

FARKAS ATTILA MÁRTON

Az emberi test jelentése és szimbolikája az európai alkímiában

A középkori és reneszánsz kori Európában művelt alkímia elsősorban egy olyan sajátos mágikus rendszerként (és egyben gyakorlati szisztémaként) értelmezhető, amelynek legfőbb célja az ember testi tökéletességének, sőt személyes halhatatlanságának elnyerése volt. A személyes halhatatlanság azonban csak arra a másfajta valóságra alapulva valósulhatott meg, amely valóságot az alkímia, illetőleg annak művelője megteremtett és megszilárdított saját maga számára. Ennek lényege, hogy az alkímia világában álm és ébrenlét, szellem és anyag, külső és belső, szétválaszthatatlanul egyek. Nem létezik külön kémiai munka és külön szellemi átélés. Ahogyan nincs „reális”, úgy nincsen „irreális” sem ebben a világban. Így amikor a „Királyi Művészet” művelője fémeket ötvözött, ásványokat keresett, szerves és szervetlen anyagokat kotyvasztott össze, akkor egyben szellemi műveleteket is végrehajtott, misztikus tudásra tett szert, sőt filozófiai problémákat is megoldott. Ami azonban ebből a sokrétűségből talán a legfontosabb elem: a tégelyben fortyogó anyaggal együtt ő maga is megváltozott, saját átalakulásaival párhuzamosan viszont az anyag is átalakult. Merthogy a fémi transzmutációval az ember testi regenerációja (mágikus) analógiában állt.

Az alkimista adeptus alakja némileg metaforikus értelemben tehát egyfajta sámánként, illetve varázslóként is felfogható: alászáll a poklokba, feljut a mennyekbe, behatol a legmélyebb titkokba, meghal és feltámad. Nem véletlen, hogy az alkimista legendák egyik kedvelt és vissza-visszatérő toposza a testileg-lelkileg regenerálódott, megfiatalodott és halhatatlanná lett alkimista sikertörténete. Az (európai) alkímia történetileg Egyiptomból származik, s mind felfogásában, mind pedig szimbolikájában is igen sok mindent megőrzött az egyiptomi gondolkodásból. Sőt, feltételezhető, hogy az alkímia alapkonceptiója – az emberi test maradandóvá tétele – az egykori mumifikálási eljárások, illetve az ehhez kötődő komplex gondolkör (főként az Ozirisz istenhez kapcsolódó teológiai-bölcséleti rendszer) egyenes ági örököse. Egyiptomban az idők folyamán a test bebalzsamozási technikáinak kialakulása és folyamatos tökéletesítése az orvosi ismeretek fejlődése mellett a vegyi ismeretek fejlődését is óhatatlanul magával hozta, ennek számos emléke maradt fenn.¹ Ezen ismeretek fejlődése pedig ugyanabból indult ki, s melléktermékei

ellenére is mindvégig ugyanahhoz az egyszerre konkrét és eszmei tárgyhoz kötődött, mint a későbbi alkímiáé: az emberi testhez, illetve annak épségéhez, maradandóságához, öröklétéhez. Ez volt mindenkor az alkímia lényege. Egy reneszánsz kori alkimista mű, a *Hydrolithus Sophicus seu Aquarium Sapientum* szerzője egy olyan gondolattal vezeti be művét, amelyről szinte lehetetlen nem az egyiptomiaknak a test megőrzésére irányuló tudományára gondolni:

A világ kezdete óta mindig voltak Istentől megvilágosult emberek, tapasztalt filozófusok, és bölcs nemzetségek, kik szorgalmasan tanulmányozták a Természetet, illetve az alsó világ teremtésének sajátságait. (Ezek az emberek) buzgó igyekezettel és heves vágyakozással törekedtek megtudni, hogy vajon a Természet tartalmaz-e bármit is, amely megóvja a mi földi testünket a bomlástól és haláltól, és megtartja azt örökké tartó egészségben és erőben. Mert a Természet fénye és az isteni kinyilatkoztatás révén megérezték, hogy a Mindenható, az emberek iránti szeretetétől hajtván, bizonyára elrejtett a világban néhány csodálatos arkánumot, melyek által is az egész világ minden tökéletlen, beteg és hiányos dolga megújítható, és visszahozható azok valamikori életereje.²

Némileg summázva, az emberi test regenerálásának, s vele tulajdonképpen magának az alkímiának nagyjából kétféle megközelítését, illetve értelmezését adhatjuk:

1. Az alkímia mint archaikus tudományos kísérlet a testi halhatatlanság megvalósítására. Sajátos vegyészeti, amely kémiai szerek, vagyis „elixírek” kikísérletezésével próbálta elérni ezt a célt. Az alkímia e megközelítésben főként az akkori alkimista alapú mágikus gyógyászzal állt szoros kapcsolatban.

2. Az alkímia mint szimbólumok kezelésére épülő mágikus elmélet és gyakorlat, amely révén elérhető a halhatatlanság. Ez esetben az alkímia egy másfajta, a mi „hétköznapi valóságunktól” eltérő valóságban működő szisztéma.

Az elsőt nevezhetnénk akár gyakorlati, avagy racionális megközelítésnek, a másodikat pedig misztikusnak.³ A következőkben főként ez utóbbiról lesz szó.

A test mint az alkímiai munka tárgya

Az alkímiában tehát a test központi jelentőségre tett szert. E centrális pozíció azonban sokféle módon és sokféle szinten jelent meg az alkimista felfogásban, illetve e felfogás révén létrejött, igen cizellált szimbólumnyelvben. Ennek elsődleges és legfontosabb megfogalmazása az volt, hogy a különféle fémek és egyéb anyagok az alkímiai szimbolikában általában a megújítandó, regenerálandó emberi testet (is) jelképezték. Ez volt az alkímiai *Corpus*, avagy gyakori nevén „A Mi Testünk”, amelyet leggyakrabban öregemberként, elagott uralkodóként, esetleg betegként jelenítettek meg az alkimista ikonográfiában. Konkrét formájában ez volt az anyagdarab,

amely a kísérletek, a kémiai, illetve metallurgiai eljárások középpontjában állt, s amelynek „arannyá” kellett válnia az átalakítások (halmazállapot-változások, ötvözések, tisztítások stb.) során. A test elsősorban a személyiség, az elme, a lélek lakhelye, másrészt a személyes halhatatlanság első számú hordozója. Az „arany” tehát e nyelvben tágabb értelemben a megújult személyiséggel, szűkebb értelemben viszont a regenerálódott testtel azonos. Ez volt az úgynevezett „Filozófiai Arany”, avagy a „Mi Aranyunk”, amelyet a mesterek és beavatottak mindenkor határozottan megkülönböztettek a közönséges aranytól. „Lefordítva” nevezhetjük ezt halhatatlanná tett, szellemivé transzformált, mondhatni: „szellem által átítatott” emberi testnek is.¹

A folyamat viszont, amely ezt a végeredményt hozza, a *putrefactió*val, azaz a rothasztással, a mesterségesen véghezvitt szétbomlással kezdődik, amelyet gyakran ábrázolnak brutális kivégzési jelenetekkel, illetve a samanizmusból is jól ismert szét-darabolással és megfőzéssel.² Ezen ábrázolási mód korántsem véletlen, hiszen az alkímiai műveletek középpontjában az átalakítandó – tehát kinszenvedésre ítélt – emberi test, illetve személyiség áll. Zosimosznál, a korai görög-egyiptomi alkímistánál az átalakulásnak ez a folyamata az egymást követő, és igen hasonló víziókban felbukkanó *fémantroparionok* sorozatában testesül meg: ólomemberke, rézemberke, s a műveletsor végén először ezüst-, majd aranyemberke követik egymást az egyiptomi alkímista álmaiban. És mindegyik átalakulás, mindegyik fémemberke átváltozása a következővé, kínhalállal, eleven megfőzéssel és a test szét-darabolásával jár együtt e víziókban.³ Nyilvánvaló, hogy Zosimosz munkájában az egyre nemesebb anyagokban testet öltő antroparionok az emberi test fokozatos alkímiai megtisztulását, illetve tökéletesedését jelenítik meg, természetesen szoros összhangban a tényleges fémek megtisztításával és ötvözésével, hiszen a kémiai munka, avagy a fémmegmunkálás ugyanúgy egyfajta szimbólumnyelvi megfogalmazása az emberi tökéletesedésnek, miként a képi szimbólumok. A lombikban vagy a tégelyben végbement folyamat az emberi testben (és lélekben) végbement folyamat szimbolikus kifejeződése. E folyamat legutolsó fázisa az aranyantroparion megjelenése, aki a végső megtisztulásnak (merthogy az arany=fény), illetve a halhatatlanságnak (fény=romlatlanság) a kifejezője.

A tudatosan, pontosabban *művi úton* véghezvitt halál és újjászületés processzusa a lényege az alkímia „Királyi Művészetének”. Így e Művészet végső soron nem más, mint az ember – maga az alkímista – önmaga általi, mesterséges újjáteremtése. Az alkímiai embrió az újjászülető alkímista maga, s a halhatatlan test is a saját teste. Az alkímista a misztikából is jól ismert Új Ember. A halhatatlanságot a bűnökkel és tudatlansággal terhelt régi ember nem érheti el. Ez a tulajdonképpeni romlandó, természetes ember az alkímista szimbolikában az Etióp, a szerencsen figurája, a „Fekete Ember”, akinek el kell pusztulnia a putrefactio során. A putrefactio, avagy a „feketeség ideje” (Nigredo, melanószisz) ennek a régi embernek a halála, de ugyanakkor megtisztulása, purgatóriuma is. Az ezt követő kifehéredés, az Albedo, a már megtisztult anyag megjelenése. A harmadik nagy fázisa a processzusnak a Rubedo, a vörösödés. Ez a Bölcsék Kövének, a Filozófiai Arany alapanyagának a létrejötte, a Mű beteljesülése.

Mint arra már utaltam, az alkímiának e misztikus aspektusa rokonságban áll a keresztény misztikával, amely utóbbi gyakorta használ olyan képeket, metaforákat, illetőleg allegóriákat, amelyek az akkori alkímiára utalnak. Így például Keresztes Szent János is az arany megtisztításának a képét használja a lélek megtisztulására és az Istennel való egyesülés folytán történő újjászületésre, persze a Bibliát idézve: „E pőrölycsapások alatt a lélek úgy megtisztul, mint az arany az olvasztó-tégelyben, amint azt a bölcs kifejezi mondván: »Mint aranyat a kemencében, megpróbálta őket.« (Bölcs. 3.6.)”⁷ De az arany analógia, illetve metafora fel-felbukkan Eckhart mesternél és másoknál is. Ebben a gondolatkörben az alkímisták putrefactiója, a Nigredo, avagy melanószisz nagyjából ugyanazt a jelentéstartalmat hordozza, mint a keresztény misztikában a lélek sötét éjszakája, a kereszthalál, a lelki és szellemi szárazság. Ugyanígy a kifehéredés, az Albedo, a lélek megtisztulásával, s egyben annak a misztikus halálból való feltámadásával analóg, azzal a fázissal, amikor a „lélek sötét éjszakájának koromfeketeségében megjelenik a hajnal fénye”.⁸

Nos, ezt az eszmét nevezhetjük az alkímia misztériumának, melyet maguk az alkímisták két alapvető aspektusból közelítettek meg: az alkímiai folyamatot vagy mint halált és abból történő feltámadást (újjászületést) értelmezték, vagy mint megfogant és születést. E két folyamat az alkímiai processzus analógiáivá, vagy még inkább: metaforáivá vált az évszázadok folyamán. E metaforákra azután egész szimbolikus rendszerek épültek, aminek révén ezek az eszmék is összeolvadtak, illetve egymás oda-vissza forgatható metaforáiként értelmeződtek.

Az alkímiai processzus mint halál és feltámadás

Az alkímiai munkafázisok gyakori elnevezései a rothadás, a szétbomlás, a halál, a feltámadás. A lombik gyakori neve: sír, kripta. A megtisztított, és tulajdonságaiban megjavult anyagot gyakorta ábrázolták a sírjából kilépő, az ítélet harsonáira feltámadó halott alakjával. Ezen eszmekör kapcsán az alkímia halál–újjászületés eszmeköre majd minden ősi képzetet, hiedelmet, mitológémit újra felhasznál kémiai allegóriaként. Gyakori jelképe a regenerációnak az Őreg Király halála és másnap reggeli feltámadása – immáron megfiatalodott uralkodóként. Például Trismosin Salamon híres *Splendor Solis* című művében, vagy Maier fő művében, az *Atalanta Fugiens*ben az Őreg Király, azaz az elaggott, megtisztulandó anyag megszemélyesítője vízbe fullad, ám ezáltal regenerálódik, újjáéled.⁹ Ugyanezt a királyt Maier művének egy másik fejezetében egy farkas falja fel, ám a farkast hajnalban elégetik, s annak bendőjéből a király újjáéledve és megfiatalodva mászik elő¹⁰ (I. kép).

Nem véletlen, hogy ebben az értelmezésben oly előszeretettel vonták analógiába az Opus Magnumot, azaz az alkímiai processzust Krisztus kereszthalálával és feltámadásával. (Csakúgy, mint a keresztény misztikusok a maguk lelki-szellemi megújulását.) Erre a jelképrendszerre épül a híres *Rosarium Philosophorum* is, s a már idézett reneszánsz alkímista irat, a *Hydrolithus Sophicus seu Aquarium Sapientum* is



1. A király halála és újjászületése.
A test regenerációjának és az anyag
megtisztulásának allegóriája Maiernél
(17. század)

gval fűjja a feltámadás harsonáját. Mindemellett a szöveg arról beszél, hogy nem létezhet növekedés és szaporodás pusztulás és szétbomlás nélkül¹² (2. kép). Ez tehát az elvetett és megrothadó mag ősi misztériuma, a magé, amelyből az új élet kikel. Ez a megrothadó mag az emberi hulla is. Ennek egyik fő jelképe a „fekete ember”, az Etióp, az alkímiai szerezsen, a bűnökkel terhelt, halálra ítélt ember, aki viszont megtisztulhat és feltámadhat.¹³ A fémek között ez az ólom, a legnehezebb, ám mégis legpuhább anyag, a Szaturnusznak, a melankólia bolygójának a féme. Ez a nehézkes, lágy föld, a sár, a mocsár, a rothadás szimbolikus anyaga. Morenius, az utolsó antik alkímista mondja Khalid királynak: „A bölcsek úgy utálnak az ólomra, mint tisztátalan testre.”¹⁴ Ezzel analóg az emberi ürülék is, amely az alkímisták kedvelt



2. A testi regeneráció a végítélet
és a feltámadás allegóriájával
Basilius Valentinusnál

Krisztust mint „szegletkőt” azonosítja a Bölcsek Kövével, melyet „Szent Kőnek” is nevez.¹¹

A halál–feltámadás gondolatkör, illetve értelmezés e kétféle szimbolikája persze gyakorta összeolvad. Gondolati magva az, hogy a növény csupán a földben „meghaló”, megrothadó magból tud kikelni. (E gondolatnak a mag megrothadásának evangéliumi példázata is jó alapot adott.) A kései keresztény alkímiában ennek igen szemléletes példáját találjuk Basilius Valentinus *Practica* című művének nyolcadik fejezetében, ahol egy kiásott sír mellett fekvő, félig rothadó holttest látható. A holttest egyik oldalán egy szántóvető magot szór el, a másik oldalon pedig egy an-

gval fűjja a feltámadás harsonáját. Mindemellett a szöveg arról beszél, hogy nem létezhet növekedés és szaporodás pusztulás és szétbomlás nélkül¹² (2. kép). Ez tehát az elvetett és megrothadó mag ősi misztériuma, a magé, amelyből az új élet kikel. Ez a megrothadó mag az emberi hulla is. Ennek egyik fő jelképe a „fekete ember”, az Etióp, az alkímiai szerezsen, a bűnökkel terhelt, halálra ítélt ember, aki viszont megtisztulhat és feltámadhat.¹³ A fémek között ez az ólom, a legnehezebb, ám mégis legpuhább anyag, a Szaturnusznak, a melankólia bolygójának a féme. Ez a nehézkes, lágy föld, a sár, a mocsár, a rothadás szimbolikus anyaga. Morenius, az utolsó antik alkímista mondja Khalid királynak: „A bölcsek úgy utálnak az ólomra, mint tisztátalan testre.”¹⁴ Ezzel analóg az emberi ürülék is, amely az alkímisták kedvelt anyaga. Számos adeptus szerint az ürülék, mint a bomló anyag netovábbja, rejti magában a kezdeti anyagot, a teremtes őanyagát, a *Materia Primát*. (Sőt egyesek szerint ez *maga* a *Materia Prima*.)¹⁵

Mint látjuk, ugyanez az értelmezés, jelesül a halál–feltámadás metafora, hozta létre az alkímiai processzus és a vegetáció ciklikus regenerációjának analógiáját is, illetve az erre épített szimbolikát. Az alkímiai munka ismert allegóriája, hogy a szántóvető (aki természetesen az alkímista maga) magot szór el a mezőn, a frissen felszántott

földbe, amely azután kikel.¹⁶ A növényzet őszi elrothadása, téli halála és tavaszi kizsendülése a megrothasztott, felolvasztott, majd megtisztított és tökéletessé tett anyag megfelelője. Számos irat értekezik arról, hogyan lesz a Bölcsék Köve (a Vörös Kő: *Lapide Rubro*) a Zöld Kőből, amely a munka kiindulópontja. Ezt azonosítják a Zöld Természettel, vagyis a vegetációval, melynek állatalakú megjelenése a Zöld Oroszlán, antropomorf megszemélyesülése pedig a Zöld Király – mind a megrothasztandó, felbomlasztandó anyag, illetve a meghaló test, és vele a halálba zuhanó lélek jelképei. Mert az ember, pontosabban a testi ember ugyanolyan, mint a növény: elveti magvát, amelyből kikel az utód. A nagy orvos-alkimista, Paracelsus is előszeretettel hasonlítja az embert növényhez, különösen a nemzés és a szaporodás szempontjából.

Eme szimbolizmusnak a mentális-spirituális jelentése röviden a következőkben határozható meg: Természet és Művészet, ez a középkorban oly gyakorta emlegetett fogalompár a művi, azaz a *tudatos tevékenység*, valamint a természeti, vagyis a *tudattalan* (ösztönös, tudatosság nélküli) folyamatok kettősségét jelöli. A Művészet, vagy Királyi Művészet, ahogyan az alkímia magát oly gyakorta nevezte, ugyanazt viszi véghez, amit a Természet is véghezvisz időtlen idők óta. Ahogyan elhal, megrothad, majd újjáéled a növényzet, ugyanúgy utódot nemz, előregszik, meghal, de utódjában újjáéled az állat és az animális ember is. A halhatatlanságra vágyó ezzel nem elégszik meg, ő a személyes létét akarja örökkévalóvá tenni, ezért művileg viszi véghez a Természet művét, s ezáltal megismeri és egyben uralja is azt. Alkímiai alapelv, hogy a Zöld Természetet mesterségesen kell megrothasztani, mielőtt a munkát maga a Természet végezné el önmagán, hiszen ez utóbbi a természetes halál, amelynek legyőzésére az egész Királyi Művészet létrejött. Az alkímia gnosztikus-mágikus alap gondolata, hogy amit az ember tudatosan véghezvisz, művileg megalakot, az tökéletesebb, mint a tudattalan Természet műve.¹⁷ Így az alkímiai munka ebből a szemszögből a természeti folyamatok utánzása: mesterséges meghalasztás, elrothasztás, majd újranemzés, kifejlődés és megszületés. S ez utóbbival elérkeztünk a második alapmetaforához.¹⁸

Az alkímiai munka mint nemzés és születés

Az embrió megfogán, a magzat fejlődik, majd megszületik. Az alkímiai újszülött, az „Új Ember” a halhatatlanság örököse. Erre az eszmére épül az alkímia embriológiai szimbólumrendszere: az olyan műveletek mellett, mint a *calcinatio*, *corruptio*, *putrefactio*, *solutio* stb. igen gyakorta találkozunk olyan, szintén alkímiai műveletekre vonatkoztatott elnevezésekkel is, mint *coitus*, *conceptio*, *praegnatio*. A lombik neve ebben a szimbolikában: *uterus*, azaz anyaméh, a Bölcsék Kövéé pedig: „filozófiai embrió”. A későbbi időkben talán Paracelsus élt a legnyíltabban és leggyakrabban ezzel a szimbolikával. Híres *Természetrájzában* például a fémi transzmutációt az ember újjászületéséhez hasonlítja, az újjászületést magát pedig a földbe mint anyaméhbe történő visszatérésnek nevezi. Nála tehát ugyancsak összeolvadnak, illetve

egymás metaforáivá válnak a halátnak, a születésnek, valamint a fémek átalakulásának az ideái.¹⁹

Ehhez kötődik a férfi és nő szexuális aktusának mint a „filozófiai embrió” nemzésének szimbolikája is. Gyakorta láthatjuk a különféle vegyületek létrehozását, az „alkímiai konjukciót”, lombikban (vagy koporsóban!) ölelkező párként ábrázolva. Az „alkímiai embrió” a női és a férfi princípium összeolvadásából fogan, amely a Filozófiai Mercurius és a Filozófiai Sulphur. E két elem a Bölcsék Kövének, illetve ezen keresztül a „filozófiai” aranynak az alapanyagai. „Minden fém e két elemből születik” – hangsúlyozza a legenda szerint a halhatatlanságra szert tett titokzatos alkímista, Nicolas Flamel az egyik írásában.²⁰ Ebben a kontextusban a higany a szimbolikus sperma, a kén a szimbolikus menstrum, a fehér és vörös esszenciák, amelyekből a „filozófiai embrió”, azaz a Bölcsék Köve létrejön. Az ismeretlen német mester által írt *Alze Könyvében* a szerző szintén az embrió kifejlődéséhez hasonlítja a Bölcsék Kövének elkészítését, vagyis magát az alkímiai processzust:

Miután a női és a férfi elv negyven éjen át egyesült állapotban voltak, kibocsátanak egy nedves és forró magot, melynek Isten bőkezűen vért adott, hogy melegedjen. E mag embrióvá fejlődik, melyet is egy kevés tejjel kell táplálni mérsékelt tűzön, s így napról napra erősebb lesz. Növekedését hevítéssel kell elősegíteni, ámde a tűz heve mértéktartó legyen, miként a Napé.²¹

A barokk korban a nemi aktus eufemisztikus, allegorikus ábrázolása is megjelenik az alkímiai irodalomban. Az egyik metszeten az alkímista és annak felesége (vagy kedvese) közösen munkálkodnak a kémiai laboratóriumban, vagyis együtt hajtják végre az alkímiai processzust. A Bölcsék Köve létrehozását, azaz az alkímiai embrió nemzését a barokk kifinomultságnak megfelelően már nem a megszokott naturalista módon ábrázolja a szerző, hanem szimbolikus mozdulatok allegorikus kifejeződéseként. Miként a balett ábrázolja a reális cselekvést. Már nem a meztelen pár megszokott ölelkezését látjuk, hanem egy úriembert és annak párját, amint lombikokkal munkálkodnak, mely munkálkodásnak egy csecsemő születése a végeredménye²² (3. kép). De a mögöttes jelentés mégiscsak ugyanaz maradt, hiszen az alkímiai szimbolika maga nem változott. Így a processzus képanyelvi leírása itt egy sajátos, kettős szimbólumréteggel bír, egy kettős szimbólumkód jelenik meg benne. Egyrészt a szemantikai háttér ugyanaz: a Bölcsék Köve létrehozásának embriológiai szimbolikája, amelynek fő eleme a nemzés, a párosodás. Ám e szimbolika maga is egy további szimbolikába, a barokk eufemizmus adta allegorikus ábrázolásba öltöztetve jelenik meg, amely viszont a tényleges kémiai műveletet jeleníti meg, igaz, a férfi és a nő közös munkájaként. Vagyis: kémiai művelet = nemzés = kémiai művelet. Így – s ez nagyon jellemző az alkímiára – a valóság és a képzelet végleg összeolvad, a reális szimbólumként, a szimbólum realitásként jelenik meg.

Az embriológia hozta létre az alkímiában a mesterséges ember eszméjét is, amelyet kétféle módon lehet értelmezni. Az egyik az eszme szó szerint vétele, vagyis: különféle eljárásokkal mesterséges úton embert létrehozni. A másik az eszme

szimbolikus olvasata, vagyis a mesterséges embert allegóriaként is értelmezhetjük, mégpedig az alkímiai önátalakítás allegóriájaként. Mint említettem, a *mesterségesen létrehozott* mint olyan, az Új Embernek, a tudatosan újjászületőnek a szinonimája, illetve szimbolikus megfogalmazása. A természeteti, azaz: a romlandó „növény-ember” tudattalanul fogan, születik, él és bomlik el, szemben a romolhatatlan „fém-emberrel”, vagyis e folyamatot önmagán reprodukáló és véghezvivő alkímistával. Ennek kapcsán lássuk Paracelsus sokszor idézett híres-hírhedt receptjét a mesterséges ember, a *homunculus* létrehozására:

Egy férfi spermáját lezárt cucurbitában,²¹ avagy a legteljesebb putrefactio végett egy lónak a hasában (ventre equino) kell rothasztani negyven napig, avagy annyi ideig, amíg az meg nem elevenedik és mozogni nem kezd, amit is könnyű észrevenni. Ez időt követően valamelyest emberszerűvé válik, ezt azonnal látni, ámde még átetsző, test nélküli. Minekutána pedig, hogy igen bölcsen az emberi vér arkánumával tápláltatott naponta, amely táplálkozás negyven hétig tart, és a ló hasának folyamatos állandó melegében tartatott, egy igazi, eleven emberi gyermek lesz abból, minden taggal ellátott, éppúgy, mint bármely más gyermek, aki nőtől született, csak sokkal kisebb annál. Ezt nevezzük mi homunculusnak, és ezután őt éppúgy, miként bármely más gyermeket, nagy gonddal és törődéssel kell felnevelni, mígnem elérkeznek az ő értelme nyiladozásának napjai. Ez egyike azoknak a mindenekfelettvaló és legnagyobb titkoknak, melyet Isten a halandó és bűnös emberiségnek a tudomására engedett hozni. Mert ez egy csoda és isteni nagyság, és egy minden titkok fölött álló titok. És méltányos is, hogy titok maradjon a legvégső időig, mikor is majd nem marad rejtve többé, hanem mindez megnyilatkozik.²¹



3. Az alkímiai nemzés és születés barokk allegóriája.
Altus Mutus libere (17. század)

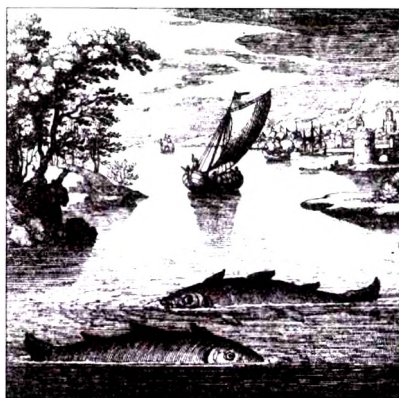
Az utolsó mondatban megjelenő gondolat mintha a mi korunk eljövételének, a gémmanipuláció, a mesterséges megtermékenyítés, a szervátültetés korának egyfajta előérzete lenne. Paracelsus egyébként annak igazolására közli receptjét, hogy minden kétséget eloszlasson a homunculus létezése felől. Emellett leírásának hitelességét azzal is megerősíti – klasszikus toposza az okkultizmusnak –, hogy mindezt a régi bölcsök is ismerték, csupán titokban tartották. Számunkra a szövegben foglal-

tak groteszk, sőt morbid értelmetlenségeknek tűnhetnek. Viszont máris érthetővé válik az eljárás, ha azt egy alkímiai processzusként, s ennél fogva szimbolikus műveletként értelmezzük. Az egész művelet sor rothasztással kezdődik (Nigredo), majd feléled a fehér, áttetsző sperma (Albedo), azután pedig a vörös vér hozzáadása révén valódi ember lesz belőle (Rubedo). A férfimag és a menstrum szerepeltetése minden bizonnyal a higany és a kén embriológiai szimbolikájának, illetve metaforájának a visszafordítása: azaz míg az alkímiai szövegek többségében ez utóbbiak jelentik a spermát és a vért (is), addig Paracelsus fenti szövegében vélhetőleg a tényleges sperma és vér képviselik a Filozófusok Mercuriusát és Sulphurját. Úgy látszik, ő egyes alkímiai operációiban – komolyan véve (vagy egyszerűen csak kipróbálva) az embriológiát – valódi emberi anyaggal helyettesítette a fémeket, illetve vegyi anyagokat. Ezek használata a psziché számára jóval érzékletesebb, felkavaróbb, vagyis *hatásosabb* volt, mint a fémi transzmutáció, illetőleg a szokványos vegyészkedés. Így tehát ezen anyagokat Paracelsusnál is inkább jelképekként, szimbólumnyelvi megfogalmazásokként értelmezhetjük, még ha e jelképek használatát az abszurditásig viszi is el.

A test mint a processzus színhelye

Az emberi test egy egészen más szempontból is jelentős helyet foglal el az alkímiában. A test nem csupán a munka tárgya, s tökéletesítése a folyamat végcélja, hanem e munka helyszíne is. Lezárt tér, amelyben az Opus Magnum végbemegy, ahol a szellem és a lélek átalakulnak, és a test újjászületik. E felfogás bizonyos szempontból rokonná teszi az alkímiát a jógával, hiszen ez utóbbinál is az emberi testen belül történik meg az átalakulás, sőt a test, illetve annak funkciói játsszák a legnagyobb szerepet a halhatatlanság elérésében. E rokonság a keleti – főként a kínai – alkímiában nyilvánvaló. Itt olyan praktikákkal találkozunk, amelyek egyértelműen a jógagyakorlatokkal hozhatók párhuzamba, mi több: egyenesen annak tekinthetők. Ezt nevezték a kínaiak „belső alkímiának” – szemben a vegyészkedő „külső alkímiával”.

Talán a legszebb példája ennek a felfogásnak Lamspring híres alkímiai parabolásorozata. Itt először egy tengert látunk, amely a kísérő szöveg szerint a test, az alkímiai Corpus. A tengerben a szellem és a lélek két halként úszik, amelyeket jól össze kell főzni, hogy a test, a lélek és a szellem, ez a három szubsztancia, eggyé váljék (4. kép). Az ezt követő



4. Két hal a tengerben. A Sulphur és a Mercurius az anyagban, azaz a lélek és a szellem a testben.

Lamspring Könyve (17. század)

parabolákban a test erdő, amelyben a szellem és a lélek különféle vadállatok formájában küzdenek, és falják fel egymást, ugyancsak az egyesülés szimbólumaként. A lélek és a szellem a Sulphur és a Mercurius, amelyek „szellemként”, illetve „lélekként” nem konkrét anyagokat, hanem szubsztanciáknak tartott tulajdonságokat (minőségeket) jelölnek. A Sulphur mint „lélek”, a vegyészkedésben az anyag éghetőségét, valamint állóképességét, tartósságát, a Mercurius mint „szellem” pedig az anyag feloldhatóságát: cseppfolyósíthatóságát és légneműsíthetőségét, valamint az anyag színét jelenti.²⁶ Így amikor a szellemmel, illetőleg a lélekkel történő alkímista operációkról esik szó, akkor ezen a konkrét kemizálás vagy fém-megmunkálás síkján e *szubsztanciáknak tartott minőségekkel* történő operációkat érthetjük.

Az antik világ és a középkor pszichológiai értelmezésében a szellem (pneuma, spiritus) az életerőt és az öntudatot, illetve az értelmet, a lélek (pszükhé, anima) pedig a személyes én érzetét, az emóciókat, az önmegélést jelenti. Bizonyos megszorításokkal ezt a két ősi fogalmat a mi kultúránk *tudatos–tudattalan* (tudat–altudat) fogalompárjával is analógiába lehetne vonni, különösen a két nagy égítessel való kapcsolatuk alapján: a Hold mint az éjszaka ura a tudattalan jelképe, a Nap mint a nappal ura pedig a tudatosságé. A pneuma a fémek közül az arannyal, a pszükhé pedig az ezüsttel párosul már a korai alkímista szimbolikában is, de nem csupán ott.²⁷ A test a triász harmadik tagja, a szellem és a lélek lakóhelye, *ahogyan a megmunkálendő anyag is az említett tulajdonságoké*. Ám amíg a szellem és a lélek természetüktől fogva a halhatatlanság hordozói, addig a test a halandóságé. Hármójuk összelelkezése a test feleledését és önmagára eszmélését jelenti, azaz mivel a szellem és a lélek azonosulnak a testtel, úgy ez utóbbi eleven. Ezen elv alapján érthetjük meg a testi halhatatlanság eszméjét is: *tudniillik a szellem és a lélek halhatatlanok, s így a test is halhatatlan lesz, amennyiben e másik kettő örökre benne marad, egyesülvén vele*. Ekképpen a világ, a létezés nem a romlandó test világa többé, hanem a halhatatlan szellemé és léleké. Lambspring a harmadik parabolában ezt a következőképpen fogalmazza meg:

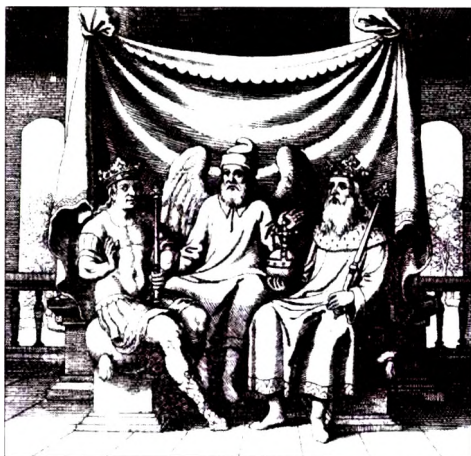
A Bölcsek a valóságnak megfelelően mondják,
 Hogy ezen erdőben két vad lakozik:
 Az egyik egy dicső, gyönyörű és fürge,
 Hatalmas és erős szarvas,
 A másik egy egyszarvú. [...]
 Mi az erdőt Testnek nevezzük,
 Amely helyesen és igazul mondatik annak.
 Az egyszarvú lesz a Szellem mindenkor.
 A szarvas pedig nem vágyik más névre,
 Mint arra, hogy Lélek, mely nevet senki emberfia
 el nem vitatja tőle.
 Az, ki tudja módját, hogy miként szelídítheti meg őket
 a művészet révén,

Miként egyesítheti őket,
 És miként vezetheti őket ki az erdőből, majd oda vissza,
 Azt jogosan nevezik Mesternek.
 És mi jogosan állapíthatjuk meg,
 Hogy ő *elnyerte az aranyból való testet*,
 És győzedelmeskedhet bárhol,
 Sőt, még a nagy Augustusnál is nagyobb méltóságot viselhet.²⁸

Ugyanezen gondolatot fejt ki Lamspring művének második részében is, ahol a test, a lélek és a szellem immár antropomorf alakban jelennek meg: a test az Öreg Király képében, a lélek az ő fiaként, mint Királyfi, és a szellem egy kortalan szárnyas Bölcsként, aki szellemi vezetője a Királyfinak. Ez utóbbi elhagyja atyját, és a szárnyas Bölcs (a szellem: spiritus, pneuma) felviszi egy nagy hegy csúcsára, megmutatván neki az egész világot. Az Öreg Király ebbe belebetegszik – hiszen a test nem bírja ki a lélek távollétét – fia ezért visszatér hozzá. Az utolsó jelenetben az Öreg Király, fia és a kortalan, földöntúli szellemi vezető öleli át egymást, vagyis „ők hárman újra eggyé lesznek, mindörökké” – ahogy a szöveg fogalmaz²⁹ (5. kép). Hármójuk együttléte a Bölcsök Kövének, illetve a Filozófiai Aranynak létrejötte is egyben. Ez a feltámadás, s vele az abszolút halhatatlanság elnyerésének, a személyes öröklétnek a képe: a szellem, vagyis az öntudat, az értelem, a lélek, vagyis az ember személyes, érző belső lény, és a test *teljes* eggyé válása.

Lamspring – akárcsak bármely más alkimista – mindvégig azt hangsúlyozza, hogy a testet, a lelket és a szellemet először külön kell választani egymástól, majd pedig újraegyesíteni. A test, lélek és szellem egymástól való különválása a középkorban magának a pusztulásnak a definíciója volt. Paracelsus is így határozza meg a halál fogalmát: különválnak a test, a lélek és a szellem. Az alkimista e hármat mesterségesen választotta külön, hogy a maga ügyessége révén egyesítse őket újból. Megint az alkímia alapelveihez jutottunk: meghalni és újjászületni, de tudatosan, művi úton. Így nyerhető el a halhatatlanság, az „aranytest”.

E felfogásnak köszönhetően az alkimisták tűzhelye ugyancsak gyakorta állt analógiában az emberi testtel. Az Athanor, vagyis az alkimista kemence, az egész alkímiai munka színtere, egy zárt, kis világ. Itt alakult át a szellem és a lélek, amelyet ebben a kontextusban úgyszintén különféle anyagok képviseltek.



5. Az öreg Király, a Szellem és a Királyfi
 hármassága mint a test–lélek–szellem
 egységének alkímiai allegóriája
 Lamspringnél

A St. Germain grófnak tulajdonított mű, a *Legszentebb Trinozófia* egyik látomásában a történetet elbeszélő alkímista az Athanort látja oltár formájában, mellette egy napként világító fáklyával, amely felett egy fekete lábú és szárnyú, ezüst testű, vörös fejű, arany nyakú madár lebegett. A szöveg írója szerint e három minden dolgok szimbóluma. A látomást nagyjából úgy értelmezhetjük, mint a testtől elválaszthatatlan szellem és lélek vízióját.³⁰

Az alkímista kemencét általában nem ábrázolták emberi alakban, ugyanakkor mégis felfedezhető benne egyfajta „rejtett antropomorfizmus”. Így például a fűjtató a tüdővel, az olvadó, átalakítandó anyagok az étellel, a tűz az emésztéssel, maga a fűjtatás pedig a lélegzéssel állt analógiában.³¹ Vagyis az egész alkímiai processzus *a testen belül* megy végbe.

A mikrokozmosz

E felfogás mintha azt is sugallná, hogy voltaképpen minden a testen belül létezik, vagyis a test mintha egy világot körülzáró abszolút határt is jelentene. Olyan abszolút teret, amelyen kívül nincs semmi. Így ennél a pontnál kissé korigálnom kell, amit Lambspring műve kapcsán elmondtam, hogy tudniillik a testnek, a léleknek és a szellemnek az alkímiai procedúra végeredményeként egyesülnie kell. Ez igaz, ámde ez az alkímista test–lélek–szellem felfogásának csupán első – s egyben felszínesebb – megközelítése. A mű – némely más munkákkal együtt – ugyanis azt sugallja, hogy e három létező, eredendő természetük szerint is, teljes egységet alkot, s ennél fogva különválasztásuk csupán művi aktus, mondhatni: olyan praxisként megjelenő implicit teória, amely inkább a valóság (azaz a test–lélek–szellem egysége) megismerését szolgálja. Ez a megismerő gyakorlat pedig maga az alkímiai munka. Lambspring már műve előszavában hangsúlyozza, hogy csupán egyetlen szubsztancia létezik, amelyben minden egyéb el van rejtve.³² Ne feledjük el azt sem, hogy Lambspring művének első részében a test tenger és erdő, vagyis a végtelenség, pontosabban: a *határtalanság szimbólumai*, s a szellem–lélek páros *ezen belül* játssza végig játékát, amelynek vége a teljes egység elérése. Ugyanígy Lambspring művének második részében a testet jelképező Óreg Király az *atyja* a Királyfi alakjában allegorizált léleknek, vagyis ez utóbbi az előbbitől származik, s a mű végén az atya elnyeli fiát. (Tekinthetjük ezt ugyancsak egy felismerési folyamat allegóriájaként.)

A testnek ez a fajta megközelítése persze némileg eretnekgyanús. Ugyanakkor az alkímia intellektuális ravaszsága folytán ez nem lepleződik le, legfeljebb csak egy-némely olyan rendkívül művelt éles elme számára, amilyen például Athanasius Kircher, aki maga is a hermetikus világfelfogás rabja. Ő ezek miatt a vonásai miatt élesen támadja az alkímiát, ám figyelmeztetéseit senki nem veszi figyelembe, vélhetőleg azért, mert szinte senki nem érti őket.³³ (És talán azért sem, mert az alkímisták – a valódi eretnekekkel ellentétben – nem bomlasztották a társadalmat.) Ráadásul az alkímiai mondanivalót némileg ellensúlyozta a keresztény szimbolika

máza, illetve e mondanivalónak az arisztotelészi–Szent Tamás-i eszmerendszerbe történő beillesztése. Ez utóbbi ugyanis lehetőséget ad az alkímia művelésére, mondhatni: legitimálja ama felfogásával, mely szerint a szellem képes alakítani a testet, illetve hogy az ember testtől elválaszthatatlan biológiai lény, a vitális vagy „állati” lélek, a szellem része, vagy legalábbis egységet alkot azzal. De hogy ez a testközpon-túság némileg veszélyes gondolat lehetett, azt mi sem árulja el jobban, mint az alkímisták folytonos figyelmeztetése, hogy aki erre az igazságra rájön, az tartsa a száját. Ahogyan Lamspring fogalmaz a test tengerében halként úszkáló lélek és szellem látszólagos dualitása kapcsán:

Ama két hal [tudniillik a szellem és a lélek] csupán egyetlenegy, és nem kettő.
Ők ugyan kettő, mindazonáltal mégis egyek.
Test, Lélek és Szellem.
Főzd e hármát össze,
s abból egy hatalmas nagy tenger lehet. [...]
Rejtsd el ezt a tudást üdvöd érdekében, és megmenekülsz a nyomorúságtól.
Felfedezésed maradjon elzárt titok.³¹

És ez utóbbi gondolattal elérkeztünk a testnek mint kis világegyetemnek a jól ismert eszméjéhez: az ember, mint a világegyetem kicsiny mása, bele van ágyazva a nagy világegyetembe, s mindkettő tükröződik a másikban. E tükröződés hozza létre a mágikus analógiák egész sorát az ember külső és belső testrészei és a világegyetem alkotóelemei között. Az erre a felfogásra épült szisztéma – egyfajta sajátos jelkép-rendszerként – az egész akkori fizikai világegyetemet magában foglalta, s az alkímia is előszeretettel használta ezen analógiákat. Az átalakítandó fémek ebben a szisz-témában egyaránt képviselték a bolygókat és a különféle fontosabb testi szerveket. Így például a Nap analógiában állt a szívvel és az arannyal, s így e kettő is egymás-sal.³⁵ A témáról Paracelsus és mások is előszeretettel értekeztek. Az egyik XVII. századi alkímiai traktátus az emberi testet a földgömbbel vonja párhuzamba, mi több, annak bizonyos részeit a glóbusz különféle területeivel azonosítja:

...te magad vagy az Isten képmása, valamint kicsiny képe a nagy világnak. Mert a mennyboltozat, ami a tiéd, a négy elem kvintesszenciája, mely a mag káoszából vonzódik a formázó anyaöllhöz, és a bőröd által határolt; véred a tűz, amelyben lelked, kis világegyetemed királya él és cselekszik az élet szellemének közvetítése révén; szíved a föld, ahol is a Központi Tűz munkálkodik egyfolytában; szád a te Északi Pólusod, és gyomrod a te Déli Pólusod, s összes tagjaid megfelelnek a nagyobb világ bizonyos részeinek...³⁶

E gondolat egészen meglepő párhuzamát találjuk meg Indiában. A jóga külön-féle irányzataiban ugyanis hasonlóképpen jelenik meg az emberi test „kis világ-egyete-me”. Példa erre a Hindu Halottaskönyvként is ismert *Garudapurána* néhány passzusa, amelyekben a jóginak úgy kell elképzelnie saját testét – amely a szöveg

megfogalmazása szerint a valódi teste, szemben a téves módon valósnak hitt „rendes” fizikai testével –, hogy a test különböző részei különféle földrészekkel, valós vagy legendabeli vidékekkel, országokkal, kozmikus szférákkal azonosak:

A valóságos testben az összes világ, a hegyek, kontinensek, tengerek, a nap, valamint a csillagok megtalálhatók. A valós testben foglal helyet a hat csakra, és mindama minőségek, melyek az (egész) Brahma-világtozás részei. Amelyekre tehát a jógi a gondolatait összpontosítja, a következők, amint azt (nemsokára) ismertetem veled. [...] A talpon található Tala, jól jegyezd meg. A lábak felső részén Vitala, a térdeken Sutala, s tudd meg, hogy a combokon Mahátala. [...] Bhúrloka [ti. az egész földi világ] a köldökben van, s Bhucharloka [a köztes légtér] e fölött található. [...] A szív háromszögében emelkedik a Meru-hegy, ennek alsó sarkán Mandara, jobb sarkán Kailása, a balban pedig Himacsala. [...] A csontokban található Dzsambudvípa, a velőben Sákadvípa, a húspan Kusadvípa [...] Ksaroda tengere a vizeletben, Ksiroda [a mitikus Tejtenger] a tejben, Surodadhi tengere a nyálban, Ghritaszágara pedig a velőben van.³⁷

Mit lehet mondani? Talán e két, egymástól térben és időben távoli emlék hasonlósága is az alkímia és a jóga sokak által hangoztatott gondolati rokonságának egyik adaléka lehet.³⁸

Zárszó

Mit köszönhetünk az alkímisták corpus-szemléletének? Nos, sokkal többet, mintsem azt elsőre gondolnánk. Az alkímia – pontosabban az alkímiai szemlélet, illetve annak látásmódja, metaforái – rendkívül sok ponton termékenynek bizonyult a jelenkori civilizációkat létrehozó tudományos forradalmakban. Sőt, vélhetőleg még az a szellemi áramlat is, amelyet mi korai mechanikus materializmusnak nevezünk, a régi hermetikus tradíció örököse. Igaz, már ízig-vérig profán örököse a hajdani szakrális-ezoterikus eszmerendszernek. A 18. századi materializmusban megjelenő „embernövény” és „embergép” eszméje ugyanis annak az ősi mágikus felfogásnak a profanizált maradványa, amelyet régi formájában kontinensünkön utoljára az alkímisták képviseltek. Lamettrie vagy Holbach báró „felvilágosult” gondolatainak valódi gyökerei sokkal inkább az alkímiából és az azzal rokon kombinatorikus mágiából eredeztethetők, mintsem valamiféle általunk, mai emberek által modernnek értelmezett gondolatiságból. Az embert mint növényt, vagyis mint kicsírázó, növekedő és elhaló organizmust szemlélni: nos, ez nem más, mint az ősi „növény-ember” metaforájának a visszafordítása volt, azé a metaforáé, amely a különféle szerves anyagokból létrehozandó és növényként táplálendő, kinemesített homunculus eszméjét is inspirálta. Ugyanígy az „embergép”, vagyis az ember mint bonyolult mechanizmus, mint „lány gépezet” is a régi alkímiai fémember leszármazottja. Növényi ember = emberi növény, gépi ember = emberi gép. Ez a

„metaforavisszafordítás” azután létrehozta az újkori tudományokat, pontosabban azt a szemléletmódot, amelyből azután bizonyos alapvető tudományos paradigmák és tudományos eljárások credek.¹⁴

A 20. században azután e metaforák ismét tettek egy fordulatot, azaz visszafordultak eredeti pozíciójukba is: ha az ember növény és gép, akkor a „növényből” (értsd ezen az öntudatlanul burjánzó organizmus képzetét) és a gépből ember lehet. Felbukkan újra az alkímisták régi víziója, a homunculus: Az ember „növényként”, vagyis burjánzó organizmusként való szemlélete ugyanis utat nyitott a modern orvoslás és a genetika felé, és egyben felvetette a lehetőségét egy ilyen organizmus mesterséges úton történő előállításának. Ugyanígy az ember gépként, azaz működő szerkezetként, „lélektelen” mechanizmusként való szemlélete pedig utat nyitott a kibernetikának, a mesterséges intelligencia kutatásának, illetve a robot mítoszának. Rejtettebb módon ugyan, de az alkímia legalább akkora mértékben hatott ezekre a tudományokra (sőt, áttételesen a filozófiára is), mint a vegyészetre, amelyet ennél fogva csupán a „Királyi Művészet” egyik utódjának lehet tartani. Nyugodtan mondhatjuk: a spermából és vérből készült homunculus és az alkímiai fémember eszméje áttételesen ugyan, de nagyban hozzájárult a test manipulálható, mesterségesen szabályozható organizmusának a kutatásához, s ez utóbbi újból felvetette a mesterségesen létrehozható vagy tökéletesíthető ember lehetőségét. Sőt, a mesterséges intelligencia ötletét (vagy ha úgy tetszik: képzetét, hiedelmét stb.) is nyugodtan visszavezethetjük a különféle mágikus kombinatorikus rendszerekig. Így például visszamehetünk az alkímista és misztikus teológus Rajmundus Lullus „filozófiai gépéig”, aki ennek révén jóval Hume és az asszociacionisták előtt megalkotta az önmagát beszélő nyelv, illetve az önmagát gondoló gondolat eszméjét, vagy éppen Lőw rabbi híres Gólemjéig, amelynek megalkotásában – legalábbis a legenda szerint – a Kabbala szám–betű kombinatorikája nem kis szerepet játszott. Főként ha ez utóbbit inkább parabolának tekintjük, mintsem tényleges történéseknek.

Vagy vegyük a kognitív tudományok művelőinek a descartes-i (kartezianus) test–lélek dualizmusra alapuló szemléletmóddal leszámoló – bár még csak alakulófélben lévő – új paradigmáját. Eszerint nem beszélhetünk külön elméről (e beszédmódban az elme nagyjából az egykori lélek fogalom jelenkori megfelelője) és külön testről. Testünk és elménk egységes egész, mivel az elme egyfajta testként (testi sémák alapján) működik, a test pedig egyfajta kiterjesztett elmeként értelmezhető. Testünk mint elme „gondolkodik”, mivel azoknak a gondolkodó struktúráknak a jó része, amelyeket eddig a hagyományosan tartályként bezárt elmébe képzeltünk, valójában kihelyeződik a test különféle részeibe, például az alsóbbrendű idegi központokba, szenzomotoros hálózatokba stb. Számos ösztönös reakciónk, testi viselkedéseink a „test elmeműködése”. Ugyanígy a szorosabb értelemben vett elmeműködés, a tapasztalás és gondolkodás testi alapú, mivel azok a fogalmi metaforák, amelyekből a nyelv és a gondolkodás építkezik, a testhez, annak működéséhez, főként mozgásához köthetők, gondolkodásunk alapsémái ezekből alakultak ki az evolúció során.¹⁵ Ennek a szemléletnek a metaforája tehát: az elme=test. És persze ez visszafordítva is igaz, merthogy minden metafora oda-

vissza forgatható, s ezt a tulajdonságát általában a gondolkodás mindenkor ki is használja: a test=elme. *Lényegében* – vagyis az eszme szemantikai magvát képező metafora, illetve e metaforára épülő szemlélet szintjén – ezek a kutatók ugyanazt mondják, mint Lambspring és más alkímisták: hogy tudniillik a test, a lélek és a szellem – azaz a test és az elme – elválaszthatatlanul egyek, azok szétválasztása csupán művi dolog, majd hogynem teoretikus, a praxis (azaz a megismerés) végett. Némi túlzással még azt is mondhatjuk, hogy e felfogásban rejtetten még az alkímisták által is favorizált mikrokozmosz-elv (azaz a test=világ metafora) is megjelenik, amikor is egyes gondolkodók arról beszélnek, hogy az elme jóval kiterjed a testen túlra – miközben ez utóbbival egységet képez –, mivel annak elválaszthatatlan része a környezet, a társak stb. (Például könyveink, kedves tárgyaink, emberi relációink stb. elménk „kihelyezett” elemei.) Így az elmének – és vele a testnek – nincs tényleges határa. Ha e gondolat alkímiai párhuzamát akarnánk fellelni, úgy megint csak Lambspring parabolái juthatnak eszünkbe, ahol is a képi szimbolikában a test tengerként és erdőként jelenik meg. A tenger és az erdő pedig (már a görög mitológiában rokon területek!) a határtalanság, határnélküliség legtalálhatóbb kifejezői.

Némi iróniával tehát úgy summázhatnánk a fenti mondanivalót, hogy az alkímiai gondolatok feltámadtak haló poraikból, és komplex eszmékké terebélyesedtek, elsősorban a modern tudományban. (Hogy stílszerűek legyünk: regenerálódtak, miként az emberi test az alkímiai opus során.) Így mára az alkímiai fémemberből robotember, a paracelsusi mesterséges hús-vér emberből lombikbébi, vagy éppen klónozási eljárással készített másodpéldány lett, ahogyan Lambspring és mások metaforái is újból kísértének a kognitivisták karteziánus szemléletmódtól elforduló új beszédmódjában. Persze mindennemű szakrális szimbolizmust levetve.

Jegyzetek

- 1 Minderről részletesen: Farkas (2001).
- 2 In *Museum Hermeticum*. Waite I. (1893: 71).
- 3 A kínai alkímia e két megközelítést explicite módon is megfogalmazza, amikor is „külső” és „belső” alkímiáról beszél. Az első a különféle egészségmegőrző szerek (az ún. „megfiatalítópirulák”, vagy „halhatatlanságpírulák” stb.) kikísérletezését, a második viszont a jóga-hoz hasonló eljárásokat, illetve rendszereket fedte.
- 4 Lásd erről részletesen Farkas (2001: 95–122).
- 5 Sőt, nemcsak a rothasztást, de több más alkímiai műveletet is kivégzési jelenetekkel ábrázoltak egyes középkori iratokban. Így például a *caltinatio*, a *destillatio*, a *coagulatio* és a *solutio* műveleteit: Holmyard (1990). Úgy tűnik, az anyag átalakítása a kínszenvedéssel, illetőleg a szenvedésteli halállal állt analógiában. Ez is csak azt erősíti, hogy az alkímiai munka – és ezt Jung jól érezte meg – aktív imagináció is volt egyben. Ennélfogva az alkímista egy személyben maga volt az átalakító és az átalakított.
- 6 Zosimosz III, i, 1–3. Berthelot (1888: 107–112); Lindsay (1970: 344–345). A látomással Jung is foglalkozott (1968: 57–108).

- 7 Keresztes Szent János (1995: 79).
- 8 A Rubedo pedig a végső fázissal, amely az Istennel történő egyesülés. Az *Aurora Consurgens* című és Aquinói Szent Tamásnak tulajdonított, több változatban is fennmaradt alkímista irat egészen nyíltan használja a keresztény misztika nyelvezetét, kifejezéseit, mintegy fordítottjaként az alkímiai elemek használatának a misztikusok képeiben. Jung (1990).
- 9 Maier XXXI-ik parabolájának ez a fő témája. Jong (1969: 221–225), valamint Trismosin említett művének harmadik „értekezésében”, a harmadik példázat fő témája: Trismosin (1991: 34–35).
- 10 Maier XXIV-ik parabolája. Jong (1969: 186–190) fig. 24.
- 11 Az irat szerzője mindvégig Krisztussal azonosítja a Bölcsék Kövét, s értekezése a szokványos alkímista irodalom és a teológiai traktátus furcsa keveréke. Waite I. (1893: 71–120).
- 12 In *Museum Hermeticum*. Waite I. (1893: 339–343).
- 13 Oziriszt mint a fekete (múmia) istenséget az alkímiai irodalom is analógiába vonta a Nigredo állapotát jelölő Etióp figurájával. Jung (1994: 99–103).
- 14 Stavenhagen (1974: 44–45).
- 15 Ennek az alkímista eszmének (vagy éppen képzetnek) szimbolikájáról és mélylélektani összefüggéseiről: (Székács 1991a; 1991b).
- 16 Michael Maier 17. századi adeptusnak az alkímiát összegző, átfogó művében például egy képet láthatunk, amint egy paraszt mag helyett pénzt vet a földbe. A képet, amely az alkímiai munka egyik példázata, egy epigramma magyarázza: „A szántóvető a zsíros földre bízza az ő magját, miután levelesre törte azt ekéjével. A bölcsék azt tanítják, hogy az aranyat fehér mezőkön kell szerteszőrni, olyanokon, melyek úgy hatnak, mint a könnyű levél. Mikor erre vállalkozol, fordíts rá figyelmet, mert tudod, a bűzából, amint azt mint egy tükröt látod, arany csírázik elő.” Maier VI. ep. Jong (1969: 81–87).
- 17 E gondolat létrejöttében minden bizonnyal szerepet játszott a művi formák szabályossága és a természeti formák szabálytalansága közötti különbség ősi felismerése, illetve e felismerés filozófiai megfogalmazásai.
- 18 Az irat szerzője mindvégig Krisztussal azonosítja a Bölcsék Kövét, s értekezése a szokványos alkímista irodalom, és a teológiai traktátus furcsa keveréke. Waite I. (1893: 71–120).
- 19 A földben rejlő ércekre, illetve az alkímiai munkára vonatkozó embriológiai analógiák főként Paracelsus *De natura rerum* című munkájában találhatók: Paracelsus (1976). Az alkímiai processzus embriológiai olvasatáról, illetve szimbolikájáról bővebben: Fabricius (1976).
- 20 Szó szerint: „Minden fém sulphurból és mercuriusból alakul ki, melyek minden fémek magvai, s az egyik képviseli a hímet, a másik pedig a női princípiumot.” Waite (1893: 141).
- 21 *Museum Hermeticum* IX. Waite I. (1893: 266–267). Az alkímia „embriológiai” szimbolikája nem csupán a nyugati alkímiában jelenik meg. Egy 18. századi kínai alkímiai munkában, *Az aranyvirág titka* című iratban, ahol a műveletek valójában misztikus tartalmú jógyakorlatok, a törekvő embrióként hordja ki önmaga felsőrendű szellemiségét, amelyet a szöveg – buddhista hatásra – a buddhasággal, a megvilágosodás-tudattal azonosít. Jung (1968: 9–56). A kínai alkímia embriológiájáról lásd még Chang Po-tuan (1986).
- 22 Altus: *Multus lber* című 1677-es művében. De Rola (1988: 273) fig. 474.
- 23 Kukurbitában, vagyis tökben, amely elnevezés azonban egy speciális lombikfajtát jelöl.
- 24 Paracelsus: *De natura rerum* I. (Paracelsus 1976: 62).
- 25 Ez a *Lambspring Könyve* című, sokat idézett, híres alkímiai képeskönyv. Waite I. (1893: 271–305).

- 26 Már az antik korban kialakult ez az elmélet. A Kr. e. 2. század nagy varázslója és alkímistája, a Pszeudo-Démokritoszként ismert mendészi Bólosz szerint ugyanis a dolgok színe azok lényegét hordozza. Az ő nyomán úgy tartották, hogy a szín a dolgokban rejlő pneuma, azaz a szellem megnyilvánulásaként értelmezhető, s ez a tan mindvégig tartotta magát a hermetikus hagyományban. Ezért a szín megváltoztatása a szellem átalakulásával egyenlő, vagyis a színnel a dolog lényege változik meg. Ez a fémek színezésének, a tingálásnak a lényege. Ezért a sokat emlegetett Tinktúra nem más, mint az az „arany”, amelynek lényegét (szellemét) átváltoztatták. Sok évszázaddal később, Basilius Valentinusnál ugyanez a tan jelenik meg, annak *Practica* című művében. Waite I. (1893: 318–320).
- 27 A pneumának a Nappal és az arannyal való szimbolikus kapcsolatairól a későantik szinkretizmusban: Lindsay (1970: 178–189).
- 28 Lambspring III., *Museum Hermeticum* X. Waite (1893: 280). Kiemelés tőlem. Megemlítenődő, hogy a szarvas a keresztény misztikában a „szent forrás”, vagyis az Isten után vágyódó lélek jelképe, az egyszarvú pedig a szüziességé.
- 29 Waite I. (1893: 304–05.)
- 30 Hall (1983: 42).
- 31 Eme analógia, illetve értelmezés általában csak implicit módon nyilvánul meg a különféle alkímista szövegekben. Jó példa erre Basilius Valentinus *Practica*ja, amelyben a fűjtatót egy ki-be lélegző, lángoló fejű ember jelképezi. Waite (1898: 333).
- 32 Lambspring: Preface. *Museum Hermeticum* X. Waite (1893: 274.)
- 33 A témáról többek között lásd Priesner (1990).
- 34 Lambspring I. *Museum Hermeticum* X. Waite (1893: 276.) A „főzés” tulajdonképpen a hosszú időn át történő analitikus megismerésnek is a metaforája.
- 35 Az alkímista orvoslás használta ezeket az analógiákat, amikor a szimpatheia-elv alapján a különféle bolygók anyagait használta az adott bolygóval analógiás kapcsolatban álló szerv betegségére. Paracelsus ennek egész külön rendszerét dolgozta ki.
- 36 *New Chemical Light* II. – Concerning Sulphur, Waite II. (1893: 138–139).
- 37 *Garudapurana* XV. adhjája, 55–64. Vidyasagara (1890).
- 38 Jung mellett főként Eliade nézete ez, aki a keleti alkímiának a jógával való ismert és nyilvánvaló kapcsolatát, illetve azok közös szellemi alapját az európai alkímia értelmezésére is átviszi. Lásd Eliade (1996: 326–347).
- 39 E folytonosság még a tudománytörténet egyes nagy alakjainak személyében is képviselve volt: Giordano Bruno hermetikus filozófus volt és mágus, Newton és Leibnitz pedig rózsakeresztesek. Dobbs (1975). Ez utóbbiak tudományos eredményei is javarészt a misztikus titok lázas keresésének: a két tudós alkímiai kutatásainak, illetve pánszofista-teozófus kontemplációinak köszönhetőek. A rózsakereszteseket kutató Descartes pedig – csakúgy mint a régi alkímisták – filozófiai inspirációit egy olyan többrészes álomból nyerte, melyeket még huszonhárom évesen, vándorlásai közben, zsoldoskatonaként álmodott. A nagy tudós álma (vagy álmái) misztikus megismerésként, valóságos inkubációs álomként is értelmezhető. Arról nem is szólva, hogy ezek az álmok konkrétan az alkímiából ismert szimbólumokkal voltak átszöve, s ez az esemény indította el egy világgraszoló tudományos felfedezést. Stevens (1996). Ennek alkímiai szimbólumairól, és e szimbólumok pszichológiai értelmezéséről: Székács (1991a; 1991b). Nos, mi a lényegi különbség a tudománytörténet e máig mitizált alakjai és koruk többi misztikusa között? Mitől inkább varázsló és alkímista, s csak másodsorban tudós például a szintén rózsakeresztes Robert Fludd, aki misztikus kutatásai

mellett több találmánynak is az atyja, s aki – korának kiváló orvosaként – az emberi vérkeringést éppen a nappályával vonta analógiába, ez utóbbi mikrokozmosz megfelelőjének tartván azt? Debus (1987: XI).

- 40 A kérdés irodalma meglehetősen nagy, itt csupán néhány alapmunkát idéznék: A test-központú, „antikarteziánus” elmefelfogásról lásd Varela–Rosch–Thompson (1991). A „megtestesült elme” fogalmi metaforáiról: Lakoff–Johnson (1980) és (1999). A kérdésről magyarul (többek között): Denett (1996) és Kampis (2001).

Bibliográfia

- BERTHELOT, M. P. E. 1885: *Les Origines de l'Alchimie*. Paris: Georges Steinheil.
 – 1888: *Collection des anciens alchimistes grecs*. Paris: Georges Steinheil.
- CHANG PO-TUAN 1986: *The Inner Teachings of Taoism*. Boston–London: Shambala.
- DEBUS, A. G. 1987: *Chemistry, Alchemy and the New Philosophy 1550–1700*. London: Variorum Press.
- DENETT, D. 1996: *Micsoda elmék. A tudatosság megértése felé.* (Orosz István ford.) Budapest: Kulturtrade.
- DOBBS, B. J. T. 1975: *The Foundations of Newton's Alchemy or „The Hunting of the Green Lyon”*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELIADE, Mircea 1976: *Spirit, Light and Seed*. In *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*. Essays in Comparative Religions. Chicago–London: The University of Chicago Press.
 – 1978: *The Forge and the Crucible. The Origins and Structures of Alchemy*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
 – 1996: *A jóga*. Budapest: Európa Kiadó.
- FABRICIUS, Johann 1976: *Alchemy. The Medieval Alchemists and their Royal Art*. Copenhagen: Rosenkilde und Bagger.
- FARKAS Attila Márton 2001: *Az alkímia eredete és misztériuma*. Budapest: Balassi Kiadó.
- HALL, M. P. (szerk. és ford.) 1983: *The Most Holy Trinosophia of the Comte de St. Germain*. Los Angeles: The Philosophical Research Society.
- HALLEUX, R. 1981: *Les alchimistes grecs. I. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, fragments de recettes*. Paris: Société d'Édition „Le Belles Lettres”.
- HOLMYARD, E. J. 1990: *Alchemy*. New York: Dover Publications.
- JONG, H. M. E. 1969: *Michael Maier's Atalanta Fugiens. Sources of an Alchemical Book of Emblems*. Leiden: E. J. Brill.
- JUNG, Carl Gustav 1968: *Alchemical Studies*. London–Henley: Routledge and Kegan Paul.
 – 1994: *Az alkímia konjunkció.* (Pikó Gábor Mózes ford.) Nyíregyháza: Kötet Kiadó.
- KAMPIS György 2001: *Test és tudat egysége és távolsága.* *Magyar Tudomány* 10: 1219–1222.
- KERESZTES SZENT JÁNOS 1995: *A lélek sötét éjszakája.* (Szent Teréziáról nevezett Ernő atya ford.) Györi Kármelita Rendház.
- LAKOFF, G.–JOHNSON, M. 1980: *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
 – 1999: *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- LINDSAY, Jack 1970: *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*. London: Barnes & Noble.

- MCINTOSH, Christian 1990: The Alchemy of the Gold- und Rosenkreuz. In von Mertels, Z. R. W. M. (szerk.): *Alchemy Revisited*. Proceedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen. 17–19 April 1989. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: E. J. Brill 239–244.
- OBRIST, B. 1986: Die Alchemie in der mittelalterlichen Gesellschaft. In Meinel, Christoph (szerk.): *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- PARACELSUS, Theophrastus 1976: De natura rerum. In *Theophrastus Paracelsus Werke V: Pansophische, Magische und Gabalische Schriften*. (Peuckert, Will-Erich gondozásában) Basel–Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag.
- PATAL, Raphael 1994: *The Jewish Alchemists*. New Jersey: Princeton University Press.
- PRIESNER, C. 1990: Defensor Alchymiae. Gabriel Clauder versus Athanasius Kircher: Defence Strategies of Alchemists in the Seventeenth and Eighteenth Century. In von Mertels, Z. R. W. M. (szerk.): *Alchemy Revisited*. Proceedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen. 17–19 April 1989. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: E. J. Brill, 229–238. s
- de ROLA, Klossowski S. 1973: *Alchemy. The Secret Art*. London: Thames & Hudson.
- 1988: *The Golden Game: Alchemical Engravings of the Seventeenth Century*. New York: Thames & Hudson.
- STAVENHAGEN, L. (szerk. és ford.) 1974: *A Testament of Alchemy, Being a Revelations of Morenius (Romanus), Ancient Adept and Hermit of Jerusalem to Khalid Ibn Yazid Ibn Mu'awiyya, King of the Arabs of the Divine Secrets of the Magisterium and Accomplishment of the Alchemical Art*. Hanover: The University Press of New England.
- STEVENS, A. 1996: *Private Myths. Dreams and Dreaming*. Penguin Books.
- SZÉKÁCS, István 1991a: Descartes álma: egy természettudományos felfedezés tudattalan háttérére vonatkozó adatok. In *Pszichoanalízis és természettudomány*. (Válogatott esszék.) Budapest: Párbeszéd Kiadó, 69–84.
- 1991b: Átlátszóság, kreativitás és értelmezés. In *Pszichoanalízis és természettudomány*. (Válogatott esszék.) Budapest: Párbeszéd Kiadó, 85–114.
- THOMAS AQUINAS 1990: Aurora Consurgens. In *Pszichoanalízis és természettudomány*. (Válogatott esszék.) Ergänzungsband. Olten-Freiburg: Walter Verlag.
- TRISMOSIN, Salomon 1991: *Splendor Solis*. (Godwin, J. ford., McLean, A. bevezető és kommentárok) Phanes Press.
- VARELA, F. J.–ROSCII, E.–THOMPSON, E. 1991: *The Embodied Mind*. Boston: MIT Press.
- VICKERS, B. 1990: The Discrepancy between *res* and *verba* in Greek Alchemy. In von Mertels, Z. R. W. M. (szerk.): *Alchemy Revisited*. Proceedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen. 17–19 April 1989. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln, E. J. Brill, 21–33.
- VIDYASAGARA, Jibananda (szerk.) 1890: *Garudapurana*. Calcutta.
- WAITE, Arthur Edward (szerk. és ford.) 1893: *The Hermetic Museum I–II*. Restored and Enlarged: Most Faithfully Instructing all Disciples of the of the Sopho–Spagyric Art How that Greatest and Truest Medicine of the Philosopher's Stone. London: Samuel Weiser. (Reprint 1973, York Beach.)