hagyományos halszimbolika lehetővé teszi azt az igazolható jóslatot, amelyet már az *Újtestamentumban* is megtettek, kissé kellemetlen indítvány.

Az északi, illetve a keleti hal, amely a tavaszpontról eljutott körülbelül az időszámításunk fordulópontjáig,⁸⁷ össze van kötve a déli, illetve a nyugati hallal az úgynevezett kommisszúra folytán. Ez a gyengébb csillagok olyan köteléke, amelyben a tavaszpont a konstelláció második harmadának déli szegélyén járt. Az ekliptika metszéspontja a második hal (illetve ennek farka) meridiánjával körülbelül a XVI. századra esik, ami a mi nyugati jelképtörténetünk szempontjából, mint ismeretes, olyannyira fontos. Azóta a tavaszpont a második hal konstellációjának déli szegélye mentén mozog, hogy majd a harmadik évezred folyamán fokozatosan belépjen a Vízöntőbe.⁸⁸ Krisztus halaként való jelölése asztrológiai értelemben azonosítja őt a függőlegesen álló első hallal. Krisztusra az Antikrisztus végideje következik. Az enantiodromia kezdetének logikusan a két hal közé kellene esnie. Mint láttuk, ez oda is esik. A két hal közvetlen szomszédságában kezdődik a reneszánsz, és vele együtt jelenik meg az a szellem, amely a modern korban éri el a tetőfokát.⁸⁹

VII

NOSTRADAMUS JÖVENDÖLÉSE

Hitéletünk történetének lefolyását és ezzel együtt a pszichikus fejlődés egy jelentős részét meg lehetett valamennyire jövendőlni idői és tartalmi szempontból a Halak konstellációja által a tavaszpont precessziójából. A jövendölés, mint láttuk, meg is történt, és egybeesett azzal a ténnyel, hogy a XVI. században kettészakadt az egyház, és ettől kezdve olyan enantiodromikus folyamat vette kezdetét, amelyet, elmentében a „gótikus” felfelé törekvéssel, bizvást horizontális mozgással (azaz a Föld meghódításával és a természet legyőzésével) jelölhetünk. A vertikális keresztezte a horizontálist, és a szellemi és morális fejlődés a mind világosabban napvilágra jutó antikrisztusi irányba mozgott, úgyhogy manapság itt állunk a nyugati kultúra válságában, amelynek kimenetele kétségesnek látszik.

Ebben az összefüggésben meg szeretném említeni MICHEL NOSTRADAMUS mester egy levélben¹ tett asztrológiai jövendölését, amelyet 1558. június 27-én küldött Salonból II. Henrik királynak: az év leírása után, amelyet egyebek közt a ♄ és ♀♂-a, valamint a ♂ □ ♀-ral való kvadrátja jellemez², ez következik: „És ez év elején a keresztény egyház heves üldözés miatt szenved, ahogy Afrikában történt valaha,³ és ez eltart az 1792-es évig, amelyet általánosan a korszak megújulásának tekintünk... És abban az időben és azon a tájon a pokoli hatalom Jézus Krisztus egyházát összeütözteti a törvényét sárba tiprók uralmával. Ez lesz a második Antikrisztus, aki üldözi majd az említett egyházat és igaz helytartóját segíteni fogja a világi királyok hatalma, akiket tudatlanságuk folytán olyan nyelvek csábítanak el, amelyek élesebben vágnek, mint bármely kard egy tébolyodott markában.” A levél további része erről a keresztényüldözésről szól: „A klérus üldözése az északi királyok erőszakával kezdődik, egyesülve a keletiekkel.

És ez az üldözés tizenegy évig tart, éppen addig, amire legyőzik a legfontosabb északi királyt”.⁴

NOSTRADAMUS persze úgy véli, hogy az előbbieket *son uny Meridional*-ja tovább tart, mint három év. Úgy látja, hogy visszatér a pogányság (*sancta Sanctorum destruite par Paganisme*), hogy elégetik a Bibliát, hogy roppant nagy vérfürdőre kerül sor: „Ilyen nagy zűrzavart még sosem ért meg a keresztény egyház, mióta egykor megalapították.”

Vannak olyan történelmi determinánsok, amelyek NOSTRADAMUST arra indíthatták, hogy épp az 1792-es évet határozza meg egy új éon kezdeteként. PIERRE D'AILLY (PETRUS DE ALIACO) bíboros így ír a *Concordantia* c. művében⁵ ALBUMASZARRA támaszkodva az 1693-ra jelzett nyolc coniunctio maximáról: „És utána elkezdődik a 10 Szaturnusz-áthaladás beteljesedése Krisztus urunk 1789. évében, és ez az említett konjunkció szerint 97 éves folyamatban vagy körülbelül ennyi idő alatt történik... Ezt feltételezve mondjuk, hogy ha fennáll addig a világ, amit csak az Isten tud, akkor sok és nagy és csodálatos változáson és átalakuláson megy majd keresztül, és leginkább a törvényhozás és a [vallási] szekták vonatkozásában; mert az említett konjunkcióval és a Szaturnusz-áthaladással egybe fog esni azonkívül még a felső kör, azaz a nyolc szféra visszatérése és megfordulása, ami által és más feltételek által fel lehet majd ismerni a szekták megváltozását...” „Ezért ebből valószínűen azt következtetjük, hogy épp abban az időben jön el az Antikrisztus a maga törvényével és kárhózas szektájával, ami a legnagyobb mértékben ellenkezik és szemben áll a krisztusi törvénnyel; emberileg ugyanis nem lehetünk bizonyosak eljövételének idejéről és pillanatáról... mint mindazonáltal azzal a bizonytalan adattal, hogy körülbelül abban az időben jön el, amelyet hihető hipotézis és valószínű feltevés csillagászatilag meghatároz. Ha mármost az asztronómusok nyomán azt mondják, hogy az idő tájt a szekták megváltoznak, akkor szerintük [az asztronómusok szerint] Mohamed után valamikor egy hatalmasabb valaki következik, aki rossz és mágikus törvényt állít majd fel. Ezért valószínű hihetőséggel elfogadhatjuk, hogy a Mohamed szektája után nem jöhet más, mint az Antikrisztus szektája.”⁶

Az 1693-as év kiszámítására vonatkozóan D'AILLY említést tesz ALBUMASZAR azon adatáról, hogy a teremtéstől fogva 3200-ban történt *in capite Arietis* az első coniunctio maxima (♈ ♄). Ehhez mármost

mindenkor 960 évet adtak hozzá, amivel végül eljutottak az i. sz. 1693-hoz mint a nyolcadik coniunctio maxima évéhez.⁷ Műve harmadik részében (17. fejezet) D'Ailly bírálja ezt a nézetet, és megállapítja, hogy „hamis következtetés”. Értekezésében 1410-ben „az asztrológusok babonájával” (*superstitiosos astronomos*) ellentétben általában azt a nézetet vallja, hogy nem lehet asztrológiai törvények alá helyezni a keresztény vallást. Itt elsősorban ROGER BACONra gondol, aki felújította azt az elméletet, hogy a kereszténység a Merkúr befolyása alatt áll. Az asztrológiai befolyást, így kiváltképp az Antikrisztus eljövételét csak babonás és boszorkányos véleménynek tartja.⁸

Minden további nélkül bízást elfogadhatjuk, hogy NOSTRADAMUS ismerte ezeket a számításokat, és az 1789-es dátumot 1792-re javította. Mind a két dátum szuggesztív, és könnyű igazolni az utána következő események ismeretében, hogy az akkoriban történt dolgok a modern fejlemények jelentős és teljes előfutárai. A Legfelsőbb Lény (*Déesse Raison*) bevezetése valójában megelőlegezte az ettől kezdetét vevő antikrisztusi irányzatot.

A „század megújulása” (*renovation de siècle*) jelenthet egy új eont, de ugyanakkor figyelemre méltóan egybeesik a francia forradalomnak ebben az évben bevezetett új időszámításával is, amelynek jellege kimondottan antikrisztusi volt.⁹ Akkor lett mindabból valóságos esemény, ami addig gondosan készülődött, azaz az asztrológiai Haljelképpel párhuzamos enantiodromia, amely világosan a reneszánsz korában kezdődött meg. Az időpont asztrológiailag többféle ok miatt tűnhetett jelentősnek. Először is ez volt az a pillanat, amikor a precesszió elérte a második hal farokcsillagát.¹⁰ Másodszer, 1791-ben a Szaturnusz a ♄-ban tűzjegyben állt. Azonkívül a hagyomány is a coniunctiones maximae¹¹ tanához kapcsolódott, és olybá vette a nyolc coniunctio maxima évét (24 6 7 a ♄-ban), azaz 1693-at, mint a jövőidőszámítások kiindulópontját.¹² Ezt az alapévet egy olyan másik hagyománnyal kombinálták, amely tíz (300 évenkénti) Szaturnusz-áthaladás időszakán alapul. PETRUS DE ALIACO ezért hivatkozik ALBUMASZARRA, akinek *Magnae coniunctiones*-ében ez olvasható: Tract. 2. diff. 8. D 6.: „Megmondták ugyanis, hogy akkor áll be a fordulat, ha befejeződik a 10. szaturnuszi áthaladás, és hogy a Szaturnusz ama megfordulása elsősorban a mozgó jegyeknek felel meg.”¹³ (Ti. ♄, ♀, ☿, ☿, ♃.) D'Ailly adatai szerint i. sz. 11-ben ért véget az a szaturnuszi időszak, amelyhez ő Krisztus megjelenését köti. 289-ben egy másik

ilyen időszak fejeződött be. Ezt a manicheizmussal kötik össze. 589-re jövendölik az iszlámot, 1189-re pedig III. Ince nevezetes korát, 1489-re közlik az egyházzsakadást és végül 1789-re az Antikrisztus eljövetelet (nem szó szerint, hanem infernálisan). A képzelet segítségével a továbbiakat ki lehetett egészíteni, mert az archetípus már hosszú ideje készen állt, és csak arra várt, hogy beteljesedhessen. Hogy valamilyen északi bitorló ragadja magához a hatalmat,¹⁴ könnyen érthető lesz, ha meggondoljuk, hogy az Antikrisztus alvilági lény, azaz ördög vagy ördögi és így netán Typhon (forgósziel), akinek az északponton van a tűzrégiója. A szélerejű hatalom *triádikus* természetű, miközben két szövetségese van, egy keleten és egy délen. Ez a hatalom megfelel az úgynevezett „alsó triád”-nak.¹⁵

NOSTRADAMUS, a tudós orvos és asztrológus előtt bizonyára ismert volt, hogy az észak az ördög. Ő, ahogy a LYONI EUCHERIUS (†450) megjelöli,¹⁶ Jer. 1,14-re támaszkodik: „Észak felől támad forrón a veszedelem e földnek minden lakosára”,¹⁷ és más olyan helyekre, amilyen például Ésaías 14,12 és a következők: „Hogy estél le az égből, te fénylő hajnalcsillag, kinek a keze ösztönzött? Hogyan zúdultál a földre, te a népek legyőzője? Ki sugallta szívedbe: Fel akarok szállni az égbe, fent az Isten csillagai fölött állítom fel a székhelyemet, trónolni akarok az istenek hegyén a legtávolabbi északon.”¹⁸ RHABANUS MAURUS benedekrendi szerzetes (†856) így ír:¹⁹ *Aquilo est austeritas persecutionis és hostis antiqui suggestio* (Jer. 1,13); az északi szél az ördögöt jelenti, amit Jób 26,7-ből idéznek: *Aki kiterjeszti északot az üresség fölé,*²⁰ *és felfüggeszti a földet a semmiség fölé,* és ezt indokolja, hogy *Mert Isten az ördögnek megengedi, hogy azok szelleme fölött, akik Isten kegyelmét nélkülözik, uralkodják.*²¹ AUGUSTINUS szerint: *Ki ez az északi szél, ha nem az, aki azt mondta: Én északon állítom fel a trónomat, és hasonló leszek a Legmagasabbhoz? – Az ördög az istentelenek birodalma fölött uralkodik, és hatalmába keríti a népeket stb.*²²

GARNERIUS azt mondja, hogy a „malignus spiritus”-t északi szélnek (*aquilo*) nevezik. Ennek hidegsége jelenti a *frigiditas peccatorumot*.²³ ADAM SCOTUS valamilyen ocsmány sárkányfejet képzel el északon, amelytől minden baj származik. *Hármas természete*²⁴ ködöt és füstöt okád a szájából és az orrából, tehát a *háromszoros, azaz a jóról és a rosszról, az igazról és a hamisról, az illendőről és az illetlenről való tudatlanságot*.²⁵ „Ez az a köd”, mondja ADAM SCOTUS, „amit Ezékiel próféta istenlátomásában jönni látott észak felől”,²⁶ a „füst”, amiről

Ésaiás 14,31 beszél.²⁷ Mindenesetre érdekes, a jámbor szerző nem töpreng azon, hogy a próféta istenlátomása valójában hogyan közeleg épp az északi szél szárnyán és a hármass ignorancia ördögi ködében. Ahol füst száll, ott tűz is ég. Ezért van szó ennek megfelelően a nagy felhőről: „a mely körül fényesség vala, közepéből pedig mintha izzó érc látszott volna ki.”²⁸ Az északi szél épp a tűzrégióból közeleg és ezért, hidegsége ellenére, *ventus urens* (égő szél), ahogy GREGORIUS MAGNUS nevezi Jób 27,21-re hivatkozva.²⁹ E szél a *spiritus malignus*, „amely fellobbantja a szívben a vágyak lángjait”, és minden élő bűnre ösztökél. „A földi kívánságok iránti rossz ösztönzés lehelete igazságtalanságra gerjeszti a szíveket”, ahogy Jer 1,13 mondja: „Forró fazekat látok én; és pedig a szája észak felől van.” GREGORIUSNÁL hasonlóan hangzik az északi tűz régi elképzelése, az a tűz, amit Ezékiel még közvetlenül elevennek mond, mert az ő tűzfelhője *ab Aquilone* bukkan fel, ahonnan minden „veszedelem e földnek minden lakosára” támad.³⁰

Ilyen körülmények között mármost egy cseppet sem bámulatos, hogy NOSTRADAMUS, amikor megjövendöli az Antikrisztust, „az észak zsarnoká”-n töpreng. A népi képzelet már az előreformációs időszak alatt bőségesen foglalkozott az Antikrisztussal, ahogy az *Enndkrist* számtalan kiadása bizonyítja a XV. század második felében. Ez mindeképpen érthető az akkortájt készülődő szellemi eseményeket tekintve: a reformáció kezdete a küszöbön állt. Luthert ezért is üdvözlík azonnal Antikrisztusként, és lehet, hogy NOSTRADAMUS az 1792 után megjelenő Antikrisztust „második Antikrisztus”-nak jelöli, mert az első már a német reformátorral vagy még sokkal korábban Néróval és Mohameddel jelentkezett. Ebben az összefüggésben nem hagyhatjuk szó nélkül, hogy a nemzetiszocialista Németországban milyen sokat játszottak azzal a gondolattal, hogy Hitler jelenti a reformáció Luther által csak félig végrehajtott művének folytatását és bevégzését.

A rendelkezésre álló asztrológiai időpontokból, valamint ezek értelmezési lehetőségeiből NOSTRADAMUS minden különösebb nehézség nélkül megjövendölhette a keresztény eon enantiodromiájának mihamarabbi bekövetkezését; sőt miközben ezt megjövendölte, ő maga már ott állt az antikrisztusi korszakon belül, ennek szócsöveként számított.

E kitérés után térjünk vissza ismét a Halak szimbolikájához!

VIII

A HAL-SZIMBÓLUM TÖRTÉNELMI JELENTŐSÉGÉRŐL

A „keresztények halai” (*pisciculi Christianorum*) mellett, mint közismert, szinte még nagyobb szerephez jut a pásztor- és bárányallegorizálás, Hermész Kriophorosz, a nyájak védőistene pedig a „jó pásztor” előképévé lépett elő. A jó pásztor mintája Orpheusz is.¹ A pásztor (poimén) illetén felfogása szolgáltatta az alapot a hasonló nevű (misztérium)-alak kialakulásához *A Hermasz pásztorában* (II. század), és amint az Aberkiosz-felirat „irdatlan nagy” hala, a pásztor is valószínűsíthető összefüggésben áll az időn és térben közeli Attisszal. REITZENSTEIN még azt is feltételezi, hogy a HERMASZ-irat összefügg a kimondottan pogány eredetű *Poimandrész*szel² is. Pásztor-, kos- és bárányjelképiség esik egybe a Kos eonjának végével. Az időszámításunk I. századában úgyszólván fedi egymást a két eon, és e kor két legfontosabb misztériumistenét, Attiszt és Krisztust, egyaránt a pásztor, a kos és a hal jellemzi. A pásztorszimbolikát REITZENSTEIN már olyan alaposan feldolgozta, hogy ahhoz már nem tehetek hozzá semmit. A Hal-szimbólumnál valami másról van szó. Itt nemcsak a források ömlenek bővebben, de a szimbólum természete, kiváltképp a kettőssége lehetővé teszi az ezután következőkben taglalt határozott pszichológiai kérdésfeltevést.

Mint minden hősnek, Krisztusnak is veszélyekkel terhes gyermekora volt (betlehem-i gyerekmészárlás, menekülés Egyiptomba). Az erre vonatkozó asztrológiai „értelmezés” ott áll a Jelenések könyvében (12,1): „Egy asszony, a ki a napba vala felöltözve, és lábai alatt vala a hold, és az ő fejében tizenkét csillagból korona.” Ez az asszony vajúdik és egy sárkány áll eléje. Az asszony egy fiút szül, egy pásztort, aki „minden pogányt vasbottal legeltet” és „elragad az Istenhez”. E történet számtalan rokon motívumban kap hangot keleten és nyugaton; ilyen motívum a Létó-Püthóné, Aphroditée és a fiáé, akik üldözé-

sük közben az Eufráteszbe ugrottak és halakká változtak,³ ilyen Egyiptomban Íziszé és Hóruszé. A szíriai görögök a Halak csillagképpel azonosították Derketo-Atargatiszt és a fiát, Ikthüszt.⁴

Az anyaistenséget (ilyen a jelenésbeli csillagnő) rendszerint parthenosznak, virgónak, szűznek tekintik. A szent karácsonyjéj üzenete, a „Hé parthenosz tetoken; aukszei phosz” (megszült a szűz; a fény növekszik) pogány dolog. Az úgynevezett alexandriai Korionról azt meséli EPIPHANIUS,⁵ hogy az epiphania éjjelén (január 5–6.) nagy ünnepséget tartottak a pogányok: „Ott ének- és fuvolaszó mellett virrasztással töltik az egész éjszakát, amit az istenképmásnak ajánlanak fel; és amikor bevégzik az éjszakai ünnepséget, a kakasszó után fákllyákkal egy föld alatti szentélybe vonulnak és felhoznak egy fából faragott szobrot, amely mezítelenül hordszéken ül; a kereszt jelét viseli a homlokán aranyból és mindkét kezén két másik ugyanolyan alakú jelet és még a két térdén is két további, és az öt jelvény egyformán aranyból való. Ezt a faragott képet hétszer körbehordozzák a templombelsőben fuvolák, dobok és himnuszok zengése közben és a felvonulás után újra lemennek a föld alatti helyiségbe. S ha megkérdezzük őket, mi ez a titokzatos cselekmény, akkor ezt válaszolják: Ebben az órában szülte Koré, azaz a Szűz, az eont.”

EPIPHANIUS ezt kimondottan nem valamilyen keresztény szektáról meséli, hanem bálványimádókról, éspedig ama gondolat illusztrálására, hogy a pogányok is úgyszólván önkéntelenül a keresztény igazság mellett tettek tanúságot.

A Szűz mint zodion vagy egy marék *kalászt*, vagy egy *gyermeket* hordoz. Vele hozzák kapcsolatba a Jel 12 „asszony”-át.⁶ Itt a végidei Messiás-születés megjövendöléséről van szó. Mivel ezt a Jelenések könyve írója bizonyára Krisztussal azonosította, ezért felvetődik a kérdés: Kit kell érteni azon az asszonyon, aki a Messiás, illetve Krisztus anyjára utal? És kire az asszony fia, aki a „pogányokat vasbottal legelteti” (poimainein)?

Mivel ez a passzus célzás egyrészt Ésaiás (66,7) Messiás-jövendölésére, másrészt Jahve haragjára (Zsolt 2,9), ezért itt a Messiás egyfajta jövőbeli újjászületéséről van szó. Az ilyen elképzelés azonban keresztény szempontból lehetetlen. A Jel 5,6 és következő részeiben a „bárány” leírását illetően ezt mondja BOLL: „...Az érdekesen bizarr alak, hét szarvval és hét szemmel, a legkevésbé sem magyarázható keresztény elképzelés szerint.”⁷ A „bárány” ráadásul teljesen váratlan

tulajdonságokat mutat: *győzelmes harcos* (Jel 17,14). A *haragja* elől elrejtőznek a föld hatalmasai (Jel 6,15 és a következők). Végül a „Júda törzséből való oroszlán”-hoz hasonló (Jel 5,5). E bárány, amelynek emlékét idézve a *Zsoltárok* 2,9-et idézi („Összetöröd őket vasvesszővel; széjjelzúzod őket, mint cserépedényt”), inkább egy démoni kos⁸ baljós benyomását kelti és semmiképp se egy afféle ellenállás nélkül vágóhídra terelhető bárányét. A *Jelenések* báránya kétségtelenül e jövődölések szarvas szörnyalakjai közé tartozik. Feltehetjük tehát a kérdést, hogy nem befolyásolta-e a *Jelenések* íróját egy Krisztussal valamelyest ellentétes elképzelés, tehát olyan pszichológiai árnyalak, *umbra Iesu*, aki majd a végidőben újjászületési aktus folytán egyesül a diadalmaskodó Krisztussal. E feltevés megmagyarázhatná a születési mítosz ismétlődését, valamint azt az érdekes tényt, hogy egy olyan fontos jövőbeli várakozásról, mint az Antikrisztusé, a *Jelenésekben* említés sincs. A hétszarvú kos mindaz, ami látszólag Jézus nem lehet,⁹ tehát valódi *árnyék*, azonban nem az Antikrisztusé, aki a sátán teremtménye. Jóllehet a hatalmas, harcias kos is árnyékot jelenít meg annyi-ban, hogy a feláldozott bárány ellenpárját jelenti, azért mégse áll Krisztussal oly kérlelhetetlenül szemben, mint az Antikrisztus. A Krisztus-alak megkettőződése a *Jelenésekben* tehát éppenséggel nem függhet össze közvetlenül a krisztusi–antikrisztusi megosztottsággal, hanem bizonyára egy, a bosszúálló Jahvét és az ő harcos Messiását felidéző zsidókeresztény, Róma-ellenes emlékképnek köszönheti a létét. A *Jelenések* szerzője talán ismert olyan zsidó elgondolásokat, amelyekről mi a későbbi hagyományból értesülünk. Rabbi MÓSE HA-DARSAN *Berésit Rabbájában* van egy elbeszélés, amely szerint Illés (Élijáhu) Betlehemben talált egy fiatalasszonyt az ajtaja előtt ülve, aki mellett egy vérfoltos újszülött gyermek feküdt a földön. A nő elmondta neki, hogy a fia rossz órában született, ugyanis akkor, amikor lerombolták a templomot. Illés a fiú gondozására buzdítja az asszonyt. Amikor öt év múlva ismét arra vetődött, kérdezősködött a fiú felől. Az asszony azt mondta neki: „Ő se nem jár, se nem lát, se nem beszél, se nem hall, úgy hever itt, mint egy kő.” Akkor hirtelen szél kerekedett a föld négy sarka felől, felkapta a fiút és a tengerbe dobta. Illés most panaszra fakadt, hogy oda van Izrael üdve; valamilyen hang (batkol) azonban azt mondta neki: „... ez nem így van... Ő 400 évig itt marad a nagy tengerben, és 80 évig a Korah gyermekei felszálló füstjében és 80 évig Róma kapui alatt, a hátralevő idő folya-

... az ő királyi székét a földre vetették.

mán pedig minden nagy városban ide-oda fog bolyongani, amíg el nem jó a napok vége.”¹⁰

Ez az elbeszélés egy olyan Messiást ír le, aki ugyan Betlehemben született, de aztán a túlvilágra (tenger = tudatalatti) ragadták az isteni közbelépés folytán. A gyermekkora óta oly sok fenyegetettségnek volt kitéve, hogy alig életképes. A legenda jelzésértékkel tanúskodik a zsidóságon belüli Messiás-motívum rendkívüli gyengeségéről és fenyegetettségéről, és ezzel kinyilvánítja az eljövétel elodázását. A Messiásnak 560 évig kell lappangnia, hogy csak azután kezdhesse el küldetését. Ez az időszakasz nem oly nagyon különbözik a fentebb említett talmudi jövendölés 530 évétől (vö. VI. fejezet), hogy egybe ne lehetne vetni avval, amennyiben ez a legenda Krisztusra vonatkoztatható. Sőt valószínűbb, hogy a zsidó elképzelés szertelenségében inkább megessenek ilyen ellentétes kapcsolódások, mintsem kimaradnának. Ezért a Messiás halálos fenyegetettsége, illetve erőszakos halála is olyan motívum, amelyet több elbeszélés megismétel. A későbbi, főleg kabalista hagyomány két Messiást ismer, ezek Messias ben József (vagy ben Efraim) és Messias ben Dávid. Őket Mózeshez és Áronhoz, valamint két őzhöz hasonlítják, és pedig az *Én* 4,5 szerint: „A te két emlőd olyan, mint két vadkecske, egy zergének kettős fia.”¹¹ József messiás, Mtörv 33,17 szerint, „az elsőszülött bika”, Dávid messiás pedig számaron lovagol.¹² József messiás az első, Dávid messiás a második.¹³ József messiásnak meg kell halnia, hogy a vére „kiengesztelje Jehova népét”.¹⁴ Elesik majd a Góg és Magóg ellen vívott harcban, amikor is *Armilus* végez vele. *Armilus* az az antimessiás, akit a sátán nemz egy márványkövel.¹⁵ *Armilust* pedig maga Dávid öli meg. Utóbb ez engedi leszállni az égből az új Jeruzsálemet és új életre kelti a megölt József messiást.¹⁶ Ő viszont a későbbi hagyományban tölt be érdekes szerepet. Már TABARI, a Korán-kommentátor tesz említést arról, hogy az Antikrisztus a zsidók királya,¹⁷ ABARBANEL *Mashmia Jeshuájában* pedig a József messiás éppenséggel maga az Antikrisztus. Őt tehát nemcsak mint a szenvedő Messiást jellemzik a győzedelmessel szemben, de úgy is, mint a vele ellentétet.¹⁸

Ahogy e hagyományok jelzik, a messiási elem fent említett gyengesége a megosztottságában rejlik, ami az ellentétességig fokozódik. E fejlemény megfelel egyrészt a perzsa vallási irodalomban már a kereszténység előtti, a nagy időszakaszok enantiodromiájáról szóló gondolatnak, ti. a jó rosszra fordulásának, ahogy a *Bahman Jaszt* (1,3)

kifejezi: (a negyedik vaskorszak) „a démonok rossz uralma a harag fajzatának borzas hajával”.¹⁹ A Messiás-alak megosztottsága másrészt belső nyugtalanságot fejez ki Jahve karakterét illetően, akinek igazságtalansága és megbízhatatlansága Jób óta megütközést kellett hogy kiváltson minden gondolkodó hívőből.²⁰ Jób félreérthetetlenül teszi fel a kérdést, amelyre a kereszténység éppoly világos választ adott. A zsidó misztika viszont ment a maga útján, a spekulációja pedig olyan mélységekbe hatolt, amelyet a keresztény gondolkodás a legnagyobb erőfeszítéssel igyekezett elfedni. Eltekintek itt a téma további fejtegetésétől, ezért példaként megemlítem IBN EZRA elbeszélését: Élt Spanyolországban egy nagyon bölcs ember, akiről azt rebesgették, hogy nem tudta elolvasni a 89. zsoltárt soha, mert nehezebbre esett neki. A *Zsoltárok* 89,34 és a következőkről van szó:

De az én kegyelmemet nem vonom meg tőle,
és az én hűséges voltomban nem hazudom.

Nem töröm meg az én szövetségemet,
és ami kijött az én számból, el nem változtatom.

Megesküdtem egyszer az én szentségemre:
vajjon megcsalhatnám-é Dávidot?

Az ő magva örökké megmarad,
és az királyi széke olyan előttem, mint a nap.

Megáll örökké, mint a hold,
és bizonyos, mint a felhőben levő bizonyág. Szela.

De te mégis elvetetted és megutáltad őt,
és megharagudtál a te felkentedre.

Felbontottad a te szolgáladdal kötött szövetséget,
földre tiportad az ő koronáját.

.....

Eltörlötted az ő fényességét,
és az ő királyi székét a földre vetetted.

Itt ugyanaz a probléma, mint ami Jób könyvében. Az Isten-kép a lelki hierarchia legfőbb értékeként és legnagyobb jellegzetességeként közvetlen kapcsolatban van, illetve azonos a mély-énnel, és mindaz, ami lezajlik amabban, erre gyakorol hatást. Az elsővel kapcsolatos bizonytalanság okoz az utóbbiban mélységes nyugtalanságot, ezért rendszerint figyelmen kívül hagyják a dolog kínosságát érintő kérdést. Ez azonban semmiképp se jelenti azt, hogy a kérdés nem a tudatalatti-ban helyezkedik el; ellenkezőleg: még válaszol is, például olyan járványszerűen elterjedt szemléletek és meggyőződések formájában, mint a materializmus, ateizmus és hasonló szurrogátumok. Ezek tanýáznak aztán azon a helyen, ahol hiába várjuk a legitim választ. A tulajdonképpeni kérdésfeltevést elfojtják a pótképződmények, és ezzel szétrombolják ama történelmi hagyomány folyamatosságát, amelyről minden kultúra felismerhető. A következmény zavarodottság és konfúzió. A kereszténység annak idején az Isten mint szerető atya jószágára bízta magát, és a legkevésbé se próbálkozott azzal, hogy megkaparintsa a rossz szubsztanciáját. Az őskeresztény jövendölésekben az Antikrisztusról és a késő zsidó teológia bizonyos eszméiben azonban mint-ha utaltak volna arra, hogy hiányzik még egy bizonyos zárszó ahhoz a Jób kérdésére adott keresztény válaszhoz, amelynek félelmetes valósága fenyegetően tárul a szemünk elé a világ kettéosztottságában megtestesülve: *az Isten-kép eltörlése nyomán megsemmisül az emberi személyiség*. A materialista ateizmus utópista kiméréaival ama racionalista mozgalmak vallását alkotja, amelyek a személyiség szabadságát kiszolgáltatják a tömegnek és ezzel ki is oltják. A kereszténység képviselői erejüket megfeszítve küszködnek a hagyományok pusztá megtartásáért, anélkül persze, hogy tovább dolgoznának a házuk tágasabbá tételén. Márpedig az e dolgokban való tétlenség, ha hosszabb ideig eltart, halálos kimenetelű lehet.

Ahogy már BOUSSET valószínűsítette, az apokaliptikus Krisztus kettős alakja azokon a zsidó-gnosztikus elképzeléseken alapul, amelyeknek visszhangjával a fent említett hagyományokban találkozunk. A gnosztikusok intenzív foglalkozása a rossz problémájával a legfeltűnőbb módon elüt ugyanennek végérvényes szétrombolásától, amit az egyházatyák végeztek el, azt bizonyítja, hogy ez a kérdés már bizonyára a III. század elején időszerűvé vált. Ebben az összefüggésben, mint már utaltunk rá, bízást gondolhatunk VALENTINUS²¹ azon elgondolására, amely szerint Krisztus „valamilyen árnyék alatt született”, amit

azonban később „lehántott magáról”.²² VALENTINUS körülbelül a II. század első felében élt és tevékenykedett, és a *Jelenések könyve* valószínűleg 90 körül keletkezett, Domitianus uralkodása alatt. VALENTINUS, ahogy a többi gnosztikus is, továbbgondolta az Evangéliumot, s ezért nem találom lehetetlennek, hogy az „árnyékot”, annak a jahvista törvénynek tartotta, amely szerint Krisztus megszületett. A *Jelenések könyve* és az *Újtestamentum* más részei könnyen ösztönözhatték ilyenfajta véleményre, függetlenül a démiurgoszról, valamint a fényből és árnyékból álló első ogdoákról vallott többé-kevésbé kortársi nézetektől.²³ Nem biztos, hogy csakugyan eredeti gondolat ORIGENÉSZ kételye az ördög végérvényes sorsát illetően;²⁴ mindenesetre azt mutatja, hogy az ördög Istennel való újraegyesülésének lehetősége már korán vita tárgyát képezte, és vitatni is kellett, amennyiben a keresztény filozófia nem akart amúgy valamiféle dualista irányba fordulni. Nem szabad ugyanis elfelejtenünk, hogy a privatio boni tana semmiképp sem számol le a pokol és a kárhozat örökkévalóságával. A dualizmus kifejeződése az Isten emberi természetének nézete is, ahogy ezt a monofiziták és a diofiziták vitája az ókeresztény egyházban is mutatja. Eltekintve a két természet teljes egyezéséről hozott döntés vallási jelentőségétől, e dogmának megvan, ahogy mellesleg meg szeretném jegyezni, a maga figyelemre méltó pszichológiai vonatkozása: ez ugyanis (pszichológiai nyelvre lefordítva) azt mondja ki, hogy Krisztus, miközben emberként az Énnel megfelelője, Istenként pedig a mély-énnek, egy szerre Én és mély-én, tehát rész és egész. Empirikusan a tudat sose foghatja át a teljességet, de az bizonyára valószínű, hogy az Énben öntudatlanul jelen van a teljesség. Ez felelne meg a lehető legnagyobb teleiöszisz (tökéletesség vagy teljesség) állapotának.

A krisztológia eltérő dualista szempontjaival kissé közelebbi ismeretségbe kerültem, mivel Krisztust a Hal-szimbolika által az evangéliumoktól látszólag elűtő szemléletvilág fogadta be; egy eredetileg pogány világ, amelyet meglehetősen átítatott a csillaghit és az asztrológia, s amelyről még ma is alig alkothatunk magunknak pontos elképzelést. Krisztus ott áll a Halak-eon kezdetén. Ez semmi esetre sem zárja ki azt, hogy voltak olyan művelt Krisztusok, akik ismerték a – 7-es év Halakban levő coniunctio magnáját, a 24- $\frac{1}{2}$ ó-t, éppúgy azt sem, hogy az evangéliumok közlése szerint a kaldeusok voltak azok, akik még Krisztus születési helyét is megtalálták. A Halak azonban kettős

Azon a szent éjszakán, amikor éjfél tájban a Nap átmegy a Bakba, a Szűz a keleti látóhatáron bukkan fel, őt nemsokára a Kígyó követi, amit viszont az Ophiuchus fogad magába. Az asztrológiai egybeesés ezen eseménye szerintem említésre méltó, éppúgy, mint az a felfogás, hogy a két hal anya és fiú. E gondolatnak még egészen különleges jelentősége is van annyiban, hogy ez a viszonylat utal a Halak eredeti egységére. A babiloni és az indiai ember valójában csak *egy* halról tudott.²⁵ Utóbb az anya nyilván szült egy fiút, aki ugyancsak hal volt. Ide illik a föníciai Derketo-Atargatisz, akinek, maga is félig hal alakú lévén, született egy Ikhtüon nevű fia. Nem lehetetlen, hogy a „Jónás próféta jele” (Mt 12,39 és Lk 11,29 és a következő) valamilyen hősie „éjszakai tengeri utazásról” és halál legyőzéséről szóló régebbi hagyományon alapul, amikor a hőst lenyeli és újjászüli a hal („cethalsárkány”).²⁶ A Józsuá (Jehósua, Jeshua, a görög Iészousz) szótérnév²⁷ kapcsolatban áll a hallal: Józsuá Nûn fia. A Nûn halnév.²⁸ A Hadir-legenda Józsuájának, Nûn fiának olyan hallal van dolga, amelyet evésre szántak, de amelyet *újjáélesztett* az élet forrásából merített fazéknyi víz.²⁹

A mitológiai őspanyák gondoskodása veszélyessé válik a fiak számára. JEREMIAS megemlíti egy ókeresztény függőlámpán levő halábrázolást, amelyen az egyik hal lenyeli a másikat.³⁰ Ily módon bizonyára „a hal szája”-ként lehetne értelmezni a piscis austrinus főcsillagának, a Fomalhautnak (fom al hut) nevét, ahogy a szimbólumtörténetben általában hozzágondolják a Halakhoz a lenyelő concupiscentia minden lehetséges formáját, ti. azt, hogy *becsvágyók, buják, kapzsis, telhetetlenek, kéjsóvárok*, egyszóval a *világi hiúság* és a *földi gyönyör* képeit.³¹ A Halak e rossz tulajdonságokat nagymértékben az anya- és szerelemistennőhöz, Istárhoz, Asztartéhoz, Atargatiszhoz és Aphroditéhez fűződő kapcsolatuknak köszönhetik. Az utóbbinak, mint a Venus bolygónak, éppen a Halak zodiacusában van az exaltációja. A Halakat mind a szimbólumtörténet, mind az asztrológiai hagyomány régóta felruházta az említett tulajdonságokkal,³² de másfelől ugyanakkor valamilyen különleges és nagy fontosságot igényelnek a maguk számára. Ez az igény bizonyára azon alapul, legalábbis az asztrológiában, hogy annak, aki a Halakban születik, kötelessége, hogy halász vagy tengerész legyen, és mint ilyen fogjon halakat vagy hódítsa meg a tengert; íme, így visszhangzik a vadász és a ragadozó állat primitív totemisztikus azonossága! Ezért hal maga Óannész is, a babiloni kultúrateremtő,

a keresztény Ikthüsz pedig a par excellence emberhalász; jelképtörténeti szempontból ez még horog vagy csali is az Isten ama horgászboltján, amellyel a halálnak és ördögnek tartott Leviatánt kihalászsák.³³ A zsidó hagyományban a hal afféle áldozati éték, hogy a jámborok számára fenntartsa a jövőendő életet. Ezek a haláluk után halbőrbe öltözködnek.³⁴ Krisztus nemcsak halász, hanem az a hal is, akit „eucharisztikusan” megesznek. Ezért mondja AUGUSTINUS is a *Vallomásokban*: „... [a földnek] szüksége van a halra, melyet a híveid számára készített asztalon fogyaszt. Mert azért emelkedett ki a hal a mélyből, hogy táplálja a földet (*aridam scl. terram*).” AUGUSTINUS itt az emmausbeli tanítványok sült halára céloz³⁵ (Lk 24,42 és a következők). Van „gyógyító hal” is, amellyel már a Tóbiás-legendában találkozunk: Rafael angyal nemcsak abban segít Tóbiásnak, hogy kifoghassa azt a halat, amely le akarja nyelni őt, de meg is tanítja arra, hogyan lehet védő varázsszert kotyvasztani a hal szívéből és májából a gonosz szellemek ellen, és hogyan gyógyíthatja meg az epével atyja vakságát.

PETRUS DAMIANUS († 1072) úgy fogja fel a *szerzeteseket*, mint halakat,³⁶ a jámbor lelkek pedig az olyan halacskákat jelenítik meg, amelyek a nagy emberhalász hálójában fickándoznak.³⁷ A Pektoriosz-felíraton (IV. század eleje) viszont *ikthüosz uraniu theion genosz*nak (az „égi hal isteni nemzetsége”-nek) tekintik a hívőket.³⁸

Manu hala a megmentő, egy szótér,³⁹ a legenda szerint kis aranyhalaként Visnuval azonos. Ez arra kéri Manut, hogy ha lehet, emelje fel őt magához, mert attól fél, hogy felfalják a víziszörnyek.⁴⁰ A kis hal aztán ismert módon hatalmasra nő, és végül ő menti ki Manut a roppant vízözönből.⁴¹ A hindu év első hónapjának tizenkettedik napján beletesznek egy aranyhalat valamilyen vízzel teli tálba, és eközben így fohászkodnak: „Ahogy te, ó, istenem, hal alakba bújva megmentetted az alvilágban levő Védákat, így ments meg engem is, ó, Kesava!”⁴² DE GUBERNATIS és az ő nyomán más kutatók a keresztény halat Indiából akarták származtatni. Az indiai hatás nem lehetetlen, mivelhogy léteztek már kereszténység előtti kapcsolatok Indiával, a kora keresztény időkben pedig érvényesült egy bizonyos szellemi befolyás kelet felől, ahogy HIPPOLYTUS és EPIPHANIUS közléseiből kivehető.⁴³ Ennek ellenére nincs semmi komoly alap arra, hogy Indiából származtassuk a halat, mivel a nyugati hal-szimbólum oly gazdagon burjánzott és egyúttal oly mértékig archaikus, hogy egész nyugodtan őshonosnak tarthatjuk.

Amennyiben a Halak anyát és fiút jelenítenek meg, adva van a korai fiúhalál és az újrafeltámadás mitikus tragédiája is. Mint tizenkettedik csillagkép, a Halak jelenti az asztrológiai év végét és egyúttal egy új kezdetét. E jellege egyezik a kereszténység kifejezett véglegességével az arra közvetlenül következő világvégére és az eljövendő Isten országára való végidei várásával.⁴⁴ Az asztrológiai haltulajdonságok magukban foglalják tehát a keresztény mítosz leglényegesebb alkotóelemeit, azaz először a keresztet, másodszor a morális ellentétet és ennek elkülönülését Krisztusban és az Antikrisztusban, harmadszor a Szűz fiát, negyedszer a klasszikus anya-fiú-tragédiát, ötödször a születés körüli veszélyeket és hatodszor a Megváltót és az Üdvözítőt. Ezért nem tévedés, ha Krisztus megnevezése mint hal a Halak új eonjának akkori kezdetére vonatkozik. Ha ez a vonatkozás megvolt már az ókorban is, akkor annak hallgatólagosan vagy szándékosan titokban tartott feltevésnek kellett lennie, mert tudomásom szerint nincs ráutaló nyom a régi irodalomban, hogy az állatövi képekből származtatták volna a keresztény haljelképiséget. A II. századig az asztrológiai leletek sem utalnak arra, hogy például a Halak ellentétességére lehetne *kauzálisan* vonatkoztatni a Krisztus–Antikrisztus ellentétet, mert ezt, ahogy az idézett anyag mutatja, akkoriban még semmiképp se tartották lényegesnek. Ezenkívül az Ikthüsz esetében is mindig csak *egy* halról van szó, ahogy DÖLGER helyesen hangsúlyozza, amihez egyébként persze azt is ki kell emelni, hogy az asztrológiai jelentés szerint Krisztus csupán csak az egyik hal, míg a másik hal szerepét az Antikrisztus kapja. Valójában nincsenek semmiféle fogódzók egy olyan feltevéshez, hogy az Ikthüsz mintája a halak-zodion lehetett.

Jelentős mértékben kerül ezzel szemben az előtérbe a pogány Haljelkép.⁴⁵ Leginkább talán a SCHEFTELOWITZ bemutatta zsidó anyag nyom sokat a latban. A zsidó „hálaadó kehely”⁴⁶ alkalmasint halképekkel volt díszítve, mert úgy tartották, hogy a megboldogultak a túlvilágon hallal táplálkoznak. Halakat helyeztek sirmellékletként a halottak mellé.⁴⁷ A Halak mint temetkezési jelkép széleskörűen elterjedt. A keresztény hal főként az ilyen alkalmazásban jelenik meg előttünk. Azokat a jámbor izraelitákat, akik „a tanítás vizében” élnek, a halakhoz hasonlítják. Ez az analógia i. sz. 100 körül magától értetődik.⁴⁸ Éppígy van a hálnak *messiási* jelentése. A szír *Baruh-apokalipszis* szerint a Messiás eljövételével a Leviatán is kikel a tengerből.⁴⁹ Minden bizonnyal ő a „nagyon nagy hal” az Aberkiosz-feliraton, és

megfelel „a forrásból való hal”-nak is, ami egy, a szasszanidák udvarában (IV. század körül) lefolytatott vallási vitában a babiloni Herát jelenti. A keresztény vidéken azonban Máriát, akit mind a gnosztikusok (a *Tamás-aktákban*), mind az ortodoxok mint forrást (*pége*) nevezik. SYNESIUS egyik himnuszában (350 körül) így hangzik ez: *Paga pagón, arkhón arkha, rhidzón rhidza, monasz ei monadón.*⁵⁰ (Források forrása, kezdetek kezdete, gyökerek gyökere, minden létező leglétezőbbje vagy te.) Szó esik persze Hera forrásáról is, amelyben „egy hal van” (*monon ikthün*), melyet „az istenség horga” elkap és amely „a húásával táplálja az egész világot”.⁵¹ Egy boiotiai vázaképen „az állatok anyja” látható hallal a lába között vagy benne a testében (?),⁵² ezáltal a hal feltehetően a fia lehet. Jóllehet a diskurzusban átruházzák Herára a Mária-mítoszt, de azért a hal-szimbólum még így sem felel meg a keresztény felfogásnak, mert az utóbbi szerint a feszület az a horog vagy csali, amellyel Isten megfogja a Leviatánt.⁵³ Ez pedig a keresztény szemében a halál vagy az ördög (az „öreg kígyó”), és semmiképp se a Messiás. A *pharmakon athanasziasz* (a halhatatlanság gyógyszere) a zsidó hagyományban a Leviatán, azaz a „messiási hal” húsa, ahogy SCHEFTELOWITZ hívja. A *Talmud Szanhedrinben* (98/a) az áll, hogy a Messiás először akkor jelenik meg, „ha a beteg sóvárogva olyan halat kíván, amelyet sehol sem találhat”.⁵⁴ Mint fent megjegyeztük, a Leviatán mellett,⁵⁵ a *Baruh-apokalipszis* szerint, a Behemót is eucharisztikus étel. Ezt többnyire nem veszik észre. Ahogy már máshol kifejtettem,⁵⁶ úgy látszik, hogy Jahve két ősellata ellentétpárt jelenít meg, ahol az egyik kifejezetten szárazföldi, a másik meg víziállat. Mint láttuk, az utóbbit a zsidó hagyomány közismerten a Messiással hozza kapcsolatba.

Nemcsak a zsidóság körében, hanem általában Elő-Ázsiában valamely kimagasló ember születését már régóta egy felkelő csillaggal azonosították. Így jövendől Bileám (4Móz 24,17): „Látom őt, de nem most; nézem őt, de nem közel. Csillag származik Jákóbból. . .”

A messiási reménység állandóan valamilyen csillaghoz kötődik. A *Zóhár* szerint annak a hálnak, amely lenyelte Jónást, ki kellett múltnia, három nap múlva újra feltámadnia és aztán kiokádnia a prófétát. „A hal révén majd megtaláljuk a gyógyulás eszközt az egész világ számára.”⁵⁷ Ez ugyan középkori szöveg, de nem gyanús az eredete. „A forrás egész nagy”⁵⁸ és tiszta hala”, amelyet az Aberkiosz-feliraton emlegetnek, SCHEFTELOWITZ⁵⁹ felfogása szerint nem más, mint a Le-

viatán, amely nemcsak a legnagyobb hal, hanem „tisztának” is tekint-
hető, és ezért az említett szerző szerint a megfelelő kűtfőt a talmudista
irodalom szolgáltatja. Talán ehhez az összefüggéshez tartozik a „Be-
szélgetések Perzsiában”⁶⁰ fent megjelölt *heisz monosz ikhthüsze* (az
egy és egyetlen hal) is.

IX

A HAL-SZIMBÓLUM AMBIVALENCIÁJA

Az az idő, amely megelőzi a Messiás eljövetelét, a *szír Baruh-apokalipszis* szerint tizenkét részre oszlik. A tizenkettedik részben jelenik meg a Messiás. A tizenkettes szám mint időbeosztás a tizenkét zodionra utal. Közöttük a tizenkettedik a Halak megfelelője. Ekkor mászik ki, mint már említettük, a Leviatán is a tengerből. „A két hatalmas tengeri szörny, amelyeket a világteremtés ötödik napján teremtettem és ama ideig [a világvégéig] megőriztem, mindazok eledelei lesznek, akik megmaradnak.”¹ Mivel a Behemót kétségen kívül nem tengeri állat, hanem, ahogy valamelyik Midrás mondja, „ezer hegyen legel”,² ezért a Leviatán kettősségére kell vonatkoztatni mind a két „tengeri szörnyet.” A Leviatán valójában a neme szerint elkülönítve jelenik meg, azaz mint himnemű és mint nőnemű,³ *Ésaiás* (27,1) szintén a Leviatán kettősségére utal: „Ama napon meglátogatja az Úr kemény, nagy és erős kardjával Leviatánt, a futó kígyót, [...] és megöli a sárkányt [*Vulgata*: cetum], mely a tengerben van.” Valószínűleg ez a kettősség adott okot később a középkori alkímiában a két egymással harcoló kígyó elképzelésére, amelyek közül az egyik szárnyat visel, a másik pedig szárnyatlan.⁴ A jelzett ellentétesség a *Jób könyve* által válik világossá, ahol a Leviatán csak egyes számban fordul elő, ahogy a vele szemben álló Behemót is. MEIR BEN JICHAK rabbi költészetében le van írva a Leviatán és a Behemót közti végidei harc, amikor is mind a ketten halálos sebet kapnak. Az Isten akkor majd feldarabolja őket, hogy lakomát készítsen belőlük a jámbor hívek részére.⁵ Ez az elképzelés bizonyára összefügg az Adar (a Halak) havára eső Pészah-ünnepi étkezés régi zsidó szokásával. A Leviatán kifejezett kettőssége ellenére a későbbi szövegek alapján mégis nagyon valószínű, hogy eredetileg csak egy Leviatán volt, ami már igen korán hiteles, mégpedig a Rasz Samra-i ugariti szövegekben (i. e. 2000 körül). VIROLLEAUD nyomán:

Ha te, Ltn, a brh kígyót levered,
megsemmisítéd a 'qltn kígyót,
a hatalmas hétfejűt.

Ehhez ezt a megjegyzést fűzi: Csakugyan említésre méltó, hogy a két brh és 'qltn adjektívum épp az, amit az Ésaías 27,1 különösen veszélyes kígyóként jelöl, ezt nevezzük mi Leviatánnak, héberül Liviatánnak.⁶ Ebből a korszakból való a Baál és az Ltn⁷ kígyó közti harc ábrázolása is, ami annyiban említésre méltó, hogy itt még az Isten és a szörny áll ellentétben és nem, mint később, a két szörny.

A Leviatán példájából kiviláglik, hogyan hasad fokozatosan ellentétté a nagy „hal”, miután elsőbb ő maga volt a kifejezője a legfőbb Istennel és következésképp bizonyos mértékig annak árnyékával, azaz talán ennek vészterhes oldalával való ellentétnek.⁸

Azzal, hogy a szörny új ellentétté válik szét, háttérbe szorul az Istennel való ellentétesség, és a monstrum most már úgymond csak önmagával vagy egy hozzá hasonló szörnyállattal kerül összeütközésbe (mint például Leviatán és Behemót). E fejlemény folytán az istenség megszabadul belső konfliktusától, és az ellentétesség most már ellenséges óriás-testvérparként jelenik meg. A további zsidó fejtegetésekben a Leviatán, miután Ésaías (27) szerint Jahve legyőzi, SCHEFFLOWITZ idézett tanújelei szerint „tisztá” és „eucharisztikus” eledellé válik, és ha ebből a tendenciából szeretnénk az Ikthüsz-jelképet levezetni, akkor úgy állna a dolog, hogy tulajdonképpen Krisztus mint hal lépne a Leviatán helyébe, a hagyomány szörnyű állatai pedig az ördög vagy a halál puszta attribútumaivá süllyednének.

Ez a hasadás megfelel az álmokban nemritkán előforduló árnyék-megkettőződésnek, amikor a két rész jellege eltérő, illetve szembenálló. Ez az eset akkor áll elő, ha a tudatos (Én-)személyiség nem fog át minden olyan tartalmat, illetve összetevőt, amit tartalmazhatna. Ilyenkor a személyiség egy része le van hasadva, elvegyül a rendesen tudattalan árnyékkal és vele együtt alkot valamilyen (gyakran antagónisztikus) kettős-személyiséget. Ha a gyakorlati pszichológia e tapasztalatát a szóban forgó mitológiai esetre alkalmazzuk, úgy a következőkre jutunk: megkettőződik az Isten monstruózus ellenpárja, mivel az Isten-kép annyiban hiányosnak mutatkozik, hogy nem tartalmazza mindazt, amit logikusan tartalmaznia kellene. Míg a Leviatán halhoz hasonlít, tehát az óceán mélyén lakó, primitív és hidegvérű élőlény, a

Behemót olyan (bikához hasonló?) melegvérű négylábú, amely a hegyek lakója (legalábbis a későbbi értelmezés szerint). Ezért úgy viszonylik a Leviatánhoz, mint egy felsőbb, magasabb valami az alantashoz, alacsonyabbhoz, netán mint az alkímiában a szárnyas sárkány a szárnytalanhoz. Minden *volucris* (madár) *volatilia*, azaz gőz és gáz, azaz *pneuma*. Ahogy AUGUSTINUSnál Krisztus olyan hal, ami *levatus de profundo*,⁹ úgy jön ki az „ember”, mint szél a tengerből.¹⁰ (Ezra 13,2 és következők.) A sas és az oroszlán felülmúlja az embert, tehát két negatívnak tartott teriomorf jelkép, ahogy a Behemót is főként rémületet okoz a Jób könyvében. A hal, amely a „mélyből emelkedik ki”, titkos kapcsolatban áll a Leviatánnal: ő a csalétek, amellyel előcsalják és zsákmányul ejtik a Leviatánt. E hal valószínűleg a nagy hal megkettőződéséből származik és annak pneumatikus oldalát jelenti. Hogy a Leviatánnak van ilyenféle vonatkozása, ez abból a tényből derül ki, hogy ő, mint az Ikthüsz, eucharisztikus eledel. Hogy e megkettőződés esetében a tudatossá válás aktusa zajlik le, Jób 26,12 bizonyítja. Itt ugyanis az áll, hogy Jahve Ráhábót a „bölcsségével” (*tebunā*) töri meg. Ráháb, a tengeri szörnyeteg, ugyanaz a Tiamat, amit Marduk töltött meg imhulluval, az északi széllel és ettől az széthasadt.¹¹ A *tebunā*, ami a szétválást, meghasadást, elkülönítést jelentő binből származik, azaz olyan megkülönböztetést jelent, amely par excellence a tudatossá válás jegyeit mutatja.¹² Ebben az értelemben a Leviatán és különösen a Behemót a tudat fejlődésének, tehát az emberbe való asszimilálódásának lépcsőfokai. A hal a melegvérű négylábú állaton át testté lett emberré változik, és ahogy a Messiásalakból a keresztény felfogás szerint az istenség második személye lesz, a halról lehasadt második figura Isten megtestesülésére (*incarnatio Dei*) utal.¹³ Az emberben való megtestesülés volt tehát az a részlet, amely azelőtt hiányzott az Isten-képből.

A szerep, amelyet a hal a zsidó hagyományban játszik, valószínűleg összefügg némileg a szír-föníciai Atargatisz halkultuszával. Ennek templomaiban tavakat létesítettek olyan szent halakkal, amelyeket nem érinthetett meg senki.¹⁴ Ugyanígy a templomokban kultikus étkezéseket is tartottak. CUMONT szerint „E Szíriában szokványos kultusz és szokások születtek valószínűleg a keresztény korban az Ikthüsz-jelképet.”¹⁵ Lükiában az isteni halat mint Orphoszt vagy Di-orphoszt, Mithras és a Kübelét megtestesítő „szent kő” fiát¹⁶ tisztelték. Ő jeleníti meg a már említett olyan sémi halistenségek speciális

eseteit, amelyen Óannész, a babiloni Nún, Dagon vagy Adonisz, akit a görögök ikhthüsznek neveztek. Karthágóban Tanitnak, Babilonban Eának és Ninának mutattak be haláldozatot. Egyiptomban ugyancsak találkozunk valamilyen halkultusz nyomaival. Így például az egyiptomi papoknak megtiltották a halevést, mert ugyanúgy tisztátalannak tekintették azokat, mint a háborgó tengert. „A tengeri halak mindenfélét tartalmaznak” – mondja PLUTARKHOSZ.¹⁷ ALEXANDRIAI KELEMEN tanúsága szerint Szüéné, Elephantiné és Oxürhünkhosz lakói egy halat tiszteltek. PLUTARKHOSZ szerint szokás volt az első hónap kilencedik napján sült halat enni a ház ajtaja előtt. DÖLGER hajlik annak elfogadására, hogy talán ez a szokás készítette elő az utat a keresztény eucharisztikus hal számára.¹⁸

A halhoz fűződő ambivalens magatartás visszatükrözi annak kettős természetét. Egyrészt tisztátalan és a gyűlölet jele, másrészt vallásos kultusz tárgya. Sőt úgy tűnik, a lélek szimbólumának is tekintették, ahogy ezt egy késő hellenisztikus kori szarkofág ábrázolása is tanúsítja: a múmia egy oroszlán alakú ravatalon fekszik. A ravatal alatt ott van a négy kőedény (kanopusz), a rajtuk levő négy fedő pedig megfelel a négy Hórusz-fiúnak, három teriomorf és egy emberi fejének. A múmia fölött a szokásos lélekmadár helyett egy hal lebeg.¹⁹ Ahogy a rajzolat elének tárja, oxyrhinchoszról van szó,²⁰ amelyekről azt tartották, hogy ők falták fel a Tüphón által feldarabolt Ozirisz falloszát.²¹ Ezek annak a Tüphónnak állatai, aki „lelkileg szenvedélyes, titáni, értelmetlen és meggondolatlan”.²² Falánkságuk miatt a halak jelenítik meg még a késő középkorban is a kárhozottak allegóriáját.²³ Annál érdekesebbnek mutatkozik a hal mint egyiptomi lélekjelkép. Ugyanez az ambivalencia jellemzi azonban Tüphón-Széth alakját is. A kései korokban ő a halál, a rombolás és a sivatag istene, s testvérének, Ozirisznek alattomos ellensége. A korábbi időkben viszont Hórusssal szorosan összekapcsolódva bukkan fel, mint a halottak barátja és segítője. Egy piramisszöveg szerint ő segít Ozirisznek Heru-urral (az „idősebb Hórusz”) együtt abban, hogy elérje az eget. Az ég talaja érclap, amely oly közel van helyenként a hegycsúcsokhoz, hogy onnan egy létra segítségével feljuthatunk oda. Az érclap négy sarka négy oszlopon nyugszik, amelyek megfelelnek a kardinális pontoknak. A piramisszövegekben az Ikeristenek vezetőjét dicsőítik (*I. Pepi*-szöveg), az *Unasz*-szövegben pedig ez áll: „Unasz felmászik a létrán, amelyet apja, Rá készített neki, Hórusz és Széth pedig megfogja

Unasz kezét, és beviszi a Tuatba.”²⁴ Más szövegekből az derül ki, hogy ellenségeskedés áll fenn Heru-ur és Széth között, amikor is az előbbi nappali, az utóbbi viszont éjszakai isten. Széth hieroglifás névalakjának mint determinatívumnak a jele kő vagy a hosszú fülű (azonosíthatatlan) Széth-állat. Vannak ábrázolások, amelyeken Heru-ur és Széth feje ugyanazon az egy testen látható, amiből felismerhető a kettejük által megjelenített ellentétek azonossága. WALLIS BUDGE erről a következőket mondja: „Heru-ur attribútumai megváltoztak némileg a kora dinasztikus időkben, de mindig szemben álltak a Széth jegyeivel, ha úgy szemléljük a két istent, mint két természeti hatalom megismerését, ti. mint a fényt és a sötétséget vagy mint a kozmoszt és a káoszt, vagy mint az életet és a halált, vagy mint a jót és a rosszat.”²⁵

Az istenpár az Oziriszben, a fensőbb istenben lakó (latens) ellentétet ábrázolja, ahogy Leviatán és Behemót is ugyanezt teszi Jahvéval kapcsolatban stb. Fontos, hogy az ellentéteknek össze kell találkozniuk a közös teljesítményben, s ha arról van szó, hogy hozzásegítsék az *egyiküket* a kvaternitás eléréséhez. Ezt reprezentálja és személyesíti meg a négy Hórusz-fi is: Mesztha, Hápi, Tuamutef és Kebehszenuf, akikről azt tartják, hogy „az ég boltíve mögött”, azaz Széth mögött tartózkodnak, akinek székhelye a Nagy Medve konstellációjában van. A négy Hórusz-fiú egyrészt Széth ellensége, másrészt szorosan össze van kötve vele. Ők négyen analógiát alkotnak azzal a négy égpillérrel, amely az égtalajt, a négysarkú érclapot hordozza. Mivel a Hórusz-fiúk közül három nemritkán állatfejű, és csak egy tűnik ki köztük emberfejjel, s talán ezért utalhatunk hasonló tényállásra Ezékiel látomásaiban is, amelyek Kerub-figuráiból származtatják, mint ismeretes, az evangélisták jelképeit (a három állatot és egy angyalt). A továbbiakban azt mondja (Ez 1,22): „És vala mintegy mennyezet az állatok [kerubok] feje fölött, olyan, mint a csodálatos kristály, kiterjesztve felül fejük felett”, és 1,26: „És a mennyezeten felül, a mely a fejük felett vala, látszék, mint valami zafirkő, királyi székek formája, és a királyi székek formáján látszék mint egy ember formája azon felül.”

Az Izrael és Egyiptom közti szoros kapcsolat miatt nem valószínűtlen a szimbólumok összefüggése.²⁶ Érdekes, hogy az arab hagyomány hal alakúnak tartja az Északi-sark körüli vidéket. Ezért mondja KAZWINI: „Az Északi-sark látható. Körülötte helyezkedik el a kis Benet-nas,²⁷ valamint a sötét csillagok halmaza, s egy együttvéve egy olyan

halképet ábrázol, amelynek közepén az Északi-sark található.”²⁸ Ezzel tehát azt mondja, hogy az északi pólus, amely óegyiptomiul a Szél régióját és egyúttal a négy Hórusz-fiú tartózkodási helyét jelenti, úgymond benne van egy hal testében. A babiloni hagyomány is azt tartja, hogy Anu székhelye az északi ég; éppígy Marduk mint legfőbb isten, a világteremtő és a világműfolyamat, tehát az északi pólus ura, ahogy az *Enúma elis*ben mondják róla: „Aki kijelöli az ég csillagainak a pályáját, ahogy az istenek mindannyian legeltetik a juhokat.”²⁹

Az ekliptika északi pontján van a tűz birodalma (a tisztító-tűz és az átjárás az Anu-égbe). Ezért alkotja a nippuri torony mellett levő templom északi sarka az úgynevezett kiblát (azaz orientálást). Emiatt fordulnak ima közben észak felé a szabeusok és a mandeusok.³⁰ E miatt az összefüggés miatt érdemel említést a „Mithras-liturgia” Mithrasa is. A látomás végén megjelenik az isten, és „egy ökör aranyból való vállát” tartja, „amely itt a Medve-csillag, ez mozgatja és fordítja vissza az eget”. Ezt az istent, aki nyilvánvalóan északról érkezik, a szöveg szertelen tűzattribútumokkal halmozza el.³¹

Az északi pont jelentőségére vonatkozó babiloni elképzelések különösen tisztán mutatják, hogy miért éppen északról származik Ezékiel istenlátomása, holott ez a régió jelenti mindenféle baj eredő helyét is. A *coincidentia oppositorum* primitív istenszemlélet formájában azzal alkotja a szabályt, hogy az istenséget, reflektálás nélkül, egyszerűen odaviszi. A reflektáló tudat szintjén azonban elsőrendű kérdéssé válik az ellentétek egybeesése, amely, ha egyáltalán lehetséges, körben forog. Ezért az ördög helyzete nagyon kevésbé kielégítő a keresztény dogmatikában. Ha efféle hézagok vannak a magasabb kollektív elképzelésekben, tudatos irányultságunk döntő részében, akkor teljes biztonsággal számíthatunk a tudatalattiban komplementer vagy – helyesebben – kompenzatorikus fejleményekkel. Az alkímista spekulációknál gyakran botlunk ilyen kompenzatorikus elképzelésekbe. Ezek közül bizonyára alig fogadhatjuk el azt, hogy a beavatottak számára teljességgel tudattalanok voltak ezek. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy itt a primitív istenkép többé-kevésbé tudatos helyreállításáról van szó. Ez vezet az olyan sokkoló paradoxonokhoz, amilyen például a szeretet poklok tüzeiben izzó Istenének eszméje,³² ami nem állít mást, mint hogy a keresztény istenfogalom egy új, de szükségszerű kapcsolatot képez mindazzal, amit a pokol jelent. Elsősorban azonban JAKOB BÖHME az, aki egyaránt befolyásolva az alkímiától és a kabalától, egy

olyan paradox istenképet vázol fel, ami szerint a jó és a rossz aspektus bizonyos értelemben ugyanannak az egy lénynek sajátja, s amelyet RÓMAI SZENT KELEMEN szemléletéhez lehetne hasonlítani.

Az ókori történelem feltárja előttünk az északi régió felemás képét: azt, hogy egyrészt a legfőbb istenek, másrészt az ellenségeik székhelye; azt egyrészt, hogy észak felé irányulnak az imák, másrészt, hogy onnan süvit a gonosz pneuma, az aquilo, *ami alatt a gonosz szellem nevét kell érteni*,³³ és végül, hogy ez egyrészt a világ köldöke, másrészt azonban a pokol. CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT így kiált Luciferhez: *Et tu praepostero ordine tendis ad aquilonem? Quanto magis ad alta festinas tanto celerius ad occasum declinas*.³⁴ (És te viassás rend szerint iparkodsz észak felé? Minél magasabbra törsz, annál gyorsabban hanyatlasz az enyészetbe.) Ez a *roy Aquilonaire*-t illető *sous-entendu* NOSTRADAMUSNÁL.³⁵ Ugyanakkor SZENT BERNÁT szavaiban a hatalmi tetőfok még össze van kötve az északkal, ami felé Lucifert a becsvágy sarkallja.³⁶

X

A HAL AZ ALKÍMIÁBAN

I. A MEDÚZA

MICHEL NOSTRADAMUS, az orvos és asztrológus biztosan ismerte az alkímiát is, mivel kiváltképp orvosok üzték ezt a művészetet. Persze kérdéses, volt-e tudomása arról, hogy az asztrológia a Hal-szimbólumot az arkán-szubsztanciának és a lapisnak tekinti. Az viszont könnyen lehet, hogy foglalkozott az alkímia klasszikus műveivel. Ezek közt az egyik legnagyobb tekintély a *Turba Philosophorum*, amelyet már igen korán (XI–XII. század) lefordítottak arabról latinra. Valószínűleg ezzel egy időben vagy valamivel később ültették át appendiceit is. Ezek: az *Allegoriae super librum Turbae*, az *Allegoriae Sapientum et Distinctiones XXIX supra librum Turbae*,¹ továbbá az *Aenigmata Philosophorum* és az *In Turbam Philosophorum exercitationes*. A *Turba* a *Tabula Smaragdina* gondolköréhez kapcsolódik és így azokhoz a késő hellenisztikus szellemi termékekhez, amelyeket talán elsősorban a XI. század elejéig virágzott harrani újplatonikus iskola (TABIT IBN QURRA és mások) hagyományozott ránk arab nyelven.² A bennük fennmaradt eszmekincs „alexandriai”, és ezt különösen az *Allegoriae super librum Turbae* által említett receptek kötik szorosan a *Papyri Graecae magicae* szelleméhez és betűihez.³

Mármost a Hal-szimbólumot tekintve éppen ez az *Allegoriae*⁴ a legkorábbi alkímiai forrás. Ennek alapján meglehetősen korai időszakra, a XI. század előttre tehetjük a hal alkímiai megjelenését.⁵ Keresztény eredetének feltételezését jóformán semmi se indokolja. Ez azonban nem jelent akadályt a tekintetben, hogy miután a hal elsősorban az arkán-szubsztanciát jeleníti meg, ennek átváltozásával ne váljon a kő jelképévé, amely pedig terminusként, mint ismeretes, egyaránt jelöli az eljárás kiindulóanyagát (*materia prima*), valamint a végtermékét (*lapis philosophorum*, *elixir vitae*, *aurum nostrum*, *infans*, *puer*, *filius philosophorum*, *Hermaphroditus* stb.). Ezt a filiust állították,

ahogy máshol bemutattam, Krisztussal párhuzamba. Így emelkedik az alkímiai hal is – legalábbis közvetett módon – a *Salvator mundi* egyik szimbólumának méltóságára. Ő az, akinek az atyja is isten, az anyja pedig a Sapiencia Dei, illetve a szűz (virgo) Mercurius. A *filius philosophorum*, illetve *macrocosmi*, vagyis a lapis nem jelent egyebet valamennyi attribútuma és tulajdonsága szerint, mint a *mély-ént*, ahogy ezt máshol alaposan kifejtettem.

Az a szöveg, amelyben a legkorábban említik a halat, így szól: „Van egy kerek hal a tengerben, amelynek nincs csontja és nincs pikkelye és zsiradékot tartalmaz magában, olyan csodatevő erőt, amely, ha lassú tűzön főzik, a zsírjáig és a nedvességéig teljesen eltűnik... amíg tengervízbe mártják, addig világít.”⁶ Ezt a passzust megismétli a mű egy másik (későbbi?) traktátusa, mégpedig az *Aenigmata philosophorum*.⁷ Csakhogy a „piscis”-ből itt „pisciculus” és a „lucescat”-ból „candescat” lett. Mind a két szövegben közös a recept (ironikus) befejezése: Ha megjelenik a citrinitás (xanthosizis, sárgulás), akkor „keletkezik a filozófusok szemvize (collyrium)”. Ha ezzel kiöblítik a szemüket, könnyen megérthetik a filozófia titkait.

E „kerek hal” mármost modern értelemben persze nem hal, hanem valami puha testű állat. Erre utal a csontok (illetve szálkák) és a „cortex” hiánya, amely a késő latinban éppenséggel kagylóhéjat, illetve kagylót jelent.⁸ Mindenesetre valamilyen kerek élőlényről van szó, amely a tengerben él, vélhetőleg egy úgynevezett szkifomedúzáról, amely gyakori az ókori világ tengereiben. Ennek szabadon élő formája, az acrosped medúza, olyan kerek, harang vagy diszkosz alakú test, amely sugaras szerkezetű, és rendszerint sugarasan, négy úgynevezett perradiálissal és négy interradiálissal (amelyeknek a sarkai esetleg adradiálissal feleződnek) négy lebenyre oszlik. Ahogy a knidariáknak⁹ vagy a nematophoráknak¹⁰ (amelyekhez a szkifomedúzák tartoznak), nekik is tapogatójuk van, ezek csalánsejteket (tokokat = cnidae) tartalmaznak, s ennek mérgével ölik meg a zsákmányukat.

Szövegünk utal arra, hogy ez a „kerek hal”, ha lassú tűzön melegítjük, illetve főzzük, „világít” (*lucescit*), azaz a már benne levő melegség mint fény láthatóvá válik. E körülmény azt a gyanút kelti bennünk, hogy a recept szerzőjét vagy maga PLINIUS befolyásolta, vagy legalábbis ugyanaz a hagyomány. Ő ugyanis leír egy olyan „hal”-at, amely több nagy filozófust elképesztett,¹¹ ez a *stella marina*. Azt mondják erről a halról, hogy tüzes és égető, és mindent, amivel csak

érintkezik a tengerben, mintha tűz égetne el.¹² Abból a tényből kiindulva, hogy PLINIUS a stella marinát¹³ egy lapon említi azzal a *pulmo marinusszal*, amely szabadon úszkál a tengerben,¹⁴ és ennek oly tüzes természetet tulajdonít,¹⁵ hogy ha ezt megpiszkáljuk egy bottal, a botot akár fáklyaként is használhatnánk,¹⁶ az a lehetőség adódik, hogy szerzőnk nem valami nagyon ügyelt a zoológiai különbségtevésre, és ezért az előbbi összetévesztette a tudósokkal. Bárhogy legyen is, a szimbólumokban gondolkodó középkor mindenestre mohón felkapta a stella marina legendáját. NICOLAUS CAUSSINUS helyesen tengeri csillagként fogta fel és írta le a „hal”-at. Ez az állat, mondja, olyan tüzességgel rendelkezik önmagában, hogy nemcsak az ég el, amit megérint, hanem a táplálékát is azonnal elkészíti. Innen a jelentése: *veri amoris vis inextinguibilis* (az igazi szeretet olthatatlan ereje).¹⁷

Az efféle értelmezés a modern fülnek jobbadán meglepően hangzik. A középkor azonban „minden mulandót” csak az isteni dráma „példázatának” tekintett, amiből a ma embere már alig valamit tud elképzelni. Hasonlóképpen magyarázza a dolgot PICINELLUS is, azzal a kis különbséggel, hogy az ő bővítménye sokkal átfogóbb. Ezért azt mondja: „E hal folyvást izzik a vizek közepén, és azt, amit csak megérint, felhevíti és meggyújtja.”¹⁸ Ez az izzás valami olyan tűz, amely a Szentlélek kifejezője. A szerző ezért a *Sírák fia könyvére* (48,1) hivatkozik,¹⁹ és a pünkösdi csoda lángnyelveire. A csoda pedig, hogy a stella marina tüze nem alszik ki a vízben, eszünkbe idézi azt az „isteni kegyelem hatékonyságát” (*divinae gratiae efficacia*), amely „a bűn tengerébe” (*in peccatorum pelago*) belefulladt szíveket ismét lángra lobbantja. Hasonló okból a hal jelentése *caritas* és *amor divinus* is, ahogy az *Énekek éneke* (8,7) tanúsítja: *Sok vizek el nem olthatnák a szeretetet: a folyóvizek sem boríthatnák azt el.*²⁰ A hal – a szerző feltételezése szerint – valamilyen fényt áraszt maga körül élete első percétől, amivel a vallásra utal, amelynek fénye a hívőket élteti.

Ahogy az *Énekek énekéből* vett idézet bizonyítja, a tüzes tengeri csillag értelmezésénél kézenfekvő az összefüggés az *amor profanusszal*. Sőt PICINELLUS még azt is mondja, hogy ez (a csillag) tulajdonképpen a szerető szív hieroglifája, amelynek egy egész tenger se oltja el hevét, legyen a szerelme *amor divinus* vagy *profanus*. E hal ugyanis, véli szerzőnk következetlenül, izzik ugyan, de nem világít. BASILIUST idézi: „Ehhez elgondolhatod a mély tengert, a kibogozhatatlan sötétséget, a tüzet ragyogás nélkül, amelynek birtokában van ugyan az égéshez való

erő, a fénytől mégis megrabolták.”²¹ *Ignem infernalem haec idea describit*” (Ez az idea a pokol tüzet írja le). Az idea pedig a *concupiscentia*, a *scintilla voluptatis* (a vágyakozás, a kék szikrája).

Figyelemre méltó, hogy a középkori szimbolisták milyen gyakran adnak ugyanannak a jelképnek homlokegyenest ellenkező értelmezéseket, mert nem szúr szemet nekik az a széles körű és veszélyes lehetőség, hogy a jelkép egysége biztosra vehetően szavatolja az ellentétek egységét is. Innen van az hát, hogy az alkímia olyan nézetek szülőanyja, amelyek szerint maga az Isten „izzik” e föld alatti és tenger alatti²² tűzben. Ezért mondja a *Gloria mundi*: „Végy tüzet vagy oltatlan meszet, amelyről azt mondják a filozófusok, hogy fa alakban nő [korallok]; ebben a tűzben maga az Isten izzik az isteni szeretet által. . . Éppígy a Természetes Mester azt mondja a tüze művészetével kapcsolatban, hogy felbontja. . . és kiolthatatlan tűzzé, azaz élővé rögzíti a Mercuriust, amelyben maga az Isten izzik, de a Nappal isteni szeretetben minden ember vigaszára; és e tűz nélkül sose lehetne bevégezni a művet. Éppígy [van ez] a filozófusok tüzevel, akik elrejtik ezt és zár alatt tartják. . . Éppígy ez a legnemesebb tűz, amelyet az Isten a földön teremtett; ugyanis ezernyi erőnye van: erre azt feleli a tanító, hogy Isten oly sok erővel és hatékonysággal ajándékozott meg. . . hogy az istenség maga is összevegyült ezzel a tűzzel. És ez a tűz rögtön megtisztít, mint a tisztítótűz a pokolban.”²³ A tűz *inextinguibilis*. A filozófusok ezt a tüzet a Szentlélek tüzeének hívják.²⁴ A tűz egyesíti a Mercuriust a nappal, úgyhogy mind a három egy dolog lesz, amit senki sem fog szétfejtetni.²⁵ *Pari modo*, olvashatjuk tovább az értekezésben: „Oly módon, ahogy e háromban egyesítik magukat, az Atyaistent, a Fiúistent és a Szentlélek Istent, [azaz] a legszentebb háromságot a három személyben, és mégis megmarad egyetlen igaz Istennek,²⁶ így tűz egyesíti ezt a három dolgot is: a testet, szellemet és a lelket, azaz a Napot, a Merkúrt és a lelket.” „E láthatatlan tűzben van elzárva a művészet titka, ahogy a három személyben az Atyaisten, a Fiú és Szentlélek egy lényegben igazán benne van.”²⁷ Ez a tűz egyszerre „tűz és víz” (*ignis et simul aqua*). A filozófusok „élő tűz”-nek nevezték az Isten tiszteletére, aki maga az „élő víz”-be vegyül (*qui seipsum sese in vivam aquam miscet*).²⁸

Egy másik értekezés azt mondja a vízről, hogy minden kincs rejteke és székhelye.²⁹ Ennek központjában ég ugyanis az *Ignis Gehennalis*,³⁰ amely fenntartja „létében a világ égezetét”.³¹ A *primum mobile* és

a csillagok befolyása okozza és lobbantja lángra a tüzet, sose hagy fel univerzális mozgásával (*motu universalis*), és folytonosan „lángra lobbantják az égi erők” (*influentia coelestium virtutum accendi*).³²

Ez „természetellenes” tűz (*innaturalis s. contra naturam*). Ő veti alá a testet a gyötrelemnek, sőt ő az a sárkány, amely „tombolva ég, mint a pokol tüze”.³³ A természetben működő létszellemnek, a phütonnak, kettős az aspektusa: van ugyanis egy infernális formája is, ti. az a pokoli tűz, amelyből a pokoli fürdőt készítik. ABRAHAM ELEAZAR traktátusa a phütont mint „isten”-t határozza meg.³⁴

BLASIUS VIGENERUS szerint a tűznek nem két, hanem négy aspektusa van, azaz az intelligibilis, a tiszta fény, az égi, amely melegség és fény; az elemi, amely az alsóbb világhoz tartozik, s a fényről, a melegtől és a hevességről (*ardor*) ismerhető fel, és végül a pokoli, amely szemben áll az intelligibilis aspektussal, ez meg van fosztva a fénytől és csak izzik meg ég.³⁵ Ennél a szerzőnél bukkan elő megint a tűzzel ősidők óta összekötött kvaternitás, azáltal, hogy bemutatja a Tüphónról és a négy Hórusz-fiúról³⁶ szóló egyiptomi elképzelést, valamint Ezékiel látomását az északi, illetve a tűzrégióban. Mindemellett semmiképp se valószínű, hogy VIGENERUS ennél az összefüggésnél esetleg Ezékielre gondolt volna.³⁷

PHILELETHA az *Introitus apertus* c. traktátusában mint *khalübsz* (acél) jelöli az arkán-szubsztanciát. Ez, mondja a szerző, az *auri minera* (az arany prima matériája), amely *Operis nostri vera Clavis, sine quo ignis lampadis nulla arte potest accendi*. A khalübsz „először is nagyon tiszta szellem”, ő az *ignis infernalis*,³⁸ „A Művünk igazi kulcsa, ami nélkül egy művészet se gyűjthetja meg a szövétnek tűzét... – a pokoli tűz, a titokzatos... a világsoda, a felső erők összhangja az alsókban. Ezért a Mindenható azt [a tüzet] figyelemre méltó jellel elárulta: akinek megszületése a filozofikus napkelte által hírül adatott a hemiszféra látóhatárán. Látták a bölcs Mágusok az eon [kezdetén] és bámulatba estek és azonnal felismerték, hogy világra jött a legfenségebb király. Ha megpillantod ennek csillagát, kövesd [őt] a bölcsőig, ahol egy szép gyermeket látsz majd, ha leveted a szennyes gúnyadat; tiszteld a királyfit, tedd láthatóvá a kincset, előadhatod az arany adományokat. Így ad majd neked ő a halálad után húst és vért, a legfőbb gyógyszer a Föld három királyságában.”³⁹

Ez a részlet azért különösen érdekes, mert mélyreható bepillantást enged az archetipikus elképzelések sötét világába, amelyekkel tele volt

az alkimisták szelleme. Az acélt, amely egyúttal alvilági tűz, e „kulcsot a műhöz”, a mágnes vonzza magához, ezért, így a szerző, a *Magnes noster* az acél igazi érce (*minera = prima materia*). A mágnesnek titkos középpontja van, amely „appetitu archetico”⁴⁰ fordul a pólus felé, ahol az acél ereje megnő. A középponton só (*sale abundans*) folyik keresztül; ezen nyilván a *sal sapientiae* értendő, mert közvetlenül róla szól a szöveg: „A bölcs örömét leli benne, a buta pedig kevésre becsüli és nem is tanulja a bölcsességet, még ha meglátta is a központi, kívülről mozgatott pólust, amelyet a Mindenható figyelemre méltó jele tüntet ki.”⁴¹

A póluson található annak a Mercuriusnak a szíve, „Ami olyan valódi tűz, amelyben az ő Ura nyugszik. Aki a nagy tengeren keresztülhajózik, csak úgy jut el a két Indiába, ha útirányát a sarkcsillag aspektusához igazítja, amit a mágnesünk mutat meg neked.”⁴² Ez a szöveg a misztikus utazásra, a peregrinációra céloz. Ez, ahogy máshol kifejtettem, többnyire a felé a négy égtáj felé vezet, amit itt India és az iránytű északi iránya jelez.⁴³ Ezáltal egy olyan kereszt, azaz kvaternitás képződik, ami a pólus sajátossága. Mert egyaránt innen indul ki a négy égtáj és a hemiszférák különválasztása (a greenwichi meridiántól keletre és nyugatra). Úgy jelenik meg a fent taglalt *hemisphaerium septentrionale* (északi félgömb, azaz gömbboltozat), mint a kerek medúza teste, amelynek gömbhéjas felületét és ennek többszörösét négy-négy rúd osztja fel, és ezzel olyannak látszik, mint a föld- és égglobusz, ha a pólus felől szemlélik.

Ebben az összefüggésben egy húszéves diák álmát szeretném szóba hozni, akit kissé zavarba ejtett az a felfedezés, hogy az I. filozófiai fakultás, ahova beiratkozott, nem felel meg neki ismeretlen ok miatt. Komolyan megzavarodott, mert nem tudta, hogy mit is akart magának hivatásként. Akkor egy olyan álmom sietett a segítségére, amely a legátfogóbban feltárta előtte a célját:

Azt álmodta, hogy

sétálni megy az erdőbe. Az erdő azonban egyre elhagyatottabbá és elvadultabbá vált, míg végül ráeszmélt arra az álmodó, hogy őserdőben jár. A fák oly magasak, a lombok oly sűrűek voltak, hogy lent szinte szürkületbe burkolódzott a talaj. Rég eltűnt az út és az ösvény, de őt csak ösztökélte valamilyen homályos várakozás és kíváncsiság, ment előre, és nemsokára egy körülbelül 6–7 méteres,

kör alakú kis tóra bukkant. Egy olyan vadvízforrás volt, amelynek szinte feketélt a vize a fák sötét árnyékában. A tó közepén a vízben valamilyen gyengén világító, gyöngyházfényű képződmény – egy medúza lebegett, amelynek 50 centiméter lehetett az átmérője.

Ekkor azzal a heves emócióval ébredt fel az álmodó, hogy eltökélte magát a természettudományok tanulmányozására, amely eltökélés szilárdnak is bizonyult. Hangsúlyoznom kell, hogy az álmodót nem érte semmi olyan pszichológiai befolyás, amelyet valahogy kézenfekvően lehetett volna értelmezni. A következtetés, amelyet az illető az álomból vont le, kétségtelenül helyes volt, de ezzel még a jelkép értelmét semmiképp sem merítette ki. Az ilyen álom archetipikus természetű – úgynevezett „nagy” álom. Az erdő, amely szürkületserűen elsötétült és őserdővé fejlődött vissza, a tudatalattiba való visszavonulást jelenti. A kerek tó a medúzával a háromdimenziós mandalát ábrázolja, tehát a *mély-ént*; a teljességet mint célt, amire az *appetitus archeticus* utal; az északi pólust, amely az utazásnak irányt szab a *pelagus mundin* keresztül.

Most megint visszatérve a szövegünkhöz, összefoglalásul azt szeretném kiemelni, hogy az *ignis infernalis* nem más, mint a *Deus absconditus* (az elrejtett Isten), amely az északi póluson tartózkodik és a magnetizmusban nyilvánul meg. A tűz másik szinonimája Mercurius, akinek szíve szintén itt, a póluson található, és aki az emberek veszedelmes hajózását vezérli a világ tengerén keresztül. Az a gondolat, hogy az Északi-sark, amelytől a világi mű lökését megkapja, mint fent említettük, egyúttal a pokol, amit a felső erők rendszere az alsókban jelenít meg. Ez pedig – ha szabad ezt mondanunk – megrázó. De hasonló motívum pendül meg, amikor ECKHART mester azt mondja, hogy ha az visszatérne, „magát még a pokolnál is mélyebbre helyezné”. Ezért nem vitathatjuk el az alkimista gondolkodástól azt, hogy nagyszerű, akármilyen furcsán is fejezi ki magát. Ami pszichológiailag különösen érdekes benne, az a kép természetében rejlik, ez ugyanis az archetipikus rendalakzatot,⁴⁴ a mandalát, tehát az emberi teljességképzelés projekcióját mutatja. A pokolban, amely persze egyúttal az Isten is, létrejövő központosításon nyugszik az a közvetlen tapasztalás, hogy a legmagasabb és a legmélyebb, a lelki alapról felszállva, vagy tönkreteszi a tudatunk kis járművét, vagy biztos kikötőbe viszi, akár

közreműködünk ebben, akár nem. E „közepont” tapasztalása ezért jogosan numinózus.

PICINELLUS úgy érzi, hogy a *stella maris*, a *hic piscis*, amely a víz közepén izzik, de nem világít (*in mediis aquis ardet quidem, non tamen lucet*),⁴⁵ nemcsak a Szentlelket, a caritast, a kegyelmet vagy a vallást jeleníti meg, hanem valamit az emberből is, ti. nyelvét a szájában, illetve beszédét és kifejezőképességét, amivel a benne rejlő lelki élet egyáltalán kinyilvánulhat. ezen valamilyen ösztönvezérelt és reflektálatlan lelki tevékenységet ért, legalábbis ez derül ki a *Jakab-levél*ből (3,6) vett idézetből: *A nyelv is tűz, a gonoszságnak összessége; úgy van a nyelv a mi tagjaink között, hogy megszeplőíti az egész testet és lángba borítja életünk folyását, maga is lángba borítatván a gyehennától.*⁴⁶

Így vág egybe a gonosz „hal” és a mi számlálatlan és látszólag fékezhetetlen hajlamunk, amely, mint valami kis tűz, lángra lobbant egy nagy erdőt, az egész testet beszennyezi és felgyújtja még a „keletkezés kerekét” is. A *trokhosz tész genészeóosz*” (*rota nativitatis*) ebben az összefüggésben határozottan érdekes kifejezés. A kerék allegorizálja, mondják, az élet körét vagy lefolyását, vagy keringését. Ez az értelmezés persze már-már buddhista elképzeléseket feltételez, ha rajtuk esetleg nem csak kizárólag a születés és halál valamiféle banális statisztikai körkörös folyamatát képzeljük el. Hogy hogyan gyulladhatna fel ez a kerék, olyan kényes kérdés, amire nem lehet csak úgy kapásból válaszolni. Sokkal inkább azt kell figyelembe vennünk, hogy valami olyan esetet értenek rajta, amely az egész élet beszennyezésének, azaz a lélek tönkretévésének megfelelője.

A *Timaios*z óta újra meg újra úgy említik, hogy a léleknek a *kör* az alakja.⁴⁷ Mint *anima mundi* a világkerékkel forog, amelynek a pólus a köldöke. Ezért van itt a Mercurius szíve, ami valójában az *anima mundi*.⁴⁸ Tulajdonképp ő az ég motorja. A csillagos univerzum kerekének megfelel a horoszkóp, a *thema tész genészeóosz*, azaz az ég tizenkét házra való beosztása, amelyek a születés pillanatában az aszcendensen levő első házzal kezdődnek. Mert az így beosztott firmamentum kerék gyanánt forog, a csillagász NIGIDIUS⁴⁹ emiatt kapta a *Figulus* (fazekas) melléknevet, mivel a kerék a fazekaskoronghoz hasonló.⁵⁰ A *thema* (tulajdonképp a rögzített vagy a felállított) valójában trokhosz, kerék. A horoszkóp lényegi értelme abban rejlik, hogy a planétahelyzetek és ezek kapcsolatai (aspektusai), valamint a kardinális pontokon levő zodiák eloszlása szerint elsősorban felvázolja a pszicho-

lógiai és másodsorban a fizikai konstitúció képét. A horoszkóp tehát először is az eredeti és alapvető karaktervonásokat ábrázolja, és ezért az individuális lélek megfelelőjének tekinthető. PRISCILLIANUS (†385) nyilván ebben az értelemben fogta fel a rotát. Ezért mondja ezt Krisztusról: „Egyedül neki van hatalma, hogy összefűzze a Plejádokat és feloldja az Orion sorompóját; hogy a csillagos ég változásának tudomásával és a születés kerekének megtörésével a keresztséggel győzzön születésünk napján.”⁵¹

Világosan következik ebből, hogy a *rota nativitatist* a IV. században valóban horoszkópnak tartották. Az *inflammatio rotae* ezért figurálisan fejezi ki a lélek minden eredendő összetevőjének katasztrofális lázadását; a pániknak vagy valamilyen egyéb gátlás nélküli és ezért fatális érzelemnek megfelelő belső világégés.⁵² A katasztrófa totalitása az úgynevezett „nyelv”, ti. az ördögi elem középponti helyzetével magyarázható, amelynek romboló tendenciája minden lélek sajátja. A *stella maris* jelenti azt a tűzfészket, ahonnan a teremő és a romboló hatás kiindul.

2. A HAL

A középkori haljelképiség tárgyalása közben idáig egy kvázi-hallal, ti. a kerek medúzával foglalkoztunk, annak a körülménynek a komoly számításba vétele nélkül, hogy ez állattani értelemben egyáltalán nem hal és – ami nagy súllyal esik a latba – hogy nincs is hal alakja. A látszat szerint csupán a *piscis* megnevezés létezik, és ez teszi a figyelmünk tárgyává őt. A középkorban mármost ez persze nem így volt, mert ismerjük egy XVI. századi beavatott megnyilatkozásait, amelyek azt bizonyítják, hogy ő legalábbis *piscist*, vagyis voltaképpen halat értett rajta. Miközben az *adeptus* felsorolja a tinktúra sok szinonim jelölését, a következőt mondja: „Ők éppígy hasonlították ezt (azaz a tinktúrát) a halakhoz. Innen a Turba-beli *mundus*: Végy egy rész halepét és egy rész borjúvizeletet stb. A bölcsek találós kérdései között is ez áll: Van a tengerünkben egy kerek halacska csont és láb nélkül (*cruribus*).”⁵³ Mivel az idézetben említett epe csak igazi halban található, ezért HOGHELANDE nyilván egy ilyet értett a „*pisciculus rotundus*” alatt, és mivel szükség esetén elképzelhető egy hal szálla nélkül, de nem pikkely, illetve bőr nélkül, ezért az eredeti szöveg⁵⁴ érthetetlen „*cortices*” kitételét az idézett „*crura*” (láb) szóra változtatták. Végül is a

halaknak egyáltalán nincs is lábuk. A XV. századi szöveg e passzusa azt igazolja, hogy az *Aenigmata* „kerek hal”-án az alkimista hagyományokon belül valódi halat értettek, nem pedig medúzát. Egy kerek és átlátszó (tehát corticesszel nem rendelkező) furcsa fajtajú halat a *Küranidákban* írnak le: A kinedikus hal a tengerben él Szíria, Palesztina és Líbia tengerpartja mentén, a nagysága hat ujjnyi (= hüvelyk) és ez a „pisciculus rotundus”. Két kő van a fejében és azonkívül még egy harmadik a farokcsigolyájában (*spondilo*) vagy a hátbütykében (*nodo dorsi*). Ez különösen erős, és ezért szerelmi varázslathoz használják.⁵⁵ Ezt a kinedikus követ senki se ismeri, mert nagyon ritka. Opsianusnak is hívják, amit úgy értelmeznek, mint *serotinus* (későn jövő, növekvő, történő) és *tardus* (lassú, tétovázó).⁵⁶ A kő a Szaturnuszhoz tartozik. „E kő ikerpár vagy kettős; (és) ámbár az egyik sötét és fekete, a másik azonban jöllehet fekete, (de) »átlátszó«,⁵⁷ és fénylik, mint a tükör. Ez az, amit sokan keresnek anélkül, hogy ismernék: ez ugyanis a sárkánykő (*dracontius lapis*).”⁵⁸

E zavaros leírásból csak az derül ki bizonyosan, hogy valamilyen gerinces állatról van szó, tehát gyaníthatóan valamilyen valódi halról. A „kerek” jelölés pedig azt igazolja, hogy szemmel nem látható. Hogy a hal a lényeket tekintve mitológéma, világosan kitűnik abból, hogy „sárkánykő” rejlik benne. Ismerte már PLINIUS is⁵⁹ és a középkori alkimia, amikor is azt *draconites*, *dracontias* vagy *drachetes* névvel illették.⁶⁰ Ez feltehetően az a drágakő (*gemma*), amelyhez oly módon jutnak, hogy leütik az alvó sárkány fejét. Ez ugyanis csak akkor drágakő, ha úgymond benne marad a sárkánylélek egy darabkája,⁶¹ azaz az *invidia animalis mori se sentientis* (az állat irigysége, mely érzi, hogy elpusztul). Fehér színű és erős ellenmérég (*alexipharmakon*). Nálunk, ahol nincsenek sárkányok, ilyen draconitákat alkalmilag a vízisiklók fejében találnak. RULANDUS azt állítja, hogy látott ilyen kék vagy fekete színű köveket.

A kinedikus kőnek kettős a természete, s ez, ahogy kiderül a szövegből, nem teljesen világos.⁶² Szinte azt gyaníthatnánk, hogy a kő kettősége eredetileg egy fehér és egy fekete változatot fejez ki, és hogy a szöveg egy másolója, ellentmondásba botolva, közbeszúrt egy *niger quidem* kitételt. RULANDUS azonban minden további nélkül és világosan fehér színét (*color candidi est*) emeli ki. E dilemmára a Szaturnuszhoz való hovatartozásnak kellene magyarázattal szolgálnia. A Szaturnusznak, amely asztrológiailag „a nap csillaga, alkimista jelen-

tése fekete; sőt itt még *sol nigerként* is említik, és mint arkán-szubsztanciát,⁶³ kettős természettel is ellátják, azaz hogy külsőleg fekete, mint az ólom, belül azonban fehér. JOHANNES GRASSEUS, az Ágoston-rendi DEGENHARDUS szerzetes idézi az ólomról: a filozófusok ólma, a levegő ólma (*plumbum aeris*) „splendida columba albá”-t tartalmaz, s ezt a „fémek sója” névvel illetik.⁶⁴ BLAISE DE VIGENÈRE állítása szerint az ólom (*az így át nem látszó, semmi máshoz nem hasonlítható*), átváltoztatható jácintkővé és ez ismét ólommal.⁶⁵ A higany – így mondja MYLIUS⁶⁶ – „a Szaturnusz szívéből” származik és maga „a Szaturnusz”, ahol azonban a Merkur fényes ezüstragyogása ellentétben áll az ólom „feketességével”. A saturnia nevű növényből kifolyó tiszta víz⁶⁷ GEORGE RIPLEY szerint – „a világ legtökéletesebb vize és virága”.⁶⁸ Hogy milyen régi ez az eszme, kitűnik HIPPOLYTUS ama észrevételéből,⁶⁹ miszerint Krónosz (azaz Szaturnusz) „vízszínű erő, ami mindent szétrombol”.

A kinedikus kő kettős természete a körülmények mérlegelése szerint egyszerre jelenthet ellentétességet és az ellentétek egyesülését, ami a *lapis philosophorum*nak mint „egyesítő jelképnek” mindenképpen különös jelentőséget ad, (lásd a lapis–Krisztus-párhuzamot),⁷⁰ és ezzel annak mágikus és isteni erőket kölcsönöz. Így van a mi draconitunknak is rendkívüli mágikus ereje (*potentissimus valde*), ami által alkalmassá válik a *ligaturae Aphroditis*ra, azaz a szerelmi varázssra. A varázs olyan *kényszer*t jelent, amely a tudat és az áldozat tudatos akarata ellenében érvényesül, azaz az elvarázstolt embert olyan tőle idegen elhatározásra készíti, amely erősebbnek bizonyul a saját énjénél. A hasonló, pszichológiailag rögzíthető hatással csak a tudattalan tartalmak bírnak, amelyek alkalmasint éppen kényszerítő hatalmuknál fogva juttatják kifejezésre az ember, azaz a „kármikus” meghatározottságokkal⁷¹ teli mély-én egészéhez való hozzátartozásukat vagy az attól való függőségüket. Hogy az alkimista Hal-jelkép végül is a mély-én dimenziójának egyik archetípusát célozza, voltaképp már láttuk. Ezért nem is csodálkozunk többé, ha azt látjuk, hogy az ólom és a lapis általános érvényű alaptulajdonsága ugyanaz a külső jelentéktelenség, amit Krisztusra is alkalmaznak. EPHRAEM SYRUS (†373) például ugyanazt jelenti ki Krisztusról, amit a *Lapis Philosophorum*ról szoktak mondani: *Képekkel ruházzák fel, jelképeket visel. . . A kincse rejtett és hitvány, amikor azonban kitárul, csodaszép látvány. . .*⁷²

Egy XVII. századi traktátusban, amelynek ismeretlen francia a szerzője,⁷³ a „kerek hal”, ez a ritka korcs, végre valóságos, zoológiailag igazolható gerinces állat lesz, az echeneis remora L. (közönséges gályatartóhal). Ez a makrélák neméhez tartozik, és az a jellegzetessége, hogy a hátuszony tüskés része helyett hosszúkas szívószerv képződött a fején és a tarkóján. A szívószerv segítségével vagy nagyobb halakra, vagy hajófenékre függeszkedik és így szállíttatja magát ide-oda.

A szöveg, amely erre a halra vonatkozik, így szól:

„Ha igaz ismereted van [a kő] egyedülálló anyagáról, akkor ki fogod vonni ebből a bölcsek Mercuriusát, a bölcsek szűz földjét, a természet drága sóját, a bölcsek fiainak eleven, sose apadó vizét, és ezzel fogod megcsinálni az aranyat vagy a fémes ként és azt összedolgozod a ritka, a legtitkosabb, az el nem égő tűzzel. De én is mindig azt mondom, hogy mindazonáltal jóformán lehetetlen felfedezhetni és megtapasztalhatni a bölcsek kövének igazi és egyetlen anyagát, ha csak híven el nem árulja ezt valamilyen jó barát, aki ismeri, mert az, amit avégett veszünk át, hogy elkészítsük belőle a filozófiai művet, nem más, mint az echeneis halacska, aminek nincs se vére, se szálkája és a nagy világtengerek mély középrégiójában van elzárva. Ez a halacska nagyon kicsi, egyedüli és a formája egyedülálló, a tenger azonban nagy és széles, ezért, mivel nem tudni, hogy a világ mely részében található, lehetetlen őt kifogni. Hidd el hát nekem, hogy az, aki, Theophrasztossal szólván, nem ért ahhoz a művészethez, hogy levegye a holdat a firmamentumról és lehozza az égről a földre és vízzé és aztán földdé változtassa, sose fogja megtalálni a bölcsek kövének anyagát, de nem nehezebb megcsinálni az egyiket, mint megtalálni a másikat. Ha ellenben egy megbízható jó baráttal, veszélytelen biztonságban, titkon elbeszélgetünk, akkor nemcsak a bölcsek rejtett titkát tanuljuk meg, hanem azt is, hogyan foghatjuk meg a remora nevű halacsokát természetesen, gyorsan és könnyedén, [a halacsokát], amely fogva képes tartani az Oceanus (ez a világ szelleme) nagy tengerének büszke hajóit. Azok azonban, akik nem fiai a bölcsességnek, teljesen tudatlanok és nem ismerkednek meg azokkal a drága kincsekkel, amiket a természet tart rejtve a tengerünk drága és mennyei életvizében. De ezzel én átnyújtom neked a mi egyedülálló anyagunk vagy a

mi szűz földünk tiszta fényét és a bölcsesség fiainak legfőbb művészetét, úgy, amint azt nyilvánvalóan elsajátíthatod, s amelynek megtanításához szükséges, hogy legelőször is megismertesselek téged a bölcsék mágnesével. Ennek az a hatalma, hogy felhozza, amit Echeneis vagy Rera halacsckának neveznek, a tengerünk középpontjából és mélységéből. Ha ez a természetnek megfelelően van kifogva, akkor természetes módon először vízzé [és] aztán földdé változik át. Ennek megvan az a hatalma, ha őt a bölcsék művészi titkával szabályosan preparálják, hogy feloldjon és illóvá tegyen minden szilárd testet és hogy megtisztítson minden mérgező testet a [méregtől]... ”⁷⁴

E szövegből megtudjuk, hogy a hal az óceán közepén található, ti. ha egyáltalán megtalálható. A tenger azonban a *spiritus mundi*. A szövegünk, ahogy a fentiek bizonyítják, abból az időből származik, amikor az alkímia egyre inkább felhagyott a laborálással, és filozófia vált belőle. A „világ szelleme” kitétel a XVII. század első felének alkímiája számára némileg szokatlan volt, és akkortájt inkább az „anima mundi” kifejezést használták. A világlélek, vagy ez esetben, a világszellem a tudattalan projekcióját jelentik, mert nincs módszer vagy eszköz, amely ilyen módon objektív tapasztalatot és ezzel bizonyítékot szolgáltatathatna arra, hogy a világot a lélek hatja át. Ez az eszme elsősorban tehát nem jelent többet, mint a gondolkodó és megismerő ember lelkiületével való analógiát. A „lélek” és „szellem”, azaz a psziché általában mint önmagában és önmagáért való szubsztancia teljességgel tudattalan. Ha valahol ezt feltételezzük róla, akkor az elsőben is nem jelenthet semmi mást, mint a tudattalan projekcióját. Ez, véleményem szerint, egyszerre mond sokat és keveset. Annyit mindenesetre tudunk, hogy a *mare nostrum* az alkímiában általában a tudattalan jelképe, mint ahogy ez a helyzet az empirikus álomszimbolikában is. A parányi halacska, amely ugyan jelentősegteljesen a végtelen tenger középpontjában tartózkodik, jóllehet apró, mégis van annyira erős, hogy fogva tartsa a nagy hajókat. Egykönnyen felismerjük az echeneis leírásában, hogy a szerző jól ismerte az *Aenigmatából* a *piscis rotundus ossibus et corticibus carens* kitételt. Így aztán minden további nélkül kiterjeszthetjük a kerek hal mint mély-én jelentését az echeneisre. A mély-én szimbóluma úgy jelenik meg itt, mint valamilyen „parányi kis dolog” (*valde exiguus*) a tudattalan óriási tengeré-

ben, mint az ember a világtengerben (*pelagus mundi*). Ebben az állapotban a halként való szimbolizálás a mély-ént mint *tudattalan tartalmat* jelöli. Nem volna bizonyára egy szikra remény se a tekintetben, hogy valaha is megfogjuk ezt a jelentéktelen élőlényt, ha nem létezne valamilyen *magnes sapientum* a tudatos szubjektumban. Ez a mágnes csak az lehet, amit a mester közölhet a tanítvánnyal ti. a „teória”, az az egyetlen igazi tulajdon, amiből a követő elindulhat. A *prima materia* ugyanis mindig csak akkor *megtalálható*, ha ehhez az „artificiosum secretum sapientum” szolgáltatja azt a bizonyos közölhető elméletet.

Ezt a nézetet erősíti meg BERNARDUS TREVISANUS (1406–1490) a „De secretissimo philosophorum opere chemico” c. értekezésében: A „Turbá”-ban ott állnak PARMEDINÉSZ sermói, amelyek őt előbb a tévedéstől szabadították meg, majd ráterelték a helyes útra.⁷⁵ PARMENIDÉSZ azonban ugyanazt mondta, mint amit Arisleus a „Turbá”-ban,⁷⁶ azaz: „Natura non emendatur nisi in sua natura”,⁷⁷ és BERNARDUS ezt igazolva fűzi hozzá: „A mi anyagunk tehát nem válhat jobbá másként, mint saját [anyagában] magában.” PARMENIDÉSZ ezen elmélete volt az, ami BERNARDUST sok meddő laborálás után a helyes nyomra vezette, és az a monda is járja, hogy sikerült is neki előállítania a *Lapis Philosophorumot*. Ami a tant illeti, ő nyilván úgy vélekedik, hogy az alapeszme a fent idézett tételben rejlik: a „természet”⁷⁸ csak önmagában vagy önmaga által javulhat meg vagy szabadul meg a hibáitól. Ugyanez az eszme fejeződik ki más traktátusok ismételt figyelmeztetéseiben, nehogy valami külső dolog keveredjen a hermetikus edény tartalmához, a kőnek ugyanis „megvan mindene, ami neki szükséges”.⁷⁹

Nem nagyon valószínű, hogy az alkimisták mindig tudták, mit is írtak, különben igencsak meglepődtek volna azok rendkívüliségén, de erre nézve az irodalomban nem lelünk semmi nyomot. Ki az hát, akinek mindene megvan, ami szükséges neki? Hisz még a magányos meteor is egy távoli nap körül kering vagy közeledik lassan testvérei rajához. Mert hiszen szükségszerűen minden összefügg mindennel. Per definitionem csak az abszolút és végérvényes teljesség hordoz mindent önmagában, és nem köti sem szükséglet, sem kényszer valamiféle külső körülményhez. Nos, ez kétségtelenül az olyan abszolút Isten eszméje, aki minden létezőt magában foglal. Ki húzhatja ki magát a mocsárból saját hajánál fogva? Ki javíthatja ki magát kapcsó-

lódás nélküli elszigeteltségében? Még a szent remete is, aki háromnapos járóföldre él a pusztaságban, s nemcsak hogy ennie és innia kell, de ezen túl még a legfélelmetesebb függőségben él a szüntelenül jelenlevő Istentől.⁸⁰ Csak az abszolút teljes újíthatja meg magát és születhet újjá önmaga által.

Mi az tehát, amit az egyik adeptus félve, maga körül szüntelenül árulókat vagy – helyesebben – a titok kiszimatolóját fürkészve a másik fülébe suttog? Nem kevesebb ez, mint hogy eme tan által az embernek magáévá kell tennie, illetve a maga hatáskörébe kell vonnia az egyet és a mindent, a legkisebb képében megjelenő legeslegnagyobbat, magát az örök tűzben lobogó Istent, mint ahogy a halat fogják ki a mély tengerből a *de profundo levatus* eucharisztikus bekebelezési aktusában (az aztékok ezt hívták *teoqualónak* = istenevésnek).

E tan az a titokzatos és „művészi” mágnes, amivel az oly „parányi alakú” és az oly „nagy hatalmú” remora halacska megállásra kényszeríti a tenger büszke fregattjait, ahogy PLINIUS meséli el, éppoly mulatságosan, amilyen érdekesen azt a kalandot, amely Caligula császár hajójával esett meg „a mi korunkban”. A halacska ugyanis, amely csak fél láb hosszú, rátapadt a kormánylapátra, amikor a császár Sturából Entium felé tartott, és ezzel megállította a hajót. Amikor pedig Caligula visszaérkezett a hajóútról Rómába, a katonái meggyilkolták. Az echeneis eszerint előjelnek (*presagium*) bizonyult, amint ezt PLINIUS hangsúlyozza. Hasonló csínyt követett el a hal Marcus Antoniuszal az Augustus ellen vívott tengeri csata előtt, amelyben aztán vereséget is szenvedett. PLINIUS nem győz eléggé csodálkozni az echeneis titokzatos erején. Oly nyilvánvaló volt a bámulata, hogy még az alkimistákat is egészen megigézte, akik „a mi tengerünk kerek halát” a remorával azonosították, és így vált belőle valamilyen parányi kis dolog szimbóluma a tudattalan tágas terében, aminek azonban sorsszerű a jelentősége; ez a mély-én, az atman, amelyről azt mondják, hogy „kisebb, mint a kicsi és nagyobb, mint a nagy”.⁸¹

Világos, hogy az alkimisták a Hal-jelképet, éppen az echeneist, PLINIUSTól veszik át. De felbukkannak a halak RIPLAEUSnál is,⁸² és pedig „messiási” szerepkörben: ők hozzák a madarakkal a követ, úgy, ahogy az Oxürhünkhosz-papiruszon⁸³ minden „állattal a föld felett és föld alatt”, ők azok, akik az utat mutatják az égi birodalom felé. (A „segítő állatok” motivuma!) A zodiákusi, párhuzamosan szembehelyezett halak pedig a LAMBSPRINCK-féle jelképek között az arkánium-matériát

szimbolizálják.⁸⁴ E teriomorfizmus nem több, mint a tudattalan mély-én szemléltetése, ösztönös impulzusokkal („állatokkal”). Ezek az impulzusok egyrészt olyan indulatokból állnak, amelyeket minden további nélkül az ismert ösztöntörékvéseknek tudhatunk be, másrészt olyan bizonyosságokból, meggyőződésekből, kényszerekből, idioszinkráziákból és főbiákból, amelyek ellentétben lehetnek az úgynevezett biológiai ösztöntörékvésekkel anélkül, hogy mindenképpen kórosak lennének. A teljesség manifesztációja szükségszerűen paradox, s eligazító módon szemlélteti a két párhuzamosan szembehelyezett hal vagy a hal és a madár együttese. A bizonyító attribútumok szerint az arkánum-matéria a mély-énre vonatkozik, mint ahogy az Oxürhünkhosz-papiruszon a „baszileia tón uranón” (az ég birodalma) vagy a „város” (?)⁸⁵

3. A KATHAR HAL-SZIMBÓLUM

A halaknak mint jelképnek a mély-én pszichopomposzára és ellentétes természetére való alkalmazása egy másik hagyományra utal, amely, úgy tűnik, párhuzamosan fut az echeneis-jelképpel. Van valóban egy nagyon érdekes utalás erre, bár nem az alkimista irodalomban, hanem az eretnecség történetében. Ez pedig a carcassonne-i inkvizíciós levéltár azon dokumentuma, amelyet BENOIST hoz nyilvánosságra *Histoire des Albigeois et des Vaudois* c. művében 1691-ben.⁸⁶ Itt egy olyan állítólagos kinyilatkoztatásról van szó, amelyben János, a legkedveltebb tanítvány akkor részesült, „amikor Jézus keblére hajolt”. János, aki azt szeretné megtudni az Úrtól, hogy milyen állapotban volt a sátán bukása előtt, ezt a választ kapja: „Olyan dicsőségben volt része, hogy ő kormányozhatta az ég erőit.” De miután az Istenhez szeretett volna hasonlítani, leszállt hát evégett a levegő és a víz elemein át és úgy találta, hogy a víz elborította a földet. Amikor pedig behatolt a föld felszíne alá, *invenit duo pisces jacentes supra aquas et erant sicut boves juncti ad arandum tenentes totam terram invisibilis Patris praecepto ab occasu usque ad solis ortum: Et cum descendisset, invenit nubes pendentes tenentes pelagum maris: Et cum descendisset seorsum invenit suum ossop quod est genus ignis...* (talált két halat, akik a vízen lebegtek, és olyanok voltak, mint az [igába fogott] ökrök, akik azt a parancsot kapták a láthatatlan atyától, hogy napnyugtától napkeltéig szántsák fel az egész földet. És amikor leszállt, belebotlott abba a függő felhőbe,

amely beborította a tenger messzeségét. És amikor leszállt, attól elkülönülve rátalált az ő „ossop”-ára, amely egyfajta tűz). Mivel a lángok miatt már nem tudott jobban alászállni, ezért újra felfelé ment és kihirdette az angyalok előtt, hogy el szeretné foglalni a trónját a felhőkben és hogy hasonlítani szeretne a Legmagasságosabbhoz. És úgy bánt az angyalokkal, mint hűtlen kulcsár urának adósaival, amire is az Isten angyalaival együtt kitaszította az égből.⁸⁷ Az Isten azonban részvétellel volt iránta és ezért megengedte neki és az angyalainak, hogy hét napig a kedvük szerint cselekedhetnek. Ez alatt az idő alatt teremtetted a sátán a világot és az embert úgy, ahogy az a *Teremtés könyvében* (1Móz) áll.

JOHANNES DE LUGIO, a tekintélyes kathar ugyanezt a hitet vallja.⁸⁸ Igen valószínű, hogy ez utóbbit ismerték a XI–XII. században kathar körökben, mert azt a meggyőződést, hogy az ördög teremtetted a világot, megtaláljuk a különböző szektáknál. Lehetséges, hogy az alkimista JOHANNES DE RUPESCISSA is Lugduno kathar befolyás alatt álló szegényeihez, az ő *poures hommes evangelisans*-jaihoz tartozhatott.⁸⁹ Mindenesetre szóba jöhet, mint e hagyomány közvetítője.

Ami mármost a szövegünket illeti, elsősorban az a körülmény tűnik fel, hogy benne az óbolgár „ossop” szóra bukkanunk. Az ossop, осопъ szót KARL H. MEYER ószláv egyházi szótárában⁹⁰ *kathidían* gyanánt értelmezi; az особа (oszoba) orosz, lengyel és cseh nyelven „individuumot”, „személyiséget” jelent. Ezért a „suum ossop”-ot fordíthatjuk „a rá jellemző”-ként.⁹¹ Ez természetesen a tűz.⁹²

Különös és magyarázatra szorul az elképzelés a két vízen lebegő halról és összehasonlításuk is az ökrökkel. E célból a megvendégelési csoda két halának az Augustinus általi interpretációjára kell emlékeztetnem: ezek jelenítik meg a szemében a királyi és a papi személyt, illetve hatalmat,⁹³ amelyek, mint a halak a tenger viharait, túléltek a néptömegek háborgását. E két hatalom Krisztusban egyesül: ő a király és pap.⁹⁴

Jóllehet a kathar szöveg két hala bizonyosan nem vonatkozik a megvendégelési csoda halaira, azért mégis megtanulunk valami lényegeset az Augustinus-féle értelmezésből az akkori gondolkodásról: úgy fogták fel a halakat, mint „uralkodó hatalmakat”. Minthogy a szóban forgó szöveg kétségtelenül eretnek, és pedig leginkább bogumil dokumentumra emlékeztet, ezért szóba se jöhet a két hal Krisztust illető egységes értelmezése. A két hal talán, ahogy ez gyanítható, két külön-

böző, a világ keletkezése előtti „személyt” vagy hatalmat jelképez, éspedig ezen eretnokség szellemében Satanaelt, az Isten idősebb és Krisztust, az ifjabb fiát.⁹⁵ Már EPIPHANIUS arról ad számot a *Panariumban* (Haer 30), hogy ők a megkettőzött fiúságot fogadták el: „Kettőt azonban, ezt állítják, az Isten jelölt ki, akik közül az egyik Krisztus, a másik az ördög.”⁹⁶ E tannak nyilván mindenféle el kellett terjednie Elő-Ázsiában, mert az ottani paulikánusok és euchéták között keletkezett, a Satanaelről mint demiurgoszról szóló bogumil tan.⁹⁷ A mi dokumentumunk ugyanis semmi más, mint az EUTHÜMIOSZ ZIGADENOSZ *Panoplia* c. írásában levő közlés latin változata, aki a maga részéről visszautal a bogumil BASILIUS püspök azon vallomására, amelyet 1111-ben tett ALEXIOSZ KOMNÉNOSZ bizánci császár színe előtt.⁹⁸

A sátán a két halat – nota bene – a világ teremtése előtt találja meg, tehát a világ létezése előtti ősalapot idején, amikor Isten lelke lebegett a sötét vizek fölött (1Móz 1,2). Ha egy halról volna szó, akkor ezt az eljövendő megváltó prefigurációjaként, azaz a *János-evangélium* preegzisztens Krisztusaként értelmezhetnénk, a logoszként, amely kezdetben „az Istennél” volt. Krisztus is azt mondja e szövegben Jánossal szólva [Jn 1,2]: *Ego autem sedebam apud patrem meum*. De hát két halról van szó, kötfékkal összekötve (azaz az ökrök igájával), s ezen csak a zodiákusi halakat érthetjük. A horoszkópiában a zodiák fontos feltételek szerepét töltik be, amelyek lényegesen módosítják a bennük elhelyezkedő bolygók befolyásait, vagy, még akkor is, ha nincs bennük planéta, különleges karaktert adnak az egyes házaknak. Esetünkben a halak az aszcendenst, a világ születésének pillanatát írják le.⁹⁹ Tudjuk mármost, hogy a kozmogóniai mítoszok lényegében a *tudat keletkezésének jelképei* (aminek további bizonyításától itt el kell tekintenem).¹⁰⁰ Az őskori állapot emellett a tudattalannak felel meg; alkimista kifejezéssel élve, a káosznak, a *massa confusának* vagy *nigredónak*, és az opus által, amelyet az adeptus a világtéremtéshez hasonlít, az *albedót* vagy a *dealbatiót*, a kifehérítést idézik elő, amit ők részben a teliholddal, részben a napkeltevel vetettek össze.¹⁰¹ Ez egyúttal azt a megvilágosodást, azaz a tudat kitágulását jelenti, ami kéz a kézben halad a „mű”-vel. Pszichológiailag formulázva tehát a két hal, amelyet az ördög az ósvízben talál, az éppen keletkező tudati világot jelenti.

A két hal összehasonlítása az eke elé kötött ökrök igájával megérdemli a megkülönböztetett figyelmet. Az ökrök az eke hajtóerejét ábrázolják. Ebből következően ugyanúgy a halak is az eljövendő világ,

azaz a jövőbeli tudatállapot hajtóerejét. Az eke ősidők óta a föld uralásának jele: ahol az ember szánt, ott kiszakít egy darab földet az ősalápotból, amit ő a maga számára hasznossá tesz. Tehát: a halak fogják kormányozni a világot és ők fogják azt meghódítani, azaz (asztrológiaiilag) az embereken keresztül hatnak és formálják annak tudati állapotát. Érdekes módon a szántás nem keleten kezdődik, mint minden egyéb dolog, hanem nyugaton. Ez a motívum is megtalálható az alkímiában: „Tudd meg hát”, mondja RIPLAEUS, „hogy az te eredetened a hanyatlás ellenében kell történnie, innen teneked éjfél felé kell fordulnod, ahol is az égitegek majd teljesen elvesztik a fényüket, és mindüknek ott fény nélkül kell maradniuk kilencven éjszakán át a sötét tisztító tűzben: mindezután az utadat teneked kelet felé kell irányítanod, és akkor valamilyen színre kapsz...”¹⁰² Az alkímiai mű kezdete éppen a sötétségbe (nigredo), illetve a tudatalatti-ba való lemerülés. A szántás, azaz a föld birtokbavétele pedig „patris praecepto”, az atya parancsára történik. Isten tehát az 1000-ben megkezdődött enantiodrómiát (az ellentétbe való átcsapást) nemcsak hogy előre látta, hanem szándékosan elő is idézte. Két elv kormányozza a Halak világhónapját. A halak itt, mint az ökrök, párhuzamosak, azaz ugyanarra a célra vannak rendelve, jöllehet az egyikük Krisztus, a másikuk pedig az Antikrisztus.

Körülbelül így valahogy kell elképzelnünk a kora középkori gondolatmenetet (amennyiben ez a kifejezés itt helyénvaló). Nem tudom, hogy valaha is tudatosan megvitattak volna egy ilyesfajta érvet. Mindamellet ez azért lehetséges, mert a fent említett talmudi jövendölés i. sz. 530. éve¹⁰³ egyrészt asztronómiai számításra, másrészt pedig a zsidó tanítók által kitüntetett χ jegyére vonatkozó asztrológiai célzásokra enged következtetni. Ezzel szemben azonban az is lehetséges, hogy nincs itt tudatos kapcsolat asztrológiai elképzelésekkel, hanem sokkal inkább a tudatalatti egy termékéről van szó. Hogy a tudat igenis képes az ilyen „elmélkedések” előállítására, azt elvégre éppen eléggé tudjuk az álmok terén nyert tapasztalásból, valamint a mesék és mítoszok elemzéséből.¹⁰⁴ A Halak képe, mint olyan, tudatos közkincs volt és jelképesen – tudattalan módon – fejezhette ki az értelmét. Voltaképpen, mint említettük, ez idő tájt (XI. század) kezdték a zsidó asztrológusok a χ jegye szerint számítani a Messiás születését, annak az általános érzésnek pedig, hogy egy új korszak köszöntött be, JOACHIM DE FLORIS (GIOACCHINO DA FIORE) adott világos kifejezést.

A mi János-jelenéseink szövege nemigen keletkezhett a XI. század előtt, de sokkal később sem. A XI. század kezdetével ugyanis, azaz asztrológiailag a hal-eon közepén, gomba módra szaporodtak az eretnkségek, és jellemző módon mindjárt kezdetben felbukkant Krisztus ellenfele is, a második hal, ti. az ördög mint *demiurgosz*. Történetileg nézve ez az eszme egyfajta gnosztikus megújulás, s a gnoszticizmus demiurgosza úgy tekinthető, mint valami alacsonyabb értékű vagy éppen gonosz lény, aki minden rossz szülője.¹⁰⁵ Figyelemre méltó e jelenségben a *szinkronicitás*, azaz az asztrológiailag meghatározott időpont, amikor mindez előkerül.

Ezután már nem csodálható, hogy a kathar eszmék benyomultak az alkímiába. Én azonban egy olyan szövegről se szereztem tudomást, amely azt bizonyítaná, hogy a kathar Hal-szimbólumot tovább hagyományozták az alkímia kebelén belül és hogy számon kérhetnék rajta az arkánum-matéria LAMBSPRINCKI-féle Hal-szimbólumot és ennek belső ellentmondásosságát. A LAMBSPRINCKI-féle szimbólum minden bizonynyal nem korábban, mint a XVI. század végén keletkezett, és ez az archetípus újraélesztését jelenti. A jelkép két olyan egymással szemközt elhelyezkedő halat jelenít meg, amelyek a tengerben – *in nostro mari* – úszkálnak, s ezalatt az *aqua permanens*, az arkánum-matéria értendő. A halakat jelölik *spiritusnak* és *animának*, valamint szarvasnak és egyszarvúnak, két oroszlánnak, kutyanak és farkasnak vagy két egymással viaskodó madárnak is, és ezzel a Merkúr kettős természetére utalnak.¹⁰⁶

Ha a középkori szimbolikus gondolkodásból kiinduló elképzelésimnek igazsága van, akkor itt találjuk meg a már az elején kifejtett nézeteim figyelemre méltó megerősítését. Az 1000. évvel ugyanis egy másik világ veszi kezdetét, amely mindenekelőtt olyan érdekfeszítő vallási mozgalmakban nyilvánul meg, mint a bogumilok, katharok, albigensek, valdensek, pauperes spiritus, fratres liberi Spiritus, beginák, begárdok stb. irányzatai és végül JOACHIM DE FLORIS Szentlélek-vallása. E mozgalmakhoz tartozik egyrészt az alkímia fellendülése és – végül, de nem utolsósorban – a protestantizmus, a felvilágosodás és a természettudomány, együtt annak korunkra valóban ördögivé fokozódásával, másrészt a kereszténység háttérbe szorulása a racionalizmussal, intellektualizmussal, materializmussal és „realizmussal” szemben.

Hogy miképpen származik a hal szimbóluma autochthon módon a tudatalattiból, egy konkrét példán szeretném bemutatni. Egy olyan

fiatalasszony esetéről van szó, akinek mindeddig rendkívül eleven és plasztikus álmai voltak. Apja materialista világnézetének befolyása alatt állt, aki nem éppen boldog házasságban élt. A fiatalasszony, hogy függetlenítsa magát e számára kedvezőtlen környezettől, intenzív belső életet alakított ki magának, éspedig már gyermekkorában. Két fa helyettesítette szüleit a kertben. Hat-hét éves lehetett, amikor azt álmodta, hogy *a jóisten egy aranyhalat ígért neki*. Ettől kezdve gyakran álmodott halakról. Később pedig, nem sokkal azelőtt, hogy pszichológiai kezelésre járt volna különféle problémái miatt, azt álmodta, hogy

a Limmat partján áll és letekint a vízre. *Egy ember valami aranydarabot dob a folyóba, amitől a víz átlátszó lesz, úgyhogy le lehet látni a fenekéig.*¹⁰⁷ *Korallszirt és seregnyi hal tűnik fel ott. Köztük egyeseknek ezüstösen ragyog a hasa és aranylik a háta.* A kezelés során pedig a következő álomrészletről számolt be: *Egy szélesen hömpölygő folyó partjához érek. Először édeskeveset látok, csak vizet, földet és sziklát. A jegyzeteimmel teleírt céduláimat a vízbe szórom, és azt érzem, hogy visszaadok valamit a folyónak. Rögtön ezután kapok egy horgászbótot. Ezzel egy sziklatömbre ülök és halászok. Még mindig nem látok semmi mást, mint vizet, földet és sziklát. Hirtelen hal harap a horogra. Ezüstös a hasa és aranyló a háta. Miközben a partra rántom, életre kel a tájék: olybá tűnik a szikla, mint a föld legrégebbi alapja; sarjadnak a fűvek és a virágok, a csaltit pedig az erdőig terjeszkedik. Szél támad és minden mozogni kezd. Kimondhatatlan feszülten, mégis nesztelenül ülök a helyemen. Akkor hirtelen meghallom kissé mögöttem oldalvást az X úr hangját [az X egy olyan öregember, akit ő csak képről és hallo-másból ismer, aki azonban a tekintélyt jelenti számára]. Az öreg halkan, de határozottan azt mondja neki: „A tűrő a legbelsőbb területén jut a halhoz, a mélység táplálékához.” E pillanatban egy kör rajzolódik körém, amely félig-meddig elér a vízhez is. Akkor újra meghallom a hangot: „Aki bátor, győzelmet arathat a második területen; ott ugyanis a harc uralkodik.” Erre egy újabb kör rajzolódik körém, amely ezúttal már elér a túlsó partra. Ugyanakkor kitárul a messzeség, és változatos táj lesz látható. A nap a látóhatár fölé hág. Meghallom a hangot, ahogy messziről beszél: „Ugyanúgy növekedve létrejön a harmadik és a negyedik terület. Az előbbiekből. De a negyedik terület” – itt egy pillanatra félbesza-*

kad a beszéd mintegy latolgotóan – „a negyedik terület az elsőhöz csatlakozik.”¹⁰⁸ Ez egyszerre a legmagasabb és a legmélyebb; mert a legmagasabb és a legmélyebb együtt jár. Alapjukban véve egyikök.” – Ekkor felébredt, zúgó füllel.

Az álom magán viseli az úgynevezett „nagy álom” összes ismertetőjegyét, és ráadásul ott van benne az „elgondolt” minőség, s ez az intuitív magatartástípusra jellemző. Még ha erre az időre szert is tett az álmodó már némi pszichológiai ismeretre, akkor sem jártas a történelmi halszimbolikában. Ami a részleteket illeti, a következőket kell megjegyezni: A folyópart, mondhatjuk, a tudatalatti küszöbét jeleníti meg. A halászás intuitív kísérlet tudatalatti tartalmak (halak), „kihorgászására”, illetve megragadására. A hal ezüstje és aranya (alkimista nyelven) a nőstény és a hím jelleget mutatja, tehát a hal hermafrodita aspektusát, ami *complexio oppositorum* gyanánt utal rá.¹⁰⁹ Ennek köszönhető a mágikus életre kelés.¹¹⁰ Az öregember az öreg bölcs archetípusát személyesíti meg. A hal mint „csodálatos étel” már ismert előttünk. Ő az (eucharisztikus) ételük azoknak, akik „tökéletesek” (*teleioi*). Az első kör, amely a vízig ér, a tudatalatti (parciális) integrációját szemlélteti. A harc megfelel az ellentétek konfliktusának, netán a tudat és az árnyék között. A második kör eléri a „túlsó partot”, ahol ugyanis egyesülnek az ellentétek. Ezért pára-da a neve az arkánumszubsztanciának a hindu „higanyrendszer”-ben, „a másik partot adó”, ami nyugaton a Merkúr.¹¹¹ A negyedik terület, amit egy jelentékeny hiátus emel ki, az az egy, amely, a háromhoz társulva, mind a négyet egységgé fogja össze.¹¹² A körök természetes módon olyan mandalát hoznak létre, amelyben a kerület és a középpont paradox módon egybeesik. Ez a régi istenképre emlékeztet: *Isten olyan kör, amelynek mindenütt középpontja van, kerülete azonban sehol sincs.*¹¹³ Már a Mária axiómája is kifejezi az első egybeesésének motívumát a negyedikkel: „Az egyből kettő lesz, a kettőből három, és a harmadikból keletkezik az egy mint negyedik” (*to hen tatarton*).

Ez az álom úgyszólván a legtömörebben összefoglalja az individuációs folyamat egész jelképiségét, és pedig egy olyan személyben, aki teljesen tájékozatlan az e tárggyal kapcsolatos irodalomban. Az efféle eseteknek, amelyek nem mennek ritkaságszámba, mindenkit ilyen gondolatokhoz kellene vezetniük. Az ilyenek egyenesen igazolják az individuációs folyamatra vonatkozóan valamiféle tudatalatti „tudás” meglétét és ennek történelmi szimbolikáját.

XI

A HAL ALKÍMIAI ÉRTELMEZÉSE

Fordítsuk figyelmünket ismét arra a problémára, amelyet a fent idézett *Instructio de arbore solari* kapcsán vetettünk fel, ahhoz a kérdéshez tehát, hogy miképp fogják ki a halat. Az echeneis vonzást gyakorol a hajóra, amit legjobban a mágnes vasat vonzó hatásához lehet hasonlítani. A vonzás a hagyomány szerint a haltól indul ki, és megállítja az ember által kormányzott vagy működtetett járművet.¹ Csak azért említem meg ezt a látszólag jelentéktelen dolgot, mert, mint látni fogjuk, az alkímista nézet szerint a vonzás már nem a haltól indult ki, hanem abból a mágnesből, amely az ember tulajdona, és most ez gyakorolja azt a vonzerőt, ami eleddig a hal titkos ereje volt. Ha elképzeljük ennek jelentőségét, akkor könnyen érthető, hogy óriási vonzóerő sugárzik ebből az arkanikus középpontból, amelyet jól össze lehet hasonlítani az Északi-sark mágnesességével.² Amint majd később látni fogjuk, valami hasonlót állítottak a gnosztikusok is a középponti alakzatuk (pont, monád, fiú stb.) mágneses hatásáról. Ezért megjegyzendő újdonság, hogy az alkímista nekilát és olyan eszközt alkalmaz, amelytől elvárja, hogy ugyanolyan erőket sugározzon ki, mint az echeneis, de ellenkező irányban. Ez az ellenkezőség azért fontos az alkímia pszichológiája számára, mert párhuzamos esetet jelenít meg az adeptus azon kíváncsiságával, hogy művészete folytán – *Deo concedente* – előállíthassa a *filius macrocosmit*, Krisztus megfelelőjét. Ezzel bizonyos mértékig a mester, illetve eszköze helyet cserél az echeneisszel, valamint mindazzal, amit az arkánium gyanánt jelent. Az adeptus úgyszólván ellesi a hal titkát, és felszínre szeretné hozni az arkánumot, hogy előállíthassa belőle a *filius philosophorum*ot, a követ.

„A bölcsek mágnesese” ugyanis, aminek fel kell hoznia a csodás halat, ahogy a szöveg utal rá, *tudóssá* válhat. E titkos tan tartalma az alkímia voltaképpen arkánuma, amely a *prima materia* feltalálására vagy elő-

állítására vonatkozik. A „doctrina” vagy „theoria” úgy van megszemélyesítve, vagy helyesebben, konkretizálva, mint *Mercurius non vulgi id est philosophorum*. [Nem a tömeg, azaz a filozófusok Mercuriusa.] Mint az ókori Hermész, ez a fogalom is kétértelmű; hol higanyhoz hasonló titkos szubsztancia, hol filozófia. PERNETY drasztikusan és szavakkal fejezi ki azt a cserét: „La matière du mercure philosophique... a une vertu aimantive qui attire des rayons du Soleil et de la Lune le mercure des Sages.”³ [„A filozófiai merkúr anyagának... olyan mágneses hatóereje van, amely magához vonzza a Nap sugarait, a Holdból pedig a bölcsek merkúrját.”] A prima materia az a valami, amiről az adeptusok nagyon sokat beszélnek, de nagyon keveset mondanak; sőt oly keveset, hogy többnyire egyáltalán nem is alkothatunk róla helyes elképzelést⁴. Ez a magatartás jelentős nehézséget mutat gondolatmenetükben, ami elsőben és annyiban érthető is, mivelhogy olyan matéria egyáltalán nincs, amiből előállíthatnák a követ, és nem is állítottak elő soha olyat, ami valahogyan is megfelelt volna az elvárásoknak; emellett a *materia prima* elnevezései olyasvalamire utalnak, ami általában nem fejez ki semmilyen meghatározható anyagot, hanem sokkal inkább valamiféle *pszichikus kezdőhelyzet* intuitív fogalma lehet, amilyen például az életvíz, a felhő, az ég, az árnyék, a tenger, az anya, a hold, a sárkány, Vénusz, a káosz, a *massa confusa*, a *microcosmos* stb.

Az efféle nevek tömegében ott szerepel a *magnesia* is, amiről semmiképp se képzeljük azt, hogy netán a gyógyszerkönyv *Magnesia ustája* (magnézium-oxid).⁵ A *magnesia* sokkal inkább az a *tota mixtio* vagy *copulata mixtio, de qua extrahitur ista humiditas*⁶ (illetve *radicalis lapidis nostri*).⁷ Az *Aristoteles de perfecto magisterio* c. értekezésben⁸ leírják a *magnesia* bonyolult előállítását. Ez a kifehérített arkánumszubsztanciát tárja a szemünk elé.⁹ PANDOLFUS pedig ezt mondja a „Turbá”-ban: *Iubeo capere occultum et honorabile arcanum quod est, magnesia alba*.¹⁰ [„Javaslom ama titkos és tiszteletben álló arkánum megértését, ami a fehér magnesia.”] HEINRICH KHUNRATHNál a *magnesia* a „Chaos” és az „Aes Hermetis” szinonimája. „Egy Katolikus vagy Univerzális, ez az Általános Nagyvilági / testből, szellemből és lélekből Természetesen összetett Szentháromság ens vagy lény / az Egyedül Egy igaz Subiectum Catholicon / és az igaz Egyetemleges Materia Lapidis Philosophorum.”¹¹ Ahogy a magnesiának nőnemű,¹² a mágnesnek hímnemű a természete.¹³ Ezért hordozza „a hasában a sal

Armoniacum et vegetabilé”-t, amely utóbbi a kő arkánium-szubsztanciáját jelenti.¹⁴ A magnesia, illetve a magnes már a görög alkímiában a hermafrodita átváltoztatási szubsztancia.¹⁵ Az alkímisták szemében a *magnesia* nemcsak a szó szerinti szövege, hanem az értelme szerint is összefügg a „magnes”-szel, ahogy kiderül a ROSINUS „receptjéből”: „Vedd tehát ezt az életre kelt követ, azaz azt, aminek lelke van önmagában, tudniillik a Merkuriálist,¹⁶ amelyet érzések telítenek, azaz, amely észleli a jelent és a magnesia, valamint a mágnes befolyását, és a calcinarist és a helyben mozgás, nyomon követés és a tovalökés által élő követ...”¹⁷

E szövegből az derül ki kellő világossággal, hogy a tulajdonképpeni alkímista procedura közben semmiképp sincs szó kémiai folyamatokról, mert itt az átváltozó testek számára nem kell sem elevenség, sem érzet. Feltétlenül szükség van azonban a pszichológiai rendeltetésre, ha – mint a magnesia esetében – azon sokféle kifejezés egyikéről van szó, amellyel az adeptusok a tudattalant jelölik, azaz éppen a lélek okkult részéről, amit spontán kivetítéssel az ismeretlen kémiai anyagba helyeztek, ami után aztán az arkán-szubsztanciák százaiban kutatnak lázasan, azaz akik túl sokáig semmit nem vettek észre, jöllehet nem kevés olyan utalást találni saját klasszikusaik szövegében, amely megmutathatta volna a helyes utat. Sajnos, még ma sem kerültünk oly messze a középkortól, hogy a roppant előzetes nehézségek leküzdése nélkül közvetlenül megérthessük az alkímia céljait.

A ROSINUS által említett *lapis animalis* tehát eleven lénynek képzeltek, azt feltételezve róla, hogy *megérzi*, illetve *észleli* (*sentientem*) a magnesia és a mágnes befolyását. Visszajára fordítva azonban a mágnes „életre kelt dolog”. Ezért mondja a baseli jogtudós és alkímista IOANNES CHRYSIPPUS FANIANUS: „Ha egy milétoszi Thalésznek úgy tetszett, hogy ama Herkules-követ, azaz a mágneszt élő dolognak nevezze, mivelhogy az látszatra magához húzza a vasat és kényszerrel van rá; mi miért ne nevezhetnénk a sót is... élő valaminek?”¹⁸ DORNEUS pedig azt írja: „A mágneskő, amelyben ama magnetikus és vasat vonzó erő [szemmel] nem látható, mert egy szellem (*spiritus*) van elrejtve benne, olyat tanít meg nekünk, amit az érzékek nem tudnak felfogni.”¹⁹ Hogy milyen numinózusan hatott a korábbi korok emberére a magnetizmus felfoghatatlansága, arról AUGUSTINUS nyújt beható ábrázolást: „Tudjuk – írja – a mágneskőről, hogy csodálatos módon magához húzza a vasat, ami nekem, amikor ezt első ízben megláttam,

hidegrázást okozott” (*vehementer inhorru*).²⁰ Még a humanista ANDREA ALCIATI (†1550) is így kiált fel: „Ezért mindenkit elragad a bámulat, aki először észleli és látja a mágnes ama képességét, hogy magához vonzza a vasat. . . És nem elég, hogy egyesek e dolog bizonyos titkos erejét, amely oly általánosan ismert, ránk is erőszakolják. Mert hogyan határozzák meg ők ama rejtett erőket, amikről nem tudnak felmutatni mást, mint egy nevet?”²¹ A híres anatómus és asztrológus GABRIEL FALLOPIUS (1490–1563) egyenesen megmagyarázhatatlan csodának tekintette a mágneset a higannyal és a purgatívokkal együtt, amelyek hatását *cum stupore sit admirandus* [ámulva csodálni kellene], amint LIBAVIUS tesz erről említést az *Ars prolatoriában*.²² Az ilyen nyilatkozatokon felismerhető még azoknak az intelligens és megfontolt embereknek naiv reakciója is, akik számára az efféle megfigyelések megmagyarázhatatlan csodát jelentettek. Annyi azért érthető, hogy ők *elevennek* érezték a bámulatot keltő tárgyakat (*calx viva*, *lapis animatus* stb.). Így aztán lélektől áthatott lény a mágnes is, mint a titokzatos kő, amely az érzés képességével rendelkezik. A *Doudecim tractatusban*²³ a mágnes, az *aqua roris nostrit* (a harmatunk vizét) jelképezi, „ennek anyja a Nap és a Hold, az égi, valamint a földi középpontja”. E vizet (ami az ismert *aqua permanens*) a következőképpen jelöli a névtelen szerző: „Ő, szent és csodálatra méltó természet, aki nem enged meg a tan fiainak, hogy megtévedjenek, ahogy naponta bebizonyítod ezt az emberi életben. Én ezért e traktátusban oly sok természeti okot adtam elő, amivel . . . az olvasó mindazt megértheti, amit a saját szememmel láttam az Isten áldása folytán.”²⁴

Itt látjuk, átcsillan a tan, az *aqua doctrinae* gondolata. Mint fentebb már láttuk, „mágnes” vagy „égi harmatot” taníthattak. Ez éppúgy jelképezi még magát a tant is, mint az *aqua*. Az *aqua* mármost szemben áll a „lélektől áthatott kővel”, amely „észleli” a mágnes, azaz a magnes és magnesia-pár befolyását. A lélektől áthatott kő, mint a mágnes, hasonló arkánum-anyag, és csak ilyen szubsztanciák vállalják azt a kapcsolatot, amely végül célhoz, ti. a lapis philosophorumhoz vezet, ami testből, lélekből és szellemből áll. DORNEUS ezt mondja: „A pogányok ugyanis azt mondják, hogy a természet egy hozzá hasonló természetre szorul és annak természetével együtt örvendezik. Ha viszont egy idegen természettel van összekötve, akkor ez szétrombolja a természet művét.”²⁵ Ő ezzel arra az axiómára céloz, amelyet szokás szerint az alkimista Démokritosznak tulajdonítanak. *Hé phüszisz té*

phūszei terpetai, kai hé phūsizsz tén phūszin niká, kai hé phūsizsz tén phūszin kratei. (A természet örül a természetnek; a természet legyőzi a természetet, a természet uralkodik a természetén.)²⁶

Ahogy párt alkot a mágnes és a magnesia, ugyanúgy – mint ismeretes – a *lapis animatus sive vegetabilis*²⁷ egy Rebis és Hermafroditus, aki a királyi menyegzőből származik. Két pár áll tehát egymással szemben, amelyek vonzzák egymást, és így hoznak létre vonzerővel egy kvaterniót, azaz a teljesség négyszeres alapját.²⁸ A párok, ahogy ez a szimbolikából kivehető, egyvalamit, éspedig ugyanazt jelentik: *complexio oppositorum*, illetve „egyesítő jelkép”.²⁹ Ha ezek nem úgy jelennek meg szövegeinkben, mint egy és ugyanaz és mint az arkánumatériával egybeeső, ennek egyetlen oka van, amit nem lehet felismerni a két szubsztanciát megjelenítő szimbólumokból: itt van például a magnesia és ott a víz, itt a mágnes és ott a hal; és mégis mindkettő a *materia primát* jelenti, amelyből létrejön a csodás születés. Hogy milyen különbséget értettek ezen az adeptusok, jól mutatja egy XVII. századi traktátusból való passzus, amelyet IOHANNES COLLESSON, a Szent Benedek-rend priorja írt: „Amennyiben pedig ez a szubsztanciát illeti, ami által a szokványos arany és ezüst feloldódik természetes és filozofikus módon, senki se képzelje, hogy ő majd magához húz a filozófiai eszköz segítségével valami mást, mint az általános világleket a felső testekből, de leginkább a nap- és holdsugarakból. Ezért világos, hogy azok, akik azt gondolják, hogy természetes és fizikai módon feloldhatják a tökéletes fémeket, nem ismerik a Mercuriust vagy a filozófiai folyadékot.”³⁰

A jelképeknek nyilvánvalóan két csoportját lehet megkülönböztetni: elsőben azt, amelyik a pszichén kívüli, kémiai szubsztancia vagy ennek metafizikai megfelelője, s ilyenkor *serpens mercurialis*, *Sanctus Spiritus*, *anima mundi*, *veritas*, *sapientia* stb. a jelölése; másodszor azt, ami az adeptus által előállított eszköz, s ilyenkor *solventia* (*aqua*, *acetum*, *lac virginis*) vagy ezek „filozófiai” megfelelője a neve, ugyanis a *teoria* vagy a *scientia*, amely, ha „helyes”, csodálatos hatással van az anyagra, ahogy DORNEUS fejtegeti filozófiai traktátusában.³¹

E két szemlélet az alkímistáknál állandóan szemben áll egymással: egyszer az arkánum-szubsztancia látszatra nem egyéb, mint valamely kémiai test, egyszer meg olyan eszme, amelyet ma pszichikus tartalomnak tartanánk. Igazán szemléletesen ábrázolja PERNETY ezt a zűrzavart a mágnesről szóló magyarázatában: „De nem kell azt képzelni,

hogy ez a mágnes közönséges mágnes. Ők . . . csak természeti rokon-szenve miatt adták ezt a nevet azzal a céllal, hogy a neve legyen a kemény acéljuknak. Az az aranyuk külső képe . . . a mágnes pedig az acéljuk külső képe. E mágnes centruma rejtett sót foglal magában, sajátos menstruumot a filozófiai arany kalcinálásához. E preparátum-sóból készítik a merkúrjukat, amellyel a bölcsek urát fehérre és pirossá formálják. Ama égi tűz külső képe lesz, amely arra szolgál, hogy bezárják a kövükbe.”³² Nézete szerint tehát a mágnes hatásának titka-ként az adeptus által készített sót tartalmaz. Ha az alkimista folyton „sóról” beszél, akkor csak eléggé feltételesen ért ezen nátrium-klori-dot vagy egyéb sót. Annyit viszont meglehetősen biztonsággal feltételez-hetünk, hogy ő egyáltalán nem tekinthet el a só jelképes jelentésétől és ezért a *sal sapientiaet* beleérti a kémiai szubsztanciába. Ez az a bizo-nyos, a mágnesben elrejtett és az adeptus által előállított só, azaz egyrészt ez az ő művészetének terméke, másrészt már eleve ott van benn a természetben. Ez az ellentmondás könnyűszerrel megoldódik, ha elfogadjuk azt a feltételezést, hogy egyszerűen *valamilyen pszichi-kus tartalom projekciójáról* van szó.

Hasonló tényállással találkozunk DORNEUSnál: Itt nem a bölcsesség sójáról van szó, hanem a „veritas”-ról, amely számára egyrészt a természeti dolgokban van elrejtve, másrészt közismerten „erkölcsi” fogalmat jelöl. A *veritas* jelenti számára a „gyógyszert, amely helyre-hozza és átváltoztatja nem csupán azt, ami a romlás küszöbén állt, hanem a jobbikat is, és azt, ami nincs, azzá, aminek lennie kell”.³³ Ez az „igazság” egy olyan *substantia metaphysica*, amely nemcsak a dol-gokban rejtőzik, hanem az emberi testben is: „Egy bizonyos metafizi-kai szubsztancia rejlik az emberi testben, amelyet alig-alig ismerünk. Ennek nincs szüksége . . . gyógyszerre, mert ő maga a romlatlan gyógyszer.”³⁴ Ezért „Az adeptusok arra törekszenek, hogy megszaba-dítsák az érzéki dolgokban levő nem érzéki igazságot a bilincseitől.”³⁵ Innen van, hogy mindenkinek, aki szert szeretne tenni a kémiai művé-szetre, tanulmányoznia kell az „igaz filozófiát” és nem az „arisztotelé-szit”, ahogy DORNEUS hozzáteszi, mert az igazi tan, hogy COLLESSON pártjára álljon, a mágnes, amellyel a „Centrum veri” (az igaz közép-pontja) kiszabadul a testből, és amivel át is változtatható. DORNEUS szerint: „A filozófusok bizonyos isteni inspiráció folytán felismerték, hogy ez az erő és égi hatás megszabadítható a bilincseitől; nem az ellentétet által, hanem azáltal, ami hozzá hasonló. Mivel tehát ilyen az

emberben vagy azon kívül található, mert e szubsztanciával konform... ezért a hasonlóknak meg kell erősödni a hasonló által, és pedig inkább a béke, mint a háború által.”³⁶

A tan alkotja tehát – *divino quodam afflatu* – a tudat megszerzését és birtoklását, egyúttal olyan eszköz, ami kiszabadítja a doktrína vagy teória tárgyát a „testi” rabságból, mert azt a jelképet jelöli, amelyet a tan jelenít meg, és egyúttal ez a titokzatos tárgy, ami tanúskodik a tan mellett. Ez úgy jelenik meg az adeptus tudatában, mint a Szentlélek ajándéka. Kincstár ez a művészet, azaz a *prima materiában* rejlő kincs titkát illető tudás, amit úgy képzeltek el, hogy az emberen kívülre esik. A tan kincse és a drága arkánum, ami a sötét anyagban gyanítható, egy és ugyanaz a dolog, ami számunkra annyiban nem jelent felfedezést, hogy mi már jó ideje tudjuk, hogy a tudattalan projekció ilyen arkánumait a létének köszönhetjük. DORNEUS az a gondolkodó, aki elsőként és a legtisztábban felismerte az alkimia rendkívüli dilemmáját: *Egy és ugyanazon arkánum-szubsztancia van, mármint csak az a kérdés, hogy az emberen belül vagy kívül leledzik-e.* Mert kint és bent zajlik az „alkímiai” eljárás. Aki nem ért ahhoz, hogy a saját lelke „veritas”-át megszabadítsa a bilincseitől, annak nem sikerül a fizikai opus, aki pedig meg tudja csinálni a követ, ezt csak a helyes tan alapján teheti, ami által ő maga megváltozik, vagy ami a saját megváltozása következtében végezhető el.

E megfontolások alapján DORNEUS arra a belátásra jut, hogy lényegbevágó jelentősége van az *önismeretnek*. „Gondoskodj tehát arról”, mondja, „hogy olyan légy, amilyen lenni akarsz, hogy elérd a művet.”³⁷ Azoknak az elvárásoknak, amelyeket a művel szemben támasztanak, más szavakkal a saját Én felé kell irányulniuk. Az arkánum-szubsztancia, a *generatio Mercurii* előállítására csak az képes, aki tökéletesen ismeri a tant; de: „Nem bizonyosodhatunk meg másképp valamilyen kétség felől, mint a tapasztalással, és nem jobban, mint önmagunkban.”³⁸ A tan tehát a belső tapasztalatot fejezi ki vagy legalábbis lényeges mértékben függ tőle: „Értse meg, hogy az ember legnagyobb kincse az emberben létezik és nem rajta kívül. A maga belsejétől indul el... miáltal azt teszi, amit szemmel meglát. Ha tehát ő szellemileg nem vak, akkor meglátja, (azaz) megérti majd, hogy ki ő és milyen belsőleg, a természet fénye által pedig meg fogja önmagát ismerni a külső dolgokból.”³⁹ Az arkánum elsősorban az emberben rejlik; az ő tulajdonképpeni mély-énje⁴⁰ az, amit a külsőben már nem

tud másként, csak tapasztalatként megismerni. Ezért DORNEUS azt követeli az alkimistáktól: „Magadtól tanulj megismerni mindent, ami mind az égen, mind a földön van, ami által mindenben bölcs leszel. Nem tudod-e, hogy az ég és az elemek, amelyeket az isteni teremtetésak-tus egymástól elválaszt, korábban egyek voltak, hogy ők mind téged, mind mindent létre tudtak hozni?”⁴¹

Mivel „a saját keblünkben lakik” a világról való „tudás”, ezért az adeptusnak az „önmaga” körüli tudásból kell megteremtenie a világ ismeretét, mert a mély-énje, amelynek megismerése az első lépés, egy olyan természethez tartozik, amely az Istennek a világgal való ősi egységéből keletkezett. Nyilván *nem* az Én természetét illető azon tudásról van szó, amit önismeret által kényelmesen és ezért könnyedén meg lehet változtatni. Ez az oka, amiért is az egoizmust és a különcködést gyanúsítja mindenki, aki komolyan elszánja magát ön-maga mint tárgy megismerésére. Az ilyen ismeretnek azonban nincs semmi köze az én-tudat önmagáról való szubjektív tudásához. Az utóbbi afféle saját farkát kergető kutya. Az előbbi viszont nehéz és erkölcsileg igényes stúdium, amiről az úgynevezett pszichológia semmit, a művelt közönség pedig csak keveset tud. Az alkimistának bizonyára volt róla legalább indirekt sejtelme: ő legalábbis határozottan tudta, hogy mint az egész része, az egész képét hordozza önmagában, a „firmamentumot” vagy az „Olimposzt”, ahogy PARACELsus fogalmazta meg ezt a gondolatot.⁴² Ez a belső mikrokozmosz volt az alkimista kutatás akaratlan tárgya. Manapság ezt a tárgyat jelöljük *kollektív tudattalannak*, s amelyet annyiban objektívnak kell jelölnünk, hogy minden egyénben folyamatosan azonos marad önmagával, és ezért csak Egyvalaki. Ebből az egyetemes Egyből keletkezik minden Egyesben a szubjektív tudat, azaz az Én. Így értelmezzük ma körülbelül a Dorneus-féle „unum fuissé”-t [„hogy ugyanazon egy volt”] és a „separatum divino artificiú”-t [„isten mesterség által vált külön”].

A mély-én ezen objektív ismeretére gondol, ha ezt mondja a szerzőnk: „Nemo vero potest cognoscere se, nisi sciat quid, et non quis ipse sit, a quo dependeat, vel cuius sit . . . et in quem finem factus sit.” (Senki sem ismerheti meg önmagát, ha nem tudja, hogy *mi* és nem *ki* ő maga; kitől függ vagy kié . . . vagy mivégre teremtették.)⁴³ A „quid” és a „quis” különbsége rendkívül jellemző: amíg a „quis”-nek félreismerhetetlen perszonalista aspektusa van és ezért az Énre vonatkozik, addig a „quid” olyan neutrum, ami nem feltételez semmi mást, mint

valamilyen tárgyat, amelynek még csak személyisége sincs. Nem a psziché szubjektív éntudatára gondolnak itt, hanem magára az ismeretlen, előítélettől mentes és kutatni való tárgyra. Az én- és önismertet aligha tudnánk megkülönböztetni másképp, mint e „quis” és „quid” által. A XVI. század egyik alkimistája valami olyat vitt itt véghez, amin egyes pszichológusok (vagy olyanok, akik *in psychologica* megengednek maguknak valamilyen ítéletet) még ma is megbotráncognak. A „quid” a semleges mély-énre vonatkozik, a *totalitás objektív adottságára*, miközben ez egyfelől „függ” és „hozzátartozik”, azaz kauzálisan meghatározott, másfelől valamilyen célhoz van kötve. Az utóbbi LOYOLAI IGNÁC „Fundamentum”-ának jelentős első tételére emlékeztet: „Az ember avégből teremtetett, hogy dicsérje az Istent, a mi Urunkat, hódoljon előtte és neki szolgáljon és ezáltal megmentse a lelkét.”⁴⁴

Az ember gyaníthatóan csak csekély részét ismeri a pszichéjének, ahogy csak nagyon korlátozott a belátása testének fiziológiájába is. Ahogy pszichikus létének kauzalitása nagyjából a tudaton kívül, a tudattalan folyamatokban rejlik, éppúgy itt működnek a végső meghatározottságok is, amelyek eredete és léte úgyszintén a tudatalattiban van. Az előbbi tudvalevően FREUD, az utóbbit ADLER pszichológiája bizonyította be elemi erővel. A *causae* és a *fines* nem lebecsülendő mértékben tudattranzscendensek, ami egyúttal azt jelenti, hogy minőségük és hatékonyságuk változatlan és szakadatlan, azaz mindaddig ilyenek, amíg nem válnak a tudat tárgyává. Korrekciók csak a tudatban végezhetők belátás és erkölcsi döntés nyomán, ezért az önismeret éppoly rettegett, mint szükséges. Ha tehát kiforgatjuk a fenti állítást a teológiai nyelvezet „fundamentumából”, akkor ez így hangzik: A tudat abból a célból keletkezik, hogy megismerje (*laudet*) a magasabb egységből (*Deum*) való származását, hogy gondosan figyelembe vegye (*reuerentiam exhibeat*) ezt a forrást, értelmesen és felelősen teljesítse (*seruiat*) annak határozmányait és ezáltal az egész psziché számára közvetítse (*saluet animam suam*) az élet és fejlődés lehetőségének optimumát.

Ez az átültetés nemcsak úgy hangzik, de racionalisztikusnak, ti. ésszerűnek is *kell* lennie, mert a modern szellem minden komoly fáradozás ellenére sem érti már az idestova kétezer éves teológiai nyelvezetet. A veszély nem pusztán fenyeget, hanem már rég itt is van, hogy a hiányzó megértést vagy műérzésekkel, színleléssel és hitbuzgósággal, vagy belenyugvással és közömbösséggel pótolja.

A bennünk tevőleges végső meghatározottságok nem egyebek, mint ama képességek, amelyeket a *homo quidam nobilis* (Lk 19,13 és a következők) rábíz a „szolgáira”, hogy ezek „kereskedjenek” a pénzzel. Nem kell túl nagy fantázia ahhoz, hogy elképzeljük, mit jelent erkölcsileg ez a bonyodalom a világi dolgok terén. Csak gyermeteg ember képzelheti be azt magának, hogy a gonosz nincs mellette mindig és mindenhol, mert minél tudatlanabb, annál inkább nyakán ül az ördög. E fekete oldalhoz való belső kapcsolat miatt találja a tucatember oly hihetetlenül könnyűnek, hogy elhamarkodottan megtegye még a legfélelmetesebb bűncselekményt is. Csak a lehetőleg átfogó és kíméletlen önismeret, amely a jót és rosszat helyes arányban tudja szemlélni és a motívumokat mérlegelni, kínál valamilyen biztosítékot arra, hogy a végeredmény nem üt ki túlságosan balul.

Az önismeret döntő jelentőségét az alkímiai átalakító eljárásban a XVI. század második felében élő DORNEUS fejezi ki a legvilágosabban. Maga a gondolat azonban jóval régebbi és fellelhető már MORIENUS ROMANUS-nak (VII–VIII. század) abban a szentenciájában, amelyet saját elbeszélése szerint a hermetikus edény szegélyére írt: *Omnes qui secum omnia habent, alieno auxilio nullatenus indigent.* („Mindaz, aminek mindene megvan, semmiképp nem szorul idegen segítségre.”)⁴⁵ Itt – ahogy a szövegből tisztán kiviláglik – nem a netán szükséges kémiai szubsztanciák birtoklásáról van szó, hanem inkább valamilyen „erkölcsi” dologról.⁴⁶ Az Isten, mondja MORIENUS, „nagyobb ékeségként” (*maius ornamentum*) helyezte az embert az elemek közé. „Ezt a dolgot ugyanis te vontad ki, te is ennek a prima materiája vagy; mert ezt nálad találják meg, és, hogy világosabban mondjam, ezt általad kapják meg. Ha te azt bebizonyítod, akkor öregbíted magadban az ama dolog iránt való szeretetet és vonzalmat.”⁴⁷ Ez a „dolog” a kő, amelyről MORIENUS azt mondja, hogy az tartalmazza az elemeket és a kozmoszhoz és ennek összetételéhez hasonlítható. Az eljárást, ami a kő előállításához szükséges, nem lehet „kézzel elvégezni”.⁴⁸ Ez ugyanis „emberi magatartás” (*dispositio hominum*). Ez egyedül viszi végbe „a természetek átváltoztatását” (*naturarum mutatio*). Ezt pedig a mű esszenciáját megjelenítő coniunctióval lehet előidézni.⁴⁹

A már említett *Rosinus ad Sarratantam Episcopum* c. traktátusra, amely, ha eredetileg egyáltalán nem is arab, de az arabológia legrégebb művei közé tartozik, bizonyos MAGUS PHILOSOPHUS hivatkozik:⁵⁰ „E kő alattad van, ami az engedelmességet illeti, fölötted, ami az uralmat

illeti; tehát tőled van, amennyiben a tudományt tekinted; körülötted van, amennyiben mint egynézetűt illet.”⁵¹ Kissé homályos ez a paszszus. Annyi mégis kitűnik belőle, hogy a kő kétségtelen pszichológiai kapcsolatban van az emberrel: az adeptus egyrészt engedelmességet várhat tőle, másrészt a kő gyakorol felette uralmat. Amennyiben ez a „tudomány” ügye, akkor ez a tudomány az embertől származik. De az utóbbin kívül is megtalálható, ti. az ember környezetében, az „aequales”-nél, amely kifejezést ezért az „egynézetű”-vel fordítottam. De éppúgy mondhatnánk „rokonérzelmű”-t is. Ez a leírás megfelel a mély-én paradox tényállásának, ahogy azt szimbolikája is tanúsítja: ez az a legkisebb valami, ami könnyűszerrel mellőzhető és félretolható. Sőt ez az, ami segítségre szorul és a tudatnak kell észrevennie, védelmeznie és mintegy felépítenie, mégpedig olyképpen, mintha egyáltalán nem lett volna azelőtt és csak az ember keltette volna életre gondoskodása és odaadása folytán. Ezzel szemben a tapasztalat azt mutatta, hogy már igen régen megvan és régebbi, mint az Én, és hogy nem jelenít meg se többet, se kevesebbet, mint a sorsunk titkos spiritus rectorát. A mély-én mint olyan nem lesz magától tudatos, hanem a tudás hagyományozásával tanítják azt (ilyen például a *puru-sa-atman tana!*). Mivel az individuáció legtisztább megjelenési formája és individuáció egyáltalán nem lehetséges az individuális környezet bevonása nélkül, ezért fellelhető olyan egynézetűeknél is, akikkel lehetséges az egyéni kapcsolatok kialakítása. Ezen túl a mély-én az az archetípus, amely egyben mindig azt a helyzetet is megmutatja, ami-ben ott van benne az Én. Ezért nem lokalizálható a mély-én, mint ahogy egyetlen archetípus sem, az én-tudat terében, hanem az embert térben és időben bizonytalan kiterjedésben körülvevő atmoszféraként mutatkozik meg.

A *Rosinus-értekezés*ben van egy párhuzam MORIENUSSzal:⁵² „Ez a kő az a dolog, amely inkább [mint máshol] benned található, az Isten által teremtvé, és te vagy a prima materiája, és belőled vonják ki őt, és akárhol leszel, elválaszthatatlanul veled marad . . . És ahogy az ember négy elemből tevődik össze, úgy a kő is, és így származik az embertől, te pedig a prima materiája vagy, ti. az eljárás következtében; és belőled vonják ki őt, ti. szétyválasztás által; és elválaszthatatlanul benned marad, ti. a tudomány által. [Másként] kifejezve a dolog tebenned maradandó, ti. a bölcssek Mercuriusában; te vagy a prima materiája, beléd van zárva,⁵³ és titkon te őrzöd, és belőled vonják ki, mivel te vezetted vissza a lényegéhez,

és te bontod fel, mert nélküled nem tehető teljessé és nélküle te nem élhetsz, és ezért veszi figyelembe a vég a kezdetet és fordítva.”⁵⁴

Olybá tűnik, mintha ez a szöveg a megfelelő Morienus-passzus kommentárja volna. Megtudjuk belőle, hogy az Isten ültette az emberbe a követ, hogy az ember ennek prima materiáját (*minera*) jeleníti meg, az eljárás (*operatio*) során, hogy az extrakció megfelel az alkímiai procedura úgynevezett divisiójának vagy separatiójának, és hogy az ember a követ illető tudása folytán elválaszthatatlanul össze marad kötve az Énnel. Az itt leírt eljáráson egész könnyen valamilyen tudatalan tartalom tudatossá alakítását is érthetnénk. A fixáció akkor megfelelne a hagyományos hermetikus tudásnak, a bölcsek Merkúrjában, amikor is Mercurius a *nűsz* jelképe,⁵⁵ és e tudás következtében a mély-én mint egy tudatalatti tartalom tudatossá válik és rögzül a tudatban. Mint ismeretes, a már korábban meglevő tudatos fogalom nélkül nem létezik appercepció. E tényből sok olyan neurotikus zavart lehet megmagyarázni, amelyek lényegében azon alapulnak, hogy a tudatalattiban bizonyos tartalmak konstellálnak, amelyek appercipiáló fogalmak (a „megragadni”, *comprehendere* igéből) híján nem kerülhetnek a tudatba. Ezért oly rendkívül fontos, hogy meséket és legendákat meséljünk a gyerekeknek és vallási fogalmakat (*dogmata*) értessünk meg a felnőttekkel, mert ezek olyan instrumentális jelképeket jelenítenek meg, amelyek segítségével a tudattalan tartalmak átirányíthatók a tudatba és ott értelmezhetők és integrálhatók. Ha ugyanis ez nem történik meg, akkor ezek gyakran tetemes energiája beleömlik a normálisan kevésbé hangsúlyozott, tudatos tartalmakba és az utóbbiak erőssége patológikus fokú lesz. Ily módon keletkeznek az olyan látszólag indokolatlan fóbiák és obszessziók, amilyenek az egzaltált eszmék, az idioszinkráziák, a hipochondriás elképzelések és az intellektuális perverziók, s ezek mindegyike megjelenhet szociális, vallási vagy politikai köntösben.

A valahai tanítómester, ahogy a szöveg tanúsítja, egyfajta apokasztázist lát az alkímiai műben, egy kezdeti állapot visszahozatalát valamilyen végideibe (*A vég a kezdetre tekint és fordítva*).⁵⁶ Ez éppen az, ami az individuációs folyamat közben történik, de úgy játszódik le mármost, mint a krisztusi átváltozás („olyanok nem lesztek, mint a kisgyermek”) vagy mint szatori-élmény a Zenben („Mutasd meg nekem az eredendő arcod”), vagy mint a pszichológia fejlődési folyamata, amelyben az eredeti összadottság tudatos eseménnyé válik.

Az alkimista számára nem volt kétséges, hogy a „centrum”, ti. az, amit mi mély-énként jelölünk, semmi esetre sem az Én-tudatban található, hanem azon *kívül*, jóllehet már megvan „bennünk”, de nem *in mente nostra*, hanem sokkal inkább abban, ami még öntudatlanul is vagyunk, tehát ama *quidben*, amit DORNEUS szerint még meg kell ismernünk. Manapság ezt nevezzük tudattalannak, és itt megkülönböztetünk valamilyen személyes tudattalant is, ami lehetővé teszi számunkra a saját „árnyékunk” megismerését, és egy személytelen tudatalattit, amely megismerteti velünk a mély-én archetipikus jelképét. Minthogy e felfogás az alkimista számára még nem volt ismeretes, így ezért sejtelve se volt a megismerés-elméletéről és ezért kellett az ismert módon kihelyeznie a térbe az archetipusát; ebben az esetben tehát az anyagba, ámbár érezte azt, mint ahogy DORNEUS és mások is kétségtelenül érezték, hogy a centrum paradox módon az emberben rejlik és egyúttal mégis rajta kívül.

Az „elpusztíthatatlan gyógyszer”, éppen a lapis, mondja DORNEUS, nincs máshol, mint az égben, mert ez „a maga láthatatlan sugaraival, amelyek mindenhonnan jöve összetalálkoznak a föld középpontjában, keresztülnyomul minden elemen és nemzi és kitölti a teremtményeket”. *Önmagában senki sem alkothat, hanem [csak] a hozzá hasonlóan, aki szintén ugyanabból [az égből] való.*⁵⁷

Látjuk, hogyan jut itt DORNEUS dűlőre saját paradoxonjával. És az azért hasonló hozzá, mert ugyanabból a forrásból származik, mint ő; ha ő tehát a *medicina incorruptibilis*, a követ kísérli meg előállítani, akkor ez csak abban lehetséges, ami az ő saját centrumának megfelel, és ez a centrum ott van benne a földben és minden teremtményben. Az sajátjaként ugyanabból a forrásból származik, ami pedig az istenség. A látszólagosan nem hasonlók szétválasztására, amilyen az ég, az elemek, az ember stb., csak az alkotás végett volt szükség. A kő megalkotása közben minden szétválasztottnak újra egyesülnie kell, hogy ismét helyreálljon az Egy ősalapota. De, mondja DORNEUS: „Másokból sohasem csinálod meg majd az egyet, amit keresel, ha nem lettél tenmagad először egy . . .” Mert az Isten akarata, hogy a jámborok törekedjenek az általuk keresett jámbor műre, és a tökéletesek tökéletesítsék a szándékukat. . . Gondoskodj tehát arról, hogy úgy légy olyanná, amilyené akarod, hogy az általad keresett mű legyen meg[teremtve].”⁵⁸

Az ellentétek egyesülése a kőben tehát csak akkor lehetséges, ha maga az adeptus is *Eggyé* lett. A kő egysége megfelel az individuációnak, az ember eggyéválásának; azt is mondhatnánk, hogy a kő az egyesített mély-én projekciója. Ez a formulázás pszichológiailag mindenképpen helytálló. Azt a tényt azonban, hogy a lapis valamilyen *transzcendens egység*, nem veszi kellőképpen számításba. Ezért nyomatékosan ki kell mondani, hogy bár lehetséges, hogy a mély-én jelképes tudattartalommá váljék, de az elkerülhetetlenül a tudat fölé rendelt teljesség szükségszerűen egyben transzcendentális is. DORNEUS, miután kimondta, hogy a kő azonos az (átváltozott) emberrel, egyszer csak így kiált fel: „Változzatok át az élettelenből élő bölcsék kövévé!”⁵⁹ De azért nem lehető fel nála a tudattalan létezésnek a szubjektív, pszichikus és az objektív, alkímiai centrum azonosságát valamilyen kielégítő formulára visszavezethető fogalma. Mindazonáltal sikerült neki az elképzelt jelkép, a *teoria*, és az anyagban vagy a föld belsejében vagy az Északi-sarkon rejtőző *centrum* között levő magnetikus vonzást *a két véglet azonosságával* magyaráznia. Ezért nevezi ő a tant, valamint az anyagban levő arkánumot *veritas*nak. Ez az igazság ugyan *bennünk* „világít”, vélekedik, de nem *tőlünk* való, *non in nobis quaerenda veritas, sed in imagine Dei quae in nobis est*. (Ne magunkban keressük az igazságot, hanem a bennünk rejlő Isten képében.)⁶⁰

DORNEUS tehát az ember transzcendentális középpontját együvé helyezi az *imago Dei*vel. Ezen azonosítás nyomán válik világossá, hogy miért igaz az alkímiai teljességjelkép mind az emberben levő arkánumra, mind az istenségre s végül miért kerül kapcsolatba az olyan szubsztanciák, mint a mercurius és a szulfur vagy az olyan elemek, mint a víz és a tűz, Istennel, Krisztussal és a Szentlélekkel. Sőt, DORNEUS még tovább megy és a *lét* predikátumot egyes-egyedül ennek az igazságnak adja: „Továbbá, hogy eleget tegyünk az igaz meghatározásnak, mondjuk, hogy legyen, de ne kerülhessen hozzá semmi, mert mi járulhat egyvalamihez, kérдем én, ami még hiányzik neki, vagy amire támaszkodhat? Mivel voltaképpen semmi se létezik azon az egyvalamin kívül.”⁶¹ Az egyetlen igazi létező az ő szemében tehát a transzcendentális mély-én, amely az istenséggel azonos.

Bizonyára DORNEUS az első minden alkímista közül, aki végére jár a szimbolikus terminusok sokaságának, és világosan kimondja, hogy mi volt kezdettől fogva a filozófiai alkímia hajtóereje. Figyelemre méltó ez a gondolkodó, aki világosság dolgában jelentősen meghaladja

a későbbi JACOB BÖHMÉT, s akit a filozófiatörténet máig nem ismer. Az ő sorsa osztozik a hermetika sorsával, ami a tudatalatti modern pszichológiájának ismerete nélkül megmarad hét pecséttel lezárt könyvnek. Egyszer azonban ki kell nyílnia e könyvnek, ha valamiképpen el szeretnénk jutni a jelenkori szellemi állapotok megértéséhez, mert az alkímia a szülőanyja a modern természettudomány lényegi gondolati tartalmának és szubsztanciális gondolkodásának, nem pedig a skolasztika, amelynek lényegében csak az intellektus fegyelmét és edzését köszönhetjük.

XII

ÁLTALÁNOS MEGJEGYZÉSEK A KERESZTÉNY ALKIMISTA JELKÉPISÉG PSZICHOLÓGIÁJÁHOZ

A „Mater Alchimia” nem valamiféle Első és Eredendő, hanem egy korszak, amely körülbelül a kereszténységgel vette kezdetét, és a XVI–XVII. században kitermelte magából a természettudományos korszakot, hogy aztán méltatlanul elfeledve és félreértve elsorvadjon és mint letűnt kor elsüllyedjen az évszázadok áramában. De ahogy minden anya leány volt egykoron, ez igaz az alkímiára is: voltaképpen lényege azoktól a gnosztikusoktól származik, akiknek rendszerét HIP-POLYTUS joggal nevezte (természet)filozófiáinak, s akik egyrészt a klasszikus görög filozófia és másrészt a görög, elő-ázsiai és egyiptomi mitológia, valamint a keresztény dogmatika és a zsidó kabalisztika segítségével, modern álláspontonról tekintve abba a fölöttébb érdekes kísérletbe fogtak, hogy olyan átfogó világszemlélet birtokába jussanak, ahol a fizika és a misztika egyenrangú szerepet játszhatna. Ha ezt a kísérletet siker koronázta volna, akkor nem élné át a világ a két, egyidejűleg egymás mellett létező világszemlélet különös színjátékát, amelyek egymásról semmit se tudnak vagy nem akarnak tudni. HIP-POLYTUS még abban az irigylésre méltó helyzetben volt, hogy – úgy-mond – a keresztény doktrínát az ő pogány nővérével összehasonlíthatta, amire Szent Jusztinosznál (JUSTINUS MARTYR) is találunk megfelelő kezdeményezéseket, és még azt is meg kell mondani a keresztény gondolkodás becsületére, hogy egészen KEPLER koráig nem hiányoztak az olyan szerfölött figyelemreméltó kísérletek, amelyek a legtágabb értelemben vett dogmából próbálták meg a természetet magyarázni és felfogni.

E kísérleteknek azonban a természeti folyamatok elégtelen ismerete miatt zátonyra kellett futniuk. Innen származott a XVIII. század folyamán *a hit és a tudás összeférhetetlenségének* jól ismert nézete. A hitből hiányzott a tapasztalat és a tudásból a lélek. Ezért hitt a tudo-

mány az abszolút tárgyilagosságban és tekintett el szándékosan attól az elvi nehézségtől, hogy a tudás tulajdonképpeni hordozója és teremtetője a *psziché*, és éppen róla tudtak leghosszabb ideig a létező legkevesebbet. A psziché csupán a kémiai reakciók megnyilvánulása, az agyi biológiai sejtfolyamatok másodlagos kísérőjelensége volt; sőt egy ideig tulajdonképpen egyáltalán nem is létezett. Mindemellett a tudomány számára tökéletesen ismeretlen volt az a tény, hogy a megfigyeléseihez valami olyan fotografáló apparátust használt, amelynek természetéről és struktúrájáról úgyszólván semmit sem tudott, sőt létéről gyakran még tudomást sem akart venni. A legújabb vívmányok közé tartozik, hogy a pszichikus tényező objektív valóságával kötelezően számolni kell. Jellemző módon épp a mikrofizika ütközött bele a legészrevehetőbb és a legváratlanabb módon a pszichébe. Érthető módon el szeretnénk itt tekinteni a tudatalatti pszichológiájától, mert annak munkahipotézise lényegében éppen a psziché reális voltán nyugszik. Itt éppen ennek ellentéte a jellemző, ti. a psziché összeütközése a fizikával.¹

Mármost a gnosztikusok számára – és ez a tulajdonképpeni titkuk – a psziché a megismerés forrása volt, ugyanúgy az alkimistáknak. Eltekintve a tudatalatti pszichológiájától, korunk természettudománya és filozófiája csak a külsőről vesz tudomást, a hit pedig csak a belsőről, és pedig csakis abban a formában, amelyet az első keresztény évszázadok adtak neki, kezdve *Pál leveleivel* és a *János-evangéliummal*. A hit, éppúgy, mint a természettudomány hagyományos objektivitása, abszolút, és ezért nem egyesülhetnek sem a hit és a tudás, de még a keresztények sem egymással.

A keresztény doktrína oly magasan differenciált jelkép, amely a transzcendens pszichikust, az imago Deit és annak tulajdonságait fejezi ki (DORNEUSSzal szólva). A Krédó a „szimbólum”. Ez gyakorlatilag körülbelül mindazt felöleli, ami alapvetően megállapítható a pszichés faktor megjelenési formáiról a belső tapasztalás területén, de ami nem terjed ki a természetre, legalábbis nem észrevehető módon. Ezért voltak minden keresztény évszázadban olyan szellemi mellék- és aláramlatok, amelyek nemcsak a külső természetet igyekeztek észrevenni, hanem a belsőt is a maga tapasztalati voltában.

Ámbár a dogma, ahogy a mitológia is általában, kimondja a belső tapasztalás lényegét és ezzel megfogalmazza az objektív psziché, azaz a kollektív tudattalan operacionális alapelveit, ezt egy olyan nyelven és szemléletmóddal teszi, amely idegen már a mai szellemi tájékozódás

számára, sőt a „dogma” szónak van egy nem mindig kellemes melléközöngéje, és nemritkán arra szolgál, hogy valamely előítélet merevségét vádlóan kiemelje. Ezzel az óvilági emberek többsége számára elvesztette azt az értelmét, hogy mint *jelkép* egy önmagában megismerhetetlen „valóságos” (azaz működő) tényállást jelentsen. Sőt jóformán még a teológián belül is megszűnt a dogma voltaképpen vitatása egészen a legújabb kinyilatkoztatásokig – ez annak jele, hogy a szimbólum sorvadni kezdett, ha ugyan már el nem halt. E fejlemény azért veszélyes a kultúrára, mert nem tudunk egy másik olyan jelképről, amely jobban kifejezné a tudatalatti világát. Ezért kutatunk lankadatlanul egzotikus elképzelések után, azt remélve, hogy például Indiában pótlására bukkanunk. Ez az elvárás azért csalóka, mert a hindu jelképek, éppúgy, mint a keresztények, a tudatalattit öntik formába, az viszont nagymértékben a mindenkori szellemi múltat jeleníti meg. A hindu tanok a hindu ember sok ezer éves élményeinek esszenciáját alkotják. Jóllehet sokat tanulhatunk a hindu gondolatiságból, de ez sosem fejezi ki azt a múltat, amelyet mi őrzünk magunkban. A mi feltételrendszerünk a kereszténység és az is marad, amely a számítástól függően mintegy tizenegy-tizenkilenc századot foglal magában. Előtte pedig ott van a legtöbb nyugati ember számára a politeista és polidémonisztikus szellemi állapot még számottevően nagyobb időszakasza. Európa bizonyos helyein a kereszténység története csak alig több mint ötszáz évet ölel fel, tehát nem többet, mint körülbelül tizenhat generációt. Az utolsó európai boszorkányt abban az évben égették el, amikor a nagyapám született, és a barbárság is újra színre lépett a XX. században, lealacsonyítva az emberi természetet.

Azért említem ezt aényt, mert ezzel szeretném illusztrálni, hogy milyen vékony a fal, amely bennünket a pogány őskortól elválaszt. Ide tartozik még az is, hogy a germán népek szervesen sose fejlődtek át a primitív polidémonizmusból a politeizmusba és ennek filozófiai kifinomultságába, hanem sok helyütt a római légiók lándzsahegyéről kapták a monoteizmust és a megváltás tanát, éppúgy, ahogy Afrikában a gépfegyver jelenti a keresztény invázió lappangó érvét.² A kereszténység elterjedése a barbár népek körében nemcsak kedvezett a dogma bizonyos hajthatatlanságának és merevségének, hanem kíváncsiság is tette. Voltaképpen hasonló dolog figyelhető meg az iszlám terjedésénél is, amely szintúgy azt hitte, hogy szüksége van fanatizmusra és merevségre. Jóval szervezesebben és zavartalanabban ment végbe a

jelkép fejlődése Indiában. Hisz még a hinduizmus nagy reformációja, a buddhizmus is, egyrészt valódi indiai módjára a jógán alapul; másrészt, legalábbis Indiában, egy évezreden át – kezdve a hinduizmustól az utolsó maradékig – újra asszimilálták, és Buddha maga trónol ma a panteonban, mint Visnu avatarja, együtt Krisztussal, Matszjával (hal), Kurmával (teknősbéka), Vámanával (törpe) és másokkal.

A nyugati szellem történeti fejlődését semmiképp se lehet összehasonlítani az indiaival. Aki mégis azt hiszi, hogy közvetlenül átveheti a keleti szemléleti formákat, az önmagát teszi gyökértelenné, s mert ezek a fogalmak nem a nyugati múltat fejezik ki, ezért vértelenek, intellektuálisak maradnak, amelyek nem készítenek rezonálásra mélyebb lényünk húrjait. Mi a keresztény talajban gyökerezünk. Ez a fundamentum persze nem nagyon mély, és mint mondtuk, sok helyütt aggasztóan vékonynak bizonyult, úgyhogy az eredeti pogányság, megváltozott alakban, mégpedig a rá jellemző gazdasági formációval, a rabszolgasággal ismét birtokába kaparinthatta Európa nagy részét.

Ez az újkori fejlemény igazolja azokat az alkímiában világosan fellelhető pogány áramlatokat, amelyek a keresztény felszín alatt az ókor óta elevenek maradtak. A XVI–XVII. században érte el a virágkorát az alkímia, hogy aztán látszólag elsorvadjon. Valójában a természettudományban lelte meg folytatását, s ez vezet a XIX. század materializmusához és a XX. úgynevezett „realizmusához”, aminek a végét egyelőre még egyáltalán nem látni előre. A kereszténység pedig ott áll – a jóakarát minden résztvevő biztosítása ellenére – tehetetlenül. Még van az egyháznak némi hatalma, de ő inkább Európa roncsein legelteti a bárányait. Üzenete akkor hat, ha valaki képes összekötni az egyház nyelvét, elképzeléseit és szokásait a jelenkor megértésével. Sokak számára azonban, mint Szent Pál Athén piacán, már nem a közvetlen jelenkor nyelvén beszél, mert üzenetét szent és sérthetetlen, a régiek által megszentelt szavakba öltözteti. Milyen sikeres lett volna Pál apostol prédikációja, ha a minőszi korszak nyelvét és kultuszát használta volna fel, hogy így hirdesse az evangéliumot az athéniek között? Emiatt, sajnos, teljesen el kell tekintenünk attól a ténytől, hogy a mai emberekkel szemben sokkal nagyobb elvárásokat támasztanak, mint hajdanán az apostolok kortársaival szemben: az utóbbiak számára nem jelentett semmi bökkenőt, hogy elhiggyék a hősök és félistenek szűztől való születését; ezért hivatkozhatott erre még JUSTI-

NUS is apológiájában; a megváltó istenember eszméjében nem is volt semmi hallatlan, mivel úgyszólván minden ázsiai hatalmasság és a római császár is isteni jelleggel bírt. Mi voltaképpen nem tudunk többről, mint hogy a királyok az isteni kegyelemből valók! Az evangéliumok csodákat taglaló elbeszélései, amelyek könnyen meggyőzték az akkori embert, valamilyen mai életrajzban nagy botrányt okoznának, és ellenérzést váltanának ki a hittel szemben. Az istenek rendkívüli és csodás természete magától értetődő volt a még élő mítoszban és egészen különleges és meggyőző jelentőségű annak filozófiai kicsiszoltságában. A *Hermész, a háromszor egy*³ nem volt intellektuális abszurditás, hanem filozófiai igazság. Ez az az alap, amelyre meggyőzően felépülhetett a trinitásdogma. A modern ember számára ez azonban vagy a hozzáférhetetlen misztériumot jelenti, vagy a történelmi kuriozitást, de leginkább az utóbbit. Az antik ember számára a szenteltvíz erenye vagy a szubsztanciák átváltozása nem volt képtelenség, mert hiszen voltak gyógyforrások csodálatosnak tűnő természettel, és léteztek más csodásnak tűnő kémiai változások is. Manapság az iskolás gyermekek elvileg többet tudnak a természetről, mint az egész PLINIUS-féle *Historia naturalis*.

Eszerint Pál apostol manapság, ha arra vállalkozna, hogy szava eljusson a Hyde Parkban az értelmesebbek füléhez, már nem elégedhetne meg a görög irodalomból vett idézetekkel és a zsidó történelem némi ismeretével, mert alkalmaznia kellene a kifejezésmódját a modern angol közönség észbeli adottságaihoz. Ha nem tenne így, akkor rosszul hirdetné igéjét, mert nem értené meg senki, még csak félig-meddig se, talán a klasszika-filológust kivéve. De hát ilyen a keresztény kerigmatika⁴ jelenkori helyzete. Nemcsak hogy szó szerint idegen és holt nyelvet használ, de megtűzdeli olyan képekkel is, amelyek egyrészt régóta ismertek és ezért megtévesztően jól ismerteknek hatnak, másrészt viszont végtelenül messzinek a mai tudatos értelemtől, s melyek legfeljebb talán a tudatalattit érintik; de az utóbbit is csak akkor, ha a szónok egész lelkéből beszél. A hatás legjobb esetben is az érzelmi szférára korlátozódik, legtöbbször azonban el sem éri azt.

Hiányzik az a híd, amely a dogmától elvisz az egyes ember belső élményéhez. Ehelyett „hiszik”⁵ a dogmát; ezt töltik meg élettel, mint a protestánsok a Bibliát, amely jogosulatlanul a legfőbb tekintély rangjára emelkedik, figyelmen kívül hagyva ellentmondásait és vitatott értelmezéseit. (A Biblia bármire feljogosít!) A dogma már nem

formuláz, már nem közöl, hanem egész egyszerűen olyan önmagáért való tantétel, amely nem támaszkodik semmilyen bizonyító élményre.⁶ Sőt maga a hit lett ez az élmény. Egy Pál hite, aki ugyan nem élte át az Urat a maga hús-vér valóságában, még hivatkozhatott a damaszkuszi úton történt lenyűgöző jelenségre és az evangélium eksztatikus kinyilatkoztatására, éppígy az ókori és középkori keresztények hite sem botlott sehol az általánosan elfogadottal szembeni felfoghatatlan lehetőségekbe, mert éppen az volt az ő hordozója. Mindez azonban gyökeresen megváltozott az utolsó háromszáz évben. De vajon milyen elvi változás ment végbe ezzel párhuzamosan a teológiai felfogásban?

Fennáll a veszély – és ebben senki sem kételkedik –, hogy az új bor szétrepeszti a régi tömlőket és hogy az ember azt, amit már nem ért meg, az ósdi limlomok közé hajítja, ahogy megesett már egyszer, a reformáció idején. A protestantizmus, amely elhagyta az akkor minden vallás számára elengedhetetlen *rítust* (csak egész keveset hagyva belőle), most már csak a hit általi megigazulásra (*sola fides*) hagyatkozik. A hit tartalmáról, a szimbólumról mindig lemorzsolódik egy darabka. És mi marad még meg belőle? A Jézus Krisztus személye? De hisz minden laikus tudja, hogy az alapító személyisége életrajzilag minden közül a leghomályosabb dolgok közé tartozik, amit az *Újtestamentum* ránk hagyományozott, és ez a személyiség emberileg-pszichológiailag megfejthetetlen talány. Ahogy egy katolikus író találóan mondta egyszer, az evangéliumok tudósításai egyszerre jelenítik meg egy ember és egy isten történetét. Vagy már csak az Isten maradt meg? De mi van akkor a testetöltéssel, a szimbólum lényegi részével? Nézetem szerint bizonyára helyesebb lenne, ha a pápai ige, hogy *Legyen, ahogy van, vagy ne legyen*,⁷ a szimbólumra vonatkozna, és ez egyelőre megmaradna a maga teljességében, mert az ember igazából még azt se érti, hogy tulajdonképp mire vonatkozik. Nekem legalábbis ez a benyomásom. Mivel magyarázhatnánk másként, hogy sok helyütt megrogzotten megtagadják a dogmát?

Az olvasó talán különösnek találja, hogy én mint orvos és pszichológus kiállok a dogma mellett. Hangsúlyoznom kell, hogy az alkímisták elméletének különös fontosságot tulajdonítok, és pedig ugyanolyan okok miatt, amik egykor őket ösztökhélték. Doktrínájuk a tudattalan folyamatok jelképiségének leglényegéből tevődik össze, hasonlóan ahhoz, ahogy a dogmák jelenítik meg az úgynevezett „üdv történetnek”, azaz az ősidőktől meglevő isteni lényeg vagy cselekvés mítoszá-

nak sűrítését vagy párlatát. Ha azt szeretnénk megérteni, hogy mi körül forog az alkimista tan, akkor vissza kell nyúlnunk a szimbólumok történelmi és individuális fenomenológiájához, ha pedig közelebb szeretnénk férkőzni a dogmák megértéséhez, akkor szükségszerűen számba kell vennünk a kereszténység számára elsősorban alapul szolgáló elő-ázsiai mondavilágot, és aztán a mitológiát általában mint az általános emberi diszpozíció kifejezését. Ezt a diszpozíciót neveztem el, mint ismeretes, *kollektív tudattalannak*, amelynek meglétére ismét csak az egyéni fenomenológiából lehet következtetni. Mindkét esetben az individuális embert vizsgáljuk, mert mindenhol bizonyos komplex képzetekről van szó, az úgynevezett ősképekről vagy *archetipusokról*, amelyek feltehetően a képzetek tudattalan rendezői. A hajtóerőt, amely ezen formációk kialakulását lehetővé teszi, nem lehet megkülönböztetni az ösztönnek nevezett tudattranszcendens ténytől. Ezért arra nézve nincs semmilyen indíték, hogy valami mást értsünk az archetipuson, mint *az emberi ösztön alakját*.⁸

Ezen megfontolások alapján azonban nem szabad, hogy a vallási képzetvilágon elhamarkodottan leszűkített módon „semmi mást”, csak a biológiai alapokat feltételézzük és éppily kevésbé engedjünk annak a téves véleménynek is, hogy ez a szemléletmód „pszichologizálja” a vallási jelenséget és ezáltal az kódbe is vész. De az sem jut egy értelmes ember eszébe, hogy az emberi alakzat visszavezetése valamilyen négy lábú szauruszra egyenlő az emberi alakzat érvénytelenné nyilvánításával, vagy hogy az előbbi bizonyos fokig benne magában nyer magyarázatot. Mindezek mögött valójában az élet és a fejlődés nagy és megoldhatatlan rejtélye áll általában, s végül is nem az eredet a fontos, hanem a fejlődés célja. Ha azonban valamilyen alakzatot levágunk a gyökereiről, akkor hiányozni fog számára a visszakapcsolódás létalapjához, és ezért el kell sorvadnia. Ebben az esetben életbevágó jelentőséget kap az „anamnézise”⁹ az eredetekre.

A mesék és a mítoszok tudattalan folyamatokat fejeznek ki, újramondásuk pedig az újraéledésüket és az ismételt emlékekezést és ily módon a tudat és a tudattalan újbóli összekapcsolását eredményezi. Hogy mit jelent a két pszichikus rész szétválása, azt elsősorban az orvos tudja. Az ő szemében ez *a személyiség disszociációja*, az összes neurózis alapja: a tudat megy jobbra és a tudattalan pedig balra. Mivel az ellentétek nem egyesülhetnek a saját szintjükön (*tertium non datur!*), ezért mindig szükség van egy olyan fölérendelt harmadikra,

amelyben a két fél összetalálkozhat. Ha a szimbólum éppen annyira a tudatból, mint a tudattalanból származik, akkor mindkettő képes az egyesülésre, jelentkezzen az ellentétesség akár eszmei, ideális formában, akár érzelmi numinozitásban.

Ezért gyakran és régóta a vízzel hasonlítják össze ezt az egyesülést, például mint *taót*, amelyben a jang és a jin egyesül. A tao a „völgyszellem”, a kanyargós folyóáramlás. Az egyház szimbóluma pedig „a tanítás vize”, az *aqua doctrinae*. Ez megfelel az alkímia csodás, „isteni” vizének, amelynek kettős aspektusát a Mercurius duplexszel ábrázolják. E szimbolikus víz gyógyító és megújító természete mint tao, mint keresztelővíz és mint panacea az e képzetet is magában foglaló mitológiai összefüggések gyógyító jellegére utal. Már az alkímiai műveltséggel rendelkező orvosok is felismerték, hogy az arkánumuk nemcsak testi, hanem lelki betegségeket is gyógyít vagy legalábbis gyógyítania kellene, a modern pszichoterápia pedig tudja, hogy bár sok átmeneti megoldás létezik, de alapjában véve létezik egy olyan racionálisan megoldhatatlan, morális ellentét-probléma, amelyet csakis valamilyen fölérendelt harmadikkal, azaz egy szimbólummal lehet megválaszolni, amely szimbólum mindkét részt kifejezi. Ezért az igazságért (*veritas*) (DORNEUS) vagy elméletért (*theoria*) (PARACELUS) fáradoztak a régi orvosok és alkímisták, és nem tehettké ezt másképp, mint hogy befogadták képzeteik világába a krisztusi kinyilatkoztatást. Ők folytatták a gnosztikusok (akiknek egy része sokkal kevésbé volt eretnek, mint teológus) és az egyházatyák munkásságát egy olyan új korban, amelyben az az ösztönösen helyes felismerés, hogy az új bort nem lehet a régi tömlőkbe önteni, meg ahogy a kígyó levedli a bőrét, a mítosznak is minden megújult eonban új köntösre van szüksége, hogy ne veszítse el gyógyító hatását.

Azok a problémák, amelyeket a tudattalan integrációja állít a modern orvosok és pszichológusok elé, csak a történetileg előrajzolt vonalak mentén oldódhatnak meg, az eredmény pedig egyenértékű lesz az átadott mítosz további befogadásával, amikor is persze feltételezhető a fejlődés folyamatossága. A hagyományok mai szétrombolását, illetve tudat alá nyomását célzó törekvés persze több száz évre menően megszakíthatja a normális fejlődési folyamatot valamilyen barbár intervallummal. Ott, ahol a marxista utópia uralkodik, már erről van szó. De valamely túlnyomóan természettudományos-technikai képzés is, ami az Egyesült Államokra jellemző, létrehozhatja a

szellemi kultúra visszafelé haladását és ezzel okozója lehet a pszichikus disszociáció tetemes növekedésének. Pusztán higiéniével és jóléttel azért még messze nem lehet az ember egészséges, mert ha ez így volna, akkor a leggazdagabb és a legfelvilágosultabb embereknek kellene a legegészségesebbnek is lenniük. A neurózisokat tekintve ez azonban semmiképp sincs így, hanem épp fordítva. A gyökértelenség és a lehasadás a hagyományról neurotizálja a tömegeket és kollektív hisztériára készíti elő őket. Az utóbbi persze olyan kollektív terápiát követel, amely a személyes szabadságtól való megfosztásban és a terrorizálásban jelentkezik. Ott, ahol a racionális materializmus az uralkodó, az államok nem annyira a börtönök, mint inkább a tébolydák irányába fejlődnek.

Az eddigiekben megpróbáltam bebizonyítani, hogy milyen pszichikus mátrixban fogadták be Krisztus alakját az évszázadok folyamán. Ha nem állna fenn vegyrokonság („mágnes”!) a megváltó alakja és bizonyos tudatalatti tartalmak között, akkor sose pillanthatta volna meg valamely emberi lény a Krisztusban levő fényt és nem is foghatta volna fel kellő áhítattal. A kettő összekötő kapcsa az *istenember* azon archetípusa, amely egyrészt Krisztus által lett *történelmi valósággá*, másrészt mint „örök” létező, mint fölérendelt teljesség vagy éppen mint *mély-én* uralkodik a lelken. Ő, mint a pap a Zoszimosz-látomásban, egy olyan *küriosz tón pneumatón*, aki nemcsak a „szellemek ura”, hanem „úr a (rossz) szellemek fölött” is, és ez a keresztény *küriosz* lényegi jelentése.¹⁰

A nem kanonikus Hal-jelkép vezetett be bennünket a pszichikus mátrixba és ezzel az átélhető ama szférájába, ahol a megismerhetetlen archetípusok élnek, ahol a név és a külső végtelen sorban változik, és épp e változás által írják le bizonyos körülírással sosem látható lényüket. A lapisnak, amely az emberré lett Istent vagy az istenné lett embert jelenti, „ezer neve” van. A lapis nem a Krisztus, hanem annak párhuzama, azaz azt jelenti a szubjektív szférában, amit a dogma Krisztusnak nevez. Ezért ad nekünk az alkímia világos fogalmat arról, hogy mit jelent a Krisztus a szubjektív tapasztalásban és hogy a természet milyen megtévesztő és megvilágosító leple alatt élhető át működő jelenléte a maga transzcendens felfoghatatlanságában. Ezt ugyanúgy be lehetne bizonyítani az újkori individuum pszichológiájában, ahogy megtettem ezt a „Pszichológia és alkímia” c. könyvem második részében,¹¹ csak hogy a legújabb feladat sokkal igényesebb és

körülményesebb, mert a személyes biográfiák olyan tömege szükséges hozzá, hogy köteteket tölthetnénk meg vele. Egy efféle vállalkozás meghaladná az erőmet. Meg kell elégednem azzal, hogy leraktam némi történelmi és a fogalmi fundamentumot a jövő e munkája számára.

Összefoglalásul még egyszer ki szeretném emelni, hogy a Hal-jelkép az evangélium Krisztus-alakjának ösztönös recepciója, amivel úgy-mond azt a szimptómát jeleníti meg, hogy miképpen és milyen jelentéssel vették át ezt a jelképet a tudattalanból. E tekintetben a Levitán-fogas patrista allegóriája (a kereszt mint horog, az arra felfeszített Krisztus mint ennek családke) szerfölött jellemző: a tudattalan (tenger) tartalma (hal) foglyul esett, és Krisztus alakjához kapcsolódott. Innen származik bizonyára AUGUSTINUS sajátos *de profundo levatus* (a mélyből felemelkedve) kifejezése; ami érvényes ugyan a halra, de Krisztusra vajon...? A tudattalan mélyéből előjövő hal képe ugyanis találkozott Krisztus már várt alakjával, annak megfelelője lett, és ha Krisztust mint Ikthüszt idézték, akkor ez a megnevezés arra vonatkozott, amit a tudatalatti mélyéből csalogattak elő. A Hal-jelkép ezért hidat alkot Krisztus történelmi alakja és az ember ama lelkialkata között, amelyben a megváltó archetípusa rejlik. Ezúton vált Krisztus belső élménnyé, „Krisztussá mibennünk”.

Ahogy rámutattam, az alkimista Haljelképiség egyenes irányban vezet a *lapis philosophorum*hoz, a *salvator*hoz, a *servator*hoz és a *deus terrenus*hoz, azaz pszichológiai nyelven a mély-énhez. Ezzel a hal helyett egy új szimbólum jön életre, ti. az emberi teljesség pszichológiai fogalma. Éppannyira és éppoly kevésbé, amint a hal Krisztust, jelenti a mély-én az istenséget. De megfelelés és belső élmény, így Krisztus befogadása a pszichikus mátrixba, avagy az istenfiú további megvalósulása már nem a teriomorf, hanem a fogalmi („filozófiai”) jelképiségben található. A buta és tudattalan hallal szemben a *tudatos-sá válás*¹² világos kifejezője.

XIII

A MÉLY-ÉN GNOSZTIKUS JELKÉPEI

I

Mivel minden megismerés egyben újramegismerést is jelent, ezért nem váratlan az a tény, hogy az, amit én mint lassú fejlődési folyamatot ábrázoltam, anticipációként és prefigurációként már többé-kevésbé létezett időszámításunk elején. E képekre és eszmékre már rálelünk a gnoszticizmusban, amire nyomatékkal akarjuk a figyelmet irányítani, és mivel a gnoszticizmus nagyrészt befogadó fenomén, így nagy jelentősége van mindazon megállapítás tartalmi értelmezésének és rögzítésének, melyet a megváltó hirdetésével vagy történelmi megjelenésével avagy az archetípus szinkronitásával kapcsolatban tett.¹

HIPPOLYTUS *Elenkhosz*ában háromszor esik szó, ha nem tévedek, a mágnes és a vas közötti vonzásról. Először a naaszénusok tanában: ők ugyanis azt tanították, hogy a négy édenkerti folyó megfelel a szemnek, a fülnek, a szaglóképességnek és a szájnak. A száj, amelyből kijön az ima és amin bemegy a táplálék, a négy folyó közül az Eufrátesznek felel meg. A „negyedik” ismert jelentősége némiképp megmagyarázza az „egész” emberrel való kapcsolatát, mert a háromságot mindig negyedik egészíti ki teljességgé. „Ez a víz [azaz az Eufráteszé], folytatja a szöveg, ugyanaz, mint a mennyezet fölötti,² amelyről, mint mondják, az üdvözítő kijelentette: »Ha te tudnád, ki az, aki ezt mondja, te kérted volna őt, és adott volna néked inni élő vizet«.³ Minden teremtmény [szó szerint természet] belemegy ebbe a vízbe, miközben az [a teremtmény] kiválasztja lényegét, és e víztől minden teremtmény hozzámegy ahhoz, ami neki sajátja, jobban, mint a vas a héraklészi kőhöz⁴...”⁵

Az Eufrátesz csodálatos vízének, ahogy az a Jn 4,10 utalásából kiderül, *aqua doctrinae* a jelentése, amely minden teremtményt önnön individualitásává egészít ki, tehát az embert is egészszé formálja, és pedig azáltal, hogy bizonyos mértékig felruhazza magnetikus erővel,

hogy magához vonzhassa és magába olvaszthassa a hozzátartozókat és a tulajdonát képező dolgokat. E naaszénus tan, ahogy tisztán kitetszik belőle, tökéletes párhuzamot alkot a fent ábrázolt alkimista felfogással: a tan a mágnes, amely lehetővé teszi a lapis, valamint az ember integrációját.

A peratikus tanban olyannyira hasonló szempontokra térnek vissza, hogy HIPPOLYTUS még meg is ismétli ugyanazt a hasonlatot, jóllehet itt szubtilis módon másról van szó, mint az előbbi leírásban: Senki se, azt mondják, menthető meg a fiú nélkül, „Ez azonban a kígyó. Mert ahogy ő lehozta fentről az atyai ismérveket, úgy viszi ő ismét ezeket az ismérveket lentről felfelé, miután felélesztették őket a szunnyadásból, és eközben az apai ismérveket, amelyek szubsztanciálisan a lényegtelenből keletkeztek, ő onnan ide átviszi. Ez az, mondják, ami megmondott: »Én vagyok az ajtó.«⁶ Ő mégis átviszi [az ismérveket], azt mondják, azokhoz, akik lecsukják a szemhéjukat,⁷ ahogy a kőolaj húzza magához mindenfelől a tüzet,⁸ jobban, mint a héraklészi kő a vasat. . . .⁹ Ezért, azt mondják, a kígyó által megmintázott, kivitelezett, lényegileg azonos (*homúszion*) lényt a világ ismét előállítja; de senki mást [nem vonz magához], ahogy ezt is leküldte [ti. az isteni szférából]. . . .”¹⁰

E szövegrészben épp fordított az eset, mint előbb: nem a tanból, a vízből származik a magnetikus vonzás, hanem a „fiú”-ból, akit a kígyó jelképez (Jn 3,14-nek megfelelően).¹¹ Krisztus az a mágnes, amely az emberben levő isteni eredet részeit vagy szubsztanciáit, a *patrikoi kharaktereszt* (apai ismérvek) magához vonzza, összegyűjti, és magával ragadja az égi származási helyére. A *kígyó* a *hal* megfelelőjét jelenti. A népi közmegegyezés szerint a meghirdetett megváltó alakja a hal, de éppígy a kígyó is hal, mert a mélyből bukkant elő; kígyó, mert a sötétségből lépett elő titokban. Mind a hal, mind a kígyó kedvelt jelkép ugyanis az olyan pszichikai mozzanatok vagy élmények jelölésére, amelyek meglepően, ijesztően vagy felszabadítóan bukkannak fel a tudattalanból. Ezért fejezik ki őket oly gyakran segítő állatok motívumával is. Krisztus és a kígyó hasonlítása hitelesebb, mint a halé, és mégis kevésbé népszerű az őskeresztény körökben. A gnosztikusok számára bevált közkeletű jelképként adta magát mint kedvező helyi szellem, mint az *Agatho-démon* és mint hozzá különösen közel álló *műsz*. Mindkét szimbólum felbecsülhetetlen értékű Krisztus alakjának természetes, ösztönös értelmezése szempontjából. A teriomorf szim-

bólumok nagyon gyakoriak az álmokban és a tudatalatti más megnyilvánulásaiban. Ők fejezik ki azt a fokot, amelyen az általuk megjelölt tartalom fellelhető, azaz olyan tudatalattiságot, amely éppannyira távol esik a tudattól, mint valamely állat pszichéje. Emellett a különböző melegvérű vagy hidegvérű gerincesek vagy éppen gerinc nélküliek úgyszólván megmutatják a tudatalattiság fokozatát. Ezt azért fontos tudni a pszichopatológiában, mert ezek a tartalmak minden fokon funkcionálisan ezeknek megfelelő természetű és lokalizálható tüneteket válthatnak ki. Ezért vannak a tüneteknek kimondott cerebrospinális és szimpatikus formái. Valami ilyet sejtettek meg a szetiánusok, mert HIPPLYTUS a kígyóval való összefüggésben úgy beszél, mintha a szetiánusok az „atyát” a nagyagyhoz (*enkephalon*), a „fiút” pedig a kisagyhoz és a gerincvelőhöz (*parenkephalis, drakontoeides*) hasonlították volna. A kígyó valójában a „hidegvérű”, szellemi-elvont, valamint állati-konkrét természet inhumánus tartalmait és tendenciáit jelképezi, egy szóval: az *emberen kívülit* az emberben.

A mágnes HIPPLYTUS általi harmadszori említését a szetiánus doktrínáról szóló híradásban találjuk. Figyelemre méltók e tannak a középkor alkímiájával való megfelelései, jöllehet a közvetlen kapcsolat nem bizonyítható. Ez az elmélet, HIPPLYTUS szavai szerint, az „összetétel és keveredés” tana: a fentről jövő fénysugár elvegyül egy parányi szikra alakjában a mélység sötét vízeivel. Ha meghal egy élőlény, akkor különválik a két szubsztancia, de így van ez a képletes halál, a misztikus élmény esetében is. Ez az összetétel divíziója és szeparációja (*to dikhaszai kai khóriszai ta szünkekramena*). Azért is élek itt a középkori alkímia latin terminusaival, mert ezek lényegüket tekintve ugyanazt jelentik, mint a gnosztikus fogalmak. A szétbontás vagy különválasztás arra szolgál az alkímiában, hogy a *prima materiá*-ból kivonják az animát vagy a szellemet. A művelet végzésénél segédkező Mercurius szétválasztó kardjával felfegyverkezve jelenik meg (mint ahogy az adeptus is!), és a szetiánusok *Mátéra* (10,34) hivatkoznak: „Non veni pacem mittere sed gladium.” [Nem azért jöttem, hogy békességet bocsássak, hanem hogy fegyvert.] A szétválasztás következménye, hogy mindaz, ami a „másikkal” össze volt keveredve, most már az ő saját helyéhez (*khóron idion*) a rokonhoz, a vele sajátoshoz (*prosz ta oikeia*) vonzódik, mint a vas a mágneshez (*hósz szidérosz* [prosz] *Herakleion lithon*).¹² Hasonlóképpen siet a szikra vagy fénysugár, „miután, hála az oktatásnak és a tanulásnak, elfoglalta a maga

részét a neki megfelelő helyen”, siet a „hozzá szolgál alakjában fentről érkező lógoszhoz...; inkább, mint a vas a héraklészi kőhöz.”¹³

A magnetikus vonzás itt a *logosz*ból ered. A *logosz* a megszövegezett és érthetően kiejtett gondolat vagy fogalom, tehát valamilyen tartalom és egyben a tudat terméke. Ezzel a *logosz* az *aqua doctrinae*t közelíti, ahol is persze az előbbi rendelkezik az autonóm személyiség erényével, míg az utóbbi az emberi cselekvés passzív tárgyát jelenti. Mint ahogy a *logosz* közelebb áll a történelmi Krisztus-alakhoz, ugyanígy a „víz” is a rítusban használt mágikus vízhez (ablutio, meglocsolás, keresztesítés). A magnetikus hatást illető három példánk egyúttal a magnetikus ágensek három különböző formáját jelenti:

1. Az ágens önmagában élettelen, passzív szubsztancia, ti. *víz*. A kutak mélyéből emberkéz érinti és edényekbe merítik, az ember használja. Szemléletes tanítás ez, mely beszéden vagy rítusokon át közvetíti a többieknek az *aqua doctrinae*t, avagy a szót (*logosz*).

2. Az ágens élő, önálló lény, a *kígyó*. Magától jön elő, vagy váratlanul akadnak rá; bűvöletbe ejt; a pillantása merev és részvétlen; a vére hideg, és nincs tekintettel az emberre: az alvóra kúszik, ott van a levetett cipőjében vagy a zsebében... Ezért jelenti a minden embertelentől való félelem és egyben a fenséges, az emberi, földi dolgoktól megszabadult iránti félve-tisztelet kifejeződését. Ő a legalantasabb és az ördög, és a legmagasztosabb, az istenfiú, a *logosz*, a nusz, az Agathodaimon. A kígyó jelenléte ijesztő, és a legváratlanabb helyen bukkanunk rá váratlan pillanatban. A halhoz hasonlóan ő is a sötétség és a feneketlen, a víz mélye, az erdő, az éjszaka és a barlang reprezentációja és megszemélyesítője. Ha a primitív tudat „kígyóról” beszél, akkor azon emberen kívüli élményt kell érteni. Nem valamilyen allegóriát vagy metaforát jelent, mert az ő saját alakja maga a szimbólum, és az igen lényeges, hogy a „fiúnak” van kígyóalakja, nem pedig fordítva, hogy a kígyó a „fiút” jelenti.

3. Az ágens a *logosz*, ami egyrészt a testet öltött és személyes istenfiú filozófiai eszméje és fogalmi absztrakciója, másrészt a gondolat és a szó energiája.

Világos, hogy e három jelkép iparkodik leírni a megtestesült isten megismerhetetlen lényét. De az is éppoly világos, hogy mindhárom nagymértékben önállósul: van igazi víz, nem csak képletes, amelyet rítus közben alkalmaznak. A *logosz* ott van a kezdetben, *en arkhé*, és az Isten a *logosz*, kétségtelenül sokkal az emberré válás előtt. A

„kígyónak” akkora a jelentősége, hogy az ophiták szent étke valódi kígyó volt, nem kevésbé valóságos, mint az epidauroszi Aszklépiosz-kígyó. Éppígy a „hal” nemcsak a misztérium titkos nyelve, hanem valami önmagában valónak számít, ahogy az emlékművek is tanúsítják. Ezenfelül a hal az őskereszténység idején minden valódi indok nélkül, az írásos hagyomány révén kapta meg jelentőségét, a kígyó viszont legalább egy hiteles szent kinyilatkoztatást mondhat magáénak.

Mindhárom szimbólum olyan recepciós jelenségeket jelent, amelyek önmagukban numinózus természetűek és ezért viszonylagos önállósággal rendelkeznek. Ha egyáltalán nem váltak volna jelenséggé, akkor ez azt jelentené, hogy a Krisztus-alak ígérete semmi hatást nem váltott ki. E jelenségek nemcsak a prófécia érvényességét bizonyítják, hanem azt az elengedhetetlen feltételt is kifejezik, hogy az ígéretnek lehet hatása; más szavakkal: az ígért alaknak megfelelő és az ember tudatalattijában rejlő olyan előképekről van szó, amelyeket Krisztus megjelenése ébresztett fel és szinte mágnes módjára vonzott. Ezért használja ECKHART mester is ugyanazt a jelképrendszert, hogy leírja az ősember, Ádám viszonyát, egyrészt Istenhez, másrészt a teremtményekhez.¹⁴

Ez az eseménysor forradalmasítja az Énre orientált pszichét, miközben amellett vagy – helyesebben – azzal szemben kitűz egy másik célt és elhelyez egy másik középpontot, amely sokféle olyan névről és jelképről ismerhető fel: mint hal, kígyó, a tengeri karvaly közepe, pont, monád, kereszt, paradicsom stb. Az ismeretlen demiurgosz mítosza, amely magát a legfőbb istennek tartja, az Én azon zavarát ábrázolja, amely már nem fojthatja magába azt a felismerést, hogy valamilyen fölérendelt felsőbb fórum letaszítja az egyeduralom trónjáról. A *lapis philosophorum mille nomina* jószerint megfelel az ember (anthróposz) sokféle gnosztikus elnevezésének; amikor aztán egyszerre csak világossá válik, mit is értenek rajta, kiderül: a nagyobb, átfogóbb emberről van szó; egy nem leírható teljességről, amely a tudatos és a tudatalatti pszichikus folyamatok összegéből áll. Ezt az Én-psziché szubjektivitásával ellentétben objektív teljességet illettem a *mélyén* [*Selbst*] elnevezéssel, amely így pontosan megfelel az anthróposz eszméjének.

Ha valamely neurózisos esetben a terápia azzal próbálkozik, hogy kiegészítse a tudat elégtelen beállítottságát (illetve alkalmazkodási teljesítményét) a tudatalatti tartalmával, akkor arra vállalkozik, hogy olyan átfogóbb személyiséget hozzon létre és a személyiségnek olyan súlypontját teremtsen meg, amely nem szükségszerűen esik egybe az Énnel, hanem a mind nagyobb tudással sokkal inkább az én hajlamait kísérli meg átmetszeni. Az új középpont „mint mágnes” vonzza a hozzá tartozót, az úgynevezett „apai ismertetőjegyeket”, ti. mindazt, ami az individuális alap megváltoztathatatlan és eredeti tulajdonságaihoz tartozik; ami régebbi, mint az Én és ezért úgy viszonylik ehhez, mint a bazilidánusoknál a *makariosz uk on theosz* (a boldog, nem levő Isten) az ogdoák arkhónjához, ti. a demiurgoszhoz, és – paradox módon – mint az utóbbi fia az apjához, az arkhónhoz. A fiú annyiban bizonyul erősebbnek, hogy tudomása van a fentről kapott küldetésről és így felvilágosíthatja az atyát arról, hogy nem ő a legfőbb isten. E látszólagos ellentmondás akkor oldódik meg, ha számításba vesszük az alapul szolgáló pszichológiai tapasztalatot: egyrészt a mély-én a tudatalatti termékekben úgymond a priori jelenik meg, ti. a jól ismert kör- és kvaternitásjelképekben, amelyek felbukkanhatnak már a legkorábbi gyerekkori álmokban, tehát jóval minden tudatos és megértési lehetőség előtt; másrészt csak a tudatalatti tartalmakkal való türelmes és fáradságos szembesülés és az ebből következő tudatos és tudattalan tények szintézise visz el egy olyan „teljességhez”, amely az önleírás céljára ismét a kör- és kvaternitásjelképet veszi igénybe.¹⁵ Ebben a fázisban is lehet az eredeti gyerekkori álmokra emlékezni és értelmezni őket. Az alkimisták, akik a magatartásuk folytán többet tudtak az individuációs eljárás lényegéről, mint mi, maiak, ezt a paradox tényállást régóta az *önnön farkába harapó kígyóval* fejezték ki.

Ugyanezt a tudást birtokolják a gnosztikusok is, ámbár a koruknak megfelelően másként szövegezve. Nem idegen tőlük a tudattalan fogalma. Így szól erről az EPIPHANIUS által kivonatolt valentinusi levél: *Eksz arkhész ho Autopatór autosz en heautó perieikhe ta panta en heautó én agnószia*...¹⁶ „Kezdetől fogva tartalmazta maga az autopatór az összes létezőt önmagában a tudatalattiban” (szó szerint: a megismerhetetlenségben). Erre a helyre Dr. GILLES QUISPÉL volt szíves felhívni a figyelmemet. Ő említi HIPPOLYTUS mondatát: „Az

atya, akinek nincs tudata és szubsztanciája, sem hím, sem nő...¹⁷ (*ho Patér ho anennoétosz kai anusziosz, ho méte árren méte théli...*), és így fordítja le: Az „atya” nemcsak maga tudatlan és nélküli a lét minőségét, hanem még *nirdvandva* = ellentét nélküli is, vagyis minőség nélküli és így megismerhetetlen. Ekként írják le a tudattalan állapotát. A valentinusi szöveg pozitívabb tulajdonságokkal ruházza fel az autopatórt: „Egyesek kortalan, örökké fiatal, hím-nős eonnak nevezték őt, amely mindenhol tartalmazza a mindent, és [őt magát] a semmi veszi körül.” Megvolt benne az *ennoia* (tudat), amely „a nagyság kincse azoknak, akik a nagyságból származnak [kegyajándék gyanánt] átnyújtva”. Az autopatór tudata nem bizonyítja az *ennoia* meglétét, mert a tudatosság differenciálása csak a következő szüzügiákból és a tetrádiumokból jön, amelyeket csupa konjunkció- és kompozíció-folyamatok jelképeznek. Az *ennoia* itt bizonyára úgy gondolható el, mint valamely lappangó tudatlehetőség. OEHLER „mens”-nek fordítja az *ennoiát*, CORNARIUS „intelligenciá”-nak és „notió”-nak. A tudatos-tudattalan, ismert-ismeretlen ellentét számomra magától értetődőbbnek és ezért valószínűbbnek tűnik.

Az *agnoia* (*ignorantia*) Pál-féle fogalma mindenesetre nem eshet nagyon távol az agnoziától, a fel nem ismeréstől, mert mindkettő az ember kezdeti, tudattalan állapotát jelöli. Az Isten „letekintett” erre az állapotra, amikor is az itt használt *hüperidón* (Vulgata: *despiciens*) egyként nevezhető „lebecsülés”-nek és „tudatlanság”-nak.¹⁸ Ennek láttán kezdett hozzá a megváltás művének véghezviteléhez.¹⁹ Mindenesetre a gnosztikus hagyomány azt tudja a legfőbb Istenről, hogy látta, hogy a demiurgosz által teremtetett emberek milyen nyomorult, tudattalan teremtmények voltak, akik még csak egyenesen se tudtak járni. Az *Apostolok cselekedeteiben* az említett helyen elbeszéli, miképp emlékezteti Pál az athénieket arra, hogy „isten sarjak” – *Genus ergo cum simus Dei*²⁰ – és hogy az Isten, „a tudatlanság idejé”-re úgyszólván rosszalóan visszatekintve, elküldte az emberiségnek üzenetét: *pantas pantakhón metanoiein*, miszerint „mindenki mindenhol változtassa meg a gondolkodását”, és mert a korábbi állapot még nagyon szálnalmasnak is látszott, ezért vette fel a *metanoiein* a bűnbánat morális jellegét, úgyhogy a Vulgata ezt *poenitentiam agerének* fordíthatta.²¹ Az igen bánni való bűnök, mint látható, az *agnoia*, illetve az *agnoszia*, a tudatlanság.²² Nemcsak az ember van azonban ebben az állapotban, hanem, mint láttuk, a gnosztikus nézet szerint az *enennoétosz*,

azaz a tudatot nélkülöző Isten is. Ezzel a nézettel bizonyos értelemben egybevág a bevett keresztény felfogás, amely szerint az *Ótestamentum* Istene az *Újtestamentumban* a harag istenéből a szeretet istenévé változott. E gondolatnak még a jezsuita NICOLAUS CAUSSINUS a XVII. században ad világos kifejezést.²³

Ebben az összefüggésben utalnom kell azokra a végkövetkeztetésekre, amelyek RIWKAH SCHÄRFnek a sátán ótestamentumbeli alakjának vizsgálatából következik: a sátán-fogalom történelmi változásával Jahve képe is átalakul, úgyhogy az istenkép differenciálódásáról joggal beszélhetünk az *Ótestamentumban*, de annál kevésbé az *Újtestamentumban*.²⁴ Azt a gondolatot, hogy a világot teremtő Isten nem lenne tudatos, hanem talán álmodik, megtaláljuk a hindu irodalomban is:

Mégis, kinek sikerült kikutatnia,
ki tudta meg, honnan van a teremtés?
Az istenek azon innen eredtek!
Ki mondja meg hát, honnan jöttek ők?
Ő, aki a teremtést elvégezte,
aki reá néz a legtisztább égi fényben,
aki azt elvégezte vagy nem végezte el,
Az tudja! – vagy ő sem tudja ezt?²⁵

ECKHART mester teológiája ismer egy olyan „istenséget”, akinek az egységen és a létén kívül²⁶ nem lehet semmi ismervét állítani;²⁷ ez az istenség „tudja”, hogy ő maga még nem úr, és az ellentétek tökéletes egybeesését jeleníti meg: „Ám az ő egyszerű természete mentes a formáktól, mentes a keletkezéstől és fejlődéstől, mentes a léttől, mentes minden dologtól”²⁸ stb. Az ellentétek egyesülése, amennyire az emberi logika felfoghatja, a tudatalansággal egyenlő, mert a tudat különbséget és egyúttal kapcsolatot feltételez a szubjektum és az objektum között. Ahol semmi „más” nem vagy még nem létezik, ott megszűnik a tudat lehetősége. Csak az isteni létből „előtörő” atya, ti. az Isten „veszi magát észre”, válik „tudatossá” és „szembesül mint személy önmagával”. Így válik az atya fiúvá a saját lénye első fogalmaként. Eredeti egységében „nem ismer semmi mást”, mint a „valóságfölötti” Egyet, ami *ő maga*. Ahogy az istenség esszenciálisan tudattalan,²⁹ az ember is az, aki az Istenben él. A „lelki szegények boldogságáról” (Mt 5,3) szóló prédikációjában azt mondja ECKHART mester:

„... annak, aki ezt a szegénységet viseli, olyannak kell lennie, mint amilyen akkor volt, amikor még nem élt, sem önmagában, sem Istenben, sem a valóságban. Sőt annyira mentesnek és szabadnak kell lennie minden tudástól, hogy azt se ismerje fel, hogy Isten él benne. Hiszen amikor az ember (még) Isten örök lényegében állott, akkor sem valaki más élt benne: ő maga volt az, aki ott élt. Ezért mondjuk, hogy az ember ugyanúgy legyen mentes tudásától, mint akkor, mikor (még) nem élt, és hagyja, hogy Isten kedvére munkálkodjék benne, és legyen mindentől mentes, mint annak idején, amikor Istentől jött.”³⁰ És ezért kell az embernek az Istent a következőképpen „szeretnie”: „Úgy szeresd őt, amilyen valójában: ne (elképzelt) Isten, ne lélek, ne (isteni) személy, ne kép gyanánt, hanem tiszta, ragyogó és fénylő, minden kétértelműségtől mentes Egyként. És hogy mindörökké ebben az Egyben, a semmiből a semmibe alámerülhessünk, ahhoz segítsen minket Isten. Ámen.”³¹

ECKHART mester egész világot átfogó szelleme tud, anélkül, hogy ismerné, a hindu őstapasztalatról éppúgy, mint a gnosztikusokról, és ő a XIV. század kezdetét jellemző liber spiritus fáján a legszebb virág. Csaknem 600 évig voltak feledésben a mester írásai, mert „még nem jött el az ő ideje”. Csak a XIX. században akadt olyan közönség, amely képes volt felmérni ECKHART szellemének nagyságát.

Az Isten létezésére vonatkozó ilyen kijelentések az istenkép azon változását mutatják, amely változások párhuzamosan haladnak az emberi tudat állapotváltozásaival, anélkül, hogy bármikor meg lehetne biztosan állapítani, hogy mi minek az oka. Az istenkép nem kitaláció, hanem *élmény*, amely magától lepi meg az embert; s ez megfelelőképpen tudható, ha a világnézeti előítéletek okozta elvakultságot nem tartjuk többre az igazságnál. A (leelőbb is tudattalan) istenkép képes arra, hogy megváltoztassa a tudat állapotát, ahogy az utóbbi módosíthatja (tudatosan) az istenképen a korrektúráit. Természetesen, a tudat nem befolyásolja bizonyítható módon az ősigazságot (*veritas prima*), az ismeretlen Istent. Pszichológiailag azonban az Isten vagy az *anennoetosz theosz* agnóziájának gondolata annyiban bír a legnagyobb jelentőséggel, mert ez azonosítja az istenség azonosságát a tudattalan numinozitásával, amiről keleten az atman- és purusha-filozófia tett tanúbizonyságot, nyugaton pedig – mint láttuk – ECKHART mester.

Ha tehát ez a fajta pszichológia kerekedik felül, nem tud mást tenni, minthogy kifejezetten lemond a metafizikai ítélkezésről, és nem me-

részkedik olyan meggyőződés vallására, amelyre állítólagos tudományos tapasztalata jogosítja fel. Az utóbbi azonban szóba sem jöhet. Amit a pszichológia egyedül és kizárólag megállapíthat, az egyedül és kizárólag olyan képszerű jelképek létezése, amelyek értelme a priori egyáltalán nem szilárd. Ami e téren némi biztonsággal tisztázható, mindössze annyi, hogy a szimbólumok bizonyos teljesség-jelleggel bírnak, és ezért gyaníthatóan „teljességet” is jelentenek. Rendszerint „egyesítő” jelképek ezek, azaz az egyszerű (kettősség) vagy a kettős természet (négyesség) együttállásai, azaz kvaterniók. Ezek a tudatnak a tudatalattival való összeütközéséből és az ebből fakadó zűrzavarból keletkeznek, amelyeket az alkimisták mint „káosz”-t, illetve mint „nigredó”-t jelöltek. Empirikusan ez a zűrzavar nyugtalanság és dezorientáltság formáját ölti. A kör- és négyességszimbolika ilyenkor úgy jelenik meg, mint afféle kompenzáló *rendelv*, amely az egymás ellen hadakozó ellentétek egyesítését megtörténtként jeleníti meg és ezzel előkészíti az üdvös megnyugvást (a „megváltást”). A pszichológiának először is nincs módja, hogy többet állapítson meg annál, hogy a teljesség jelképe az individuum teljességét jelenti.³² Ugyanakkor azonban nemcsak el kell ismernie, de másfelől hangsúlyoznia is kell, hogy a teljességszimbolika olyan képeket vagy sémákat alkalmaz, amelyek régóta és a legkülönbözőbb vallásokban a világ alapjának és az istenségnek a kifejeződései. Ismert istenjelkép így a kör, ugyanígy a kereszt (bizonyos értelemben) és a négyesség általában, mint Ezékiel látomása, a Rex gloriae a négy evangélistával, a gnoszticizmusban Barbelo = négyrészes isten, Kolorbas = mind a négy, a kettősség (tao, Hermaphroditus, atya-anyja stb.) és végül az emberi alak (gyermek, fiú, anthropolosz) és az individuális személyiség: Krisztus és Buddha, hogy csak a legfőbb motívumokat említsük.

Mindezek a képek a pszichológiai tapasztalás terén az *ember* egyesített *teljességének* kifejeződéseit jelentik. Az a tény, hogy ezt a célt és kívánságot „Isten”-nek jelölték, numinózus jellegét bizonyítja, és valójában az effajta élmények, álmok és látomások olyan elbűvölőek és hatásosak természetük szerint, amelyeket az emberek, akikről nem feltételezhető semmiféle pszichológiai előismeret, önkéntelenül is ezeknek tartják őket. Ezért nem csoda, hogy a naiv felfogás nem tesz különbséget az Isten és az átélt élmény között. Mindenhol tehát, ahol pszichés teljességre utaló szimbólumokkal találkozunk, megtaláljuk azt a naiv felfogást is, hogy ez az Isten megjelenítése. Legyen szó

például az emberfiának ama nem ritka román stílusú ábrázolásáról három állatfejű és egy emberfejű angyal kíséretében, akkor kézenfekvő lenne annak elfogadása, hogy az emberfia a szokványos embert jelenti, és a probléma – egy kontra három – az egy differenciált és a három differenciálatlan funkció ismert sémájára céloz. Ezzel a közismert véleményt tükröző értelmezéssel azonban a jelkép értékét vesztené, ugyanis ez jelentené az istenség második személyét a világot átfogó, négyszeres aspektusában. A pszichológia természetesen nem fogadhatja el ezt az értelmezést; az csak ez állítás meglétét rögzítheti és vetheti egybe ama ténnyel, hogy elvileg ugyanazok a szimbólumok, kiváltképp az egy és a három dilemmája bukkan fel a tudatalatti spontán termékeiben, ahol is az individuum pszichikus totalitására vonatkoztathatók. Ezek olyan megfelelő természetű archetípus megléte utalnak, amelynek – úgy tűnik – a tudat tájékozódó funkcióinak a négyessége a terméke. Ha tehát a tudat teljessége bizonytalan és meghatározhatatlan kiterjedésűvé válik, akkor mindig magában foglalja önmagát, a tudatalattit és ezzel az archetípusok összességét. Az utóbbiak azonban a „külvilág” komplementer megfelelései és ezért „kozmosz” a jellegük. Ez magyarázza numinozitásukat és ennél fogva „isteni” jellegüket.

3

Elképzeléseim kiegészítéséül álljon itt néhány, a világ alapzatára, az arkánusra vonatkozó gnosztikus jelkép, elsősorban az a szinonima, amely a „világ fundamentumát” jelenti. Ezen a képzeten a pszichológia a tudat tudatalatti hátterének és létrehozójának képi megjelenését érti. Itt elsősorban a demiurgosz alakjáról van szó. A gnosztikusok olyan szimbólumok tömegét alkották meg, amelyek a teremtményben határozzák meg az eredetet, a létezés középpontját, a teremtet vagy az isteni szubsztanciát. Mielőtt zavarba jönne az olvasó e képek bősége láttán, jusson mindig az eszébe, hogy egy-egy új kép nem más, mint a minden teremtményben benne rejlő isteni titok egy másik oldalának ábrázolása. A gnosztikus jelképekre vonatkozó összeállításom ezért egyetlen transzcendentális eszme kibővítését jelenti, amely eszme olyannyira átfogó és önmagában megmagyarázhatatlan, hogy sokoldalúságának kifejezésére számos különböző kifejezést igényel.

Az IRENAEUS által említett gnosztikusoknál a Szophiát az ogdoasz, a nyolcasság világa alkotja,³³ amely a kétszeres kvaternitást jelenti. A Szophia mint galamb a vízre szállva nemzi Szaturnuszt, aki Jahvéval azonos. Szaturnusz, mint már említettük, a „másik nap”, alkimista nyelven *sol niger*. Itt *primus anthropus*. Ő készíti az első embert, aki azonban csak mászni tud féreg módjára.³⁴ A naaszénusoknál Eszaldaiosz demiurgosz, a „tüzes isten, szám szerint a negyedik” (*theosz pürinosz arithmon tetartosz*) szemben áll az atya, anya és fiú háromságával. A legfőbb az atya, az ősember (*arkhanthroposz*), az *akharaktarisztosz* (tulajdonság nélküli) pedig *ho anó Adamasz* (a felső Ádám). Szophia áll többféle tanításban a protanthroposz helyén.³⁵ EPIPHANIUS ebionita tanként megemlíti, hogy Ádám mint ősember Krisztussal azonos.³⁶ THEODOR BAR-KUNINál az öt elem (azaz négy + egy)³⁷ az ősember. A *Tamás-aktában* így beszél a sárkány önmagáról: *Hüiosz eimi ekeinu tú blapszantosz kai plékszantosz tusz tesszarasz adelphusz tusz hesztótasz*. („Én annak fia vagyok, aki a négy talpon álló testvérét megsebezte és megölte.”)³⁸

A négyesség ősképe a gnosztikusoknál a demiurgosz, illetve az anthroposz alakjává egyesül. Ő mintegy a saját teremtettségének áldozata lesz, mivel foglyul ejti őt az a *phüszisz*, amelybe leszállt.³⁹ Az anyag sötéttségében lappangó anima mundit, illetve az ősember képét valami olyan tudattranszcendens középpont léte fejezi ki, amelyet mi, éppen a négyessége, valamint a kerekessége kedvéért, a teljesség jelképeként fogunk fel. Ebből óvatosságból csak addig a feltételezésig mérészkedhetünk, hogy pszichés teljességről van szó (amilyen például a tudat + tudattalan), jöllehet a jelkép története azt igazolja, hogy mindig is istenkép gyanánt használták. A pszichológiának, mint mondtuk, nincs módja arra, hogy metafizikai állításokhoz folyamodjon. Csak azt állapíthatja meg, vajon egybeesik-e a pszichés teljesség jelképisége az istenképpel, de sose bizonyíthatja azt, hogy egy istenkép magát az Istent jelenti, vagy hogy a mély-én pótolja az Istent.

Ez az egybeesés teljes világossággal megmutatkozik az óegyiptomi Heb-Szed-ünnep alkalmával, amelyről COLIN CAMPBELL a következőket írja: „... A király kilép a lakosztályból, melyet szentélynek neveznek, aztán felmegy egy olyan, mind a négy oldalán nyitott pavilonba, amelybe négy lépcsőfok vezet. Miközben Ozirisz jelvényét viseli, a trónra ül és egymás után a négy világtáj felé fordul. Ez egyfajta második trónra lépés, és néha úgy cselekszik a király, mint a pap, aki

magamagát áldozza fel. Ez utóbbi cselekedetet a királyi megistenülés csúcspontjának lehet tekinteni.”⁴⁰

E lélektanban gyökerezik minden királyság, ezért is jelenti minden király a nép anonim tagjai számára a mély-én jelképét. Hatalmi jelvényei – a korona, a királyi köpeny, a jogar, az országalma, a rendjelek (csillagok!) stb. – a kozmikus anthropológus jegyeivel ruházzák fel, aki nemcsak létrehozta a világot, hanem ő maga a világ is. Ő az a *homo maximus*, akivel majd SWEDENBORG spekulációiban találkozunk újra. De ő a tárgya azon gnosztikus igyekezetnek is, hogy ennek a létezőnek, amelyet úgy képzelnek el, mint a tudat alapját, mint annak mátrixát és rendező elvét, szemléletes formát és hozzá illő fogalmi rendszert alkossanak. Ő, ahogy HIPPOLYTUSnál a „frígek” (a naaszénusok) mondják,⁴¹ a *hé amerisztoz sztigmé*, a megosztatlan pont, a *kokkosz tu szinapeosz*, a mustármag, amelyből az Isten országa lesz. Ez a pont az *enüparkhusza tó szómati* (ami benne van a testben). Ezt persze csak a *pneumatikoi* tudják, azaz a szellem emberei (ellentétben a „pszichikaiakkal” {pszükhikoi} és a materiálisokkal {hülikoi}). Ő a *to rhéma tu theu*, az „Isten kimondott szava” (*sermo Dei*) és az eonok, a hatalmak, az intelligenciák, az istenek, angyalok és az alsóbb szellemek mátrixa, a létezőtől és a nemlétezőtől, a teremtetttől és a teremtetlentől, az érthetetlen érthetőtől, az évektől, a holdaktól, a napoktól, az óráktól származó... E pont, „a semmiképp se létező” (*hé méden úsza*) és a „semmiből se álló”, amely „felfoghatatlan nagyságot” (*megethosz ti akatalépton*) vesz föl. HIPPOLYTUS megrovóan teszi szavá, hogy a naaszénusok szinkretista módon mindent saját felfogásukhoz idomítottak, mert nem egész világosan érthető, hogy a „pont” (mint *rhéma theu*) ember alakú: a naaszénusok ugyanis *polümorphon Attin* (sokalakú Attisz) névvel is illetik őt, az anya korán elhalt fiának, vagy, ahogy a HIPPOLYTUS által idézett himnuszban áll, *to katéphesz akuszma Rheasz*-nak (Rhea sötét jajveszékelésének) is. Szinonimája a himnuszban: Adonisz, Ozirisz, Ádám, Korübasz, Pán, Bacchus és a *poimén leukón asztrón* (a fehér csillagok pásztora).

Maguk a naaszénusok a központi isteni instanciájuknak *naasz* (ki-gyó) fogják fel, és „nedves szubsztanciát” (*hügra úszia*) értenek alatta, ahhoz a MILÉTOSZI THALÉSZhez igazodva, aki a vizet tekintette az őselemnek. Ahogy a víztől, úgy függ a naasztól (*ophisz*) minden élet, és „ő foglalja magában, mint az egyszarvú bika a szarvában, a dolgok szépségét”. „Keresztülvándorol mindenben, mint [a víz], amely az

Édenből folyik és négy eredetre (*arkhasz*) oszlik.” Mármost ők azok, akik, mondja HIPPOLYTUS, „az Édent az agyhoz hasonlítják”. A három paradicsomi folyó három érzékelő funkció (Piszon = szem, Gihon = hallás, Tigris = szaglás), a negyedik azonban, az Eufrátesz, a szájjal, „amin kijön az ima és bemegy a táplálék”. Negyedik funkcióként a szokásos kettős jelentést kapja,⁴² egyrészt ugyanis ez a testi táplálkozás ugyancsak materiális tevékenysége, másrészt pedig „megörvendezteti,⁴³ táplálja és alakítja (*kharakterizei*) a szellemi, a teljes (*teleion*) embert”.⁴⁴ A „negyedik” tehát valami különleges, ellentmondásos, valami démoni. Jó példát kínál ehhez Dán 3,24–25, ahol a három férfihöz egy negyedik csatlakozik a tüzes kemencében, akinek olyan az arca, „mint valami istenek-fiáé”.

Ezért az Eufrátesz vize is *to hüperanó tu sztereómatosz* (keresztül folyik a mennybolton), amelyről a *szótér* (üdvözítő) mint „élő vízről” (*dzón hüdór*) beszél,⁴⁵ és amelynek magnetikus tulajdonsága van, amit már fent említettünk. Ez olyan csodálatos víz, amelyből az olajfa az olajat és a szőlőtő a bort és minden az ő magáét vonja ki. „Az a férfi (*ekeinosz*)”, folytatja HIPPOLYTUS, mintha még a negyedik folyó vizéről beszélne, „nem részesül tiszteletben a világon...” Ezzel a teljes emberre (*teleiosz anthróposz*) céloz; sőt ez az ember a víz, a *rhéma theu*, az ige, amit az Isten küldött. „Az élő vízből választjuk ki mi, szellemi emberek a számunkra sajátságost (*to oikeion*)”,⁴⁶ mert minden teremtmény, aki belemerül ebbe a vízbe, kiválasztja (*eklegusza*) belőle létének rá jellemző formáját, és „e víztől minden teremtmény megkapja az ő sajátosságát”.⁴⁷ A víz, illetve e Krisztus egyfajta panspermiát, a lehetőségek mátrixát jelenti, amelyből a lélek kiválasztja (*eklegein*) a „számára sajátságost” (*suum ossop*),⁴⁸ amikor is ez „hozzátörekszik (*proszerkheszthai*) inkább, mint a vas a mágneshez”. Pneumatikus lelki természetét azonban azáltal éri el, hogy átmegy az „igaz kapun”, amely „Jézus, az üdvözült” (*Jészusz ho makariosz*), és ezzel tudomást szerez a saját teljességéről, azaz a „teljes emberről”. Ez az ember, akit a világ nem tisztel, nyilván a belső, szellemi ember, aki azok előtt ismert, akik Krisztuson mint az élethez vivő kapun keresztülmentek és általa megvilágosodtak. Itt két kép keveredik össze egymással, az egyik a „szoros kapu” képe,⁴⁹ a másik pedig Jánostól való (Jn 14,6: „Én vagyok az út, az igazság és az élet; senki sem mehet az Atyához, hanemha én általam.”)⁵⁰ E képek nyilvánvalóan valamilyen, a pszichológiai individuációra jellemző integrációs eljárást jelenítenek

meg. Emellett a formulázás során állandóan keveredik a víz jelképe Krisztussal, ez pedig az *eszó anthróposszal*, a belső emberrel. Ez számomra nem tűnik annyira homályosnak, sokkal inkább pszichológiai korrektségnek, amikor is Krisztus egyrészt mint az „ige” valóban az „élő víz”, másrészt éppennyire a belső, „teljes” ember, azaz a mély-én jelképe.

A naaszénusok szemében a világ alapja az ősember Ádám. Az ő megismerését tartják a teljesség kezdetének (*arkhé teleiószeósz gnószisz anthrópu*) és egyúttal hídnak Isten megismerésére.⁵¹ Ő férfi és nő; tőle „származik az atya és anya”,⁵² három részből áll, az értelmestől (*noeron*), a lelkiből és a földszerűből (*khoikon*). Ez a „három egyszerre szállt le egy emberbe, Jézusba”, és „ez a három ember a saját bölcsessége szerint beszélt, mindegyik az övéihez” (azaz az értelmes az értelmiekhez stb.). E tan az ősemberrel hozza kapcsolatba Jézust (Krisztus mint második Ádám). Az ő lelke „három részből áll és egy” (azaz trinitás).⁵³ Az ősemberekről szóló példák között a szöveg megemlíti Kabiroszt⁵⁴ és Oannészt. Az utóbbinak szenvedésre fogékony lelke van, mivelhogy „a nagy, a legszebb és teljes ember rabszolgává lealacsonyított alakja” (*plaszma*) elviseli a büntetéseket. Ő a megszületettek és a [még] megszületők egyszerre rejtőző és megnyilvánuló „boldog természetű” (*makaria phüszisz*), „a mennyek országa, amely bent az emberben (*entosz anthrópu*) keresendő”, és pedig „a gyerekekben hétéves kortól [felfelé]”,⁵⁵ mert ők helyezik bele, mondja HIPPOLYTUS, „a nemző magokba (*en arkhegonó szpermati*) a mindenség nemző természetét (*tén arkhegonon*⁵⁶ *phüszin tón holón*)”. Felületesen szemlélve itt a mélyben meghúzódó pszichikus szubsztancia „szexuális elmélete” bontakozik ki, s ez emlékeztet az ilyen modern kísérletekre. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy a valóságban fordítva van a dolog, amikor is az emberi nemzőerő csak „a teljesség őstermészetének”⁵⁷ különleges esete: „Ez számukra [a naaszénusok számára] a titkos (*aporrhétosz*) és misztikus logosz”, amit jellemző módon a következő szövegrészben Ozirisz falloszával állítanak párhuzamba – „és azt mondják, hogy az Ozirisz víz”. E mag lényege (*úszia*) jóllehet a dolgok oka, de nem osztozik azok természetében. Ezért mondják ezt: „Az leszek, ami lenni akarok, és vagyok, ami vagyok.” Az ugyanis, aki mindent mozgat, maga mozdulatlan. „Ez, mondják ők, az egyedüli jó (*agathon monon*).”⁵⁸ További megfelelőként felbukkan a Hermész Külleniosz merev falloszával. „Azt

mondják ugyanis: Hermész a logosz, a keletkezett és egyúttal a keletkező és jövődő dolgok elültetője és teremője (*demiurgosz*).” Azért tisztelik őt mint falloszt, mert ő, mint a férfiszerv, alulról felfelé törekszik.

4

Hogy nemcsak egy gnosztikus logosz, hanem maga Krisztus is összefüggésbe kerül a szexuális jelképiséggel, alátámasztja a Mária *Interrogationes maiores*ből való töredék, amelyet EPIPHANIUS idéz, s amely arról szól, hogy Krisztus felviszi ezt a Máriát egy hegyre, ahol előhív egy nőt az oldalából és nemi érintkezésbe fog vele: *ez befogadta magába a magja folyását, miáltal ő a tudomására hozta, hogy azért kell így tennie, mert csak így élünk.*⁵⁹ Érthető, hogy ez a durva szimbolizmus nemcsak a mai érzést sérti, hanem visszataszító lehetett az akkoriban (III–IV. század) modern, keresztény szellem számára is; és ha ehhez még valamilyen valóságos hamis interpretáció is társul, ahogy ez minden jel szerint bizonyos szekták körében megesett, akkor ezt a dolgot csak elutasíthatták. Hogy az efféle reakció az *Interrogationes* szerzője számára se lehetett teljesen ismeretlen, maga a szöveg megmutatja. Eszerint ugyanis Mária akkora sokkot kapott, hogy a földre zuhant. Krisztus pedig így szólt hozzá: „Miért kételkedsz, kishitű?” Erre utal ugyanis Jn 3,12: „Ha a földiekről szóltam néktek és nem hisztek, mimódon hisztek, ha a mennyiekről szólok néktek?” De erre vonatkozik Jn 6,53 is: „Ha nem eszitek az ember Fiának testét és nem isszátok az ő véré, nincs élet bennetek.”

E szimbolizmussal kapcsolatban bizvást beszélhetnénk valamilyen eredeti látomásos élményről, ahogy ilyesmi még ma is hasonló formában nemritkán előfordul a pszichológiai kezelés során. Az orvos-pszichológus számára ez egy cseppet sem meglepő. Voltaképpen már maga a szövegösszefüggés megmutatja a dolog helyes felfogásához vivő utat. A kép egy olyan pszichológémát fejez ki, amelyet racionálisan nem könnyű megfogalmazni és ezért valamilyen szemléletes jelképet kell igénybe venni, ahogy az álomnak is tennie kell, amennyiben többé-kevésbé „absztrakt” gondolatok manifesztálódnak az alvás alatti öntudatlan állapotban. Az effajta sokkolóan különös dolgok esetén, amikben bizony az álmok voltaképpen nem szűkölködnek, állandóan valamilyen „mintha csak”-ról van szó, mégpedig oly érzék-

letes szemléletességgel, amelyek nem riadnak vissza sem a furcsaságoktól, sem az obszcenitásoktól. Füttyölnek az illetlenségre, mert ezt egyáltalán nem is vélik valóságosnak. Dadognak, miközben azzal kísérleteznek, hogy kibeszéljék az érdeklődést lebilincselő gyanított értelmet.⁶⁰

A látomás kontextusa, azaz Jn 3,12, világossá teszi, hogy a képet nem valóságosan, hanem szimbolikusan kell érteni; mert Krisztus nem földi dolgokról beszél, hanem égiekről, azaz szellemi misztériumról, tehát olyasvalamiről, ami titok, s nem valami eltitkolnivaló – aligha feltételezhetnénk e póre obszcenitásról valamilyen leplező törekvést –, hanem inkább azért, mert annak értelme még el van rejtve a tudat elől. Az álomelemzés és -fejtés modern módszere e heurisztikus szabályt követi.⁶¹ Ha erre a látomásra alkalmazzuk ezt, abból az alábbiak következnek:

1. A *hegy* feljutást jelent, kiváltképp a misztikus (= szellemi) feljutást a csúcsra, azaz a szellemközébe és a kinyilatkoztatás helyére. E motívum annyira ismeretes, hogy fölöslegessé teszi a bizonyítást.⁶²
2. Ebben a korszakban *Krisztus* alakja közismerten központi jelentőséggel bírt. A keresztény gnoszticizmus gondolkörében az ő alakja jelenti az Isten megnyilvánulását *arkhanthróposz* gyanánt (ősember = Ádám), valamint az ember nemfogalmát általában: „Az embert és az ember fiát.” Ő az a *belső ember*, akihez az önismeret útja vezet, aki a „mennyeik országa bent az emberben”. *Anthróposz*ként a tapasztalat szerint ő a legfontosabb archetípus, és mint „élet és halál ura” (*iudex vivorum et mortuorum*) és „dicsőséges király” (*rex gloriae*) a tudatalatti, a kvaternitás tulajdonképpeni rendezőelve, illetve a *mély-én* kiteljesítése.⁶³ Mindennek megállapításával nem történt semmi erőszakolt értelmezés; a felfogásom inkább arra a tapasztalatra támaszkodik, hogy a mandalaalakzatoknak valamilyen tudatalatti személyiségközpont az értelmük és a funkciójuk.⁶⁴ Krisztus kvaternitását, amely a látomás szempontjából figyelemre méltó, jól bizonyítja a kereszt jelképe, a *rex gloriae* és Krisztus évként való ábrázolása.
3. A *nő létrehozása* az oldalából arra mutat, hogy Ádám secundus gyanánt fogták őt fel. Az, hogy létrehozza a nőt, azt akarja jelenteni, hogy ő tölti be a *Teremtés könyve*⁶⁵ teremtő istenének szerepét. Mint ahogy Ádám a különböző hagyományokban Éva teremtése előtt hím-nősként szerepel,⁶⁶ úgy bizonyítja itt be Krisztus is drasztikus módon az androgün voltát⁶⁷. Az emberős rendszerint hermafrodita; így hozza

létre a nő felét a védikus hagyományban is és egyesül vele. A keresztény allegorikában a Krisztus oldalából származó nő jelenti az *egyházat* mint a bárány menyasszonyát.

Az őseMBER férfitá és nővé hasadása a tudatossá válás aktusát fejezi ki; ez nemzi azt az *ellentétet*, amivel megteremtődik a tudat lehetősége. A csoda szemléelője, Mária számára a látomás jelenti a láthatóvá válást, azaz a benne lezajló tudatalatti folyamat projekcióját. A tapasztalat szerint a tudatalatti folyamatok kompenzatorikusan valamilyen határozott tudatállapothoz kapcsolódnak. A látomás során megjelenített hasadási folyamatból ezért gyanítani lehet, hogy az a tudatban az egység valamilyen állapotát kompenzálja. Ez az „egység” elsősorban bizonyára az akkori vallásos érdeklődés előterében álló Isten és *anthróposz* emberré lett alakjával kapcsolatos. Ő – Origenésszel szólva – a *vir unus*, az „egy ember”.⁶⁸ Ezzel az alakkal szembesül a látomás Máriája. Ha feltesszük, hogy a látomás címzettje valójában nő volt – amely feltevés nem teljesen alaptalan –, akkor ő hiányolta Krisztus tisztán istenített férfiasságában a megfelelő nőiességet. Ezért nyilatkoztatják ki előtte: „Mind a kettő vagyok, férfi és nő.” E pszichológéma alkotja még ma is Krisztus, a *virgo de virgine* hímnős voltának katolikus felfogását, bár itt inkább közfelfogásról, mint végkövetkeztetésről van szó. A középkori ikonográfia ismeri Krisztus emlőekkel való ábrázolását, ami megfelel a *Énekek Éneke* 1,2 részének: *Meliora sunt ubera tua vino*. MECHTHILD VON MAGDEBURG beszámolója szerint a lélek észreveszi, amikor az Úr megcsókolja őt,⁶⁹ hogy a várakozás ellenére nincs szakálla. A férfiasság jegye jellemző módon hiányzik. MECHTHILDnek ugyanis a fentivel egyező látomása volt, amely ugyanezt a problémát fordított formában jelenítette meg: ő egy „sziklás hegyen” látta magát, amelyen a Szent Szűz ült és arra várt, hogy világra hozza isteni gyermekét. Amikor ez megszületett, ő megölelte és háromszor megcsókolta. Ahogy a szöveg megjegyzi, a hegy allegorizálja a spirituális habitust, a szellemi beállítottságot. „Az isteni inspiráció felismertette vele, hogy miként rejlik a fiú az atyai szív legbelsejében (*medulla*).” Ez a legbelső „erősít, gyógyít és a legédesebb dolog”; az Isten „ereje és legnagyobb édessége” adva van számunkra a fia révén, aki „az üdvözítő és a legerősebb, legédesebb vigasztaló”, „a lélek legbelseje azonban a legédesebb” (*medulla vero animae est illud dulcissimum*).⁷⁰ Ebből az tűnik ki, hogy MECHTHILD az atya szívét, a fiút és a belső embert a „medulla” fogalma alá sorolja be.

Pszichológiailag nézve, a *dulcissimum* a mély-énnek felel meg, amelyet nem lehet megkülönböztetni Isten képétől (*imago Dei*).

A két látomás között jelentős a különbség: az ókori kinyilatkoztatásban leírják Éva születését Ádámból a második Ádám pneumatikus fokán, az ő oldalából jön létre a pneumatikus nő, az Éva második foka, ti. a lélek, csak hogy nem Krisztus lányaként. Mint már említettük, a keresztény szemlélet szerint az egyház jelenti a lelket. Ő a nő, aki „a férfit körülveszi”⁷¹ és az Úr lábát megkeni. Mechthild látomása folytatja ezt a szent mítoszt: a leány-menyasszony anyává lett és megszülte az atyát a fiú alakjában. Hogy itt a fiú szoros kapcsolatban áll a mély-énnel, ez Krisztus hangsúlyozott kvaternitásából következik: négyféle hangja van (*quadruplex vox*),⁷² a szíve négyféleképpen ver,⁷³ és arca négyfelé küld sugarakat.⁷⁴ E kép az új évezred hangján szól. ECKHART mester, aki másképp szövegezi meg ezt a gondolatot, azt mondja, hogy az *Angyali vándor* (*Cherubinische Wandersmann*) verseiben Isten a lélekből születik és hogy tulajdonképp végül egybeesik az Isten és a mély-én. A kor gyökeresen megváltozott: a teremő erő – úgy tűnik – már nem az Istentől származik; inkább a lélek szüli. A korán haló istenfiúról szóló mitológéma pszichológiai alakot vesz fel – az ő további befogadásának és megvalósulásának jegyét.

4. Térjünk mármost ismét vissza az *Interrogationes* látomásához! A nő előteremtése után következik a *megtermékenyülés*. A nász a hegyen kedvelt motívum,⁷⁵ éppúgy, ahogy a régi ábrázolások szerint az alkimista hermafroditus is szívesen tartózkodik magaslatokon. Az alkimisták is beszélnek egy olyan Ádámról, aki mindig magánál hordja Éváját. Egyesülésük vérfertőző aktus, de már nem apa és lánya hajtja végre, hanem, összecsengve a megváltozott korrallal, fivér és nővér vagy anya és fia, megfelelően az Ámonról mint Ka-mutefről szóló óegyiptomi mitikus elképzelésnek, s ami annyit jelent mint „az anyjának hitvese”, vagy Mutról, aki „az apjának anyja és a fiának lánya”.⁷⁶ A világendermő ábrázolásakor az önmegtermékenyítés gyakran visszatérő gondolat: amikor az Isten mintegy széthasad a férfi és a nő felére,⁷⁷ vagy pedig annak rendje és módja szerint megtermékenyíti önmagát, s ez könnyen előképül szolgálhatott az *Interrogationes* látomásához, ha éppen irodalmi összefüggés után kellene kutatnunk. WALLIS BUDGE interpretálásában így szól a héliopoliszi teremősmítosz számításba vehető passzusa: „Én, éppen én, egyesültem az ökölbe szorított kezemmel, ölelkezve egybekeltem az árnyékommal, beleöntöttem a ma-

got a szájamba, a sajátomba, Shu alakjához hasonló utódokat hoztam létre, Saith Tefnut alakjához hasonló nedvességet hoztam létre”⁷⁸ stb.

Jóllehet e látomásban nem kap hangsúlyt az önmegtermékenyítés gondolata, de aligha kétséges, hogy szoros kapcsolat áll fenn közötté és a kozmogónia önteremtő istene között. A világ őseredeti teremtménye azonban itt valamiféle szellemi megújulásnak készíti a helyet. Ezért nem hoz létre az *assumptio seminis* semmilyen látható teremtményt, hanem az élet tápláléka, *hina zészómen* a jelentése, az, „hogy élhesünk”. Mert most, ahogy a szövegből is kiderül, a vízió az „égire”, azaz a szellemi síkra vonatkozik, ezért van szó a magömlésnél (*aporrhoia – profusio*) valamilyen teremtő ígéről (*logosz szpermatikosz – verbum seminale*), amely az evangéliumok nyelvén „az örök életbe folyó” élő vizet jelenti. Az egész látomás nagyon emlékeztet a rokon alkimista jelképekre. Ez a kellemetlenül szembetűnő, drasztikus naturalizmus, összehasonlítva az egyházi nyelv tartózkodó hangvételével, egyrészt az archaikus vallásformák jó ideje túlhaladott elképzelés- és kifejezőmódjaira utal vissza, másrészt azonban előremutat egy olyan még differenciálatlan természetszemléletre, amely épp csak hozzálát az ember archetípusának recepciójához – ahhoz a kísérlethez, amely a XVII. századig folytatódik, amikor JOHANNES KEPLER felismeri a trinitásban a kozmikus struktúra alapját, más szóval, amikor majd beolvasztja ezt az ősképet az asztronómiai szemléletbe.⁷⁹

5

E kitérő után az ősember fallikus megfelelőjéről térjünk ismét vissza HIPPOLYTUS leírásához a naaszénusok központi jelképéről, és haladjunk tovább a Hermésről szóló kijelentések felsorolásában.

Hermész a halottidéző (*pszükhagógosz*), a lélekvezető (*pszikhopomposz*) és lélekteremtő (*pszükhón aitiosz*). A lelkeket azonban „lehozták a megigazult felső embertől vagy ősembertől, vagy Ádámtól agyag formájában, s ezzel szolgáltak a teremtmény demiurgosának, az Eszaldaiosznak, a tüzes istennek, szám szerint a negyediknek”.⁸⁰ Eszaldaiosz Jaldabaot, a legfelső arkhón éppúgy a Szaturnusz megfelelője.⁸¹ A „negyedik” a trinitással szembeállított negyedik személyre, az ördögre vonatkozik. A Jaldabaot név

jelentése: „a káosz gyermeke”, ahogy találóan GOETHE is „a káosz csodálatos fiának” nevezi az ördögöt az alkimista terminológiának megfelelően.⁸²

Hermész kezében szép színarany botot fog.⁸³ [Ezzel] „küld, úgy mondják, álmot a halandók szemére és szünteti álmát az alvóknak”, amit a naaszénusok az Ef 5,14-re vonatkoztattak: „Serkenj fel, a ki aluszol és támadj fel a halálból, és felragyog tenéked a Krisztus.” Ahogy az alkimisták a lapis angularist, a sarokkövet, Krisztus ismert allegóriáját felhasználják a *lapis philosophorum* kifejezésére, a naaszénusok is ezt tették a maguk protanthróposz Ádámja, azaz pontosabban a „belső ember” számára, aki szikla vagy kő (*petré*), mivel a *petré tu Adamantosztól* származik, vagyis *apo peptókósz apo tú arkhanthrópu anóthen Adamantosz* (leesett az ősemléből, a felső Ádamból).⁸⁴ És ahogy az alkimisták azt állítják az ő kövükről, hogy ez *sine manibus abscissus de monte* (kéz érintése nélkül szakad le a hegyről),⁸⁵ a naaszénusok is ezt mondják a „belső emberről”, hogy lehozták *eisz to plaszma tész léthész* (a felejtés alakjába).⁸⁶ EPIPHANIUSnál a hegy az az Arkhanthróposz Krisztus, amelyről leszakadt a kő, illetve belső ember, azaz, ahogy EPIPHANIUS értelmezi, „emberi mag nélkül” teremtettk, „egy kis kő” ez, ami „nagy hegygé lesz”.⁸⁷

Ő a lógosz, amelyet a lelkek „surrogva” (*tetrigüiai*) követnek, ahogy a denevérek Hermészt a Neküiában. Ő mutatott nekik utat az Ókeanoszhoz és – Homérosz halhatatlan szavaival – *par Éelioio pūlasz, kai démon oneirón*⁸⁸ („a nap kapuján át, és hol az álmok népe tanyázik”). „Ez [Hermész] az Ókeanosz, istenek és emberek alkotója, a tenger örökös változása közepette, hol fel, hol alá járó.” Az apályból származnak az emberek, az árból az istenek. „Ez az, mondják, ami írva vagyon: »Én mondtam: istenek vagytok ti és a Felségesnek fiai ti mindnyájan.«”⁸⁹ Ezzel kimondatott az Isten és az ember rokonsága, illetve azonossága, a Szentírásban nem kevésbé, mint a naaszénusok doktrínáiban.

A naaszénusok, ahogy HIPPLYTUS mondja, mindent egy olyan triádból származtattak, amely először is „a megigazult felső ember, az Ádám szent természetéből” áll, másodszor az alsó ember halandó természetéből és harmadszor a „király nélküli [független] nemzetiség”-ből (*abaszileutosz genea*), amelyet „fentről hoztak létre”, s amihez „Mariam, a választékos, Jothor,⁹⁰ a nagy bölcs, Sepphora,⁹¹ a jósnő, és az a Mózes” tartozik,⁹² „akinek ivadéakai nem Egyiptomban

vannak”.⁹³ Ezek négyen egy olyan *házassági négyszöget*⁹⁴ alkotnak, amely megfelel a klasszikus sémának:

férfi	–	nő
nővér	–	fivér
Szinonimák:		
anya	–	apa
királynő	–	király
az ismeretlen nő	–	a távoli szerető
anima	–	animus

Mózes a férfi, Sepphora a nő megfelelője; Mariam (Miriám) Mózes nővérée, Jothor (Jethró) pedig az öreg bölcs archetípusa az apa-animus megfelelője, amennyiben egy női személy körül alakul ki a kvaternió. Az a tény azonban, hogy Jothort „a nagy bölcs”-nek nevezik, azt jelenti, hogy valamely férfi kvaterniójáról van szó. Nő esetében azt a hangsúlyt, amely itt a bölcsre esik, Mariam kapná, aki ezzel a Nagy Anyát jelentené. A mi kvaterniónkból persze hiányzik az egyébként gyakori vérfertőző fivér–nővér-kapcsolat. Ehelyett Miriám valamilyen anyai jelentőséggel bír Mózes számára. (Vö. 2Móz 2,4 és a következők). Ő mint prófétaasszony „mágikus” személyiség (2Móz 15,20 és a következők). Amikor Mózes a mohrinok pártján állt, akkor Miriám azért bosszankodott, hogy ő „poklos vala, feje, mint a hó” (4Móz 12,10). Miriám tehát nem teljesen alkalmatlan az anima-szerep megjelenítésére. Az *Ótestamentum* legismertebb anima-figurája, Szulamit azt mondja: „Fekete vagyok, de szép.”⁹⁵ Az alkímiában, azaz a „Kémiai menyegző”-ben a királyi menyasszony a mór király konkubínája. A néger, illetve az etióp általában az alkímiában meghatározott szerepet tölt be mint a *caput corvi* (hollófej) és a *nigredo* szinonimája.⁹⁶ A *Passio Perpetuae*-ban a bűnös pogány világ képviselőjeként jelenik meg.⁹⁷

A triádot a talán hangutánzó Kaulakau, Saulasau és Zeesar⁹⁸ szavak jelölik, amikor is Kaulakau a felső Ádámot és Saulasau az alsó, halandó embert jelenti, a Zeesarnak viszont a „felfelé folyó” Jordán a neve. A Jordánt Jézus ösztökéli felfelé folyásra; ő a növekvő ár és ezért (mint fent említettük) az istenek teremője. „Ez, mondják, mindenkiben meglevő hím-nős ember, akit a Tudatlan Gérüonésznek, a Háromtes-

tűnek [*hósz ek gész rheonta*], azaz a földből folyónak, a görögök azonban általánosan a hold égi szarvának hívják.”⁹⁹ A szöveg meghatározza a fenti négyességet, amely Zeesarral, a felfelé folyó Jordánnal, a Hermaphroditusszal, a három testű Gérüonésszel és a hold szarvával azonos, Jn 1,3-ra támaszkodva mint kozmogóniai logoszra és arra az életre, amely benne van (Jn 1,4) mint a *teleioi anthrópoi* (tökéletes emberek) nemzetsége (*genea*).¹⁰⁰

Ez a logosz, illetve ez a kvaternitás az a „pohár”, amelyből kortyolva a király megfigyeli a jeleket,¹⁰¹ vagy Anakreón pohara. A pohárral HIPPOLYTUS leírása eljut a kánai borcsodához, amivel az egek országa van jelezve, mert ez bennünk rejlik, oly nyilvánvalóan, mint a bor a pohárban, és ez kerül párhuzamba a merev falloszú szamothrakéi istenekkel és a küllén Hermésszel, akik egyaránt jelentik az ősembert és azt a szellemi embert, aki újjászületik (*anagenómenosz pneumatikosz*). Az utóbbi *kata panth’homousziosz* (minden tekintetben lényegazonos) a Hermész stb. által jelképezett őseemberrel. Azért mondja Krisztus, hogy enni kellene a húsából és inni a véréből, mert ismerte a tanítványai individuális természetét, valamint azt a szükségszerűséget, hogy „mindenkinek el kell jutnia a maga sajátos természetéhez”.¹⁰²

További szinonimaként most az a Korübasz következik, aki leszállt a fejtetőről és az alaktalan (*akharaktériszton*) agyvelőből (ahogy fent az Eufrátesz az Édenből), és áthatolt a dolgokon. Az ő képe rejlik – ismeretlenül – „a földi alakban” (*en tó plaszmati tó khoikó*). Ő az az Isten, aki az árban lakik. Én itt megtakarítanám a jelkép ábrázolását, mert már kimerítően beszéltem róla a *Paracelsica* c. könyvemben.¹⁰³ Ami Korübaszt illeti, a Protanthróposszal való párhuzama értelmezhető abból a régi felfogásból, amely szerint a korübantok ősemeber.¹⁰⁴ A Korübasz név nem egy személyiséget jelöl, hanem valami olyan csoport ismeretlen tagját, amilyenek a kurétek, kabirok, daktilok stb. Etimológiaiilag (bizonytalanul) a korüphével (fejtető)¹⁰⁵ hozták kapcsolatba a nevet. Korübasz a szövegünkben egy olyan egyedülállóként elgondolt személyiség jelölésének látszik, azaz a küllén Hermésznek, aki itt a szamothrakéi kabirossal azonos jelentéssel jelenik meg. E Hermészre vonatkozóan mondja a szöveg: *Tuton... Thrakesz... Korübanta kaluszi* (ezt nevezik a trákok Korübasznak).¹⁰⁶ Egyik régebbi publikációmban¹⁰⁷ azt feltételeztem, hogy ez a szokatlan egyedi személyiség talán a Dionüszosz-mondából ismert korüboszokkal való

keveredés eredménye, mert ez is fallikus lénynek látszik, ahogy kiderül Lukianus *De Dea Syria*-jának egyik fejezetéből.¹⁰⁸

A „teljes ember” közepéből folyik az óceán (amelyben, mint fent említettük, ott található az Isten). A „teljes” ember, ahogy Jézus mondja, az „igaz kapu”, amelyen a „teljes” embernek át kell mennie, hogy újjászülethessen. Itt jelenik meg a *teleiosz* fordításának kérdése teljes fényében; mert – tehetjük fel a kérdést – miért szükséges, hogy a *perfectus*, a tökéletes megújuljon az újjászületéssel?¹⁰⁹ Egy ilyen kijelentésből csak arra lehet következtetni, hogy a tökéletes mégsem volt oly tökéletes, hogy ne lenne szüksége még további tökéletesedésre. Hasonló a nehézség a *Filippibeli*eknek írt levélben (3,12) is, ahol is Pál ezt mondja: „Nem mondom, hogy már elértem, vagy hogy már tökéletes volnék (*teteleiómai*).” De már három verssel arrább csak azt írja: *Hoszoi un teleioi*... (Valakik annak okáért tökéletesek vagyunk...) A *teleiosz* gnosztikus használata nyilván egybecseng a Pál-félével. A szónak csak hozzávetőleges értelme van, és valami olyasmit jelentene, mint az a *pneumatikosz* (szellemi ember),¹¹⁰ akihez nem kapcsolható a befejezettség, illetve szellemlét semmiféle elképzelése. A német „vollkommen” [tökéletes] szó csak annyiban tükrözi korrekten a görög *teleiosz* szót, ha az utóbbi az Istenre vonatkozik. Ha azonban azzal az emberrel kapcsolatos, akinek még újjá kell születnie, akkor legfeljebb a „teljes” [*vollständig*] a jelentése, főképp akkor, amikor ezt a teljes embert, ahogy a szövegünkben kiderül, még csak meg sem lehet menteni (*szóthénai*), ha nem megy keresztül ezen a kapun.¹¹¹

A *perfectus* atyja az a felső ember, illetve *protanthróposz*, aki „nem megmagyarázható”, avagy „tulajdonságokkal nem felruházható” (*akharaktérisztosz*). Ő az, folytatja HIPPOLYTUS, akit „a frigek Papa [Attisz] névvel illettek”. Ő hozza a békességet, és az emberi testben ő csitítja el „az elemek harcát” (*polemon tón sztoikheión*).¹¹² ez olyan közlés, amelyet szóról szóra újra felfedezünk a középkori alkímiában, ahol a *filius philosophorum* „*pacem facit inter inimicos sive elementa*”,¹¹³ Ez a „Papa” *neküsz* (holttest) is, mert a testben van eltemetve, mint múmia a halotti maszkban. Hasonló elképzelés merül fel PARACELUS-nál is. A *De vita longa* c. értekezés így kezdődik: *Nihil mehercle vita est aliud, nisi mumia quaedam balsamita, conservans mortale corpus a mortalibus vermibus*. („Az élet valójában nem más, mint egy bebalzsamozott múmia, amely a halandó férgektől óvja a halandó testet.”)¹¹⁴ A

test csak e „múmia” által létezik, amikor is a *peregrinus microcosmus*, „az idegenként beköltözött ember” (az utóbbi a *macrocosmos* megfelelőjeként) uralkodik a fizikális test fölött.¹¹⁵ Szinonimái az *adech*, *archeus*, *protothoma*, *idéosz*, *idechtrum* stb. Ő a *Protoplastus* (először teremtetett) és mint *idéosz* „az a részecske, amelyből minden teremtményt megalkottak”.¹¹⁶ (Lásd fent az „igaz kapu”-t!) A múmia együtt születik a testtel és fenntartja ezt,¹¹⁷ persze nem olyan mértékben, mint ahogy a *Mumia supracoelestis* teszi.¹¹⁸ Az utóbbi akár a naaszénusok felső Ádámja is lehetne. PARACELSUS ugyanis azt mondja az *ideusról* vagy *idészről*, hogy „csak egy ember fekszik benne – és ez a protoplastus”.¹¹⁹

A paracelsusi múmia minden tekintetben megfelel tehát annak az ősembernek, aki a *microcosmust* alkotja a halandó emberben és mint ilyen részesül a *macrocosmus* minden erejéből. S mivel PARACELSUSnál gyakran érvényesülnek kabalisztikus befolyások, nem árt, ha ebből a szempontból emlékezünk a kabalista Metatron alakjára. A *Zóhár* „középső oszlop” (a szefirót-rendszer oszlopa) gyanánt jelöli a Messiást, a továbbiakban pedig ez következik erről: „A közép oszlopa a Metatron, ennek olyan a neve, mint az Úré. E képre és hasonlóságra teremtették és tették hajlamossá (*constitutus*) őt, és ő magába foglal minden fokot fentről lefelé és alulról felfelé és összezárja [őket] a középben.”¹²⁰

A halott, folytatja HIPPOLYTUS, miközben átmegy „az ég kapuján”, feltámad. A Mezopotámiába vivő úton Jákob látta az ég kapuját: „Mezopotámia azonban, azt mondják, a nagy óceán árja, amely a teljes ember közepéből folyik.”¹²¹ Ez az ég kapuja, amelyről Jákob azt mondta: „Mily rettenetes ez a hely; nem egyéb ez, hanem Istennek háza, és az égnek kapuja.”¹²² Az ősemberből (az ég kapujából) induló folyamat itt mint az óceán árját értik, és ő képes arra, mint fent láttuk, hogy isteneket teremtsen. Ezen túl a szövegnek ez a helye feltehetően még Jn 7,38-ra vagy valamilyen közös, apokrif forrásra is vonatkozik. A János-idézet helye: „A ki hisz én bennem, a mint az írás mondotta, élő víznek folyamai ömlenek annak belsejéből”, nem bibliai iratra vonatkozik, a szerző azonban ezt a Szentíráshoz tartozónak vélte. Aki iszik ebből a vízből, abban forrás fakad, amely az örök életbe folyik, mondja ORIGENÉSZ.¹²³ Ez a víz mint a „felső”, az *aqua doctrinae*, a *flumina de ventre Christi*, és az isteni élet ellentétét képez az „alsó” vízzel, az *aqua abyssivel* (a mélység vize), ahol, azt mondják, mindig

sötét van, és ahol e világ fejedelme és az ellenséges sárkány és ennek anygala lakik.¹²⁴ A víz folyása maga a „megmentő” (*salvator*),¹²⁵ Krisztus a folyó, amely a négy Evangélium folytán a világba ömlik,¹²⁶ mint a Paradicsomnak árai. Én itt azért idézem szándékosan kissé alaposabban az egyházi allegóriát, hogy átlássa az olvasó, mennyire áthatotta az egyházi nyelvezet a gnosztikus szimbolikát, másrészt mennyire nem kevésbé közös különösen ORIGENÉSZ esetében a kifejtés és az értelmezés elevensége a gnosztikus szemléletekkel. Ezért ORIGENÉSZ számára, ahogy számtalan kortársa és utóda számára teljesen ismert a belső ember (*spiritualis homo noster*) kozmikus megfelelésének gondolata: az *I. Genézis-homiliákban* ő maga azt mondja, hogy az Isten először az eget teremtette, amely a szellemi szubsztancia teljessége (*omnis spiritualis substantia*). Ez a megfelelője „a mi értelmünknek, amely maga is szellemi, azaz a mi szellemi, belső emberünknek, aki az Istent szemléli és megismeri”.¹²⁷

A részben pogány gnoszticizmus elképzeléseivel kapcsolatos keresztény párhuzamok e példái alighanem elegendőek ahhoz, hogy képet adjunk az olvasónak az időszámításunk két első századának szellemiségéről és hogy egyúttal megmutassuk azt is, milyen bensőséges a kapcsolat az akkori vallási tanok és a pszichikus tények között.

7

Térjünk vissza ismét HIPPLYTUS szinonima-felsorolásához. A rejtőzködő ősebert – így is értelmezhetnénk az *akharaktérisztosz* elnevezést – Aipolosznak hívják, „nem azért, mert nőstény kecskéket és bakokat etet”, hanem azért, mert aeipolosz ő, azaz a kozmoszt forgató pólus.¹²⁸ Emlékeztetni szeretnék az Északi-sarkon található Mercurius fent említett alkímista párhuzam elképzeléseire. A naaszénusok ennek megfelelően Aipoloszt az *Odüsszeia* szavaival (IV. 384) Próteusznak is hívják: „Jár ide gyakran egy agg, ki a tenger igazszavu véne, / ő az egyiptomi nemmúló Próteusz...”.¹²⁹ Ennyit idéz HIPPLYTUS. HOMÉROSZ így folytatja: „...ki a teljes / tengermélyt jól ismeri és szolgálja Poszeidónt.”¹³⁰ Próteusz eszerint a tudatalatti nyilvánvaló megszemélyesítése:¹³¹ nehéz dolog „őt megfogni cselekkel”. „...mily cselt kell vetnem az isteni aggnak, / hisz tán még meglát, vagy megsejt és tovaillan...” Annak, aki szóra akarja bírni őt, gyorsan és kíméletlenül meg kell ragadnia. Ő ámbár a tengerben él, de a szent déli órák

idején, ahogy kétéltűhöz illik, kijön az elhagyatott partra, ahol a fókák között szendereg. A fókákat fel lehet fogni mint a tudatalatti melegvérű, azaz tudatképes tartalmait, amelyek olykor spontán jelentkeznek a tudat levegő- és fénybirodalmában. Ettől a Próteusztól tudja meg a bolyongó hős az utat és azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik számára a hazatérést, és ekkor bizonyítja be a tengeri vén, hogy psükhopomposz.¹³² *U pipraszketai*, mondja róla HIPPOLYTUS, amit minden bizonnyal legjobban a francia köznyelv *il ne se laisse pas rouler* [nem hagyja magát becsapni] kifejezésével fordíthatnánk le; „hanem”, folytatja a szöveg, „ő mintegy önmaga körül forog és önmagától változik meg (*perierkhetai*)”. Olyan tehát, mint valami megfoghatatlan, lázongó képződmény. Amit mond, az *némertész*, igaz, hibátlan. Ő az „igaz szavú”. Ezért nem ok nélkül vallják a naaszénusok, hogy „a teljes ember megismerése a legeslegmélyen és nehezen felfogható”.

A következőkben Próteuszt az eleusisziak zöld gabonakalászához hasonlítják. Így hangzik a misztérium hozzá szóló imája: *Hieron eteke potnia kúron Brimó Brimon*. („Az úrnő megszülte a szent fiút, Brimo [az erős] a Brimót [az erőset].”¹³³ A felső fokú eleusiszi felavatás „alsó” megfelelése Perszephoné (akit elrabolt az alvilág istene) azon sötét ösvénye, amely elvisz „a széptiszteletű Aphrodité szerelmi vágyat gerjesztő ligetébe”. Ezen az alsó úton „meg kell az embereknek állniuk”, hogy beavassák őket „a nagy és égi” misztériumokba.¹³⁴ Mert ez a misztérium „az ég kapuja”, és „az Isten háza (*ho oikos theú*), amelyben egyedül a Jó Isten él”, de csak kimondottan a szellemi emberek számára. Ezek kénytelenek ledobni a ruháikat és mindnyájan *sponsi* (*nümphioi*, vőlegények) lesznek, hogy „a szűz szellem megrabolja az ő férfiúi erejüket”.¹³⁵ Ezzel a Jel 14,4-re hivatkoznak: *... Virgines enim sunt. Hi sequuntur Agnum quocumque abierit*. („Ezek azok, a kik asszonyokkal nem fertőzték meg magokat; mert szűzek. Ezek azok, a kik követik a Bárányt, valahová megy.”)¹³⁶

A mély-én objektív szimbólumai közül már említettem a naaszénusokkal kapcsolatban az „osztatlan pontot” (*amérisztosz sztigmé*). Ez az elképzelés megegyezik a MONOIMOSZ említette monással és istenfiúval. HIPPOLYTUS azt mondja: „[Monoimosznak] az a nézete, hogy van olyan ember, mint az, amit a költő az Ókeanoszról [mond], amikor

is körülbelül így fejezi ki magát: »Ókeanosz az Istenek eredete, ahogy az emberek eredete is.«¹³⁷ Más szavakkal szólva, mondja, az ember a minden, az univerzum kezdete (*tón holón*), a nem teremtet, az el nem enyésző, az örökvaló, és aki az előbb említett ember fiát megteremti és aki szenvedélyes, időtlen (*akhronósz*), tekintet nélküli (*abulétósz*), előre el nem rendelt (*aproorisztósz*)... Ez az ember egy monász, nem összetett, osztatlan [és mégis] összetett, osztható, végtelen szeretetű, a legbékésebb, a legharciasabb, mindenki b harchban áll önmagával (*panta prosz heautén polemiosz*), nem hasonló [önmagához] és hasonló, zenei harmóniához hasonlatos, amely mindent magában foglal... amely mindent láthatóvá tesz, miközben mindent létrehoz. Ő maga az anya, maga az apa, a két halhatatlan név. A teljes ember jelképe, mondja Monoimosz, az *ióta*, az *ióta subscriptum*.¹³⁸ Ez olyan vonás, amely nem összetett, egyszerű, tiszta monász, amelynek az összetétele teljesen a semmiből való és mégis összetett, sokalakú, sokrét hasadó, sokrésztű. Az az egy, osztatlan [vonás] ez, a sokarcú (*polüproszoposz*), ezerszemű és ezernevű, az 1 vonása. Ez a képe a teljes, láthatatlan embernek... Az ember fia az 1, a vonás (*keraiá*), amely fentről folyik lefelé, teljes, mindent betölt, olyat tartalmazva magában, amit az ember, ti. az emberfiú atyja is.»¹³⁹

A monász e paradox elképzelése MONOIMOSZNÁL a mély-én pszichológiai természetét írja le, ahogy ezt egy II. századi gondolkodó a keresztény küldetés befolyása alatt megragadta.

Párhuzamos felfogás nyilvánul meg a kissé későbbi PLÓTINOSZNÁL (205–270) is. Ő így beszél az *Enneádés*zben: „Ha tehát egy lélek ismeri önnön korábbi állapotait, és tudja, hogy a mozgása nem egyenes, kivéve azt az esetet, ha megtörik, és hogy természetes mozgása olyan, mint a körforgás, amely nem valami külsőhöz igazodik, hanem a középponthoz, továbbá hogy a középpont nem egyéb, mint az, ahonnan a kör származik, akkor ez a lélek akörül fog mozogni, ahonnan a kör származik; ehhez fog kötődni és minden képességét erre összpontosítja. Minden léleknek erre kellene összpontosítania, de csak az istenek lelke törekszik örökké feléje, és éppen ettől istenek. Amelyik lélek ezzel a középponttal érintkezik, valójában isten, amelyik pedig távol áll tőle, az az abszolútum nélküli és állati természetű ember.»¹⁴⁰

Ebben a felfogásban a pont valamely olyan kör középpontja, amelyet mintegy a lélek alkot meg körbenjárásával. A pont azonban „minden dolgok középpontja”, istenkép. Ez a szemlélet még ma is ott húzódik az álmok mandalajelképeinek mélyén.¹⁴¹

A monászhoz hasonló jelentéssel bír a gnosztikus elképzelésekben a *szpinthér*, a szikra is.¹⁴² Ez a *scintilla vitae* ECKHART mester „lélekszírácskájának” a megfelelője,¹⁴³ amellyel már találkoztunk SATURNINUS tanában.¹⁴⁴ HÉRAKLEITOSZ, a „fizikus” is *scintilla stellaris essentiae* gyanánt értelmezte.¹⁴⁵ HIPPOLYTUS azt említi a szethiánusok tanával kapcsolatban, hogy a sötétség intelligens módon „szolgaságban” tartja „a fény ragyogását és szikráját”,¹⁴⁶ ez a „legparányibb szikra” lent a sötét vizekben¹⁴⁷ finoman „elkeveredik”.¹⁴⁸ SIMON MÁGUS is hasonlóképp azt tanítja, hogy a magokban és tejben van valami nagyon kicsi szikra, amely határtalan és változhatatlan erővé¹⁴⁹ fejlődik.¹⁵⁰

A pont jelképe eljut az alkímiába, ahol az arkánum-szubsztanciát jelenti; ezért a pont MICHAEL MAIER szerint „az esszencia tisztasága vagy homogeneitása”.¹⁵¹ A tojássárgájában is pont van, mégpedig a „punctum solis”, amiből csirke lesz.¹⁵² HENRICUS KHUNRATHNál a *sapientia* az ún. „só-pontot” jelenti,¹⁵³ ez a MAIER-féle arany.¹⁵⁴ A *Tractatus aureus* tanításában ez a középpont, a *circulus exiguus* (a minimális kör) és a *mediator*, amely kibékíti az ellenséges elemeket és hosszan tartó forgatással „a kvadrátúra szögletes formáját kör alakúvá, önmagához hasonlóvá változtatja”.¹⁵⁵ DORNEUS szerint a *punctulum vix intelligibile* a teremtés kezdőpontja.¹⁵⁶ JOHN DEE is azt mondja, hogy a pontra és a monászra alapozva minden dolog kezdetét veheti.¹⁵⁷ Voltaképpen maga az Isten a centrális pont és egyúttal a periféria. MYLIUSNál a pont az *avis Hermetis*.¹⁵⁸ A *Novum lumen* szerint pedig ez a szellem és a tűz, az arkánum-szubsztancia élete, akárcsak a *szpinthér*.¹⁵⁹ A pont ilyen felfogása többé-kevésbé párhuzamos a gnosztikus elképzeléssel.

Nem nehéz ezekből az utalásokból kikövetkeztetni, hogyan idomul Krisztus alakja a szimbólum által, amely szimbólumok igazak Isten országára is. Ilyen például a mustármag, az elrejtett kincs és az értékes gyöngy. Ő és az országa egyet jelent. Természetesen mindig is kifogásolták Krisztus személyiségének efféle megfejtését és ugyanakkor figyelmen kívül hagyták, hogy ez egyben Krisztusnak az emberi lélekben való asszimilációját és integrációját is jelenti.¹⁶⁰ Mindennek eredménye az emberi személyiség megjelenése és a tudat fejlődése. Ezek a különleges vívmányok most végveszélyben vannak, és nemcsak a szociálpolitika agyrémei jelentik a fenyegetést, de mindenekelőtt az a racionális gőg, amely kiszakítja a tudatot transzcendentális gyökérből és belső célokat tűz eléje.

XIV

A MÉLY-ÉN STRUKTÚRÁJA ÉS DINAMIKÁJA

I

Az előzőekben ábrázolt példák alighanem elégségesek ahhoz, hogy leírjuk az Én-tudat alapjául szolgáló archetípus fokozatos befogadásának és kibővülésének folyamatát. E példák számát nem szeretném fölöslegesen szaporítani, ezért inkább megpróbálok olyan összefoglalást adni róluk, amely alkalmas az átlátható kép kialakítására. HIPPOLYTUS különböző utalásaiból kétségtelenül arra lehet következtetni, hogy sok gnosztikus lényegében *pszichológus* volt. Például arról tesz említést, hogy a gnosztikusok azt mondják, hogy „igen nehéz a lélek feltárása és megértése”,¹ s éppoly nehezen megragadható a „teljes” ember megismerése is. „A tökéletesség (*teleiósizisz*) kezdete ugyanis az ember megismerése, az Isten megismerése viszont az abszolút tökély (*apartiszmené teleiósizisz*).” ALEXANDRIAI KELEMEN így beszél erről a *Paedagogus*-ban (III,I): „Aztán, ahogy látszik, minden tanok közt a legnagyobb az önmagunk megismerése. Mert ha egy ember ismeri önmagát, akkor az Istent is megismeri.” MONOIMOSZ Theophrasztoszhoz írt levelében azt mondja: „Kutasd őt önmagadban (*apo heautu*), és tanuld meg, ki az, aki tebenned mindent kisajátít és azt mondja: én Istenem, az én szellemem, az én értelmem, az én lelkem, az én testem, és tanuld meg, honnan a bánkódás és az örvendezés és a szeretet és a gyűlölet és az önkéntelen ébrenlét és az önkéntelen elálmosodás és az önkéntelen bosszúság és az önkéntelen szeretetre lobbanás, és ha te ezt, úgy mondják, pontosan kikutatod, akkor meg fogod Őt önmagadban lelni, mint Egyet és Sokat, annak a pontnak (*keraian*) megfelelően, amelyben önmagadból kiindulva (*aph'heautu*) megtalálod az átjárót és a kijáratot.”²

E szöveg olvasásakor önkéntelenül eszünkbe ötlik a mély-én olyan hindu elképzelése, mint a brahman és az atman, úgy, ahogy a *Kena-Upanisád*-ban áll:

1. Ki küldte, kitől repül tova a kibocsátott Manasz?
Ki fogta be először, amikor elsiklott az Odem mellett?
Ki küldi útjára a beszédet, amely itt hozzánk szól?
Ki az az Isten, aki felruház füllel és szemmel?

2. A hallás hallása és a gondolkodás gondolkodása,
A beszéd beszéde...

4. Ami kibeszélhetetlen a beszéd által,
Miáltal a beszéd kibeszélhető lesz...

5. Ami a gondolkodás által elgondolhatatlan,
Miáltal a gondolkodás elgondolódik,
Ezt kell tudnod brahmánhoz méltóan...³

Jadzsnavalkja indirekt formában fogalmazza ezt meg a *Brihadára-
njanjaka-upanisád* 3., 7., 15. és 23. részében:

„Aki minden lényben benne van, minden lénytől különbözik,
aki minden lénynek ismeretlen, akinek minden lény a teste, aki
minden lényt belülről kormányoz, aki a te lelked, aki belső
vezető, aki halhatatlan.

Nincs rajta kívül látó, nincs rajta kívül halló, nincs rajta kívül
értő, nincs rajta kívül megismerő. Ő a te lelked, aki vezető, aki
halhatatlan. – Ami különbözik tőle, az fájdalmas.”⁴

MONOIMOSZ esetében, akit „az arab” melléknévvel illetnek, lehetet-
len a hindu befolyás. Mindenesetre megnyilatkozásának annyiban van
jelentősége, hogy megmutatja: az Énen már a II. században⁵ valamely
átfogó totalitást, éppen a mély-én megtestesítőjét értették – olyan
gondolat ez, amely még a mai pszichológusoknál sem mindennapos!
Ahogy Indiában, hasonló felismerésekhez vezet Elő-Ázsia keleti felén
is az a mélyreható introspektív megfigyelés, amely persze nem lehet
más, mint pszichológiai. A gnózis kétségtelenül olyan pszichológiai
megismerés, amelynek tartalmai a tudatalattiban erednek. Figyelmé-
nek az ún. „szubjektív tényezőre” való összpontosításával jutott felis-
meréseihez, s e szubjektív faktor⁶ empirikusan a kollektív tudattalan

bizonyítható tudati hatását jelenti. Innen a meglepő párhuzam a gnosztikus jelképrendszer és a tudattalan pszichológiájának eredményei között.

Ezt a megfelelést az előzőekben tárgyalt szimbólumok összefoglalásával szeretném illusztrálni. E célból azokat a tényeket kell először is szemügyre vennünk, amelyek a pszichológiát arra bírták, hogy egyáltalán feltételezze a teljesség, illetve a mély-én archetípusát: elsősorban azok az *álmok* és *látomások*, másodsorban az olyan *aktív imagináció* produktumai, amelyekben előfordulnak a totalitás jelképei. Ilyenek elsősorban olyan geometrikus képződmények, amelyek a kör és a négyesség⁷ elemeit tartalmazzák, tehát egyrészt kör- és golyóformák, amelyeket tisztán geometrikusan vagy objektíven lehet megjeleníteni, másrészt a négyzetes vagy négyfelé osztott vagy kereszt formájú alakzatok. Lehet négy különálló tárgy vagy személy, amelyek elrendezésükkel vagy értelemszerűen egymásra vonatkoznak. Hasonló jelentősége van a nyolcasnak mint a négy kétszeresének. A négyesség motívumának különleges variációja a három plusz egy dilemmája. Ide tartozik a tizenkettes szám (3×4), mégpedig mint a dilemma megoldása és mint teljességjelkép (állatöv, év). A hármasság relatív teljességnek számít, mivel rendszerint vagy szellemi (illetőleg elgondolt) totalitást jelenít meg, mint a trinitás,⁸ vagy ösztönszerű (illetve ktonikus) valami, mint az alvilági istenek (az úgynevezett „alsó triádok”) triadikus természete. Pszichológiailag azonban a háromságon, ha a kontextus szerint szükségszerűen a mély-énre vonatkozik, rontott négyesség, illetve a négyességhez vivő átmeneti állapot értendő alatta.⁹ A triádnak a vele szemben álló hármasság a kiegészítője. A négyesség komplexentere pedig az egy mint egység.¹⁰

A kör és négyesség motívumából jön a geometrikusan képződött kristály és ezzel a csodálatos kő jelképe. Innen vezet az analógiaképzés a városhoz, várhoz, templomhoz,¹¹ a házhoz, szobához¹² és az edényhez.¹³ Egy további variáns a kerék. Az előbbi motívumok kiemelik az Én tartalmát a mély-én nagyobb terjedelmén belül, az utóbbi pedig azt a körforgást jelzi, amely rituális körbenjárás formájában is felbukkan. Pszichológiai jelentősége az összpontosítás és egy, a kör középpontjaként felfogott és ezért pontként formulázott középponttal való foglalkozás. Innen már egyenes az út az égi pólushoz és az ily módon körbeforgó csillagos égbolthoz. Ennek párhuzama a horoszkóp mint *rota nativitatis*.

A ház, a szoba és az edény képe vezet minket a tartalomhoz, tehát a város és a ház lakóihoz, vagy a vízhez, amelyet az edény tartalmaz. Az előbbi jelkép ismét kapcsolatban van a négyességgel és az ötösséggel, mint a négy egyesével. Az utóbbi úgy bukkan fel a modern tapasztalatban, mint a kék, eget visszatükröző víz, mint tó, mint négy folyó (például Svájc Európa szíveként a Rajnával, a Ticinóval, a Rhône-nal és az Innel vagy a Paradicsom a Gíhon, a Píson, a Hidekel és az Eufrátesz folyókkal), mint gyógy- és szenteltvíz stb. A vízhez gyakran társul a tűz, vagy éppen egyesül vele tüzesvíz gyanánt (bor, szesz).

A négyzetes tér lakója elvezet az emberi alakhoz, amely a geometriai és aritmetikai szimbólumok mellett a mély-én leggyakoribb jelképe: ez lehet isten vagy istenszerű ember, fejedelem, pap, egy nagy ember, történelmi figura, a nagypapa, a szeretett apa, egy csodált mintakép, a sikeres idősebb fivér; egyszerűen olyan alak, amely felülmúlja az álmodó Én személyiségét. (A női pszichológiának megvannak a maga megfelelő női alakjai.)

Ahogy a körrel szemben áll a négyzet, úgy a négyességgel a három plusz egy és ugyanígy a pozitív, szép, jó, tiszteletre méltó és szeretetre érdemes emberi jelenséggel a negatív, gyűlöletes, gonosz, megvetendő és rettegetten démoni korcs. Ahogy minden archetípusnak, a mély-énnek is van egy paradox, ellentétes karaktere. Van tehát férfias és nőies, aggastyán és gyerek, erős és gyámoltalan, nagy és kicsi. A mély-én igazi *complexio oppositorum*,¹⁴ de ezzel semmiképp se szeretnénk azt állítani, hogy lényegét illetően ellentétes természetű lenne. Éppennyire lehetséges ugyanis az is, hogy a látszólagos ellentmondás nem több, mint a tudati beállítódás homlokegyenest ellentétes változásainak olyan tükröződése, amely a teljesség szempontjából hol kedvező, hol kedvezőtlen. Ugyanez érvényes a tudatalattira általában, amikor is ennek rémképeit a szorongó tudat épp a tudatalattiból csalogathatja elő. A tudat jelentőségét nem szabad alábecsülni, ezért ajánlatos, legalábbis bizonyos mértékig, a tudatalatti ellentmondásos jelenségét okságilag kapcsolatba hozni a tudati beállítottsággal. De a tudatot túlbecsülni sem érdemes, mert a tapasztalat túl sok félreérthetetlen bizonyítékot szolgáltat a tudattalan kompenzációs folyamatok önálló voltáról ahhoz, hogy a tudati ellentmondások eredetét kizárólag a tudatban kereshetnénk. A tudat és a tudatalatti között egyfajta „meghatározatlansági reláció” áll fenn, mivel nem lehet a megfigyelőt

a megfigyelttől elválasztani, ez ugyanis megzavarja amannak pontos megfigyelését, azaz a tudatalatti pontos megfigyelése a tudat megfigyelésének rovására történik és fordítva.¹⁵

A mély-én megjelenhet mindenféle alakban, a legmagasabb röptűtől a legalacsonyabb rendűig, akkor, amikor valamilyen démonikus formában túllépnek az Én-személyiség terjedelmén. Ennek is megvan természetesen a maga teriomorf szimbolikája. Tapasztalatom szerint a modern álmokban jelentkező leggyakoribb kép az elefánt, a ló, a bika, a medve, a fehér és a fekete madár, a hal és a kígyó; alkalmilag előfordul teknősbéka, csiga, pók és bogár. Növényi jelkép elsősorban a virág és a fa. A szervetlen képződmények közül elég gyakori még a virág és a tó.

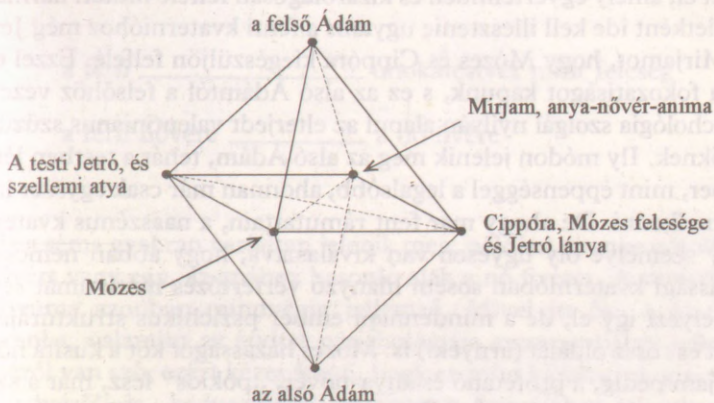
Azokban az esetekben, amikor a szexualitás alábecsüléséről van szó, a fallosz szimbolizálja a mély-ént. Az alábecsülés megjelenhet valamilyen szokványos elfojtásban vagy úgy, hogy elveszíti értékét. Utóbbi bizonyos túlfinomult emberek esetében lép fel, akik a szexualitást csupán biológiai szempontból tekintik és értékelik. Az efféle szemlélet nem veszi figyelembe a nemi ösztön szellemi, illetve „misztikus” vonatkozásait.¹⁶ Ezek, mint pszichikus tények, ugyan ősidők óta léteznek, de racionális és világnézeti okokból leértékelődnek és elfojtódnak. Minden ilyen esetben számítani lehet valamilyen tudatalatti fallicizmusra mint kompenzációra. Jó példát szolgáltat erre FREUD, aki a pszichét elsősorban szexuális alapon szemléli.

2

Ami mármost a mély-én gnosztikus jelképeit illeti, HIPPOLYTUS naaszénusainál leginkább az ember alakú képek a szembetűnők: a geometriai és aritmetikai jelképek között elsősorban olyanok, mint a kvaternitás (négyesség), az ogdoasz (nyolcasság), a hármasság és az egy mint egység. A mi figyelmünk főleg a kvaternitás teljességszimbóluma felé fordul, éspedig elsősorban arra a szimbólumra, amelyet a XIII. 6. szakasz említett s én röviden *Mózes-kvaternió* névvel jelölök, valamint arra a második naaszénus kvaternióra is, ti. ami a *Paradicsom folyói* illeti. A következőkben megkísérlem, hogy ezt a két kvaterniót, függetlenül azok eltérő minőségétől, de miután hozzávetőleg ugyanazt fejezik ki, ne pusztán pszichológiai kapcsolatba hozzam egymással, de

feltárjam összefüggésüket a későbbi (alkimista) kvaternió-képződményekkel. E vizsgálat során kiderül majd a fejtegetéseimből, mennyiben jellemző e két kvaternió a gnosztikus kor pszichológiájára, és hogyan lehet besorolni ezeket a keresztény eon archetipikus szellem-történetébe.

A Mózes-kvaternió négyességét¹⁷ nyilvánvalóan az alábbi séma szerint lehet megszerkeszteni:



Az „alsó Ádám” megfelel a mindennapi halandó embernek, Mózes a kultúrhérosznak és törvényalkotónak és következésképpen, személyes síkon, az „atyának”; Cippóra pedig, mint király- és papleány, a „felső anyának”. Az egyszerű ember szemében mindketten azt a „királyi párt” jelenítik meg, amelynek Mózes esetében nemcsak a „felsőbb embernek”, hanem az animának (Mirjam) is a megfelelője.¹⁸ A „felsőbb” ember egyjelentésű a „szellemi, belső” emberrel, akit a fenti kvaternításban Jetró képvisel. A kvaternió jelentősége akkor lesz világos, ha azt Mózes felől vizsgáljuk. De mivel ő itt úgy viszonyul Jetróhoz, mint az alsó Ádám, azaz a mindennapi ember Mózeshez, ezért a kvaterniót nem pusztán Mózes személyiségstruktúrájaként kell értelmezni, de meg kell vizsgálni az alsó Ádám felől is. Ebben az esetben először is a következő kvaternió keletkezik:

Mózes	Cippóra
mint kultúrhérosz	mint felső anya

Az alsó Ádám	Éva
mint mindennapi férfi	mint mindennapi nő

Itt tehát világossá válik, hogy a naaszénus kvaternió bizonyos értelemben aszimmetrikus, miközben egy olyan *senariushoz* (hatos szám) vezet el, amely egyértelműen és kizárólagosan felfelé mutat: harmadik emeletként ide kell illesztenie ugyanis a fenti kvaternióhoz még Jetrót és Mirjamot, hogy Mózes és Cippóra kiegészüljön felfelé. Ezzel egyfajta fokozatosságot kapunk, s ez az alsó Ádámtól a felsőhöz vezet. E pszichológia szolgál nyilván alapul az elterjedt valentiniánus szüzügia-hívőknek. Ily módon jelenik meg az alsó Ádám, tehát a testben létező ember, mint éppenséggel a legalsóbb, ahonnan már csak egyszer lehet felemelkedni. De ahogy már fent rámutattam, a naaszénus kvaternió négy személye oly ügyesen van kiválasztva, hogy abban nemcsak a házassági kvaternióban sosem hiányzó vérfertőzés motívumát sejteti és helyezi így el, de a mindennapi ember pszichikus struktúrájának sötét és rossz oldalát (árnyék!) is: Mózes házasságot köt a kusita nővel, Mirjam pedig, a prófétanő és anya-nővér, „poklos” lesz, már a szó is jelzi, hogy Mózeshez fűződő kapcsolata negatív lett. Ezt még az is megerősíti, hogy Mirjam fellázad Mózes ellen és ellene bujtogatja még fivérét, Áront is. Ezáltal a következő hatosságot kapjuk.

az alsó Ádám	Éva
Mózes	a kusita (fekete) nő
Jetró	Mirjam
a pogány pap	a „fehér” poklos

Jetróra, a „öreg bölcsre” nem mond terhelőt a bibliai szöveg; ám mint midianita pap nem Jahvét szolgálja, és nem tartozik az Isten népéhez, el is különül tőlük, s ő az, akit Mózes visszabocsát hazájába.¹⁹ Úgy látszik, hogy a Reuel („Isten barátja”) nevet is ő viseli, és megfontolt bölcsességével segíti Mózeszt. Eszerint ő numinózus személyiség, azaz valamilyen archetípus megtestesülése, nyilván az „öreg bölcsé”, aki a mítoszban és a folklórban a szellemet személyesíti meg. Ő,

ahogy rámutattam, ellentmondásos lény.²⁰ S ahogy ez esetben Mózes a saját árnyékát reprezentálja, aki feleségül veszi a föld fekete lányát, úgy lehetne beiktatni a kvaternióba Jetrót is mint önmaga „alsóbb” aspektusát, mint pogány papot és idegent valamilyen (a szöveg által nem említett) mágikus-tiltott jelentőséggel.²¹

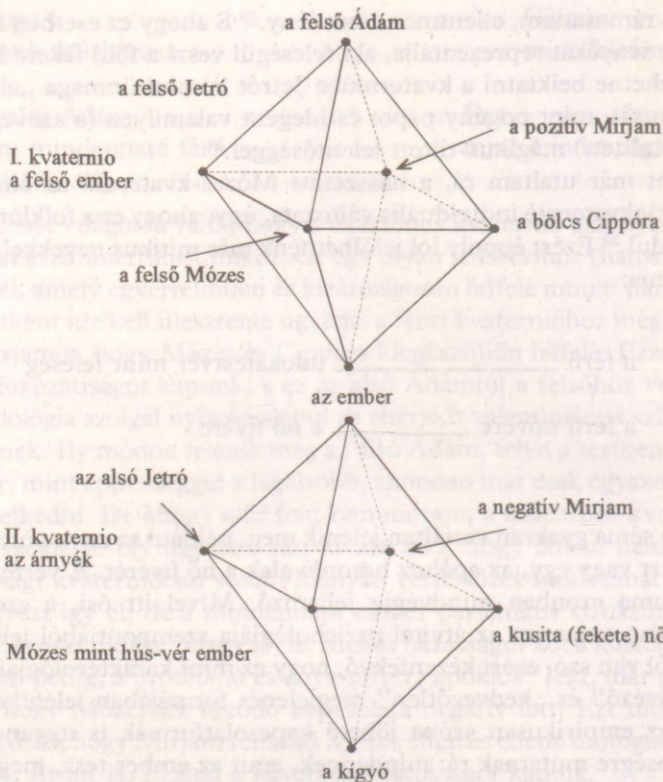
Mint már utaltam rá, a naaszénus Mózes-kvaternió az általános házasságkvaternió individuális változata, úgy, ahogy ez a folklórban is előfordul.²² Ezért éppoly jól jelölhetnénk más mitikus nevekkkel is. Az alapséma:

a férfi	_____	unokatestvér mint feleség
a férfi nővére	_____	a nő fivére

Ez a séma gyakran variáltan jelenik meg, például az anya pótolhatja a nővért vagy egy, az apához hasonló alak a nő fivérét. A vérfertőzés motívuma azonban mindvégig jellemző. Mivel itt ősi, a szerelmi kapcsolat, valamint az átvitel pszichológiája szempontjából jellemző sémáról van szó, ezért kézenfekvő, hogy ez mint karakterológiai séma a „kedvező” és „kedvezőtlen” megjelenés formájában jelentkezzen, mert az empirikusan szóba jöhető kapcsolatformák is ugyanarra a különbségre mutatnak rá: mindennek, amit az ember tesz, megvan a pozitív és negatív vonatkozása.

Az olvasót tehát ne zavarják a kissé különös gnosztikus elnevezések, mert ezek úgyszólván esetlegesek, ezzel szemben maga a séma általános érvényű. Ugyanez érvényes a másodikra, azaz ennek árnyékkvaterniójára, ahol azért tartanám meg ugyanezeket a jelöléseket, mert Mózes életrajzában van néhány olyan mozzanat, amely alkalmas az árnyék illusztrálására.

Az alsó senarius nem valamilyen „alsó Ádám”-ban csúcsosodik ki, hanem annak sötét, állatias (illetve teriomorf) előfokában, ti. az embertől alkotott kígyóban, a gnosztikus naaszban. Ez tehát a következő struktúrát követi:



Ez a séma nem mihaszna gyerekjáték abból a szempontból, hogy a gnosztikus szövegek félreérthetetlenül tudomásunkra hozzák, hogy a gnosztikusok előtt közismert volt a metafizikai alakok sötét aspektusa, és pedig olyannyira, hogy ezzel a legnagyobb megbotránkozást keltették. (Gondoljunk például a Jó Isten Priaposszal való azonosítására²³ vagy az Anthróposszal és vele a merev falloszú Hermésszel!) Ezenkívül voltak olyan gnosztikusok (BASZILIDÉSZ), akik alaposan vitatkoztak a rossz problémájáról (*pothen to kakon?*). A nűsz és az Agathodaimon kigyóalakja semmiképp se jelenti azt, hogy a kigyónak csak jó aspektusa volt. Ahogy az apofisz kigyó az egyiptomi napisten klasszikus ellensége volt, az ördög, „a régi kigyó”²⁴ pedig a Krisztusé, a *novus Solé*. A jó és a tökéletesen szellemi Istennel szemben egy töké-

letlen, hiú, tudatlan és tehetetlen demiurgosz állt. Ez volt az az arkhontikus hatalom, amely veszedelmes írásos kötelezvényt (*chirographum*) adott útravalóul az embereknek, s amitől Krisztusnak kellett őket megváltania.²⁵

A későbbi szellemi fejlődés úgy hozta, hogy a II. század kezdetétől a sötét oldal mind nagyobb súlyt kapott. A demiurgoszból ördög lett, aki megteremtette a világot, valamivel később pedig az alkímia hozzálátott, hogy kifejlessze a maga Mercurius-fogalmát, a részben anyagi-as, részben anyagtalan szelleméét, amely a kőtől és a fémtől a legmagasabb, élő teremtményig áthatja és megőrzi a teremtett világot. Ez lakik kígyó alakjában a föld méhében, teste, lelke és szelleme van, ember formájának képzelik, mint *homunculust* vagy *homo altust*, és „földi istenként” kezelik.²⁶ Itt világosan látható, hogy a kígyó mennyire vagy az ember előképe, vagy az *anthróposz* távoli képmása, és hogy milyen jogos a naasz = nusz = Logosz = Krisztus = felső Ádám hasonlítása. E hasonlóságnak középkori fejlődését a sötét oldal felé, mint már említettük, egyebek közt a gnosztikus fallosz-jelkép készíti elő. Ez már a XV. század során felbukkan a Laurentiana 1166-os alkimista Codex Ashburnjében,²⁷ a XVI. században pedig Mercuriust Külleniosszal azonosítják.²⁸

3

Figyelemre méltó, hogy a gnosztikus filozófia folytatója éppen az alkímia volt.²⁹ A Mater Alchimia a modern természettudomány egyik olyan anyja, amely páratlan ismereteket közvetített számunkra a sötét anyagról. Behatolt a fiziológia és a filogenezis történetének titkaiba is, és a kutatás tárgyává avatta az élő egzisztencia gyökereit. Az emberi szellem ezáltal mélyen elmerült az anyag láthatatlan világába, és így ismételten megalkotta a mítoszt a nuszról, amely miután felismeri a mélységben önnön képmását, alászáll és ott behálózza, elnyeli a fizikai valóság. E fejlődés tetőpontját a XVIII. században a francia felvilágosodással érte el, majd a XIX. század tudományos materializmusában és a XX. századi politikai és szociális „realizmus” kibontakozásában, ami csaknem kétezer évvel forgatja vissza a történelem kerekét és visszahozza a despotizmust, az egyén jogfosztottságát, a kegyetlenséget, az elaljasodást és a kereszténység előtti világ rabszolgaságát, ahol a munkaerőgondok megoldását az *ergastulum* (dologház) jelenti. Itt a szemünk előtt játszódik le az „értékek visszájára fordulása”.

Az itt sebtében felvázolt fejlődést, úgy látszik, éppúgy anticipálták a középkori, mint a gnosztikus szimbolikában, miként az Antikrisztust az *Újtestamentumban*. Hogy miképpen is történt ez, megpróbálnám a következőkben leírni. Fent láttuk, hogy, ahogy a felső Ádám megfelel az alsónak, úgy az alsó a kígyónak. A középkor és a kései ókor szellemiségében az első kettős piramis jelenti a szellem vagy a metafizika világát, a második a láthatatlan természetet, és pedig különösen azt az emberösztönös diszpozíciót, a „hús”-t – hogy ezt a gnosztikus-keresztény fogalmat használjam –, amelynek gyökere az animális, pontosabban szólva a melegvérűek birodalmában található. E rendszer nadírja, talppontja a gerinces hüllő, a kígyó,³⁰ amellyel végéhez ér az a pszichés kapcsolat, amelyet úgyszólván minden melegvérűvel létre lehet hozni. Hogy a kígyó minden várakozás ellenére az Anthróposszal való megfelelést jelenti, ez attól válik bizonyossá – aminek különösképpen a középkorban volt nagy jelentősége –, hogy ő egyrészt Krisztus ismert allegóriája, másrészt úgy jelenik meg, mint olyan valami, ami fel van ruházva a bölcsesség és a legmagasabb szellemiség adományával.³¹ Ahogy HIPPOLYTUS is említi, a gnosztikusok a gerincvelővel és a csontvelővel azonosították a kígyót. Ezek jelentése megegyezik a reflextevékenységekkel.

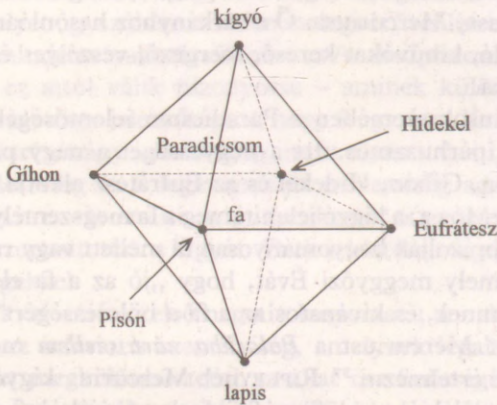
A második kvaternió az első negatív lenyomata; annak az árnyéka. „Árnyék” az az inferioris személyiség, amelynek legsőbb szintjét már nem lehet megkülönböztetni az állat ösztönösségétől. E nézet fellelhető már ISIDORUS³² *prosaphüész pszükhé* eszméjében, amelynek jelentése „benne nőtt lélek”.³³ Éppígy találkozunk ezzel ORIGENÉSNél, aki az emberben rejlő állatról beszél.³⁴ Miközben az árnyék mint olyan a legtöbb ember számára már tudattalan, ezért a kígyó a teljes tudatalatti és a tudatképtelenség megfelelője, amit azonban – úgy tűnik – mint kollektív tudattalant és mint ösztönt sajátos bölcsességként és gyakorta természetfölöttinek érzett tudásként birtoklunk. Ez az a „kincs”, amelyet a kígyó (illetve a sárkány) őriz és egyúttal ez az oka annak is, hogy egyszerre jelenti a rosszat és a sötétséget, valamint a bölcsességet. Ösztöntermészetét függetlensége, hidegsége és veszélyessége fejezi ki, amely ösztönösség kiméletlen, kegyetlenséggel és könyörtelenséggel teszi túl magát a morális és egyéb emberi kívánságokon és megfontolásokon, ezért éppoly ijesztő és elbűvölő, akárcsak egy veszélyes mérges kígyó váratlan megpillantása.

Az alkímiában a kígyó a *Mercurius non vulgi* jelképe, akit Hermész-szel, a kinyilatkoztatás istenével állítanak párhuzamba. Mindketten pneumatikus természetűek. A *serpens Mercurii* olyan któnikus szellem, amely benne van az anyagban, különösen az eredeti káosz, a *massa confusa* vagy *globosa* teremtesben elrejtett darabjában. A kígyó-jelkép az alkímiában történetileg korábbi képekre utal vissza. Mivel az alkimisták számára a mű a világt teremtes megismétlését, illetve utánzását jelentette, ezért emlékeztet a *serpens Mercurii*, a ravasz és csalo isten kígyója, a paradicsombeli hullőre és mint ez az ördög, a kísértőre, aki bevallásuk szerint minden tréfára kész a munkájuk közben. Mefisztofelész, akinek „a kígyó a nénikéje”,³⁵ a goethei változat alkimista famulusa, Mercuriusa. Ő a sárkányhoz hasonlóan a Hermaphroditusz csalo, kibúvókat kereső, mérgező, veszélyes és ezért legyőzendő előfoka.

A naaszénusok szemében a Paradicsom jelentőségében a Mózes-kraturnióval párhuzamos. Itt a négyességet a négy paradicsombeli folyó, a Pison, Gíhon, Hidekel és az Eufrátesz alkotja.³⁶ A *Teremtes könyvében* (1Móz 3) a kígyó jeleníti meg a fa megszemélyesített szellemét. Ezért ábrázolják hagyományosan fa mellett vagy rajta a fán. Ő a fa hangja, amely meggyőzi Évát, hogy „jó az a fa eledelre s hogy kedves a szemnek, és kíváncs az a fa a bölcsességért” (1Móz 3,6). Éppígy lehet Mercuriust a *Palackba zárt szellem* meséjében a fa szellemeként értelmezni.³⁷ RIPLEYNél Mercurius kígyóként bukkan elő Meluzina alakjában a filozófiai fa koronájából („a megismerés fája”).³⁸ A fa az átalakulási folyamat fejlődését és szakaszait ábrázolja,³⁹ a gyümölcsei vagy a virágai a mű megkoronázását jelentik.⁴⁰ A mesében Mercurius a nagy tölgyfa gyökere alatt, tehát a földben rejtőzik. A *serpens Mercurii* viszont a föld belsejében él.

A Paradicsom az alkimisták számára az albedo kedvelt jelképe,⁴¹ azaz az ártatlanság újra elért állapotáé, és ennek forrása egy ilyen valami az *aqua permanens* számára.⁴² Az egyházatyáknál Krisztus ez a forrás,⁴³ és a Paradicsom azt a lélektalajt jelenti, amelyből felbuggyan a logosz négyrészes áradata.⁴⁴ De megtaláljuk ugyanezt a jelképet az alkimista és misztikus JOHN PORDAGE-nél is: az isteni bölcsesség „Új föld, az égi ország. ... Mert a földből nő az élet minden fája. ... Tehát a paradicsom. ... a földből és ennek centrójából új földet szült, és zöldellt tehát az elvesztett Édenkert” stb.⁴⁵

A kígyó jelképe elvisz bennünket a Paradicsom, a fa és a föld képéhez. Olyan ez, mint valamilyen visszafelé haladó fejlődéstörténet az állatvilágtól a növényekhez és a szervetlen természethez, amelynek alkímista nem-fogalma az anyag titka, azaz a lapis. Itt persze nem mint az opus végtermékét kell érteni, hanem inkább mint ennek indulóanyagát. Ezt az arkánumot az alkímisták szintén lapisnak nevezik. Az itt leírt szimbolikát egyformán lehet egy ábrán kvaternióként, illetve kettős piramisként ábrázolni:

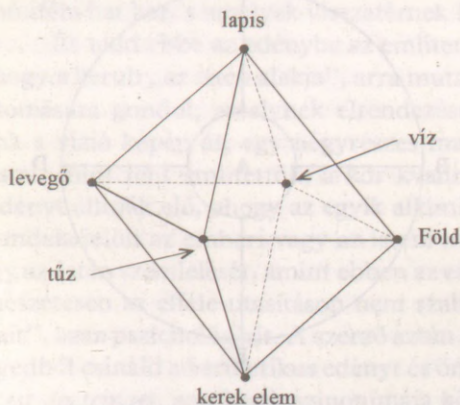


A lapist egységként képzelik el ugyan, és ezért gyakran mint *materia prima* szerepel általában. De ahogy ez az őskáosz egy darabja, amelyet valahol a fémekben, különösen a Mercuriusban vagy egyéb anyagokban rejtőzve képzelnek el és önmagában egyáltalán nem egyszerű (*massa confusa*), ezért a lapis is a négy elemből áll, illetve ezekből kell hogy összeállítsák.⁴⁶ A kaoszban ezek nincsenek egyesítve, hanem csak egymás mellett léteznek, és ezért kell összekötni őket az alkímiai procedúrával. Ezek az elemek egymással még ellenségesek is, és önként nem akarnak egyesülni. Ezért valamilyen eredendő konfliktushelyzetet és kölcsönös taszítást jelentenek. E képpel írják le az eredeti Egy felbomlását és szétáramlását az észlelhető dolgok sokféleségében. Az elkülönült négyességből rakja össze az opus a szervetlen világban a kő egységét. Mint ismeretes, a lapis mint *filius macrocosmi* és élőlény

nemcsak egy allegória, hanem Krisztus⁴⁷ és Adam ano, az égi ősember, Adam secundus (Krisztus) és a kígyó közvetlen párhuzama. E harmadik kvaternió nadírja tehát további megfelelést jelent az anthróposszal.

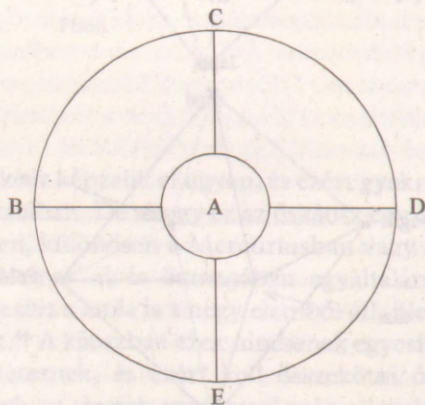
Mint már említettük, a lapis felépítése ama négy elem egyesítésén nyugszik,⁴⁸ amelyek maguk az ismeretlen őállapotot, azaz a káosz szétterjedését mutatják. Ez a káosz a *prima materia*, az *arkánium*, az őanyag, amelyet PARACELSUS és követői számára nem teremtett (*in-creatum*) és ezért Istennel együtt örök (*co-aeternum*) az Írás helyes magyarázatával: „A föld pedig kietlen és pusztá vala, és setétség vala a mélység színén, és az Isten Lelke lebeg vala a vizek felett.”⁴⁹ Ez az őanyag kerek (*massa globosa, rotundum, sztoikheion sztrongülon*), mint a világmindenség és a világlélek; sőt ő a világlélek és a világyanyag az Egyben. Ő a „kő, amelynek szelleme van”,⁵⁰ modern nyelven az anyag elemi építőköve, az atom, ami szellemi modell. Az alkimistáknál a kerek elem hol ősvíz, hol őstűz vagy pneuma, vagy ősföld, vagy *corpusculum nostrae sapientiae*.⁵¹ Mint „víz” vagy „tűz” általános oldószer, mint kő és fém feloldandó és a levegőben (*pneuma, spiritus*) átalakítandó.

Ezt a lapis-jelképiséget ismét egy kettős piramissal lehet ábrázolni:



A „kerek elem” ZOSZIMOSZNÁL ómega-elemként (Ω) is megjelenik, és bizonyára a fejet mint olyat jelenti.⁵² A *Platonis Liber Quattorum*⁵³ c. szabeus traktátusban a koponyát mint átalakító edényt (*vas Hermeti-*

cum) említik, a „filozófusok” hívták úgy is, hogy „az aranyfej gyermekei”,⁵⁴ ami valószínűleg ugyanazt jelenti, mint a *filii sapientiae*. A vas gyakran a lapis szinonimája, úgyhogy az edény és a tartalma között nincs semmi különbség, azaz ugyanaz az arkánum.⁵⁵ A régi felfogás szerint a lélek feltétlenül kerek,⁵⁶ és ezért az edénynek is olyan kereknek kell lennie, mint amilyen az ég vagy a világmindenség.⁵⁷ Kerek az ősember formája is. Ezért mondja DORNEUS,⁵⁸ hogy az edényt „a kör egyfajta kvadrátúrájából kellene fabrikálni, miáltal az anyagunk szelleme és lelke a testtől elkülönül, hogy felemelhesse ezt magával az égi magasságba”. Erről a kvadrátúráról ír a *Tractatus aureus Hermetis* oktatásainak ismeretlen szerzője, és közli a kvadrátúra ábráját, amelynek sarkait a négy elem alkotja. A kvadrátúra közepén egy kis körre bukkanunk. A szerző ezt mondja róla: „Oszd szét a kövedet a négy elemre, rektifikáld és kösd őket össze egygyé, és tiéd az egész magisterium. Ez az Egy, amelyre visszavezethetők az elemek, az a pirinyó kör, amely e kvadrátikus alakzat közepén van. Ez ugyanis a mediator, amely az ellenségek és az elemek között békét teremt...”⁵⁹ Egy további fejezetben az illető az edényt, az „igazi filozófiai pelikánt”⁶⁰ a következőképpen ábrázolja:⁶¹



A szerző ezt a kommentárt fűzi az ábrához: „Az A a belső, bizonyos mértékig az eredet, a forrás, amelyből a többi betű következik, és egyúttal a végleges cél is, amelybe az összes többi visszafolyik, mint folyók az óceánba vagy a nagy tengerbe.” E magyarázat elég ahhoz,

hogy megmutassa, hogy az edény semmi más, mint a mély-ént, illetve az ős-Ádámot négy emanációjával jelképező mandala (ugyanúgy, mint Hórusz a négy fiával). Ugyanez a szerző használja erre a *septenarius Magicus occultus* elnevezést.⁶² Éppígy nyilatkozik Mária, a prófétanő: „Minden filozófus azt tanítja, a hermetikus edény kivételével, mert ez isteni és a népek ura bölcsességből elrejtette: és akik nem ismerik, nem is tudnak az igazi módszerről.”⁶³ THEOBALD DE HOGHELANDE hozzáteszi ehhez: „Az Úr azt mondja, hogy inkább kellene törekednünk a látomásra, mint az írásra” [a szent írás megismerésére].⁶⁴ Mária, a prófétanő azt is mondja: „Ez a Hermész edénye, amelyet a sztoikusok elrejtettek, és nem valamilyen nigromanta edény, hanem a te tüzed mértéke (*mensura ignis tui*).”⁶⁵

Ezekből az idézetekből világosan kitetszik, hogy az edénynek szokatlan nagy jelentősége volt.⁶⁶ PHILALETIA, Mercurius nagyszámú szinonimáit összefoglalva azt mondja, hogy ő (Mercurius) nemcsak az alkimia művészetéhez vivő kulcs és ama „kerub markában kétélű kard, aki az élet fájához vivő utat őrzi”, hanem *A mi igazi, titkos edényünk, éppígy a filozófiai kert, amelyben felkel és felhág a napunk*.⁶⁷ Ebből némileg megérthetjük azt a különös tanácsot, amelyet JOHANNES DE RUPESCISSA ad; azt mondja ugyanis: „Készíttess egy edényt ama kerub mintájára, amely az Isten alakja, és amelynek hat szárnya van, mint valamiféle hat kar, s amelyek visszatérnek hozzá: és efölött kerek feje van... És tedd ebbe az edénybe az említett tüzes vizet!”⁶⁸ Az az utalás, hogy a kerub „az isten alakja”, arra mutat, hogy a szerző itt Ezékiel látomására gondol, amelynek elrendezése, ha vízszintes vonalat húzunk a vízió képén át, egy négyrészes mandalát eredményez. Az ilyesmi, mint fent említettük, a kör kvadratúráját jelenti, amelyből az edényt állítják elő, ahogy az egyik alkimiai utasítás hangoztatja. A mandala jelöli az emberi vagy az isteni mély-ént, tehát a teljességet vagy az Isten szemlélését, amint ebben az esetben ez tisztán látható. Természetesen az efféle utasításon nem szabad mást érteni, mint „filozófiát”, azaz pszichológiát. A szerző aztán ezt hangoztatja: a lelki teljességedből csináld a hermetikus edényt és öntsd bele az *aqua permanens*, *id est doctrina*et, amelynek szinonimája köztudottan a *vinum ardens*. Ezzel bizonyára arra utalnak, hogy az adeptusnak az alkimista doktrínával kell irányítania és megváltoztatnia önmagát.

Ebben az összefüggésben érthetővé is válik, amit az *Aurora Consurgens II a vas naturaléről* mint „mátrixról” mond: ez ugyanis „az egy,

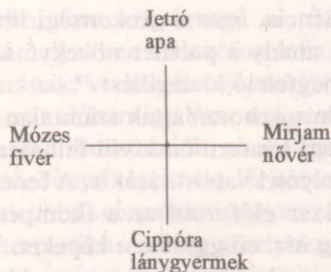
amelyben a három van, azaz víz, levegő és tűz. Ez olyan három, üvegből való lombik, amelyekben a filozófusok fia készül. Ezért hívták azt [az edényt] tinktúrának, vérnek és tojásnak”.⁶⁹ A három retorta a trinitásra utal. Hogy ez valóban így van, megmutatkozik az 1588-as *Pandora* 249. oldalán levő illusztráción, ahol a három lombik mellett, amelyek egy nagy főzőedényt képeznek, Krisztus alakja látható, aki nek a lándzsa ütötte melléből vérpatak buggyan elő (*flumina de ventre Christi!*).⁷⁰ A kerek hermetikus edény, amelyben végbemegy a titokzatos átváltozás, az istenséget, a (platóni) világlelket és az ember teljességét jelenti. Ez ismét az anthropológus megfelelése, és egyúttal a világmindenség a maga legkisebb és leganyagibb alakjában. Így aztán könnyen megérthetjük, hogy az atommodellhez való első kísérlet miért a planétarendszert választotta mintaképpül.

A kvaternitás, ez a kimondott rendező séma hasonló a távcső szálkeresztjéhez. Olyan koordináta-rendszer ez, amely különösen felhasználható olyan kaotikus sokféleség mondhatni ösztönös felosztására és rendezésére, mint például a Föld látható felszíne, az év lefolyása, az egyének gyülekezete,⁷¹ a hold fázisai, a különböző vérmérsékletek, az elemek, az (alkímiai) színek stb. Ha tehát a gnosztikusoknál kvaternióra találunk, a bennük felmerülő numinózus képek kaotikus sokféleségének (többé-kevésbé tudatos) rendezési kísérletét fedezzük fel. Mint láttuk, ennek formája a primitív rokonsági házasságból levezetett *házassági kvaternió*.⁷² Ez annyiban különbözik az ősi formától, hogy miután a nővérházasság elvesztette a biológiai jellegét, a nővér házastársa már nem a férfi sógora, azaz ennek a nőnek a fivére, hanem egy másik közeli rokon (mint például a nő apja a Mózes-kvaternióban) vagy éppen egy idegen. Az unokatestvéri és fivéri jelleg elvesztéséért cserében rendszerint olyan mágikus minőségek lépnek elő, mint a magas rang, a varázslóképesség és hasonlók, éspedig mind a férfi nővérénél, mind a nő fivérének. Azaz *anima–animus-projekció* történik. Ez a változás lényeges kulturális haladást jelent, ahol a projekció ténye jelzi a tudatalatti helyzetét a férfi–nő-kapcsolatban, azaz azt, hogy a házasság pszichológiai szempontból bonyolult. Már nem pusztán csak biológiai–szociális együttélés, hanem kezd tudatos kapcsolattá is válni. Az ilyen eset akkor következik be, ha tilossá válik az eredeti rokonsági házasság, ami elsősorban a házassági osztályok további, hatos, nyolcas és tizenkettes rendszerré való differenciálódásának következménye. A tudatalatti megélénkülésére, amely e fejlődés egyenes következménye,

az az endogám tendencia, azaz a „rokonsági libidó” visszaszorulása szolgáltatja az okot, amely a partner növekvő idegensége miatt már nem találja meg a megfelelő kielégülést.⁷³

Amikor a gnosztikusok hozzáláttak számtalan szimbólumuk elrendezéséhez, a házassági kvaterniόν kívül felhasználták, mint említettük, a paradicsomi folyók kvaternitását is. A fent összeállított jelképeken belül tehát kétszer előfordul az a (kompenzáló) kísérlet, hogy rendezzék a látszólag összefüggéstelen képeket. Ez megfelel azoknak a tapasztalatoknak, amelyeket a képsorozatokkal egyrészt az aktív imagináció közben és másrészt a kaotikus pszichikus állapotok közben teszünk. Mindkét esetben időről időre kvaternitásszimbólumok bukkannak fel.⁷⁴ A káosz miatt keletkező nyugtalansággal szemben ezek jelentik a rend által való megnyugvást. Jelentőségük kompenzáló jellegű.

A négy fent ábrázolt kvaterniόν elsősorban arra való kísérlet, hogy alapvető rendet teremtsen a gnoszticizmus és ennek folytatása, az alkimia szinte beláthatatlanul sokféle szimbóluma között. Az elvek ilyen rendezése hasznosnak bizonyul abból a szempontból, hogy megértsük a modern, individuális álomszimbolikát. A képek, amelyekkel e területen találkozunk, még jóval sokfélebbek és oly zavarba ejtő a bőségük, hogy elkerülhetetlenül kíváncsós valamilyen rendező séma. Mivel a történeti eljárás kínálta magát erre, a naaszénusok Mózes-kvaternióját vettem kiindulópontomul, ez ugyanis közvetlenül a rokonsági házasság primitív sémájához igazodik. Magától értetődő, hogy ennek a kvaterniόνnak csak paradigmatis jelentősége van. Ép-polyan jól szolgálhatna a rendszer alapjául valamilyen más házassági kvaterniόν is, de nem valamiféle olyan kvaternitás, mint például a Hóruszé és a négy fiáé. Az utóbbi alapvetően nem elég, mert megengedi, hogy hiányozzék az ellentétes, női elem.⁷⁵ Feltétlenül fontos ugyanis, hogy épp az olyan szélsőséges ellentétek, amilyen a férfi–nő stb., egymással összekötve jelenjenek meg. Ezért vannak ellentétesen összekötve az alkímista ellentétpárok is a kvaternitásokban, mint például a meleg–hideg, száraz–nedves. Ha ezt a Mózes-kvaternióra alkalmazzuk, akkor ennek megfelelően a következő rokonságséma adódik:



Míg az első kettős piramis megfelel a gnosztikus mintának, addig a második az elsőből pszichológiailag kikövetkeztetett konstrukció, amely azonban a gnosztikusok által alkalmazott bibliai szöveg adatain alapul. Az ilyen második kvaternió szerkezetét illető pszichológiai okokat fentebb már közöltem. Az, hogy a második kvaternió az első árnyéka, abból a tényből következik, hogy az alsó Ádám, éppen a halandó ember, któnikus pszichével rendelkezik, ez aztán semmiképp se fejezhető ki a föléje rendelt kvaternitás által. Ha mégis így lenne, akkor aszimmetrikusan volna kialakítva, ahogy a felső Ádám is aszimmetrikus és ki kell egészülnie az alája rendelt kvaternitással. Ez úgy viszonylik hozzá, mint az árnyéka vagy a sötétebb képe.

Ahogy tehát az első kvaternió az alsó Ádámban leli meg szimmetrikus kiegészítését, úgy ezt a neki alárendelt, a fenti séma szerint megkonstruálható árnyék-kvaternió egyensúlyozza ki. Az alsó Ádám szimmetrikus kiegészítése a kígyó. E jelkép megválasztását csak az Ádám és a kígyó ismert asszociációja igazolja. Először is a kígyó az ő któnikus démona, a familiárisa. Másodszor e hüllő a sötét, któnikus ösztönvilág leggyakoribb jelképe. Ezt pótolni lehet – ahogy gyakran megesik – valamilyen vele megegyező hidegvérű állattal, ti. sárkánnyal, krokodillal és hallal. A kígyó azonban semmiképp se csak vész hozó, któnikus lény, hanem, mint már említettük, egyúttal a bölcsesség és ennél fogva a megvilágosodás, a jóság és az üdvösség szimbóluma is.⁷⁶ Már az *Újtestamentumban* egyszerre allegóriája Krisztusnak és az ördögnek, ahogy, mint már láttuk, a hálnak is. Éppilyen pozitív jelentősége van Kínában és részben a nyugati alkímiában is a nálunk csak negatív sárkánynak. A kígyó-jelkép belső ellentétessége a sokféleség miatt felülmúlja az emberét. Ő éppenséggel kézzel fogható, míg az emberi részben latens vagy potenciális. A kígyó felülmúlja Ádámot

bölcsességben és tudásban, és még rá is szedheti őt. A kígyó idősebb, mint ő, és az Isten nyilván valamiféle, talán emberfölötti intelligenciával látta el, mint ama istenfiút, aki átvette a sátán szerepét.⁷⁷

Ahogy az ember felfelé a fénylő és jóságos Isten eszméjében csúcsosodik ki, lefelé egy olyan sötét és gonosz elven alapul, amely hagyományosan az ördögnek, illetve az Ádám engedetlenségét megszemélyesítő kígyónak tekinthető. Ahogy tehát az embert az imént a kígyóval állítottuk szimmetriába, úgy egészül ki ez másrészt a második naaszénus kvaternióval, ti. a Paradicsoméval. A Paradicsom az állat- és a növényvilágba vezet. Ez ugyanis ültetvény vagy állatoktól népes kert, a földből kihajtó tenyészet fogalma. A kígyónak nemcsak kapcsolata van *serpens mercurialis* gyanánt a kinyilatkoztatás istenével, Hermésszel, de kieszközli a vegetáció númeneként a „*benedicta viriditas*”-t is, a növényi élet zöldellését és virágzását.⁷⁸

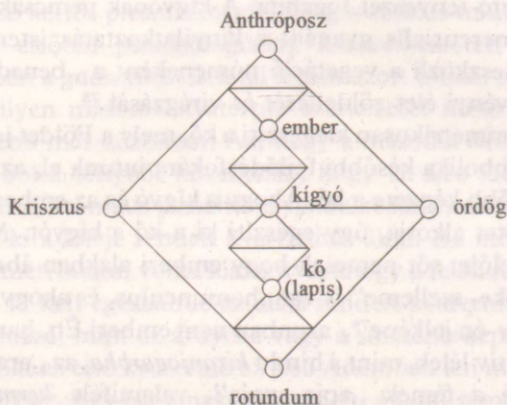
A kígyót szimmetrikusan kiegészíti a kő, mely a Földet jeleníti meg. Itt most a szimbolika későbbi fejlődésfokára jutunk el, az alkímiaira, amelynek legfőbb képzete a kő. Ahogy a kígyó és az ember egymással az alsó ellentétet alkotja, úgy egészíti ki a kő a kígyót. Másrészt az ember megfelelője; sőt nemcsak hogy emberi alakban ábrázolják, de még „teste, lelke, szelleme” is van, *homunculus*, és ahogy a szövegek felfedik, a mély-én jelképe⁷⁹, azonban nem emberi Én, hanem kollektív lény, kollektív lélek, mint a hindu *hiranjagarbha*, az „aranycsíra”.⁸⁰ A kő továbbá a fémek „apja-anyja”, valamiféle *hermaphroditus*. Ugyan a végső egység, de nem elemi, hanem keletkezett és összetett dolog. A kőre igaz az az „ezer név”, amelyeket az alkímia legfőbb képzetére megalkotott, de ezzel nem mondtunk sem többet, sem találóbbat.

Nem önkényes a jelképválasztás sem, hiszen alátámasztja ezt az I. századtól a XVIII. századig terjedő alkímista irodalom. A *lapis* maga, mint fentebb láttuk, a négy elem széthasadásából és újraösszetételéből, a rotundumból származik. Ez afféle magasrendűen absztrakt, transzcendens idea, amely a kerektségénél⁸¹ és teljességénél fogva az ősemberre vonatkozik.

Ily módon elrendeződik a négy kettős piramis a körben, és megalakítják az ismert *uroboroszt*. Ez esetben a kerektség mint ötödik fokozat azonos volna az elsővel, azaz a föld nehézsége, sötétsége, a fém titkos kapcsolatban áll az ősemberrel. Ez az alkímiában köztudomású, de a vallástörténetben is előfordul, amikor is a Gajómard véréből keletkezik

nek a fémek.⁸² Ezt a különös kapcsolatot a legalsóbbnak, a legmateria-
lisabbnak a legfelsőbbel, a legszellemibbel való azonossága fejezi ki.
Ilyen megfelelésekkel már találkoztunk a kígyó mint któnikus, egyben
„szellemi” állapot értelmezésekor. PLATÓNNA a kör a világlelék és bol-
dagságos isten.⁸³

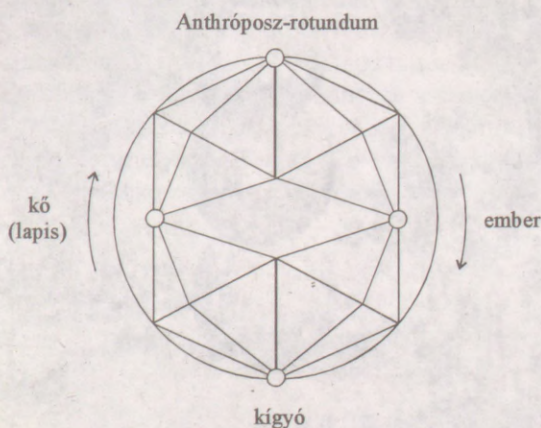
Most pedig arra próbálunk kísérletet tenni, hogy összefoglaljuk az
előző fejezet fejtegetéseit, és egy grafikus ábrával szemléletessé tegyük
az elmondottakat. A függőleges elrendezés szerint az ábra a követke-
zőket mutatja:



A sémában az ellentétek legnagyobb feszültségpontját emeltem ki,
ti. a kígyó kettős jelentését, amely a rendszer közepén helyezkedik el.
Krisztus és ugyanígy az ördög allegóriájaként ez azt a legerősebb
ellentétet foglalja magában és jelképezi, amelyre a természet realitásá-
ba leereszkedő felbomlik. A hétköznapi ember nem éli meg az ellenté-
tek eme feszültségét: nála ez csak a tudatalattiban helyezkedik el, azaz
éppen a kígyóban.⁸⁴ A kőben viszont, az ember megfelelőjében, úgy-
szólván egyesülnek az ellentétek, de az érintkezési pont láthatóvá
válík, ez a Hermaphroditus-jelkép, amely a kő eszméjét éppúgy eltör-
zítja, mint a homo sapienst a túlságosan emberi. A felső Ádámban,
valamint a „kerekség”-ben az ellentét láthatatlan. Alkalmassint azon-
ban az egyik abszolút ellentétben áll a másikkal, és ha az egyik töké-
letesen ellentétes a másikkal, ugyanakkor megkülönböztethetetlen

transzcendens adottságaikban egymásnak megfelelői, úgy egy olyan paradoxon keletkezik, amely persze erősíti a szabályt: valamely metafizikai dologról tett kijelentés csak antinomikus lehet.

Az uroboroszban levő elrendezés a következő képet adja:



Ez az elrendezés megmutatja egyrészt az anthróposz-rotundum és a kígyó közötti erősebb feszültséget, másrészt a gyengébbet az ember és a kő között, kifejezve a megfelelő pontok távolságát egymástól. A nyilak a természetbe való alászállást és a szellemibe való felemelkedést mutatják. A mélypont a kígyó. A kő viszont, ámbár kifejezetten anyagi természetű, szellemi jelkép is, míg a „kerek elem” transzcendens nagyságot jelent, ám az anyag titka által szimbolizálva, tehát összehasonlítható netán az atom eszméjével. A fogalom antinomikus fejlődése megfelel az alkímia paradox gondolkodásmódjának.

A lapis kvaternitásával, amely az alkímista gnószisz valamely alkotását ábrázolja, eljutunk az alkímia érdekes fizikai spekulációihoz: MICHAEL MAIER (1568–1622) *Scrutinium chymicum* c. műve (1687) úgy ábrázolja a négy elemet, mint a tűz négy különböző fokozatát. (Lásd az I. képet.)



I. kép A négy elem

(Michael Maier: Secretioris Naturae Secretorum Scrutinium Chymicum.

Francofurti 1687, Emblema XVII, p. 49.)

Ahogy a képen is látszik, tűz tölti be a négy szférát. A szerző ezt a következő verssel kommentálja (nyersfordítás):

„Te, aki utánzod a természet művét, keresd a négy kört, amelyeket könnyű tűz mozgat belülről. A legalsóbb a Vulcanust jelenti, míg a második Mercuriust mutatja; a harmadik a Holdat jelenti; negyedik, a te Apollód, a természet tüzeként is érthető. Ez a láncolat vezesse a kezed munkád végzése közben.”⁸⁵

A szöveg kimondja, hogy a legalsóbb szféra Vulcanusé, azaz megfelel a földi (?) tűznek, a második a Mercuriusnak, azaz a vegetatív (élet)szellemnek, a harmadik a Holdnak, a női, lelki elvnek és a negye-

dik végül a Napnak, a férfiásnak, a szelleminek. MAIER kommentárjából kitűnik, hogy egyrészt a négy elemről, másrészt a tűz négy fajtájáról van szó, amelyek a különböző elemi halmazállapotok keletkezésében játszanak közre. MAIER *ignis elementalis re et nomine* kitétele⁸⁶ szerint megfelel a Vulcanus szerinti sorrendnek; a Merkúr tüze a levegőnek; a harmadik tűz a víznek, tehát a Holdnak; a negyediket pedig, amely a Napnak felel meg, ő „terreus”-nak (földszerű) nevezi. Az *ignis elementalis*, a MAIER idézte RIPLAEUS tanúsága szerint az a tűz, „ami lángra lobbantja a fát”, tehát bizonyára a szokványos tűz.⁸⁷ A nap tüze viszont, úgy látszik, a földben levő tűz, az, amit ma „vulkánikusnak” jelölünk, és amely megfelel a szilárd halmazállapotnak (terreus). Eszerint a következő sorozatok adódnak:

VIGENERUS SOROZATA

ignis mundi intelligibilis
ignis caelestis
ignis elementaris
ignis Infernalis⁸⁸

=
=
=
=

RIPLAEUS SOROZATA

ignis naturalis⁸⁹
ignis innaturalis⁹⁰
ignis contra naturam⁹¹
ignis elementalis

=
=
=
=

MICHAEL MAIER SOROZATA

ignis terreus = kén és higany
ignis aqueus = víz
ignis aerius = sárkány
ignis elementalis = elemi tűz

= Nap (Apolló)
= Hold (Luna)
= Mercurius
= közönséges tűz
(Vulcanus)

= Föld
= Víz
= levegő
= tűz

HALMAZÁLLAPOTOK

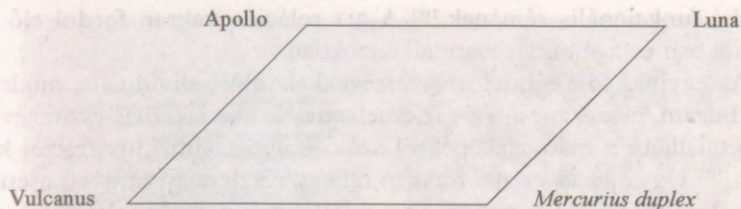
= szilárd test
= folyadék
= gáz
= láng

A tűz különböző fajtaival való halmazállapotok párhuzamba állításakor figyelemre méltó az a tény, hogy itt a halmazállapotok egyfajta „flogisztionelméletéről” van szó, ámbar nem kifejezetten, hanem in-

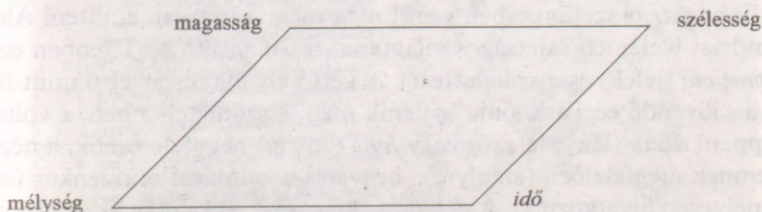
kább megfelelően sejtetve: a tűz minden halmazállapotban sajátos és ezért ezek minőségéért felelős. Régi eszme ez,⁹² és benne van már a *Turbá*-ban; DARDARIS ebben azt mondja: „A kén a lélek, amely el volt rejtve a négy testben.”⁹³ Az aktív (anima) itt nem a tűz, hanem a kén; a gondolat azonban ugyanaz, hogy ti. az elemek, azaz a halmazállapotok közös nevezőre hozhatók. Manapság tudjuk, hogy az ellentétes elemek közössége a *molekulamozgás*, és hogy a halmazállapotok a mozgás különböző fokainak felelnek meg. A molekulamozgás pedig egy bizonyos *energiatömegnek* felel meg, ezért aztán az elemek közös nevezője az energia. A modern energiafogalomhoz átmeneti fokot alkot a STAHL-féle flogisztionelmélet,⁹⁴ amely ismét a már említett alkimista feltételezéseken alapul, amelyekben azért gyaníthatóak az energetika irányába mutató legkorábbi kezdeményezések.⁹⁵

Az elemek flogisztionelmélete, amit az alkimisták előre jeleztek, még nem érte el az energetika színvonalát, de félreérthetetlenül efelé mutatott. A XVII. században ezenkívül ismertek minden olyan matematikai és fizikai elemet, amelyekből le lehetett volna vezetni az energetikát. Az „energia” azonban absztrakt fogalom, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy egzaktságon leírassuk valamely *mozgó test* viselkedését. Éppúgy egy ilyen csak a tér és az idő koordináta-rendszerének segítségével ismerhető meg. Ahol csak meg lehet állapítani mozgást, az mindig a tér-idő-kvaternió folytán megy végbe, amely vagy a *Mária axiómája*, a három plusz egy által, vagy a *proportio sesquitercia*, a három a négyhez által fejezhető ki. Ennek a kvaterniónak kellene pótolnia tehát az elemekét, amikor is az időkoordinátának megfelelő egy vagy négy az alkimista elemsorban gyakran abban mutatkozik meg, hogy egy elemnek mindenkor kivételes helyzete van mint tűznek vagy földnek.⁹⁶

Valamely tényező kivételes helyzetét a kvaternitásban ki lehet fejezni a kettősségével, illetve kettőzöttségével is, ahogy például a negyedik paradicsomi folyó, az Eufrátesz egyaránt jelenti a szájat, amelyen át bemegy a táplálék és kijön az ima, és a folyót, valamint a logoszt. A Mózes-kvaternióban Mózes felesége játssza a kettős szerepet mint Cippóra és mint a kusita asszony. Ha a MAIER-féle elemek isten megfeleléseiből – Apolló, Luna, Mercurius, Vulcanus – állítunk össze egyfajta négyességet, akkor az házasságkvaterniót képez fivér-nővér-kapcsolattal:



Mercurius az alkímiában tudvalevően férfi-női, de nemritkán felbukkan szűzként is. Ez a karakter (3 + 1, illetve 3:4-hez) nyilvánvalóan hozzászámít a tér-idő-kvaternióhoz:



Ha ezt a négyességet a háromdimenziós térből kiindulva vesszük szemügyre, akkor az időt negyedik dimenzióként is felfoghatjuk. Ha viszont a négyességet, az idő három minőségét (múlt, jelen, jövő) tekintjük, úgy az a statikus tér mint egység lesz a negyedik, amelyben az állapotváltozások lezajlanak. A négyesség mindkét esetben olyan össze nem mérhető másikat jelent, amire azonban szükségünk van az egyik és a másik kölcsönös meghatározására. Így mérjük a teret az idő által és az időt a tér által. A másíknak, a negyediknek, a gnosztikus kvaternitásokban a *theosz pürinosz* felel meg („szám szerint a negyedik”), mégpedig a kettőzött Mózes-feleség (Cippóra és a kusita aszszony), az Eufrátesz kettőssége (a folyó és logosz), az alkímista elemkvaternióban ugyanakkor a tűz,⁹⁷ a MAIER-féle isten-kvaternióban a *Mercurius duplex*, a „keresztény kvaternitás”-ban (ha szabad ezt a kifejezést használni)⁹⁸ pedig Mária vagy az ördög. Ez a két össze nem férő alak az alkímia által használt Mercurius duplexben egyesül.⁹⁹

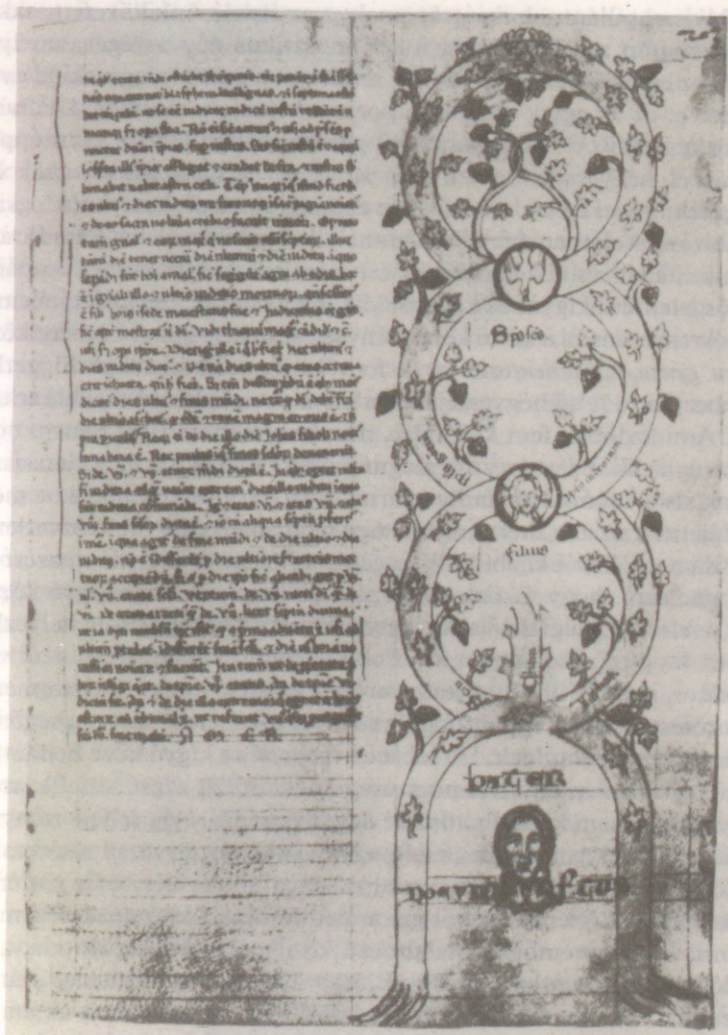
A tér-idő-kvaternió általában a *fizikai megismerés archetipikus feltétele és lehetősége*. A pszichikus kvaternitások közepette ez jelenti a par excellence rendezősemát. Szerkezetében pedig ez megfelel a pszicho-

lógiai funkcionális sémának.¹⁰⁰ A 3:1 reláció gyakran fordul elő az álmokban és a spontán mandalarajzokban.

Az egymás fölé rendelt négyességekkel való individuális, modern párhuzam, összekapcsolva a felemelkedés és az alászállás eszméjével, megtalálható a mandalaképekről szóló dolgozataim illusztrációi között.¹⁰¹ Ugyanez az eszme bukkan fel egy részletesen tárgyalt esetről a beteg által rajzolt képeken, ahol felfelé ívelő formák jelennek meg, amelyek csomópontokban találkoznak.¹⁰² Minden ilyen csomó valamilyen kiemelkedő személyiséget jelöl, amint az elsőként említett ábrázolás esetében is történik. Hasonló motívum szolgálhatott alapul a II. képnek is. Ez a JOACHIM DE FIORE traktátusának egyik kéziratából való trinitásábrázolás.¹⁰³

Ebben az összefüggésben végül még meg szeretném említeni Alexandriai Kelemen sajtáságos világteremtés-tanát:¹⁰⁴ Az Istenben egy a *pneuma* (lélek) és a *szóma* (test). A kettő elválik, és az első mint fiú és a „jövendő eon arkhónja” jelenik meg; a szóma ellenben, a volta-képpen *úszia* (lény, létező) vagy *hülé* (anyag) négyfelé oszlik, a négy elemnek megfelelően (amelyre a beavatás alkalmával mindenkor ünnepelesen hivatkoztak). A négy rész keverékéből keletkezik az ördög, „ennek az eonnak ura” (*arkhón tu aiónosz tutu*) és a világ pszichéje. A *szómát* (matéria) pedig áthatotta a lélek (*empszükhon*). „Az Isten éppen úgy az ördög által kormányozza a világot, mint a »fiú« által; mert mindkettő az ő keze.”¹⁰⁵ Az Isten a világban a szüzügia (ellentétpárok) olyan formáivá hasad szét, mint ég–föld, nappal–éjjel, férfi–nő stb. Az első sor utolsó tagját Ádám és Éva alkotja. A széthasadás eme folyamatának a végén következik a kezdetbe való visszatérés, ill. a *teleuté tón pantón* (a világegyetem tökéletessége) megtisztulással és megsemmisüléssel.¹⁰⁶

Aki ismeri az alkímiát, alighanem felismeri hasonlóságát alapeszméjét tekintve ALEXANDRIAI KELEMEN tanaival – eltekintve persze a morális vonatkozásoktól. Megtaláljuk a két „ellenséges fivért”, Krisztust és az ördögöt, akiket a zsidókeresztény hagyomány tudvalevően testvéreknek tart, a négy (elem)rész tetrametriáját vagy a folyamat négy részre osztását, az ellentétpárokat és azok végleges eggyé válását, a lapis és a Mercurius párhuzamát egyrészt Krisztussal, másrészt a kígyó-, illetve sárkányszimbolikánál fogva az ördöggel, a Mercurius duplex és a lapis alakzatát, amelyben elválaszthatatlanul egyesülnek az ellentétek.



II. kép Gioachino da Fiore Szentháromság-ábrázolása
(A zürichi Zentralbibliothek kézírata, Graphische Sammlung, B 606, tav. XX.)

Ha visszapillantunk az útra, amelyet az érvelésünk követett, akkor látjuk rögtön a kezdetén azt a két gnosztikus négyességet, amelyek közül az egyik az ember fölé van rendelve, a másik meg neki alá van rendelve: ez az egyik oldalon a pozitív Mózes, a másikon a Paradicsom-kvaternió.¹⁰⁷ Bizonyára nem véletlen, hogy HIPPOLYTUS éppen ezt a két négyességet emeli ki, vagy hogy a naaszénusok csak ezt ismerték, mivel az ember helyzete ebben a rendszerben van a legszorosabb kapcsolatban a felső Ádámmal, de így különül el a Paradicsom któnikus állat- és növényvilágától. Az árnyékkal bíró ember csupán a kettős jelentésű kígyóhoz kapcsolódik. Ez a helyzet szerfölött jellemző a gnoszticizmus és a korai kereszténység számára. A kor embere közel állt a *genea abaszileutosz*hoz (a fensőbbiség nélküli, azaz független nemhez), ti. a felső négyességhez, a mennyországhoz, és felfelé tekintett. Ami azonban fent kezdődik, nem magasabbra hág, hanem odalenn végződik. Ezért éreztük magunkat arra indítatva, hogy a naaszénusok alsó Ádámját valamilyen árnyék-kvaternió szimmetrikus megfelelőjének tartsuk, mert, mint ahogy nem emelkedhet fel közvetlenül az Adam anóhoz – közbülesik ugyanis a Mózes-kvaternió –, azért fel kell tételezni, hogy a közte és az alsó princípium, azaz kígyó között egy, a felsőnek megfelelő alsó, illetve árnyékszerű négyesség helyezkedik el. Ez a művelet a gnosztikusok idejében nyilvánvalóan nem volt szokásos, mert senki se találta zavarónak a felfelé irányuló aszimmetrikus kötést, hanem éppen hogy ez volt a kíváncsi, illetve megfelelt valamilyen programnak. Ha tehát az ember és a kígyó közé beiktatjuk a szövegben nem említett négyességet, akkor ezt azért tesszük, mert mi végképp nem képzelhetünk el egy olyan kizárólag felfelé irányuló pszichét, amely nincs megfelelő egyensúlyban tartva az alsó ember éppoly erős tudatával. Ez persze modern elképzelés, és a történeti gnoszticizmus szemszögéből azt a megbotránkoztató anakronizmust jelenti, hogy az ember a tudatmező középpontjába kerül, oda, ahol azelőtt tudatosan soha nem volt. Először Krisztus mutatta meg számára ezt az Isten és a világ közé ékelt tudatot, és miközben az ember Krisztus alakját fokozatosan áhítata tárgyává avatta, valahogy fokozatosan-beletanult annak köztes helyzetébe. S mint ahogy Krisztus a latrok között lett megfeszítve, úgy szerzett az ember fokozatosan tudomást saját árnyékáról és annak kettős természetéről. Az utóbbit ugyanis a kígyó-jelkép kettős értelme sejteni engedte. Amint a kígyó egyszerre jelenti az üdvözítőt és a kárhozatba vívót, a két lator közül

is az egyik felfelé rendeltetett, a másik pedig le. Az „árnyék” is egyrészt sajnálatos és megvetendő gyengeséget jelent, másrészt viszont egészséges ösztönösséget és a magasabb tudat elengedhetetlen előfeltételét.

Az ember köztes helyzetét kiegyensúlyozó árnyék-kvaternió tehát csak akkor válik buktatóvá, ha olyannyira valóságos lesz, hogy az ember erősebbnek érzi saját öntudatát, illetve a létezését, mint függőségét és meghatározottságát az istenségtől. Ha tehát a kora kereszténységosztikus szellemiségre jellemző felfelé mutató szellemi beállítottságot valamely ellentétben belüli megfeleléssel, azaz az árnyék-kvaternióval kiegészítjük, ez egybecseng a történelmi fejlődéssel. A szellemi szférától való kezdeti függőséget, amelyen az ember úgy csüng, mint gyermek az anyján, a sátán birodalma fenyegette. Ez utóbbitól szabadította meg a pneumatikus embert a megváltó, és ugyanilyen mértékben összekötetésbe került a mennyországgal. Így szakadék választotta el a gonosztól. Ezt az elképzelést a legjobban az utolsó ítélet közeli eljövételének várása erősítette. Amikor azonban Krisztus nem jött el ismét, nem maradhatott el valamilyen visszafejlődés. Ha egy ilyen nagy reménység elhalványodik és egy ilyen feszült várakozás megcsalatik, a libidó kényszerűen visszatér az emberbe és fokozza saját mélyénjéről való tudomását a személyes lelki folyamatok hangsúlyozásával, azaz úgy, hogy fokozatosan feltolul a tudatmező közepébe. Ezzel létrejön egyrészt bizonyos mértékű elkülönülés a szellemi szférától, másrészt a közeledés az árnyék birodalmához. Ennek megfelelően finomodik a morális tudat, vele párhuzamosan pedig relativizálódik a megváltottság érzése. Az egyháznak növelnie kell a rítus jelentőségét és hatalmát, hogy sorompókat állíthasson a világ behatolása elé. Más különben elkerülhetetlenül „e világi ország” válik belőle. Az elsőből a második kvaternióba való átmenet egyúttal olyan történelmi fejlődést ír le, amely a XI. században sok helyütt a gonosz princípiumának mint világteremtő elvnek nyílt elismeréséhez vezetett.

A kigyó és a któnikus kigyóbölcsesség a nagy dráma sorsfordulóját jelöli. A rákövetkező Paradicsom-kvaternió a lapisszal a természetudomány kezdeteit hozza magával (ROGER BACON, 1214–1294; ALBERTUS MAGNUS, 1193–1280 és az alkimisták), amelyek azonban tendenciájukban nem térnek el 180 fokban a szellemitől, csupán 90 fokban, azaz keresztelik az egyházi-spirituális irányzatot és ezért inkább csak zavaróak a hitre nézve, mint hogy ellentmondásban lennének azzal.

A lapistól, azaz az alkímiától töretlen vonal visz a modern természet-tudományhoz, ti. az alkímiai halmazállapotok kvaterniójához, amely, mint fentebb bizonyítottuk, végső soron a tér-idő-kvaternión alapul. Ez az archetipikus négyességek sorozatába tartozik, és bebizonyosodik, hogy ezek miképpen fogják fel kihagyhatatlan rendezőelvként a mozgó test felől a psziché felé érkező érzéki benyomásokat. A tér és az idő pszichológiailag a priori, a fizikális folyamatok felismerése szempontjából az archetipikus kvaterniók elengedhetetlen vonatkozásai.

A másodiktól a negyedik kvaternióig terjedő, az utóbbival leírt fejlődés ábrázolja a világkép változását a második keresztény évezred folyamán. A sor a „kerekséggel”, illetve a rotációval végződik, mely ellentétben áll a négyesség statikus voltával, amely, mint említettük, a természet megismerésének volt az előfeltétele. A tudományos materializmusnak e fejleményekkel együtt járó létrejötté egyrészt logikus következmény volt, másrészt az anyag istenítésével járt együtt. Ennek pszichológiai oka pedig az, hogy a kerekesség az ősember archetipusával egyezik.

E felismeréssel bezárul az uroborosz gyűrűje, a természet opus circularéjának, ugyanígy a „művészet” szimbóluma.

7

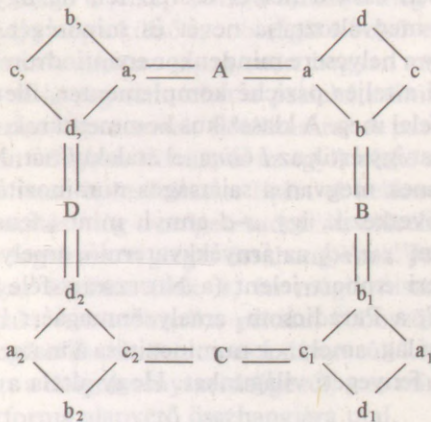
A kvaterniók sorozatát ki lehet fejezni egyenlet formájában, amikor is A -val jelöljük a kezdeti állapotot (ez esetünkben az Anthróposz), A_1 jelenti a végállapotot, B, C, D pedig a közbenső állapotokat. Ugyanakkor mindenkori alakzatait a megfelelő a, b, c, d kisbetűk jelzik. A képlet szerkezetére való tekintettel szem előtt kell tartanunk azt a tényt, hogy egy és ugyanazon szubsztancia fokozatos átalakulási folyamatáról van szó. Mindig ez (és az átalakulás mindenkori állapota) hívja elő a hozzá hasonlót, azaz A -ból a és B -ből b keletkezik; ugyanígy a b -ből B és a c -ből C . Ennek mintájára az is feltételezhető, hogy a -ra b következik, és hogy a képletet balról jobbra kell írni. E feltevések megengedhetők a pszichológiai képlet szempontjából.

A képletet természetesen nem lehet lineárisan elrendezni, hanem csak olyan kör alakjában, amely épp emiatt jobbra fordul. A -ból hasonló a keletkezik. Az érintkezés folytán a -tól a folyamat tovább lép a b -be, amelyből a B állapot keletkezik stb. Az átalakítás a nappal együtt jobbra fordul, azaz azt a tudatosodási folyamatot jelenti, amire

már A, B, C, D négy-négy minőségileg eltérő nagyságrendre való elkülönülése (diszkriminációja) utal.¹⁰⁸ Mai természettudományi ismeretünk most már nem valamilyen kvaternión nyugszik, hanem a princípiumok (tér, idő, okság) trinitásán.¹⁰⁹ Azonban ezt nem a modern természettudományos gondolkodás talajáról mondjuk, hanem az ókori és középkori világszemléletből kiindulva, amely egészen LEIBNIZ koráig elismerte, illetve naivan és átgondolatlanul alkalmazta a korrespondencia-elvet. Hogy helyes legyen az a, b, c által az A -ról mint egészről alkotott ítélet, mégiscsak ki kell egészítenünk a korabeli elképzelésekhez igazodó gondolkodásunkat egy elvvel, ti. a korrespondencia, illetve a *szinkronicitás* elvével.¹¹⁰ A mi természetleírásunk ugyanis tökéletlen bizonyos tekintetben, és az így megfigyelhető tényeket kirekeszti a megismerésből, vagy igazságtalanul negatív módon formulázza őket, ilyen például a „hatás ok nélkül” paradoxon (JEANS).¹¹¹ Az elemzett gnosztikus kvaternitás a tudatalatti naiv terméke, és olyan pszichológiai tény fejez ki, amely tény a tudat négy tájékozódó funkciójával hozható kapcsolatba; mégis a folyamatnak jobb felé forgó iránya, mint mondtunk, valamilyen tudati diszkriminációt, tehát négy funkció valamilyen, a tudati folyamat lényegét alkotó alkalmazását fejezi ki.¹¹²

Az egész körfolyamat szükségszerűen visszatér a kezdetéhez, és pedig abban a pillanatban, amikor a D szükségképpen átmegy az A -tól legtávolabbi állapotába, az a -ba, ami az enantiodromia egyik fajtájának felel meg.

A képlet tehát a következőképpen alakul:



A képlet pontosan visszatükrözi a jelképes átalakító eljárás lényegi tulajdonságait: megmutatja a mandala körforgását,¹¹³ a komplementer (illetve kompenzáló) folyamatok ellentétjátékát, továbbá az apokatastázist, azaz az eredeti teljességállapot helyreállítását, amelyet az alkimisták az önmaga farkába harapó kígyó, az uroborosz jelképével fejeztek ki, és végül megismétli az Egy négyesség-struktúrája adta régi alkimista négyességet,¹¹⁴ miszerint az $A = a \left\langle \begin{smallmatrix} b \\ d \end{smallmatrix} \right\rangle c$. Ez az a magasabb

szint, amit a formula csak sejtetni képes, s amely az átalakító és integrációs eljárással érhető el. A „felemelkedés” vagy haladás, vagy minőségváltozás a teljesség négy részű vagy négyszeres elkülönülésében rejlik, ami nem jelent semmi mást, mint annak tudatosodását. Ha pszichikus tartalmak különülnek el négyfelé, az annyit tesz, hogy a tudat négy tájékozódó funkciója révén elhatárolódnak egymástól. Az egységes leírást csakis e négy aspektus helyreállítása biztosítja. A megalkotott képlettel ábrázolt eljárás formálja át tudatossá az eredetileg tudattalan teljességet. Az anthróposz (A) fentről leszáll az árnyéka, (B) által a phüsziszbe ($C =$ kígyó), és újra felemelkedik valamilyen kristallizációs eljárás folytán ($D =$ lapis), kaotikus rendjét sejtetve, az eredeti állapotba, amely azonban ezalatt a tudattalanból elkülönüléssel (*hasadással*) tudatos lesz. A tudat, illetve az ismeret megkülönböztetéssel, azaz analízissel (feloldás) és a rákövetkező szintézissel jön létre, erre vonatkozik jelképesen az alkimista *Oldd fel és szilárdítsd meg*¹¹⁵ szentencia. Az a, a_1, a_2, a_3 stb. betűk azonossága a korrespondenciát ábrázolja. Azaz, mindenkor ugyanarról a tényezőről van szó, amely a képletben csak a helyét cseréli fel, de úgy, hogy közben pszichológiailag megváltoztatja nevét és minőségét. Egyúttal az is látható lesz, hogy a helycsere mindenkor enantiodromikus helymódosítást jelent, ami a teljes psziché komplementer, illetve kompenzáló átalakulásainak felel meg. A klasszikus kommentárok, mint ismeretes, voltaképpen ugyanígy értik az *I Ging* jel átalakulását. Minden archetipikus elrendezésnek megvan a sajátos numinozitása, ami már az elnevezéséből következik, így $a-d$ annyi, mint „fensőbbiség nélküli (azaz szabad) nem”, a_1-d_1 az árnyékvaternió, amely haragos, mivel túlságosan emberi embert jelent (a NIETZSCHE-féle „gyűlöletesebb ember”¹¹⁶), a_2-d_2 a Paradicsom, amely önmagáért beszél, és végül a_3-d_3 , az anyagi világ, amelynek numinozitása a materializmus alakjában elnyomással fenyegeti világunkat. Hogy általa a szellemtörténet

milyen átalakulásai fejeződnek ki az utolsó 2000 év alatt, talán nem szükséges részletesen kifejtennem.

A képlet a mély-én jelképét ábrázolja, mert ez nemcsak valamiféle statikus nagyságrend vagy maradandó forma, de egyúttal dinamikus folyamat is, ahogy a régiek se tekintették az emberben levő *imago Dei*t pusztá vésetnek, valamiféle holt lenyomatnak, hanem inkább hatékony erőnek. A négy átalakulás olyan helyreállítási vagy megfiatalító eljárás kifejeződése, amely úgymond a mély-én bensejében megy végbe, amit talán össze lehetne hasonlítani a Napban megtalálható szén–nitrogén-ciklussal, amikor is egy szénszem négy protont fogad be (amelyekből kettő közvetlenül neutron lesz), a ciklus végén pedig egy, de már α -részecske formájában ismét elengedi őket. Amellett a szénszem mindig újra feltámad, „mint a Phönix madár a hamvaiból”.¹¹⁷ Gyanítható, hogy a létnek, azaz az atom egzisztenciájának és alkotórészeinek titka valamilyen állandóan ismétlődő megfiatalító eljárásban rejlik, és hasonló gyanúnk támad akkor is, ha magyarázni próbáljuk az archetípusok numinozitását.

Teljes tudatában vagyok ezen összehasonlítás nagyon is hipotetikus voltának, mégis kíváncsún tartom, hogy ilyen és hasonló nézeteket előadjak, még azt is megkockáztatva, hogy közben megtéveszt valamilyen látszat. Az atomfizika és a tudatalatti pszichológiája előbb-utóbb jelentős módon közelíti egymást, mivel mind a kettő, jöllehet egymástól függetlenül és ellentétes oldalról, a transzcendentális területen nyomul előre, amaz az atom, emez az archetípus elképzelésével.

A fizikával tett párhuzam annyiban nem jelent a tárgytól való elkalandozást, hogy maga a jelkép sémája mutatja meg az anyagba való leszállást és kívánja meg a külső azonosságát a belsővel. A psziché nem lehet „egészen más”, mint az anyag, mert hogyan mozgathatná akkor az anyagot? És az anyag sem lehet a psziché számára idegen, mert akkor hogyan lenne képes annak előállítására? A psziché és a matéria egy és ugyanazon világban létezik, és az egyik része a másiknak, mert másként nem lehetne kölcsönhatás. Ezért el kellene jutnunk – még akkor is, ha a kutatás még nemigen tudott itt előrehaladni – a fizikai és pszichológiai fogalmak végleges összhangjához. Jelenlegi kísérleteink lehetnek akár kockázatosak is, én mégis hiszem, hogy helyes irányba mutatnak. A matematika például többször bebizonyította, hogy e tisztán logikai és minden tapasztaláson túli képződmény utólagosan egybeesett a dolgok tényszerűségével, s ez mint szinkrontörténet, minden létforma alapvető összhangjára utal.

Mivel az analógiaképzés olyan törvény, mely nagymértékben uralja a psziché életét, ezért talán joggal gyaníthatjuk, hogy a mi látszólag tisztán spekulatív konstrukciónk nem új találmány, de meglehettek előzményei az erről való alaposabb gondolkodás korábbi szakaszaiban. Ezek az előképek általában a misztikus átalakító processzus különböző számú fokozatain találhatók fel, valamint a különféle misztériumok beavatási fokozatainál; éppígy az ókori, a kereszténység számára is érvényes, szellemi (*pneumatikon*), lelki (*pszükhikon*) és testi (*hülikon*) trichotómiában. Az egyik legteljesebb ilyen kísérlet a platóni tetralógiák tizenhat részből álló sémája. *Psychologie und Alchemie* c. művemben¹¹⁸ kimerítően szóltam erről, és ezért itt csak az alapvető megállapításokra szorítkozom: A sémának és az analógiaképzésnek négy alapja van, azaz I. a természet műve, II. a víz, III. az összetett természetek, és IV. az érzékek. E négy kiinduláshoz az átalakulás három-három lépcsője tartozik (ez együtt az elsőkel összesen 16 részt tesz ki). Az alapok e négyszer négyes felosztásán túl az egyes fokozatok is megfelelő összefüggést mutatnak a függőleges sorokban.

I	II	III	IV
1. Opus naturalium Természeti mű	Aqua (víz)	Naturae compositae összetett természetek	Sensus (érzék)
2. Divisio naturae A természet felosztása	Terra (föld)	Naturae discretae különválasztott természetek	Discretio intellectualis értelmi megkülönböztetés
3. Anima (anima)	Aer (levegő)	Simplicia egyszerűek	Ratio (ész)
4. Intellectus (intellektus)	Ignis (tűz)	Aetheris simplicioris egyszerűbb éterűek	Arcanum (arkánium)

Ez a korrespondencia-táblázat egyben az asztrológiával és az úgynevezett szellemidéző (nekromant) tudományokkal is összefonódott *opus alchemicum*. Ez utóbbi kiviláglik a különleges számok és a ház jó szellemének (*spiritus familiaris*) segítségül hívása és megidézése közben. Ezért van az, hogy a geomantia (pontozóművészet) ősrégi művészete¹¹⁹ is tizenhat részű sémán nyugszik: négy középponti figura (a sub-, illetve superiudexből, iudexből és két testisből), négy nepos (unoka), négy filia, négy mater. (A sort jobbról balra írják.) Ezek az alakok egy olyan asztrológiai házsémába vannak besorolva, ahol is a

horoszkópbeli üres középpontot valamilyen kvadráttal pótolják, amely magában foglalja a négy középponti figurát.

ATHANASIUS KIRCHER olyan kvaternitás-rendszert állított fel,¹²⁰ amely fejtegetésünkkel összefüggésben megérdemli a figyelmet.

- I *Unum = Monas monadiké = Deus = Radix omnium = Simplicissima mens = Divina essentia = Exemplar divinum.*
(Az Egy = az első monáddal = az Istennel = a dolgok gyökerével = a legegyszerűbb értelemmel = az isteni esszenciával = az isteni modellel.)
- II $10 (1 + 2 + 3 + 4 = 10)$ *Secunda Monas = dekadiké = Dűasz = Mundus intellectualis = Intelligentia angelica = compositio ab uno et altero = i. e. ex oppositis.*
(Második monád = a tizedikkel = a kettősséggel = a szellemi világgal = az angyalok intelligenciájával = az egy és a többi összetételével = mégpedig ellentétekből.)
- III $10^2 = 100 = Tertia Monas = hekatontadiké = Anima = Intelligentia$
(Harmadik monád = a századikkal = a lélekkel = az „intelligenciá”-val.)
- IV $10^3 = 1000 = Quarta Monas = khiliadiké = Omnia sensibilia = Corpus = ultima et sensibilis unionum explicatio.$
(Negyedik monád = az ezredikkel = minden konkrét dologgal = a testtel = az egységek utolsó és konkrét kifejtésével.)

KIRCHER hozzáfűzése ehhez: míg az érzékekre csak a testi dolgok hatnak, a három első egység az értelem tárgya. Ha fel akarjuk fogni az érzékileg észlelhetőt (*sensibilia*), ez csak a szellemi segítségével történhet. „Minden érzékileg észlelhetőnek ezért fel kell emelkednie az észhez vagy az »intelligenciához« (belátás), vagy az abszolút egységhez. Ha tehát ekképpen az érzékileg észlelhető, ésszerű vagy intellektuális (szellemi) sokaságból mindenestül visszavisszük az abszolút egységet a végtelen egyszerűséghez (*simplicitatem*), akkor már nincs mit mondani róla, és ezzel a kő se oly nagyon kő, mint valami nem kő, hanem mindez a legegyszerűbb egység. És ahogy ama konkrét és racionális kő abszolút egysége az Isten, mint mintakép, úgy ennek intellektuális egysége is az intelligencia. Ebből az egységből is látható, hogyan utal vissza az észlelő érzék (*sensus*) az értelemre, az értelem az intelligenciára, az intelligencia az Istenre, amikor a kezdet

és a befejezés (*consummatio*) teljes körfolyamatban találkozik egymással.”¹²¹

KIRCHER rendszere bizonyos kapcsolatokat mutat fel a mi kvaternió-sorozatunkkal. Így például a második monád olyan kettősség, amely a Lucifer bukása folytán felbomlott angyalvilágból áll az ellentéteknek megfelelően. Egy további és jelentős analógia abban rejlik, hogy KIRCHER körfolyamatnak képzei el a sémát, amelyet egyrészt az Isten mozgat és bontakoztat ki, mint *prima causa*, de másrészt az emberi értelem tevékenysége is újra visszavisz az Istenhez, úgyhogy a vég ismét visszatér a kezdethez. Hogy KIRCHER a diszkrét dolgok példájaként épp a lapist (kő) választja, az alkímia értelmében úgyszólván magától értetődik, a *lapis philosophorum* voltaképpen az arcanum, az Istent vagy az Isten azon részét tartalmazza, amely az anyagban rejtőzik. Ez is a sémánkhöz illő analógia. Az alkímia szívesen képzei el úgy az *opus*át mint *cirkulációt*, mint cirkuláris lepárlást vagy uroboroszt, vagyis az önfarkába harapó kígyót, és rengeteg képen ábrázolta ezt a folyamatot. Amint a *lapis philosophorum* központi elképzelése bizonyíthatóan a mély-ént jelenti, ugyanúgy illusztrálja az *opus* is a tudattalan individuációs eljárást számtalan jelképével, azaz a mély-én fokozatos fejlődését a tudattalan állapotból a tudatossá válásba. Ezért áll a *lapis* a kiindulóanyag (*prima materia*) elnevezéseként mind a processzus kezdetén, mind a végén.¹²² Az arany – a mély-én egy másik szinonimája – MICHAEL MAIER szerint a nap *opus circulatorium*ából keletkezik. E kör az „az önmagába visszavivő vonal (mint kígyó a fejével megragadja a saját farkát), amelyből az örök festő és alkotó, az Isten, tulajdonképp igazán megismerhető”.¹²³ Miközben a természet megteszi ezt a körfolyamatot, „négy tulajdonsága van arra, hogy kapcsolatba hozza őket egymással”, és bizonyos mértékig „olyan egyenlő oldalú négyszöget rajzol azért, hogy szinte örök kötelékkel összekösse és kölcsönösen fenntartsa az ellentétek ellentéteit és az ellenségek ellenségeit”. MAIER e kvadraturával a *homo quadratus*t veti egybe, aki jóban és rosszban önmaga (*sibi similis*) marad.¹²⁴ Ő „ama aranyház, kétszer megosztott kör, négyszögletes falanx, sánc, fal, négyoldalú hadrend”¹²⁵ gyanánt nevezi ezt a kvadraturát. E kör az ellentétek egységéből álló bűvkör, ami *ab omni iniuria... immunis* (minden rossztól védett).

A nyugati alkímista kultúra hagyományától függetlenül megtalálható a cirkuláris opushoz hasonló elképzelés a kínai alkímiában is: „Ha

forogni engedjük a fényt a körben, akkor kikristályosodnak az ég és a föld, a világosság és a sötétség erői”, állítja az *Aranyvirág* szövege.¹²⁶

Már OLÜMPIODÓROSZ szavát teszi az *organon küklikont*, azt a cirkuláris készüléket, amelyet a hasonló nevű eljárásnál alkalmaznak.¹²⁷ DORNEUS azt a nézetet vallja, hogy a „physiochemisták” „motus circularis”-a a földből mint a legalsóbból származik. Benne van ugyanis a tűz eredete és ez átváltoztatja a finom fémeket és a vizet levegővé, amely felszáll a hegyekre és ott sűrűsödik és ezáltal újra a földre esik. Felszállás közben azonban a párolgó elemek a magasabb csillagoktól hím magvakat szereznek, amelyeket azért hoznak le a négy matricába, az elemekbe, hogy alkimikusan megtermékenyítsék őket. Ez az a *destillatio circulatoria*,¹²⁸ amely JOHANNES DE RUPESCISSA szerint ezerszer ismételhető.¹²⁹

A *felemelkedés* és a *leszállás* alapeszméje ott van már a *Tabula Smaragdina* gondolatai között is, és sok ábra tárgyát képezik, ilyen elsősorban az úgynevezett „Ripley Scrowle” és ennek változatai, amelyek mind a tudattalan individuációs folyamatok képszerű megrogadását szolgáló indirekt kísérletek.

XV

ZÁRSZÓ

A megelőző fejezetekben arra tettem kísérletet, hogy jelenlegi tudásunk szerint különböző nézőpontokból értelmezsem és bővebben magyarázzam a legfontosabb archetípust, a mély-én archetípusát. Bevezetésként azokról a fogalmakról és archetípusokról beszéltem, amelyeket fel lehet fedezni úgyszólván minden mélyreható kezelés során; tehát legelőbb az *árnyékot*, azt a burkolt, elfojtott, többnyire alacsonyabb rendű és vétkes személyiséget, amely végső elágazásaival eljut az állati ősök birodalmába és ezzel felöleli a tudatalatti teljes történeti vonatkozását. Az árnyékkal és a benne levő folyamatok elemzésével kibontottuk az *animus–anima* szüzügiát. Az árnyék, felületesen nézve, csüng a tudaton, mint a testet követő fizikai árnyék, a *privatio lucis*, a személyes világ kifejeződése. A pszichológiai árnyék ezért felületesen szemlélve a morális kisebbséggel együtt *privatio boni*, személyi adottság. A közelebbi vizsgálat azonban olyan sötétségnek mutatja, amely burokként körülfogja az önmagában megkülönböztethető, befolyásos és önálló életet élő faktorokat, az animust és az animát. Ha működés és akció közben figyeljük meg ezeket – mint pusztító, vakon önfejlő ördögi szándékot a nőnél s mint félrevezető, ámító kizárólagosságra törő, két színben játszó és szentimentális csábítót a férfinál, kételkedni kezdünk abban, hogy a tudatalatti a tudatnak pusztán jellegtelen függeléke, az üstökös csóvjaja, és nem lehet más, csakis *privatio lucis ac boni*, a személyes világ mint adottság megnyilvánulása.

Ha valakinek eddig az volt a véleménye, hogy minden rossz forrása az emberi árnyék, akkor immár pontosabb vizsgálattal felfedezhetjük, hogy a tudattalan ember, éppen az árnyék, nemcsak morálisan elítélendő törekvésekből áll, de egy sor jó tulajdonságról is bizonyóságot tesz, ti. normális ösztönökről, célirányos reakciókról, valóságghű észle-

lésekről, teremtő impulzusokról és sok más egyébről. A rossz a megismerés e fokán inkább az önmagukban természetes tények kicsavarásaként, eltorzulásaként, félremagyarázásaként és hibás alkalmazásaként jelenik meg. E deformációk, gúnyrajzok most már mint az animus és az anima speciális következményei bukkannak fel, ezek pedig mint a gonosz előidézői és okozói. De nem állhatunk meg ennél a felismerésnél, mert kiderül, hogy minden archetípus mint olyan, önmagától fejleszt ki kedvező és kedvezőtlen, világos és sötét, jó és rossz hatásokat. Végül pedig azt is fel kell ismernünk, hogy a *mély-én* egyfajta *complexio oppositorum*, mivel úgy általában nem létezik valóság anélkül, hogy ne lenne meg a maga ellentéte. De nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az ellentétek morális élt csakis az emberi akarat és cselekvés terepén kapnak, és hogy képtelenek vagyunk jóról és rosszról olyan meghatározást adni, amely éppenséggel általános érvényű lehetne, azaz végső soron, hogy önmagában mi a jó és mi a rossz. Feltételezhetjük tehát, hogy az emberi tudat szükségszerűségéből származnak és ezért az emberen túl érvényességüket veszítik, azaz megengedhetetlen, hogy metafizikailag valóságos, önálló létet tulajdonítsunk nekik, mert így értelmüket vesztenék. Ha mindazt, amit Isten tesz és megenged, jónak mondjuk, akkor a rosszat is jónak nevezzük, a „jó” pedig értelmetlenné válik. A szenvedés azonban, akár Krisztus passiója, akár a világ szenvedése, megmarad annak, ami annak előtte volt. Butaság, bűn, betegség, öregség és halál megmarad mindörökre annak a sötét háttérnek, amelyből az élet fénylő oldala kiemelkedik.

Az animus és az anima olyan különleges empirikus értesülés, amelynek érzékelése, úgy tűnik, leginkább a pszichoterapeuta feladata. Mindamellettt bárki könnyűszerrel képet alkothat az animáról szépirodalmi ismeretei alapján; kedvelt témája ugyanis az elbeszélőknek, főként Európának a Rajnától nyugatra eső területein.¹ Nem feltétlenül kell ehhez az álmok aggályos kutatása. Már nem ilyen könnyű feladat a női animus felismerése, mivel az ezerféle alakban jelenhet meg. Aki azonban képes arra – anélkül, hogy maga megfertőződjön –, hogy elviselje és egyúttal kritikusan nagyító alatt vizsgálja embertársának animozitását, elkerülhetetlenül felfedezi, milyen megszállottság jellemző a másakra. Előnyösebb és a cél elérése szempontjából hasznosabb persze, ha valaki a saját kedélyállapotát és ennek a saját személyiségére gyakorolt módosító befolyását veti alá valamilyen komolyabb

vizsgálatnak. Azt megtudni, hogy a másikinál hol a baj, önmagában nem sokat ér. Ez csak akkor lesz érdekes, ha magunk is hibázunk, mert ezzel lehet valamit kezdeni. Amit a másik emberen javíthatunk, többnyire kétes haszon, ha egyáltalán lehetséges.

Bár legtöbbször és legelőbb az animussal és az animával, azok negatív és kellemetlen megjelenési formáiban szembesülünk, de azért mindkettő igen távol áll attól, hogy kizárólag csak ártó szellemek legyenek. Nekik is megvannak, mint mondani szokás, a maguk pozitív oldalai. Pozitív, numinózus szuggesztív erejük okán ők a férfi és nő istenségek archetipikus alapjainak képviselői – már ősidők óta és mindenütt. Ezért különös figyelmet igényelnek, elsősorban a pszichológusét, de az értő laikusét is. Mint numinának, az animus és az anima hatása hol jó, hol rossz. Az ellentétük ugyanaz, mint a nemek esetében. Ezért olyan legfelső ellentétpárt jelenítenek meg, amely egyrészt nem válik el reménytelenül az ellentmondás logikáját követve, másrészt éppen ezen ellentét sajátosságosan kölcsönös vonzerejének köszönhetően nemcsak az egyesülés ígérete van meg bennük, de annak lehetősége is. A *coniunctio oppositorum* a Kémiai menyegző formájában foglalkoztatta az alkimisták és a kabalisták spekulációit,² Tiferesz és Malchusz vagy az Isten és Sekina alakjában, hogy ne egyenesen a bárány menyegzőjével példálózzunk.

Az a kettős szubsztancia, amely az ellentét alkimista egyesüléséből létrejön, a *rebis* vagy *lapis philosophorum*, a vonatkozó irodalomban oly pontosan van jellemezve, hogy a mély-én jelképe könnyen felismerhető belőle. Ez utóbbi pszichológiailag a tudat (férfi) és a tudatalatti (női) egyesülése, a pszichés teljesség kifejezője. Ily módon egy pszichológiai fogalmat önt formába. Empirikusan azonban a mély-én spontán módon specifikus jelképek formájában jelenik meg; a teljesség kifejezéséként elsősorban mint *mandala* és annak számtalan variánsaként ismerhető fel. E jelképek történetileg az *istenképek* formájában váltak hitelessé.

Az animus–anima fokozata a politeizmus megfelelője, a mély-énnek azonban a monoteizmus.³ Ez a természetes őskép-szimbolizmus a világosságot és sötétséget magában foglaló teljességet írja le, bizonyos mértékig ellentmond a keresztény felfogásnak, de egyáltalán nem vagy csak kevéssé a judaista, jahvista szemléletnek. Utóbbi, úgy tűnik, közelebb áll a természethez, és ezért inkább megfelel a közvetlen tapasztalásnak. Mindamellet legalábbis a keresztény cretnekség

megpróbálkozott a korai egyház számára olyannyira veszélyessé vált manicheus dualizmus sziklazátonyainak körbekerülésével, mégpedig azon a módon, hogy beveszi számításai közé ezt a természetes szimbólumot, és Krisztus egyházi szimbólumai között is található néhány nagyon lényeges jelkép, amelyek közösek az ördögéivel. Ezeknek azonban semmi befolyásuk nem volt a dogmára.

A leggyümölcsözőbb kísérleteket azonban a mély-énhez illő jelképes kifejezések megtalálására leginkább a gnosztikusok végezték. Ők nagyrészt valódi teológusok voltak, mint például VALENTINUS és BASILIUS, akik azonban – az ortodox nézetektől eltérően – nem tértek ki a természetes belső tapasztalás befolyása elől. Ezért, az alkimistákhoz hasonlóan, valódi kincsesbányát jelentenek mindazon jelképeket illetően, melyek az Evangéliumból indultak ki és fejlődtek tovább. A gnosztikus eszmék egyúttal kárpótlást is jelentenek a *privatio boni* tanával felállított isteni aszimmetriáért – tökéletes megfelelést mutatva a tudattalan ma jól ismert törekvéseivel, és azt a szándékot mutatják, hogy olyan teljességszimbólumot alkossanak, amely áthidalja a szakadékot, amely a tudat és a tudattalan között tátong, és veszélyes módon fokozatosan világnézeti úttévesztéssé tágul.

Bízzást a tudatában vagyok annak, hogy ez a munka nagyon messze áll attól, hogy teljes legyen, s csupán vázlatot ad arról, hogyan festenek bizonyos keresztény nézetek, ha a pszichológiai tapasztalat felől közelítjük őket. Mindez lényegében azért történt, hogy kitűnjenek az empirikus tények és a hagyományos elképzelések közötti párhuzamok és különbségek, ezért elkerülhetetlenül tekintetbe kellett vennem azokat a különbségeket, amelyek egy-egy kor nyelvezetéből fakadtak. Erre főként a Hal-jelkép esetében volt szükség. Itt elkerülhetetlenül bizonytalan területen kell mozognunk, és hébe-hóba valamilyen spekulatív hipotézist is segítségül kell hívnunk vagy mesterségesen létrehozunk valamilyen összefüggést. Minden kutatónak kötelessége, hogy dokumentálja, amennyire csak lehet, leleményeit és nézeteit, de arra is vállalkoznia kell, hogy alkalomadtán egy-egy hipotézissel is előmerészkedjen, még ha fenn is áll a tévedés veszélye. Ugyanis leginkább a tévedésekből származtak a legalapvetőbb igazságok, és ha nem tudjuk valamiről, hogy micsoda, akkor már az is az ismeretek gyarapodását jelenti, ha azt tudjuk róla, hogy mi *nem*.

JEGYZETEK

I. AZ ÉN

¹ Eranos-Jahrbuch XIV, (1946) [később: Thematische Überlegungen zum Wesen des Psychischen].

II. AZ ÁRNYÉK

¹ *Instinkt und Unbewußtes. – Der Geist der Psychologie.*

² Ennek és a következő fejezetnek tartalma egy előadásból keletkezett, amelyet 1948-ban tartottam Zürichben a Schweizerische Gesellschaft für Praktische Psychologie hallgatósága előtt. Megjelent a „Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete” c. folyóiratban I/4 (1948).

III. A SZÜZÜGIA: ANIMA ÉS ANIMUS

¹ ROUSSELLE, E.: *Seelische Führung im lebenden Taoismus*, I. tábla, 150. és 170. Rousselle az „állati léleknek” nevezi ezt a lényt. Egy szólás szerint: „A »szövőő« táncolni kezd” (i. h.). Én az animát a tudattalan megszemélyesítésé-ként határoztam meg – Jung itt a *Spinnerin* szót használja, a szó jelentése kettős: egyrészt szövő asszony, másrészt (selyem)szövőlepké a népies szóhasználatban (– a kiadó).

² Az „anya” itt és a következőkben nem szó szerint értendő, hanem mindannak jelképeként, ami „anyaként” hat.

³ Magától értetődően megjelenik a népi irodalomban is mint tipikus alak. Az animával kapcsolatos újabb publikációk: LINDA FIERZ-DAVID: *Der Liebes-traum des Poliphilo* és JUNG: *Die Psychologie der Übertragung*. A XVI. század humanistái közül RICHARDUS VITUS találkozik először az animával mint pszichológiai eszmével [In: *Aelia Laelia Crispis epitaphium*]. Vö. JUNG, *Das Rätsel von Bologna*.

⁴ A megarai EUBULIDÉSTŐL származik és így szól: „Megismered-e az apádat? Igen, meg. Megismered-e ezt az eltakart alakot? Nem. Ez az eltakart alak az apád. Az apádat tehát meg is ismerheted és nem is ismerheted meg.” [DIOGENÉSZ LAERTIOSZ: *De clarorum philosophorum vitis*, 2, 108 köv. old. nyomán]

⁵ Ezen, ahogy látható, sem nem pszichológiai és még csak nem is meta-pszichikai definíciót értünk. Jőmagam utaltam a *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* c. munkámban arra, hogy a szüzügia három elemből áll össze, azaz először a férfi nőiességének összegéből, és a nő férfiaságának összegéből, valamint abból a tapasztalásból, amelyet a férfi a nőnél és fordítva szerez, és végül az archetipikus női és férfi képből. A legelső elem a személyiség tudatossá válásának folyamatában integrálódik, a legutóbbi ezzel szemben nem.

⁶ Így áll ez a 2. [a korinthuszbeliekhez szóló] Kelemen-levélben (14,2): „Isten teremtette az embert férfinak és nőnek. A férfiú Krisztus, a nő az egyház.” Az egyház helyett gyakran Mária szerepel a képi ábrázolásban.

⁷ *Die Psychologie der Übertragung* [Vö. 224. oldal skk.]. Lásd ehhez később a naaszénus kvaterniót.

⁸ [Vö. 184. oldal.]

IV. A MÉLY-ÉN

¹ E fejezet tartalma abból a cikkből keletkezett, amely 1948-ban az *Eranos-Jahrbuch*-ban jelent meg.

² JUNG: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*.

³ Az 1Kor 5,2 nyelvhasználatával egyezően: „Inflati estis (pephüszioimnoi) et non magis luctum habuistis. . .” [„És ti fel vagytok fuvalkodva, és nem keseredtetek meg inkább.”] Ez egy eltúrt anyaincesztusra utal.

⁴ Lásd JUNG: *Der Geist der Psychologie*.

⁵ Ellenőrizhetetlen természeti erők kihatása.

⁶ „Hatalmas daimon Szókratész; mert a daimónok mind az istenek és az emberek közt vannak.” (Platón: *A lakoma*, Telegdi Zsigmond fordítása.)

⁷ Lásd JUNG: *Psychologische Typen*, a „Racionális” meghatározása.

⁸ LÉVY-BRUHL, Lucien: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

⁹ JUNG: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (14. szakasz skk. és 20. szakasz skk.)

¹⁰ Bernáth István fordítása. Friedrich Hölderlin: Összegyűjtött művei, II. Költemények.

¹¹ Lásd JUNG–KERÉNYI: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, valamint [JUNG] *Psychologie und Alchemie* (tárgymutató), a *filii philosophorum*, az *infans* és *hermafroditus* címszavak.

¹² Lásd *Psychologie und Alchemie* II. 3.

¹³ [Vö. 181. oldal.]

¹⁴ Klasszikusnak számít a NELKEN által publikált eset Vö.: *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*. Hasonlóképpen Daniel Paul SCHREBER *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* címmel közreadott önéletrajza.

V. KRISZTUS, A MÉLY-ÉN EGY JELKÉPE

¹ „Hic est Antichristus, qui negat Patrem et Filium.” 1Jn 2,22.

² Az egyházi felfogás régóta a Thesszalonikibeliekhez írt II. levél 2,3 és a köv. szakaszaira hivatkozik, amelyben az aposztáziáról, az *anthróposz tész anomiaszról* [*hamartiasz*] (a bűn [a törvénygyűlölés embere]) és arról a *hüiosz tész apóleiaszról* van szó (a veszedelem fia), aki megelőzi az Úr paruziáját. E törvénytelen lény fogja elfoglalni az Isten helyét, de Küriosz Jézus végül megöli „szájának leheletével”. Az illető csodákat tesz majd *kath'energeian tú szataná* (a sátán ereje által). Leginkább hazug természetével fog kitűnni. Mindennek előképére lásd Dán 11,36 skk.

³ A „város”-sal kapcsolatban lásd: *Psychologie und Alchemie* 138. skk. szakaszok.

⁴ *Hé baszileia tú theú entósz hümon esztin* (Az Isten országa belsőleg van bennetek vagy „köztetek”). „Nem szemmel láthatólag (*cum observatione*) jó el. Sem azt nem mondják: Imé itt vagy: imé amott *van*: hanem éppúgy bent, mint mindenhol (Lk 17,20 és a következők.) [A német eredetiben JUNG saját fordítása.] „Nem e »külső« világból való” (Jn 18,36). Az isteni ország emberhez való hasonlósága ennek a magvetővel való összehasonlításából is származik: *Simile factum est regnum coelorum homini qui seminavit*. [Hasonlatos a mennyéknek országa az emberhez, a ki az ő földébe jó magot vet.] (Mt 13,24; lásd még 13,45; 18,23; 22,2 és egyéb részeket is.) Az oxürünkhoszi papirusztörredékeken ez áll: . . . *hé baszileia tón uranon | entósz hümon [é]szti kai hosztisz han heauton | gnó tautén heurészei. . . | heautusz gnószeszthe. . .* (a mennyek országa belülről van bennetek, és aki jól ismeri magát, meg fogja ezt találni. Ismerjétek meg magatokat stb.). (In: *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*. Ed. GRENFELD–HUNT, 15.)

⁵ Lásd a Krisztusról mint archetípusról szóló fejtegetéseimet: *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, IV, 2.

⁶ „Et haec ergo imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales quales Deus.” (*Adversus Marcionem*, II, 14 [col. 304].)

⁷ *Contra Celsum*, VIII, 49. [col. 1590]: „In anima, non in corpore impressus sit imaginis conditoris character.” [A lélekbe, nem a testbe van vésve a teremtképmás lényegi ismertetőjegye.]

⁸ *In Lucam homilia*, VIII (col. 1820): „Si considerem Dominum Salvatorem imaginem esse invisibilis Dei, et videam animam meam factam ad imaginem conditoris, ut imago esset imaginis: neque enim anima mea specialiter imago est Dei, sed similitudinem imaginis prioris effecta est.” [Ha azt gondolom, hogy az úr és megváltó a láthatatlan Isten képmása, akkor azt látom, hogy a lelkem a teremtképre lett megformálva, hogy ezáltal a kép képmása legyen. Így hát a lelkem tulajdonképp nem Isten képe, hanem az első képhez hasonló minőségű.]

⁹ *De principiis*, I, II,8: „. . . salvatoris figura est substantiae vel substantiae Dei.” [A megváltó alakja az Isten szubsztanciájából vagy minőségéből való.]

In Genesim homilia, I,13: „Quae est ergo alia imago Dei ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi salvator noster, qui est primogenitus omnis creaturae?” [Mi más tehát az Isten képe, akinek a képmására teremtetett az ember, ha nem a megváltónk, aki minden teremtmény elsőszülöttje?]; *Selecta in Genesim*, IX,6: „Imago autem Dei invisibilis salvator.” [A láthatatlan Isten képe pedig a megváltó.]

¹⁰ *In Genesim homilia*, I,13: „Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis, et incorruptus atque immortalis.” [Az pedig, ami az Isten képe szerint és hasonlatára lett teremtve, a mi belső emberünk, láthatatlanul és testetlenül, romlatlanul és halhatatlanul.]

¹¹ *De principiis*, IV. 37 [col. 412]: prudentia, iustitia, moderatio, virtus, sapientia és disciplina].

¹² *Retractiones*, I, XXVI [col. 626]: „[Unigenitus] . . . tantummodo imago est, non ad imaginem.” [Az elsőszülött csak kép, nem kép szerinti.]

¹³ *Enarrationes in Psalmos*, XLVIII, II. sermo [col. 564]: „Imago Dei intus est, non est in corpore . . . ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio investigandae veritatis . . . ibi habet Deus imaginem suam.” Éppígy uo. XLII. zsoltár, 6 [col. 480]: „Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem.” [Ezért felismerjük, hogy van valámink, amiben az isten képe rejlik, a szellemet és az észet ugyanis.] XC, 10 sermo [col. 566]: „Veritas quaeritur in Dei imagine” [Az isten képében keressék az igazságot]; ezzel szemben a *Liber de vera religione* azt mondja: „in interiore homine habitat veritas” [a belső emberben lakik az igazság]. Ebből választják ki az „imago Dei” egybeesését az „interior homo”-val.

¹⁴ *Enarrationes in Psalmos*, LIV, 3 [col. 629]: „Porro autem, charissimi, meminisse debemus ad imaginem Dei nos esse factos, nec alibi quam in ipso intellectu” [De továbbá, szeretteim, arra kell gondolnunk, hogy az Isten képére vagyunk teremtve, és pedig nem máshol, mint épp az értelemben]. . . „ubi autem homo ad imaginem Dei factum se novit, ibi aliquid in se agnoscit amplius esse quam datum est pecoribus.”

¹⁵ 1Kor 15,47 [. . . a második ember, az Úr, mennyből való.]

¹⁶ AUGUSTINUS: *In Ioannis evangelium*, tract. LXXVIII, 3. [col. 1836]: „Christus est Deus, anima rationalis et caro.” [Krisztus az Isten, az értelmes lélek és a hús.]

¹⁷ Sermo CCXXXVII, 4. [col. 1124]: „Verbum suscepit totum quasi plenum hominem, animam et corpus hominis. Et si aliquid scrupulosius vis audire; quia animam et carnem habet et pecus.”

¹⁸ *Enarr. in Ps.*, LIV, 1 [col. 628].

¹⁹ *Contra Faustum*, XXII, 38 [col. 424]: „Est enim et sancta ecclesia Domino Christo in occulto uxor. Occulte quippe atque intus in abscondito secreto spirituali anima humana inhaeret Verbo Dei, ut sint duo in carne una.” [Titokban ugyanis a szent egyház is az úr Jézus Krisztus felesége. Éppúgy függ az emberi lélek titkosan és bensőleg az elrejtett szellemi titokban az Isten szavától, mivel ketten vannak egy húsban.] AUGUSTINUS itt az Ef

5,31–32-re hivatkozik: „Annakokáért elhagyja az ember az atyját és anyját, és ragaszkodik az ő feleségéhez... Felette nagy titok ez [müszterion, sacramentum]: de én a Krisztusról és az egyházzal szólok.”

²⁰ AUGUSTINUS: *De Trinitate*, XIV, 22: „... Reformamini in novitate mentis vestrae, ut incipiat illa imago ab illo reformari a quo formata est.” [Újítások meg a szellemeteket, ezzel annak képe elkezd megújulni, akitől formáltott.]

²¹ Itt a kazuista ábrázolásra utalok [JUNG] *Über Mandalasymbolik* c. munkában.

²² *Psychologie und Alchemie* [323 skk. szakaszok: „Über die Symbole des Selbst”].

²³ [Omne bonum a Deo, omne malum ab homine.] [Vö. 48. oldal.]

²⁴ IRENAEUS (*Adversus haereses*, II, 5,1) ad hirt arról a gnosztikus elképzelésről, hogy Krisztus (mint demiurgoszi logosz), amikor megalkotta anyja lényét, kivette őt a plérómából, azaz elválasztotta a megismeréstől. A teremtés ugyanis a plérómán kívül következett be az árnyékban és az ürességben. VALENTINUS tana szerint (*Adv. haer.*, I, 11,1) Krisztus nem a pléróma eonjából származik, hanem a plérómán kívül levő anyától. Az anya „egy bizonyos árnyékkal” szülte őt. Ő pedig „minthogy férfi”, levágta az árnyékot önmagáról (*kai túton [khriszton] men háte arrena hüparkhonta ápokopszanta áph’eautú tén szkian, ánadramein eisz to pléróma*) és felment a plérómába; miközben az anyját „hátrahagyta az árnyékban”, hogy ott még, „a szellemi szubsztanciát kiürítve”, megszüljön akkor „az alsóbb világ demiurgoszá és pantokrátora”. Az árnyék azonban, amely a világ fölött nyugszik, ahogy ezt tudjuk az evangéliumból, a *princeps huius mundi*, az ördög.

²⁵ Lásd SCHARF: *Die Gestalt des Satans in alten Testament*.

²⁶ [JUNG]: *Der Geist Mercurius* [271. szakasz].

²⁷ Zsidókeresztények, illetve ezek gnosztikus-szinkretista szektái.

²⁸ EPIPHANIUS által említett gnosztikus szekta. Vö. *Panarium adversus octoginta haereses* LXXX, 1–3, és MICHAEL PSELLUS: *De daemonibus*. In: MARSILIUS FICINUS: *Auctores Platonicibz [Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum.]*

²⁹ „Oportuit autem, ut alter illorum extremorum isque optimus appellaretur Dei filius propter suam excellentiam; alter vero ipsi ex diametro oppositus, mali daemonis, Satanae diabolique filius diceretur.” (A két extrém közül az egyiket, éspedig a jót, Isten fiának kellett nevezni, a kiemelkedő jósága kedvéért, a másikat pedig, amely vele átlósan szemben állt, a gonosz démon, a sátán és a diabolus fiának kellett nevezni.) – ORIGÉNÉSZ: *Contra Celsum*, VI, 45 [col. 1367].) Az ellentétek még feltételezik is egymást: „Ubi quid malum est... ibi necessario bonum esse malo contrarium... Alterum ex altero sequitur: proinde aut utrumque colendum est negandumque bona et mala esse; aut admisso altero maximeque malo, bonum quoque admissum oportet.” (Ahol mindig van valami rossz... ott jónak is kell lennie, ami a gonosszal szembeszegül... Az egyik a másiból következik; ennek következtében vagy mind a kettőt meg kell szüntetnünk és tagadnunk kell azt, hogy létezik jó és rossz, vagy, ha egyiket mint létezőt elfogadjuk, éspedig főként a rosszat, akkor

a jót is el kell ismernünk. – Uo., II, 51 [col. 878]) E világos, logikus állítással szemben ORIGENÉSZ másik helyen a dolgot mégsem kerülve meg, azt állítja, hogy a „hatalmak, trónok, fejedelemségek” le a gonosz szellemekig és tisztátalan démonokig „non substantialiter id habeant” (ezek nem lényegileg birtokolják – ti. a „virtus adversariá”-t, az ellentétes tulajdonságot), és hogy őket se teremtették gonosznak, hanem önszántukból választották a gonoszság állapotát („malitiae gradus”). (*De principiis*, I. VIII, 4 [col. 179].) ORIGENÉSZ már elkötelezett, legalábbis implicite, a Summum Bonum istendefinícióra, és arra hajlik, hogy olybá vegye a gonoszt mint szubsztanciát. Már nagyon közel jár az augustinusi „privatio boni” fogalmához, amikor azt mondja: „Certum namque est malum esse bono carere.” (Bizonyosabb ugyanis, hogy rossznak lenni annyi, mint a jónak híján lenni.) De ezt a tételt közvetlenül megelőzi a következő: „Recedere autem a bono, non aliud est quam effici in malo.” (Meghátrolni a jótól persze nem más, mint tökéletessé válni a rosszban. – In: *De principiis*, II, IX, 2 [col. 226 sk.]), amivel tisztán kimutatja, hogy az egyik szaporodása a másik megcsappanását hozza magával, hogy ennél fogva a jó és a rossz valamely ellentét ekvivalens feleit jeleníti meg.

³⁰ *Adv. haer.*, II, 4, 3.

³¹ *Oratio ad Graecos*, col. 829. [Vö. 44. oldal.]

³² Col. 1080.

³³ BASILIUS úgy véli, hogy a világ sötétsége az ég teste okozta árnyékból keletkezett.

³⁴ *Homilia: Quod Deus non est auctor malorum*, col. 341.

³⁵ *De Spiritu sancto*. Col. 37.

³⁶ Uo. col. 1132.

³⁷ *Responsiones ad orthodoxas*. Col. 1313. Ismert címe: *Iustini opera spuria*.

³⁸ I. m. 18–20 [col. 716 skk.]

³⁹ „Nunc vero ideo sunt omnia bona, quia sunt aliis alia meliora, et bonitas inferiorum addit laudibus meliorum... Ea vero quae omnino extra res bonas per se ipsa alicubi esse non possunt... Sed ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitati naturarum. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet: nec noceret, nisi bonum eius minueret. Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona... Ac per hoc bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus, et quaeque superiora coelestia: mala non sunt... si autem nocent, bonum minuunt: et si amplius nocent, habent adhuc bonum minuunt: et si amplius nocent, habent adhuc bonum quod minuant: et si totum consumunt, nihil naturae remanebit qui noceatur; ac per hoc nec malum erit a quo noceatur, quando natura defuerit, cuius bonum nocendo minuatur.” (*Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 4 skk. [col. 606 skk.]) Ámbár a *Dialogus quaestionum* LXV AUGUSTINUSnak nem hitelesített műve, azért mégis világosan tükrözi álláspontját. XVI. kérdés: „Cum Deus omnia bona creavit, nihilque sit quod non ab illo conditum sit, unde malum? Resp. Malum natura non est; sed *privatio boni* hoc nomen accepit. Denique bonum potest esse sine malo, sed malum non potest esse sine bono, nec potest esse malum ubi non fuerit bonum... Ideoque quando

dicimus bonum, naturam laudamus; quando dicimus malum, non naturam, sed vitium, quod est bonae naturae contrarium, reprehendimus.” (Mivel Isten mindent jónak teremtett, és semmi sincs, amit nem ő teremtett – honnan hát a rossz? A felelet: A gonosz nem lény, hanem a jó távolléte, ez a jelölése. Továbbá a jó létezhet a rossz nélkül, de a rossz nem a jó nélkül, és nem lehet ott rossz, ahol nincs jó. Ha tehát a „jó” kifejezést használjuk, dicsérünk valami lényeket, ha azonban azt mondjuk, hogy „rossz”, nem valami lényeket helytelenítünk, hanem valamilyen hibásságot, ami a jó lényeggel szembeszegült.)

⁴⁰ „Iniquitas nulla substantia est.” (A rossz nem szubsztancia [önálló lényegiség]. – Uo., CCXXVIII [col. 2590]. „Est natura in qua nullum malum est, vel etiam nullum malum esse potest. Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest.” (Van valamilyen természet [lényfészség], amiben nincs rossz és még rossz se lehet. Hogy azonban létezzen valamilyen lényeg, amiben nincs jó, az lehetetlen. – Uo., CLX [col. 2581 skk.]

⁴¹ CLXXVI (A rossznak nincs szubsztanciája [önálló léte], s mert végül is nem az Isten teremtette, nem létezik. Ezért a romlottság mint hiba nem más, mint a féltelenség megkivánása vagy megtétele.)

⁴² *Sermones suppositii*, I,3, col. 2287. (Nem a vas a gonosz, hanem aki a vasat gonosz dologra használja, az a gonosz.)

⁴³ *Summa theologica*, I, 48,1.

⁴⁴ I. m. 48,3.

⁴⁵ *Summa contra Gentiles*, III,3.

⁴⁶ *Summa theologica*, I, 48,2.

⁴⁷ A IV. lateráni zsinat egyik dekrétumában ez áll: „Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni ipsi per se facti sunt mali.” [Az ördög és a többi démon azonban a természet szerint jónak teremtett, de maguktól rosszakká váltak.] (Vö. DENZINGER: *Enchiridion symbolorum et definitionum*, 119.)

⁴⁸ HARNACK (*Dogmengeschichte*, 332.) a Kelemen-féle biblíamagyarázatokat a IV. sz. elejére helyezi, és azt a nézetet vallja, hogy azok nem tartalmazznak olyan „forrásművet”, amely valamilyen valószínűséggel a II. századra utalna. HARNACK ezért azt tartja, hogy az iszlám sokban meghaladja ezt a teológiát. Jahve mint Allah is visszatükröztetlen istenképek, míg a Kelemen-iratokban pszichológiai reflektáló szellemként működik. Hogy ez csakugyan Isten fogalmának a feldarabolását jelenti, ahogy HARNACK véli, nem minden további nélkül egyértelmű. Nem szabadna a pszichológiától való félelmet túlságba vinni.

⁴⁹ *Der Dialog des Adamantius*, III,4, 119.

⁵⁰ Vö. ezzel a funkciótriádokat [JUNG]: *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* [425. skk. szakaszok]. A női, illetve szomatikus triád *epithümiából* (sóvárgás), *orgéből* (harag) és *lupéből* (bánat) áll össze, a férfiúi *logizmoszból* (meggondolás), *gnósziszból* (megismerés) és *foboszból* (félelem).

⁵¹ *Clementis Romani quae feruntur Homiliae* XX, XX, 11. homília.

⁵² Az *uszész gnómész* helyett én az *utész* olvasatot értelmesebbnek találom. P. DE LAGARDE-nál (*Clementina*, 190.) itt: pászész usziasz... uszész gnómész szerepel.

⁵³ Clem. Homiliae XX, XX,3: tész metá tén krászin.

⁵⁴ Panarium, I, 267.

⁵⁵ Clem. Hom. XX, XX,7. Minthogy Kelemennél semmi sincs a későbbi szerzőkre jellemző, a dualista manicheizmussal szembeni elhárító magatartásból, ezért a Kelemen-iratok a III. század elejére (ha nem korábban) tehetők.

⁵⁶ HENNECKE (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen, 309. skk.

⁵⁷ Mk 10,18; Mt 19,17.

⁵⁸ [Saját kezű írása C. G. JUNGnak, 1950. február 12.]

⁵⁹ Ez az egyiptomi elsőszülöttek halálára vonatkozik.

⁶⁰ Talmud. Der Babilonisch [Babilóni Talmud], Baba Kamma, 60.

⁶¹ 4Móz (Számok könyve) 24,16.

⁶² Talmud. Der Babilonisch, Berakhoth, 7a.

⁶³ Midrás Tanchuma Sémoth XVII.

⁶⁴ RASHI [Rásié. Rabbi Sélómó Jicchakié, 140 k.]

⁶⁵ Midrás az Én 2,6-hoz.

⁶⁶ Beresit Rabba, XII. 15.

⁶⁷ Uo. XXXIX, 6.

⁶⁸ Talmud. Der Babilonisch. Peszachim 119 és a Szanhedrin II. 103.

⁶⁹ Uo. Szanhedrin II. 97.

⁷⁰ Uo. Berakhoth, 16.

⁷¹ Az Aktariel olyan műszó, amely ktr-ből, ketherből (korona) és az Él-ből, az istennévből áll.

⁷² Ez a numinózus istennév halmazata.

⁷³ Talmud. Der Babilonisch. Berakhoth, 7.

⁷⁴ BÖHME: Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang, 16,54 [215.]

⁷⁵ P. VICTOR WHITE (Dominican Studies, II, 399.) tudós teológus barátom manicheus nyomokat vél felfedezni nálam. Bár nem foglalkozom semmiféle metafizikával, s bizonyára hamarabb teszi ezt az egyházi filozófia, ezért fel kell tennem a kérdést, hogyan állunk hát a pokol, a kárhozat és az ördög örökkévalóságával? Elméletileg ezek a dolgok nem állnak semmiből se, és hogyan viszonylik ez az örök kárhozat dogmájához? Ha ezek a dolgok mégis állnak valamiből, akkor ez bizonyára aligha jó. Miben rejlik mármost a dualizmus veszélye? A kritikusomnak abban járatosnak kéne lennie, hogy mekkora hangsúlyt helyezek a mély-én egységére, erre a középponti archetípusra, amely kifejezetten egyfajta ellentétes kapcsolatot (*complexio oppositorum*) fejez ki, és ezért semmire sem hajlok kevésbé, mint a dualizmusra.

⁷⁶ Egy nekem szánt ellenvetés szerint Krisztus nem lehet a mély-én érvényes szimbóluma, illetve csak valamiféle csalékony pótléka lehet. Csak helyeselhetem ezt a nézetet akkor, ha ez szigorúan a legutolsó időre vonatkozik, amikor lehetőség van arra, hogy pszichológiai kritikát alkalmazzunk, de semmi esetre sem akkor, ha ez a pszichológia előtti korszakot szeretné megítélni. (Krisztus nemcsak teljességet jelentett, hanem pszichikus jelenséggént az is volt. Ezt bizonyítja mind a korábbi kor szimbolikája, mind fenomenológiája, amely számára – nota bene – a rosszat a privatio boni jelentette. A teljességről szőtt elképzelés mindenkor annyira egész, amennyire maga az ember. Ki

garantálja azt, hogy a totalitásról alkotott fogalmunk maga nem szorul-e szintúgy kiegészítésre? A teljesség pusztá fogalmából ez semmi esetre sem következik.

⁷⁷ Ahogy a fény transzcendens természetét csak a részecske- és a hullámkép fejezheti ki.

⁷⁸ A mély-én tapasztalásához vö. JUNG: *Psychologie und Alchemie* 127. skk. szakaszok: „Die Mandalas in den Träumen”, valamint *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, 398. skk. szakaszok.

⁷⁹ Vö. ezzel a fejtegetéseimet In: *Die Psychologie der Übertragung*, 425. skk. szakaszok.

⁸⁰ HIPPOLYTUS: *Elenchos*, V, 8,2 [89.]

⁸¹ *Psychologie und Alchemie* [333. szakasz: „Die Phasen des alchemistischen Prozesses”] és *Die Psychologie der Übertragung* [457. szakasz: „Die Conjunctio”].

⁸² BASILIDES a II. században élt.

⁸³ *Elenchos*, VII, 27,8 és 12 [207.].

⁸⁴ I. m. 20,10 [199.].

⁸⁵ I. m. 22,15 [200.].

⁸⁶ Hasonló szó szerepel ZOSZIMOSZNÁL a híres kráterhelyen (BERTHELOT: *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, LI, 8): anádrame epi to genosz to szon... [így emelkedj fel az eredettedhez (245/236)].

⁸⁷ Itt utalnom kell az IRENAEUSNÁL megjelenő valentiniánusok hórosz-tanára (*Adv. Haer.*, I,2,2, skk.), A hórosz „erő” vagy numen, amely Krisztussal azonos vagy legalábbis belőle ered. A hórosz („határ”) szinonimái: horothétisz (határállító), metagógeusz (átvezető), karpisztész (felmentő), lütrótész (megváltó), szaürosz (kereszt). Ez a világmindenség olyan rendezője és megszilárdítója, mint Krisztus (I,2,5). Szophia gyanánt „formátlan és alaktalan volt, mint egy embrió”, akkor „megkönyörült rajta Krisztus, kibővítette őt a keresztje, és megadta az alakját az ereje által”, úgyhogy legalább létezhetett; éppígy hátrahagyta neki „a halhatatlanság sejtelmét”. A szövegből kiderül a kereszt azonossága a hórosszal, illetve Krisztussal, s ez olyan kép, amit PAULINUS NOLANUS szemléltet: „...regnare deum super omnia Christum, / qui cruce dispensa per quattuor extima ligni / quattuor adtingit dimensum partibus orbem, / ut trahat ad vitam populos ex omnibus oris.” [A mindenség fölött uralkodik istenként Krisztus, aki a kiterjesztett keresztben a fa négy vége által úgy érinti a négy égtáj szerint a földkerekséget, hogy mindenféle életre ösztökéli a népeket.] (*Carmina*, XIX, 639 és a következők, 140.) A kereszttel mint isteni „villám”-mal kapcsolatban lásd: *Zur Empirie des Individuationsprozesses* [533. szakasz].

⁸⁸ *Elenchos*, VII, 27,5 [206.].

⁸⁹ Uo. 26,5 [204.].

⁹⁰ *Panarium*, XXXI, 5.

⁹¹ *Elenchos*, VII, 22,16 [200.].

⁹² Uo. VII, 21,5 [197.]. – QUISPEL: *Note sur „Basilide”*.

⁹³ A gnosztikus közlések pszichológiai természetére vonatkozóan vö. QUISPEL: *Philo und die altchristliche Häresie*-jét, 432., amelyben IRENAEUST (*Adv.*

haer., II, 4,2) idézi: „Id quod extra et quod intus dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem sententiam” (Az, ami megfelelne a külső és a belső ismeretnek és tudatlanságnak, de nem lokális értelemben [fogva fel]). A következő idézetben: „in pleromate autem, vel in his quae continentur a patre, facta a demiurgo aut ab angelis. . . contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum” (a plérómában azonban, vagy abban, amit az atya foglal magában, úgy vannak belefoglalva a kifejezhetetlen nagyság által azok, akiket a demiurgosz vagy az angyalok teremtettek, ahogy a középpont a körben) ezért a tudattalan tartalmak ábrázolása értendő. A projekció Quispel-féle felfogását illetően kritikusan meg kell jegyezni, hogy az semmi esetre sem szünteti meg valamilyen lelki tartalom valóságát, bármilyen valótlan is valamely tényhelyzet, mert végül is bizonyára nem más, mint pszichikailag minősíthető valami. A psziché a par excellence valóság.

⁹⁴ Vö. *Psychologie und Alchemie* [52. sk. és az „Über das Mandalá”-t, 122. skk. szakaszokat]; valamint *Zur des Individuationsprozesses*.

⁹⁵ Lásd ehhez a *Gestaltungen des Unbewußtent* [különösen az Összegyűjtött művek IX/1-ben levő két utolsó értekezését].

VI. A HALAK JEGYE

¹ Az efféle allegóriák korai összeállítását megtaláljuk EPIPHANIUS: *Ancoratus* c. művében, valamint AUGUSTINUS: (*Contra Faustum*, lib. XII, XXIX. skk.). A *nüktikoraxot* és az *aquilát* illetően lásd EUCHERIUST, *Liber formularum spiritualis intelligentiae*, V. [col. 740].

² AUGUSTINUS (*De civitate Dei*, lib. XVIII [col. 808]) elbeszéli, hogy a korábbi proconsul, Flaccianus, akivel Krisztusról folytatott beszélgetést, egy könyvet hozott elő, amely az erithreai Szibilla énekeit tartalmazta, és megmutatta neki benne azt a helyet, ahol a szavak fenti sorrendje, amely maga az Ikthüsz akrosztichon, s amely maga egy egész költemény, Szibilla apokaliptikus jövődölése, éspedig a következőképpen: *Judicii signum tellus sudore madescet / E coelo Rex adveniet per saecula futurus / Scilicet in carne praesens ut iudicet orbem. / Unde Deum cernent incredulus atque fidelis / Celsum cum Sanctis, aevi iam termino in ipso. / Sic animae cum carne aderunt, quas iudicat ipse . . .* A görög eredeti a *Szibüllina oracula* VIII. könyvében található [723. skk.] [Az ítélet jegyében megnedvesedik a föld a verejtéktől. A király leszáll az égből, hogy uralkodjon a jövőben, testileg jelen lévén, megítélje a földkerekséget. Ebből felismerik majd a hitetlenek, de a hívők is az Istent, a fenségest a szentekkel, mialatt az idő is a végéhez ér. Így kelnek életre majd a lelkek a testükben, ő pedig ítélkezni fog fölöttük. . .]

³ Vö. JEREMIAS: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 69. 1. lj.

⁴ E feliratból csak a középső részt szeretném kiemelni, ahol ez áll: Volt azonban mindenhol egy útítársam, minthogy Paulust a kocsin hagytam. A hit azonban mindenhol elől ment (mint vezető), és mindenütt a forrásból való halat tette elém ételül, egy óriás nagyot, tisztát, amelyet egy szent szűz lány

fogott ki. És ezt (a halat) nyújtotta ő (a hit) oda a barátoknak evésre, (a hit), akinek jó bora van, s a kevert italt kenyérrel adja.” (RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, 424.) A továbbiakat lásd lentebb.

⁵ Vö. ezzel GOODENOUGH: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, V, 13. skk.

⁶ DÖLGER: IXΘΥΣ. *Das Fischesymbol in frühchristlicher Zeit* [Aberkios-Inscription, 8. skk.].

⁷ *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, 49. Itt emliti meg ő az Abrahanelt (sic!), „aki minden valószínűség szerint régi forrásokból merített”.

⁸ I. m. 69.

⁹ *Der Stern der Weisen*, 54. skk.

¹⁰ JSHAQ ABRAVANEL BEN JEHUDA: A Dániel-kommentár *Ma'jane haj-jeshua* (A segítség forrásai) címmel jelent meg Ferrarában 1551-ben.

¹¹ Az időszámításunk előtti 1396-os évnek felel meg.

¹² A konjunktio igazából a ♀-ban jött létre. A víztrigon coniunctio magnái (♁, ♀, ♀) időszámításunk előtt az 1800-tól 1600-ig és 1000-tól 800-ig terjedő évekre esnek.

¹³ ANGER: *Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi*, 396. és GERHARDT: *Der Stern des Messias. Das Geburts- und Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung*, 54. skk.

¹⁴ GERHARDT: i. m. 57.; PTOLEMAIOSZ és a hozzá kötődő középkoriak Palesztinát az Ariesszel kötik össze.

¹⁵ „Majd vizitek hát Szikkútot, a ti királyotokat, és Kijjunt (Kevan) [a ti képeiteket], a ti isteneitek csillagát.” Erre hivatkozik István is a védőbeszédében (ApCsel 7,43): „Sőt inkább hordoztátok a Molok sátorát, és a ti istenteknek, Remfának (Kevannak) csillagát.” A Vulgatában „sidus dei vestri Rempham” (‘Romphá), a Kevan megcsönkítése szerepel.

¹⁶ DOZY-DE GOEJE: *Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, 350.

¹⁷ ABU-MA-ASAR, †885.

¹⁸ GERHARDT: I. m. 57. Éppígy PETRUS DE ALIACO: „Saturnus vero ut ait Messahali significationem habet super gentem iudaicam seu fidem eius.” [A Szaturnusz azonban, ahogy Messahali mondja, jelentős a zsidó nép vagy a vallása számára.] (*Concordantia astronomiae cum theologia*, III, 34. tol. g4.)

¹⁹ REITZENSTEIN: *Poimandres*, 76.

²⁰ *Contra Celsum*, VI, 30.

²¹ I. m. VI, 31: „Hunc autem angelum leoni similem aiunt habere cum astro Saturni necessitudinem.” [Ők azonban azt mondják, hogy ennek az angyalnak, aki külsőre az oroszlánhoz hasonlatos, szükségképpen a Saturnus csillaggal van dolga.] Hasonlóképpen: *Pistis Sophia*, 31. fej. [32. skk.] A továbbiakra lásd BOUSSET: *Hauptprobleme der Gnosis*.

²² HIPPOLYTUS: *Elenchos*, V, 7,30 [86.].

²³ *Elenchos*, VII. 38,1 [244.]. A „negyedik”-kel kapcsolatban lásd: *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [243. skk. szakaszok: „Das Problem des Vierten”].

²⁴ Ezért készítették a szabeusok a Szaturnusz-képet ólomból vagy fekete kőből. (CHWOLSOHN: *Die Ssabier und der Ssabismus*, II. 383.)

²⁵ Vö.: *L'Astrologie grecque*, 317.

²⁶ BOUCHÉ-LECLERCQ (i. m. 318.) az ismert antik „etimológiák” egyikét gyanítja itt, ti. az onoszt (számár) a kronoszbán (Szaturnusz), a megarai Diodóroszra vonatkozó tréfa alapján. A Szaturnusz-számár-analógia oka sokkal mélyebben rejlik, ti. a számár természetében, amelyet „animal frigidum, indocile, tardum... longae vitae” (hideg, lusta, eltompult, hosszú életű állat) gyanánt fognak fel. (A *Physiognom. graec.* II, 136. és 139. idézi BOUCHÉ-LECLERCQ 318, jegyzet.) Magam részéről POLEMON *Physiognomiájában* a következő adatokat találtam a vadszamárról: „fugax pavidus stolidus indomitus libidinosus zelotypus feminas suas tuens” [menekülésre hajlamos, félénk, buta, zabolátlan, buja, a nőstényét féltékenyen óvó]. (*Scriptores physiognomici Graeci et Latini* I, II. fej. 182.)

²⁷ Ennek megfelelő dokumentumát láthatjuk abban a Széth mártíromságáról szóló egyiptomi hagyományban, amelyet Denderában örökítettek meg. Széth a „rabszolgatuskóhoz” van bilincselve, „számár”-feje van, és Hórusz áll előtte késsel a kezében. (MARIETTE, *Dendérah* IV, 56. tábla.)

²⁸ *Quaestiones convivales*, IV. 5.

²⁹ XXXIV, 1.

³⁰ *Contra Apionem*, II, 7–8 [697. skk.].

³¹ *Historiarum*, IV. könyv, 3.

³² EPIPHANIUS, *Panarium*, XXVI. 10.

³³ „Azt álmodta, hogy az istenünk egy számárfeje”, és „hogy mi csupán számárhajcsárok vagyunk”. (*Apologeticus adversus gentes*, XVI [col. 364. sk.].)

³⁴ PLUTARKHOSZ, *De Iside et Osiride*, 31. és 50. fej. PLUTARKHOSZ a 31. fej.-ben említi meg, hogy az a monda, amely a Tüphon számárháton való elmeneküléséről és a két fia, Hieroszolümusz és Iudeusz nemzéséről szól, nem egyiptomi eredetű, hanem a iudaikához tartozik.

³⁵ Az Ani-papiruszon levő Rá-himnuszban ez áll: „Szeretnék átutazni a földön, szeretném megölni a szamarat, szeretném agyonverni az ellenséges Sebau-kigyót; szeretném megsemmisíteni Apepet, amikor üt az órája.” (BUDGE: *The Gods of the Egyptians*, II, 367.)

³⁶ ALBUMASZAR: lib. II., *De magnis coniunctionibus*, tract. I. diff. 4. a8: „Si fuerit [iupiter] complexus saturno significabit quod fides civium eiusdem sit iudaisma... Et si complexa fuerit luna [saturno] significavit dubitationem ac volutionem et mutationem et expoliationem a fide: et hoc propter velocitatem corruptionis lune et celeritatem motus eius et paucitatem more eius in signo.” [Ha [Jupiter] együtt áll a Szaturnusszal, ez azt jelenti, hogy az emberek vallása a zsidó... És ha a hold áll együtt a Szaturnusszal, akkor ez a vallásban való kételyt, átalakulást, változást és elfordulást jelent: éspedig változó gyorsasága és hirtelen haladása és a jegyben való rövid tartózkodása miatt.] PETRUS DE ALIACO in: *Concordantia astronomicae veritatis*, II, 62., d4. HEIDEGGER: *Quaestiones ad testum Lucae VII*, 12–17. IX. fejezetében említést tesz arról, hogy Abu Mansor (Albumansar) a 6. értekezésben, az Introductio maiorban,

Krisztus életét, valamint Mohamedét a csillagokkal kapcsolja össze. CARDANUS (*Commentarium in Ptolemaeum De astrorum Iudiciis*, V, 188.) a kereszténységet a ♀ ♂ ♄, a zsidóságot a ♀ ♂ ♀, az iszlámot a ♀ ♂ ♂, míg a ♀ ♂ ♀ szerinte a bálványimádást jellemzi.

³⁷ CHRISTENSEN: *Le premier Homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, 24.

³⁸ GERHARDT: *Der Stern des Messias*, 74.

³⁹ „prope flexum lini piscium”.

⁴⁰ PETERS-KNOBEL számítása szerint: *Ptolemy's Catalogue of Stars*.

⁴¹ A középkorban különböző eszményi horoszkópokat eszeltek ki Krisztus számára. ALBUMASZAR és ALBERTUS aszcendensként a Szüzet feltételezték; PETRUS DE ALIACO, ahogy CARDANUS is (1501–1576) ellenben a Mérleget. PETRUS azt mondja: „Nam Libra est signum humanum videlicet Liberatoris hominis utpote hominis discreti et iusti et spiritualis.” [Mert a Mérleg emberi jegy, azaz az ember megszabadítójaé, ti. az okos, igazságos és vallásos emberé.] (*Concordantia*, II. fej.) JOHANN KEPLER viszont azt írja a *Discurs von der großen Conjunction* c. művében (701.), hogy Isten maga jelölte ki az „efféle nagy conjunctiókat az ég magasán levő, látszólag extraordinarius csodacsillagokkal és Isteni Providenciája nevezetes műveivel együtt”, majd így folytatja tovább: „Tömegestül rendelte őket az üdvözítőnk, az ő Krisztus fia születéséhez a Halak és Kos jegyében levő nagy conjunctió idejére is, circa punctum aequinoctialem.” Heliocentrikusan a conjunctió röviddel a napéjegyenlőség pontja előtt jött létre, aminek asztrológiailag különös jelentősége van. PETRUS DE ALIACO (*Concordantia*, fol.b^r) azt mondja erről: „Magna autem conjunctio est saturni et iouis in principio arietis.” [Szaturnus és Jupiter nagy conjunctiója a Kos kezdeténél.] Az ilyen conjunctió 20 évenként fordul elő, minden 200 év alatt pedig ugyanabban az elemtrigonban jön létre. Azonos pozíció azonban csak 800 évenként adódik. A két elemtrigon között képződnek a legjelentősebb helyzetek. ALBUMASZAR (*De magnis coniunct.*, tract. 3. diff. 1. fol. d8^r) azt mondja, hogy azok „in permutationibus sectarum et vicium et permutationibus legum et . . . in adventu prophetarum et prophetizandi et miraculorum in sectis et vicibus regnorum” [a pártok és hivatalok változásaiban és a törvények megváltozásaiban és . . . a próféták, a jövendölések és a csodák megjelenésében, valamint a pártokban és az államhivatalokban bekövetkező csodákban] nyilvánulnak meg.

⁴² A keresztre feszítés közismerten a rabszolgák büntetése volt. Ebben az összefüggésben megemlíthetjük, hogy gyakorta előfordul a középkor folyamán a kereszt a kígyóval (a keresztre feszített helyett), de éppígy egyes olyan emberek újabb kori álmaiban és fantáziaképeiben is, akik nem ismerik ezt a hagyományt. Ilyen jellegzetes álom a következő: *Az álmodó színházi passiójátékban vesz részt. Az, aki az üdvözítőt ábrázolja, a Golgotára vivő úton hirtelen átváltozik kígyóvá vagy krokodillá.*

⁴³ ERMAN: *Die Religion der Ägypter*, 137.; BUDGE: *The Gods of the Egyptians*, II, 303.

⁴⁴ *Pistis Sophia*, 89. sk.

⁴⁵ V.ö. azzal a hallal, amely AUGUSTINUS szerint kibukkant a mélyből [i. m. 88.].

⁴⁶ Ebben az összefüggésben az „Ikermegváltók” (szótéresz) alakját említjük a *Pistis Sophiából* (i. m. 2, 12 és más helyeken).

⁴⁷ Ez TABARI Krónikájában (I, 23. 67.) is szóba kerül. Az Antikrisztus ott a zsidó király, aki Góggal és Magóggal jelenik meg. Hivatkozhatnánk itt még a Jel 20,7 és a köv. részekre is: „És mikor eltelik az ezer esztendő, a Sátán eloldatik az ő fogságából. És kimegy, hogy elhitesse a föld négy szegletén lévő népeket, a Gógot és Magógot, hogy egybegyűjtse őket háborúra.” VON WACKER-BARTH (*Merkwürdige Geschichte der weltberühmten Gog und Magog*, 18. skk.) egy 1760-ban németül kiadott angol világtörténet alapján arról tudósít, hogy arab írók szerint a „jajuik” „nagyobbak a szokványosnál”, a „majjuik” viszont „nem nagyobbak, mint három arasz”. Ez a hír rámutat, jöllehet a származásuk homályos, Góg és Magóg ellentétességére, amelynek köszönhetően párhuzamot alkotnak a Halakkal. AUGUSTINUS szerint azok „a népek, amelyek a világ négy sarkán találhatók, a Góg és Magóg”, az előbbi mint tectum (tető vagy ház), az utóbbi mint de tecto (a tetőről), azaz mint olyan valaki, „qui procedit de domo” (aki a házból kimegy). „...ut illae sint tectum, ipse de tecto”: ugyanis a népek a ház; az ördög azonban a házban lakik és előjön onnan. (*De civitate Dei*, XX. cap. XI. [VII, col. 946]. AUGUSTINUSRA megy vissza a *Compendium theologiae veritatis*, amelyet sorrendben ALBERTUS MAGNUSnak, HUGO VON STRASSBURGNak és JOHANNES PARISIENSISnek tulajdonítottak. Ez az összeállítás az Antikrisztus-monda főforrása. AUGUSTINUSRA való hivatkozással az áll ebben, hogy Góg „occultatió”-t (elrejtés), Magóg viszont „detectiо”-t (kinyilatkoztatás) jelent. (Libell. cap. 11.) Ezzel, legalábbis a középkorban, rögzült Góg és Magóg ellentétessége. Szó esik még a testvér, illetve a megkettőzés motívumáról is. ALBUMASZAR, aki a hatodik „climá”-t (elhajlás az északi pólus irányába) Gógról és Magógról nevezi el, az ő javukra írja az Π és Ϻ jegyét. (*De magnis coniunctionibus*, tract. 4. diff. 12. g8.)

⁴⁸ GOLDSCHMIDT: *Der Babylonische Talmud*, IX, 66. Kahana Tachlifa rabbi, akivel elbeszéli a fenti jövendölést, az amórák (talmudtanítók) listáján szerepel, és az i. sz. III. évszázadban élt.

⁴⁹ Vö. EPIPHANIUS: *Panarium*, XXX.

⁵⁰ HIPPARKHOSZ tekinthető a precesszió felfedezőjének, vö. BOLL: *Sphaera*, 199¹.

⁵¹ ORIGENÉSZ: *Commentaria in Genesim*, tom. III. I, 14, 11 [col. 79] „Fertur sane theorema, ostendens zodiacum circulum, perinde ut planetas, deferri ab occasu in ortum, intra centum annos, gradu uno... Cum duodecima pars 1 Zodion alia sit, quae mente concipitur, alia quae quasi sensu informatur: sic tamen ut ex ea tantum, quae mente concipitur, quaeque vis, ac ne vis quidem teneri certo potest, rei veritas habeatur.” [Itt valójában egy olyan elmélet áll fenn, miszerint az állatöv, éppúgy, mint minden planéta, felkeléstől lenyugvásig száz évnyi időtartam alatt egy fokot késik... Mivel a tizenkettedik rész [1 állatövi jegy] egy, ha ésszerűen fogjuk fel, egy másik meg olyan, amit úgy-

mond érzékileg képzelünk el: így lehet az, hogy az, amit ésszel fogunk fel, és alig vagy egyáltalán nem lehetünk benne biztosak, megkérdőjelezi a dolog helyességét stb.) A platóni évet akkoriban 36 000 évre tették. TYCHO DE BRAHE a 24 120 évet hozta ki eredményként. A precessziós állandó 50"-et tesz ki (50,3708"), a teljes áthaladás (360°) pedig 26 000 (25 725,6) évet.

⁵² BOUCHÉ-LECLERCQ: *L'Astrologie grecque*, 591²; KNAPP: *Antiskia*, BOLL: *Sphaera*.

⁵³ A konjunkciók tanát az arabok, köztük MESSZAHALI, a IX. század derekán vetették papírra. Lásd STRAUSS: *Die Astrologie des Johannes Kepler*, 98.

⁵⁴ A két conjunctiones maximae közti 960 év becslésével PIERRE D'AILLY is az i. sz. 3613. évhez jut.

⁵⁵ Asztrológiai szempontból az 1240 körüli időszak jellemzéséhez tartozik a Π h-szal való 1246-os nagy konjunkciója a ∞ -ben. A Mérleg szintén pneumatikus természetű kettős jegy, mint a Π (levegőtrigon), ezért PIERRE D'AILLY is Krisztus aszcendensének tekinti.

⁵⁶ Az 1215-ös lateráni zsinaton. (DENZINGER: *Enchiridion*, 120. skk.)

⁵⁷ „Eius doctrina non tam haeretica, quam insana sit censenda” [Tanai nem annyira eretnekek, mint inkább örültek], mondja a dekrétum.

⁵⁸ „quae res magna et miranda fuit in ecclesia christiana”.

⁵⁹ HAHN: *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, II, 779.: „... quod nonnulli qui sibi nomine cuiusdam fictae et praesumatae religionis, quos vulgus Begehardenos et Schwestrones, Brod durch Gott nominant; ipsi vero et ipsae se de secta Liberi Spiritus et Voluntarie, Paupertatis Parvos Fratres vel sorores vocant” [... egyesek, akiknek valamilyen koholt és állítólagos rend szerint a nép nyelvén begárdok és nővéreik vagy Istentől való kenyér a nevük; ők magukat azonban kis fivéreknak és a szabad szellem és az önkéntes szegénység közössége nővéreinek nevezik].

⁶⁰ HAHN: I. m.:

„Item credunt, se esse Deum per naturam sine distinctione... se esse eternos...”

Item, quod nullo indigent nec deo nec Deitate...

Item, quod sunt ipsum regnum coelorum.

Item, quod sunt etiam immutabiles in nova rupe, quod de nullo gaudent, et de nullo turbantur...

Item, quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem Evangelii quod, cottidie praedicatur... dicunt, se credere multa ibi [in Evangelio] esse poetica, quae non sunt vera.”

⁶¹ Lásd ehhez JUNG: *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* [394. szakasz].

⁶² JUNG: *Der Geist Mercurius* [284. skk. szakaszok]; *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [257. skk. szakaszok].

⁶³ Lásd JUNG: *Psychologie und Religion* [122. skk. szakaszok], valamint *Válasz Jób könyvére* [119. skk.].

⁶⁴ Vö. 75. oldal.

⁶⁵ *Opera*, 24.: „Nobis petra Christus, nobis lapis angularis Jesus.”

⁶⁶ *Beati Thomae Aurora consurgens*. In: *Harmoniae imperscrutabilis stb.* 189. 194.: „Percussit petram et effluxerunt aquae metallinae.” [Ő megütötte a sziklát, és fémes vizek folytak ki belőle.]

⁶⁷ *Gloria mundi alias Paradysi tabula*. In: *Mus. herm.* 212.: „Lapis noster sacra rupes nominatur, et quadrifariam digesta, vel significate est.” [A kövünket szent sziklának nevezzük, és négyféleképpen értelmezzük és magyarázzuk.] Vö. Ef 3,18. *I. Pepi* piramisszövegében egy négyarcú feltámadásistenről tesznek említést: „Homage to thee, O thou who hast four faces. . . Thou art endowed with a soul, and thou dost rise (like the sun) in thy boat . . . Carry thou this Pepi with thee in the Cabin of thy boat, for this Pepi is the son of Scarab . . .” [Dicsőség neked, ó, te, akinek négy arcod van . . . Te lelket szállítasz, és felkelsz (mint a nap) a csónakodban . . . Vidd magaddal ezt a Pepit a csónakod tárházikójában, mert ez a Pepi a Szkarabeusz fia.] (BUDGE: *Gods of the Egyptians* I, 85.)

⁶⁸ *Explanationes in Psalmos*, XXXVIII: „In umbra erat aqua de petra quasi sanguis ex Christo.” [Az árnyékban sziklából való víz volt, hasonlóan a Krisztusból való vérhez.]

⁶⁹ *MYLIUS: Philosophia reformata*, 112.: „Unde philosophus eduxit aquam de petra, et oleum de saxo durissimo.” [Amiért a filozófus előcsalta a sziklából a vizet, és a legkeményebb kőzetből az olajat.]

⁷⁰ *Von hylealischen Chaos*, 272.

⁷¹ *HIPPOLYTUS: Elenchos*, V,7,34 sk. Éppígy megemlítik itt: „lapis de monte abscisus sine manibus” [a hegyről kő szakad vala le kéz érintése nélkül] (Dán 2,45), s ez olyan hasonlat, amelyet az alkimisták is alkalmaznak.

⁷² *De errore profanarum religionum*, 20,1.

⁷³ Vö. ezzel az „eleven kőből” álló hézagmentes torony (egyház) építését a *Hirt des Hermas*-ban. [Ti magatok is mint élő kövek épüljetek fel.]

⁷⁴ „et eritis filii Altissimi.” – „Nonne scriptum est in lege vestra: »quia Ego dixi, dii estis«?»

⁷⁵ DÖLGER: I.m., 18. Az e tekintetben fontos Aberkiosz-felirat, amelyet a III. század elején (216 után) helyeztek el, kereszténységét illetően kétes. DIETERICH (*Die Grabschrift des Aberkios*) ragyogóan bebizonyítja, hogy a feliraton említett „szent pásztor” Attisz, a szent Kos és a fénylő csillagok ezerszemű ura. Ennek egyik különleges formája az emesai Elogabal, Heliogabalus császár istene, aki az isten hieroszgamoszát azzal a karthágói Uraniával ünnepeltette, akit Virgo coelestisnek is neveztek. Heliogabalus annak a Nagy Anyának gallusa volt, akinek halát csak a papok eheték meg. Ehhez egy szűz lánynak kellett kifogni a halat. Feltételezik, hogy Aberkiosz a feliraton a nagy hieroszgamoszhoz tett római utazása emlékeztére állította fel, éspedig 216 után. Hasonló okból éppígy kétes az autuni Pektoriosz-felirat keresztény volta, amelyben szintén előfordul a Hal: Eszthie pinaon ikhthüsz ekhon palamaisz. (Ikhthüi kho[rtaksz] ara, lilaio, dészpota szóter: „Edd . . . [bizonytalan olvasat], a halat a markodban tartva. A hallal táplálj most, epedezek, üdvözítő uram.” Valószínű olvasata: a pinaon helyett a peinaon. Lásd CABROL–LECLERC: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, XIII, 2884. skk.: Pectori-

os. A felirat első három disztichonja Ikthüsz akrosztichonját alakítja ki. A keltezés bizonytalan (III–V. sz.). Lásd DÖLGER: I.m. I, 12. skk.

⁷⁶ Kiváltképp FRANZ BOLL *Aus der Offenbarung Johannis* c. munkájára utalok. ARTHUR DREWS munkái az asztrológiai párhuzamokat – bízvást mondhatjuk – monomániákus alaposággal tárgyalják, ami nem előnyös a tisztázó gondolat számára. Vö. kiváltképp a *Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der Alten Völker und das Christentums* c. munkáját.

⁷⁷ TERTULLIANUS (*Adversus Marcionem*, I, IV [col. 262] szerint a hal jelentése „sanctior cibus” [a legszentebb étel]).

⁷⁸ ORIGENÉSZ: *In Genesim hom.*, VIII, 9 [col. 208]: „Diximus... quod Isaac formam gereret Christi, sed et aries hic nihilominus formam Christi gerere videtur.” [Mondottuk... hogy Izsák Krisztus formáját öltötte fel, de a Kos sem látszik kevésbé felölneni Krisztus formáját.] AUGUSTINUS (*De civitate Dei*, XVI, 32 [col. 707]): „Quis erat ille aries, quo immolato impletum est significativo sanguine sacrificium?... Quis ergo illo figurabatur, nisi Jesus...? [Ki volt az a Kos, akinek feláldozásával beteljesedett az áldozat a jelentőségteljes vér által?... Kit ábrázol ez, ha nem Jézust?]. A *János jelenésekben* megjelenő bárányról mint Kosról (♈) lásd BOLL: *Aus der Offenbarung Johannis*.

⁷⁹ EISLER: *Orpheus – the Fisher*, 51. skk. Bőséges anyagot kínál EISLER *Der Fisch als Sexualsymbol* c. dolgozata is. A Hal-szimbólum értelmezéséhez persze nagyon kevés dolog áll rendelkezésre, mivel a kérdésfeltevés fonák. Hiszen már rég ismert tény, hogy a szimbolikus képződmények felépülésében részt vesz valamennyi lelki ösztöntörökvés, így a szexualitás is. Ez semmiképp sem „szimbolikus”, hanem kézenfekvő, ahogy EISLER anyaga is világosan megmutatja. Ha az ember valaminek részese, megjelenik szexualitása is. Azzal a kétségtelenül helyes megállapítással, hogy a Szt. Péter-katedrális kőből, fából és némi fémből áll, aligha lehet a templom jelképi értelméhez hozzájárulni, s éppily kevésbé a Halak szimbólumáéhoz, ha afölött csodálkozunk, hogy ennek a képnek is, mint az összes többinek, megvan a maga manifest szexuális összetevője. A terminológia szempontjából megjegyzendő, hogy valamilyen ismert dolgot sosem lehet „szimbolikusan”, hanem csak allegorikusan vagy szemiotikusan kifejezni.

⁸⁰ Lásd ehhez THIELE: *Antike Himmelsbilder*, 29.

⁸¹ BOLL: *Sphaera*, I. tábla és EISLER: *The Royal Art of Astrology*, V. tábla és a 64. sk.

⁸² GAEDECHENS: *Der marmorenen Himmelsglobus... zu Arolsen*.

⁸³ CUMONT: *Textes et monuments figurés relatifs aux de Mithra Mithra*, II.

⁸⁴ Vö. ezzel a két halat a LAMBSPRINCK-féle jelképekben (*Mus. herm.* 343.), ahol az egyesülő ellentéteket is ábrázolják. ARATUS (*Phainomena*, 238. és a köv. sorok) csak megemlíti az északi hal magasabb helyzetét a délivel szemben, anélkül, hogy a kettősséget vagy az ellentétességet hangsúlyozná. A modern asztrológiai spekulációkban viszont kiemelik a kettős jelleget. (SMITH: *The Zodia, or the Cherubim in the Bible and the Cherubim in the Sky*, 279.). „Le poisson... qui nage de haut en bas [a. m. a déli hal], symbolise le mouvement

d'involution de l'Esprit dans la Matière; celui... qui nage de bas en haut, le mouvement d'évolution du composé Esprit-Matière retournant à son Principe Un." [A hal... amelyik felülről lefelé (a. m. a déli hal) úszik, a Szellem zavarának mozgását szimbolizálja az Anyagban; az pedig... amelyik alulról felfelé úszik, az összetett Szellem-Anyag mozgását, visszatérőben az ő Eredet Egyéhez.] (SENARD: *Le Zodiaque, clef de l'ontologie appliqué à la psychologie*, 446.)

⁸⁵ Capricornus ♑ vagy ♐.

⁸⁶ A *Pistis Sophiában* világos hivatkozás található az asztrológiára, ti. Jézus vitájára a „horoszkópkészítőkkel” (21. skk.): „Felelé azonban Jézus és mondá Máriának: Ha a horoszkópkészítők balra fordítva találják a heimarmenéket és a szférákat az első kiterjedésük szerint, akkor beteljesülnek a szavaik, és meg fogják mondani, hogy minek kell történnie. Ha azonban jobbra fordított heimarmenékkal és szférákkal találkoznak, nem szoktak igazat mondani, mert én voltam az, aki megfordítottam a hatásukat és négyszögeiket és háromszögeiket [horoszkóp!] és nyolcas figurájukat...”

⁸⁷ A O csillag meridiánja in lino piscium keresztülmegy a tavaszponton i. sz. 11-ben, a 113-as csillag meridiánja pedig i. sz. 146-ban. (PETERS-KNOBEL szerint számítva: *Ptolemy's Catalogue of Stars*.)

⁸⁸ Mivel a csillagképek elhatárolása tetszőleges, ez az időadat nagyon bizonytalan. Az állócsillagok valódi konstellációjára vonatkozik, de nem a zodi-on noetonra, azaz a 30 fokos szektorokba beosztott zodiákusra. Asztrológiailag a következő eon aszerint, hogy milyen kiindulópontot választunk, 2000 és 2200 között kezdődhet. Ha a fent említett O csillagot a ♎-ba tesszük, akkor a 2143 éves platóni hónap szerint a 2154. esztendőre esne a Vízöntő-korszak kezdete; ha a 113-as csillagot vesszük alapul, akkor az 1997-es évre. Az utóbbi megfelel a csillag PTOLEMAIOSZ által az Almagesztben megadott hosszúságának.

⁸⁹ A modern asztrológiai spekuláció is Krisztussal kapcsolta össze a ♎-at: „A halak, a víz lakói, tehát megfelelő emblémái azoknak, akik – mert az életük Krisztussal együtt el van az Istenben rejtve – zavartalanul előjönnek az ítélet áradatából [célzás a halakra, amelyek *nem* fulladtak bele a vízözönbe], és megleglik igazi szférájukat, ahol az élet túlárado bőségben levő és nincs halál: ahol ők, örökre körülvéve az eleven víztől és ennek forrásából kortyolva, nem pusztulnak el, mert örök életük van... Azok, akik örökké az élő vízben laknak, egyek Jézus Krisztussal, az Isten fiával, az élők között az Elsővel.” (SMITH: I. m. 280. sk.)

VII. NOSTRADAMUS JÖVENDÖLÉSE

¹ Az amszterdami kiadásban *Vrayes Centuries et Prophéties de Maistre Michel Nostradamus* c. alatt jelent meg 1668-ban. Én az amszterdamihoz igazodó 1689-es kölni kiadást használom (113. skk.).

² A Jupiter és a Merkúr együttállása, mint fent említettük, a régi hagyomány szerint a kereszténységet jelöli. A Merkúr és a Mars közti kvadrát

azonban „megsebzí” a Merkúrt, „marciális” erőszak által. CARDANUS szerint ♀ ♂ a „lex Mahumeti”-t jelenti (*Commentarium in Ptolemaeum*, V, 188.). Az aspektus ezért az iszlám támadására utal. ALBUMASZAR a ♀ ♂ coniunctiót hasonlóan fogja fel: „Et si complexus ei [Jovi] fuerit Mars, significavit culturam igneam et fidem paganam.” (És ha Mars vele [Jupiterrrel] konjunktóban van, ez tüzes civilizációt és pogány hitet jelent.) (*De magnis coniunctionibus*, tract. I. diff. 4. a 8p.) A történelmi analógia szerint minden jövőbeli kedvezőtlen eseményt a félhold számlájára írnak, de nem gondolnak arra, hogy a kereszténység ellenfele az európai tudattalanban székel. A történelem ismétli önmagát. . .

³ Ahol az iszlám megölte a római kereszténységet.

⁴ I. m. 26.

⁵ D 2 m 60. és 61. Lásd még THORNDIKE: *A History of Magic and Experimental Science*, IV. 102.

⁶ „Et post illam erit complementum 10 revolutionum saturnalium anno Christi 1789 et hoc erit post dictam coniunctionem per annos 97 vel prope. . . His itaque praesuppositis dicimus quod si mundus usque ad illa tempora duraverit, quod solus deus novit, multae tunc et magnae et mirabiles alterationes mundi et mutationes futurae sunt, et maxime circa leges et sectas, nam cum praedicta coniunctione et illis revolutionibus Saturni ad hoc concurreret revolutio seu reversio superioris orbis, id est, octavae sphaerae per quam et per alia praemissa cognoscitur sectarum mutatio. . .” „Unde quod ex his probabiliter concluditur forte circa illa tempora veniet Antichristus cum lege sua vel secta damnabili, quae maxime adversa erit et contraria legi Christi; nam licet de adventu sui determinato tempore vel momento haberi non possit humanitus certitudo. . . Tamen indeterminate loquendo quod circa illa tempora venturus sit potest haberi probabilis coniectura et verisimilis suspicio per astronomica iudicia. Cum enim dictum sit secundum astronomos circa illa tempora fieri mutationem sectarum et secundum eos post machometum erit aliquis potens, qui legem foedam et magicam constituet. Ideo verisimili probabilitate credi potest, quod post sectam machometi nulla secta veniet, nisi secta antichristi.”

⁷ *Concordantia*, P.I, verb. 20.

⁸ Vö. THORNDIKE: I. m. 103.

⁹ A „renovatio” szónak már az ókori nyelvhasználat szerint is a mai „révolution” jelentése lehet, ezzel szemben a „revolutio” még a kései latinban is megtartotta az eredeti jelentését. Ahogy a szövegből kiderül, NOSTRADAMUS ezt a pillanatot (1791) tartotta a már előrehaladott egyházuldózás tetőpontjának. Gondoljunk itt VOLTAIRE „Ecrasez l’infâme!”-jára.

¹⁰ Nincs rendelkezésre álló jelzés, hogy tudatosan kísérleteztek volna a precesszióból való jövődőléssel.

¹¹ Mint olyant, a ♂-t a ♀-ban fogták fel, legalábbis többnyire. A ♀ 0°-a a tavaszpont.

¹² Nem állíthatom, hogy megértettem D’AILLY fontolgatásait. Álljon itt az ő szövege: „Et post illam erit complementum 10 revolutionum saturnalium

anno Christi 1789 et hoc erit post dictam coniunctionem per annos 97 vel prope et inter dictam coniunctionem et illud complementum dictarum 10 revolutionum erit status octavae sphaerae circiter per annos 25 quod sic patet: quia status octavae sphaerae erit anno 444 post situm augmentationum [az olvasat bizonytalan], quae secundum tabulas astronomicas sunt adaequatae ad annum Christi 1320 perfectum, et ideo anno Christi 1764, quibus annis si addas 25, sunt anni 1789 quos praedicimus. Unde iterum patet quod ab hoc anno Christi 1414 usque ad statum octavae sphaerae erunt 253 anni perfecti.” [És azután lezajlik a 10. Szaturnusz-áthaladás Krisztus 1789. évében, és ez az említett konjunkció után 97 év vagy majdnem ennyi elteltével történik meg majd, és az említett konjunkció és a 10. áthaladás beteljesedése között a 8 szféra nyugalmi helyzetbe kerül körülbelül 25 év alatt, ami ilyképpen nyilvánvaló, azaz: hogy a nyolc szféra nyugalmi helyzete a 444. évben a növekedés állapotán múlik [?], amely helyzet az asztrológiai táblázatok szerint Krisztus 1320. évébe esik a vége felé, azaz Krisztus 1764. évében, és ha ehhez hozzáadunk 25 évet, akkor eljutunk az 1789. évhez, amit megjövendöltünk. Ebből ismét nyilvánvaló, hogy Krisztus ezen 1414. évétől a nyolc szféra nyugalmi helyzetéig 253 év telik el.]

¹³ „Dixerunt enim quod mutatio erit cum completae fuerint 10 revolutiones saturnine et praecipue conveniat illa permutatio saturni ad signa mobilia.”

¹⁴ A szöveg nem teszi világossá, hogy itt ugyanarról vagy egy újabb „üldözés”-ről van-e szó.

¹⁵ Vö. *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* [425. skk.].

¹⁶ *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, 739. skk.

¹⁷ „Ab Aquilone pendetur malum super omnes habitatores terrae.”

¹⁸ „Quomodo cecidisti de caelo Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram qui vulnerabas gentes? qui dicebas in corde tuo: in caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis” stb.

¹⁹ *Allegoriae in Sacram Scripturam* [860.].

²⁰ Ez annak a pneumának nyilvánvaló analógiája, amely a mélység vizét költi ki (1Móz 1). Jób 26,7: „Qui extendit Aquilonem super vacuum et appendit terram super nihilum.”

²¹ „quod illorum mentibus, qui gratia sua vacui, diabolum Deus dominari permittit” [1.].

²² *Enarr. in Ps.*, XLVII,3 [col. 591]: „Quis est iste aquilo, nisi qui dixit: Ponam sedem meam ad aquilonem, et ero similis Altissimo? Tenuerat regnum diabolus impiorum et possederat Gentes.”

²³ *Sancti Victoris Parisiensis Gregorianum*, col. 59. sk.

²⁴ Célzás az alsó triádra.

²⁵ *De tripartito tabernaculo*, III, c.9, col. 761: „trina ignorantia videlicet boni et mali, veri et falsi, commodi et incommodi.” ADAM SCOTUS a „fumi obscuritas ab aquiloné”-t [az észak füstjének sötétsége] említi (i. m.). RÓMAI SZENT KELEMEN (Clemens Romanus) (*Homiliae*, XIX, 22) kiemeli a to tész

agnoiasz hamartémát, a tudatlanság bűnét. AUTUNI HONORIUS (*Speculum de mysteriis ecclesiae*, 833. rész) pedig azt mondja: „Per aquilonem, ubi sol sub terra latet, Matthaeus exprimitur, a quo divinitas Christi sub carne latuisse describitur.” [Az északot, ahol a Nap a föld alatt lappang, az a Máté mondja ki, aki úgy írja le Krisztus istenségét is, mint ami a Húsban lappang], ezzel a triád któnikus természetét szögezi le.

²⁶ Ez 1,4: „Et vidi et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone et nubes magna.” [És látám, és ímé forgószél jött északról és nagy felhő.]

²⁷ „Ulula porta clama civitas prostrata est Philisthea omnis ab aquilone enim fumus venit et non est qui effugiat agmen eius.” [„Jajgass, kapu, kiálts, város! remegj, egész Filisztea! Mivel füst jó észak felől; és nem marad el seregeiből egy sem!”]

²⁸ Ez 1,4.

²⁹ „Tollet eum ventus urens et auferet et velut turbo rapiet eum de loco suo.” [„Felkapja őt a keleti szél és elviszi, elragadja őt a helyéről.”] (*In expositionem beati Job Moralia* [col. 54 sk.])

³⁰ Jer 1,13 és a következő: „Ollam succensam ego video et faciem eius a facie aquilonis et dicit dominus ad me ab aquilone pandetur malum super omnes habitatores terrae.” [„Forró fazekat látok én; és pedig a szája észak felől van. És monda nékem az Úr: Észak felől támad a veszedelem e földnek minden lakosára.”]

³¹ A különböző kéziratok szövege HUGO VON STRASSBURG (XIII. sz.) *Compendium theologiae veritatis* c. művére utal vissza. (KELCHNER: *Der Endkrist*, 7.)

³² Így van a VITERBÓI NANNIUSNÁL (1432–1502). Lásd THORNDIKE: I. m. 263. skk.

VIII. A HAL-SZIMBÓLUM TÖRTÉNELMI JELENTŐSÉGÉRŐL

¹ Lásd EISLER: *Orpheus – the Fisher*, 51. skk.

² REITZENSTEIN: *Poimandres*, 32. skk.

³ EISLER: *The Royal Art of Astrology*, 107.

⁴ BOUCHÉ-LECLERCQ: *L'Astrologie grecque*, 147. A Virgo zodiacus nő (güné) vonatkozásához vö. BOLL: *Aus der Offenbarung Johannis*, 122.

⁵ *Panarium*, LI, 22. Fordítás USENER nyomán, *Das Weihnachtsfest*, 27. skk. Ez a hely hiányzik a *Panarium* korábbi kiadásából, mert csak nemrégiben találták meg egy velencei kéziratban.

⁶ BOLL: I. m. 121. skk.

⁷ I. m. 44.

⁸ Szemei jelentik az Isten hét szellemét. (*Jel*, 5,6), ill. a hét istenszemet (*Zak*, 4,10). A bárány az Isten trónja előtt áll a hét angyallal, ahogy a sátán az istenfiakkal (*Jób*, 1,6), amikor is az Ezékiel-látomás nézőpontjából ábrázolják Istent és ezért jahvisztikusan értik – „umbra in lege”!

⁹ Ha eltekintünk olyan helyektől, mint Mt 21,19 és 22,7, valamint Lk 19,27.

¹⁰ WÜNSCHE: *Die Leiden des Messias*, 92.

¹¹ Targum az Én IV,5-höz. WÜNSCHE: I. m. 111. A Zohárban anyának jelölik a messiást. Lásd ehhez SCHOETTGEN, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, 10. Én itt a *Pistis Sophia* (lásd fent!) „ikermegváltói”-ra utalok [133. szakasz, 46. megj.].

¹² *Zohár*, (Ed. Solisbac.), fol. 118., col. 3. a Hab 2,3-hoz. WÜNSCHE: I. m. 100.

¹³ *Zohár*, fol. 25. col. 2. WÜNSCHE: I. m. 114.

¹⁴ WÜNSCHE: I. m. 115.

¹⁵ Armilus vagy Armillus = Romülosz, az Antikrisztus. METHODIUS: „Romulus, qui et Armaeleus” [Romulus, aki Armaeleus is].

¹⁶ WÜNSCHE: I. m. 120.

¹⁷ *Chronik*, 23. fejt. 67.

¹⁸ BOUSSET: *Der Antichrist*, 70.

¹⁹ *Sacred Books of the East* V, 193. [a démonok rossz uralma a harag fajzatának borzas hajával].

²⁰ Vö. ezzel az irtalom és az igazságosság fent említett ellentétességét az isteni lényn belül.

²¹ VALENTINUS, úgy tűnik, egy klerikus volt, aki még a római püspöki székre is pályázott.

²² *Adversus haereses*, I,11,1.

²³ A VALENTINUS-követő SECUNDUS tanai (IRENAEUS: I. m. I,11,2).

²⁴ „...ita summus ille peccator et in Spiritum sanctum blasphemus per totum hoc praesens saeculum a peccato detineatur, et post haec in futuro ab initio ad finem sit nescio quomodo tractandus.” [...úgy, hogy ama legfőbb bűnösök és a Szentlélek káromlói eme jelenlegi egész időkben távol kerüljenek a bűnöktől, és ezután a jövőben a kezdettől a végig, nem is tudom, hogy mi is történjék velük.] (*De oratione*, 27), amiből a „diabolum ipsum aliquando fore salvandum” [hogy egyszer még az ördög is megváltassék] nézete keletkezett.

²⁵ Ti. a Piscesszel összeolvadt Piscis austrinusról, amelynek főcsillaga a Fomalhaut (fom al hut).

²⁶ Vö. FROBENIUS: *Das Zeitalter des Sonnengottes*, valamint JUNG: *Symbole der Wandlung* (308. skk. szakaszok).

²⁷ „Jahve a segítség.”

²⁸ A Nún jelentése: „hal”.

²⁹ *Korán*, 18. szúra. Lásd JUNG: *Über Wiedergeburt* [244. skk.], valamint VOLLERS: *Chidher*, 241.

³⁰ JEREMIAS: *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 69. A függőlámpának persze sehol se lehet a nyomára bukkanni.

³¹ „ambitiosi, libidinosi, voraces, avari, lascivi – vanitas mundi – voluptas terrena”. PICINELLUS: *Mundus symbolicus*, lib. VI. cap. 1.

³² BOUCHÉ-LECLERCQ: I. m. 147.

³³ Hogy milyen szorosan összefügg a pozitív és a negatív jelentés, épp a horgászshorog tárja fel, amelyet már CYPRIANUS (III. sz.) így okolt: „Sicut

hamum, esca conseptum, si piscis rapiat, non solum escam cum hamo non removet, sed et ipse de profundo... educitur: ita ut is qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus, Iesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum, sed ubi devoravit, haesit ipse continuo” stb. [Ahogy a hal, amely, ha bekapja a csaliban elrejtett horgászhozogót, nemcsak a csalit nem szerezheti meg, de még a mélységből is ki kell neki bukkannia: így az, aki birtokolta a halál hatalmát és leszakadt Jézus testéről a halálba, mert nem vette észre benne az istenség belerejtett horgászhozogát, amikor bekapta, örökre fennakad.] (PICINELLUS: I. m. 432.). STEPHANUS CANTUARENSIS (akinek *Lib. Alleg. in Habacuc* c. írása számomra nem hozzáférhető) azt mondja: „In hamo esca voluptatis desiderabilis ostenditur, sed unus tenax latet, qui cum esca comeditur. Sic in concupiscentia carnis ostendit diabolus escam voluptatis, sed latet aculeus peccati.” [A horoggal együtt szem elé tartják a kíváncsatos táj csaliját, de ebben erősen el van rejtve, amit lenyelnek a csalival. Így mutatja fel az ördög a hús sóvárgása közben a kék csaliját, de a bűnök kampója benne leselkedik.] (PICINELLUS: I. m.)

³⁴ SCHEFTELOWITZ: *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*, 365.

³⁵ [Jeruzsálem.] *Lib. XIII. xxi.* (Városi István fordítása).

³⁶ „Clausum quippe Monasterii vivarium est animarum ibi quippe vivunt pisces.” [A kolostor elkülönültsége valójában a lelkek halastava, amelyek halak gyanánt élnek abban.] (PICINELLUS: I. m.)

³⁷ Így szól egy II. századi alexandriai himnusz: „A halász, aki édes étellel / csalogat halacskákat, a Jónak van szentelve / A vad ár gonoszságából / kimenti és a partra segíti őket.” (DÖLGER: IXΘΥΣ I, 4.). TERTULLIANUS (*De baptismo*, I. fej.) azt mondja: „Nos pisciculi secundum IXΘΥΝ nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.” [Úgy születünk, mint a halacska, ami hal Jézus Krisztusunk által a vízben, és nem is menekszünk meg másképp, mint ha a vízben maradunk.] Az idősebb Rabbi Gamliél (I. sz. eleje) tanítványait a halak különféle fajtái szerint nevezték el. (Aboth de Rabbi Nátán, c. 40, idézi: SCHEFTELOWITZ: I. m. 5.)

³⁸ POHL: *Das Ichthys-Monument von Autun*, és DÖLGER: I. m. I, 22. skk.

³⁹ „I have saved thee” [Megmentettelek]. (*Szatapata-Brāhmana*, 217.)

⁴⁰ DE GUBERNATIS: *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, 596.

⁴¹ *Szatapata-Brāhmana*, 216. skk.

⁴² DÖLGER: I. m. 23. A Késava azt jelenti, hogy valakinek „sok vagy finom haja van” – Visnu egyik mellékneve.

⁴³ DÖLGER: I. m. 21. skk.

⁴⁴ ORIGENÉSZ: *De oratione*, 27. fej.: „Ut anni consummatio mensis ultimus est post quem instat initium alterius mensis; sic fortasse cum plurima saecula veluti annum saeculorum impleverint, consummatio est praesens saeculum, post quod futura quaedam instabunt saecula, quorum principium sit futurum saeculum; et in futuris illis ostendat Deus divitias gratiae suae in bonitate.” [Ahogy az utolsó hónap az év vége, ami után eljön egy új hónap, meglehet, hogy több kor úgyszólván kikerekíti a korszakok évét, a jelenlegi kor a kitelje-

sedés, ami után közeledik néhány jövőendő kor, amelyeknek kezdete a jövőendő idők, és azokban a jövőendő időkben az Isten „a jóságával bebizonyítja a kegyelme túlaradó bőségét”.] (*Eph.* 2,7.)

⁴⁵ Különösen figyelemreméltó a galamb és a hal kultusza a szomszédos szír területen. A hal ott is „eucharisztikus” ételként szerepel. (CUMONT: *Die orientalische Religionen im römischen Heidentum*, 138. és 284.). A filiszteus főistent Dágonnak hívják, ami a dág = hal szóból származik.

⁴⁶ To potérion tész eulogiasz, calix benedictionis. I Kor 10,16 [„a hálaadás pohara”].

⁴⁷ SCHEFTELOWITZ: I. m. 375.

⁴⁸ I. m. 3.

⁴⁹ Ezzel egyúttal megjelenik a Behemót is, és mindketten „aztán ételei lesznek mindazoknak, akik megmaradtak”. (*Syrische Baruchapokalypse*, 29,4. In: KAUTZSCH: *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, II. 423.). A tengerből kikelő Leviatán elképzelésével összefügg a 4Ezdr 13,25 látomása is arról az emberről, aki felbukkan a tenger szívéből. (WISCHNITZER-BERNSTEIN: *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, 122. sk., valamint a 134. sk.)

⁵⁰ WIRTH: *Aus orientalischen Chroniken*, 199.

⁵¹ I. m. 161. 19. sk.

⁵² EISLER: *Orpheus – the Fisher*, LXIV. ábra.

⁵³ Vö. a 28. ábrával in: *Psychologie und Alchemie*.

⁵⁴ SCHEFTELOWITZ: I. m. 9. Vö. ezzel a Pektoriosz-feliraton: Eszthie pinaón.

⁵⁵ A Leviatán értelmezéséhez van egy fontossággal bíró hely: MAIMONIDES [Móse ben Majmon]: *More nebuchim*. III, cp. XXIII. KIRCHMAIER a következő szavakkal idézi: „Eadem fabulatus R. Mos. Maiemon... per Leviathan complexum generalem omnium corporalium proprietatum quae dispersae sunt in quolibet animali” [Rabbi Mos. Majmon arról fecseg, hogy a Leviatán az összes állat testi tulajdonságainak olyan általános elképzelése volna, amelyek különféle állatokra felosztva fordulnak elő (*Disputationes zoologicae*, 73.)]. Jóllehet a felvilágosult szerző elnézi e gondolatokat, mint „bohóságokat”, nekem mégis úgy tűnik bizonyos értelemben, hogy a tehetetlenség szellemének valamilyen archetípusa („complexus generalis”) eszméjére utal.

⁵⁶ *Psychologische Typen* [521. skk.].

⁵⁷ SCHEFTELOWITZ: I. m. 10. Vö. ezzel Mt 12,39-et és 16,4–35-öt, ahol Krisztus úgy utal Jónás halcsodájára, mint a messiási kor jelére és mint a krisztusi sors előképére.

⁵⁸ „Pammegethész.”

⁵⁹ I. m. 7. sk.

⁶⁰ „Ta en Perszidi prakhthenta”. Vö. WIRTH: (*Religiongespräch am Hof der Sassaniden*, 143. skk.)

IX. A HAL-SZIMBÓLUM AMBIVALENCIÁJA

¹ Baruh-apokalipszis, 29,1 és következők, in: KAUTZSCH: *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 422. sk.

² Midrás Tanchuma. 3Móz 11,1 és 5Móz 29,9, idézi: SCHEFTELOWITZ: *Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum*, 39. sk.

³ Bābā Batrā 74b, in: GOLDSCHMIDT: *Der Babylonische Talmud VIII*, 207. Isten a női Leviatánt már megölte, beszóta és így konzerválta a végidőre. Ez történt a női Behemóttal is. A hímeket azonban kasztrálta, mert elszaporodtak volna, és romlásba döntötték volna a világot.

⁴ Ők jelenítik meg a tipikus ellentétpárt. Vö. ezzel a sárkányok harcát az I Ging-beli Kun jegyében (2. hexagramma) a 6. sorban.

⁵ Hasonló a Midrás Tanchuma, i. m.

⁶ VIROLLEAUD: *Note complémentaire sur le poème de Mot et Aleïn*, 357.

⁷ VIROLLEAUD: *La Légende de Baal, dieu des Phéniciens*, IX.

⁸ Talán a pszichológiai fejlődés visszhangzik MOSES MAIMONIDES [Móse ben Majmon] véleményében, aki ezt írja: „A legtöbb azonban, amiről Isten a legtüzesebben megnyilatkozik, a Leviatán leírása, mert az egyesíti magában azokat a testi képességeket (illetve lehetőségeket), amelyek egyébként az állatok között csak szórványosan fordulnak elő, mivel az egyaránt járkal, úszik és repül.” (*More Nebuchim*, III. c. 23.) Eszerint a Leviatán egyfajta állatok feletti lény, ahogy a Jahve egyfajta emberfeletti.

⁹ *Confessionum liber XIII*, cp. xxi.

¹⁰ KAUTZSCH: I. m. II, 395.

¹¹ A széthasadás motívuma közeli rokona az alkímiában a behatolás és az átfúródás (penetratio és perforatio). Vö. Jób 26,13 is: „keze átdöfi a futó kigyót.”

¹² E bizonyításért dr. Riwkah Schärfnek tartozom köszönettel.

¹³ A 4Ezra az i. sz. I. század végén keletkezett zsidó írás.

¹⁴ CUMONT: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 283.

¹⁵ I. m. 138. és 284.

¹⁶ EISLER: *Orpheus – the Fisher*, 20.

¹⁷ *De Iside et Osiride*, cp. VII [9. és 10.].

¹⁸ IXΘΥΣ I, 126. A feltámadott „sült halat” eszik (Lk 24,42.).

¹⁹ SPIEGELBERG: *Der Fisch als Symbol der Seele*, 574.

²⁰ Ezt a halat szentnek tekintették egész Egyiptomban. BUDGE: *The Gods of the Egyptians II*, 382.

²¹ PLUTARKHOSZ: I. m. cp. XVIII [30.].

²² Tüphón de tész pszükhész tó pathétikon kai titanikon kai alogon kai emplékton (PLUTARKHOSZ: I. m. cp. XLIX [88.].

²³ PICINELLUS: *Mundus symbolicus*, lib. VI. cap. 1.

²⁴ BUDGE: I. m. II, 242. Vö. Krisztus megdicsőülését Mózes és Illés jelenlétében (Mt 17,3) és a *Pistis Sophia* „Ikermegváltó”-ját, lásd fent.

²⁵ BUDGE: I. m. 243.

²⁶ Ebben az összefüggésben bizonyára idetartozik Dán3 is: a három férfi a tüzes kemencében, akikhez egy negyedik, „egy égi lény” (3,25) társul.

²⁷ Szó szerint „a ravatal lányai”, azaz gyaníthatóan a siratóasszonyok, akik a halott koporsója előtt haladnak. (IDELER: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, II.)

²⁸ IDELER: I. m. 15.

²⁹ JEREMIAS: *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 21.

³⁰ I. m. 29. sk.

³¹ DIETERICH: *Eine Mithrasliturgie*, 15.

³² *Psychologie und Alchemie* [646. szakasz].

³³ GARNERIUS: *Gregorianum*, col. 49 [cuius nomine malignus spiritus intel-
ligitur].

³⁴ *Tractatus de gradibus superbiae*, col. 961.

³⁵ Lásd e könyv VII. fejezetét.

³⁶ Az északi szél gonosz tulajdonsága – „ventus aquilo constringet in frigore” [az északi szél összezsugorít a hidegével] = a „torpor maligni spiri-
tus” [elzsibbadás a rossz szellem által]: ő keményíti meg a gonoszok szívét – a korallok keletkezésére vonatkozó hipotézishez segíti az alkimiát; „Corallus est quoddam vegetabile, nascens in mari, radices et ramos habens, et genera-
tur humidus. Vento autem Septentrionali flante, indurescit, et fit corpus rubeum, quod cum videt, qui per mare navigat, secat ipsum sub aquis: cum vero exit, vertitur in lapidem, cuius color est rubeus.” [A korall olyanfajta növény, amely a tengerben nő, és van gyökere és van ága-boga, és amikor keletkezik, nedves. Ha azonban feltámad az északi szél, akkor megkeményedik és élettelen piros állag lesz belőle, amit a tengeren hajózók levágnak a víz alatt; mikor valóban kijön a vízből, kő lesz belőle, amelynek piros a színe.] (*Allegoriae super librum Turbae*, in: *Art. aurif.* I, 143.)

X. A HAL AZ ALKÍMIÁBAN

¹ Ezt a traktátust nem a *Turbával* együtt nyomtatták ki, mint a többit. De úgy látszik, hogy műfajában megegyezik ezekkel. A 28. distinctio tartalmazza egyebek közt a *Dicta Belini*t (Belinus = TŰANAI APOLLONIOSZ).

² Lásd elsősorban RUSKA: *Turba philosophorum*.

³ Kiadta PREISENDANZ.

⁴ Megjelent in: *Artis auriferae* I, 139. skk., továbbá in: MANGET: *Bibliotheca chemica curiosa* I, 467. skk. és 494. skk. [valamint in: *Theatrum chemicum* V, 64. skk.].

⁵ Ezen a ponton eltekintek itt a haltól mint technikai materiától. Mint olyant természetesen már a görög alkímiában ismerték. Hadd említsem meg például a „Szalmana módszer”-t (BERTHELOT: *Collection des anciens alchimistes*, V. viii, 5 [349.]) a „kerek gyöngy” előállításában. A halenyvet mint kötőanyagot sokféleképpen felhasználták.

⁶ *Art. aurif.* I, 141.: „Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticibus carens, et habet in se pinguedinem, mirificam virtutem, quae si lento igne coquatur, donec eius pinguedo et humor prorsus recedit... et quousque lucescat, aqua maris imbuatur.”

⁷ *Art. aurif.* I, 146. skk.

⁸ Lásd DU CANGE: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, lásd a cortextől.

⁹ A szó: knidéből, urticából való = csalán. Így nevezi PLINIUS (*Hist. nat.* XXXII, xi, 53) az ún. tengeri csalánozót (*cnidaria*).

¹⁰ A szó: nemából származik = fonal = tapogató.

¹¹ CAUSSINUS (*Polyhistor symbolicus*, lásd stella) ARISZTOTELÉSZT emliti forrásként.

¹² I. m. IX, 60.

¹³ Ezt elképzelhetnénk tengeri csillagnak is, mivel, ahogy a szerző mondja, kemény a külseje.

¹⁴ I. m. XVIII, 35.

¹⁵ I. m. IX, 47.

¹⁶ I. m. XXXII, 10.

¹⁷ *Polyhistor symbolicus*, 414.

¹⁸ *Mundus symbolicus*, lásd stella.

¹⁹ I. m. 468.: „Surrexit Elias propheta quasi ignis et verbum ipsius quasi facula ardebat.” [Németül in: KAUTZSCH: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, I, 463.] („Ekkor, mint a tűzvész, Illés próféta jött / kinek szava lángolt, mint égő fáklya.)

²⁰ „Aquaе multae non potuerint extinguere caritatem nec flumina obruent illam.”

²¹ *Homilia in Ps. XXXIII* [col. 371.]. „Adhaec cogites profundum barathrum, inextricabiles tenebras, ignem carentem splendore, urendi quidem vim habentem, sed privatum lumine.”

²² Erre emlékeztet az Arisleus-látomás, amelyben a filozófusok nagy kint szenvednek a tenger fenekén levő üvegházban az ott uralkodó rendkívüli hőség miatt. (*Aenigma ex visione Arislei philosophi* in: *Art. aurif.* I, 146. skk. és RUSKA: *Die Vision des Arisleus*, 22. skk.)

²³ „Recipito ignem, vel calcem vivam, qua de Philosopho loquuntur, quod in arboribus crescat, in quo igne deus ipse ardet amore divino... Item, Naturalis Magister ait ad artem hanc de igne, Mercurium putrefaciendum... et fixandum in igne indelibili, vel vivo, quo in Deus ipse ardeat, sed cum sole in amore divino, ad solatium omnium hominum: et absque isto igne ars nunquam perfici poterit. Item, ignis Philosophorum quem occultatum occlusumque illi habent... Item, ignis nobilissimus ignis est, quem Deus in terra creavit, millenas enim virtutes habet: Ad haec respondet didascalus quod Deus tantam virtutem efficaciamque tribuerit... ut divinitas ipse cum hoc igne commixta fiet: Et iste ignis purificat, tamquam purgatorium in inferno...” (*Mus. herm.*, 246. skk.) A *Gloria mundi* olyan névtelen értekezés, amelyről nem lehet tudni, hogy eredetileg latinul írták-e. Annyi bizonyos,

hogy először 1620-ban jelent meg, és pedig németül. Tudomásom szerint első alkalommal a XVII. századi traktátusokban tesznek róla említést. Nagyra tartották és különösen veszélyesnek érezték. A *Theatrum chemicum* VI. részében 1661, az 513. és a következő oldalakon találunk egy hosszabb részletet, ami szokatlan módon fölesketi az olvasót arra, hogy titoktartó lesz: „Omnes huius libri possessores per amorem Jesu Christi admonitos et rogatos volo, ut hanc artem coram omnibus temerariis, gloriosis, iniustis pauperum oppressoribus, superbis, mundanis, irrisoribus, contemptoribus, criminatoribus et similibus indignis hominibus abscondant, nec hanc scripturam in illorum manus pervenire sinant, si iram Dei et poenas, quas profanatoribus temerariis irrogare solet, effugere volunt.” [E könyv minden tulajdonosát inteni és kérni szeretném a Jézus Krisztus szeretete kedvéért, hogy rejtse el ezt a művészetet az elbizakodottak, a dicsvágyók, az igazságtalanul szegényeket nyomoríttatók, a világiás gondolkodásúak, a gúnyolódók, a lekicsinylők, a hamisan vádaskodók és a hasonló méltatlan emberek szeme elől, és ne engedjék ezt az írást ezek keze közé jutni, ha el akarják kerülni az Isten haragját és büntetését, amelyet a vakmerően profanizálókra szokott kiróni.]

²⁴ „Philosophi hunc ignem spiritus Sancti ignem apellant” (i. m. 247.).

²⁵ „adeo ut omneis tres, una res fiant, quas nemo separaturus fiet” (i. m.).

²⁶ „Pari modo, quo in hisce tribus sese uniunt, Deus pater, Deus filius et Deus spiritus sanctus, S.S. Trinitas in tres personas, et tamen unicus verus Deus remanet,

²⁷ ita quoque ignis unit hasce tres res: utpote corpus, spiritum, et animam, hoc est, Solem, Mercurium, et animam.” „In igni hoc invisibili artis mysterium iclusum est, quemadmodum tribus in personis Deus pater, Filius et Spiritus S. in una essentia vere conclusus est.”

²⁸ I. m. 247. Vélhetőleg a Bethesda-tó mozgó vizéről (Jn 5,2).

²⁹ „Occultatio et domicilium omnis thesauri” (*Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure* in: *Mus. herm.*, 606.).

³⁰ Gyehenna = pokol (i. m.).

³¹ „Continens hanc machinam Mundi in suo esse” (i. m.).

³² I. m. 609.

³³ *Georgii Riplei Duodecim portarum axiomata philosophica* in: *Theatr. chem.* (1602) II, 128.

³⁴ *Uraltes Chymisches Werk*, 80. sk.

³⁵ *De igne et sale* in: *Theatr. chem.* (1661) VI, 39.

³⁶ Ők Széth fiai is, amennyiben Heru-urnak és Széthnek közösen egy testük van két fejjel.

³⁷ Az álmokban spontánul felbukkanó kvaternális jelképek, amennyire meg tudom ítélni, a teljességre, illetve a mély-énre utalnak. A tűz általában szenvedélyt, indulatot, vágyakozást és az emberi természet emocionális ösztönerőit jelenti, azaz mindazt, amit a „libido” fogalmán értünk. (Vö. ezzel a fejtegetésemet in: *Symbole der Wandlung*.) Ha az alkimisták tűzének kvaternális természetet tulajdonítunk, akkor ezzel azt akarjuk mondani, hogy a mély-én az energiaforrás.

³⁸ A pokol tüze az ördöggel azonos. Az utóbbinak ARTEFIUS tekintélye (*Clavis maioris sapientiae* in: *Theatr. chem.*, 1613, IV, 237.) egy levegőből álló külső és egy tűzből álló belső testet tulajdonít.

³⁹ In: *Mus. herm.*, 654. skk. „secretus... mundi miraculum, virtutum superiorum in inferioribus systema, quare signo illum notabili notavit Omnipotens, cuius nativitas per Orientem in Horizonte Sapientes in Evo Magi, et obstupuerunt, statimque agnoverunt Regem serenissimum in mundo natum. Tu cum eius Astra conspexeris, sequere ad usque cunabula, ibi videbis infantem pulcrum, sordes semovendo, regium puellum honora, gazam aperi, auri donum offeras, sic tandem post mortem tibi carnem sanguinemque dabit, summam in tribus Terrae Monarchiis medicinam.” A PHILAETHA (az igazság szerelmese) álnév. WAITE (*The Work of Thomas Vaughan: Eugenius Philaletha*) THOMAS VAUGHANT (1621–1665) gyanítja e hermetikus filozófus neve mögött, amely azonban mint feltevés különféle okok miatt kétséges. (Vö. WAITE: *Lives of Alchemystical Philosophers*, 187. és FERGUSON: *Bibliotheca chemica* II, 194. és 197.)

⁴⁰ A paracelsusi „archeus” fogalomból származik. Lásd JUNG: *Paracelsus als Arzt* [39. szakasz]. RULANDUS (*Lexikon alchemiae* [52. és 53.]) így definiálja: „Archeus est summus, exaltatus, et invisibilis spiritus, qui separatur a corporibus, exaltatur, et ascendit: occulta naturae virtus, generalis omnibus, artifex, et medicus... dispensator, et compositor omnium rerum.” (Az archeus a legfőbb, a magasztos és láthatatlan szellem, az, ami elválík a testtől, megnő és felszáll: ő a természet rejtett ereje, minden dologban általános, minden dolog művésze és orvosa... elosztója és összeállítója.)

⁴¹ I. m. 655.: „Sapiens gaudebit, stultus tamen haec parvi pendet, nec sapientiam discet, etiam licet Polum centrale extraversum conspexerit notatum signo Omnipotentis notabili.” A jelen bizonyára a magnetizmust kell érteni.

⁴² [I. m.] „qui verus est ignis, in quo requies est Domini sui, navigans per mare hoc magnum, ad utrumque pertingat Indiam, cursum dirigat per aspectum Astri Septentrionalis, quod faciet tibi apparere Magnes noster.”

⁴³ Vö. *Psychologie und Alchemie* [457. szakasz].

⁴⁴ Vö. JUNG: *Zur Psychologie östlicher Meditation* [943. sk. szakasz]; továbbá *Über Mandalasymbolik*.

⁴⁵ [I. m. 469.]

⁴⁶ Zürichi Biblia: *Novum Testamentum Latinum*, Jak 3,5–8. Az idézet így hangzik: „Ezenképpen a nyelv is kicsiny tag és nagy dolgokkal hánnya magát. Ímé csekély tűz mily nagy erdőt felgyújt! „Et lingua ignis est, universitas iniquitatis: lingua constituitur in membris nostris, quae maculat totum corpus, et inflammat rotam nativitatis nostrae, inflammata a gehenna.” Mert minden természet, vadállatoké, madaraké, csúszómászóké és vízieké megszelídíthető és meg is szelídítettett az emberi természet által. De a nyelvet az emberek közül senki sem szelídítheti meg; fékezhetetlen gonosz az, halálos méreggel teljes.” Emlékezzünk a *Sírák fia könyve* (*Ecclesiasticus*) 9,25 versére: „Terribilis est in civitate sua homo linguosus” (LUTHER-biblia: *Jes. Sírák*.

10,25: „Ijesztő dolog a városban a szószátyár”; Sir 9,18: „A szájhős ember réme a városnak. A fecsegőt pedig (mindenki) gyűlöli.” (A német idézet KAUTZSCH: *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs.*) A tüzes nyelv megfordítva a Szentlélek allegóriája (vagy jelképe?) is – „dispertitae linguae tanquam ignis” [„És megjelentek előttük kettős tüzes nyelvek, és üle mindenikre azok közül.”] (ApCsel 2,3.)

⁴⁷ Vö. *Psychologie und Alchemie* [109. szakasz].

⁴⁸ JUNG: *Der Geist Mercurius* [245. és 263. szakasz].

⁴⁹ P. NIGIDIUS FIGULUS az i. e. I. században élt.

⁵⁰ „Figuli nomen accepisse dicitur, quia... dixerit, se didicisse orbem ad sceleritatem rotae figuli torqueri.” (HERTZ: *De P. Nigidii Figuli studiis atque operibus*, 5.)

⁵¹ „Solus potens est colligare vinculum Pliadae et Orionis septa reserare, sciens demutationem firmamenti et distruens rotam geniturae reparatione baptismatis diem nostrae nativitatis evicit” (I. ért. 31 in: *Opera*). Krisztust mint a heimarmene szétrombolóját lásd *Pistis Sophia*, 21.

⁵² Ilyen értelemben a tűz gyakran előfordul az álmokban.

⁵³ HOGHELANDE: *De alchemiae difficultatibus* in: *Theatr. chem.* (1602) I, 163. Az idézet a *Mundus Sermo XVIII.*-ből (RUSKA: *Turba philosophorum*, 128.) az eredetiben így hangzik: „Accipite ergo ex gumma alba intentissimi candoris partem unam et ex albi vituli urina partem unam, et ex felle piscis (partem) unam, et ex gummae corpore, sine quo emendari non potest, partem unam.” A *mundus* a megcsonkított Parmenidéshz = (Bar) *Mnds* arab átírásából keletkezett. Lásd RUSKA: I. m. 25.

⁵⁴ „Ossibus et corticibus carens.”

⁵⁵ „Corrigia vel ligaturae Afroditis.” A *ligaturae*, *alligaturae* és *ligamenta* amuletek „a betegségek kihajtására” (ad depellendos morbos). A *suballigaturae* lehetnek méregkeverések (*veneficiae*), varázslatok (*praecautationes*) stb. Vö. DU CANGE: *Gloss.*, lásd *ligaturae*. *Corrigia* = szalag, szíj.

⁵⁶ *Opszianosz lithosz* = fekete kő, obszidián.

⁵⁷ A „*lucidus*” tulajdonképpeni jelentése világos, világító, és fehér is, mint a fekete ellentéte. Én emiatt fordítottam a világost átlátszónak.

⁵⁸ *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, 56. (A latin eredetit l. 62. jegyzet.)

⁵⁹ *Hist. nat.* XXXVII, 10.

⁶⁰ RULANDUS: *Lex. alch.*, lásd: a *draconites*.

⁶¹ I. m.: „sed nisi viventi abscindatur, nunquam gemmascit” [ha ezt nem az eleven [sárkány]-ból nyerjük, sose lesz belőle drágakő].

⁶² „Iste lapis est geminus vel duplex: unus quidem est obscurus et niger, alter autem niger quidem, lucidus et splendidus est sicut speculum.” Az utóbbi leginkább az obszidiánra illene.

⁶³ „A bölcsek szent ölma”, amiből higanyt, ként és söt vonnak ki. (CHAR-TIER: *Scientia plumbi sacri sapientum* in: *Theatr. chem.* VI, 571. skk.)

⁶⁴ *Arca arcani* in: *Theatr. chem.* VI, 314.

⁶⁵ „quo nihil est magis opacum”. *De sale et igne* in: *Theatr. chem.* VI, 131.

⁶⁶ *Philosophia reformata*, 305.

⁶⁷ PANTHEUS: *Ars transmutationis metallica*, Fol. 9r^o.

⁶⁸ *Opera*, 317.

⁶⁹ *Elenchos*, V, 16,2, (III.)

⁷⁰ *Psychologie und Alchemie*, III, 5.

⁷¹ Ezekiel pl. *hereditarius* befolyásokat kell elképzelnünk, tehát az ősök életének maradványait, jöllehet ez az elképzelés nem fejezi ki mindazt, amit a „kárma” jelent a hinduk számára.

⁷² *Hymni et sermones*, II, [col.] 770 (*Hymnus de resurrectione Christi*, XXI, 6: „Figuris vestitur, typos portat... Thesaurus eius absconditus et vilis est, ubi autem aperitur, mirum visu...”)

⁷³ *Fidelissima et jucunda instructio ex manuscripto Gallico philosophi anonymi desumpta, per quam pater filio suo omnia declarat, quae ad compositionem et praeparationem magni lapidis sapientum sunt necessaria, decem capitibus comprehensa*. A traktátust, amely a *Theatrum chemicum* VI. kötetében, 1661-ben jelent meg, rövidítve az *Instructio de arbore solari* név jelöli [163. skk.].

⁷⁴ Az eredeti szöveg: „Quia illud quod accipimus ut opus Philosophicum ex eo praeparemus, nihil aliud est quam pisciculus Echen[e]is sanguine et ossibus spinosis carens, et in profunda parte centri magni maris mundi est inclusus. Hic pisc[ic]ulus valde est exiguus, solus et in sua forma unicus, mare autem magnum et vastum, unde illum capere impossibile est illis, qui qua in parte mundi moretur ignorant. Certam mihi fidem habe, illum qui ut Theophrastus loquitur, artem illam non callet, qua Lunam de firmamento trahat, et de coelo super terram adducat, et in aquam convertat, et postea in terram mutat, nunquam materiam lapidis sapientum inventurum, unum tamen non est difficilius facere, quam alterum invenire. Nihilominus tamen, cum fido amico aliquid in au[re]m fideliter dicimus, tunc ipsum occultum secretum sapientum docemus, quomodo pisc[ic]ulum Remora dictum naturaliter cito et facile capere possit, qui navigia magni maris Oceani (hoc est spiritus mundi,) superba retinere potest, qui cum filii artis non sint, prorsus ignari sunt et preciosos thesauros, per naturam in preciosa et coelesti aqua vitae nostri maris delitescentes, non noverunt. Sed ut clarum lumen unicae nostrae materiae, seu terrae virgineae nostrae tibi tradam, et summam artem filiorum sapientiae, quomodo videlicet illam acquirere possis, te doceam, necesse est ut prius de magnetae sapientum te instruam, qui potestatem habet, pisc[ic]ulum Echen[e]is vel Remora dictum est ex centro et profunditate nostri maris attrahendi. Qui si secundum naturam capitur, naturaliter primo in aquam deinde in terram convertitur: Quae per artificiosum secretum sapientum debito modo praeparata potestatem habet, omnia fixa corpora dissolvendi, et volatilia faciendi et omnia corpora venenata purgandi” stb. (I. m. 172. sk.)

⁷⁵ „Qui me primum retraxit ab erroribus, et in rectam viam direxit” (*Theatr. chem.*, 1602, I, 795.).

⁷⁶ Arisleus legendás alak. Őt tekintik a *Turba* szerzőjének.

⁷⁷ „A természet csak a saját természetében javítható.” (*Theatr. chem.* I, 795.)

⁷⁸ A „natura” és „naturae” a *Turba* nyelvhasználata szerint megfelel az alkimista Démokritosz phüszeiszének. (I. sz., lásd BERTHELOT: *Alch. grece.*) Ezek szubsztanciák és a szubsztanciák állapotai.

⁷⁹ „Omne quo indiget.”

⁸⁰ „... ki lakhatik közülünk megemésztő tűzzel, ki lakhatik közülünk örök hősséggel?” (Ésaiás 33,14).

⁸¹ *Svetásvatara-upanisád*, Third Adhyaya, 248. Vö. *Symbole der Wandlung*, 182. szakasz.

⁸² *Opera*, 10.

⁸³ GRENPELL–HUNT: *New Sayings of Jesus*, 16.

⁸⁴ *Mus. herm.*, 343. (prima figura).

⁸⁵ Ez utóbbi feltételezés.

⁸⁶ Kiadta HAHN: *Geschichte der Ketzer im Mittelalter* II, 815. skk.

⁸⁷ Ez ellentétben áll az evangéliummal, ahol az ura megdicséri a hűtlen gondnokot körültekintő eljárásáért. (Lk 16,1–8.)

⁸⁸ Báre János szektája kárhoztatta a konkorrézánusokat. Ez utóbbiak köréből származik ez a János-jelenés is. A *Summa Fratres Reineribem* (*De propriis opinionibus Joh. de Lugio*) ez áll: „Item dicit quod iste mundus est a diabolo” [Ő azt mondja, hogy ez a világ az ördögtől való]. (HAHN: I. m. I, 580.)

⁸⁹ RUPESCISSA: *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, 31.: „Pour ce que nous entendons consoler et reconfortes par l’aide de nostre livre les pures hommes evangelisants, à celle fin que leurs prières et oraison se soyent vaines et perdues en ce labeur, et qu’ils ne soyent fort empeschés en ceste oeuvre, à leur declaireray et donneray un secret tiré du ventre des secrets des tresors de Nature, qui est une chose veritablement digne d’admiration, et doit estre honoree.” [Mivel az a szándékunk, hogy a könyvünk segítségével az evangélium szegény hirdetőit megerősítsük és megvigasztaljuk, hogy a könyörgésük és az imájuk ne legyen hasztalan és ne menjenek veszendőbe e fáradozás közben és hogy ne legyenek túlságosan akadályozva e munka közben, egy titkot fogok nekik átadni és megmagyarázni, amely a természet kincsekkel dús öléből származik, ami igazán csodálatraméltó és tisztelnivaló dolog.] RUPESCISSA a *De confectione veri lapidis* c. értekezésében (in: GRATAROLUS: *Verae alchemiae artisque metallica, citra aenigmata*, II, 229.) szerepel az alkimista irodalomban szokatlan „Credas vir Evangelice” megszólítás. Gyanítható, hogy az eredetileg egy bizonyos „homme evangelisant” volt.

⁹⁰ *Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasaliensis*.

⁹¹ DRAGOMANOV (*Zabelezshki vrkhy slavyanskite religioznoeticheski Legendi*, 7.) azt a megjegyzést fűzi a „suum ossop”-hoz, hogy valószínűleg cigánymondat, amely szerint az ördögöt égő homokkal akadályozzák meg abban, hogy megteremtse a világot.

⁹² A „corpus diaboli” külsőre és látszatra levegő, „ejus vero oculum [sic] est ignis” (az igazi rejtett dolga azonban a tűz). (ARTEFIUS: *Clavis maioris sapientiae* in: *Theatr. chem.*, 1613, IV, 237.)

⁹³ „Duo autem pisces... duas illas personas videntur significare, quibus populus ille regebatur... regiam scilicet et sacerdotalem.” [A két hal azonban

ugyanazt a két személyt látszik jelenteni, akik azt a népet kormányozták, ti. a királyit és a papit.) [*Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, VI/1 [col. 72].) Én a halak két állatból való származtatását a 4Ezra 6,44 és következők alapján [KAUTZSCH: I. m. II, 367. sk.] (Vö. SOEDERBERG: *La Religion des Cathares* 97.) kérdésesnek találom. A passzus így hangzik: „Akkoriban tenmagad két lényt, akiket te teremtetél, tartottál fenn; az egyiket Behemótnak hívtad, a másikat Leviatánnak. Őket azonban elválasztottad egymástól” stb. E kép nem nagyon illik a kathar szöveg két halához.

⁹⁴ „Ita Dominus noster Jesus Christus ostenditur rex noster. Ipse est etiam sacerdos noster in aeternum secundum ordinem Melchisedech.” [Így mutatkozik meg a mi urunk Jézus Krisztus mint a mi királyunk. Ő a papunk is az örökkévalóságban a Melchisedek második rendje szerint.] (AUGUSTINUS: I. m. [Col. 73].)

⁹⁵ Lásd fentebb.

⁹⁶ Ed. OEHLER XVI. (I, 266.)

⁹⁷ Lásd PSELLUS: *De daemonibus* in: MARSILIUS FICINUS [*Auctores Platonicus*], 1497. fol. N. V,vo.

⁹⁸ *Panoplia dogmatica*, col. 1290. sk. A névnek Zigabenos írásmódja is van.

⁹⁹ Ez a jelentés megfelel a modern asztrológiai spekulációknak is.

¹⁰⁰ Vö. NEUMANN: *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*.

¹⁰¹ RIPLAEUS: *Chymische Schriften*, 35.

¹⁰² I. m. 33. sk.

¹⁰³ Vö. 73. oldal.

¹⁰⁴ Az újkeletű irodalomból ki szeretném emelni LAIBLIN: *Vom mythischen Gehalt unserer Märchen* c. munkáját, in: SCHLOZ-LAIBLIN: *Vom Sinn des Mythos*.

¹⁰⁵ Mint fent említettük, IRENAEUS gnosztikusainál Krisztus ifjabb testvére a demiurgosz.

¹⁰⁶ *Mus, herm.*, 343.

¹⁰⁷ A víz átlátszóvá válása azon alapul, hogy a tudatalattit figyelemben (értéktárgy, arany) részesítik. Ez a forrás szellemének szánt áldozat. Vö. ezzel az Amitajur-djána-szutra látomását in: JUNG: *Zur Psychologie östlicher Meditation* [913. skk. szakaszok].

¹⁰⁸ Vö. ezzel a XII. fejezetet.

¹⁰⁹ Vö. *Psychologie und Alchemie*, coniunctio, passim.

¹¹⁰ Az ikhthüs (= Krisztus vagy Attisz) az a táplálék, amely (halhatatlan) életet ad.

¹¹¹ DEUSSEN: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, 336. skk. és JUNG: *Der Geist Mercurius*, 9. fej.

¹¹² *Psychologie und Alchemie* (26. és 209. szakasz) és *Der Geist Mercurius* [272. szakasz], valamint *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [184. skk. szakaszok].

¹¹³ Deus est circulus cuius centrum ubique, circumferentia vero nusquam.

XI. A HAL ALKÍMIAI ÉRTELMEZÉSE

¹ „Echenais est semipedalis pisciculus, nomen sumsit quod navem adhaerendo teneat, licet ruant venti, saeviant procellae, navis tamen quasi radicata in mari stare videtur nec moveri potest. . . Hunc Latini moram (remora) apellant.” [Az echenais fél láb hosszúságú halacska, és azért hívják így, mert a hajót azáltal, hogy ráragad, visszatartja, úgyhogy a hajót, jöllehet fújniak a szelek és tombolnak a viharok, mégis úgy meggyökereztetik a tengerben, hogy állni látszik és nem tud tovább haladni. . . Ezért hívják ezt a latinok remorának, „álló helyzet”-nek.] (DU CANGE: *Glossarium*, Echenais. Idézet egy bestiarium-kéziratból.) Ez a passzus szó szerint ISIDORUS HISPALENSIS *Liber etymologiarum* c. művéből (XII, vi) származik. A hal neve itt „echinus”, ami szigorúan véve tengeri sünt jelent. Ez az állat a sugaras szerkezete miatt egy rendbe tartozik a stella marisszal és a medúzával.

² Hogy az echeneis erejét magnetikusnak fogták fel, kitűnik abból a legendából, amely szerint le kell dobni egy besózott echeneist egy aknába, hogy magához vonzza és a felszínre hozza az ott található aranyat. Lásd MASENIUS: *Speculum imaginum veritatis occultae*, Echeneis. Szalmiakvíznek is nevezik a „mágnest”, amely fémoldatba téve, „in momento mindent, ami jó benne, legyen arany vagy tinktúra, az edény aljára” húz. (*Lexikon medico-chymicum*, 156.)

³ *Dictionnaire mytho-hermétique*, Magnes, 263.

⁴ Vö. *Psychologie und Alchemie* (425. skk. szakaszok).

⁵ BERTHELOT ezt mondja a „magnésie”-ről: „Jusqu’au XVIII^e siècle, [le mot] n’a rien eu de commun avec la magnésie des chimistes d’aujourd’hui.” (*Alch. grecs*, Introduction, 255.) PLINIUSNÁL ÉS DIOSZKORIDÉSNÉL ez jelöli a mágnésvaskövet.

⁶ MYLIUS: *Phil. ref.*, 31.

⁷ A corpus magnesiae a „radix domus clausae” [a bezárt ház gyökere], a „venter” [has], amelyben a nap és a hold egyesül (*Aurora consurgens* in: *Art. aurif.* I, 191.).

⁸ *Theatr. chem.* (1602) III, 88. sk.

⁹ MYLIUS „exaltatió”-nak jelöli az eljárás 10. fokozatát: „Quae est nostrae magnesiae dealbatae ingeniosa nobilitatio” [Amely a mi kifehéritett magnesiánk elmés megnemesítése] (I. m. 129.) Ezért mondja a *Rosarium philosophorum* (*Art. aurif.* II, 231.): „Magnesia est Luna plena” [A magnézia a telehold].

¹⁰ „Megparancsolom annak az elrejtett és tiszteletre méltó titoknak a megragadását, ami a fehér magnesia.” (Sermo XXI, 19.)

¹¹ *Von hylealischen Chaos* (az ún. „Confessio”), 5. sk.

¹² „Magnesia, id est, foemina” [Magnesia, azaz a nő]. (RULANDUS: *Lexikon alchemiae*, 317.)

¹³ Mindamellet Alexandria környékén és Troasban állítólag van egy mágneskő „sexus foemini, et nullius usus” [nőnemű és teljesen hasznavehetetlen]. (RULANDUS: I. m. 315.)

¹⁴ Lásd *Duodecim tractatus de lapide philosophorum* in: *Theatr. chem.* (1613) IV, 499. skk.

¹⁵ BERTHELOT: *Alch. grecs.* Introduction, 255.

¹⁶ „A Magnesia, az elegyes vizet a levegőben congelálja, hogy a tűznek ellenálljon / a kő földje / a mercuriusunk, mistio substantiarum, mert hogy teljesen benne van a mercurius.” (RULANDUS: I. m. 317.)

¹⁷ *Rosinus ad Sarrataniam* (*Art. aurif.* I, 311.): „Recipe ergo hunc lapidem animale: id est, animam in se habentem, scilicet Mercurialem sensibilem: id est, sentientem praesentiam, et influentiam magnesia et magnetis, et calcinarem [et lapidem] per motum localem, proseguendo et fugando vegetabilem” stb. Az „et lapidem” helyén az 1593-as szöveg, amely itt van előttem, „ac apicem”-et ír, aminek nincs semmi értelme. A szedő tévedése szemmel látható. A ROSINUS az arab átirás következtében elferdített ZOSZIMOSZ.

¹⁸ *De arte metallicae metamorphoseos et Philipponum liber singularis*, in: *Theatr. chem.* (1602) I, 44.

¹⁹ *Philosophia chemica*, in: *Theatr. chem.* (1602) I, 497. E helyütt taglalja a szerző az „anima rerum”-ról vallott nézetét: „Corpus . . . cuiusque rei carcer est, quo virtutes animae rerum detinentur, ac impediuntur, quo minus earum spiritus naturales in illam vires et actiones suas libere possint imprimere. Talis est et eiusdem efficaciae spiritus eiusmodi rerum insensatarum, pro sui subiecti ratione, qualis est in homine fides indubia.” [Minden dolog teste börtön, amelyben a dolgok lelki képességeit fogva tartják és megkötik, amelybe ezek természeti szellemei nem véshtetik bele szabadon az erejüket és a hatásait. Az ilyen esztelen dolgok szelleme hasonló jellegében és érvényében az ember számára mind szubjektumát, mind kételymentes hitét illetően. Nem mások a testbe zárt isteni erők, mint a hűlővé szétosztott Dionüszosz.]

²⁰ *De civitate Dei*, XXI, cp. iv. Éppoly csodálatos AUGUSTINUS szemében az oltatlan mész (calx viva) is: „Quam mirum est”, írja, „quod cum exstinguitur, tunc accenditur?” (Milyen csodálatos, hogy ha eloltjuk, akkor meggyulad?) (Col. 996. és 995).

²¹ *Emblemata*, Embl. CLXXI, 715a: „Quare qui primum magnetis virtutem trahentis ferrum agnoverit et viderit, non potest non illico in admirationem rapi. . . Neque satis est, si aliqui harum rerum arcanam quandam vim tam vulgo tritam nobis obtrudant. Quomodo enim definient occultam illam vim, de qua nihil preter nomen possunt ostendere?”

²² In: *Commentariorum alchymiae*, pars II, lib. v, cp. xvii, 101.

²³ *Duodecim tractatus de lapide philosophorum* in: *Theatr. chem.*, (1613) IV, 499.

²⁴ I. m.: „O sancta et admirabilis natura, quae filios doctrinae errare non permittis, sicuti in vita humana in dies demonstras. Porro in hisce . . . Tractatibus tot rationes naturales in medium attuli, ut . . . Lector, intelligere possit ea omnia, quae oculis meis Deo benedicente vidi.” A víz rendkívüli jelentősége az alkímiában véleményem szerint gnosztikus forrásra utal vissza: Tetimétai de kai to hüdór, kai túto hós theon hégúntai, szkhedon phaszkonthesz einai tén zóen ek tútu. (A vizet is tisztelik, és hisznek benne, mint valami

istenben, amikor is egyenesen azt állítják, hogy tőle származik az élet.) (EPIPHANIUS: *Panarium*, LIII, cp. 1)

²⁵ *Ars chemistica* in: *Theatr. chem.* (1602) I, 252.: „[Gentiles pagani] Inquit enim, natura naturam sibi similem appetit, et congaudet suae naturae; si alienae iungatur, destruitur opus naturae.”

²⁶ Démokritu phüszika kai müsztika. (BERTHELOT: *Alch. grecs*, II, i, 3.) DÉMOKRITOSZ elbeszéléséből az derül ki, hogy az ő elhunyt tanítója nyilvánította ki előtte ezt az axiómát (i. m.). SYNESIUS a Szerapisz papjához, DIOSZKUROSZHOZ intézett traktátusában (BERTHELOT: I. m. II, iii, 57.) arról tájékoztat, hogy OSZTANÉSZ lehetett DÉMOKRITOSZ tanítója, és hogy az előbbtől származik az axióma.

²⁷ A „vegetabilis” a szövegünkben, ha a Mercuriusra alkalmazzuk, „élő”-t, ha a quinta essentiára, akkor „életre keltő”-t jelent.

²⁸ Vö. *Die Psychologie der Übertragung* [433. skk. szakaszok] és *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* [429. skk. szakaszok].

²⁹ *Psychologische Typen* (V,3 fejezet: „Die Bedeutung des vereinigenden Symbols”, 315. skk. szakaszok).

³⁰ „Quantum autem ad substantiam, qua naturaliter et Philosophice aurum et argentum vulgare solvuntur attinet, nemo sibi imaginari debet, ullam aliam, quam animam mundi generalem, quae per magnetes et media Philosophica trahitur et attrahitur de corporibus superioribus maxime vero de radiis Solis et Lunae. Unde liquet illos Mercurii seu menstrui Philosophici nullam habere cognitionem, qui naturaliter et physice metalla perfecta dissolvere cogitant...” (*Idea perfecta philosophiae hermeticae* in: *Theatr. chem.*, 1661, VI, 152.) Az értekezés első kiadásának ideje 1630. Úgy látszik, hogy COLLESSIONRÓL semmi adat nem ismeretes.

³¹ „Est in rebus naturalibus veritas quaedam quae non videtur oculis externis, sed mente sola percipitur, cuius experientiam fecerunt Philosophi, eiusque talem esse virtutem compererunt, ut miracula fecerit.” [Bizonyos igazság lappang a természet dolgaiban, amely nem látható a külső szemmel, hanem csak egyedül az értelemmel észlelhető. A filozófusoknak van róla tapasztalatuk és ők a tudatára ébredtek annak, hogy az ereje oly nagy, hogy csodát visz véghez.] (*Speculativa philosophia* in: *Theatr. chem.*, 1602, I, 298.)

³² *Dictionnaire mytho-hermétique*, aiman [12].

³³ „medicina, corrigens et transmutans id, quod non est amplius, in id quod fuit ante corruptionem, ac in melius, et id quod non est, in id quod esse debet.” (I. m., 267.)

³⁴ „In corpore humano latet quaedam substantia metaphysica, paucissimum nota, quae nullo... indiget medicamento, sed ipsa medicamentum est incorruptum.” (I. m. 265.)

³⁵ Ezért „Chemistarum... studium in sensualibus insensualem illam veritatem a suis compedibus liberare.” (I. m. 271.)

³⁶ „divino quodam afluat cognoverunt hanc virtutem, caelestemque vigorem a suis compedibus liberari posse: non contrario... sed suo simili. Cum igitur tale quid, sive in homine sive extra ipsum inveniatur, quod huic est

conforme aubstantiae... similia similibus esse corroboranda, pace potius, quam bello...” (I. m. 265.)

³⁷ „Fac igitur ut talis evadas, quale tuum esse vis quod quaesieris opus.” (I. m. 277.)

³⁸ „non possumus de quovis dubio certiores fieri, quam experiendo, nec melius quam in nobis ipsis (*Philosophia meditativa* in: *Theatr. chem.*, 1602, I, 467.)

³⁹ „Cognoscat hominis in homine thesaurum existere maximum, et non extra ipsum. Ab ipso procedit interius... per quod operatur extrinsecus id, quod oculariter videt. Ergo nisi mente caecus fuerit, videbit (id est) intelliget, quis et qualis sit intrinsecus, luceque naturae seipsum cognoscet per exteriora (*Speculativa philosophia* in: *Theatr. chem.*, 1602, I, 307.)

⁴⁰ Az alkímista és misztikus JOHN PORDAGE (1607–1681) a belső „örök” embert úgy jelöli, mint „a Macrocosmi kurta fogalmát és kivonatát”-t. (*So-phía*, 34.)

⁴¹ „Disce ex te ipso, quicquid est et in caelo et in terra, cognoscere, ut sapiens fias in omnibus. Ignoras caelum et elementa prius unum fuisse, divino quoque ab invicem artificio separata, ut et te et omnia generare possent?” (I. m. 276.)

⁴² Olyan gondolat ez, amely később LEIBNIZ monadológiájában kétszáz év múlva érte el a teljes kibontakozását, hogy aztán a természettudományi trinitással – idő, tér, okság – szemben további kétszáz évre teljesen elfelejtették. HERBERT SILBERER, aki szintúgy foglalkozott az alkímiával, azt mondja: „A legszívesebben szinte egészen megadnám magam a képi beszédnek és a legmélyebb tudatalattit a belső állócsillagos egünknek nevezném...” (*Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewußten*, 66.). További fejtegetéseket lásd a *Der Geist der Psychologie* c. dolgozatomban.

⁴³ I. m. 272.

⁴⁴ *Exercitia spiritualia*, I. Hebdomada (26.): „Homo creatus est [ad hunc finem], ut laudet Deum Dominum nostrum, ei reverentiam exhibeat, eique serviat, et per haec salvet animam suam.”

⁴⁵ *De transmutatione metallica* in: *Art. aurif.* II, 11.

⁴⁶ „Non scil., ut ab eo divitias, seu dona inquirirem, sed ut diligenter donis spiritualibus instruerem” (i. m. 10.).

⁴⁷ „Haec enim res a te extrahitur: cuius etiam minera tu existis, apud te namque illam inveniunt, et ut verius confitear, a te accipiunt: quod quum probaveris, amor eius rei et dilectio in te augebitur.” (I. m. 37.).

⁴⁸ „Haec est illa dispositio, quae scilicet manibus perfici non potest” (i. m. 40. sk.).

⁴⁹ „Omnis huius magisterij perfectio in captura corporum coniunctorum, et concordantium constat.” (E magisterium egész tökéletessége az összekötött és egybehangzó testek megragadásán múlik.) (I. m. 43.) – Az *Interpretatio cuiusdam epistolae Alexandri Macedonum regis* (*Art. aurif.* I, 384.) azt mondja: „Et scias quod nullus nascitur absque mare et foemina.” (És tudd meg, hogy nem születünk másból, mint a tengerből és a nőből.) – És a *Tractatulus*

Avicennaeben (Art. aurif. I, 422.) is ez áll: „Et matrimonium est commiscere subtile cum spisso.” (És a házassági kapcsolat abban van, hogy a finom egyesüljön a vaskossal.) Lásd Die Psychologie der Übertragung (coniunctio).

⁵⁰ A szövegben „Malus” áll (*Art aurif. I, 310.*), ami valószínűleg a szerzőként ismert Magus elírása.

⁵¹ „Hic lapis est subtus te, quantum ad obedientiam: supra te, quo ad dominium: ergo a te, quantum ad scientiam: circa te, quantum ad aequales (*Art. aurif. I, 310.*)

⁵² E szöveg datálása nagyon bizonytalan. Fenntartva a tévedés jogát, a szerző szerintem az idősebb MORIENUS lehet.

⁵³ A szövegben *ipsum* áll. A tárgy itt azonban a *res*.

⁵⁴ „Hic lapis est res, quae in te magis fixa est, a Deo creata, et tu eius minera es, ac a te extrahitur, et ubicunque fueris, tecum inseparabiliter manet. . . Et ut homo ex 4 elementis est compositus, ita et lapis, et ita est ex homine, et tu es eius minera, scil. per operationem: et de te extrahitur, scil. per divisionem: et in te inseparabiliter manet, scil. per scientiam. Aliter in te fixa, scil. in Mercurio sapientum: tu eius minera es: id est, in te est conclusa et ipsam occulte tenes, et ex te extrahitur, cum a te reducitur et solvitur: quia sine te compleri non potest, et tu sine ipsa vivere non potes, et sic finis respicit principium et contra.” (*Art. aurif. I, 31. sk.*)

⁵⁵ Vö. *Der Geist Mercurius* („A Mercurius mint szellem testetlen, metafizikai értelemben”, 264. sk. szakaszok).

⁵⁶ „Finis respicit principium et contra.”

⁵⁷ „Nemo in seipso, sed in sui simili, quod etiam ex ipso sit, generare potest.” (*Speculativa philosophia in: Theatr. chem., 1602, I. 276.*)

⁵⁸ „Ex aliis nunquam unum facies quod quaeris, nisi prius ex te ipso fiat unum. . . nam talis est voluntas Dei, ut pij pium consequantur opus quod quaerunt, et perfecti perficiant aliud cui fuerint intenti. . . Fac igitur ut talis evadas, quale tuum esse vis quod quaesieris opus.” (I. m. 276. sk.)

⁵⁹ „Transmutamini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos.” [I. m. 267.] Az IPét 2,4 nyomán: „Ad quem accedentes lapidem vivum, ab hominibus quidem reprobatum, a Deo autem electum et honorificatum: et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini” stb. [„A kihez járulván, mint élő, az emberektől ugyan megvetett, de Istennél választott becses kőhöz.”]

⁶⁰ I. m. 268.

⁶¹ „Ulterius, ut definitioni veri faciamus satis, dicimus esse, vero nihil adesse, nam uni quid adest quaeso, quid etiam deest, aut quid contra niti potest? cum nihil vere praeter illud unum existit.” (I. m. 268.)

XII. ÁLTALÁNOS MEGJEGYZÉSEK A KERESZTÉNY-ALKIMISTA JELKÉPISÉG PSZICHOLÓGIÁJÁHOZ

¹ Lásd JUNG: *Der Geist der Psychologie*.

² Ezen aggodalom létezéséről a helyszínen győződhettem meg.

³ „Hermes ter unus.”

⁴ A kinyilatkoztatás tana.

⁵ A teológus P. Victor WHITE, hívta fel figyelmemet barátilag az AQUINÓI TAMÁSNÁL szereplő „veritas prima” fogalmára (*Summa theologica* II, II, i, 1, 2): ez az „első igazság” láthatatlan és ismeretlen. Ez és nem a dogma az, ami a hit alapját adja.

⁶ Ezzel nem lehet vitatni a dogma legitimitását és fontosságát. Az egyháznak nemcsak olyan emberekkel van dolga, akiknek saját vallási életük van, hanem olyanokkal is, akikről már nem várható több, mint hogy valamely tantételt igaznak tartsanak, és hogy eleget tegyenek e formulának. A „hívők” zöme bizonyára nem lépi át ezt a felső határt. E fokon a dogma mágnesként őrzí a szerepét, és ezért nem formálhat igényt arra, hogy „végérvényes”, igazság legyen.

⁷ „Sit, ut est, aut non sit.”

⁸ Vö. *Der Geist der Psychologie* (Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen, 415. sk. szakasz).

⁹ Emlékezés.

¹⁰ Mint az ótestamentumi Cebáót Jahve, a seregek ura. Lásd MAAG: *Jahwäs Heerscharen*.

¹¹ Éppígy in: *Psychologie und Religion, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* és (RICHARD WILHELMMEK egyútt) in: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

¹² A tudatossá válás jelentőségére, a mitológiai jelképiséget tekintve, lásd NEUMANN: *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*.

XIII. A MÉLY-ÉN GNOSZTIKUS JELKÉPEI

¹ Ebben az összefüggésben sajnos lehetetlen, hogy ezt az utalást részlete-sen megmagyarázzam vagy akár csak dokumentáljam. Ahogy a RHINE-féle ESP-kísérletek (ESP = extra-sensory perception) kimutatják, valamely fokozott (emocionális) érdeklődést vagy igézetet bizonyos mértékben olyan jelenségek kísé-
rnek, amelyek csak az idő, tér és okság pszichés relativitásával magyaráz-
hatók. Mivel az archetípus szinte szabály szerint numinozitással bír, ezért
éppen azt az igézetet keltheti, amelyhez a maguk részéről az úgynevezett
szinkronjelenségek társulnak. Ezek páros vagy többes, okság szerint össze-
nem kötött, de szándék szerint összecsengő tények *értelem szerinti egybeesé-
sében* rejlenek. Felhívom az olvasó figyelmét ezzel kapcsolatban *Die Synchroni-
zität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* c. írásomra (1952).

² 1Móz 1,7.

³ Jn 4,10 nyomán.

⁴ Mágnes.

⁵ *Elenkhosz*, V, 9,18, 101.

⁶ Jn 10,9: „Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur.”

⁷ Én itt a „kammüuszín ophthalmú blepharon” olvasatot alkalmaztam. Azokat értették ezen, akik a világ számára becsukják a szemüket?

⁸ A kőolaj-hasonlat visszatér a bazilidánusoknál (*Elenkhosz*, VII, 24, 6. sk. [203.]). Ott a legfőbb arkhón fiára vonatkozik, aki megragadja a gondolatokat az üdvözült fiúságról (noémata apó tész makariasz hüiotétoszt). HIPPOLYTUS ábrázolása itt kissé mintha zavaros lenne.

⁹ Itt még több hasonlat következik, és pedig figyelemreméltóbb módon, mint a fent idézett helyeken (*Elenkhosz*, V, 9,19 [101.])

¹⁰ *Elenkhosz*, V, 17,8 skk. (115. skk.)

¹¹ „Et sicut Moses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis.” [„És miképpen felemelte Mózes a kígyót a pusztában, akképpen kell az ember Fiának is felemeltetnie.”]

¹² Itt, ahogy az *Elenkhosz* (123.) korábbi mágnes említő helyein, ismét előkerül az elektron és a tengeri karvaly, amikor is a madár közepére (kentron) kerül a nyomatek.

¹³ *Elenkhosz*, V, 21,8 (124.). Hasonló szerephez jut a fénysugár (radius) az alkimiaiban. DORNEUS (*Theatr. chem.*, 1602, I, 276.) beszél „az ég láthatatlan sugarairól, amelyek a föld centrumában találkoznak” és amelyek ott, ahogy MAIER (*Symbola aureae mensae*, 377.) mondja, „mint égi fény, mint karbunkulus” világítanak. Ebből a „sugár”-ból vonják ki az arkánium-matériát, mégpedig ez alkotja annak „árnyék”-át (umbra), ahogy a *Tractatus aureus Hermetis*ben (in: *De arte chemica*, 15.) állítják. A nap- és holdsugarakból pedig az aqua permanens-t vonják ki a mágnes segítségével (MYLIUS: *Philosophia reformata*, 314.), vagy egyesítik a napsugarakat az „ezüstvíz”-ben (*Aurelia occulta* in: *Theatr. chem.*, 1613, IV, 563.).

¹⁴ „... und dar umbe diu oberste kraft schouwet in gote ir bestez unde giuzet daz für baz in di nidersten, daz sie underscheit wizzent boeses unde guotes. In dirre vereinunge was Âdâm, unde die wîle er in dirre vereinunge was, die wîle hâte er aller créatûren kraft an sîner obersten kraft. Also der agestein giuzet sîne kraft an die nâdlen unde ziuhet sî an sich, sô enpfât diu nadel der kraft als vil, daz si sî für baz giuzet in alle die nâdlen, die under ir sint, unde hebet sie alle ûf unde ziuhet sie zuo dem agesteine.” [„... és ezért a legmagasabb rendű erő (képesség) felismeri a maga legnemesebb részét Istenben és továbbadja azt az alacsonyabb rendűeknek, hogy azok is képessé váljanak a gonosz és a jó megkülönböztetésére. Ádám megélte ezt az egyesülést, és míg részese volt annak, addig valamennyi teremtmény ereje az ő legmagasabb rendű erejében gyűlt össze. Ahogy a mágneskő a tübe árasztja erejét és magához vonzza azt, úgy fogadja be a tű ezt az erőt, hogy aztán maga is tovább bocsássa minden olyan tübe, ami alatta van, és mindnyájukat felemelje és a mágneskőhöz vonzza.”] (Kiadta: PFEIFFER, XI.: *Von der*

übertart der Gotheit, 496. sk.) [Az Eckhart-szövegeket dr. Nagy Márta fordította.]

¹⁵ Vö. *Psychologie und Alchemie* (127. skk. szakaszok), valamint *Zur Empirie des Individuationsprozesses*.

¹⁶ *Panarium*, XXXI, V.

¹⁷ *Elenkhosz*, VI, 42,4 [174.]. „le Pedre... qui est dépourvu de conscience et de substance, celui qui est ni masculin, ni féminin.” (QUISPEL: *Note sur „Basilide”*.)

¹⁸ ApCsel 17,30.

¹⁹ Vö. pl. SCOTT (ed): *Hermetica* I, libellus IV, 3 sk. [150/151.], ahol a nússzal töltött katlan ábrázolása található, amit az Isten küldött a földre. Ebben a katlanban minden olyan ember, akinek a szíve tudat után törekszik (gnóridzusa epi ti gegonasz), elmerülhet és ezáltal elérheti a núszt. A lib. I, 21 [126/127.] leszögezi: „Az Isten azt mondja: a nússzal töltött (ennúszt) embernek meg kell önmagát ismernie.”

²⁰ „Genosz un hüparkhontesz tu theu” (ezért az Istennek nemzetsége vagyunk...)” (I. m. 17,29).

²¹ Éppígy a Keresztelő János prédikációja (Mt 3,2).

²² Lásd ehhez: „to tesz agnoiasz hamartema” (a tudattalanság bűnei), vö. CLEMENS ROMANUS: (*Hom. XIX*, cp. xxii) a születéstől vakokra való hivatkozással (Jn 9,1 és a következők).

²³ *Polyhistor symbolicus*, 348.: „Deus antea ultionum, tonans, fulminans, permiscens mundum, in Virginis sinu, imo utero conquevit, et amore captus est.” [Az Isten, azelőtt a bosszúállás istene, aki mennydörgéssel és villámmal összezavarja a világot, a Szűz szívére szállt, helyesebben az ölébe, nyugvás végett, és a szeretet foglya lett.]

²⁴ *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*.

²⁵ *Rigvéda* 10, 129 [6. és 7. strófa; in: DEUSSEN: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 127.].

²⁶ Az utóbbi vitás. Eckhart mester azt mondja: „Got in der gotheit ist ein geistlich substancie, diu apgrüntlich ist, alsô daz nieman dâ von gesprechen kan, dan daz es niht ensî. Swer spreche, daz es iht wêre, daz wêre mêr gelogen dan wâr.” [„Az istenségben [az isteni háromságban] rejlő Isten szellemi szubsztancia. Oly mélységesen mély, hogy nem tudunk semmi mást kijelenteni róla, mint azt, hogy mivel nem azonos. Ha ugyanis valaki azt állítaná, hogy (Isten) ez vagy az, akkor igazság helyett hazugságot szólna.”] (PFEIFFER XI. 496. sk.)

²⁷ „Diz ende enhât keine wîse, ez entwehset der wîse.” [„Ennek a végnek nincs módja, ez nem rendelkezik semmiféle móddal.”] (PFEIFFER II, 268, 24. sk.)

²⁸ „Doch sîn einveltigiu nâtûre ist von formen formelôs, von werdenne werdelôs, von wesenne weselôs und ist von sachen sachelôs.” I. m. 497, 34. skk.

²⁹ „...daz er sih wirfet in die unwizzenheit, diu got ist.” [„...hogy az ismeretlennek, vagyis Istennek adja magát.” (I. m. 496, 21.). Vö. fent az istenség agnosziáját.

³⁰ „... der mensche, der diz armüete haben sol, der sol haben allez, daz er was dô er niht enlebte, in keiner wise weder ime noch der wârheit noch gote, mêr: er sol alsô quit unde ledic sîn alles wizzennes, alse niht bekennennes gotes in im lebende ist; wan dô der mensche stuont in der ewigen art gotes, dô lebte in ime niht ein anderz: waz dâ lebte, daz was er selbe. Alsô sprechen wir, daz der Mensche alsô ledic sol sîn sînes eigenen wizzennes, als er tete dô er niht enwas, unde lâze got wûrken, waz er welle, unde stande der mensche ledic, als dô er von gote kam.” I. m. 282,6 skk.

³¹ „Dû solt in minnen als er ist: ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersône, ein nihtbilde, mêr: als er ein lûter pûr klâr ein ist, gesunderet vol aller zweiheite, und in dem einen sûlen wir êwiclîche versinken von nihte zuo nihte. Des helf uns got. Âmen.” A prédikáció vége: „Megújultatok pedig a ti elméteknek lelke szerint.” („Renovamini autem spiritu”) (Ef 4,23); i. m. 320, 27 skk.

³² Vannak emberek, akik komikusan gyengémül róják fel, hogy tartózkodom a metafizikai itéletalkotástól. A tudományos lelkiismeret nem engedi meg, hogy olyan dolgokat állítsunk, amelyeket nem tudunk bebizonyítani vagy legalábbis nem tehetünk valószínűvé. Valamely állítás még sose hatott úgy, hogy annak valami meg is felel. Az „Amit ő mond, úgy is lesz”, kizárólagos isteni kiváltság.

³³ *Adversus haereses*, I, 30,3 – A Barbelo-gnózis rendszerében (i. m. I, 29,4) a Sophia megfelelője a Prunikosz. Ez süllyed el az „az alsóbb régiókba” (in inferiores partes). A prunikosz = pruneikosz teherhordót vagy bujást jelent. Ez utóbbi jelentés azért valószínű, mert ez a gnosztikus szekta azt hitte, hogy a Barbelo szexuális aktussal újra visszaszerezheti a világban elveszett pneumatát. SIMON MAGUS szerint Helena, aki *meter* és *ennoia*, s akiről azt mondják, hogy „leszállt az alsóbb régiókba és megteremtette az angyalokat, a hatalmakat és a mennyböltöt” (*degredi ad inferiora et generare angelos et potestates*). Az alsóbb hatalmak pedig erőszakosan foglyul ejtik őt (IRENAEUS: I, 29, 1–4). Helenának felel meg jóval később az alkimisták *anima in compedibus* [a lélek bilincsbe verve] elképzelése. (Vö. DORNEUS: *Speculativa philosophia* in: *Theatr. chem.*, 1602, I, 298.; *Philosophia chemica*, i. m., 497. MYLIUS: *Philosophia reformata*, 262; *Rosarium philosophorum* in: *Art. aurif.* II, 284.; *Platonis liber quartorum* in: *Theatr. chem.*, 1622, V, 185. sk. BLASIUS VIGENERUS: *De igne et sale*, in: *Theatr. chem.*, 1661, VI, 19.) Az eszme a görög alkimia szüleménye és megtalálható ZOSZIMOSZNÁL, lásd BERTHELOT: *Alch. grecs.* III, xlix, 7 [231/224 skk.]. Németül in: *Psychologie und Alchemie* [456. sk. szakasz]. A *Liber quartorum* szerint szabaeus eredetű (lásd CHWOHLSOHN idézetét: *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, 494.: „A lélek egyszer az anyag felé fordult, beleszeretett, és attól a vágytól égve, hogy érezze a testi örömeket, már nem akart tőle elszakadni. Így keletkezett a világ.” A valentiniánusoknál a Szophia Akhamoth az ogdoasz. A *Pistis Sophia* szerint (264. és 49.) ő Barbelo lánya. Ő az, akit foglyul ejt a káosz, miután Authadész démon hamis fénnel törbe csalja. IRENAEUS I, 5,2 szerint a demiurgosz hetesség, Akhamoth szerint azonban nyolcasság, I,7,2: Az üdvözítő négy dologból tevődik össze, miközben megismétli az első négyességet. A négyes ábrája az elemnégyesség is

(I,17,1). Éppúgy a négy égitest, amelyek a Barbelo-gnózis autogenésztét állják körül. (I,29,2).

³⁴ IRENAEUS: I. m. I,24,1.

³⁵ BOUSSET: *Hauptprobleme der Gnosis*, 170.

³⁶ *Panarium*, XXX,3.

³⁷ *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, II, 185.

³⁸ 32. szakasz [„Harmadik tett” in: HENNECKE: *Neutestamentliche Apokryphen*, 267.]

³⁹ BOUSSET: I. m. 114. skk.

⁴⁰ *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III*, 81.

⁴¹ *Elenkhosz*, V,9,5 és a továbbiak (98. sk.).

⁴² Lásd a *Psychologie und Alchemie*, „Axiom der Maria”.

⁴³ Euphrainei, szójáték az euphrathesz-szel, s annyi, mint jól beszélő.

⁴⁴ *Elenkhosz*, V,9,15 skk. (101.)

⁴⁵ Ez Jn 4,10-re vonatkozik.

⁴⁶ *Elenkhosz*, V,9,21 (102.)

⁴⁷ *Elenkhosz*, V,9,19 [101.]

⁴⁸ Itt a mély-én integrációjáról van szó, amely szintén hasonló szavakkal utalt a fent említett bogumil dokumentumban az ördögre mint a világ terem-tőjére. A mély-én megtalálja a számára sajátágost (idion).

⁴⁹ Mt 7,14: „... Mert szoros az a kapu és keskeny az az út, amely az életre visz.”

⁵⁰ Az itt tárgyalt összefüggést megtaláljuk az *Elenkhosz*ban, V,9,4 skk. (98.)

⁵¹ *Elenkhosz*, V,6,6 (78.): theu de gnószisz apértiszmané teleiószisz.

⁵² apo szu patér kai dia sze méter (*Elenkhosz*, V,6,5 (78.)).

⁵³ *Elenkhosz*, V,6,6 és a továbbiak (78.).

⁵⁴ Aki a kallipaisz = „a szép gyermekekkel” vagy „a szép gyerek” mellék-nevet viseli (*Elenkhosz*, V,7,4 (79.)).

⁵⁵ HIPPOKRATÉSZ szerint ugyanis egy hétéves fiú fél apa. (*Elenkhosz*, V,7,21 (83.o.)).

⁵⁶ Arkhegonosz az ősapa (i. m.).

⁵⁷ „Arkhegonosz phüszisz tón holón.”

⁵⁸ Kifejezett utalással Mt 19,17 versére: „Unus est bonus, Deus” („Senki sem jó, csak az egy Isten”).

⁵⁹ *Panarium*, XXVI, cap. VIII. „Seminis sui defluxum assumpsisset, indicasse illi, quod oporteat sic facere, ut vivamus.”

⁶⁰ Nem tudok attól a benyomástól megszabadulni, hogy az álmok alkalom-adtán különös módon kifordulnak. Bizonyára ez a vonatkozás ösztönözhet-e FREUDOT arra a különös feltételezésre, hogy az álmokat úgymond „morális” okokból rejtik és ferditik el. Ez a nézet persze szemben áll a ténnyel, hogy az álmok éppoly gyakran ellenkezőleg működnek, ezért én inkább azt az alkimista felfogást vallom, hogy Mercurius (az öntudatlan nusz) nagy tréfamester.

⁶¹ Ez nem érvényes a FREUD-féle, „pszichoanalitikus” módszerre, amely a manifeszt álomtartalmat elpusztítja, mint pusztá „homlokat”-ot széttöri, mivel a hisztéria pszichopatológiája alapján az álom motívuma mögött összeférhetetlen kívánságokat gyanít. Az, hogy az álom úgymond valamilyen ösztönalapon nyugszik, lényegtelen mind az álomalakzatok értelme, mind a tudattartalmak szempontjából, mert mind a kettőnél az a lényeg, hogy mit csinált a psziché az ösztönös impulzusból. Nem az a figyelemre méltó a Parthenont nézve, hogy az kőből van és hogy az athéniek becsvágyából épült, hanem hogy az – épp a Parthenon.

⁶² *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* [403. szakasz].

⁶³ *Zur Psychologie östlicher Meditation* (942. sk. szakasz).

⁶⁴ *Zur Empirie des Individuationsprozesses*.

⁶⁵ Ez megfelel a lényegének mint logosznak és a trinitás második személyének.

⁶⁶ Az egyház persze elutasítja ezt a felfogást.

⁶⁷ Itt Krisztus három különböző jelentését kombinálják. Ilyen kontaminációk nemcsak a gnosztikus gondolkodásban fordulnak elő, de általában a tudatalatti képalkotást is jellemzik.

⁶⁸ GREGORIUS MAGNUS: *Expositiones in librum I Regum*, lib. I. cap. I. col. 23.: „Quia Deus et homo unus est Christus... Dum ergo unus dicitur, incomparabilis demonstratur.” [Mert Isten és ember az egy Krisztus. Amíg tehát ő egynek neveztetik, addig összehasonlíthatatlannak bizonyul.] Az összehasonlíthatatlanságnak, illetve egyedülállóságnak, a korszaknak megfelelően, az „excellencia virtutis” [az erény jelessége] az indoka. Ez azonban magában és magáért jelent.

⁶⁹ Én I,2: „a te szerelmeid jobbak a bornál.” LUTHER – és a Zürichi Biblia az „ubera” szót [emlő] „szerelem”-mel fordítja. – „Os suum roseum [sic!] illi praebuilt osculandum.” [Csókra nyújtja neki a rózsás száját.] (*Liber gratiae spiritualis*, fol. J, IV vö.)

⁷⁰ I. m. fol. B, II vö.

⁷¹ GREGORIUS MAGNUS: I. m. Vö. Jer, 31,22. [„Asszony környékezi a férfit.”]

⁷² I. m. fol. A, VII r0. A négyesség a négy evangéliumra vonatkozik.

⁷³ I. m. fol. B, II vö.

⁷⁴ I. m. fol. B, VII vö.

⁷⁵ Például Zeusz és Héra násza a „Gargarosz ormán” (HOMÉROSZ: *Íliász* XIV, 345. skk. sorok).

⁷⁶ BRUGSCH: *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, 94.

⁷⁷ Az óegyiptomi elképzelés szerint az Isten „atya és anya”, és „önmagát nemzi és szüli”. (I. m. 97.) A hindu Pradzsápati a belőle kihasadt női felével párizik.

⁷⁸ „I, even I, had union with my clenched hand, I joined myself in an embrace with my shadow, I poured seed into my mouth, my own, I sent forth issue in the form of Shu, I sent forth moisture in the form of Saith Tefnut.” WALLIS BUDGE: *The Gods of the Egyptians* I, 310. sk.

⁷⁹ E gondolatért Wolfgang Pauli professzornak vagyok lekötelezve, aki a mi zürichi körünkben a Kepler-féle csillagászat archetipikus alapjairól tartott előadást.

⁸⁰ *Elenkhosz*, V,7,30. és a köv. rész (86.).

⁸¹ Lásd BOUSSET: *Hauptprobleme der Gnosis*, 351. sk.

⁸² *Faust*, 1. rész, tanulószoba.

⁸³ Ehhez az *Odüsszeia* XXIV, 2. szövegét idézi.

⁸⁴ *Elenkhosz*, V,7,36 (87. sk.).

⁸⁵ Dán 2,34: „Videbas ita donec abscissus est lapis de monte sine manibus”. Arról a kőről van szó, amely az állókép cseréplábát összetöri.

⁸⁶ A letargiát értik rajta, azaz olyan felejtés- és alvássalapotot, amilyen a halottaké. A „belső ember” el is van ásva meg foglyul is van ejtve a testi emberben. Ő az „anima in compedibus” vagy „in carcere corporis” [A lélek béklyóban vagy a test börtönében] az alkimisták nyelvén. A Léthe megfelel a tudatalatti modern fogalmának.

⁸⁷ *Ancoratus*, 40.

⁸⁸ (*Odüsszeia*, XIV, 12–13.) Idézet HIPPOLYTUS: *Elenchos*, V,7,37 (88.) nyomán.

⁸⁹ Vö. Zsolt 82,6–7: „Én mondtam: Istenek vagytok ti és a Felségesnek fiai ti mindnyájan. Mindamellett meghaltok, mint a közember.” Erre vonatkozik Lk 6,35 és Jn 10,34 is.

⁹⁰ Iothór = a Septuagintában Jothor = Jetró, Midián papkirálya és Mózes apósa.

⁹¹ Cippóra, Mózes felesége.

⁹² Bizonyára ez utal a Mózestól származó „Genezis” pneumatikus természetére, mert az *Elenkhosz* szerint V,7,41 (89.) Aigüptosz to szóma (Egyiptom a test).

⁹³ *Elenkhosz*, V,8,2 [89.].

⁹⁴ A házassági kvaternió az az archetipus, amelynek primitív fokon a rokonsági házasság felel meg. Részletes leírását lásd *Die Psychologie der Übertragung* c. munkámban (425. sk.).

⁹⁵ Én 1,5.

⁹⁶ Vö. *Psychologie und Alchemie* (484. szakasz).

⁹⁷ Lásd MARIE-LOUISE VON FRANZ: *Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung*.

⁹⁸ *Elenkhosz*, V,8,4 (89.). E szavak megtalálhatók Ésaías 28,10 sk.: Itt azt ábrázolják, hogy mit mondanak „dadogó ajakkal és idegen nyelven” a népnek. „Parancsra új parancs, parancsra új parancs, szabályra új szabály, szabályra új szabály, itt egy kicsi, ott egy kicsi.”

⁹⁹ *Elenkhosz*, V,8,4 (89.).

¹⁰⁰ [*Elenkhosz*, V,8,5 (89.)]. Vö. *Psychologie und Alchemie* (350. skk. szakaszok).

¹⁰¹ 1Móz 44,5.

¹⁰² Eisz tén idian phűszin elthein anánké. (*Elenkhosz* V,8,12, 91.)

¹⁰³ *Paracelsus als geistige Erscheinung*, 182. skk. szakaszok.

¹⁰⁴ ROSCHER: *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s.v. „kurészek”, kol. 1606, 45.

¹⁰⁵ I. m. Kol. 1607, 52. (fejtető, vertex)

¹⁰⁶ *Elenkhosz*, V, 8, 13 [91.].

¹⁰⁷ *Der Geist Mercurius* [278.].

¹⁰⁸ ROSCHER: I. m. „Korybos”, Kol. 1392, 47., ahol a szöveget teljes terjedelmében idézik. Az alászállás az agyvelőből arra a régi vulgáris felfogásra célozhat, hogy a sperma fentről a hátgerincen keresztül vezet le a genitáliához.

¹⁰⁹ Az alkimisták ideillően azt mondják: „Perfectum non perficitur” (A tökéletes nem tökéletesíthető).

¹¹⁰ *Elenkhosz*, V, 8, 22 (93.), a „pneumatikoi” jellemzője a „noeroi teleioi anthrópoi” (értelmes, teljes emberek), amiből jól látható, hogy a „szellemi” ember valamilyen „anima rationalis” birtokában van.

¹¹¹ *Elenkhosz*, V, 8, 21 (93.). CRAMER (*Biblisches-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*) szerint a teleiosz jelentése „teljes, tökéletes, amiből rendeltetését illetően semmi se hiányzik”. BAUER szerint (*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, kol. 1344.), ha az életkorra vonatkozik, akkor „érett, nagykorú”, ha a misztériumra, akkor „beavatott”. LIGHTFOOT (*Notes on the Epistles of St. Paul*, 173.) azt mondja: „A teleiosz tulajdonképp az, amittől a részek teljessé fejlődnek, megkülönböztetve a holoklérosztól, attól, amiből semmi se hiányzik, ami teljesen kifejlett, mint ellentét a népiossal, ami »kiskorú«, gyerekes és a paidiával, ami a »gyermekkor«. A téleiosz az az ember, aki befogadta a núszt. Akinek gnóziisa [megvilágosodása] van. Lásd ehhez GUIGNEBERT: *Quelques remarques sur la perfection (teleiósizis) et ses voies dans la mystère Paulinien*, 419. WEISS (*Das Urchristentum*, 449.) magyarázata szerint „a tökéletlenség tudata, az előbbre jutást célzó akarat egyenesen a tökéletesség jegye lenne. EPIKTÉTOSZRA hivatkozik (*Enkhiridion*, 51, 1 sk.), akiről az áll, hogy az, aki elszánta magát az előrelépésre (prokoptein), már megelőlegezi a „tökéletet”.

¹¹² *Elenkhosz*, V, 8, 22 (93.) és V, 8, 19 skk. (92.)

¹¹³ „Békét terem az ellenségek vagy az elemek között” (*Tractatus aureus*, 43.).

¹¹⁴ 1562-ben jelent meg ADAM VON BODENSTEIN kiadásában. (SUDHOFF III. 249.).

¹¹⁵ A múmiáról ezt írja *De causis morborum invisibilium, das ist, von den unsichtbaren krankheiten und iren ursachen* negyedik könyvének bevezetésében (SUDHOFF IX. 308. sk.): „a füvek, a fák minden ereje a múmiában rejlik, nemcsak a föld, hanem a víz ereje, a fémek minden tulajdonsága, a markazitok minden természete, a drágakövek minden lényege is. Mi mindent mondjak el a dolgokról és miként hívjam őket? Ők mind az emberben vannak, nem kevésbé és nem csekélyebb mértékben, mint amilyen erősen és szívósan a múmiában.”

¹¹⁶ *Argumentum in primum librum anatomiae idechtri* (SUDHOFF III. 462.).

¹¹⁷ A múmia ennek megfelelően alexipharmakon is. (*De Mumia libellus*, SUDHOFF I/3, 375.)

¹¹⁸ *De vita longa*, Liber quartus, Caput septimum (SUDHOFF I/3, 284.).

¹¹⁹ *Anatomiae liber primus*, Tractatus primus (SUDHOFF I/3, 462.).

¹²⁰ Zóhár, fol. col. 91, 368, idézet in: SCHOETTGEN: *Horae hebraicae et Talmudicae* II. 16.

¹²¹ *Elenkhosz*, V,8,20 skk. (92.)

¹²² 1Móz 28,17.

¹²³ „Et videatis puteum visionis et percipiat ex eo aquam vivam, quae fiat in vobis fons aquae salientis in vitam aeternam.” [És lássátok a látomás kútját, és megkapjátok abból az élő vizet, amely az örökéletbe folyó víz forrása lesz bennetek.] In: *Genesim homilia*, XI, 3 (col. 224).

¹²⁴ I. m. I, 2 (col. 148).

¹²⁵ „Isti enim paradisi super flumina, similes et cognati sunt illi paradiso in quo lignum vitae est. Flumina vero possumus vel scripturas Evangelicas accipere, vel etiam angelorum, vel coelestium virtutum erga huiusmodi animas adiutoria: rigantur enim ab illis et inundantur, atque ad omnem scientiam et agnitionem rerum caelestium nutriuntur; quamvis et Salvator noster fluvius sit qui laetificat civitatem Dei; et Spiritus sanctus non solum ipse fluvius sit, sed ex iis quibus datur fuerit, flumina de ventre eorum procedant.” [Mert ama folyók fölötti paradicsomok hasonlók és rokonok azzal a paradicsommal, amelyben az élet fája áll. A folyókat azonban szemlélhetjük úgy is, mint az evangéliumi írásokat vagy mint az angyalok vagy az égi erők segítőit az ilyen lelkekkel szemben; azok ugyanis megmossák és elárasztják őket és felnevelik őket az égi dolgok minden tudományára és ismeretére; habár a megváltónk is folyó, amely megörvendezteti az Isten városát, és nemcsak maga a Szentlélek folyó, de azért azokból is, akiknek megadatik, azok testéből folyók fognak folyni.] In *numeros hom.* XVII, 4 (col. 707 sk.).

¹²⁶ A patrisztikus allegóriarendszer értékes összeállítását lásd: HUGO RAHNER: *Flumina de ventre Christi*, 269. skk. A fenti idézetet lásd 370, itt HIPPOLYTUS *Dániel-kommentárját* (1,17) idézzük.

¹²⁷ „Et ideo illud quidem primum caelum, quod spiritale diximus, mens nostra est, quae et ipsa spiritus est, id est, spiritalis homo noster interior est qui videt ac perspicit Deum.” (In *Genesim hom.*, I,2 (Col. 147).

¹²⁸ *Elenkhosz*, V,8,34, (95.). Az aipolosz (aigopoloszból származó) szójátékról van szó, ami annyi, mint kecskepásztor, az aipolosz, ami aei poleinből származik, annyit jelent, hogy mindig forogni; ezért polosz = földtengely, pólus.

¹²⁹ Póleitai tisz deuro gerón haliosz némertész, athanatosz, próteusz Aigüptiosz. (*Elenkhosz*, V,8,35, 95. – Devecseri Gábor fordítása.)

¹³⁰ *Odiüsszeia*, IV, 385–386.

¹³¹ Van benne valami a „jester” fent említett karakteréből.

¹³² Próteusz szerepe sok mindenben megegyezik a Hermészével: így elsősorban a látnoki adottság és aztán az átváltozókéesség. Ennek megfelelően ad tanácsot a *Faustban* [2. rész, sziklás öböl az Égei-tengerben] a Homunculusnak, hogy mit csináljon.

¹³³ *Elenkhosz*, V,8,10. és a továbbiak; vö. JUNG: *Symbole der Wandlung*, 530. szakasz, 79. lábj.

¹³⁴ Amikor felkerestem a turukalukundrami régi pagodát (Dél-India), egy ottani pundit elmagyarázta, hogy a régi templomot kívülről, fentről az aljáig azért borítják szándékosan obszcén ábrázolások, hogy a szexualitásra emlékeztessék a mindennapi embereket. Veszélyes dolog ugyanis, és Jáma (halálsten) azonnal elveszejtí ezek az embereket (azaz az imperfectusokat), ha közvetlenül a szellemi ösvényre lépnek. Az erotikus ábrázolások arra a dharma-ra (törvény) emlékeztetik az embereket, amely a szokványos lét teljesítését írja elő számukra. Csak akkor kerülhetnek a szellemi ösvényre, ha teljesítették törvényüket. Így keltik fel az obszcenitások a templomba menők erotikus kíváncsiságát, nehogy megfélemezzenek törvényükről; mert különben nem teljesítik azt. Csak a karmanja (a korábbi tettek miatt örökölt sors) által arra való és szellemi által felhatalmazott valaki mehet el veszélytelenül ez intellemmel, mert az semmit nem jelent számára. Ez az oka, amiért a két csábnő áll a templombeljárát tövében, akiknek az a dolguk, hogy a dharma teljesítésére csábítsák az embereket, mert a közönséges emberek csak így érhetik el a magasabb szellemi fejlődést. Amíg a templom kívülről az egész világot jelenti, addig a belsejében megtalálhatók az emberi cselekedetek ábrázolásai is, és mert az embereknek mindig csak a szexualitáson jár az eszük, ezért a templomképek zöme is erotikus jellegű. Ezért áll a lingam (fallosz) is az adúton (szentély) szent üregében, a garbha grhában (uterusház). A pundit, aki ezt elmondta, tantrista volt. (tanító; tantra = könyv).

¹³⁵ *Elenkhosz*, V,8,44. 97. Ennek az előképe a kiherélt Attisz és a nászt ünneplő eleusziszi pap, aki bűrkitaltal tette magát impotenssé.

¹³⁶ Lásd ehhez Mt 5,8: „Boldogok, a kiknek szívök tisztá: mert ők az Istent meglátják.”

¹³⁷ Az *Íliász* átköltése, mégpedig a XIV, 200. sk. és 245–246.: „látogatóba megyek peremére a dúsölü földnek, / Ókeanoszhoz, az isteni őshöz, s Téthüsz anyához” – „... még Ókeanosz folyamáradatát is / márpedig ő első nemző, mindennek az apja” – Devecseri Gábor fordítása.

¹³⁸ Az ióta subscriptum (*ten mian keraian*) mint a legkisebb görög írásjel, megfelel (a görögben nem létező) i-pontnak. Vö. Lk 16,17: *eukopóteron de esztin ton uranon kai ten gén parelthein hē tu nomoumian keraian peszein* [„Könnyebb pedig a mennynek és a földnek elmúlni, hogynem a törvényből egy pontocskának elesni.”]. Éppúgy Mt 5,18.: („míg az ég és föld elmúlik, a törvényből egy jóta vagy egyetlen pontocská el nem múlik, a míg minden be nem teljeseedik.”) Itt van talán az IRENAEUS (*Adv. haer.*, I,3,2) említette i-jelkép eredete.

¹³⁹ *Elenkhosz*, VIII,12,4 skk. [232.]. Az egész nem más, mint Jn 1 gnosztikus parafrázisa és egyúttal a pszichológiai „mély-én” jelentős ábrázolása. Hasonlóan vonatkozik, mint az i a mély-énre, a héber *jod* betű a lapíra a kabalában. Így az ősember Ádámot a *jod* kampója jelöli (*Saare Kedusa*, III,I).

¹⁴⁰ *Enneádész*, VI,9,8,I, 126.

¹⁴¹ Az ehhez szóló empirikus tapasztalati anyagot lásd *Gestaltungen des Unbewußten* (*Zur Empirie des Individuationsprozesses* és *Über Mandalasymbolik* fejezetek).

¹⁴² BOUSSET szerint (*Hauptprobleme der Gnosis*, 321.): „... hogy az emberek vagy legalábbis egyes emberek kezdettől fogva olyan magasabb, a fényvilágból származó elemet (szpinthér) hordoznák magukban, amely képessé teszi őket, hogy felemelkedjenek a hetes szám világán túl a fény, az ismeretlen atya és az égi anya felső világába.”

¹⁴³ MEERPOHL: *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein*.

¹⁴⁴ IRENAEUS: *Adv. haer.*, I, 24. A pneumatikoi (spiritaes) magukban foglalják a pléróma egy részét (II.29). Vö. SZATERNEILOSZ tanát, amiről HIPPOLYTUS tesz említést (*Elenkhosz*, VII, 28, 3, 208. sk.).

¹⁴⁵ MACROBIUS: *Commentarium in Somnium Scipionis*, XIV, 19.

¹⁴⁶ *Elenkhosz*, V, 19, 7 (117.): hina ekhé ton szpinthéra douleuonta.

¹⁴⁷ Ez az elképzelés sokféle variációban tér vissza az alkimiaiban. Vö. MAIER: *Symbola aureae mensae*, 380. és *Scrutinium chymicum*, Emblema XXI [91.]: „Rex natans in mari, clamans alta voce: Qui me eripiet ingens premium habebit.” [A király a tengerben úszik, s fennhangon kiáltja: Aki kihúz engem, nagy jutalomban részesül.] Vö. *Aurora consurgens* I VI, Parabola prima: „quoniam tempestas dimersit me... ergo laboravi per singulas noctes clamans, raucae factae sunt fauces meae: qui est homo, qui vivit sciens et intelligens, eruens animam meam de manu inferi?” (48. és 50.) [„... Mivelhogy az áradat elárasztott... Ezért éjszakákon keresztül erőlködve kiabáltam, a torkom berekedt: Ki az az ember, aki itt él, jártas és értelmes, és kimenti a lelkem az alvilág markából?” 49. és 51.] in: MARIE-LOUISE VON FRANZ: *Mysterium coniunctionis* III.

¹⁴⁸ *Elenkhosz*, V, 21, 2. 123.: ton szpinthéra ton hélákhiszton en toisz szkoteinoisz hüdaszí katamemikthai leptósz.

¹⁴⁹ A látomásról lásd FRANCIS G. WICKES: *Von der inneren Welt des Menschen*, 274. Tipikus individuációs jelképről van szó: „Aztán láttam egy emberalakot egy állványon lógva, aki úgy tűnt, magában hordja a világ és a tér minden magányát. Egyedül és semmit sem remélve lógott ott az árva és nézett le az ürességbe. Csak nézett sokáig, magához vonzva a világ minden magányát. Aztán mélyen lent a feneketlen sötétségben megszületett egy végtelenül parányi szikra. Lassan kapaszkodott felfelé a feneketlen mélyből, és miközben felfelé szállt, mindig nagyobb lett, míg végül csillag lett belőle. És ott függött a csillag a térben, épp az alakkal szemközt, és a fehér fény rásugárzott arra az egyre, a magányosra.” A képet megfordítva Zoroaszter azt beszéli el, hogy ő olyan szikrákat csalogatott le egy csillagról, amelyek megperzselték őt. (BOUSSET: *Hauptprobleme der Gnosis*, 146. nyomán.)

¹⁵⁰ *Elenkhosz*, VI, 17, 1 (142. sk.).

¹⁵¹ *De circulo physico quadrato*, 27.

¹⁵² Vagy punctus solis. „In ovo igitur facta sunt quatuor: terra, aqua, aer et ignis; saliens solis autem punctus his exceptis quatuor, in medio rubei (qui) est pullus.” [Sokféle keletkezik ezért a tojásban: föld, víz, levegő és tűz; a döntő nap-pont, e négytől eltekintve, a tojássárgája közepében, a csibe.] (*Turba philosophorum*, Sermo IV, [112. o.]) RUSKA (*Turba philosophorum* (51.)) a „solis” helyett „saliens”-t, tehát „nap-pont” helyett „döntő pont”-ot

feltételez abban a hiszemben, hogy minden kézirat ugyanazt a tévedést másolta le. Én ebben nem vagyok annyira biztos.

¹⁵³ Von Hylealischen Chaos, 194.

¹⁵⁴ De circulo physico quadrato, 27.

¹⁵⁵ *Theatrum chemicum* (1613) IV. 691.

¹⁵⁶ *Theatrum chemicum* (1602) I. 382.

¹⁵⁷ *Monas hieroglyphica* (első kiadása: 1564) in: *Theatr. chem.* (1602) II. 218.

¹⁵⁸ *Philosophia reformata*, 131.

¹⁵⁹ *Mus. herm.*, 559.

¹⁶⁰ Ehhez egy teológiai véleményt szeretnék idézni: „Jézus szintézis és fejlemény, és az adódó forma olyan, ami arról a száz erőről beszél, amely kialakította. De az az érdekes, hogy a folyamat a kánon lezárásával nem jutott nyugvópontra. Jézus még mindig alakul.” (ROBERTS: *Jesus or Christ? – A Reply*, 124.)

XIV. A MÉLY-ÉN STRUKTÚRÁJA ÉS DINAMIKÁJA

¹ *Elenkhosz*, V,7,8 (80.).

² *Elenkhosz*, VIII, 15,1 és a továbbiak (235.).

³ DEUSSEN: *Sechzig Upanishad's des Veda*, 204. sk.

⁴ DEUSSEN: I. m. 442. sk.

⁵ HIPPOLYTUS úgy 230 körül élt. MONOIMOSZT ezért korábbinak kell jelölünk.

⁶ *Psychologische Typen* (3. fejezet: „Der introvertierte Typus” és a „Die Allgemeine Einstellung des Bewußtseins” c. alfejezet).

⁷ A körnek az alaki „tökéletesség”-e miatt, a négyességnek pedig a természetes körbeosztás minimális számaként van teljességkaraktere.

⁸ *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, 182. sk. szakaszok.

⁹ Vö. *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*.

¹⁰ Az ötös a négyesség és az egység megkülönböztethetlenségének felel meg.

¹¹ Vö. a különálló kövekből való a templomépítést a *Hirt des Hermasban*.

¹² WILHELM-JUNG: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, 1929. 112.

¹³ *Psychologie und Alchemie* (338. szakasz).

¹⁴ Így határozza meg CUSANUS az istenséget. Vö. *Die Psychologie der Übertragung* (537. szakasz).

¹⁵ A mandala-motívum egyéni kazuisztikájához lásd *Zur Empirie des Individuationsprozesses* és *Über Mandalasymbolik*.

¹⁶ Vö. SIGMUND HURWITZ: *Archetypische Motive in der Chassidischen Mystik*, első sorban VI. fejezet (1952). (Jung még a megjelenés előtt álló műre hivatkozott.)

¹⁷ *Elenkhosz*, V,8,2 (89.) Lásd a XIII. fejezet 6. pontját.

¹⁸ Vö. *Die Psychologie der Übertragung* (II. fejezet: „König und Königin”, 410. szakasz).

¹⁹ 2Móz, 18,27.

²⁰ *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*.

²¹ Amennyiben az egész árnyékvatarnió szimmetriálapokból keletkező szerkezetet ábrázol, akkor itt szembe kell állítani a „jó bölccsel” egy megfelelő sötét, któnikus alakot.

²² Lásd *Die Psychologie der Übertragung* (425. skk. szakaszok).

²³ JUSTINUS gnózisában. Lásd HIPPOLYTUS: *Elenkhosz*, V,26,32 (132.): ho de agathosz eszti Priaposz.

²⁴ Jel 12,9.

²⁵ Kol 2,14: Krisztus „eltörölte a parancsolatokban ellenünk törő kézírást” (chirographum); „és azt eltette az útból, odaszegezvén azt a keresztfára”. Az írásos kötelezvény bele van a testbe vésvé. OROSZIUS megerősíti ezt a nézetet (*Ad Aurelium Augustum commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, 153.), ebben ugyanis azt mondja, hogy PRISCILLIANUS nézete szerint, a születésekor a lelket a szférákon át lefelé vezető útja közben gonosz hatalmak foglyul ejtik, és a győztes akarata (victoris principis) szerint beelölik a különböző testekbe, amelyekbe fel van „az írásos kötelezvény” írva. A lélek részei (membra animae) isteni chirographumot kapnak, a testrészekre (membra corporis) pedig felírják a zodiákusi jegyeket (caeli signa).

²⁶ *Der Geist Mercurius*.

²⁷ Vö. *Psychologie und Alchemie*, 131. ábra.

²⁸ Ez történt a *Khrisztopoeiában* (GRATAROLUS: *Verae alchimiae artisque metallicae, citra aenigmata, doctrina*, 2. rész, 269b), amelyet AUGURELLUS X. Leó pápának ajánlott fel. Ebben található Phoebus „alma soror”-jának könyörgése: „Tu quoque, nec coeptis Cylleni audacibus usquam / Defueris, tibi nam puro de fonte perennis / Rivulus argentum, vulgo quod vivere dicunt, / Sufficit, et tantis praestat primordia rebus.” [Te is, Küllénei, sose légy távol a merész vállalkozásoktól, mert elég neked a tiszta forrásból ama ezüst állandó csermelye, amelyet közönségesen „élő”-nek hívnak és amely az őскеzdetnél oly jelentős dolog.]

²⁹ A Nyugatrómai Birodalom területén e fejlődésben van egy olyan hézag, amely az i. sz. III. századtól körülbelül a XI. századig, azaz az arabból való első fordításokig tart.

³⁰ Szinonimája a sárkány, amikor is a drakon (draco) jelöli a kígyót is.

³¹ Ez a zoon pneumatikotaton (a legszellemibb állat).

³² ISIDORUS BASZILIDÉSZ fia. Lásd CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata*, II, 20, 113. A „szaporodások” olyan állati lelkeknél állnak elő, mint a farkasok, a majmok, az oroszlánok stb.

³³ VALENTINUS-féle „koloncok” az emberben lakó szellemek. CLEMENS ALEXANDRINUS: I. m. 112 és 114.

³⁴ Így például *In Leviticum homiliae*, V,2 (col. 450): „Cum ergo videas habere te omnia quae mundus habet, dubitare non debes quod etiam animalia, quae offeruntur in hostiis, habeas intra te.” [Minthogy tehát tebenned

látszólag minden a világon megtalálható, nem kételkedhetsz abban, hogy az állatok is, amelyekkel áldoznak, megvannak tebenned.]

³⁵ *Faust*, I. rész, a dolgozószoza.

³⁶ Phrat = Eufrátesz.

³⁷ *Der Geist Mercurius*.

³⁸ Lásd *Psychologie und Alchemie*, 257. ábra.

³⁹ I. m. 357. szakasz.

⁴⁰ I. m. 122. ábra és JUNG: *Der philosophische Baum* (402. skk. szakaszok).

⁴¹ RIPLAEUS: *Cantilena*, 28. és a köv. vers, uő.: *Chymische Schriften*, 51.;

MYLIUS: *Philosophia reformata*, 124.

⁴² „Terram clara aqua paradisi irrigandam” [a paradicsom tiszta vizével meglocsolt földet] (ISAACUS HOLLANDUS: *Fragmentum de lapide philosophorum*, in: *Theatr. chem.*, 1602, II, 142.). A *Tractatus Aristotelis ad Alexandrum Magnum* („conscriptus et a quodam Christiano Philosopho collectus”) in: *Theatr. chem.* 1622, V, 885. összehasonlítja a „practica Aristotelis”-t a paradicsom vizével, amely az embert „teljessé” (incolumem) és halhatatlanná teszi: „Ex hac aqua omnes veri Philosophi vitam habuerunt et divitias infinitas.” [E víztől minden igaz filozófus életet nyer és végtelen gazdagságot.]

⁴³ DIDYMUŠ ALEXANDRINUS: *De trinitate*, col. 456.

⁴⁴ AMBROSIIUS: *Expositiones in Psalmos*, Ps. 45, 12, 337. Vö. RAHNER *Flumina de ventre Christijével*, 269. skk.

⁴⁵ *Sophia*, 9.

⁴⁶ A lapis abból a négy elemből áll, mint Ádám. A kör átmérőjének középontja a „mediator, pacem faciens inter inimicos sive elementa ut convenienti amplexu se invicem diligant” [közvetítő, békét teremt az ellenségek vagy az elemek között, hogy harmonikusan ölelkezve szeressék egymást]. (*Hermetis Trismegisti Tractatus aureus*, in: *Theatr. chem.*, 1613, IV, 691.)

⁴⁷ A bizonyítékot lásd in: *Psychologie und Alchemie*, passim.

⁴⁸ MYLIUS (*Phil. ref.*, 15.) a lapist alkotó elemeket a corpusszal, a spiritusszal és az animával azonosítja: a corpus a matéria, azaz a föld, a spiritus a „nodus animae et corporis” (kötelék a lélek és a test között), és ezért megfelel az ignis mediusnak (középső tűz). A víz és a levegő, amely visszakerül a lélekbe, „szellem” is. Három „mozgó” elemről van szó az egy mozdulatlanul szemben.

⁴⁹ 1MÓZ 1,2. A LUTHER-bibliában: „...die »ungeschaffene« Erde...” = a nem teremtett föld.

⁵⁰ Az Osztanész-idézetet lásd in: ZOSZIMOSZ: *Sur l'art* (BERTHELOT: *Alch. grecs.*, III, vi,5 (121–129.)).

⁵¹ *Aurora consurgens II* in: *Art. aurif.* I, 208.

⁵² Vö. a fej értelmezését illető fejtegetéseimet in: *Das Wandlungssymbol in der Messe*. A „caput” „kezdet”-et is jelent, pl. caput Nili, Nilus-forrás.

⁵³ *Theatr. chem.* (1622) V, 150. sk.

⁵⁴ BERTHELOT: I. m. III,x,1 (144/146.).

⁵⁵ „Unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio.” [Egy kő, egy orvosság, egy edény, egy eljárás és egy rendelkezés]

van.] (*Rosarium philosophorum* in: *Art. aurif.* II, 206.). „In aqua nostra fiunt omnes modi. . . . In dicta aqua fiunt tanquam in vase artificiali, quod est maximum secretum.” [A vizünkben mindenféle keletkezik. . . . Az említett vízben keletkeznek űk, mint egy mesterséges edényben, ami nagyon nagy titok.] (MYLIUS: *Phil. ref.*, 245.) „Vas philosophorum est aqua eorum.” [A filozófusok edénye a vizük (i. m. 33.).] Ezt a mondatot lásd DE HOGHELANDE: [*Liber de alchemiae difficultatibus*], in: *Theatr. chem.*, 1602 I. 199. Abban szintén említik: „Sulphur item vas naturae a Lullio . . . nominatur” [Lullius a ként is a természet edényének nevezi]; éppúgy az „ovum” HALYNÁL a vas jelölése. A tojás tartalom és edény egyszerre. A vas naturale az aqua permanens és a filozófusok „ecete”. (*Aurora consurgens* in: *Art. aurif.* I, 203.)

⁵⁶ CAESARIUS HEISTERBACENSIS: *Dialogus miraculorum*, XXXII. és XXXIV. fej.

⁵⁷ OLÜMPIODÓROSZNÁL az átalakító edény a phiale szfairoidész (a szférikus phiale) vagy az organon küklikon (a kör formájú készülék) (BERTHELOT: I. m. II, iv, 44 [96/105.]). „Vas spagiricum ad similitudinem vasis naturalis esse construendum. Videmus enim totum caelum et elementa similitudinem vasis naturalis esse construendum. Videmus enim totum caelum et elementa similitudinem habere sphaerici corporis.” [A spagirikus edényt a természeti edény hasonlóságára kell előállítani. Azt látjuk ugyanis, hogy mind az ég, mind az elemek egy kerek testhez hasonlók.] (DORNEUS: *Physica Trismegisti*, in: *Theatr. chem.*, (1602) I, 430.) „Totius magisterij finis huius est, ut Mercurius Philosophicus sit in sphaera caelica positus.” [E teljes mestermű vége abban áll, hogy a filozófiai Merkúrt az égi golyóba helyezik] (i. m. 499.). TREVISANUS a „vas”-t „rotundum cubilē”-nek (kerek nászágy) jelöli. (*De alchemia liber* in: *Theatr. chem.*, 1602, I, 790.)

⁵⁸ *De transmutatione metallorum*, in: *Theatr. chem.*, 1602 I. 574.

⁵⁹ *Theatr. chem.*, 1613 IV. 691.

⁶⁰ „Nec alius est in toto mundo quaerendus” [és az egész világon nincs más keresnivaló] (i. m. 789.). A pelikán olyan desztillációs edény, amelynél a desztillátum nem a felfogó edénybe, hanem a retorta hasába fut vissza. Ez szemlélteti a tudatosítás és a tudatos belátások visszahatását a tudatalattira. „Pristinam vitae incolumitatem [morti iam proximis] restituit” [Ő visszaadja a már halál közelében levőnek a korábbi élet épségét], jelenti ki a szerző a pelikánról, amely, mint ismeretes, Krisztus allegóriája (i. m.).

⁶¹ Vö. *Psychologie und Alchemie* (167. szakasz).

⁶² Az „okkult mágikus hetes szám” [i. m. 790.] Ő ugyanis kettőt hozzászámol a fenti ábrázolásban kihagyott betűkhöz, az F-hez és G-hez, amelyek a felsőt és az alsót jelentik.

⁶³ *Practica in artem alchemicam*, in: *Art. aurif.* I. 324.

⁶⁴ *Liber de alchemiae difficultatibus*, in: *Theatr. chem.*, 1602 I, 199.

⁶⁵ I. m. 323. in: *Art aurif.* I.

⁶⁶ Vö. *Psychologie und Alchemie* (338. szakasz).

⁶⁷ „Vas nostrum, verum, occultum, hortus item Philosophicus, in quo Sol noster orietur et surgit.” (*Metallorum metamorphosis* in: *Mus. herm.*, 770.)

⁶⁸ „Fais faire un vaisseau en la manière d'un Cherubin, qui est la figure de Dieu, et aye six aisles, en la façon de six bras, revenans en luy mesmes: et dessus une teste ronde... Et mets dedans iceluy vaisseau ladite eau ardent.” *La vertu et la propriété de la quinte essence*, 26.

⁶⁹ „...quia [vas] est unum in quo sunt tria, scilicet aqua, aer et ignis: quae sunt tria alembica vitrea, in quibus genitus philosophorum generatur. Propter quod nominaverunt Tincturam, sanguinem, et ovum.” (*Art. aurif.* I, 203.)

⁷⁰ Lásd az ábrát in: *Paracelsus als geistige Erscheinung*.

⁷¹ Házassági klaszterek és a szállások kialakítása.

⁷² *Psychologie der Übertragung* (433. skk. szakaszok).

⁷³ Vö. ehhez fejtegetéseimet, i. h. (438. szakasz).

⁷⁴ Vö. a *Psychologie und Alchemie* kazuisztikus ábrázolását (II.: „Traum-symbole des Individuationsprozesses”). Olykor triádikus jelképek is előfordulnak.

⁷⁵ A gnosztikus kvaternió természetesen időben fiatalabb, mint a Hórusz-kvaternió, de pszichológiailag annyiban régebbi, hogy a női elem, ellentétben a patriarkális Hórusz-kvaternióval, ismét elfoglalja jogos helyét.

⁷⁶ Mint pl. az Aszklépiosz és Agathodaimon-kigyó.

⁷⁷ SCHARF: *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, 151. skk.

⁷⁸ „Az áldott virulás.” A szöveg így hangzik: „O benedicta viriditas, quae cunctas res generas: unde noscas quod nullum vegetabile, atque fructus nullus apparet germinando, quin sit ibi viridis color. Similiter scias, quod huius rei generatio viridis est, quare Philosophi germen ipsum appellaverunt.” [Ó, áldott virulás, amely minden dolgot létrehozol: ebből kell megismerned, hogy nem készül ott se növény, se gyümölcs a csírájában zöld szín nélkül. Éppúgy tudnod kell, hogy e dolog keletkezése zöld, ezért nevezték a filozófusok csírának.”] (*Ros. phil.* in: *Art. aurif.* II, 220.)

⁷⁹ Vö. ZOSZIMOSZ Osztenész-idézetét (BERTHELOT: *Alch. grece*, III, vi, 5 121–130.).

⁸⁰ DEUSSEN: *Sechzig Upanishad's des Veda*, Mutató.

⁸¹ Észrevehetjük ebben a rotáció sejtetését mint anyagelvet.

⁸² Damdad-Nask híradása szerint (REITZENSTEIN-SCHAEDE: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 18.) Gajómard az ősember a zarathusztrai rendszer teozofikus formájában. Jima viszont a régi árja mondák ősembere. A neve Jimo kshaeto = a ragyogó Jima. A Minokhired szerint a testéből keletkeztek a fémek. (KOHUT: *Die talmudisch-midrassische Adamssage*, 68. és 70.) A *Großen Bundahišn* szerint Gajómard teste fémekből áll. (CHRISTENSEN: *Les Types du premier Homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 201.)

⁸³ *Timaios*, 8, 52.

⁸⁴ Az ember nem rendelkezik a tudat ama tágassága fölött, amely az emberi természetben rejlő tényleges ellentétek megvalósulásához szükséges lenne. Ezért az innen adódó feszültség leginkább tudattalan marad, azonban az álmokban felbukkanhat. A kigyó hagyományosan a sebezhető helyeket jelöli az emberben: ő személyesíti meg az ember árnyékát, azaz gyengeségét és a

tudatalattiját. Az utóbbiban rejlik a legnagyobb veszély, a befolyásolásokra való hajlam. A szuggesztió hatása valamilyen tudattalan erő működésbe hozásán alapul. Minél tudattalanabb az utóbbi, annál hatékonyabb. Ezért nő meg a tudatnak a tudattalanról való lehasadásával a pszichikus fertőzés és ezzel a tömegpszichózis veszélye. A szimbolikus képzetek elvesztésével leomlanak a tudatalattihoz vivő hidak. Egyetlen ösztön sincs már, amely megvédene az egészségtelen elképzelésektől és az üres jelszavaktól. Az értelem hagyomány és ösztönalap nélkül nem nyújt védelmet semmilyen abszurditás ellen.

85

Naturae qui imitatis opus, tibi quattuor orbes
 Quaerendi, interius quos levis ignis agat.
 Imus Vulcanum referat, bene monstret at alter
 Mercurium, Lunam tertius orbis habet:
 Quartus, Apollo, tuus, naturae auditur et ignis,
 Ducat in arte manus illa catena tuas.

Emblema XVIII, 49. Az I. kép: Michael Maier: *Secretioris naturae scrutinium chymicum*. Frankfurt, 1687, Embl. XVII. 49.

⁸⁶ I. m. 50.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ VIGENERUS ezt a következőképpen kommentálja: „Quadruplex autem ignis constituitur, quorum primus est mundi intelligibilis, qui totus lumen est, alter caelestis qui de calore et lumine participat: tertius elementaris inferior luminis caloris et ardoris: quartus est Infernalis intelligibilis oppositus, ardoris et incendii absque ullo lumine.” [A tűz azonban négyszeres minőségű. Az első, amely a világ, érthető, a teljes fény; a második az égi, kiveszi részét melegségből és fényből; a harmadik, az elemi, szűkösebb a fényben, a melegségben és a parázsban; a negyedik, az alvilági, szembeszegül az érthetővel, parazsa és melegsége van, de nincs semmi fénye.] (*De igne et sale* in: *Theatr. chem.*, 1661, VI, 39.)

⁸⁹ „Inest cuique rei” [benne lakik a dolgokban].

⁹⁰ „Calor cinerum et balneorum” [a hamu és a fürdők melegsége].

⁹¹ „Excruciat corpora, est draco” [ami kínozza a testeket, az a sárkány].

⁹² A legrégebbi forrása közismerten HÉRAKLEITOSZ.

⁹³ *Turba*, Sermo XLIII, 149, 30. sk.: „Sulfura sunt animae, quae in quator fuerant occultae corporibus.”

⁹⁴ G. E. STAHL (1660–1734) azt feltételezte, hogy minden éghető (azaz oxidálódó) test tűzanyagot tartalmaz. Azt is feltételezték, hogy ez súlytalan, vagy éppen negatív súlya van. Lásd H. E. FIERZ-DAVID: *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie*, 148. sk.

⁹⁵ Pszichológiailag persze a primitív mana-eszme sokkalta régebbi. Tudományos fogalomról van persze szó. A kén = anima egyenlőségben megmaradt még valami az eredeti mana-elméletből. Jellemző, hogy korábban a manát animisztikus értelemben félreértették.

⁹⁶ A tűz szellemiként, a többi elem anyagiként; a föld mozdulatlanként, a többi mozgó gyanánt.

⁹⁷ J. BÖHME „az örök természet tűzének” nevezi a „negyedik alakot”. (Tabula principiorum, 41, in: *De signatura rerum*, 279.)

⁹⁸ SABELLIUS (II. század eleje) nem kellően tisztázott tana, amely az őskori monaszokról, a „hallgatag és hatástalan Isten”-ről és az ő három proszopájáról (jelenségmód) szól, valamilyen kvaternikus felfogás lehetőségét hagyva ránk örökül. Ezért tesz JOACHIM DE FIORE szemrehányást PETRUS LOMBARDUS-nak „quod in suis dixit Sententiis, quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus et illa non est generans, nequa genita, neque procedens: unde asserit, quod illae non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam. . .” [hogya megmondta a szentenciáiban, miszerint volna egy legfelsőbb lény, az Atya, a Fiú és a Szentlélek, és hogy ez se nem nemző, se nem nemzett, se nem keletkező; miközben ő [Joachim] hozzáteszi, hogy azok nem annyira háromságot, mint inkább négyességet tulajdonítanak az Istennek, ugyanis három személyt és negyedikként a közös lényeket. . .] (Concilii Lateranensis IV. a. 1215. decreta, in: DENZINGER: *Enchiridion symbolorum et definitionum*, 121.) Én itt azokra a pszichológiai megfontolásokra mutatok rá, amelyeket a trinitással kapcsolatos vizsgálataimban alkalmaztam (*Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*).

⁹⁹ Vö. *Der Geist Mercurius*.

¹⁰⁰ A relatív módon meghatározott funkciók és a nem differenciált „csekélyebb értékű” funkció. (Lásd *Psychologische Typen* és az ábrákat JOLANDE JACOBI: *Die Psychologie C. G. Jungs*) c. művében.

¹⁰¹ *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, 2. kép.

¹⁰² I. m. 4. kép és a hozzá tartozó szöveg.

¹⁰³ Zentralbibliothek, Zürich, Graphische Sammlung Bx 606. (II. kép.)

¹⁰⁴ *Clementinen I. Realencyclopaedie für protestantische Theologie*, IV. 173. sk.

¹⁰⁵ HARNACK: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 334.

¹⁰⁶ AZ UHLHORN által végzett rekonstrukció (*Realencyclopaedie*) alapján.

¹⁰⁷ A félreértések elkerülése végett hangsúlyozni szeretném, hogy itt a Paradicsom nem átvitt értelemben szerepel, mint „jövőbeli menny” vagy mint az üdvözültek tartózkodási helye, hanem mint a földi édenkert.

¹⁰⁸ Ez megfelel a fent többször említett filokrinézisnek.

¹⁰⁹ Figyelman kívül hagyva a modern fizikai idő-tér-kontinuumot.

¹¹⁰ Vö. *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*.

¹¹¹ JEANS, J.: *Physik und Philosophie*, 220, valamint 253.

¹¹² Közvetlen oka ennek az írásunk jobbról balra haladása. Jobboldalt úgyszólván a tudatos ész uralkodik. Jobboldalt találjuk a jogot, az igazat, a helyeset. Bal oldalon van viszont a szív, az emocionális oldal, ahol a tudatalatti befolyásol bennünket.

¹¹³ *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, valamint *Über Mandalasymbolik*, 20., 41, 59. és 60. kép.

¹¹⁴ *Psychologie und Alchemie*, 189. és 209. sk. szakasz. A négy regimináról és diszpozícióról van szó.

¹¹⁵ „Solve et coagula.”

¹¹⁶ *Also sprach Zarathustra*, 382. skk.

¹¹⁷ GAMOW, G.: *Atomic Energy in Cosmic and Human Life*, 72.

¹¹⁸ A *Liber Platonis quattorum* című anonim harráni traktátusban in: *Theatr. chem.*, 1622 V. 114. skk. Valószínűleg arabból fordították a XII. században. Vö. *Psychologie und Alchemie*, 366. skk. szakaszok.

¹¹⁹ FLUDD: *De animae intellectualis scientia seu Geomantia* 16 [35. sk.].

¹²⁰ *Aritmologia, sive De abditis numerorum mysteriis*, 260. skk. Ezt az utalást Dr. M.-L. von Franznak köszönhetem.

¹²¹ I. m. 266.

¹²² A bizonyítékokat lásd in: *Psychologie und Alchemie*, passim.

¹²³ *De circulo physico quadrato*, 16.

¹²⁴ I. m. 17.

¹²⁵ „Aureola illa Domus, circulus bis sectus, phalanx quadrata, vallum, murus, acies quadratura.” (19.) (A szövegbeli fogalmak nem összefüggőek.)

¹²⁶ WILHELM-JUNG: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, 111.

¹²⁷ BERTHELOT: *Alch. grecs*, II, iv, 44 [96/105.].

¹²⁸ *Physica genesis* in: *Theatr. chem.* (1602) I, 391. és 425.

¹²⁹ *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, 26.

XV. ZÁRSZÓ

¹ A svájci irodalomban kimagaslik SPITTELER *Imago* c. műve.

² HURWITZ: *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, VI. fejezet.

³ E témával foglalkozik AMY I. ALLENBY terjedelmes disszertációja: *A Psychological Study of the Origins of Monotheism* (Oxford).

BIBLIOGRÁFIA

ALKÍMIAI TRAKTÁTUSOK

Válogatás

ARS CHEMICA, quod sit licita exercentibus, probationes doctissimorum. Strassburg 1566

I. Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei [pp. 7–31] *Tractatus aureus*.

II. *Tabula smaragdina*. Hermetis Trismegisti [p. 32 s a köv.]

ARTIS AURIFERAE, quam chemiam vocant. 2 k. Basel 1953

I. kötet

I. Turba philosophorum [két szövegváltozat pp. 1–65; 66–139]

II. Allegoriae super librum Turbae [pp. 139–145]

III. Enigmata ex visione Arislei philosophi, et allegorijs sapientum [pp. 146–154] *Visto Arislei*.

IV. In Turbam philosophorum exercitationes [pp. 154–182]

V. *Aurora consurgens*, quae dicitur aurea hora [pp. 185–246; csak a II. rész]

VI. Rosinus [Zosimus] ad Sarratantam episcopum [pp. 277–319]

VII. Practica Mariae Prophetissae in artem alchimicam [pp. 319–324]

VIII. Tractatulus Aristotelis de practica lapidis philosophici [pp. 361–373]

IX. Cuiusdam epistolae, quae Alexandri Macedonum regis nomine circumfertur, interpretatio... [pp. 382–388]

X. Tractatulus Avicennae [pp. 405–437]

II. kötet

XI. Morienus Romanus: Sermo de transmutatione metallorum [pp. 7–54]

XII. Rosarium philosophorum [pp. 204–384, a *Visio Arislei* egy másik felfogását tartalmazza pp. 246–253]

BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus. Kiadó: Johannes Jacobus Mangetus 2 k. Genf 1702

- I. kötet
- I. Allegoriae sapientum supra librum Turbae XXIX distinctiones [pp. 467–479]
 - II. *Turba philosophorum* [pp. 445–465; egy másik szövegváltozat pp. 480–494]
 - III. Allegoriae supra librum Turbae [pp. 494–495]

MUSAEUM HERMETICUM reformatum et amplificatum. Frankfurt 1678

- I. Gloria mundi, alias, Paradysi tabula [pp. 203–304]
- II. Lamsprinck: De lapide philosophico [pp. 337–372]
- III. Sendivogius: Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum [pp. 445–600]
- IV. Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure [pp. 601–645]
- V. Philalethes: Introitus apertus ad occlusum regis palatium [pp. 657–699]
- VI. Philalethes: Metallorum metamorphosis [pp. 741–774]

Theatrum Chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens I–III. k. Ursel 1602, IV. k. Strassburg 1613, V. k. 1622, VI. k. 1661

- I. kötet
- I. Fanianus: De arte metallica metamorphoseos ad Philoponum [pp. 28–48]
 - II. Hoghelande: De alchemiae affcultatibus [pp. 121–215]
 - III. Dorneus: Ars chemistica [pp. 217–254]
 - IV. Dorneus: *Speculativa philosophia*, gradus septem vel decem continens [pp. 255–310]
 - V. Dorneus: Physica genesis [pp. 367–404]
 - VI. Dorneus: Physica Hermetis Trismegisti [pp. 405–437]
 - VII. Dorneus: Philosophia meditativa [pp. 450–472]
 - VIII. Dorneus: Philosophia chemica [pp. 472–512]
 - IX. Dorneus: Congeries Paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum [pp. 550–646]
 - X. Bernardus Trevisanus: Liber de alchemia [pp. 373–803]
- II. kötet
- XI. Georgii Ripley Duodecim portarum axiomata philosophica [pp. 124–139]
 - XII. Isaacus Hollandus: Fragmentum de lapide philosophorum [pp. 142–146]
 - XIII. Ioannes Dee: Monas hieroglyphica [pp. 218–243]
 - XIV. Aristoteles de perfecto magisterio [pp. 56–118]
- III. kötet

- IV. kötet XV. Artefius: Clavis maioris sapientiae [pp. 221–240]
 XVI. Duodecim tractatus de lapide philosophorum [pp. 478–502]
 XVII. Georgius Beatus: Aurelia occulta philosophorum [pp. 525–581]
 XVIII. Hermetis Trismegisti *Tractatus aureus* de lapidis physici secreto [pp. 672–797]
 V. kötet XIX. Turba philosophorum [pp. 4–57]
 XX. Allegoriae sapientum et distinctiones XXIX supra librum Turbae [pp. 64–100]
 XXI. Platonis liber quartorum [pp. 114–208]
 XXII. Tractatus Aritotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum de lapide philosophico [pp. 880–892]
 VI. kötet XXIII. Blasius Vigenerus: Tractatus de igne et sale [pp. 1–139]
 XXIV. Johannes Colleson: Idea perfecta philosophiae hermeticae [pp. 143–162]
 XXV. Fidelissima et jucunda instructio de arbore solari [pp. 163–194]
 XXVI. Iohannes Grasseus: Arca arcani artificiosissimi de summis naturae mysteriis [pp. 294–381]
 XXVII. Summa libri qui vocatur Gloria mundi, seu tabula Paradisi [pp. 513–517]
 XXVIII. Iohannes Chartier: Scientia plumbi sacri sapientum [pp. 569–599]

ÁLTALÁNOS BIBLIOGRÁFIA

- ABARBANEL, ISAAK (Ishaq Abravanel ben Jehuda): Ma'jene haj-jessua [A segély forrásai] Ferrara, 1551
 Masmia Jesua [A megváltás forrásai], Szaloniki, 1526
 ABRAHAM ELEAZAR (Abraham le Juif): Uraltes chymisches Werk usw. 2. kiadás. Leipzig, 1760
 ADAM SCOTUS: De tripartito tabernaculo. In: Migne, P. L. CXLVIII, col. 609–796.
 [ADAMANTIUS:] Der Dialog des A περί τῆς εἰς θεόν ὁρθῆς πίστεως. Hg. W.H. van de Sande Bakhuysen. (Die griechischen christlichen Schriftsteller) Leipzig, 1908.
 AILLY, Pierre d' (Petrus de Aliaco): Concordantia astronomie cum theologia. Concordantia astronomie cum hystorica narratione. Et elucidarium duarum praecedentium. Velence, 1490
 ALBUMASAR (Dzsa'far ibn Muhammad, Abu-Ma'sar al Balkhi): De magnis coniunctionibus. Venedig–Augsburg, 1489
 ALCIATI, Andrea: Emblemata cum commentariis stb. Padua, 1661

- ALLENBY, Amy Ingeborg: A Psychological Study of the Origins of Monotheism. Oxford (Diss)
- AMBROSIUS [SZENT AMBRUS]: Explanationes in Psalmos. In: Sancti Ambrosii opera, Pars 6, Ed. M. Petschenig (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 64) Leipzig–Wien, 1919
- [ANGELUS SILESII:] Des A' S' Cherubinischer Wandersmann. (A szerző által gondozott utolsó, 1675-ös kiadás nyomán.) Hg. Wilhelm Bölsche, Jena, 1904
- ANGER, Rudolph: Der Stern de Weisen und das Geburtsjahr Christi. Eine chronologische Untersuchung. In: *Zeitschrift für die historische Theologie*. 3. Heft. (Leipzig 1847) pp. 347–398.
- Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen des Alten Testaments. Hg. E. Kautzsch, 2. k. Tübingen, 1900; 1921. [Apokrifek. Szerk. Vanyó László Bp. 1980.]
- AUGUSTINUS (Aurelius Augustinus, Szent Ágoston) Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri. 11 k. Paris, 1836–1838.
- De civitate Dei contra paganos libri viginti duo. Tom. VII. [Magyarul: Földváry A., Augustinus Aurelius Isten városáról írt 22 könyve, 1942]
- Confessionum libri tredecim. Tom. I. col. 133–410. [Magyarul: Pongrácz J. Szent Ágoston Vallomásainak 13 könyvei, 1842; Balogh J., Szent Ágoston Vallomásai, 1943; Városi I., Aurelius Augustinus Vallomások, 2.k., 1987]
- Contra adversarium legis et prophetarum libri duo. Tom. VIII., col. 849–928.
- Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres. Tom. VIII., col. 313–718.
- De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus. Tom. VI., col. 25–138.
- Dialogus quaestionum sexaginta quinque. Tom. VI., col. 1073–1100.
- De Trinitate libri quindecim. Tom. VIII., col. 1153–1516. [Magyarul: A Szentháromságról. Bp., 1985.]
- Enarrationes in Psalmos. Tom. IV.
- Liber sententiarum viginti unus. Tom. VI., col. 1061–1071.
- Prosperi Aquitani sententiarum ex Augustino. Tom. X./2, col. 2561–2620.
- Retractationum libri duo. Tom. I., col. 21–122.
- In Ioannis Evangelium tractatus centum viginti quatuor. Tom. III., col. 1677–2474.
- Sermones supposititii. Tom. V., col. 2285–3222.
- Sermo XC
- Sermo CCXXXVII
- Aurora consurgens: Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik. Hg. Marie-Louise Von Franz. L. még C. G. Jung: *Mysterium coniunctionis* (Psychologische Abhandlungen XII) Rascher, Zürich, 1950 [*Aurora I.*]
- Lásd még (A.) ARTIS AURIFERAE I., v (csak II.)
- Lásd még THOMAS AQUINAS

- Bahman Yast or Zand-i vohûman yasno, of which zand, or commentary, this work seems to be an epitome. In: *The Sacred Books of the East*. V. Oxford, 1880
- Baruch-Apokalypse. Lásd Apokryphen.
- BASILIIUS (Nagy Szent Basilius): *Quod Deus non est auctor malorum*. In: Migne, P. G. XXXI, col. 529–354.
Homiliae in Psalmos. Migne, P. G. XXIX, col. 209–494.
Homiliae in Hexaemeron. Migne P. G. XXIX, col. 3–208.
 [Magyarul: A kappadókiei atyák. (Nagy Szent Baszileiosz, nazianzoszi Szent Gergely, nüsszai Szent Gergely és ikonioni Amphilokhiosz.) Szerk. Vanyó László. Bp., 1983.]
- BAUER, Walter: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*. 3. Ed. Berlin, 1937
- Bereschit Rabba. Hg. J. Theodor és Ch. Albeck. 3. Ed. Berlin, 1912–1936
- BERNARDUS CLARAVALLENSIS (Bernard de Clairvaux): *Tractatus de gradibus superbiae*. In: Migne, P. L., CLXXXII, col. 957–572.
- BERTHELOT, Marcellin: *Collection des anciens alchimistes grecs*. Paris, 1887–88.
- BÖHME, Jacob: *Des gottseligen, hoherleuchteten J.B. Teutonici Philosophi alle Theosophischen Schriften*. 3 k., Amsterdam, 1682.
Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist usw. [1656]
Tabula pricipiorum. In: *De signatura rerum*. Das ist: von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen. [1682] [Magyarul: Isztray B.: Földi és égi misztériumról. Budapest, 1990.]
- BOLL, Franz: *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. Leipzig, 1903.
Aus der Offenbarung Johannes. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. ΣΤΟΙΧΕΙΑ (Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, Heft 1.) Leipzig és Berlin, 1914.
 [B. F. (és Bezold, C.): Csillaghit és csillagfejtés, F.: Bendl, J. Budapest, 1987.]
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste: *L'Astrologie grecque*. Paris, 1899.
- BOUSSET, Wilhelm: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*. Göttingen, 1895.
Hauptprobleme der Gnosis. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10) Göttingen, 1907
- Brihadaranyaka Upanishad: lásd DEUSSEN
- BRUGSCH, Heinrich: *Religion und Mythologie der alten Ägypter*. Leipzig, 1885.
- BUDGE, E. A. Wallis: *The Gods of the Egyptians*. 2 k. London, 1904.
The Papyrus of Ani. London, 1895.
- CABROL, Fernand és Henri LECLERC: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. 15. k. Paris, 1907–1953.

- CAESARIUS HEISTERBACENSIS (Cäsar von Heisterbach): *Dialogus miraculorum*. Hg. Jos. Strange. 2 k. Köln, Bonn, Brüsszel, 1851.
- CAMPBELL, Colin: *The miraculous Birth of King Amon-Hotep III and other Egyptian Studies*. Edinburg és London, 1912
- CARDANUS, Hieronymus (Geronimo Cardano): *Commentarium in Ptolemaeum De astrorum iudiciis*. In: *Opera omnia* V. 10 k. Lyon, 1663
- CAUSSINUS, Nicolaus: *Polyhistor symbolicus*. Köln, 1623
- CHRISTENSEN, Arthur: *Les Types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. I^{re} partie. (*Archives d'Etudes orientales* XIV) Stockholm, 1917.
- CHWOLSOHN, Daniel: *Die Ssabier und der Ssabismus*. 2 k. St. Petersburg, 1856.
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN (Alexandriai Szent Kelemen): *Paedagogus*. In: Migne P. G. VIII., col. 247–2684.
Stromata. Migne, P. G. VIII. col. 685–töl IX. col. 602–ig.
- [CLEMENS ROMANUS (Római Szent Kelemen):] *Clementis Romani quae feruntur Homiliae XX*. Kiadó: A.R.M. Dressel. 1853.
- Compendium theologiae veritatis*. Velence, 1576.
- CREMER, Hermann: *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*. 10. kiadás. Gotha, 1915.
- CUMONT, Franz: *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. 4. kiadás. Paris, 1929.
Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. 2 k. Brüsszel, 1896/99.
- DELATTE, Louis: *Textes Latins et vieux français relatifs aux Cyranides*. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. 93) Lüttich, 1942.
- DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt*. 6. kiadás. Würzburg, 1888
- DEUSSEN, Paul: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. 2. kiadás. Leipzig, 1906/15
Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anleitungen und Anmerkungen versehen. 3. kiadás. Leipzig, 1938.
- DIDYMUS VON ALEXANDRIEN: *De trinitate libri tres*. In: Migne, P. G. XXXIX. col. 269–992.
- DIETERICH, Albrecht: *Die Grabschrift des Aberkios*: Leipzig, 1896.
Eine Mithrasliturgie. 2. kiadás. Leipzig, 1910
- DIONYSIUS AREOPAGITA: *De divinis nominibus*. In: Migne, P. G., III. col. 585–996.
- DÖLGER, Franz Joseph: *ΙΧΘΥΣ Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. ΙΧΘΥΣ als Kürzung des Namen Jesu*. Münster i. W., 1928.
- DOZY, Reinhart, és M. J. DE GOEJE: *Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens*. In: *Actes du sixième Congrès international des Orientalistes 1883*. Leiden, 1885

- DRAGOMANOV, M.: Zabelezhki vrkhy slavyanskite religioznoeticheski Legendi. In: *Sbornik za narodnaya umortoveniya* X. (Sofia, 1894) pp. 3–68.
- DREWS, Arthur: Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Jena, 1923
- DU CANGE, Charles: Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis. 6 k. Paris, 1733–1736. Új kiadás: Graz, 1954.

ECKHART, MEISTER: Lásd Mystiker, Deutsche

EISLER, Robert: Der Fisch als Sexualsymbol. In: *Imago* III/2 (Leipzig és Wien, 1914) pp. 165–193

Orpheus – the Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism. London, 1921. [Második kötet kéziratban: British Museum, London.]

The Royal Art of Astrology. London, 1946

Enchiridion Symbolorum. Lásd: DENZINGER

ELEAZAR ABRAHAM: Lásd: ABRAHAM ELEAZAR

EPHRAEM SYRUS (Ephräm der Syrer): Hymni et Sermones. Kiadó: Thomas Joseph Lamy, 4 k. Mechlin, 1882–1902.

EPIKTETUS: [Epiktetos] Enchiridion. Graece et Latine. Kiadó: Chr. G. Heyne. Leipzig, 1783. [Magyarul: Sárosi Gy., E.: Enkheiridion, 1944.]

EPIPHANIUS: Ancoratus. In: Epiphanius I. Hg. Karl Holl. (Griechische christliche Schriftsteller) Leipzig, 1915

Panarium [Adversus octoginta haereses] Kiadó: Franciscus von Oehler. 3. rész. Berlin, 1959–1961.

ERMAN, Adolf: Die Religion der Ägypter. Berlin és Leipzig, 1934.

Ezdrás, 2. vagy 4. könyve. Lásd: Katolikus Biblia

EUCHERIUS VON LYON: Liber formularum spiritalis intelligentiae. In: Migne, P. L. L. col. 727–772.

EUTHYMIOS ZIGABENOS: Panoplia dogmatica. In: Migne, P. G. CXXX

FERGUSON, John: Bibliotheca chemica. 2 k. Glasgow, 1906

FIERZ-DAVID, Hans Eduard: Die Entwicklungsgeschichte der Chemie. Basel, 1945 (Wissenschaft und Kultur 2)

FIERZ-DAVID, Linda: Der Liebestraum der Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne. Zürich, 1947

FIRMICUS MATERNUS, IULIUS: Liber de errore profanarum religionum. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, II) Wien, 1867. Lásd Migne, P. L. XII. col. 918–1050 is.

[Asztrológia. A pogány vallások tévelygéséről. Vál. és f.: Bollók J., Bp., 1984]

FLUDD, Robert: Animae intellectualis scientia seu De geomantia. In: Fasciculus geomanticus in quo varia variorum opera geomantica continentur. Verona, 1687.

- FRANZ, Marie-Louise von: Die Passio Perpetuae. In: C. G. Jung, Aion. Zürich, 1951 (Psychologische Abhandlungen VIII)
- Lásd Aurora consurgens.
- FROBENIUS, Leo: Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin, 1904
- GAEDECHENS, Rudolf: Der marmorne Himmelsglobus des fürstlich Waldeckschen Antikencabinets zu Arolsen. Göttingen, 1862
- GAMOW, George: Atomic Energy in Cosmic and Human Life. Cambridge, 1947
- GARNERIUS DE SANCTO VICTORE: Gregorianum. In: Migne, P. L. CXCIII. col. 23-462.
- GERHARD VON BORGO S. DONNINO: Introductorius in evangelium aeternum [a közelebbi adatok nem fellelhetők]
- GERHARDT, Oswald: Der Stern des Messias. Das Geburts- und Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung. Leipzig, 1922
- GOLDSCHMIDT, Lazarus [Hg.]: Der babylonische Talmud. 12 k. Berlin, 1929-1936.
- GRATAROLUS (Guglielmo Gratarolo): Verae alchemiae artisque metallicaecitra aenigmata stb. Basel, 1561. [pp. 269-286. benne: AUGURELLUS: Chrysipoeia; pp. 226-231 RUPESCISSA: De confectione veri lapidis]
- GREGORIUS (Nagy Szent Gergely, pápa): In librum primum Regum expositiones. In: Migne, P. L. LXXIX. col. 17-468.
- Moralia in Job. In: Migne, P. L. LXXV. col. 509-LXXVI. col. 782-ig.
- GRENFELL, Bernard P.-Arthur S. HUNT: New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel. Oxford, 1904
- GUBERNATIS, Angelo de: Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. Übersetzung, 2 Teile. Leipzig, 1874
- GUIGNEBERT, Charles: Quelques Remarques sur la perfection et ses voies dans le mystère Paulinien. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* VIII (Straßburg, 1928) pp. 412-429.
- HAHN, Christoph Ulrich: Geschichte der Waldenser und verwandter Sekten, quellenmäßig bearbeitet. Band II. der „Geschichte der Ketzler im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert, nach den Quellen bearbeitet“. Stuttgart, 1845-1850 (Band II. 1847)
- HARNACK, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band I. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. 5. kiadás. Tübingen, 1931.
- HAUCK, Albert: Lásd Realencyclopädie
- HEIDEGGER, Johann Heinrich: Questiones ad textum Lucae VII. 12-17. [h. n.] 1655
- HELLWIG, Christoph von: Neu eingerichtetes Lexicon medico-chimicum, oder Chymisches Lexicon. Frankfurt a. M.-Leipzig, 1711
- HENNECKE, Edgar [Hg.]: Neutestamentliche Apokryphen. 2. kiadás. Tübingen, 1924.

[HERMAS:] *Hermæ Pastor. Græce add. vers. Lat. e cod. Palatino recens. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack (Patrum apostolicorum opera, fasc. III.) Leipzig, 1877.*

HERTZ, Martin: *De P. Nigidii Figuli studiis atque operibus.* Berlin, 1845

HIPPOLYTUS: *Elenchos [= Refutatio omnium haeresium].* Hg. Paul Wendland. Leipzig, 1916 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte)

Kommentar zu Daniel (Eisz ton Daniel) Werke I. Hg.: G. N. Bonwetsch und H. Achelis. Leipzig, 1897 (Die griechischen christlichen Schriftsteller)

Hirte des Hermas: *Lásd HERMAS*

HÖLDERLIN, Friedrich: *Gesammelte Werke.* Hg.: Wilhelm Böhm. Band II.: Gedichte. 2. kiadás. Jena, 1909.

Hüperión – Empedoklész [(ford. Bernáth I., Hajnal G., Szabó E., Bp., 1961)]

HOMER: *Werke.* Übersetzt von Johann Heinrich Voss. 2. k. Stuttgart és Tübingen, 1842.

HONORIUS (Autuni): *Speculum de mysteriis ecclesiae.* In: Migne, P. L. CLXXII. col. 807–1108.

HUGO (von Straßburg): *Compendium theologiae veritatis.* Velence, 1492.

HURWITZ, Sigmund: *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik.* In: *Zeitlose Dokumente der Seele.* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut III) Zürich, 1952.

I Ging. *Das Buch der Wandlungen.* Fordította és kiadta: Richard Wilhelm. Jena, 1924

IDELER, Christian Ludwig: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen.* Berlin, 1809

IGNATIUS, LOYOLAI: *Geistliche Übungen.* Fordította: Alfred Feder. Hg.: Emerich Raitz von Frentz. Freiburg i. B., 1939

[Vukov J.: *Loyolai Szent Ignác Lelkigyakorlati, 1931; Hitter J.: Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatos könyve, 1940.]*

IRENAEUS (lyoni püspök): *Contra omnes haereses libri quinque.* Ed.: J. E. Grabe. London, 1702.

ISIDORUS (Sevillai): *Liber etymologiarum.* Basel, 1489

JACOBI, Jolande: *Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk.* Zürich, 1945 (Új kiadás: 1978)

JEREMIAS, Alfred: *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde.* Leipzig, 1906

JOHANNES CHRYSOSTOMUS: *Responsiones ad orthodoxas.* In: *Justini opera spuria.* Migne, P. G. L. VI. col. 1249–1400.

JOSEPHUS FLAVIUS: *Contra Apionem.* In: *Des Fürtrefflichen Jüdischen Geschicht-Schreibers F' J' Sämmtliche Wercke, als zwanzig Bücher von den alten Jüdischen Geschichten.* [Antiquitates Judaicae] Tübingen, 1735.

- JUNG, Carl Gustav: Antwort auf Hiob. Zürich, 1952 (GW XI.) [Válasz Jób könyvére. Ford. Tandori Dezső. Bp., 1992]
- Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Darmstadt, 1928 (GW VII.)
- Der Geist Mercurius. In: *Eranos-Jahrbuch* IX (1942) (GW XIII.)
- Der Geist der Psychologie. In: *Eranos-Jahrbuch* XIV (1946) (GW VIII.)
- Gestaltungen des Unbewußten. Mit einem Beitrag von Aniela Jaffé. Zürich, 1950 (Psychologische Abhandlungen VIII) (GW XV, IX/1)
- Das göttliche Kind. In: JUNG, C.G.–Karl Kerényi. Lásd ott.
- Instinkt und Unbewußtes. In: Über die Enegetik der Seele. Lásd ott.
- Továbbá in: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. Lásd ott (GW VIII.)
- Mysterium coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Unter Mitarbeit von Marie-Louise Von Franz. 2 (3) k. Zürich, 1955 (GW XIV/1–2)
- Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus. Zürich, 1942
- Paracelsus als Arzt. (GW XV.)
- Paracelsus als Geistige Erscheinung. (GW XIII.)
- Der philosophische Baum. In: *Verhandlung der Naturforschenden Gesellschaft Basel* XVI/2 (Basel, 1945) pp. 411–423. Revidálva és kibővítve in: Von den Wurzeln des Bewußtseins. Lásd ott. (GW XIII.)
- Psychologie und Alchemie. Zürich, 1944 (Psychologische Abhandlungen V) (GW XII.)
- Psychologie und Religion. Die Terry Lectures, gehalten an der Yale University. Zürich, 1940 (GW XII.)
- Die Psychologie der Übertragung. Erläutert anhand einer alchemistischen Bilderreihe, für Ärzte und Psychologen. Zürich, 1946 (GW XVI.)
- Psychologische Typen. Zürich, 1921 (GW VI.) [A lélektani típusok általános leírása. Fordította Bodrog Miklós. Bp., 1988.]
- Das Rätsel von Bologna. Beitrag zu: Umkreis und Weite. Festschrift Albert Oeri zum 21. September 1945. Basler Berichthaus AG (*Basler Nachrichten*), Basel, 1945. Unter dem Titel „Enigma Bolognese” In: Mysterium Coniunctionis. Lásd ott.
- Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Zürich, 1952 (GW V.), a Wandlungen und Symbole der Libido 4. umgearbeitete Auflage: Entwicklungsgeschichte des Denkenshez. Leipzig és Wien, 1912
- Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie. (Psychologische Abhandlungen VI) Zürich, 1948. Új kiadás 1953
- Über die Energetik der Seele. (Psychologische Abhandlungen II) Zürich, 1948. Neuausgabe: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. Lásd ott.
- Über Mandalasymbolik. In: Gestaltungen des Unbewußten. Lásd ott (GW IX/1.)

Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. Zürich, 1948 (Psychologische Abhandlungen II.) (GW VIII.)

Über die Psychologie des Unbewußten. Zürich, 1943. Új kiadások: 1948, 1960 és Pb 1966 (GW VII.) [Bevezetés a tudattalan pszichológiájába. Fordította Nagy Péter, a bevezetőt írta Jacobi Jolán Bp., 1948. Második, javított kiadás 1993.]

Über das Selbst. In: *Eranos-Jahrbuch*, 1948. Zürich, 1949. [Lásd e kötet IV. fejezetét: „A mély-én”]

Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. In: C. G. JUNG–W. PAULI: Natureerklärung und Psyche. Zürich, 1952 (Studien aus dem C. G. Jung-Institut IV.) (GW VIII.)

Über Wiedergeburt. In: *Gestaltungen des Unbewußten*. Lásd ott. (GW IX/I.)

Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas. Eredetileg: Zur Psychologie der Trinitätsidee. In: *Eranos-Jahrbuch* VIII. (1940/41) Zürich, 1942. Új kiadás in: *Symbolik des Geistes*. Lásd ott. (GW XI.)

Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus. Zürich, 1954 (Psychologische Abhandlungen IX.) (GW IX/I. XI; XIII.)

Das Wandlungssymbol in der Messe. In: *Eranos-Jahrbuch* VIII (1940/41). Zürich, 1942. Kibővitett új kiadás in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Lásd ott. (GW XI.)

Zur Empirie des Individuationsprozesses. In: *Gestaltungen des Unbewußten*: Lásd ott. (GW IX/I.)

Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen. In: *Symbolik des Geistes*. Lásd ott. (GW IX/I.)

Zur Psychologie der Trickster-Figur. In: C. G. JUNG–Karl KERÉNYI–Paul RADIN: Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Ziklus. Zürich, 1954 (GW IX/I.)

Zur Psychologie östlicher Meditation. In: *Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur* V (St. Gallen, 1943) pp. 33–35. Később in: *Symbolik des Geistes*. Lásd ott. (GW XI.)

és Karl KERÉNYI: Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen. Zürich, 1951 (GW IX/I.)

WILHELM–JUNG. Lásd WILHELM

KAUTZSCH, E.: Lásd Apokryphen

KELCHNER, Ernst: Der „Enndkrist” der Stadt. Bibliothek zu Frankfurt a. M. Facsimile. Frankfurt a. M., 1891

Kena-Upanishad. Lásd DEUSSEN: Sechzig Upanishad's.

KEPLER, Johann: Discurs von der grossen Conjunction. In: *Johannis Kepleri Astronomi Opera Omnia*. Kiadó: Ch. Frisch, 8 k. Frankfurt a. M., 1858–1871 [VII. k. pp. 697–711]

KHUNRATH, Heinrich: Von hylealischen, das ist, primaterialischen catholischen oder allgemeinem natürlichen Chaos. Magdeburg, 1597

- KIRCHER, Athanasius: Arithmologia, sive De abditis numerorum mysteriis. Róma, 1665
- KIRCHMAIER, Georg Caspar: Disputationes theologicae. Jena, 1736
- KNAPP, Martin Johann: Antischia. Ein Beitrag zum Wissen um die Präzession im Altertum. Basel, 1927
- KOHUT, Alexander: Die talmudisch-midrassische Adamssage. In: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* XXV. (Leipzig 1871) pp. 59–94.
- Koran, Der. Arabból pontosan fordította és magyarázó jegyzetekkel ellátta: L. Ullmann. 4. kiadás. Bielefeld, 1857
[Simon Róbert ford.: Korán. Budapest, 1987]
- LAGARDE, Paul Anton [korábban P. A. BOETTICHER]: Clementina. Leipzig, 1865
- LAIBLIN, Wilhelm: Vom mythischen Gehalt unserer Märchen. In: SCHLOZ, Wilhelm und W. LAIBLIN, Vom Sinn des Mythos. Stuttgart, 1936
- LÉVY-BRUHL, Lucien: Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1912 (Travaux de l'Année sociologique)
- Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie Hg. W. H. Roscher, 11 k. Leipzig, 1884–1890
- Lexicon, Neu eingerichtetes, medico-chymicum oder Chymisches Lexicon. Kiadó: L. Christoph Hellwig. Frankfurt–Leipzig/Erfurt, 1711
- LIBAVIUS, Andreas: Alchymia... recognita, emendata, et aucta. Frankfurt a. M., 1606
- Liber sententiarum: Lásd AUGUSTINUS
- LIGHTFOOT, Joseph Barber: Notes on Epistles of Saint Paul. London, 1895
- MAAG, Victor: Jahwäs Heerscharen. In: *Schweizerische theologische Umschau* XX (Bern, 1950) pp. 27–52.
- MACROBIUS, Ambrosius Theodosius: Commentarium in Somnium Scipionis. In: Opera. Hg. F. Eyssenhardt. Leipzig 1893
- MAIER, Michael(is): De circulo physico quadrato, hoc est auro etc. Oppenheim, 1616
Secretioris naturae scrutinium chymicum [*Scrutinium chymicum*]. Frankfurt a. M., 1687
Symbola aureae mensae duodecim nationum. Frankfurt a. M., 1617
- MAIMON MOSE BEN (Maimonidész, More Nebukhim) Führer der Unschlüssigen. Übersetzt. Adolf Weiss. Leipzig 1923/1924. 3 k. (Philos. Bibliothek 1840 b c)
- MANGETUS, Joannes Jacobus: Lásd BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA
- MARIETTE, François Auguste Ferdinand: Dendérah. Paris (nyomtatták Alexandriában) 1875. 5 k. Paris, 1870–1874
- MASENIUS, Jacobus: Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata stb. Köln, 1714
- [MECHTHILD VON MAGDEBURG:] Das fließende Licht der Gottheit der M' von M'. Újnémeter fordította és magyarázta: Mela Escherich. Berlin, 1909

- MEERPOHL, Franz: Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein. Würzburg, 1926 (Abhandlungen zur Philologie und Psychologie der Religion X)
- MELITON VON SARDES (Szardesi M.): Ad Autolycum. In: Migne, P. G. IV. col. 1080
- MEYER, Karl H.: Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis. Glückstadt-Hamburg, 1935
- Midrash Tanhuma (Shemoth) [Héberül] Hg.: Salomon Buber, Wilna, 1885
- MIGNEIO Jacques Paul [Ed.]: Patrologiae cursus completus.
 Patrologia Latina [P. L.] 221 k. Paris, 1844-1864
 Patrologia Graeca [P. G.] 166 k. Paris, 1857-1866
- MUHAMMAD IBN JARİR ABŪ-JAFFAR AL-TABARĪ: Chronique. Franciára fordította: Hermann Zotenberg. 4 Vol. Paris-Nogent-le-Rotrou, 1868-1874 [Vol. IV.]
- MÜNTER, FRIEDRICH: Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona, 1825
 Der Stern der Weisen. Untersuchungen über das Geburtsjahr Christi. Kopenhagen, 1827
- MYLIUS, Johann Daniel: Philosophia reformata continens libros binos. Frankfurt, 1622
- Mystiker, Deutsche, des 14. Jahrhunderts. Hg.: Franz Pfeiffer. 2 Bde. Leipzig, 1845/57
- [NATHAN, RABBI:] Abot de R' N': Lásd SCHEFTELOWITZ
- NELKEN, Jan: Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen. In: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* IV. (Leipzig és Wien, 1912) pp. 504-562.
- NEUMANN, Erich: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. Mit einem Vorwort von C. G. JUNG. Zürich, 1949.
- NIETZSCHE, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Werke VI. Leipzig, 1901
 [Fényes S., Zarathustra, 1907; Wildner Ö.: Im-ígyen szóla Zarathustra, 1908]
- NIGIDIUS FIGULUS: Lásd HERTZ
- NOSTRADAMUS [Nostredame], Michel: Vrayes Centuries et Prophéties de Maistre Michel Nostredame. Amsterdam, 1667; Köln, 1689
- ORIGENES: Commentaria in Genesim. In: Migne P. G. XII. col. 47-92.
 Contra Celsum. Migne, P. G. XI. col. 641-1632.
 De principiis. Migne, P. G. XI. col. 115-414.
 De oratione. Migne, P. G. II. col. 415-562.
 In Genesim homiliae. Migne, P. G. XII. col. 145-262.
 In Leviticum homiliae. Migne, P. G. XII. col. 405-574.
 In Lucam homiliae. Migne, P. G. XIII. col. 1801-1902.
 In Numeros homiliae. Migne, P. G. XII. col. 583-806.
 Selecta in Genesim. Migne, P. G. XII. col. 91-146.
 Lásd még ADAMANTIUS

OROSIUS: Ad Aurelium Augustum commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum. In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XVIII, Hg.: Georg Schepps. Wien–Leipzig, 1889, pp. 151–157.
Oracula Sibyllina. Lásd Sibyllina Oracula

PANTHEUS, Joannes Augustinus: Ars transmutationis metallica. Velence, 1519

PARACELSUS (Theophrastus Bombastus von Hohenheim): Sämtliche Werke. Hg.: Karl Sudhoff és Wilhelm Matthiesen, 15 Bde. München–Berlin, 1911–1935. III. kötet: De vita longa [247. skk.], De mumia libellus [375. skk.], Fragmentarische Ausarbeitungen zur Anatomie [459. skk.]
Volumen Paramirum und Opus Paramirum. Hg.: Franz Strunz, Jena, 1904. [De causis morborum invisibilium, 291. skk.]

[Adamik Lajos: Paragranum, az igaz gyógyítás ozslopai. Budapest, 1989]
PAULI, Wolfgang: Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler. In: JUNG, Carl Gustav–Wolfgang PAULI: Naturerklärung und Psyche. Zürich, 1952 (Studien aus dem C. G. Jung-Institut IV)

[PAULINUS NOLANUS:] L. Pontii M. Paulini Carmina. Hg.: Wilhelm Hartl. Wien, 1894 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXX)

PERNETY, A. J.: Dictionnaire mytho-hermétique. Paris, 1787

PETERS, Christian Heinrich Friedrich–Edward Bell KNOBEL: Ptolemy's Catalogue of Stars. A Revision of the Almagest. Washington, 1915

PETRUS ALIACUS (de Aliaco). Lásd AILLY, Pierre d'

[PHILO IUDAEUS ALEXANDRINUS:] Ph'i A'i libellus de opificio mundi. Kiadó: Leopoldus Cohn. Breslau, 1889 (Breslauer philologische Abhandlungen IV/4)

PICINELLUS (Picinello) Philippus: Mundus symbolicus. Köln, 1681

Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt. Hg. Carl Schmidt. Leipzig, 1925

PLINIUS, SECUNDUS C.: Naturalis historiae libri XXXVII. Rec. Car. Mayhoff, 6. k. Leipzig, 1875–1906. Németül: Die Naturgeschichte des P' S' C'. Hg. G. C. Wittstein. 6. k. Leipzig, 1881–1882.

[PLOTINUS:] Plotini opera. Ed.: Paul Henry és Hans-Rudolf Schwyzer. 2 vol. Paris–Brüsszel, 1951/59 [I. k.: Enneades I–III. II. k.: Enneades IV–V.] (Musaeum Lessianum Series philosophica XXXIII)
[Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatás, f.: Horváth J. és Perczel I. Bp., 1986.]

[PLUTARKHOSZ:] De Iside et Osiride. Németül: P' über Isis und Osiris. Hg.: Gustav Parthey. Berlin, 1850

Quaestiones convivales. In: Plutarchi Moralia. Hg. C. Hubert IV. Bd. Leipzig, 1925

[Sandelhausen M. (Kende B.): Szerelem könyve, Bp. 1925; Wojtilla Á.: Isis és Osiris, 1976; W. Salgó Á.: Moralia, Bp., 1985]

POHL, Otto: Das Ichthysmonument von Autun. Berlin, 1880

- POLEMON: De physiognomia liber. Hg.: Georg Hoffmann. 2 Bde. Leipzig, 1893 [I. k. pp. 93–294] (Scriptores physiognomici Graeci et Latini)
- PORDAGE, John: Sophia: das ist Die holdselige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit. Amsterdam, 1699
- PREISENDANZ, Karl [Hg.]: Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. 2. Bd. Leipzig, 1928/31
- PRISCILLIANUS: [Opera] Priscilliani quae supersunt. Hg.: Georg Schepps. Wien, 1889 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum XVIII)
- PROSPER AQUITANUS: Lásd AUGUSTINUS [Sententiae ex Augustino].
- PSSELLUS, Michael: De daemonibus. In: Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum stb. Ed.: Marsilio Ficino. Velence, 1497. (fol. N–N VI^v)
- QUISPEL, Gilles: Philo und die altchristliche Häresie. In: *Theologische Zeitschrift* (Basel, 1949) pp. 429–436.
Note sur „Basilide“. In: *Vigiliae christianae. A Review of Early Christian Life and Language* II (Amsterdam, 1948) pp. 115–116.
- RAHNER, Hugo: Flumina de ventre Christi. In: *Biblica* XXII (Róma, 1941) pp. 269–303; 367–403.
- RAMSAY, William Mitchell: The Cities and Bishoprics of Phrygia. In: *Journal of Hellenic Studies* IV (London, 1883) pp. 370–436.
- [RASHI (Solomon ben Isaac of Troyes):] Pentateuch with Targum Onkelos . . . and Rashi's Commentary. Fordította: M. Rosenbaum–A. M. Silbermann. 5 Vol. London, 1929–1934
- Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Hg.: Albert Hauck. 3. kiadás. 24 Bde. Leipzig, 1896–1913
- REITZENSTEIN, Richard: Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig, 1904
und H. SCHÄDER: Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland. Leipzig–Berlin, 1926 (Studien der Bibliothek Warburg VII)
- RHABANUS MAURUS: Allegoriae in Sacram Scripturam. In: Migne, P. L. CXII. col. 849–1088.
- Rigveda (Rgveda, Rig-Veda): Lásd DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philosophie.
- RIPLEY, George: Chymische Schriften. Erfurt, 1624
Opera omnia chemica. Kassel, 1649
Lásd még THEATRUM CHEMICUM XI
- ROBERTS, R.: Jesus or Christ? – A Reply. In: *The Quest. A Quarterly Review* II (London, 1911) pp. 108–125.
- ROSCHER, Wilhelm Heinrich: Lásd Lexikon, Ausführliches.
- ROUSSELLE, Erwin: Seelische Führung im lebenden Taoismus. In: *Eranos-Jahrbuch* I (1933) Zürich, 1934
- RULANDUS, Martinus: Lexicon alchemiae. Frankfurt a. M., 1612
- RUPESCISSA, Ioannes de: De confectione veri lapidis philosophorum. Lásd GRATAROLUS
La Vertu et la propriété de la quinte essence. Lyon, 1581

- RUSKA, Julius Ferdinand: *Tabula Smaragdina*. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Heidelberg, 1926
Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie. Berlin, 1931
 Die Vision des Arisleus: In: Historische Studien und Skizzen zu Natur- und Heilwissenschaft. Hg.: Karl Sudhoff. Berlin, 1930
- SCHÄRF, Riwkah: Die Gestalt des Satans im Alten Testament. In: C. G. JUNG, *Symbolik des Geistes*. Lásd ott.
- SCHEFTELOWITZ, I.: Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum. In: *Archiv für Religionswissenschaft* XIV (Leipzig 1911) pp. 1–53; 321–392.
- SCHMIDT, Carl: Lásd Pistis Sophia
- SCHOETTGEN, Christian: *Horae Hebraicae et Talmudicae*. 2 k. Dresden–Leipzig, 1733/42
- SCHREBER, Daniel Paul: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, nebst Nachträgen und einem Anhang. Leipzig, 1903
- SCOTT, Walter: *Hermetica* 4 k. Oxford, 1924–1936
- SENARD, M(arcelle): *Le Zodiaque, clef de l'ontologie*. Appliqué à la psychologie. Lausanne, 1948
- Shaare Kedusha: Lásd VITAL, Hayim
- Shatapatha-Brahmana. Fordította: Julius Eggeling. Oxford, 1882–1900 (*Sacred Books of the East* XII, XXVI, XLI, XLIII és XLIV)
- Sibyllina oracula. Ex veteribus codicibus emendata... studio Servatii Galaei. Amsterdam, 1689
- SILBERER, Herbert: Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewußten. Bern–Leipzig, 1921 (*Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst* III)
- SMITH, E. N.: *The Zodia or the Cherubim in the Bible and the Cherubim in the Sky*. London, 1906
- SÖDERBERG, Hans: *La Religion des Cathares*. Uppsala, 1942
- Sohar, Der: Lásd Zohar, The.
- SPIEGELBERG, W.: Der Fisch als Symbol der Seele. In: *Archiv für Religionswissenschaft* XII (Leipzig, 1909) pp. 574–575.
- STEPHANUS CANTUARENSIS (von Canterbury): *Liber Allegoricus in Habacuc*. Lásd PICINELLUS.
- STRAUSS, Heinz Arthur: *Die Astrologie des Johannes Kepler*. München–Berlin, 1926
- SYNESIUS VON CYRENE: *Hymni et opuscula*. Kiadó: Nicolas Terzaghi. 2 k. Róma, 1944
- TABARI: Lásd MUHAMMAD IBN JARIR ABU-JAFFAR AL-TABARI
- Tabula Smaragdina*: Lásd RUSKA.—
- TACITUS (Publius Cornelius): *Historiarum libri*. V. In: P' C' T' libri qui supersunt. Rec. Carolus Halm. 2 k. [1]. Leipzig–Berlin, 1926/28
 [Borzák I.: *T. összes művei*. Budapest, 1970.]

- Talmud, Der Babylonische. (Héberül és németül. A teljes Misnát is beleértve.) Hg.: Lazarus Goldschmidt. 9 k. Leipzig–Den Haag, 1899–1935
[Molnár E.: A Talmud könyvei, Budapest 1922, repr. 1989]
- [Targum zum Hohen Lied:] The Targum to the Song of Songs. (Angolra fordította: Hermann Gollancz.) London, 1908.
- TATIAN(US): Oratio adversus Graecos. In: Migne, P. G. VI. col. 803–888.
- TERTULLIANU(US): Quintus Septimius Clemens: Adversus Marcionem. In: Migne, P. L. II. col. 239–526.
Apologeticus adversus gentes pro Christianis. Migne, P. L. I. col. 257–536.
De baptismo. Migne, P. L. I. col. 1197–1224.
[Kühár Flóris: De baptismo. Budapest, 1944]
- THEODOR BAR-KUNI: Inscriptions mandaïtes des coups de Khouabir. Ed.: H. Pognon. 3. Paris, 1898–1899
- THEOPHILUS VON ANTIOCHEN: Ad Autolycum. In: Migne, P. G. VI. col. 1023–1168.
- THIELE, Georg: Antike Himmelsbilder. Mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträgen zur Kunstgeschichte des Sternhimmels. Berlin, 1898
- THOMAS AQUINAS (Aquinoi Szent Tamás): Summa contra gentiles. Summa theologia.
- [Pseud.] Aurora consurgens sive Aurea hora. In: H. CONDEESYANUS (GRASSEUS álneve): Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae, sive Philosophorum antiquorum consentientium... Decas I... collectae ab H. C. D... Decas II... collecta studio et industria Joannis Rhenani. Frankfurt a. M., 1625. Lásd még Artis Auriferae V. is
[Schütz A.: Aquinoi Szent Tamás szemelvényekben. Budapest, 1943.]
- THORNDIKE, Lynn: A History of Magic and Experimental Science. During the First Thirteen Centuries of our Era. 6. k. New York, 1929–1941
- TITUS VON BOSTRA: Adversus Manichaeos libri III. In: Migne, P. G. XVIII. col. 1069–1256
Tractatus aureus. Lásd ARTIS AURIFERAE VIII, BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA I és ARS CHEMICA I.
- Turba Philosophorum: Lásd RUSKA. Továbbá: ARTIS AURIFERAE I, BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA II és THEATRUM CHEMICUM XIX
- Upanishaden: Lásd DEUSSEN
- USENER, Hermann: Das Weihnachtsfest. 2. kiadás. Bonn, 1911 (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I).
- [VAUGHAN, Thomas:] The Works of Th' V': Eugenius Philaletha. Ed.: A. E. White. London, 1919
- Verae alchemiae artisque metallica stb.: Lásd GRATAROLUS.
- VIROLLEAUD, Charles: Note complémentaire sur le poème de Mot et Alein: In: Syria XII (Paris, 1931) pp. 350–357.

- La Légende de Baal, dieu des Phéniciens. *Revue d'études sémitiques* C (Paris, 1935) pp. III-XXI.
- VITAL, Hayim: Shaare Kedusha. [A szentség kapui.] Héberül. Jeruzsálem 1926. [Először: Konstantinápoly, 1731]
- VOLLERS, Karl: Chidr. In: *Archiv für Religionswissenschaft* XII. (Leipzig, 1909) pp. 234-284.
- WACKERBARTH, Graf August Joseph Ludwig von: Merkwürdige Geschichte des weltberühmten Gog und Magog. Hamburg, 1820
- WAITE, Arthur Edward: Lives of Alchemistical Philosophers. London, 1888. Új kiadás: 1955
The Hermetic Museum Restored and Enlarged. 2 k. London, 1893. [Eredeti: MUSAEUM HERMETICUM]
- Lásd még VAUGHAN
- WEISS, Johannes: Das Urchristentum. Hg.: Rudolf Knopf. 2 Teile Göttingen, 1914/17
- WHITE, Victor: „Eranos 1947-1948”. In: Dominican Studies. 2 Vol. Oxford, 1949
- WICKES, Frances G.: Von der inneren Welt des Menschen. Vorwort C. G. JUNG (The Inner World of Man) Zürich, 1952
- WILHELM, Richard-C. G. JUNG: Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Kommentar von C. G. JUNG. München, 1929 (GW XIII.)
- WIRTH, Albrecht: Aus orientalischen Chroniken. Frankfurt a. M., 1894
- WISCHNITZER-BERNSTEIN, Rahel: Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst. Berlin, 1935
- WÜNSCHE, August: ה'אדד' 'המש' oder Die Leiden des Messias in ihrer Übereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments und den Aussprüchen der Rabbinen stb. Leipzig, 1870
- Zohar, The. Translated by Harry Sperling-Maurice Simon 5 k. London, 1949
[Bíró D.-Réti P.: Zóhár. A ragyogás könyve. Budapest, 1990]

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

- Abarbanel (Abrabanel), Isaak 70, 92, 237
 Aberkiosz-felirat 69, 89, 98, 99, 237, 242
 Ábrahám 58
 Abraham Ben Chijja, rabbi 70
 Abraham Eleazar 112
 Abu-Ma-Sar *l.* Albumaszar
 acél (khalübsz) 112, 113, 135
 Ádám 41, 42, 80, 159, 166, 167, 169, 171, 173–176, 179, 189–194, 199, 202–204, 210, 212, 274, 278
 Adam Scotus 87, 246
 Adler, Alfred 138
 Adonisz 104, 167
 Agathodaimon 156, 158, 192, 280
 Ailly, Pierre d' *l.* Petrus de Aliaco
 aión (eon) 61, 71, 75–77, 79, 81, 82, 85, 86, 88–90, 95, 98, 112, 127, 152, 161, 189, 210, 231, 244
 akarat 10, 11, 12, 15, 30, 31, 32, 43, 49, 51, 56, 58, 67, 142, 223
 Albertus Magnus 79, 213, 239, 240
 Albumaszar/Abu Ma'sar (Ja'far ibn Muh. al-Balkhi) 71, 85, 86, 238, 245
 Alciati, Andrea 133
 áldozat 59, 62, 96, 104, 118, 243, 259
 Alexandria, alexandriai 80, 108, 249, 260
 Alexiosz Komnénosz, császár 125
 alkalmazkodás 12, 14, 18, 29, 30, 32, 160
 alkimia, alkimista 43, 64–66, 78–80, 101, 103, 106, 108, 109, 111, 112, 117, 120, 121, 125–127, 130, 132, 135–139, 141–145, 152, 153, 157, 166, 173, 176, 178, 183, 189, 193, 195, 196, 199–203, 205, 209, 210, 213, 214, 220, 224, 251, 252, 254, 258, 261, 263, 265, 266, 268, 269, 271, 272, 275
 Allah 233
 állat 42, 43, 55, 71, 96, 99, 101, 102–105, 109, 110, 117, 119, 122, 123, 156, 157, 194, 202–204, 227, 238, 250, 259, 260, 277
 állatöv, állatövi jegyek 74, 81, 82, 98, 186, 240
 allegória 69, 154, 175, 180, 194, 197, 202, 204, 236, 256, 279
 Almaricus *l.* Amalrik da Bena
 álom 15, 17, 19, 25, 30, 33–36, 39, 64, 102, 113, 114, 120, 126, 128, 129, 157, 160, 164, 170, 171, 186, 188, 201, 210, 223, 239, 254, 256, 269, 270, 280
 alvás 33, 39, 170, 271
 alvilág, alvilági 71, 87, 97, 113, 181, 186
 Amalrik da Bena 75
 Ambrosius 79, 278
 Anakreón 177
 analízis, analitikus eljárás 27, 217
 anamnézis 43, 151
 András, apostol 80

- Anger, Rudolf 237
 angyal 40, 56, 57, 71, 97, 105, 124, 165, 167, 180, 219, 236, 247, 268, 269, 273
 anima 14, 16, 17, 19–25, 27, 28, 33–36, 38, 42, 46, 115, 117, 121, 127, 132, 134, 157, 166, 176, 189, 200, 208, 218, 219, 222–224, 227, 228, 261, 278, 279
 animus 14, 16, 17, 19–25, 27, 28, 33, 35, 36, 38, 46, 176, 200, 222–224, 227
 anthróposz 63, 159, 164, 166–169, 171, 172, 192–194, 197, 200, 205, 214, 217, 272
 Antikrisztus 41, 44–46, 60, 61, 71, 73, 77, 78, 83–88, 91, 92, 94, 98, 126, 194, 229, 240, 247, 248
 antimessias 92
 antropomorf, antropomorfizmus 54, 55, 57, 65
 anya 17–20, 26, 27, 72, 90, 96, 98, 99, 131, 164, 166, 167, 169, 173, 176, 182, 190, 191, 227, 231, 270, 275
 apa 20, 21, 23, 24, 156, 160, 173, 176, 182, 269
 Apellész 71
 Aphrodité 26, 89, 96, 181
 apokalipszis, apokaliptikus 41, 75, 94, 98, 99, 101, 236, 251
 Apokalipszis 56, 247
 apokatasztázia 43, 141, 217
 Apolloniosz, Tüanai 252
 aqua 80, 127, 133, 134, 152, 155, 158, 179, 195, 218, 266
 arany 112, 119, 129, 134, 135, 183, 220, 259, 260
 Aratus 243
 archetípus, archetípusos 14, 16, 18, 19, 22, 25–27, 38, 41, 43–46, 61, 4–67, 77–79, 82, 87, 112, 114, 118, 127, 129, 140, 142, 151, 153, 155, 165, 171, 176, 184, 186, 187, 189, 209, 214, 217, 222–224, 228, 229, 234, 250, 265, 271, 276
 Arisleus 121, 253, 258
 Arisztotelész 52, 135
 arkánium-szubszancia (arcanum) 122, 123, 127, 129, 131, 133, 134, 136, 143, 152, 165, 183, 196–198, 218, 220
 arkhon 57, 63, 71, 160, 174, 193, 210, 266
 árnyék 14–16, 22, 23, 27, 28, 33, 35–38, 44–47, 62, 91, 94, 95, 102, 129, 131, 142, 190, 191, 194, 202, 212, 213, 217, 222, 227, 231, 232, 277, 280
 Artefius 255, 258
 Aszklépiosz 159, 280
 asztrológia, asztrológiai 57, 70–76, 80–84, 86, 88, 89, 95, 96, 98, 108, 117, 126, 127, 218, 239, 241, 243, 244, 246, 259
 asztronómia (csillagászat) 74, 75, 81, 82, 85, 126, 174, 271
 átalakulás 45, 85, 195, 214, 217, 218, 238
 Atargatisz 69, 90, 96, 103
 atman 36, 67, 122, 140, 163, 184
 atom 197, 200, 205, 217
 Attisz 89, 167, 178, 242, 259, 274
 atya 20, 55, 94, 126, 161, 162, 164, 166, 169, 172, 236, 270, 275, 282
 Augurellus, Ioannes Aurelius 277
 Augustinus (Szt. Ágoston) 42, 48, 51, 87, 97, 124, 132, 154, 230, 236, 240, 243, 261
 Augustus Caesar 122
 autista 15
 avatar 148
 Babilon, babiloni 69, 96, 99, 104, 106
 Bacchus 167
 Bacon, Roger 79, 86, 213
 Bak (Capricornus) 96, 244
 bárány 18, 41, 46, 81, 89, 90, 91, 148, 172, 182, 224, 243, 247
 Bardesanes 54
 Baruh-apokalipszis 98, 99, 101, 251
 Basilius, bogumil püspök 125

- Baszilikész (Basilius, Nagy), baszili-
 dánosok 1, 48–50, 60, 62, 64, 110,
 192, 225, 232, 235, 267, 277
 Baubo 18
 begárdok 127, 241
 beginák 127
 Behemót 73, 99, 101–103, 250, 251,
 259
 Benedek, Szt., bencések 75, 77, 87
 Benoist, Jean 123
 Bernardus Trevisanus 121, 279
 Bernát, Clairvaux-i, Szt. 107
 Berthelot, Marcellin 137, 252, 258
 261, 262, 268, 278–280, 283
 Betlehem 91, 92
 bika 92, 103, 188
 bogumilok 57, 124, 125, 127, 269
 Boll, Franz, Johannes 90, 240, 241,
 242, 243, 247
 Bouché-Leclercq, Auguste 71, 238,
 241, 247, 248
 Bousset, Wilhelm 94, 237, 248, 269,
 270, 271, 275
 Böhme, Jakob 106, 144, 234, 282
 bölcs, bölcsesség 27, 103, 113, 116,
 119, 129, 135, 175, 176, 194, 213,
 230
 Brahe, Tycho de 241
 brahman 184
 Brugsch, Heinrich 270
 Buddha, buddhizmus 115, 148, 164
 Budge, E. A. Wallis 105, 173, 238,
 239, 242, 251, 270
 bűn 41–43, 59, 88, 110, 161, 223,
 229, 247, 267
 Cabrol, Fernand 242
 Caesarius Heisterbacensis 279
 Caligula 122
 Campbell, Colin 166
 Cardanus, Hieronymus 74, 239, 245
 caritas 110, 115
 Carus, C. G. 12
 Caussinius, Nicolaus 110, 162, 253
 Celsus 71
 centrum (középpont) 9, 12, 41, 67,
 113, 115, 129, 130, 133, 135, 142,
 143, 159, 160, 165, 182, 183, 186,
 219, 236, 259, 266, 278
 Chartier, Ioannes 118
 Christensen, Arthur 239, 280
 Chwolsohn, Daniel 238, 268, 269
 Cippóra 189, 190, 208, 209, 271
 coincidentia oppositorum 106
 Colleson, Ioannes 134, 135, 262
 complexio oppositorum 129, 134,
 187, 223, 234
 coniunctio oppositorum 22
 „cross-cousin-marriage” (rokonsági
 házasság) 27, 200, 201, 257, 271,
 280
 Cumont, Franz 103, 243, 250, 251
 Cusanus, Nicolaus 276
 Cyprianus 248
 csillag, csillagkép (*l. még* planéták is)
 69, 70, 71, 74, 83, 86, 87, 95–98,
 100, 110–113, 115, 117, 167, 221,
 239, 242, 244, 275
 daimon (démon) 32, 61, 91, 168, 202,
 231
 De Gubernatis, Angelo 97, 249
 Dee, John 183
 Degenhardus, páter 119
 demiurgosz 63, 71, 95, 125, 127,
 159–161, 165, 166, 174, 192, 193,
 231, 259, 268, 269
 Démokritosz 133, 258, 262
 Denzinger, Heinrich 233, 241, 282
 Derketo 69, 90, 96
 deus absconditus 114
 Deussen, Paul 259, 267, 276, 280
 dharma 274
 Didymus, Alexandriaei 278
 Dieterich, Albrecht 242, 252
 Diodórosz, megarai filozófus 71, 238
 Diogenész Laertiosz 227
 Dionüsziosz Areopagita 48, 50, 51
 Dionüszosz 74, 177

- Dioszkuridész 260
 Dioszkuros, Szerapisz papja 262
 dogma, dogmatikus 45, 50, 61, 77, 78, 106, 145–147, 149, 150, 153, 265
 Dölger, Franz Joseph 70, 80, 98, 104, 237, 242, 243, 249
 Domitianus 95
 Dorneus, Gerardus 132–137, 139, 143, 146, 152, 183, 198, 221, 266, 268, 269, 279
 Dozy, Reinhart De Goeje, M. J. 237
 draco *l.* sárkány
 Dragomanov, M. 258
 Drews, Arthur 243
 Du Cange, Charles 253, 257, 260
 dualizmus 45, 50, 55, 57, 59, 95, 225, 234
 ebioniták 46, 56, 74, 166
 Eckhart mester 81, 114, 159, 162, 163, 173, 183, 267, 275
 ég, égi 19, 41, 45, 46, 51, 55–57, 72, 73, 81, 82, 92, 97, 104–106, 110, 112, 115, 116, 119, 122–124, 131, 133, 135, 142, 156, 171, 179, 181, 186, 197, 199, 210, 232, 236, 264
 egyház 27, 43, 44, 70, 77, 80, 84, 95, 148, 149, 152, 172, 173, 213, 225, 228, 247, 265, 270
 Egyiptom, egyiptomi 72, 89, 90, 104–106, 112, 145, 173, 192, 234, 238, 251, 270
 egység 36, 38, 54, 57, 96, 137, 138, 143, 162, 172, 186, 188, 196, 198, 203, 209, 219, 276
 egyszarvú 127
 Eisler, Robert 243, 247, 250, 251
 Eleazar, Abraham *l.* Abraham Eleazar
 elemek 55, 137, 139, 142, 143, 178, 183, 196, 198, 200, 208, 221, 278
 élet 10, 71, 80, 105, 115, 131, 138, 151, 167, 174, 177, 178, 179, 183, 218, 223, 259, 262
 elfojtás 43, 189
 elixir vitae 108
 ellentétek, ellentétpárok 35, 36, 38, 43–46, 48, 49, 53–55, 57, 59, 61, 63, 64, 66–68, 71, 73, 74, 78, 79, 81, 82, 100, 102, 105, 106, 111, 118, 129, 143, 146, 151, 161, 163, 164, 172, 179, 201, 203, 204, 210, 219, 220, 223, 224, 231, 232, 243, 251
 emanáció 62, 199
 ember 42–44, 47, 49, 55, 62–66, 78, 82, 95, 97, 103, 118, 121, 124, 126, 136, 138, 139, 140–143, 149, 151–153, 155, 159, 164, 166, 168, 169, 171, 172, 174–185, 189, 191, 193, 194, 198, 203–205, 212
 emóció, emocionális 14, 15, 21, 114, 254, 265, 282
 Empedoklész 23
 empiria, empirikus (tapasztalat) 9, 10, 12, 13, 14, 19, 25, 36–39, 43, 44, 49, 53, 54, 67, 77, 79, 95, 120, 136, 137, 145, 160, 163, 164, 185, 187, 191, 223–225, 274
 Én 9–15, 22, 25, 28–30, 33, 39, 47, 95, 136–138, 140–142, 159, 160, 184–188, 203
 enantiodromia 45, 83, 86, 216
 ennoia 161, 268, 269
 Ephraem Syrus 118
 Epiktétosz 272
 Epiphanius 56, 64, 80, 90, 97, 125, 160, 166, 170, 175, 231, 236, 238, 240, 262
 eretnesség 75, 123, 125, 127, 224
 erkölcs, erkölcsi 14, 15, 18, 24, 29–31, 33, 38, 41, 49, 68, 135, 138
 Erman, Adolph 239
 értelem 20, 35, 37, 42, 55, 219, 220, 281
 érzék 9, 32, 214, 218, 219
 érzet 9, 10, 25, 33–35, 37, 132
 észak, Északi-sark 81–84, 87, 105–

- 107, 113, 114, 130, 143, 180, 240, 252
 Eubulidész 227
 eucharisztia, eucharisztikus 69, 97, 99, 102–104, 122, 129, 250
 Eucherius, Lyoni 87, 236
 Eufratesz 89, 155, 168, 177, 187, 208, 209, 278
 Euthümosz Zigadenosz 125
 Éva 172, 173, 190, 210
 evangélium 75–77, 80–82, 95, 148–150, 154, 174, 225, 258
 fa 145, 195, 196, 273
 Fallopius, Gabriel 133
 fallosz, fallikus 104, 169, 170, 174, 177, 178, 188, 192, 193, 274
 Faninus, Ioannes Chrysippus 132
 fantázia 26, 65, 139, 239
 fehér szín 35, 52, 54, 117, 118, 135, 167, 188, 191, 257
 fej 102, 105, 165, 198, 238, 278
 fekete szín 34, 52, 54, 64, 71, 117, 118, 139, 188, 191, 238, 257
 félelem 38, 158, 233
 feltámadás 63, 79, 98, 242
 felvilágosodás 40, 46, 127, 193
 férfi, férfiúi 16–22, 27, 28, 55, 72, 169, 170, 172, 173, 176, 187, 190, 191, 200, 201, 209, 210, 222, 224, 228, 231, 233
 Ferguson, John 255
 Ficinus, Marsilius 231, 259
 Fierz-David, Hans Eduard 281
 Fierz-David, Linda 227
 filius macrocosmi 130, 196
 filius philosophorum 64, 108, 109, 130, 178, 228
 filius sapientiae 198
 filozófia 10–12, 21, 47, 79, 95, 109, 120, 131, 134, 135, 143–146, 163, 193, 234
 Firmicus Maternus, Iulius 80
 fiú 17, 18, 20, 24, 46, 57, 62–64, 76, 80, 96, 98, 104, 105, 111, 112, 125, 130, 154, 156–158, 160, 162, 164, 166, 172, 173, 181, 182, 203, 210, 269
 fivér 36, 173, 176, 187, 190, 191, 200, 208, 210
 fizika, fizikai 116, 134, 136, 145, 146, 193, 205, 208, 210, 217, 222, 282
 Flaccianus 236
 flogiszon-elmélet 207, 208
 Fludd, Robert 283
 főbiák 123, 141
 forrás 97, 99, 114, 149, 179, 222, 236, 254, 259
 föld 17, 41, 73, 84, 97, 113, 119, 120, 122, 123, 126, 128, 137, 142, 143, 177, 193, 195–197, 200, 203, 206–208, 210, 218, 221, 278
 Franz, Marie-Louise von 5, 271, 275, 283
 Freud, Sigmund 138, 188, 269, 270
 Frey-Rohn, Liliane 7
 Frobenius, Leo 248
 funkciók 25, 26, 32, 37, 165, 168, 171, 216, 217, 233, 282
 Gaedecheus, Rudolf 243
 galamb 166, 250
 Galilei, Galileo 38
 Gamow, George 283
 Garnerius de Sancto Vittore 87, 143
 Gerardus, Borgo San Donnino-i 75
 Gerhardt, Oswald 72, 237, 239
 Gioacchino da Fiore (Joachim von Flores) 75–79, 126, 127, 210, 282
 gnózis, gnosztikus, gnosztikusok 44, 47, 54, 57, 73, 78, 82, 94, 99, 127, 130, 145, 146, 152, 155–157, 159, 160, 161, 163–167, 170, 178, 180, 183–185, 188, 189, 191–194, 200–202, 209, 212, 213, 216, 225, 231, 236, 259, 261, 265, 268–270, 272, 274, 280
 Goethe, Johann Wolfgang von 175, 195
 Goodenough, Erwin 237

Grasseus, Johannes 118
Gratarolus, Gulielmus 258, 277
Gregorius Magnus 88, 270
Grenfell, B.P. - Hunt, A.S. 229, 258
Guignebert, Charles 272

gyehenna 254
gyermek 19, 36, 55, 56, 59, 74, 90, 91,
112, 149, 164, 172, 175, 198, 213,
269, 272
gyöngy 41, 183, 252

Hahn, Christop Ulrich 76, 241, 258
hal 61, 65, 69-75, 77-84, 86-89, 91,
95-106, 108-110, 115-130, 134,
148, 153, 154, 156, 158, 159, 188,
225, 236, 239, 240, 242-244, 247-
252, 260

halál 48, 71, 92, 96-99, 102, 104, 105,
115

halászás, halász 80-82, 96, 97, 128,
129

halhatatlanság 74, 99, 236
halottak 39, 98, 104, 174, 179, 252,
271

Hanan ben Talifa, rabbi 240
harag (orgé) 58, 59, 90, 91, 162, 233
Harnack, Adolf 233, 282
háromság 57, 63, 112, 155, 166, 186,
282

Hartmann, Eduard von 12
házassági kvaternió 27, 62, 190, 191,
201, 208

Heidegger, Johann Heinrich 238

Heliogabalus 242

Henrik, II., 84

Herakleitosz 183

Herma pásztora 89

hermafrodita, Hermaphroditus 108,
129, 132, 134, 164, 171, 173, 177,
203, 204, 228

Hermész 26, 89, 131, 169, 174, 175,
177, 192, 195, 203, 273

hermetika, hermetikus 121, 139, 141,
144, 199, 200, 255

Hertz, Martin 256

hieroszgamosz 18, 43, 242

higany 118, 129, 131, 207

hindu, hinduizmus 97, 129, 147, 148,
162, 163, 185, 203, 257, 270

hipochondria 141

Hipparkhosz 74, 81, 240

Hippokratész 269

Hippolytus (Hippolütosz) 62, 64, 97,
118, 145, 155-157, 160, 167-169,
174-181, 183, 184, 188, 194, 212,
235, 237, 242, 266, 271, 273, 275-
277

hisztéria 40, 153, 270

hit 40, 49, 65, 67, 124, 145, 146, 149,
150, 213, 265

Hoghelande, Theobald de 116, 199,
256, 279

Hold (Luna) 71, 119, 131, 133, 200,
206-208, 260

Hollandus, Ioannis Isaacus 278

Homérosz 175, 180, 270

homo 156, 167, 180, 193, 204, 220,
230

homunculus 193, 203, 273

hónap 79, 97, 104, 126, 244

Honorius, Autuni 247

horoszkóp 115, 116, 125, 186, 219,
239, 244

Hölderlin, Friedrich 34, 228

Hugo von Strassburg 240, 247

Hurwitz, Sigmund 276, 283

Hurwitz-Eisner, Lena 7

Ibn Ezra 93

Ideler, Christian Ludwig 252

idioszinkrázia 123, 141

idő 29, 73, 208, 209, 214, 215, 263,
265, 282

Ignatius (Loyolai Szt. Ignác) 138

ignis elementalis 207

ikhthüsz 69, 90, 97, 104, 236, 259 (*l.
még hal*)

Ikrek 74, 240

ima 59, 106, 107, 155, 168, 181, 208

- imagináció, aktív 25, 186, 201
 imago 17–19
 imago Dei 36, 42, 43, 143, 146, 172, 217
 Ince, III., pápa 75, 87
 India, ind 68, 70, 83, 96, 97, 113, 147, 148, 185
 individuáció 43, 47, 62, 67, 129, 140, 141, 143, 160, 168, 220, 221, 275
 individuum, individuális 12–15, 62, 116, 124, 140, 151, 153, 155, 160, 164, 165, 177, 191, 201, 210
 indulat 15, 21, 25, 37, 123, 254
 inkarnáció (incarnatio) 45, 103
 integráció 28, 35, 42, 43, 122, 129, 152, 156, 168, 183, 217, 269
 intellektus, intellektuális 23, 24, 29, 30, 32, 33, 35–37, 42, 47, 141, 144, 148, 149, 218, 219
 intelligencia 161, 167, 203, 219
 Ioannes Chrysostomus (Aranyszájú Szt. János) 50
 Irenaeus 47, 54, 166, 231, 235, 236, 248, 259, 268, 269, 274, 275
 Isidorus (gnosztikus) 194, 277
 Isidorus, Sevvillai 260
 Isten, isteni 26, 27, 30–32, 34, 36, 38, 41–43, 45–47, 49, 51–65, 69–71, 76, 81, 82, 85, 87, 90, 92, 94, 95, 97–99, 101, 102–108, 110, 111, 114, 118, 121–126, 128, 137, 139–141, 143, 149, 150, 153, 154, 158, 159, 160–175, 178, 180, 183, 184, 187, 190, 192, 193, 195, 197, 199, 203, 204, 210, 212, 219, 220, 223, 224
 istenek 26, 27, 46, 57, 87, 104, 107, 148, 175–177, 179, 182, 186, 208
 iszlám 71, 87, 147, 233, 239, 245
 Jacobi, Jolande 282
 Jahve 45, 47, 55, 58, 59, 90, 93, 99, 103, 162, 233, 251, 265
 János-apokrifon 74
 Jakob, Sarugi 70
 Jeans, Sir James 216, 282
 Jeremias, Alfred 70, 96, 236, 248, 252
 Jézus (Krisztus) 27, 36, 39, 41–47, 56, 60–64, 65, 66, 69–75, 77–86, 89–92, 94, 95, 97, 98, 102, 103, 109, 116, 118, 123–127, 130, 141, 143, 148, 150, 152–154, 156, 158, 159, 164, 166, 168, 169, 170–173, 175–178, 180, 183, 192–195, 197, 200, 202, 204, 210, 212, 213, 223, 225, 228–231, 234–236, 239, 241–244, 246, 247, 249, 250, 251, 254, 256, 259, 270, 277, 279
 jó és rossz 19, 44, 48, 49, 54, 56, 107, 223, 231, 232
 Joachim, joachimiták *l.* Gioacchino da Fiore
 jobb-bal 54, 58, 60, 218, 282
 Johannes (Szt. János) 41, 65, 69, 80, 123, 125, 168, 179
 Johannes de Lugio 124
 Johannes Parisiensis 240
 Josephus Flavius 71
 jövedőlés 45, 74, 80, 84, 90–92, 94, 126, 236, 239, 240, 244, 245
 Jshāq Abravanel Ben Jehuda *l.* Abarbanel
 Jupiter 38, 70, 71, 244
 Justinus mártír (Szt. Jusztinosz) 145, 148, 277
 kabala, kabalisztika 57, 59, 106, 145, 179, 224, 274
 Kant, Immanuel 12
 káosz 36, 73, 105, 125, 131, 164, 175, 195, 196, 197, 201, 268, 269
 karma 118, 274
 kasztráció 251
 katarok, katar 57, 76, 123, 124, 127, 259
 Kazwini 105
 kegyelem 39, 42, 110, 115, 149
 kék szín 117, 187
 Kelchner, Ernst 247

- Kelemen, Alexandriai 27, 104, 184,
 210, 277
 Kelemen-féle homíliak 54, 233
 Kelemen, Római 54–57, 107, 228,
 233, 234, 246
 kelet 17, 67, 68, 80, 83, 87, 89, 96, 97,
 113, 126, 148, 247
 kémia, kémiai 43, 78, 79, 132, 134,
 135, 139, 146, 149, 224
 kén 119, 207, 279, 281
 Kepler, Johannes 145, 174, 239, 241,
 271
 kerék 115, 116, 186
 kerek forma, kerekiség (rotundum)
 109, 113, 114, 116, 117, 119, 120,
 122, 166, 197, 198, 200, 203–205,
 214, 252
 kereszt 82, 90, 113, 154, 159, 164,
 171, 186, 236, 239
 keresztre feszítés 47, 63, 67, 239
 kereszténység, keresztény 27, 32, 40,
 41, 43–47, 54–57, 60, 61, 68, 70–
 72, 74, 77, 78, 80, 83, 84, 86, 88–
 95, 97, 98, 103, 104, 106, 108, 127,
 145–154, 156, 159, 162, 170–172,
 180, 182, 189, 193, 194, 209, 210,
 212–214, 218, 224, 225, 239, 242,
 244, 245, 265
 keresztség 70, 90, 158
 kerub 105, 199
 kettősség 89, 101, 117, 164, 208, 209,
 219, 220, 243
 Khunrath, Henricus 80, 131, 183
 kígyó (serpens) 69, 96, 99, 101, 102,
 134, 152, 156–160, 167, 188, 191–
 197, 202–205, 210, 212, 213, 217,
 220, 238, 239, 251, 278, 280
 kinyilatkoztatás 45, 62, 77, 123, 150,
 152, 159, 171, 173, 195, 203, 240,
 265
 király 43, 46, 70, 84, 92, 112, 124,
 149, 167, 171, 176, 236
 Kircher, Athanasius 219, 220
 Kirchmaier, Georg Caspar 250
 Knapp, Martin Johann 241
 Kohut, Alexander 280
 kompenzáció 19, 26, 187, 188
 konjunkció 70–72, 74, 75, 85, 95, 161,
 237, 239, 241, 245, 246
 Kos (Aries) 81, 89, 239, 242, 243
 kozmikus 165, 167, 174, 180
 kő/lapis 34, 43, 65, 66, 79, 80, 103,
 105, 108, 109, 117, 118, 121, 132–
 134, 139, 140, 142, 143, 153, 154,
 156, 159, 175, 186, 193, 196, 197,
 203–205, 210, 213, 214, 217, 219,
 220, 224, 238, 243, 257, 261, 271,
 276, 278
 kör 128, 129, 182, 186, 198, 199, 204,
 214, 220, 278
 középpont *l.* centrum
 Krisztus *l.* Jézus
 któnikus 18, 27, 38, 61, 62, 186, 195,
 202, 204, 212, 213, 247, 277
 kvaternió, kvaternitás 27, 36, 61, 62,
 105, 112, 113, 134, 160, 164, 166,
 171, 173, 176, 177, 188–191, 194,
 196, 197, 200, 201–203, 205, 208,
 209, 212–217, 219, 220, 271, 277,
 280
 Lagarde, P. A. 233
 Laiblin, Wilhelm 259
 lapis *l.* kő
 látomás 19, 56, 57, 88, 105, 106, 112,
 153, 164, 170–174, 186, 199, 247,
 250, 253, 259, 275
 leány 18, 20, 145, 173
 Leibniz, G. W. 12, 216, 263
 lélek 19, 21, 40–42, 43, 48, 49, 53, 60,
 62, 63, 73, 104, 115, 116, 120, 131–
 133, 145, 167, 168, 172, 173, 182,
 183, 194, 198, 203, 210, 219, 227,
 278
 Leó, X. 277
 levegő 74, 118, 123, 181, 197, 200,
 207, 218, 221, 241, 255, 278
 Leviatán 73, 97–103, 105, 154, 250,
 251
 Lévy-Bruhl, Lucien 33, 228

- Libavius, Andreas 133
 libidó 201, 213
 Lightfoot, Joseph Barber 272
 logosz 20, 26, 125, 158, 169, 170,
 174, 175, 177, 193, 195, 208, 209,
 231, 270
 Lucifer 44, 59, 69, 107, 220
 Lukianosz 178
 Luther, Martin 80, 88, 255, 270, 278

 Maag, Victor 265
 Macrobius 275
 madár 69, 103, 104, 122, 123, 127,
 188, 266
 mágnes, magnetizmus 113, 114, 120–
 122, 130, 131–135, 153, 155–157,
 159, 255, 260, 266
 mágus, mágikus 37, 80, 85, 112, 118,
 129, 158, 176, 191, 200
 Magus Philosophus 139, 264
 Maier, Michael 183, 205, 207–209,
 220, 250, 266, 275
 Maimonidész, Moses 250, 251
 mandala 36, 41, 43, 62, 114, 129, 171,
 182, 199, 210, 217, 224, 276
 Manget, J. J. 252
 manicheizmus, manicheus 50, 55, 57,
 87, 225, 234
 Marcus Antonius 122
 Mária (Szűz) 62, 63, 72, 99, 129, 170,
 172, 199, 228
 Mariette, François. F. 238
 Marinus 54
 Markion 71
 Mars 72, 244
 Masenius, Jacobus 260
 massa confusa 131, 195, 196
 matéria 122, 123, 127, 134, 210, 217,
 252, 266, 278
 materia prima 108, 112, 113, 129,
 131, 134, 196, 197, 220
 Mechthild von Magdeburg 172
 medúza 109, 113, 114, 116, 117, 252,
 260
 Meerpohl, Franz 275

 megismerés 27, 37, 44, 49, 55, 59,
 137, 142, 146, 155, 169, 181, 184,
 185, 195, 199, 209, 214, 216, 223,
 231, 233
 megváltás 59, 67, 147, 161, 164
 megváltó (Salvator) 44, 47, 73, 81,
 82, 98, 108, 125, 149, 153–156,
 180, 229, 236 *l. még* Jézus (Krisz-
 tus)
 Meir ben Jichak 101
 mély-én 9, 11, 27–29, 33, 35, 38, 41,
 43–47, 61, 62, 64–67, 94, 95, 109,
 114, 118, 120–123, 136–138, 140–
 143, 153–155, 159, 160, 166, 167,
 169, 171, 173, 181, 182, 184, 188,
 199, 203, 213, 217, 220, 222–225,
 228, 234, 235, 254, 265, 269, 274,
 276
 menyegző 18, 41, 43, 62, 134
 Mercurius 109, 111, 113–115, 119,
 131, 134, 136, 140, 141, 143, 152,
 157, 180, 193, 195, 196, 199, 206–
 210
 Merkúr 71, 86, 118, 244
 Mérleg (Libra) 239, 241
 mese 126, 141, 151, 195
 Messahali 237, 241
 messiás 70, 73, 90–93, 98, 99, 101,
 103, 122, 126, 179, 248
 metafizika, metafizikai 32, 38–40,
 45, 49, 54, 59, 65, 67, 78, 134,
 163, 166, 192, 194, 205, 223,
 234, 268
 Methodius 248
 Meyer, Karl H. 124
 Midrás 58, 101, 234
 Midrás Tanchuma 234, 251
 misztérium 67, 89, 149, 159, 171,
 181, 218, 272
 misztika, misztikus 41, 43, 64, 93,
 113, 145, 157, 169, 171, 188, 195,
 218, 263, 281
 mitológia, mitologikus 16, 19, 35, 38,
 40, 65, 81, 82, 96, 102, 145, 146,
 151, 152, 265

- mítosz, mitikus 18, 39, 40, 41, 72, 73,
 80, 82, 91, 98, 99, 125, 126, 149–
 151, 159, 173, 190, 191
 Mohamed 88, 239
 monád, monasz 130, 159, 183, 219,
 220, 282
 Monoimosz 181, 182, 184, 185, 276
 monoteizmus, monoteista 38, 57,
 147, 224
 Morienus Romanus 139, 141, 264
 Mósè Ha-Darsan 91
 Mózes 70, 71, 92, 175, 176, 188, 189,
 190, 191, 195, 200, 201, 208, 209,
 212, 251, 271
 Münter, Friedrich 70
 Mylius, Johann Daniel 118, 183,
 242, 260, 266, 268, 269, 278, 279

 naasz 167, 191, 193
 naaszénus 80, 155, 156, 166, 167,
 169, 174, 175, 181, 188, 190, 191,
 195, 201, 212, 228
 Nannius, Viterbói 247
 nap 72, 82, 96, 111, 112, 117, 121,
 123, 125, 131, 133, 134, 166, 192,
 207, 217, 220, 260, 266
 nappal és éjszaka 35, 105, 210
 négyesség 44, 164–166, 177, 186–
 189, 195, 196, 208–210, 212, 214,
 217, 268, 271, 276, 282
 négyrészesség 164, 195, 199
 négyszög 176, 220, 244
 Nelken, Jan 228
 Neumann, Erich 259, 265
 neurózis, neurotikus 15, 25, 26, 141,
 151, 153, 160
 Nicolaus Caussin 110, 162
 Nietzsche, Friedrich 217
 Nigidius, Figulus Publius 115, 118,
 256
 Nostradamus, Maître Michel 84–88,
 107, 108, 244, 245, 247
 nő, női 16, 17, 19–23, 27, 54, 55, 161,
 169, 170–173, 176, 187, 190, 200,
 201, 206, 222–224, 228, 233, 247,
 251, 270, 280
 nővér 18, 36, 145, 173, 176, 190, 191,
 200, 208
 numinózus, numinozítás 19, 29, 33,
 64, 67, 114, 132, 151, 159, 163–
 165, 190, 200, 217, 234, 265
 nús 26, 141, 156, 158, 192, 193, 267,
 269, 272

 obszesszió 141
 ólom 118, 238
 Olümpiodórosz 221, 279
 ophisz 167
 ophiták 159
 Origenész 42, 44, 71, 74, 95, 172,
 179, 180, 194, 231, 232, 240, 243,
 249
 Orosius 277
 oroszlán 69, 71, 91, 103, 104, 127,
 277
 orvos 87, 108, 150–152, 170
 Osztanész 262, 278
 ördög 44, 45, 49, 50, 52, 57, 60,
 69, 71, 78, 87, 95, 97, 99, 102,
 106, 124, 127, 139, 158, 174,
 175, 192, 193, 195, 202–204,
 209, 210, 222, 225, 231, 234,
 240, 255, 269
 ösztön, ösztöntörekvés 26, 30, 31, 42,
 43, 72, 76, 115, 123, 151, 188, 194,
 202, 222, 243, 254, 270, 281
 Ozirisz 104, 105, 167, 169

 Pantheus, Joannes Augustinus 257
 pap 69, 104, 124, 153, 187, 189–191,
 242, 259, 262, 271, 274
 pár 26, 36, 38, 72, 74, 102, 105, 133,
 134, 189
 Paracelsus, Theophrastus 137, 152,
 178, 179, 197, 255
 Paradicsom, paradicsomi 159, 168,
 180, 187, 188, 195, 196, 201, 203,
 208, 212, 213, 217, 282
 Parmenidész 121, 257
 paruzia 5, 229
 pásztor 89, 167, 242, 273

- Pauli, Wolfgang 271
 Paulinus Nolanus 236
 Paulus (Szt. Pál) 65, 146, 148, 149, 150, 161, 178
 Pernety, Antoine Joseph 131, 134
 Petrus (Péter, apostol) 56, 80
 Petrus Damianus 97
 Petrus de Aliaco (Pierre d'Ailly) 74, 76, 85, 86, 237–239, 241, 245
 Petrus Lombardus 282
 Philaletha 112, 199, 255
 phüszisz 166, 169, 217, 258
 Picinellus Philippus 110, 115, 248, 249, 251
 piros szín 135, 252
 planéták 70, 72, 115, 125, 200
 Platón 27, 62, 204, 228
 Plinius 109, 110, 117, 122, 149, 253, 260
 Plótinosz 182
 Plutarkhosz 71, 104, 238, 251
 pneuma, pneumatikus 26, 44, 73, 76, 103, 107, 168, 173, 195, 197, 210, 241, 246, 268, 271
 pneumatikón-pszükhikón-szarkikón/hülikón, szellem-lélek-test hármassága 63, 131, 133, 193, 203, 218
 Pohl, Otto 249, 275
 pokol 42, 46, 84, 95, 106, 107, 111, 112, 114, 234, 251, 254, 255
 Polemon 238
 Pordage, John 195, 263
 Priscillianus 79, 116, 277
 privatio boni 44, 48, 49, 50, 52, 54, 57, 60, 79, 95, 222, 225, 232, 234
 projekció 15, 16, 18–20, 23–25, 27–29, 35, 36, 82, 114, 120, 135, 136, 143, 172, 200, 236
 Psellus, Michael 231, 259
 psziché 10, 12, 13, 24, 33, 36, 134, 138, 146, 157, 159, 188, 202, 210, 212, 214, 217, 218
 pszichikus, pszichés 9–11, 13, 24, 25, 28, 29, 32, 33, 35–39, 44, 45, 49, 64, 65, 84, 131, 134, 135, 138, 143, 146, 151, 153, 154, 156, 159, 164–166, 167, 169, 170, 180, 190, 201, 209, 217, 224, 265, 281
 pszichológéma 172
 pszichológia, pszichológiai 11–13, 24–33, 35–38, 41–47, 49, 53–55, 59–62, 64, 65, 67, 68, 76, 77, 81, 89, 91, 95, 103, 114, 115, 118, 125, 128, 129, 132, 137, 140, 141, 150, 154, 160–165, 168, 169, 173, 182, 185, 186, 188, 190, 192, 200, 202, 209, 214, 216, 217, 222, 224, 225, 227, 233, 234, 236, 251, 274, 280, 281, 282
 pszichopomposz 22, 34, 123, 174, 181
 pszichoterápia 14, 152, 153, 160
 pszichózis 38, 77, 281
 Ptolemaiosz 237, 244
 Quispel, Gilles 63, 160, 236, 267
 racionális, racionalizmus 28, 30, 32, 42, 77, 78, 94, 127, 153, 170, 189, 219, 228
 Rahner, Hugo 273, 278
 Ramsay, William 237
 Ramszesz, II. 72
 Rasi (Salomon ben Jicháki, rabbi) 73, 74
 ratio 218
 reflex 13, 194
 Reitzenstein, Richard 89, 237, 247, 280
 Rhabanus Maurus 87
 Rhine, J. B. 265
 Ripley, Sir George (Riplaeus) 118, 122, 126, 195, 207, 221, 259, 278
 rítus, rituális 43, 56, 158, 186, 213
 Roberts, R. 276
 rokonsági házasság *l.* „cross-cousin-marriage”
 rossz 16, 19, 44, 46, 48–58, 60, 61, 71,

72, 78, 79, 85, 94, 107, 139, 192,
194, 220, 222–224, 231, 232, 234
rotáció 214, 280
Rousselle, Erwin 227
Rulandus, Martinus 117, 255, 257,
260, 261
Rupescissa, Johannes de 125, 199,
221
Ruska, Julius Ferdinand 252, 253,
257, 275
Sabellius 282
sal (só) 113, 118, 119, 131, 132, 135,
257
Salomon ben Jicháki, rabbi *l.* Rasi
Samuel ben Gabirol 70
sárga szín 109
sárkány/draco 18, 87, 89, 101, 103,
112, 117, 131, 166, 180, 194, 195,
202, 207, 210, 251, 277
sátán 46, 56, 58, 60, 91, 92, 123–125,
162, 203, 213, 229, 247
Saturninus 183
Saturnus 70, 71, 75, 85, 86, 117, 118,
166, 174, 238
Schaefer, H. H. 280
Scharf, Riwkah 162, 231, 280
Scheftelowitz, J. 98, 99, 102, 249,
250, 251
Schelling, F. W. J. 12
Schoettgen, Christian 248, 273
Schopenhauer, Arthur 12
Schreber, Daniel Paul 228
Secundus 248
Senard, Marcelle 244
serpens *l.* kígyó
Silberer, Herbert 263
Simon, Magus 268, 269
Smith, E. M. 243, 244
só *l.* sal
Soederberg, Hans 259
sötétség 48, 51, 52, 54, 63, 105, 110,
126, 156, 159, 166, 183, 194, 203,
222, 224, 232
Spiegelberg, W. 251
Spitteler, Carl 19, 283

Stahl, G. E. 208, 281
Stephanus Cantataurensis 249
Strauss, Heinz Arthur 241
summum bonum 47, 232
Swedenborg, Emanuel 167
Synesius 99, 262
szabeusok 70, 106, 238
szekták 85, 90, 124, 170, 231, 258,
268
szél 87, 88, 91, 103, 106, 128, 252
szellem, szellemi 20, 21, 27, 36, 40,
42–46, 53, 55, 61–63, 75–79, 88,
97, 108, 112, 113, 119, 120, 125,
131–133, 136, 138, 144, 146–148,
152, 153, 156, 157, 163, 167,
168, 170–172, 174, 177, 178,
180, 181, 183, 184, 186, 188–
190, 192–195, 197, 198, 203,
204–207, 213, 218, 219, 224,
230, 252, 259, 278
szem 155, 156, 168, 247
személyiség 9, 11–15, 22, 25, 28, 29,
43, 82, 94, 102, 124, 138, 150, 151,
158, 160, 164, 171, 176, 177, 183,
187–190, 194, 210, 222, 223, 228
szentlélek-mozgalom 75, 78, 79
szeretet, szerelem 20, 21, 23, 57, 59,
96, 106, 110, 111, 162, 184, 187,
270
széthasadás/disszociáció 151, 153,
203, 210, 251
szexualitás, szexuális 169, 170, 188,
243, 268, 269, 274
szikla 79, 80, 128, 175, 225
szimbólum, szimbolika, szimbolikus
16, 17, 36, 40, 44, 45, 47, 65, 69,
70, 80–83, 88, 89, 95, 96, 101–105,
108–110, 120–123, 127, 129, 134,
140, 144, 146, 147, 150–152, 154,
156, 158, 159, 164, 165, 171,
180, 183, 186–188, 194, 196, 201–
203, 210, 214, 225, 234, 243, 247,
281
szinkretista 57, 167, 231
szóma, szomatikus 9–11, 29, 210, 233

- szótér 69, 96, 97, 168
 szörny 40, 41, 73, 91, 97, 101–103
 születés, születés 70, 72, 73, 80, 90, 91,
 95, 98, 99, 115, 116, 125, 126, 134,
 148, 173, 277
 Szűz (Virgo) 90, 96, 98, 109, 239
 szűz, szűzi 90, 98, 109, 120, 148, 172,
 209, 236
 szüzügia 17, 27, 38, 54, 161, 190,
 210, 222, 227, 228
 Tabari 92, 240
 Tabit ibn Qurra 108
 Tacitus 71
 Talmud 73, 74, 76, 92, 99, 100, 126,
 234, 240, 251
 Tamás, Aquinói Szt. 51, 52, 79, 265
 Tamás-akták 99
 tantra 274
 tao 57, 67, 152, 164
 Tatianus 48
 tavaszpont 74, 82–84, 244, 245
 teleiosz, teleioszisz 66, 168, 178, 272
 teljesség 10, 25, 29, 38, 41, 43, 44, 62,
 67, 95, 114, 121, 123, 134, 143,
 153–155, 159, 160, 164–166, 169,
 180, 186–188, 199, 200, 203, 217,
 224, 225, 234, 235, 254, 276
 tenger, óceán 91, 92, 96, 98, 101–103,
 104, 109–111, 113, 114, 116, 117,
 119, 120–122, 124, 127, 131, 154,
 159, 178, 181, 250, 253, 260
 teremtés 54, 73, 75, 101, 125, 137,
 166, 171, 173, 174, 183, 195, 210,
 231
 teriomorfizmus 34, 71, 103, 104, 123,
 154, 156, 188, 191
 természet 23, 26, 31, 46, 64, 84, 112,
 119, 135, 137, 145, 149, 153, 196,
 205, 214, 218, 220, 224
 Tertullianus 42, 71, 243, 249
 test 39, 42, 44, 55, 63, 64, 72, 103,
 109, 132, 133–135, 137, 138, 152,
 179, 190, 193, 198, 203, 207, 208,
 210, 214, 219, 222, 255, 271
 Thalész, Milétoszi 132, 167
 Theodor Bar-Kuni 166
 Theophrastus 119, 184
 Thiele, Georg 243
 Thorndike, Lynn 245–247
 Timokharész 81
 titok, titkos 33, 75, 103, 113, 122,
 130, 131, 140, 159, 165, 171, 203
 Titus, Bostrai 50
 tökéletesség 44, 51, 53, 66, 67, 95,
 210, 272, 276
 tömeg 40, 95, 124, 153, 208, 281
 törvény 36, 45, 55, 85, 95, 218, 274
 Trevisanus I. Bernardus Trevisanus
 triád 55, 87, 175, 176, 186, 233
 trinitás 80, 149, 169, 174, 186, 200,
 210, 216, 263, 270, 282
 trón 41, 56, 59, 124, 148, 159, 232,
 247
 tudat 9–15, 19, 22, 25–27, 29, 30,
 33–36, 43, 44, 47, 95, 103, 106,
 118, 125, 126, 129, 136, 138, 140–
 143, 151, 152, 158, 160–162, 164,
 165, 166, 171, 172, 181, 183, 187,
 188, 212, 213, 216, 217, 222–225,
 267, 280, 281
 tudatalatti 9–11, 92, 94, 106, 114,
 126, 127, 129, 138, 141, 142, 144,
 146, 147, 149, 153, 154, 157, 159,
 160, 164, 165, 171, 172, 180, 181,
 185, 187, 188, 194, 200, 204, 216,
 217, 222, 224, 259, 270, 271, 279–
 282
 tudattalan 10–20, 22, 24–31, 33, 34,
 37, 39, 40, 42, 45, 53, 57, 61, 63,
 64, 67, 102, 106, 118, 120–123,
 125, 126, 132, 136–138, 141–143,
 146, 150–152, 154, 156, 160–163,
 166, 185, 187, 194, 217, 220–222,
 225, 227, 236, 245, 280, 281
 túlvilág 39, 81, 92, 98
 tűz 40, 45, 72, 86–88, 106, 109–115,
 119, 124, 135, 143, 183, 187, 197,
 200, 205–209, 218, 221, 254–256,
 278, 281

- Uhlhorn 282
 Usener, Hermann 247
 utópia, utópista 40, 94, 152
- Valentinus, valentiniánusok 94, 160,
 161, 225, 231, 235, 248, 268, 277
 vas 130, 155, 157, 233
 Vaughan, Thomas 255
 végidő 41, 46, 91, 251
 Venus 71, 96, 131
 vér 39, 43, 79, 92, 112, 119, 158, 203
 vérfertőzés 173, 176, 190, 191
 veritas 134–136, 143, 152, 163
 Vigenerus, Blasius (Blaise de Vigen)
 112, 118, 207, 268, 269, 281
 világ 17, 24, 30, 36, 45, 46, 55, 58, 64,
 70, 71, 75, 76, 78, 85, 94, 107, 112,
 114, 120, 124–127, 137, 145, 162,
 164, 165, 167, 169, 174, 180, 193,
 197, 200, 210, 212, 217, 232, 258,
 274
 világmindenség 169, 197, 198, 200,
 236
 Virolleaud, Charles 101, 251
 Vitus, Richardus 227
 víz 72, 79, 97, 110, 111, 114, 115,
 118, 119, 123–125, 128, 129, 131,
 133, 134, 143, 152, 156–158, 166–
 169, 174, 179, 180, 183, 187, 197,
 200, 207, 218, 221, 237, 244, 259,
 261, 278
- Vizöntő (Aquarius) 74, 79, 81, 82,
 83, 244
 vízözön 97
 Vollers, Karl 248
 Voltaire (François Marie Arouet)
 246
- Wacker-Barth, gróf August J. L. 240
 Waite, Arthur Eduard 255
 Weiss, Johannes 272
 Werblowsky, Zwi 57
 White, P. Victor 234, 265
 Wickes, Francis G. 275
 Wilhelm, Richard 265, 276, 283
 Wirth, Albrecht 250
 Wischnitzer-Bernstein, Rahel 250
 Wünsche, August 248
- Zoroaszter (Zarathusztra) 275, 280,
 283
 Zoszimosz, Panapoliszi 153, 197,
 261, 268, 269, 278, 280
 zöld szín 35, 182
- zsidókeresztények 56, 57, 60, 74, 91,
 210, 231
 zsidóság, zsidó 57, 59, 70, 71, 91, 92,
 94, 95, 97–99, 101–103, 126, 145,
 149, 210, 239, 251
 zsinat 75, 233, 241

IDÉZETT BIBLIAI HELYEK

Szent Biblia azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatott egész Szent Írás. Magyar nyelvre fordította Károli Gáspár. Budapest, Magyar Biblia-Társaság (1963)

ApCsel	=	Az Apostolok Cselekedeteiről írt könyv
Dán	=	Dániel próféta könyve
Ef	=	Pál apostolnak az Efézusbeliekhez írt levele
Én	=	Énekek Éneke
Ésaiás	=	Ésaiás próféta könyve
Ez	=	Ezékiel próféta könyve
Ezdr	=	Ezsdrás könyve
Fil	=	Pál apostolnak a Filippibeliekhez írt levele
Jakab	=	Jakab apostolnak közönséges levele
Jel	=	János Apostol Mennyei Jelenésekről Való Könyve
Jer	=	Jeremiás próféta könyve
Jn	=	János Evangélioma
Jób	=	Jób könyve
1 Kir	=	A királyokról írt I. könyv
Kol	=	Pál apostolnak a Kolossébeliekhez írt levele
1 Kor	=	Pál apostolnak a Korinthusbeliekhez írt első levele
Lk	=	Lukács Evangélioma
Mk	=	Márk Evangélioma
1 Móz	=	Mózes I. könyve (Genesis; Teremtés könyve)
2 Móz	=	Mózes II. könyve (Exodus; Kivonulás könyve)
3 Móz	=	Mózes III. könyve (Levitic; Léviták könyve)
4 Móz	=	Mózes IV. könyve (Numeri; Számok könyve)
5 Móz	=	Mózes V. könyve (Deuteronomium; Második Törvénykönyv)
Mt	=	Máté Evangélioma
1 Pét	=	Péter apostolnak közönséges első levele
2 Tesz	=	Pál apostolnak a Thessalonikabeliekhez írott második levele
Zak	=	Zakariás próféta könyve
Zsolt	=	Zsoltárok

IDÉZETT BIBLIAI HELYEK

Az idézett bibliai helyek a Magyar Bibliaindító Társaság kiadásában, Budapest, Magyar Bibliaindító Társaság, 1923.

Apokalipszis	Apokalipszis
1. könyv	1. könyv
2. könyv	2. könyv
3. könyv	3. könyv
4. könyv	4. könyv
5. könyv	5. könyv
6. könyv	6. könyv
7. könyv	7. könyv
8. könyv	8. könyv
9. könyv	9. könyv
10. könyv	10. könyv
11. könyv	11. könyv
12. könyv	12. könyv
13. könyv	13. könyv
14. könyv	14. könyv
15. könyv	15. könyv
16. könyv	16. könyv
17. könyv	17. könyv
18. könyv	18. könyv
19. könyv	19. könyv
20. könyv	20. könyv
21. könyv	21. könyv
22. könyv	22. könyv
23. könyv	23. könyv
24. könyv	24. könyv
25. könyv	25. könyv
26. könyv	26. könyv
27. könyv	27. könyv
28. könyv	28. könyv
29. könyv	29. könyv
30. könyv	30. könyv
31. könyv	31. könyv
32. könyv	32. könyv
33. könyv	33. könyv
34. könyv	34. könyv
35. könyv	35. könyv
36. könyv	36. könyv
37. könyv	37. könyv
38. könyv	38. könyv
39. könyv	39. könyv
40. könyv	40. könyv
41. könyv	41. könyv
42. könyv	42. könyv
43. könyv	43. könyv
44. könyv	44. könyv
45. könyv	45. könyv
46. könyv	46. könyv
47. könyv	47. könyv
48. könyv	48. könyv
49. könyv	49. könyv
50. könyv	50. könyv
51. könyv	51. könyv
52. könyv	52. könyv
53. könyv	53. könyv
54. könyv	54. könyv
55. könyv	55. könyv
56. könyv	56. könyv
57. könyv	57. könyv
58. könyv	58. könyv
59. könyv	59. könyv
60. könyv	60. könyv
61. könyv	61. könyv
62. könyv	62. könyv
63. könyv	63. könyv
64. könyv	64. könyv
65. könyv	65. könyv
66. könyv	66. könyv
67. könyv	67. könyv
68. könyv	68. könyv
69. könyv	69. könyv
70. könyv	70. könyv
71. könyv	71. könyv
72. könyv	72. könyv
73. könyv	73. könyv
74. könyv	74. könyv
75. könyv	75. könyv
76. könyv	76. könyv
77. könyv	77. könyv
78. könyv	78. könyv
79. könyv	79. könyv
80. könyv	80. könyv
81. könyv	81. könyv
82. könyv	82. könyv
83. könyv	83. könyv
84. könyv	84. könyv
85. könyv	85. könyv
86. könyv	86. könyv
87. könyv	87. könyv
88. könyv	88. könyv
89. könyv	89. könyv
90. könyv	90. könyv
91. könyv	91. könyv
92. könyv	92. könyv
93. könyv	93. könyv
94. könyv	94. könyv
95. könyv	95. könyv
96. könyv	96. könyv
97. könyv	97. könyv
98. könyv	98. könyv
99. könyv	99. könyv
100. könyv	100. könyv



A borítón: Pisces
A chartres-i katedrális üvegablakának
részlete

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Zöld Ferenc

Budapest, 1993

Nyomdai táskaszám: 22316

Felelős szerkesztő: Gilicze Gábor

Műszaki szerkesztő: Gábor Péter

A borító- és kötésterv Németh Zsuzsa munkája

Terjedelem: 20,25 (A/5) ív

Kiadványszám: II/2960

