

A fekete nap melankóliája és a Selbst dekonstrukciója

Posztstrukturalizmus és posztjungianus pszichológia

„Ha életünkben körülvesz bennünket a halál, akkor értelmünk egészségét is körülveszi az örültség.”¹

A posztstrukturalizmus és a dekonstrukció mozgalmi visszhangra találtak a posztjungianus lélektanban, különösképpen James Hillman és napjainkban Stanton Marlan írásaiban. A következő tanulmányban amellől érvelünk, hogy Jung Selbst (mély-én) koncepciójának dekonstrukciójába végül mégis csak visszaszivárognak a metafizika – pontosabban egy természetfilozófiai látásmód – elemei. Hillman és Marlan egyaránt az emberi psziché árnyékos oldalát veszi górcső alá; a halálöszön, a személyiség felbomlása, a depresszió problémái kulcsfontosságúak számukra. Ezek azok az egzisztenciális dilemmák, amelyek a Selbst-koncepció dekonstrukciójának irányába vezették őket. E gondolati út bemutatása után Marlan művészetpszichológiai fejtegetésein keresztül szeretnénk illusztrálni az Egohalál és a melankólia fenomenjeit. Végül pedig összehasonlítjuk a klasszikus Jungi antropológiát Hillman és Marlan filozófiai gondolatokkal átítatott lélek-koncepcióival.

I. AZ ARCHETIPIKUS REND ÉS A SELBST

A jungi életmű igen sokoldalú, különböző olvasókhöz különböző nyelven szól. Az irodalmár olvasó egész biztosan átugorja az idegéletteni spekulációkat, míg egy idegtudós számára talán érdekes lehet néhány, az archetípusok agytörzsi és szimpatikus idegrendszeri megalapozására vonatkozó jungi fejtegetés. Jung lélektana elképzelhetetlen az (univerzális) archetípusok provokatív koncepciója nélkül, amely egyértelműen filozófiai gyökerekre vezethető vissza.² Jung

¹ Wittgensteint idézi John Heaton (2002. 17).

² Plótinosz, Schopenhauer, Kant, Nietzsche – mind olyan klasszikus filozófusok, akik nagy hatással voltak Jungra, de Carl Gustav Carus és Eduard von Hartmann is nagyon gyakran szerepel Jung hivatkozásai között, és a példákat még sorolhatnánk (Shamdasani 2003).

állandóan újraírja az archetípusok definícióit, melyek tovább görgetik a Freud által is hangsúlyozott filogenetikai örökség kérdését. Az archetípus az (1) ösztön reprezentációja; (2) az archetípusok a lélek ösztönei, az ösztönök a lélek archetípusai; (3) az archetípusok belső viselkedési minták (gondoljunk például egy madár fészekrakó képességére); (4) az archetípusok láthatatlan sémák, a szimbólumképzés szabályai; (5) az archetípusok numinózus élmények – magas érzelmi töltettel átítatott álmok vagy transzcendens víziók.³ Ez utóbbi definícióval már el is értünk a racionális gondolkodás határához. Jung elméleti vitáit többnyire a tudattalan fantáziák kommunikálhatatlansága alapozta meg. Mielőtt szkeptikusan legyintenénk az archetípusok körül zajló lélektani viták láttán, vegyük figyelembe, hogy az álomelemzések mellett az expresszív terápia útján is közelebb kerülhetünk az archetípus rejtélyéhez, de ebben az esetben sem állíthatjuk határozottan, hogy Jung páciensei befolyástól mentesen ábrázoltak volna mandalákat, életfákat, és egyéb szimbólumokat.⁴

Az archetipikus formák két ellentmondó definícióját is felfedezhetjük a jungi korpuszban. Az alapvető pszichés struktúrákat (pl. anima, animusz, Selbst, árnyék stb.) *fenomenológiai csoportokként* határozza meg Jung. Ez az eljárás egy *kompozitkép* benyomását kelti, melyet egy álomsorozat, vagy aktív imaginációban felbukkanó fantáziasorozat alapján állítunk össze.⁵ Wittgenstein viszont egyrészt azzal a kritikával élne, hogy a kompozitkép önkényes, kiemel bizonyos hasonlósági relációkat a különbségek kárára; sőt az álomfejtés is mesterkéltnek tűnik. Az álomképek esetlegességével kapcsolatban álljon itt Wittgenstein egyik érzékletes példája: „Vagy a következőképpen is gondolhatunk erre: egy kép. Amelyet egy nagy papírlapra rajzoltak, majd úgy hajtják össze, hogy azok a darabok, amelyek az eredeti képen egyáltalán nem tartoztak egymáshoz, most egymás mellett jelennek meg. Így egy új képet alkotnak, amelynek vagy van, vagy nincsen értelme” (Szummer–Erős 1993. 67). Freud tudattalanja kapcsán pedig így ír Wittgenstein: „Amit Freud mond a tudatalattiról, az úgy hangzik, mint-ha tudomány lenne, pedig *reprezentációs eszköz* csupán. A lélek új területének

³ Itt fontos megemlítenünk, hogy a történelmi, kulturális és interszubjektív kontextus (pl. az egyén „hétköznapi pszichoszociális milieu-je”) az, mely specifikus tartalmakkal ruházza fel a már manifeszt reprezentációkat. Ezeket a motívumokat nevezte Jung *archetipikus képeknek* (Stevens 2006. 77; Papadopoulos 2006).

⁴ Felmerül a kérdés, hogy például a Miss X jelű páciens akkor is mandalát festett volna lelki felszabadulásának kifejezése céljából, ha Jung nem javasolja, hogy emberi alak helyett rajzoljon inkább hieroglifát. A szuggesztív alighanem kiküszöbölhető a terápia közös mezéjében, Jung szerint azonban a javaslatok csak akkor érnek el hatást, ha a páciens már tudattalanul készen áll a következő lépésre (Chodorow 1997. 12). Felmerül a kérdés, hogy vajon mi a kritériuma ennek a „tudattalan készenlétnek”. Minden bizonnyal az intuíció dönt ezekben az esetekben, ez a funkció pedig szintén a tudattalanban gyökerezik, tehát ideális esetben a tudattalan irányítja az affektus-reprezentációt és az egész terápiás viszonyt.

⁵ Jung kései korszakában úgy gondolta, hogy az álom és ébrenlét közötti hipnagóg, illetve a terápiás szuggesztív állapotban felbukkanó, rögzíthető fantáziaformák elemzése még az álomfejtést is leválthatja a terápia előrehaladása közben (Chodorow 1997).

a felfedezéséről, ahogyan az írásai sugallják, nincsen szó. Egy álom elemeinek a bemutatása, például egy kalapé (amely gyakorlatilag bármit jelenthet), nem egyéb, mint hasonlatok bemutatása.” (Szummer–Erős 1993. 65.) Jung maga is tisztában volt a pszichológia konstruktív elemeivel: bár a fantáziaaktivitás „haszontalan dilettantizmusnak” tűnik, mégis önismeretet ad azoknak a pácienseknek, akik létezésük értelmét kutatják vagy éppen neurotikus tünetektől szenvednek (Jung 2002. 56). Jung a *Pszichológia és költészet* című írásában már irodalmi érzékenységgel állapítja meg az archetipikus képek kimeríthetetlenségét, lényegüket pedig a numinózus-érzelmi együtthatójukban látja. A tudattalan képződmények igen széles skálán mozognak, „a nemestől a felülemelkedettig egészen az alvilági-perverz groteszkig minden megtalálható” (Jung 2003. 93). Az archetípus újabb értelmezése pedig már nem kompozitképet sugall, hanem a *forgósél metaforájával* fejezi ki az ún. *ősélmény* transzcendenciáját: „Az ősélmény szótlán és kép nélküli, hiszen vízió a »sötét tükörben«. Pusztán leghatalmasabb sejtés, mely kifejeződni vágyik. Olyan, mint a forgósél, mely minden felkínálkozót megragad, és miközben azt pörgeti, látható formát nyer általa” (Jung 2003. 93). Az archetípusok ezen felül sajátos – intrinzik – dinamikával rendelkeznek a pszichében, és sajátos módon keresik „ön-aktualizációjukat”, mely egyrészt elvezet Jung *individuum* fogalmához, másrészt viszont utat nyit az úgynevezett *komplexusok* lélektana felé is.⁶ Ez utóbbi fogalommal az utolsó fejezetben foglalkozunk majd részletesebben.

A művészetszichológia irányába kacsingató Jung interpretációi, és a korábbi metafizikai spekulációk – melyek az archetípusot a fenomenalitáson túlra helyezik – egy különös, ambivalens világot tárnak elénk.⁷ Edward S. Casey tanulmányában úgy interpretálja Jungot, mint aki egyszerre képviseli a *premodern* és a *posztmodern* érárt. Jung gyakran hivatkozik premodern filozófusokra. Miközben

⁶ Ennek az aktualizációs folyamatnak a kifejezésére Jung gyakorta használta a „felidéződés” vagy „konstelláció” szavakat is. Egy gyermek elméjében például az *Apa* archetípus aktualizálódása előfeltételezi az apafigura felbukkanását, mely aztán egyfajta „templátként” szolgálva mobilizálja az archetípushoz kötődő, veleszületett elvárásokat és érzelmi motívumokat. Az *Apa* archetípusa ezáltal – *Apa-komplexusként* – inherens módon jelen van a gyermek tudattalanjában. A komplexus (mint lélektani képződmény) magja tehát mindig az archetípus (Jung 1956. 141).

⁷ Az ambivalencia bizonyos értelemben akár freudi örökségnek is tekinthető, azzal a kiegészítéssel, hogy Jungnál gyakran kibogozhatatlanul összekeverednek a fenomenológiai tendenciák a misztikus-spirituális spekulációkkal. A pszichoanalízis fenomenológiai hermenutikai értelmezései már az 1960-as években felbukkantak. Freud kapcsán Habermas „szcientista önfélreértésről” beszél, Paul Ricœur pedig megállapítja, hogy Freud munkásságában összeszővődnek a textuális és az energia-metaforák, továbbá az analitikus helyzet és az emlékek-fantáziák értelmezése is arra mutat, hogy a pszichoanalízis bővelkedik hermeneutikai elemekben (Ricœur egyik elemzését lásd: Szummer–Erős 1993. 107–138). Ugyanakkor a kortárs *neuropszichoanalízis* továbbra is fenntartja a pszichoanalízis szcientista törekvéseit. Jung egzisztenciális-fenomenológiai újraértelmezésével pedig Roger Brooke próbálkozott (Brooke 2009). Freud és Jung pszichológiai előfeltevéseiről és elemzési módszereiről átfogó képet nyújt Robert Steele (Steele 1985).

alkímiai szövegeket értelmez, egy hermeneutikai kört jár be: az alkímia képek és operációk segítségével értelmezi és próbálja feltérképezni a tudattalan rejtett dinamikáját, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ezekbe az ősrégi szövegekbe beleoltja saját nézeteit is. A nyelvvel kapcsolatban viszont nem tükrözi Gadamer és a francia strukturalizmus attitűdjét, a *kép az ő* gondolkodásának vezérfonala, mely az objektum és a szubjektum között áll a schopenhaueri *képzet*hez hasonlóan. Ugyanakkor Casey szerint roppant érdekes, hogy Jung mégis Heidegger és Derrida szövevényesének tekinthető abban az értelemben, hogy célja a „homályos tekintélyszavak” lerombolása, ennek következményeként pedig a metafizikai állításokat a pszichológia nyelvén fogalmazza újra. A kép és a nyelv elválasztásának érdekében tett heroikus küzdelmek viszont posztmodern perspektívából erősen megkérdőjelezhetők és inkább premodern tendenciára utalnak (Casey 1997).

A *posztmodern* széttöredezett emberképével éles kontrasztban Jung a Selbstben látja az személyiség önszabályozásának kulcsát.⁸ Az Ego nem csupán egy narratív konstrukció, mely a terápiás dialógusban konstituálódik az emlékek és fantáziák esetleges szövedékében, hanem egy olyan pszichikai entitás, amely a (kollektív) tudattalan alapzatából nyeri erejét, és kapcsolatban áll a mély-énnel, saját rejtett szellemi és sorsát irányító esszenciájával. A Selbst mint a tudat és a tudattalan szintézise, vagy mint a pszichodinamikai konfliktusokat feloldó transzcendens értelem kétségtelenül premodern esszencialista nézetnek tűnik. Ugyanakkor nem csupán archaikus lélekfilozófiák felelevenítéséről van itt szó, hanem a Selbst koncepciója terápiás események eredményeként is elgondolható.

A Selbst a tudattalan mélysötét barlangjában a tudat háta mögött lappang, mert az én mindig csak énként próbál létezni és semmi másként (Jung 2011. 134). Ugyanakkor ez a rejtőzködő mély-én, mint egyfajta *deus absconditus*, a személyiségfejlődés láthatatlan motorja. Pszichológiai szempontból a Selbst kompenzációs célokat szolgál, kiegyensúlyozza az egoisztikus beállítódás egyoldalúságait; a lélek mélyéről felfakadó ellenáramlás (*enantiodromia*) mögött a Selbst hatóereje áll. A *Lélektani típusok*ban Jung a következőképpen definiálja a mély-ént:

⁸ A tanulmány fő tézisének megértése szempontjából fontos lehet annak rövid vizsgálata, milyen viszony mutatható ki Jung *Selbst*- és Freud *egószelf*-konceptiói között. Freud számára az ego a személyiség azon organizált része, mely többféle – többek között perceptuális, intellektuális, védekező, végrehajtó stb. – funkciót is magában foglal. Bár nem minden mozzanata tudatos, a freudi modell szerint az ego a tudatosság fő fundamentumaként aposztrofálódik. Az ego folyamatos és dinamikus relációban áll a *Felettes énnel* (*Superego*) és az *Ösztönnel* (*Id*), melyek a freudi rendszer elmetopológiája szerint részben tudatosak és „átjárhatóak” az ego számára. Ezzel szemben a jungiánus Selbst egyfajta *univerzáléként* fogható fel, mely mind az anyag, mind pedig a psziché közvetlen létalapját képezi. Az éber tudat soha nem képes teljesen befogadni a Selbstet, noha részesülhet belőle az *individuiáció* folyamata révén. Szakmai és baráti szakításukat követően Freud és Jung lélektani munkáját a psziché két külön aspektusának szentelte. Míg Freud az egyén személyes történetére fókuszált (a pszichoanalízis *reduktív módszere*), addig Jung az elme primitívebb, primordiálisabb aspektusaira kezdett koncentrálni, és az egyéni pszichopatológiák mögött rejlő szimbolikus funkciók feltárása kezdte foglalkoztatni (Solomon 2003. 556).

A Selbst empirikus fogalomként az emberben lévő lelki jelenségek összességét jelenti. A teljes személyiség egységét és egészét fejezi ki. [...] Más szavakkal átfogja a megtapasztalható, a megtapasztalhatatlant, illetve a még meg nem tapasztaltat. [...] A Selbst empirikusan az álmokban, mítoszokban és mesékben a »fölelendelt személyiség« – király, hős, próféta, üdvözítő – vagy teljességszimbólumok – kör, négyszög, a »quadratura circuli«, kereszt stb. alakjában jelenik meg.
Jung 2010. 439–440

Az archetípusok fejedelme azonban Janus-arccal rendelkezik, mint valamenyi archetipikus minta, építő és romboló tudatba törő tendenciaként jelenhet meg. Nyugalmat, harmóniát, numinózus élményeket hozhat, vagy éppen rém-álmokban kínozza az Egót a feldarabolás (*mortificatio*) és a tisztítóúz (*calcinatio*) alkímiai fázisaiban (Edinger 1994). A Selbst a barlang, az alkímiai edény, a Bölcsék Köve, a mandala, a kereszt és számtalan egyéb egykor eleven szimbólum transzcendens háttére Jung szerint. A Selbst vízióinak lebilincselő hatása akár pszichózis közeli állapothoz is vezethet: „Az ilyen felfokozott érzelmi állapotban azt gondolhatja az egyén, hogy sikerült megragadnia és megoldani a kozmikus talányt, s ily módon elveszítheti minden kapcsolatát a humán valósággal. Ennek az állapotnak megbízható tünete a humorérzék és az emberi kapcsolatok elvesztése” (von Franz 1993. 212).⁹ A Selbst-élmények feszültséggel teli állapotot teremthetnek, hiszen az omnipotenciát sugalló egységélmény előbb-utóbb beleütközik a halandóság és végesség mindennapi-világi élményei miatt érzett kétségbeesésbe. A végesség materiális tükrében az omnipotencia numinózus élményei a fantázia vagy rosszabb esetben a pszichózis koholmányainak tűnnek; az intuitív belátások effektív töltete vagy hidegen hagyja, vagy destabilizálja a racionális-pragmatikus Egót. Az énhasadás diabolikus veszélye ellen a jungiánus pszichológia a szintézissel próbálkozik.

Jung és Edinger az Ego-Selbst tengely közötti kapcsolatot egyfajta *ciklusnak*, *lélegzésnek* tekinti, melynek helyreállításában a terápia és az álomfejtés segítkezik. A tudatidegen affekciók vitalizáló hatása és az individuális lét sokrétű – mindennapi gondokkal terhelt – szférája közötti oszcilláció a jungiánus analízis egy olyan kulcsmozzanata, amely a transzcendencia problémáját is a pszicholó-

⁹ Ez a felfokozott, az intuitív megismerés omnipotenciáját hirdető állapot érdekes módon nagyon hasonló bizonyos pszichoaktív szerek, pszichedelikumok nagy dózisu élményeihez (pl. LSD, pszilocibin). A közismert neurológus Ramachandran az efféle „Nirvana-élményeket” az agy szenzoros és érzelmi központjai közötti asszociatív kapcsolatok felerősödésével magyarázza, ennek eredményeképpen a legjelentéktelenebbnek tűnő észleleti élményt is mély értelemmel, jelentéssel és kimondhatatlan érzelmi töltettel ruházza fel az alany. Az alanyok például ilyen és ehhez hasonló metaforikus beszámolókat nyújtanak: „egy homokszemben is látom az univerzumot”, „tenyeremben tartom a végtelent”. Ramachandran kutatásai szerint epilepsziás roham is kiválthatja a misztikus tapasztalatokra jellemző óceáni élményt (Ramachandran 1999. 183).

gia homlokterébe emeli. A posztjungianus James Hillman (részben a posztstrukturalizmus hatására) azonban viszonylagossá teszi, dekonstruálja a fent említett pszichodinamikai modellt.

II. ALVILÁGI UTAZÁSOK: DECENTRALIZÁLT ÉNKÉP ÉS IMAGINÁCIÓ

James Hillman és az általa alapított archetipikus iskola végleg szakít Jung tudományos, néhol naturalista szellemiségével és inkább a fenomenológiai tendenciákat emeli ki a korpuszból. Hillman óvakodik a metafizikai spekulációktól, vizsgálódásainak kulcsfogalmai a *mítosz* és a *metafora*.¹⁰ Sőt már a kollektív tudattalan hipotézisét is elveti, a lélek cizellált nyelvét és képi világát nem tükrözheti híven egy mesterként pszichoanalitikus konstrukció, a lélek igazi mélységeit a görög mitológiában, a német romantika filozófiáiban és költészetében lelhetjük fel. Mindemellert Hillman egyértelműen a *kép* és a *képzélőerő* primátusát hirdeti Junghoz hasonlóan. A mester kollektív tudattalanját azonban felváltja az *imagonológia*; a lélek mélysége nem egy statikus archetipikus rendet jelent, hanem képek és mitológémák végelethetetlen *differenciális mozgása* az a logosz, ami a pszichologizálás lényegét illeti. A posztstrukturalizmus a jelölők végtelen differenciális mozgásában látja a jelentéskonstitúció kulcsát, Hillman pedig ehhez hasonló mozgást fedez fel az álomvilágban.¹¹ Ugyanakkor, amint fentebb láttuk, már maga Jung is tisztában volt az archetipikus képek kimeríthetetlen változékonyságával (forgószél metafora), de mégis a Hillman-féle archetipikus iskola az, amely a tudattalan képek *játékos, retorikus* dinamikáját a végletekig hangsúlyozza.¹²

¹⁰ Szummer Csaba megállapítása szerint Jung és Freud csődöt mondanak, amikor a lelki és a fizikai összekapcsolásával kísérleteznek. Jung esetében a szcientizmus a kollektív tudattalan kvantummechanikai megalapozásában köszön vissza (Szummer 2012. 72). Ez a fajta kényszeres legitimációs kísérlet (mely *metafizikává* avatja a tudományt) napjaink kísérletes tudat kutatásában is érezteti hatását. Stuart Hameroff például a sámáni szellemvilág kvantummechanikai implementációjáról beszél. Kevésbé tudományos fantasztikumba illő kísérletnek tűnik talán az archetipikus minták pszichoszomatikus megnyilvánulásai utáni kutatás (Hollis 2008; Bauer 2011; Sidoli 2000; Ramos 2004).

¹¹ Adams megállapítása szerint Derrida és Hillman egyaránt a *metaforikus jelentésbővelkedés* szószólói. Míg Derrida *írás*-fogalma a jelölők viszonyozóvédékének temporalitására hívja fel figyelmünket, addig Hillman *imagonológiája* az álomképek változatosságát, dinamikus mozgását hangsúlyozza. *A tudattalan mítikus nyelve épp úgy véletlenszerű eseményekből és metaforákból építkezik, mint a tudat narratív énje*. A hillmani lélek-alkotás kulcsa, hogy random események itatódhatnak át jelentéssel az álom *mitopoetikus* hatásának köszönhetően (Young 2011. 23; Adams 2004).

¹² Jung maga is kiemelte, hogy az archetipikus képek fenomenjei mögé tekintve a *metafizikai konkretizáció* ördögével nézünk farkasszemet. Hillman felborítja a jungi archetipikus struktúrák hierarchiáját. Nem lát különösebb indokot arra, hogy például „a napon leégett lány” álomképét csekélyebb jelentőséggel ruházza fel az álmodó a „Nagy Anya” archetipikus képével szemben. Hillman elveti az *archetipus* és *archetipikus kép* közötti kantianus distinkciót,

Hillman imaginációs pszichológiájának célja a lélek-alkotás (*soul-making*), melynek kulcsa perspektívák mozgásba lendítése. Terápiás tekintetben a fi-xációk feloldásáról és új életvitelbeli lehetőségek megpillantásáról van szó. A lélek-alkotás előzményét a romantikus költőknél (Keats, Blake) találjuk meg Hillman szerint. Jung úgy vélte, hogy az archetípusok emészti meg és mélyítik tapasztalatokká a külvilág eseményeit, ezzel szemben Hillman szerint a lélek-alkotás inkább egyfajta *tükröződés*. A lélek nem szubsztancia, hanem az *élet* szimbolikus visszatükröződése egy onirikus nyelvben. A lélek összefonódik az egzisztenciális léttel és az álom alvilági látomásaiban irracionális szinten is átértelmezi valóságát (Hillman 1977. xvi–xvii). Freud felfedezése, mely szerint a napi események maradványai felbukkannak az áloméletben, kulcsfontosságú. Ezek a véletlenszerű élmény-morzsák a *lélek táplálékává* válnak éjjelente (Hillman 1979. 39). Hillman a fantáziaképek poétikus gazdagságával megpróbálja rövidebbre zárni a Jung esetében domináns szakadékot kép és szó; tudattalan perszonifikáció és a racionális nominalizmus között.¹³ A tudattalan megszemélyesítések és a tudatos kifejezések egyaránt az *egzisztencia* létmódjai, lehetőségei, korlátai. Ez a lépés pedig ahhoz vezet, hogy a jungiánus pszichológia megpróbálja végleg felszámolni Freud distinkcióját a manifeszt és a látens álom között. Az elrejtett tartalom a felszínen mozog, csupán megfelelő értelmezés – vagy a látásmód megváltoztatása – szükséges ahhoz, hogy egy adott álomkép metaforikus jelentése világossá váljon az Ego előtt. Hillman azonban az affektivitás szempontjából hű marad a jungi hagyományhoz. A modern strukturalista nyelvészetben a szónak nincs „inherens értelme”, a szavak a jelölők matematikai egységévé válnak; az affektivitás szerepe kiesik ebből a diskurzusból – írja Hillman (1977. 9). A strukturalizmusban és a posztstrukturalizmusban a tudattalan nyelvi képződmény, *intézményesült infrastruktúra*. De a pszichologizálás lényege elfogadni a szakadékat a nyelvhasználó éber Ego és a tudattalan perszonifikációk között.

A mitikus tudat a világban-való-lét egyik formája, mely magával hozza képzeletbeli személyeit. [...] Ahol az imagináció uralkodik, ott megszemélyesítés történik, melyet spontán módon minden éjjel átélünk álmainkban. Nem mi alkotjuk álmainkat, az

a magánvaló archetipikus rend helyett inkább képek burjánzásáról, a képzelőerő termékeinek topológiájáról ír irodalmi érzékenységgel (Adams 2008. 109).

¹³ Nyelv és tudattalan viszonya természetesen hosszú múltra nyúlik vissza. Paul Kugler Freud, Lacan, Jung és Thass-Thienemann munkáit elemezve mutatja meg, hogy a szóaszociációs kísérletek hogyan mutatták meg a fonetikus asszociációk mögött rejlő mitikus-archetipikus képeket (Kugler 2002 és 2008). Hillman ebből a szempontból nem mond újat, fenomenológiai tendenciái ugyanakkor mégis figyelemreméltók. Véleménye szerint Husserl, Freud, Jung módszertani előfeltevései nyomot hagytak a tudattalan interpretációjában, ezzel szemben ő az álomélet *immanens értelmét* kutatja. Ez a látens értelem azonban annyira személyes és egyben poliszémikus, hogy az álomból ébredő tudat számára a *transzcendencia* szférájaként nyilatkozik meg (Hillman 1977. 139).

álmok *megtörténnék* velünk, így hát nem mi találjuk fel a mitologikus személyeket vagy a vallást, hanem ezek is életünk történései.

Hillman 1977. 17

Az álomvilágbeli történések épp úgy fölénk kerekednek, mint éber létünk begyakorlott nyelvi-gondolati sémái.¹⁴ De hova tűnik a mélység metaforája ebben a modellben? Hogyan maradhat mégis mélyhermeneutika az archetipikus pszichológia? Hillman esetében Hérakleitosznál kezdődik az archetipikus hermeneutika, a lélek labirintusa – a nyelvhez hasonlóan – végeláthatatlan kapcsolatok hálója, és Hérakleitosz az, aki a *láthatatlan kapcsolatok* elsőbbségét hirdeti a láthatóval szemben. De az archetipikus pszichológia nem csupán az álomélet rejtett grammatikáját kutatja. A lélek-alkotás, az alternatív perspektívák mozgásba lendítésének lényege egy *autokhtón*¹⁵ *készítés*, amely a freudi halálösztonnel rokon. Egy spontán belső készítés eredményeképpen álmainkban bekopogtatunk az alvilág ajtaján, ahol groteszk kimérák, kriminális élmények, sokkoló fantáziák várhatnak ránk. Az alvilágjárás *dezintegrál*, mint az alkímiai fázisok, és maga a pszichoanalízis is egy ilyen *dekonstruktív* folyamat (Hillman 1979. 26–27). Freud kimutatta az álomvilág bizarr jelenségeit: az álomban nincs morális kontroll és emberi érzések, valamint az időérzék is hiányzik. Jung számára az álom katalizátorként funkcionálhat az individuációban, de Hillman már rezignáltabb és az álomvilág sötét tónusaira figyel: „Nem fordulhatunk az álom felé a fejlődés, a transzformáció, és az újjászületés reményében” (Hillman 1979. 41). Az archetipikus pszichológia hillmani álomvilága fekete és nyomasztó, a remény gyertyalángja sem pislákol már, mely Jung egyik álmában a tudat éberségét szimbolizálta. A tudattalan mint alvilág-metafora már Jungnál is rendkívül domináns,¹⁶ ezen felül Hillmannál már a Selbst szerepe is elhomályosul – a tudattalan kaotikussá, teljesen középpontnélkülivé válik.

A Selbst centrális szerepe perifériára szorul, és a kompenzáció dinamikája is megkérdőjeleződik. Hillman központi metaforája nem a mély-én, hanem az álomképek/lélekrészek *autonómiája*. Mitológiai analógiával kifejezve a következőről van szó: A görög–római mitológiában számtalan őshonos alvilági szellemet

¹⁴ Hillman Freudnál fedezi fel az archetipikus pszichológia eredetét, mely a tudattalan mítosz-képző funkcióján alapszik: Freud valósítja meg a pszichológia és a mitológia felelősen, kölcsönös kapcsolatát. „A mitológia az antikvitás pszichológiája, a pszichológia a modernitás mitológiája” (Hillman 1979. 24).

¹⁵ Az *autokhtón* és a *kthónikus* fogalmak Hillmannál bővelkednek a poliszémiában. Jung-hoz hasonlóan állandóan új és új jelentésárnyalatokkal bővíti alapvető mitológiai képeit. A kthónikus jelentheti a föld felszíne alatt húzódó, már terméketlen, rideg, hideg altalajt. Jelentheti a görög alvilági istenek és kimérák lakhelyét. De legtöbb esetben nem is a mélység metaforájaként szerepel a „kthónikus”, hanem a személyiség szétföredezettségének jelképeként funkcionál (Hillman 1979).

¹⁶ „A lélek, az anima teremti meg a kapcsolatot a tudattalannal. Bizonyos értelemben kapcsolatot jelent a holtak közösségével is; a tudattalan ugyanis megfelel a holtak mitikus birodalmának, az ősök honának” (Jung 1987. 235).

találunk, sőt az egyiptomiak is többféle lelket különítettek el, de minden egyes lélekrész önmagában is az ember teljességét jelenthette (Hillman 1979. 40). Ehhez a tradicionális képhez hasonlóan álmaink alakjai is autonómiával bírnak, önmagukban hordozzák teljességüket egy decentralizált univerzum fiktív-metaforikus alakjaként. A politeisztikus/policentrikus lélek koncepciója dekonstruálja a Selbst teljességszimbólumát: „A politeisztikus perspektíva lelkünk któnikus mélységeiben gyökerezik. Az a pszichoterápia, amely ezeket a mélységeket tükrözi, meg sem kísérelheti az oszthatatlan individualitás megalkotását, nem is bátoríthatja a személyes identitást, hogy egységes egésszé kovácsolódjon.” (Hillman 1979. 41.) Ha Jungnál az individuáció célja, hogy az egyén rendíthetetlen egésszé váljon, akkor ez a hősiesség feladat Hillman szempontjából eleve kudarcra van ítélve.

Hillman néhol hadat üzen a mélység metaforájának is. Bizonyos esetekben a kollektív tudattalan Jungnál afféle filogenetikus és kulturális raktárrá vagy tartállyá válik, melyből az egyén kedve szerint szelektálja a megfelelő elemeket. E konstrukció helyett Hillman az álom sajátos belső szerkezetét próbálja felfedezni még nagyobb precizitással. Ennek az újabb hermeneutikai lépésnek azonban útjában áll a „tudattalan monolitja”, amely a nappali fényben fürdő tudat alkotmánya (Hillman 1979. 42).¹⁷ A tudattalan hipotézise helyett az *alvilág* mítoszkepe dominál Hillmannál. Az alvilág maga a *psziché*, az emberi egzisztencia tükörterme, mely szubsztanciátlan képekből tevődik össze. Az álmok szerepe korántsem merülhet ki a vágyteljesítésben: zuhanás, üldözés, fuldoklás, máglyahalál, groteszk démoni alakok támadásai, húsunkat marcangoló vadállatok stb. – mind olyan elemek, melyek hatására szapora szívveréssel ébred az ember. A reménytelenség barlangjaiban Dionüszosz és Hádész rejtélyes szövetségét fedezhetjük fel. Hillman ezzel a metaforával szeretné érzékeltetni, hogy még egy lidércnyomásos álomban is fel-felbukkanhat az életerő, a *libidó* vitalizáló hatása. Félelmetes thériomorf (állati vagy félállati) alakok bukkanhatnak elő a sötét árnyékos álomtérből, a betegség, a rothadás rémképei és szuicid impulzusok kínozzhatják az álmodót, de mindezek a szürreális élmények paradox módon mégis új tudati beállítódáshoz és átalakuláshoz vezethetnek (Hillman 1979. 43–47). Hillman azonban bizonytalan Jung kompenzáció elméletével kapcsolatban, az ellentétek polaritásának kiegyenlítése és azonossága (*coincidentia oppositorum*) túlságosan egyszerű sémának tűnik az álomélet gazdag fenomenológiáját figyelembe véve. Hillman a tudat és a tudattalan dialektikus kapcsolatának modelljét is a tudat konstrukciójának tekinti, az álom azonban minden tudati konstrukciót felold, vagy éppen ellentétes aspektusokat kapcsol össze. Álmainkban semmit sem érnek az elméletek, az álomélet autonóm dimenzió. Haldoklók ál-

¹⁷ Jung védelmében azonban meg kell jegyeznünk, hogy a kollektív tudattalan és a személyes tudattalan közötti határ sohasem éles; nyilvánvalóan bizonyos élménykvalitások rendszeres felbukkanása készítette őt az archetipikus tipológia alkalmazására.

maira hivatkozva állítja Hillman, hogy a psziché mintha nem is bomlana szét ellentétpárokra; a születés–halál, gyógyulás–gyilkolás, méreg–orvosság ellentétei mintha cseppfolyóssá válnának és feloldódnának a tudattalan vizének áramában (Hillman 1979. 81–82). Hillman ezzel a megállapítással viszont nem eltávolodik Jungtól, hanem megfigyelése inkább éppen alátámasztani látszik Jung „pléromatikus mélység” koncepcióját, ami egy még az infantilis emlékeknél is ősbibb, archaikus-differenciálatlan állapot szimbóluma; melyből – mint egyfajta ősméhből – maga az élet és az individuális személy is keletkezett.

Jungnál ebben a polarításoktól mentes mélységben ott rejtőzik a mély én, amely újraegyesíti a széttöredezett Egót, de Hillman számára ez a pszichodinamikai modell is csak leegyszerűsített kép. A Selbst – az egység, a teljesség, és az oszthatatlanság – szimbóluma kiperdül a lelki univerzum középpontjából, csak egy további *eidosszá* vagy *metaforává* válik az autonóm fantáziaképek szüntelen vibrációjában. Jung kedvenc szimbóluma a mandala, a psziché önszabályozó mechanizmusának jelképe, mely egyben a lélekbe plántált *imago dei*. Ezzel szemben Hillman policentrikus pszichéjében talán csak az alvilági mélységben zajló *széttöredezettség* tekinthető gyökérmetaforának. Az Egóhalál és az azt követő perspektíva-váltás korántsem örömteli numinózus élmény, hanem bizonytalansággal és kínokkal teli állapot. Hillman mintha nem bízna Jung megfigyelésében, mely szerint a terápiában a széttöredezettséget az integráció követi. A Selbst által vezérelt *pszichointegráció* szintén gyanús konstrukció Hillman szemében. Csak a „hősies egó hübrisze” sugallhatja azt, hogy a tudattalan strukturális elemei lépésről-lépésre a tudatba emelhetők; számára a pszichointegráció csak „szörnyszülöttek apoteózisa”. A személyiségfejlődés nem az introspekcióval fellelhető archetípusok tudatba emelése, az élet ennél sokkal árnyaltabb, kiszámíthatatlan, csalódásokkal és illúzióvesztésekkel teli (Hillman 1979. 99). De nem csupán James Hillman idegenkedik a tudattalan strukturális elemekre bontásától. Stanton Marlan szerint a jungiánus elmélet mintha viszolyogna a tudattalan igazán lehengerlő erőitől, mintha nem merne igazán szembesülni a depresszió és a melankólia fekete napjával (*Sol niger*) (Marlan 2000). Hillman és Marlan a sötétségben rejlő groteszk numinozitást, az alkimista *nigredo* állapot igazán hosszan tartó terrorját szeretné felszínre hozni és ábrázolni. Vajon a tudattalan integrálható elemei csupán az éber-Ego alkotmányai, a gondolkodás által domesztikált képződmények lennének? Marlan és Hillman kritikáit szem előtt tartva úgy tűnik, hogy a *pszichointegráció paradoxona, hogy olykor a tudat nem a tudattalant, hanem saját teremtményeit asszimilálja*.

Hogyan viszonyuljunk mindezek után az álomélethez? Az álom és egy numinózus vízió közötti legfőbb különbség,¹⁸ hogy *álmainkban mindennapi létünk*

¹⁸ Hillmani perspektívából világosan látszik, hogy a numinózus víziók/nagy álmok korántsem generalizálhatók, a fantázia- és álomélet jellegzetességei számtalan egyéni különbséget mutathatnak fel. Az álomban zajló alvilágjárás közben elhalványul a nappali egó, szinte elvész

– *egzisztenciánk – tükröződik vissza*: az álom siralomvölgyében elsősorban emberi viszonyok találnak ránk (Hillman 1979. 100). Hillman szerint zárójeloznunk kellene valamennyi interpretációt, fogadjuk el az álom poétikus, játékos, enigmatikus jellegét. De vajon interpretáció és sematizmus nélkül megérhetjük-e az álom értelmét? Bár Hillman arra ösztönöz, hogy a nappali éber-Ego szálljon alá az álomvilágba sémáit hátrahagyva, de ha az álomképeket nem csupán esztétikai értékkel, hanem értelemmel bírónak tekintjük, akkor a sematizmus kiküszöbölhetetlen. Ha az álomképek inherens tartalmát kutatjuk, akkor az affektivitás dimenziói felé nyitunk kapukat. Az archetipikus pszichológia így nem merül ki a képek héraikleitoszi folyamának szőrszálhasogató elemzésében. Hillman sem tagadja a fantáziaképek „érzelmi szubsztanciáját”; egy kép metaforikus bőségének kibontása maga után vonja érzelmi árnyalatok kifejtését is, az affektív és figurális mozzanat összekapcsolása ebben a diskurzusban is alapvető cél. A kép egyben metafora is, mely egy költeményhez hasonlóan érzelmi töltettel bírhat. Az éber-Ego az álombeli alakok kvalitatív tartalmaira reflektál, egyfajta „empatikus identifikációról” van itt szó (Hillman 1979. 94). Hillman ebből a szempontból egy archaikus reneszánsz apostola: Aszklépiosz kultuszai sem interpretációval, hanem az álom eleven (affektív) hatásával gyógyítottak (Hillman 1979. 122). Hillman mintha arra buzdítana, hogy az álomfejtést tapogatózva, ontológiai elkötelezettségektől mentesen végezzük. Az imagináció olyan, mint egy áramló folyam, a fel-felbukkanó képeknek sajátos *stílusa* és *poézise* lehet, mely az álmodó lélektani komplexitását tükrözi (Hillman 1979. 125). Ezek a poétikus képek *pharmakon*ként funkcionálhatnak, egyszerre mérgezik, sokkolják, de át is alakítják az alvilági utazást elszenvedő Egót. De mi történik akkor, ha a lélek sötét labirintusából nincs többé visszaút?

III. TRANSZFORMATÍV MELANKÓLIA?

Hillman szerint az álomban nem csupán a Selbst-szimbólum árnyékos oldala mutatkozhat meg, hanem inkább arról van szó, hogy egy alvilági értelem (egy *khthónikus elme*) működik a vészjósló fantáziaformák fátyla mögött. A rémálmban felbukkanó thériomorf alakokat meg sem próbálja a *libidó* vitalitás-hermeneutikájával interpretálni. Junggal szemben Hillman nem állítja egyértelműen, hogy a tudatidegen ijesztő alakok elfojtott, kiaknázásra váró libidó-szimbólumok. A visszataszító kígyók, a férgek, a pókok, csonkolt eltorzult emberi–állati formák, vagy a sámánizmusból ismert totemállatok mind afféle *pszichopomposzok*, melyek nem kompenzáló *numen*ként jelennek meg az álmodó pszichéjében, ha-

az álomképek áramában. Az „álom-egó” és a „nappali egó” tudatos ébersége között radikális különbség észlelhető. Hillman nem hipnagóg állapotról, vízióról, módosult tudatállapotokról ír, hanem Freudhoz hasonlóan a mindennapi élet álomvilága érdekli.

nem még mélyebbre rántják az álmodót Hádész labirintusába (Hillman 1979. 146–151). Felmerül a kérdés, vajon mi a lélektani jelentősége ezeknek a szimbólumoknak? Hillman – kissé visszakanyarodva Junghez – azt állítja, hogy az éjjeli alvilágjárás közben *komplexusaink* várnak ránk. Marlan szerint, ha a psziché elveszíti természetes ritmusát és komplexusokba fixálódik, akkor a tudattalan destruktív erőként jelenhet meg. Marlan egyik páciense, egy katolikus szerzetes, úgy érezte, mintha egy „fekete lyuk” nyelte volna el (Marlan 2011. 36–37). Roland D. Laing pedig beszámol egy Julie nevű páciens kezeléséről. Julie egy fekete nap látomását írja le, melynek sugarai szinte perzselik testét és úgy érzi, hogy a fekete nap árnyékában élettelen tárgyként létezik. Julie világban-való-létét egy élőhalott vegetációjához hasonlította, nem volt számára remény, jövőkép, öröm, csak az üresség, a semmi és a halál melankolikus képei szorongatták. Saját állítása szerint egy fekete nap alatt született, illetve egy fekete nap árnyékában taszították erre a világra (Laing 1990. 200).

Van-e szabadulási lehetőség a fekete nap életerőt kioltó, a lét értelmét megsemmisítő sugarainak fogságából? A jungiánus Edinger leírja saját depresszív élményét, amelyben aktív imagináció közben egy fekete pötty jelent meg lelki szemei előtt, ő azonban nem maradt e melankolikus állapot fogja, hanem a fekete foltból egy csepp arany bukkant elő, és megindult a fantáziák áramlása (Edinger 1994. 167). *Jung és Edinger esetében az alkímisták hollófekete nigredója egy transzformációs élmény átmeneti fázisa, még akkor is, ha az egzisztenciális-spirituális krízis a keresztény misztika és az alkímista irodalom alapján is igen hosszúra nyúlhat.* Edinger Aszklépiosz születésének mítoszával érzékelteti a kínnal teli átalakulás lehetőségét: az újszülött Aszklépioszt a halotti máglyán vágta ki anyja holttestéből – így vált a „sérült gyógyító” archetípusává (Edinger 1994. 164–165). Jung az alkímisták *nigredo* fázisát az Ego széttöredezettségként interpretálja, melynek újbóli összeállása a mandala-szimbolikában fejeződik ki. Azonban arra már ő is felfigyelt, hogy a *nigredo* nem csupán egy átmeneti lépésként értelmezhető a személyiségfejlődésben: „Az evilági összes szenvedéstől való megváltottságot az illúziók birodalmára kell hagynunk. Krisztus szimbolikusan példaszerű élete sem megelégedett boldogsággal fejeződött be, hanem a keresztfán” (Jung 2002. 193). A szomorúság vagy a hosszan tartó melankolikus állapot az emberi egzisztencia ciklikusan vissza-visszatérő, elkerülhetetlen fenoménje. A lélektani dilemma abban rejlik, hogy a *nigredo* szimbolizálta halál és újjászületés körforgása nem éppen az egyszerűen járható archetipikus minták egyike. Hillman hangsúlyozza, hogy az alvilágjárás két rögs útját különböztethetjük meg: (1) az *éjjeli utazás* után a hős egy újjászületett állapotban tér vissza, ezzel szemben (2) a *nekylia* egy önmagáért való alámerülés a lélek sötét éjszakájába, ahol nincs lehetőség a visszatérésre, a remény gyertyalángja akár örökre kihunyhat (Hillman 1979. 168). Az éjjeli utazás a *nigredo* transzformatív hatásának jelképe, egyfajta „egocídum” – David Rosen kifejezésével élve –, de a *nekylia* labirintusából már nem könnyű visszatérni, a szimbolikus Egóhalál akár szuicidumba is torkollhat.

Marlan Ad Reinhardt nyomán azt állítja, hogy ösztönösön menekülünk a sötét és diabolikus élményektől. Ha viszont megbarátkoznánk a sötétséggel, ha hozzászoktatjuk a szemünket a fény hiányához, akkor talán felfedezhetjük, hogy a melankóliának sajátos, tudattalan, irracionális logikája van (Marlan 2011. 27). Reinhardt képei első látásra homogén feketeséget tükröznek, de valójában a fény és különböző színek végletekig fokozott *elsötétítéséről* tájékoztatnak. Hogyan bukkanhatna fel a Selbst fénysugara ebben a színtelen sötét éjszakában? A melankóliában szenvedő páciensek tudattalanja mintha soha nem is hallott volna a „fénylő nappal” szimbolizálható Selbstről. Marlan szerint Jung „magánvaló Selbst” koncepciója a nap-metafizika kultúrtörténeti hatásait tükrözi, és korántsem univerzális lelki struktúra. A *Selbst*, a *Lét* vagy *Isten* fogalma esszencialista módon nem ragadható meg, nem választható el attól a nyelvi rendszertől, amely éppen e kifejezések jelentését konstituálja – állítja Marlan a posztstrukturalisták nyomán. Bár Marlan posztmodern kritikája kétségtelenül filozófiai távlatokat nyit a posztjungianus pszichológiában, de Jung maga korántsem posztulátumként kezeli a lélek mélyén fellelhető istenképeket, sőt kifejezetten fenomenologikusan jár el, amikor azt állítja, hogy a páciensek álmaiban felbukkanó Selbst-szimbólumok valami transzcendens forrás egyéni kifejeződései, ami viszont nem jelenti azt, hogy Istenről pszichológiai állításokat tehetnénk. Ezzel szemben a pszichológia elemezheti és kultiválhatja az egyéni istenélményeket, melyek áttörni látszanak a dogmatikus-kulturális minták bevett sémáit.

Marlan írása különös ambivalenciától szenved. Néhol azt állítja, hogy a fekete nap szimbóluma csupán a Selbst árnyakos oldala, máshol viszont egyenesen a Selbst megsemmisülése mellett érvel egyfajta posztmodern szellemben. Derrida nyomán Marlan azt állítja, hogy a Selbst fogalmat ki kellene rádiroznunk az analitikus pszichológia szótárából.¹⁹ *A keresztülhúzott mély én (Selbst) nem csupán egy szimbólum negációját jelenti, hanem inkább azt jelzi, hogy a tudattalan ellenáll a modellalkotásnak.* A pszichés struktúrák utáni hajsza biztonságot nyújthat, fogódzót az interpretáció közben, de mindig adódhat egy olyan anomális kép vagy szimbólum, mely előtt tanácstalanul állunk. A páciensek rajzaiban, vagy a modern művészetben fel-felbukkanó feketeség és fekete nap így nem csupán egy személyes melankólia kifejeződése, hanem egy metapszichológiai elbizonytalanodás jelképe is.

A fekete nap melankóliájának zsákutcájával szemben Marlan felveti a személyiség radikális, spontán átalakulásának lehetőségét. Jung dekonstruktív olvasata közben pszichológiai alternatívát is szeretne nyújtani szenvedő páciensei számára. Az alkimista, indiai, tibeti, taoista, kabbalista hagyományok *szub-*

¹⁹ A Selbst diabolikus aspektusaira már maga Jung is felfigyelt, melyet a nagy port kavart Jóbról frott esszéje kiválóan reprezentál (Jung 2005). A posztjungianusok ennél tovább lépnek, szerintük itt a psziché rendszerelvű felfogásának dekonstrukciójáról van szó Jung látens előfeltevéseinek kibontása közben.

tilis test koncepcióit összehasonlítva állapítja meg,²⁰ hogy a nigredo mélysötét éjszakájában felfakadhat az alkímiai „természet belső fénye” (*lumen naturae*). Egyszerűen fogalmazva tehát a libidinális energiák és az érdeklődés, motiváció felbukkanásáról van szó, mely Marlan meglátása szerint valahol ott rejtőzik a páciens tudattalanjának mélyében. Ebben a tekintetben Marlan közel kerül Jung transzcendens funkciójához, mely szintén a tudattalanban rejlő kreatív potenciálok és libidó-energiák felfakadását szemlélteti. Tehát Marlan *Erősz* potenciális jelenlétét hirdeti *Thanatosz* birodalmában. Hillman kifejezésével élve talán a „vitalitás hermeneutikája” segítségével találhatunk kivezető utat a melankólia börtönéből.²¹ Az élet vagy akár a bergsoni életlendület (*élan vital*) szempontjából az alvilágjárás, a darabokra hullás mintha csak egy újabb nekirugaszkodás fázisa lenne. A fent említett szubtilis test látens pszichés energiák felszabadításának jelképeként szerepel itt, mely belső proprioceptív-vitális érzetekben nyilvánulhat meg, de rajzokban, festményekben is szimbolikus ábrázolásokat nyerhet.²² Marlan esettanulmányában művész páciensének rajzaival illusztrálja, hogy az alhas idegszáleit szorongató libidinális energiák hogyan találtak kiutat az elfojtások tudatosítása közben (vö. 1. ábra; Marlan 2011. 114–144). Az ösztönenergiák kezdetben alakatlan lávaként, majd nagy fekete háttérben felbukkanó teriomorf alakokként, végül az alhasból kinövő faként, és egy fekete háttérből kibontakozó női alakként jelentek meg a rajzokban. A szubtilis test tekintetében klasszikus jungiánus amplifikációval állunk szemben, mely nem áll meg a nyugati kultúra határainál, hanem keleti tradíciók technikáit is analógiaként használja. A vitális energiák mobilizációja egyszerű képletnek tűnik, de a melankólia depresszív állapotai maguk alá gyűrhetik az Egót és akár öngyilkossághoz is vezethetnek.

Marlan művészetpszichológiai fejtegetéseivel érzékelteti a fekete nap fenyegetését. Kedvenc példáit Max Ernst és Mark Rothko munkái közül választja ki. Ernst *A fekete nap* című képe elég jól illeszkedik a jungiánus interpretációs sémába: szinte az ellentétek egyesítésének alkímista procedúráját láthatjuk a képen,

²⁰ A szubtilis test igen átfogó fogalom. A legpopulárisabb példák a taoista alkímia és az indiai jóga hagyományaiból ismert energiapályák és csakra-rendszerek. Marlan a hagyományos kínai orvoslás professzorával folytatott beszélgetés nyomán utal arra, hogy a taoizmusban az emberi test szervei nem csupán fizikai szervek, hanem mentális és spirituális funkciókkal is bírnak. Különböző vizualizációs technikák pedig a mentális–fizikai tisztulás, gyógyulás (szimbolikus gyógyítás) céljával bírnak (Marlan 2011. 102–114). Ugyanakkor nem Marlan az első, aki a keleti természetfilozófia és gyógyítás iránt érdeklődik. Yasuo Yuasa japán filozófus szintén hajlott arra, hogy a nyugati testképet a keleti „energetikai-rendszerrel” egészítse ki (Yuasa 1993).

²¹ Marlan az analitikus gyakorlatot egyenesen egy taoista alkímiai meditációhoz hasonlítja, hiszen mindkét tevékenység célja a szunnyadó energiák felszítása, szublimálása a személyiség árnyékos oldalának tudatosításán keresztül (Marlan 2011. 112–113).

²² Kultúrtörténeti szempontból a „szoláris mitológia” két aspektusát emeli ki Marlan, melyet nem csupán Jungnál, hanem még Derridánál is felfedez. Az egyik aspektus a nappali „nagy fény”, a másik pedig (az alkímista hagyományból eredeztetett) láthatatlan „kis szikra”, a természet belső fénye (Marlan 2000. 186).



1. ábra. Az ösztönenergiák tudatosítása a páciens rajza alapján
(Marlan 2011. 129 nyomán)

Hold-Luna (kék) és Nap-Sol (sárga) elemeinek vegyülése mintha egy furcsa sötétben pislákoló kékes fénynyalábot eredményezne, mely a fekete napban rejtőző vitalitás, a *lumen naturae* metaforája lehet (Marlan 2011. 86). Mark Rothko absztrakt expresszionista képei már nehezebben értelmezhetők az alkímiai sémákkal, mintha a kibékíthetetlen ellenétek affektív erejét próbálta volna vászonra vinni a sötét színek kompozícióival. Kései munkáiban a fekete árnyalatai dominálnak, mely valószínűleg melankóliájának szimbolikus kifejeződése. Rothko öntudatosan használja a sötét tónusokat, a figurális elemek hiányával és az érzelmek hangsúlyozásával a tudattalanban zajló univerzális emberi drámákat és feszültségeket próbálta vászonra vinni. Rothko felháborodott, amikor a kritikusok gyönyörűnek és dekoratívnak tekintették képeit, ezért sötétebb színekhez fordult, hogy próbára tegye a befogadó receptivitását (Sedivi 2009). Marlan szerint Rothko a kollektív tudattalan fekete napjának áldozata: 1970 februárjában vérbe fagyva találtak rá stúdiójában, ahol öngyilkosságot követett el. Marlan Ad Reinhardtnál fedezi fel az absztrakt festészet igazi kulcsát, mely a melankólia kimondhatatlan mélységei felé mutat. Reinhardt, Rothkóhoz hason-

lón, át akarja állítani a szemlélő tudatát, újfajta befogadói figyelemre van szükség ahhoz, hogy a képek egyáltalában véve valamilyen affektív hatással bírjanak. A művészi analógia mintha azt sugallaná, hogy a melankólia (vagy a melankolikus személy) sem egyhangú, a búskomorság katatóniás fátyla alatt belső konfliktusok zajlanak, melyből a külső megfigyelő a megfelelő érzékenység híján semmit sem érzékel. A fekete képek paradox módon olyan ikonok, amelyek nem is tekinthetők ikonográfia megnyilvánulásának; a semmi és az üresség paradox jelképei (Marlan 2011. 89).

Hillman decentralizált személyiség-felfogását továbbgondolva az absztrakt expresszionizmus segítségével Marlan is radikális filozófiai kritikát gyakorol a klasszikus jungiánus modellen, melyet talán így foglalhatunk össze röviden: *a melankóliában nem a Selbst árnyékával, hanem annak önmegsemmisülésével találkozunk*. Jung gyakran szóvá tette, hogy az erőteljes fantáziák betörése miatt gyakran az az érzése támadt, hogy Nietzsche és Hölderlin sorsára jut. Ez a fajta félelme talán nem volt alaptalan, hiszen Hillman és Marlan munkáiban beköszöntött az *imago dei* halála a posztjungiánus emberképben. Jung számára azonban az analitikus pszichológia elképzelhetetlen spiritualitás nélkül, az Ego és a Selbst közötti lélegzéseként szemléltethető kapcsolat pszichológiájának egyik (transzkulturális) mozzanata. Marlan és különösen Hillman decentralizált lélekkonceptiói remekül harmonizálnak a posztmodern relativizmus filozófiájával, de ezzel a lépéssel az analitikus pszichológia épp olya gyökértelessé válik, mint az *imago dei*től és (kollektív) tudattalantól megfosztott lélek-konceptió. A hagyománytörés Marlan esetében csupán látszólagos, a Selbst szimbólumait ugyan elveti a fekete nap antitézisének segítségével, de a melankolikus páciensei számára a szubtilis-energiatest mintha egyfajta energetikai alapon működő Selbst-pótlékként funkcionálna, ami kiszakítja a páciens a depresszív fixációk miatt beszűkült létmódból. Marlan valójában – burkolt formában – arra mutat rá, hogy a modern ember megpróbálja minél hamarabb „megúszni, átvészelni” a lélek sötét éjszakáját, ám ekképp a nigredo nem lehet része a fejlődésnek. Az alkímiai *Opus* magában foglalja a *mortificatio* és *putrefactio* operációin keresztül az egész folyamat radikalitását és a nigredo *feketénél feketébb* aspektusát. Ha az analízisben lévő beteg elfogadja ezt és a folyamatra (tranzíciókra: *transmutatio et transformatio*) összpontosít, a *lumen naturae* végül fellobbanhat az Alvilág khtonikus horizontján, hasonlóan az *Isteni színjáték*hoz, melynek végén Dante megpillantja Istent a *Sancta Trinitas* formájában (Marlan 2011. 189–190). Hillman esetében azonban mintha kizárólag képek differenciális mozgására redukálna a psziché; a Selbst vitalizáló (esetleg numinózus) élménye helyett szerepek és habitusok végeláthatatlan szabadon kombinálható láncát kellene felismernie a melankolikus páciensnek a felszabadulás érdekében.

IV. VÉGGÖVETKEZTETÉSEK

A posztmodern relativizmus és a dekonstrukció gondolati vívmányai erőteljes hatást gyakoroltak Hillman és Marlan munkáira. Hillman Jung-olvasatában hát-térbe szorítja a centralizált személyiségképet és fenomenológiai precizitással viszonyul a tudattalan fantáziaformák végeláthatatlan áramához. A személyiség totalitása egymással laza kapcsolatban álló elemekből építkező „politeisztikus pszichére” hullik szét. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy Jung maga is hangsúlyozza a psziché policentrikusságát és a szimbólumok végtelen gazdagságát, homályosságát. Casey szerint már magát Jungot is egyfajta „fenomenológiai polimorfizmus” jellemzi. A Selbst szerepének leértékelése azonban egyértelműen Hillman innovációja. Marlan szintén perifériára szorítja a Selbst fogalmát, de Hillmannal szemben már nem a *poézis* és a *metafora* megnyilvánulásaiként tekint a tudatidegen szimbólumokra. Marlan számára az alkímiai fejtegetések és a szubtilis test problematikája gyakorlati jelentőséggel bírnak, a depresszív állapotok fekete napját nem csupán absztrakt szimbólumnak tekinti, hanem egy véresen komoly pszichoszomatikus probléma, egy aggasztó affektus reflexív megnyilvánulásaként értelmezi. Marlan Hillmannal szemben erőteljesebben hangsúlyozza, hogy a fekete nap fenomenológiája egzisztenciális dilemmák manifesztációja. Az alkímiai feketeség magában rejtheti a gyógyulás esélyét, ám ez egyáltalán nem szavatolt, *Sol niger* inkább a *hiábavalóság* rémképeként függ a kiutat kereső szubjektum feje fölött. Bár a sötétségben rejtőző életerő koncepciója némi optimista felhangot ad munkájának, a művészetpszichológiai elemzések és a Selbst dekonstruktív olvasata illusztrálják, hogy a halálöszton fekete napja vészjósló fenyegetés a tudatos Ego számára.

IRODALOM

- Adams, M. Vannoy 2004. *The Fantasy Principle: Psychoanalysis of the Imagination*. Hove – New York, Brunner–Routledge.
- Adams, M. Vannoy 2008. The Archetypal School. In Polly Young-Eisendarth – Terence Dawson (szerk.) *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge, Cambridge University Press. 107–124.
- Bauer, Joachim 2011. *A testünk nem felejt*. Ford. Túróczy Attila. Budapest, Ursus Libris.
- Brooke, Roger 2009. *Jung and Phenomenology*. Pittsburgh/PA, Trivium Publications.
- Casey, Edward S. 1997. *Jung és a posztmodern*. Ford. Matolcsi Ágnes. *Thalassa*. 8/2–3. 213–217. <http://www.c3.hu/scripta/thalassa/97/23/17.htm> (utolsó hozzáférés: 2015. szeptember 3.).
- Chodorow, Joan 1997. *Jung on Active Imagination*. New Jersey, Princeton University Press.
- Edinger, Edward F. 1994. *Anatomy of the Psyche. Alchemical Symbolism in Psychotherapy*. Chicago, Open Court Publishing Company.
- Heaton, John M. 2002. *Wittgenstein és a pszichoanalízis*. Ford. Cserna György. Budapest, Alexandra.
- Hillman, James 1977. *Re-Visioning Psychology*. New York, Harper.
- Hillman, James 1979. *Dream and the Underworld*. New York, HarperPerennial.
- Hollis, James 2008. *Archetypal Imagination*. USA, Texas A & M University Press.

- Jung, C. G. 1993. *Az ember és szimbólumai*. Ford. Dr. Matolcsi Ágnes. Budapest, Göncöl.
- Jung, C. G. 1956. *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*. New York, Princeton University Press.
- Jung, C. G. 1987. *Emlékek, álmok, gondolatok*. Ford. Kovács Vera. Budapest, Európa.
- Jung, C. G. 2002. *A pszichoterápia gyakorlata*. Ford. Dr. Szalai István. Budapest, Scolar.
- Jung, C. G. 2003. *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*. Ford. Dr. Szalai István. Budapest, Scolar.
- Jung, C. G. 2005. *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*. Ford. Dr. Pressing Lajos. Budapest, Scolar.
- Jung, C. G. 2010. *Lélektani típusok*. Ford. Dr. Régi Emese. Budapest, Scolar.
- Jung, C. G. 2011. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. Ford. Turóczy Attila. Budapest, Scolar.
- Kugler, Paul 2002. *The Alchemy of Discourse*. Canada, Daimon Verlag.
- Kugler, Paul 2008. *Psychic Imaging: A Bridge Between Subject and Object*. In Polly Young-Eisendath – Terence Dawson (szerk.) *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Laing, R. D. 1990. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. London, Penguin Books.
- Marlan, Stanton 2000. The Metaphor of Light and its Deconstruction in Jung's Alchemical Vision. In Roger Brook (szerk.) *Pathways Into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology*. New York, Routledge.
- Marlan, Stanton 2011. *The Black Sun: The Alchemy and Art of Darkness*. USA, Texas A & M University Press.
- Papadopoulos, Renos K. 2006. Jung's Epistemology and Methodology. In Renos K. Papadopoulos (szerk.) *The Handbook of Jungian Psychology*. London – New York, Routledge. 7–53.
- Ramachandran, V. S. – Blakeslee, Sandra 1999. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of Human Mind*. New York, William Morrow Paperbacks.
- Ramos, Denise Gimenez 2004. *The Psyche of the Body*. New York, Brunner–Routledge.
- Sedivi, Amy Elisabeth 2009. Unveiling the Unconscious: The Influence of Jungian Psychology on Jackson Pollock and Marth Rothko (kézirat).
<https://digitalarchive.wm.edu/bitstream/handle/10288/1205/Microsoft%20Word%20-%20SediviAmy2009.pdf?sequence=1> (utolsó hozzáférés: 2015. szeptember 3.).
- Shamdasani, Shonu 2003. *Jung and the Making of Modern Psychology*. Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- Sidoli, Mara 2000. *When the Body Speaks: The Archetypes in the Body*. New York, Routledge.
- Solomon, Hester McFarland 2003. Freud and Jung: an Incomplete Encounter. *Journal of Analytical Psychology*. 48. 553–569.
- Steele, Robert 1982. *Freud and Jung: Conflicts of Interpretations*. Boston, Routledge and Kegan Paul.
- Stevens, Anthony 2006. The Archetypes. In Renos K. Papadopoulos (szerk.) *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Application*. London – New York, Routledge. 74–93.
- Szummer Csaba – Erős Ferenc 1993. *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Budapest, Cserépfalvi.
- Szummer Csaba 2012. Freud kettősége. *Imago Budapest*. 3. 55–72.
- Von Franz, Marie-Louise 1993. Az individuáció folyamata. Ford. Dr. Matolcsi Ágnes. In C. G. Jung – Marie-Louise von Franz (szerk.) *Az ember és szimbólumai*. Budapest, Göncöl. 157–214.
- Young, Julie 2011. *Poststructuralism: Its Relationship to Depth Psychology and the Unconscious Nature of Language*. ProQuest, UMI Dissertation Publishing
<http://gradworks.umi.com/3345858.pdf> (utolsó hozzáférés: 2015. szeptember 3.).
- Yuasa, Yasuo 1987. *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*. Ford. Thomas P Kasulis. New York, SUNY Press.