

ADAM BŽOCH
PSZICHOANALÍZIS
A PERIFÉRIÁN
*A pszichoanalízis története
Szlovákiában*

A KIADÓ KÍNÁLATÁBÓL AJÁNljUK

Douwe Draaisma: *Miért futnak egyre gyorsabban az évek?*

Johan Goudsblom: *Időrezsimek*

Stephen Greenblatt: *Egy reneszánsz könyvvadász*

Gyimesi Júlia: *Pszichoanalízis és spiritizmus*

Pléh Csaba: *A pszichológia örök témái*

ADAM BŽOCH

PSZICHOANALÍZIS A PERIFÉRIÁN

*A pszichoanalízis története
Szlovákiában*

Fordította
Balogh Magdolna



This book has received a subsidy from SLOLIA Committee,
the Centre for Information on Literature in Bratislava, Slovakia.



A fordítás alapjául szolgáló kiadás:

Adam Bžoch: *Psychoanalýza na periférii*. Kalligram, Bratislava, 2007

© Adam Bžoch, 2007

Hungarian translation © Balogh Magdolna, 2016

Hungarian edition © Typotex, Budapest, 2016

Engedély nélkül semmilyen formában nem másolható!

ISBN 978 963 279 910 0

Témakör: *pszichoanalízis, tudománytörténet*

Kedves Olvasó!

Köszönjük, hogy kínálatunkból választott olvasnivalót!

Újabb kiadványainkról, akcióinkról a www.typotex.hu és

a [facebook.com/typotexkiado](https://www.facebook.com/typotexkiado) oldalakon értesülhet.

Kiadja a Typotex Elektronikus Kiadó Kft.

Felelős vezető: Votisky Zsuzsa

Főszerkesztő: Horváth Balázs

Felelős szerkesztő: Pordány Katalin

Műszaki szerkesztés: Manutius Stúdió

Borítóterv: Sosity Beáta

Nyomdai munkák: László András és Társa Nyomdaipari Bt.

Felelős vezető: László András

Tartalom

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS	9
1. PERIFÉRIA	13
1.1. Szondi, Klein, Erdély	20
1.2. A kassai csoport	28
2. A KATOLIKUS KRITIKA	47
2.1. Kultúra	47
2.2. Alexander Spesz és a pszichoanalízisről folyó teológiai vita nemzetközi kontextusa	54
2.2.1. Nyelv és terminológia	57
2.2.2. Társadalmi előítéletek	60
2.2.3. Vallási és tudományos előítéletek és érvek	64
2.3. Utószó a katolikus recepcióhoz – a konzervatív pozíció meghaladása	74
3. A SZLOVÁK AVANTGÁRD	97
3.1. A szürrealizmus	97
3.2. Kezdetek és kiindulópontok	100

3.3. Költészet és tudomány	112
3.4. Hrušovský, Terebessy és a „mélylélektan”	118
4. A PSZICHOANALÍZIS ÉS A SZLOVÁK PSZICHOLÓGIA – KITEKINTÉS	137
5. A PSZICHOANALÍZIS ÉS A SZLOVÁK IRODALOMTUDOMÁNY	165
5.1. A pszichoanalitikus irodalomkritika	167
5.2. Nyitrai vita a pszichoanalízisről és az irodalomról	171
5.3. František Miko és Oskár Čepan	180
5.4. Az autentikusság és az adekvátság kérdése	187
5.5. További értelmezési kísérletek	194
6. A FILOZÓFIÁTÓL A KULTÚRTEÓRIÁIG	205
6.1. Rövid előjáték: Stanislav Felber	205
6.2. Totem és tabu	211
6.3. Pszichoanalízis és társadalom	224
6.4. Árnyképek	231
6.5. A kísérletezés vége	240
ZÁRÓGONDOLATOK	251
Névmutató	257

Fiamnak, Krisztiánnak ajánlom

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

E kis könyv a pszichoanalízis és alapítója, Sigmund Freud gondolatainak történetét rekonstruálja a szlovák kultúra közegében 1918-tól a 20. század hetvenes éveig. A könyv írása sokáig tartott: gyakorlatilag 1998 őszétől 2006 kora nyaráig dolgoztam rajta. A második, harmadik és ötödik fejezet nagy vonalakban 1998 októbere és 1999 nyara között készen állt, e fejezeteket azonban a későbbiekben néhányszor átdolgoztam. A többi fejezet a Szlovák Tudományos Akadémia Világirodalmi Intézetében 2005 nyaratól 2006 tavaszáig zajló, „Konzervatív válaszok a modernizáció kihívásaira” című kutatási program keretében készült (VEGA, témaszáma: 2/5116/6). Olykor, amikor ésszerűnek tűnt, napjainkig vittem végig a pszichoanalízis szlovákiai recepciójának történetét, más esetekben eltekintettem ettől – egyebek mellett azért is, mert 2000 óta én magam is e recepció aktív részese vagyok: kollégámmal, Milan Kran-kussal együtt szervezzük a szlovák Freud-társaságot, amelynek célja a pszichoanalízis kulturális örökségének ápolása és népszerűsítése.

A könyv egyik pillérét egy korábbi kutatásom alkotja: Karol Terebessy, az amatőr szlovákiai pszichoanalitikus életét és műveit feldolgozó monográfiám 1999-ben jelent meg a Kalligram Kiadónál. Ez alkalommal is köszönetet szeretnék mondani Karol Terebessy lányának, Mária Hasprunárovának azért, hogy a rendelkezésemre bocsátotta apja hagyatékának egy részét – rendkívül sokat segített az említett monográfia elkészítésében, és e munka megírása során is.

A továbbiakban elsősorban a Collegium Budapestet (Institute for Advanced Study) illeti köszönet, ahol munkám legnagyobb ré-

sze született. 1998 ősze és 1999 nyara között dolgozhattam ott, s ez az időszak mind szakmailag, mind emberileg igen sokat jelentett számomra: a könyvemben tárgyalt számos problémát ott vitattam meg bölcsészekkel, illetve társadalomkutatókkal. A velük folytatott beszélgetések inspiráltak a Terebessy-szövegek feldolgozása során. A Budapesten megismert kutatók közül Wessely Anna művészet-történésszre és szociológusra gondoltam a legtöbbet e könyv írása közben. Köszönöm Klaniczay Gábornak, a Collegium Budapest volt igazgatójának, hogy támogatta kutatásomat, s köszönöm Erős Ferencnek, az MTA Pszichológiai Intézet munkatársának a pszichoanalízis elméleti irodalmának feldolgozásában nyújtott segítségét, valamint hogy megajándékozott barátságával, és azt is lehetővé tette, hogy együttműködhsek a *Thalassa* című folyóirattal. Köszönöm édesapámnak, Jozef Bžochnak, hogy budapesti tartózkodásom idején segített hozzájutni a szlovák folyóiratokhoz. Köszönet illeti Milan Hamadát és Jana Štúrovát, akik kéziratomat elolvasták és értékes megjegyzésekkel egészítették ki.

Az utóbbi években alkalmam nyílt megismerkedni egy kitűnő emberrel, dr. Jozef Haštoval. Az ő fordításában olvastam Leonhard Schlegel *A mélylélektan alapjai* című munkáját, ami remek kalauzom volt a pszichoanalitikus gondolkodás labirintusában. Kiadójával együttműködhettem fordítóként, és Hašto volt az, aki számos információt osztott meg velem a hetvenes–nyolcvanas években működő F-körrel, amiért igen hálás vagyok neki.

Külön köszönet illeti kollégámat és barátomat, Milan Krankust, a pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Kara Pedagógia Tanszékének tanárát, akit 1999 óta ismerek. Ő volt az, aki arra buzdított, hogy vegyek részt Freud válogatott műveinek szlovákra fordításában, emellett hosszú éveken át partnerem volt azokban a véget nem érő vitákban és beszélgetésekben, amelyeket Freudról, a pszichoanalízisről, a szlovák és az európai kultúrtörténetről folytattunk. Milan Krankus tudja a legtöbbet Freudról Szlovákiában, s e könyv megírása közben az ő kritikus szelleme vezetett. Azóta,

hogy őt megismertem, minden egyes szó leírásakor az járt a fejemben, vajon ő mit szólna hozzá. S noha könyvemben szerényen csak a jegyzetapparátusban szerepel, tudatában vagyok annak, hogy a pszichoanalízis szlovák recepciója, főleg az utóbbi években, elképzelhetetlen lenne az ő közreműködése nélkül. Milan Krankussal a kéziratomban felmerült kérdések legnagyobb részét volt alkalmam megvitatni – nemegyszer segített értékes szakmai tanácsaival, felhívta figyelmemet a megfelelő szakirodalomra, sokszor csupán egy apró emberi gesztussal támogatott, vagy épp ellenkezőleg, megalapozott kételyt ébresztett bennem olyasmit illetően, amiben korábban bizonyos voltam.

Ugyancsak szeretném megköszönni Fedor Matejovnak, a Szlovák Tudományos Akadémia Szlovák Irodalmi Intézete munkatársának, hogy elolvasta kéziratom nagy részét. Számos értékes tanáccsal látott el, főként az életrajzi, illetve bibliográfiai anyag tekintetében, éles szeme felfedezett szövegemben néhány pontatlanságot is, amelyeket volt alkalmam kijavítani. Hálás vagyok volt kollégámnak, a rózsahegyi Katolikus Egyetem docensének, Martin Mikolášiknak is, aki kritikai megjegyzésekkel látta el a pszichoanalízis szlovák egyházi kritikájával foglalkozó fejezeteket. S végül köszönöm feleségemnek, Jana Truhlářovának azt a türelmet és empátiát, amellyel éveken át kísérte ennek a könyvnek a megszületését, köszönöm az intellektuális ösztönzést, amelyet a velem folytatott beszélgetések jelentettek, és hálás vagyok kritikai megjegyzéseiért is.

Bratislava, 2006. július 3.

Adam Bžoch

1. PERIFÉRIA

A pszichoanalízis Szlovákiában nem létezett. Nem létezett önálló mozgalomként, nem voltak karizmatikus szereplői, akik a gyógyítás és az elmélet terén hozzájárultak volna a pszichoanalízis mint tudomány fejlődéséhez. Más nemzetektől eltérően sosem művelték intézményi keretek között, ahogyan az a kezdetektől fogva megszokott volt a nemzetközi pszichoanalitikus mozgalomban és az egyes nemzeti pszichoanalitikus társaságokban. Szlovák területen nem rendeztek egyetlen nemzetközi pszichoanalitikus kongresszust sem, ellentétben például a csehekkel.¹ A pszichoanalízis történeti feldolgozásához² – amelyet a legtöbb nemzeti kultúrában a progresszív hagyomány részének tekintenek – Szlovákiában a pszichoanalitikus gondolkodás úttörői és intézményalapítói nem tettek hozzá semmit, és a pszichoanalízissel foglalkozó tanulmányokból sem áll össze semmiféle történeti anyag. Nemigen van nyoma interdiszciplináris megközelítésnek, tudományos vitáknak sem.

Ebből a szemszögből teljesen érthető, hogy a pszichoanalízis cseh-szlovákiai³ történeti feldolgozásának eddigi kísérletei, figyelmen kívül hagyva Szlovákiát, a csehországi szervezeti és strukturális fejlődésre s az ottani vitákra összpontosítottak. Csehországban 1936 óta létezett a Nemzetközi Pszichoanalitikus Társaság tagozataként működő „Társaság a pszichoanalízis tanulmányozására” – a Freud közvetlen környezetéhez tartozó Otto Fenichel működött közre létrehozatalában –, amelynek a két háború között mások mellett olyan jelentős orvosok voltak a tagjai, mint az orosz emigráns Nyi-

kolaj J. Oszipov és Teodor B. Doszuzskov, valamint a cseh J. Stuchlík és O. Kučera.

A csekélyke történeti anyag mintha azt a feltevést erősítené, hogy a szlovákiai pszichoanalízis történetével való foglalkozás hiábavaló. Csakhogy a történelem nem azonos a fontos események, „személyek” vagy „szövegek” által kijelölt múlttal. Bár Szlovákiában a pszichoanalitikus mozgalom nem létezett, mégiscsak voltak bizonyos ismeretek az elméletről és a terápiáról: ezek végső soron hierarchizálható és történeti folyamattá kerekíthető elemek. Vannak időszakok, amikor egy bizonyos aktív *negatív* recepció jelenségét regisztrálhatjuk, ami jelentős mértékben felelőssé tehető azért, hogy a szlovák kulturális kontextusban nem sikerült a pszichoanalízist önálló tudományként elfogadtatni, nem bontakozott ki sem az elmélet, sem az intézményi struktúra.

A pszichoanalízis története Szlovákiában kizárólag recepciótörténetként értelmezhető, még hozzá tágabb kulturális keretek között. Ezeket a kereteket csak kisebb részben határozza meg az az orvosi közeg, amit a diszciplína történetével foglalkozók figyelembe szoktak venni. Ha a szlovákiai pszichoanalízis történetét akarjuk megírni, azt kell figyelemmel kísérnünk, miként jelenik meg és hogyan változik a képe, imagológiája azokban a közegekben, ahol egy adott időszakban releváns kulturális téma volt.

A két háború közötti szlovák társadalmat – más európai társadalmakhoz hasonlóan – nem értelmezhetjük homogén egységként. A jelzett időszakban e társadalom különböző státuszú társadalmi csoportok, közegek, osztályok és rétegek konglomerátuma volt, amelyeket eltérő tradíciók és különböző kulturális elvárások jellemeztek. A jórészt gyengén fejlett agrár Felső-Magyarországot alacsony urbanizáltság és gyenge infrastruktúra jellemezte, valamint hogy nem voltak Bécshez, Prágához vagy Budapesthez mérhető nagyvárosai, s 1918 után is csak lassan formálódott a polgári öntudat. A terület az I. Csehszlovák Köztársaság megalakulásától kezdve mint imaginárius egység ki volt téve mindazoknak a tár-

sadalmi, kulturális és nem utolsósorban tudományos-paradigmatikus változásoknak, amelyeket összefoglaló néven modernizációnak szoktunk nevezni. 1910-ben a mai Szlovákia területén élő lakosság 43%-a nem tudott írni és olvasni, és csupán a 20. század harmincas éveiben sikerült az analfabetizmust 8,1%-ra leszorítani. A pszichoanalízis szlovákiai története, illetve recepciója tükröt tart a modernizálódó társadalomnak is: megmutatja a formálódó társadalmi elitnek a társadalmi modernizációhoz, valamint a társadalmi változásokhoz fűződő viszonyát Európa kulturális periferiáján.

A szlovákiai pszichoanalízis recepciójának rövid összefoglalására Tomáš Pardel⁴ szlovák pszichológus tett kísérletet 1995-ben. Munkája viszonylag önálló, bár azt, hogy tárgya milyen viszonyban van más kultúra más területeivel, nem nagyon vizsgálta. Jórészt a pszichoanalízissel foglalkozó hazai publikációk felsorolására szorított anélkül, hogy értékelésükbe bocsátkozott volna. Nem is történeti munka ez a szó valódi értelmében, legfeljebb részleges (bár sok esetben eléggé megbízhatatlan) nyersanyagként szolgálhat a kérdés történeti vizsgálatához. Hasonló módon jellemezhetjük Dana Oslicová *A pszichoanalízis fejlődése Szlovákiában* című írását, amely a nyitrai születésű Szondi Lipót pszichiáterről rendezett konferencia anyagát közlő tanulmánykötetben jelent meg.⁵ A teória és a mozgalom első és második csehszlovák köztársaságbeli történetével foglalkozó munkákban hasonlóan zavaros és részleges és még az említetteknel is sokkal kisebb jelentőségű empirikus anyagot találunk a szlovákiai helyzettel kapcsolatban.⁶

A pszichoanalízist befogadó hazai közeg legszembevetőbb sajátossága Szlovákia és a szlovák kultúra relatív periferikus helyzete Európában. Magában Pozsonyban például, amely csupán hatvan kilométerre van a pszichoanalízis bölcsőjétől, alig találunk közvetlen nyomokat. D. Oslicová a következőképpen magyarázza ezt a sok évtizedes hiányt:

„[...] azokban az években, amikor a Freud házaspár fia született, Szlovákia igyekezett kikerülni az idegen uralkodó osztályok,

a Bach-abszolutizmus uralma alól, de a szlovák nemzeti mozgalomnak nincs esélye a fennmaradásra. A Bach-rendszer bukása után a kultúra és az oktatás a csalódások ellenére működik, csak hogy a tudomány fejlődése helyett a szándék az, hogy Szlovákiából magyar nemzetállamot csináljanak. Akkortájt, amikor Freud Párizsban és Nancyban folytatott tanulmányokat, akkor, amikor megszületett a *Tanulmányok a hisztériáról* című munkája és elkezdett önállóan dolgozni, úgy tűnik, Szlovákiában senki sem figyelt fel ezekre az »újításokra«. Ha valakinek a saját individualitásáért, a szabadságáért, a valakivé válás lehetőségéért kell küzdenie, egyáltalán, azért, hogy tudomást vegyenek róla, ez a közöny és érdektelenség megbocsátható.⁷⁷

Az, hogy a szlovák tudományos és kulturális közeg közönyös volt a pszichoanalízis iránt vagy csak igen kevésbé foglalkoztatta, cseppet sem mellékes a szlovák nemzeti-emancipációs küzdelmek ismeretében. Az antagonizmus közvetlenül létezik, s roppantul mély a szakadék, amely a szlovák nemzeti-emancipációs mentalitás céltudatosságát elválasztja az olyan avantgárd, kísérletező és szubverzív tudományos és kultúrkritikai kezdeményezésektől, amelyekhez a pszichoanalízis is tartozott. Először is, a pszichoanalízis polgári és intellektuális forrásai nyilvánvalóan ellentétesek voltak a népnemzeti ideológiával; másodsor, a freudizmus kozmopolitizmusa összebékíthetetlen volt mindenfajta nemzeti programmal; harmadsor, a freudisták ateizmusa alapjaiban ellenkezett mindenféle vallásossággal, s végül negyedsor, az antiszemitizmus elemeit is magába foglaló nemzeti-emancipációs program képviselői számára leküzdhetetlen akadályt jelentett a tudomány képviselőinek zsidó háttere. De az említett társadalmi ellentét, amelyet Oslicová intuitíve jelzett, csak valamiféle szuperstruktúrát alkot, amelyben ez a két mentalitás kizárja egymást. Amennyiben mélyebbre hatolunk a történeti anyagban, még számos egyéb sajátosságot fedezhetünk fel, amely meghatározza a pszichoanalízis szlovákiai képét.

A pszichoanalízis szlovákiai recepciójához ugyanis az is hozzátartozik, hogy időnként túlértékelik, sőt mitizálják. A következő fejezetekben bemutatjuk, miféle eltúlzott reményeket fűztek a pszichoanalízishez bizonyos időszakokban és bizonyos kulturális közegekben. Az a legalábbis a hatvanas évek óta élő legenda is a fantázia birodalmához tartozik, amely szerint Freud professzor előadást tartott Zsolnán. Igor Hrušovský *Emlékezés a davistákra* című, 1965-ben megjelent könyvében a filozófus szerző a két háború közti szlovák művészeti és tudományos avantgárd progresszív áramlatairól szólva tesz említést Freud hatásáról, aki „a húszas években Szlovákiában is tartott előadást”.⁸ Freud zsolnai előadását említi Juraj Cíger is 1972-es *Töprengés Freud felett*⁹ című cikkében is; mi több, Cíger azt is megjegyzi, hogy az előadás szövege megjelent 1922-ben Pozsonyban. Végül, aki ugyancsak szól a titokzatos zsolnai előadásról, s azt (Ernest Jones életrajzi kötete alapján) Freud rövid magas-tátrai látogatása idejére, 1918-ra datálja, az nem más, mint Tomáš Pardel a már említett *Psychoanalízis tegnap és ma* című munkájában.¹⁰

A nyolcoldalas különnyomat *Vortrag des Professor Freud in Žilina* címmel valóban megjelent 1922-ben Pozsonyban a C. F. Wiggand német nyelvű kiadónál. A Bécsből Zsolnára utazó Freud professzor 1921. december 21-én a hanuka alkalmából valóban gyűjtő hangú politikai beszédet mondott az egyesült zsidó pártok járási gyűlésén, ezt a beszédet azonban nem találjuk a pszichoanalízis alapító atyjának összegyűjtött műveiben. Mi több, Freud egyetlen életrajzírója sem tesz róla említést. Az elfeledett szövegben a professzor a csehszlovák politika zsidóellenes elemeire hívja fel a figyelmet, amikor az 1918-as év eseményeiről beszél, a szlovák „prevrat” (= fordulat – *a ford.*) szót használja,¹¹ s elkötelezett értelmiségiként a „latens zsidó energiára”¹² hivatkozik, figyelmeztetően emelve fel az ujját: „Óva intek minden szlovákiai zsidót, hogy beavatkozzék a nem zsidó politikai pártok küzdelmeibe.”¹³ Hogy a pszichoanalízis megalapítója a politikai viszonyok ismeretében a szlovákiai zsidókérdésről nyilvánított volna véleményt?

Túlzottan is szenzációs ez ahhoz, hogy igaz legyen. A zsolnai előadást nem Sigmund Freud, hanem bátyja, Alexander tartotta, aki szintén professzor volt, de nem a Berggasse 19-ben működött, hanem a bécsi Export Főiskolán, emellett írogatott a bécsi Wiener Morgenzeitungba. A Freud professzor zsolnai előadásával kapcsolatos legenda olyasmi, mint a Mester eljövételéről szóló legenda, ami valamiféle titkos misszió kezdetét jelölné, ami a provinciális, az európai gondolkodástól távol eső nemzet felvilágosodása érdekében szerveződik. A mítosz eredete a pozsonyi Egyetemi Könyvtár általános katalógusához vezet, hiszen ott bukkant fel a titokzatos zsolnai beszéd vékonyka kis különnyomata a pszichoanalízis alapító atyjának műveit soroló tételek között, és hosszú éveken át rejtőzött ott anélkül, hogy bárki kikölcönözte volna. Nyilvánvaló, hogy azok közül, akik említést tettek róla, senki sem olvasta. Vagy ha olvasta is, a szövegből nem értette meg, hogy egy másik Freudról van szó.

Hasonló mitizáló eljárással találkozunk sok évvel később Jozef Puškáš prózaírónál, aki a *Freud a Tátrában* című elbeszélésében¹⁴ helyezte Freudot a Tátrába, hogy ott lehetővé tegye számára egykori páciense, Katarína lányának analizálását. Arról a Katarínáról van szó, akinek esettanulmányát Joseph Breuerrel közösen publikálta egy korai munkában, *Tanulmányok a hisztériáról* (1895) címmel. A bécsi ideg orvos és a szlovák környezet szembesítése a humoros novellában arra a kérdésre van kihegyezve, mi az oka annak, hogy a patriarchális, paraszti és nacionalista szlovák közegben elképzelhetetlen volt a spekulatív pszichoanalitikus gondolkodás.¹⁵ A Puškáš-novella „mitikussága” a Mester utáni vágyban mutatkozik meg, ami kiolvasható a szövegből. Ráadásul a hétköznapok pszichopatológiájának iskolapéldájával, a freudi téves cselekvéssel találkozunk benne, mivel az eredeti eset nem a Magas-Tátrában, hanem a kelet-tiroli Hohe Tauernben játszódott. A szerző egyszerűen félreolvasta a Milan Krankus¹⁶ fordításában éppen akkoriban megjelent *Katarína* topográfiáját, s ezt maga is bevallotta jó adag humorral és önironiával fűszerezve a *Knižné revue*-nek adott inter-

jújában.¹⁷ Az interjúban azt a lehetséges magyarázatot sem zárta ki, hogy tudat alatt így akarta összekapcsolni Freud hegyi történetét a szlovák sajátosságokkal.

A szlovák környezet és a pszichoanalízis kapcsolatát tehát nemcsak a tudományág történeti és elméleti kontextusával kapcsolatos alulinformáltság jellemezte, hanem másodkézből való információk meg valódi „téves cselekvések” is, amelyek vagy negatív hatással voltak a befogadásra, vagy épp ellenkezőleg, elfogadó gesztusokkal és vágyakkal egészültek ki. Puškáš esetét kivéve Szlovákia továbbra is megmaradt a maga periferikusságában e tekintetben. Hovatovább úgy tűnik, a pszichoanalízis szlovákiai recepciójának a kezdetektől fogva éppen a periferikusság a legsajátabb vonása.

Mellesleg, Freud 1917-es és 1918-as magas-tátrai látogatásaihoz egyáltalán nem kapcsolódtak olyan látványos klinikai esettanulmányok, amelyek a pszichoanalízis történetét gazdagíthatták volna, vagy valamiféle módon hozzájárultak volna virtuális történetének szlovákiai recepciójához. Mégis a Tátra az a hely, amely legalábbis részben kapcsolódik a pszichoanalízis egy másik alakjának kutatásaihoz, nevezetesen a magyar Ferenczi Sándor budapesti orvoshoz, aki 1911. február közepén ellátogatott Tátralomnicra, mi több, éppen ő javasolta 1918-ban Freudnak, hogy látogasson el a Tátrába.

Ferenczi magas-tátrai tartózkodásáról érdekes részleteket találunk Freuddal folytatott levelezésében. Az 1911-es év elején Ferenczi ki akarta pihenni pesti klinikai munkája fáradságait, és néhány napot „Tátra-Lomnicon”, a hegyi sport- és üdülőközpontban töltött. Egy bizonyos Vay nevű arisztokrata hölgynél, az akkori magyar miniszterelnök, gróf Khuen-Héderváry nővérénél lakott, s a pihenés mellett analizálta a háziasszony lányát, aki egy ideje – azóta, hogy leesett a szánkóról – hisztériás rohamokkal küzdött. A közvetlenül Lomnicra utazása előtt, 1911. február 16-án írt levelében Ferenczi azzal dicsekedett Freudnak, hogy legalább egy arisztokrata pácienssel gazdagítja klinikai repertoárját, mivel Budapesten addig kizárólag gazdag polgárok eseteivel volt dolga.

Ugyanakkor kétségének adott hangot a tekintetben, hogy sikerül-e a rendelkezésre álló rövid idő alatt (mindössze háromnapos ottlétről volt szó) eljutni valamiféle terápiás megoldáshoz.¹⁸ A Tátra apropóján azt írta egy nappal később bécsi barátjának és meseterének egy képeslapon: „Az ember itt semmi mást nem csinál, csak szánkózik, bobozik, és síel.”¹⁹ Budapestre való visszatérte után azonban részletesen beszámolt a fiatal komtessz esetéről, aki nem sokkal azelőtt balesetet szenvedett bobozás közben, és eltörte a lábát, majd szitkozódni kezdett és „védekezett”. Ferenczi rövidesen megtudta, hogy az esetnek volt egy bizonyos előtörténete: a bárónő lánya egy alkalommal elájult a kocsiban, és éppen abban a pillanatban tért magához, amikor a kocsis föléje hajolt, hogy segítsen neki. Ekkor állítólag eszébe jutott a félelmetes Cagliostro, aki a legenda szerint hipnotikus álomban erőszakolta meg női áldozatait, s ekként – ezt állította Ferenczi – a kocsis alakja összekapcsolódott a csábító képzetével és saját tudattalan vággyával, amely arra irányult, hogy a kocsis „tegyen rajta erőszakot”. „A mostani baleset – írta Ferenczi –, (amelyet mellesleg, nem a komtessz okozott), és az azt követő öntudatlan állapot nyilván alkalmat adott ezeknek a fantáziáknak az újraélesztésére.”²⁰ A páciens a sérülés után állítólag az ujját és a párnája csücskét szopogatta. A magyar orvos azt is leírja, hogy „az analízisből nem lett semmi. A lába még nem gyógyult meg. – A család holnap Budapestre utazik, s mint megtudtam, a kisasszony továbbra is a páciensem marad.”²¹ Ezzel Vay kontesz esete a Tátrából Budapestre került, ahol azután nyoma veszett.

1.1. Szondi, Klein, Erdély

A perifirikusság fogalmával írható le az is, ahogyan a nemzetközi pszichoanalitikai mozgalom két nagy neve – Szondi Lipóté és Melanie Kleiné – régiókhöz kapcsolódik.

Szondi sorsának fordulataival Paul Harmat (Harmat Pál) foglalkozik részletesen, az ő munkájából merítke a következő bekezdésben.²² Szondi, eredeti nevén Sonnenschein Lipót, 1893. március 11-én született Nyitrán. Szegény, ortodox zsidó családban született, apja cipész volt, aki mesterségénél sokkal többet törődött a szent könyvekkel. Lipót az apja második házasságából származott, tizenkét testvére volt, anyja írástudatlan, a család egy kis, döngölt padlós házacskában élt. Otthon szlovákul és németül beszéltek. Lipót csak ötéves korában tanult meg magyarul, amikor mostohabátyjához küldték Budapestre, s ott kezdett iskolába járni. Itt változtatta meg családnévét Szondira, s ezen a néven érettségizett. Budapesten beiratkozott az egyetemre, ám amikor kitört az első világháború, a frontra küldték mint katonarost. A „sorselemzés” merész gondolata, amely nem sokkal később híressé tette, állítólag éppen a háború alatt ötlött először eszébe, mivel csak egy hajszálon múlt az élete. Később azt állította, hogy Freud *Álomfejtése* mentette meg az életét, ugyanis a könyvet az egyenruhájában hordta, s a vastag kötet felfogta a srápnelt, ami máskülönben bizonyosan megölte volna. A háború után Szondi orvos volt Budapesten és Bécsben, s amikor 1927-ben kinevezték docensnek a gyógypedagógiai főiskolán, az értelmi sérült gyerekek családjainak vizsgálatára szakosodott. Harmat Pál – Benedekre hivatkozva – azt állítja, hogy Szondi *Gyengeelméjűség* című 1925-ös könyve a mai napig a kérdéskör legjobb magyar nyelvű összefoglalásának számít. Szondi a későbbiekben a neuraszténia kutatásával foglalkozott, majd a harmincas években egyre inkább a genetika érdekelte, s közvetve ezek a kutatások vezették a később általa „sorselemzésnek” elnevezett módszerhez. Szondi sorsértelmezésének lényege szerint az egyén sorsa – a partnerválasztás, a hivatás, de még a betegség, sőt bizonyos fokig a halál is – olyasmiről ösztönös választások láncolata határoz. Vagyis minden egyes választást döntően az öröklés elemi egységei befolyásolnak, még hozzá látszólag elnyomott, ún. latens gének révén. A sorselemzés következképpen Szondinál

terápiás segítség, amely magyarázatot ad az emberi viselkedésre, miközben éppen ez a magyarázat járulhat hozzá a „rossz sorstól”/ „balsorstól” való megmeneküléshez. 1937-ben a hollandiai Hágában megjelent első sorselemző munkájában, az *Analysis of Mariages – Contribution to Fate Analysis I.* című kötetben Szondi számos meggyőző példával támasztotta alá elméletét, azonban maga a teória továbbra is vitatható.

Ennek az elméletnek annyiban van köze az itt tárgyaltakhoz, hogy klinikai eredete megint csak ahhoz a területhez kapcsolódik, ahonnan az elmélet alkotója származott. Valamikor a harmincas években ugyanis Szondit meglátogatta egy szlovákiai asszony, aki betegesen félt attól, hogy megmérgezi a gyerekeit az édességekkel. Megkérdezte az orvost, hallott-e már ilyesfajta megszállottságról. Szondi ekkor elmesélte neki, hogy ismert egy felső-magyarországi asszonyt, aki attól tartott, hogy megmérgezi gabonakereskedő férje megbízóit. Szondi meglepetéssel értesült arról, hogy az asszony egykori páciensének rokona. Ez arra a következtetésre jutatta, hogy mindez nem lehetett véletlen, s az ehhez hasonló esetek vizsgálata során mindinkább arra összpontosított, hogy feltárja a sors rejtett családi determinánsait. Kutatási eredményeit, amelyek eleinte a konzervatív pszichológusok masszív ellenállásába ütköztek, 1939-ben tárta a genfi nemzetközi pszichológiai kongresszus elé, majd 1944-ben jelentette meg *Schicksalsanalyse* című alapvető művét. A náci terror időszakában megjárta Bergen-Belsent, a háború után Svájcban telepedett le, ahol 1961-ben megalapította a svájci sorselemző terápiás társaságot, amely két évenként nemzetközi kongresszusokat rendezett. A nyitrai születésű Szondi Lipót Küsnachtban halt meg 1986. január 24-én.

Az 1993-ban a nyitrai Pedagógiai Főiskolán rendezett konferencia megemlékezett a sorselemzés úttörőjéről, a város szülöttéről, ugyanakkor Szondinak a pszichoanalitikus mozgalmon belül is vitatott elmélete az ottani tudományos közösség működésében nem hagyott mélyebb nyomokat. A mai szlovák pszichológia Szondi

egy másik tudományos felfedezését, a jellemtennel kapcsolatos ún. Szondi-tesztet fogadja csak el. Így azután a máig az egyetlen szlovák nyelven megjelent három sorselemző tanulmányát, amelyet *Ember és sors* címen²³ adtak ki, inkább jó szándékú gesztusnak lehet tekinteni, amellyel a szakmai közösség adózott a tudós emlékének, akit kulturális kötelékek fűztek Szlovákia területéhez.

Szondihoz hasonlóan periferikus módon kapcsolódik Szlovákiához Melanie Klein is, akit – Helena Deutsch, Karen Horney és Anna Freud mellett – a pszichoanalízis „négy anyamestere”²⁴ között tartanak számon. Azon kevesek közé tartozott, akiknek sikerült áttörniük a pszichoanalízis patriarchális szemléletének és fallocentrizmusának falát, s az elméletben is és a terápiában is „pszichikumunknak azokra az interperszonális és anyai determinánsaira helyezték a hangsúlyt, amelyeket Freud olyan botrányos módon figyelmen kívül hagyott”²⁵

Melanie Klein, lánykori nevén Reizes, zsidó értelmiségi családból származik. 1882. március 30-án született Bécsben, apja Moriz Reizes orvos volt, anyja, Libussa, született Deutsch, Szlovákiából származott és érzelmileg sosem szakadt el szülőföldjétől, amit egyebek mellett annak a levélnek a részlete is bizonyít, amit 1911-ben írt lányának: „[...] csak a szlovák cseléd lány lojalis és odaadó, ha az ember olyan jól bánik vele, mint én. A magyar lányok alattomosak, rendetlenek, tolvajok és felelőtlenek.”²⁶ Meg kell jegyezni, hogy Melanie, aki fiatalkorától súlyosan depressziós volt, már akkor is a budapesti környezetet részesítette előnyben, ott keresett orvosi segítséget, s azt végül is 1912 körül Ferenczi Sándornál találta meg. Nyilván más, sokkal súlyosabb megnyilvánulásai is voltak az anyai zsarolásnak,²⁷ amelyek végül odavezettek, hogy Melanie lenézte a szlovákokat, illetve a jiddis nyelven beszélő szlovák zsidókat.²⁸ Anyjával való feszült viszonya azonban felkeltette érdeklődését az általános pszichológia iránt. Az első világháború után – már kétgyermekes férjes asszonyként, akadémiai végzettség nélkül, a Magyar Pszichológiai Társaság tagja volt – az anya és a gyermek kap-

csolatával, illetve a gyermeki fóbiákat érintő kérdésekkel foglalkozott. Fokozatosan eltávolodott a freudi Ödipusz-komplexustól, és arra a következtetésre jutott, hogy interperszonális kapcsolatainkat felnőttkorunkban is az határozza meg, hogyan interiorizáltuk az anyánkhoz fűződő gyermekkori viszonyunkat. Nagy figyelmet szentelt eközben a gyermeki játéknak, s a játék szimbolikus jelentésének, amelyet az áttétel fogalma segítségével értelmezett, azaz a gyermek és a szülő (az anya) viszonyának kontextusában. Minthogy maga is anya volt, számos megfigyelést végzett saját gyerekein is, amit az idő tájt sok pszichoanalitikus rossz néven vett.²⁹ Később, amikor a művészi kreativitással foglalkozott, azt a tézist fogalmazta meg, hogy a művészet reparációs funkcióval bír, aminek alapja az a meggyőződés, hogy a művészet nem ösztönsublimáció (ahogyan az ortodox freudista pszichoanalitikusok állítják), hanem elsősorban „annak a vágnak az eredménye, hogy helyreállítsuk kapcsolatunkat a többi emberrel”.³⁰ A kreativitás elméletének sajátos kleini vonása, ami annak idején nagy visszhangot váltott ki,³¹ nem annyira a művészetpszichológia társadalmi megközelítésében ragadható meg, lényege az az állítás, hogy a legközelebbi ember, akivel a művész a munkája révén helyreállíthatja a viszonyát, Klein szerint mindig az anya. Talán nem is kell különösebben hangsúlyozni, hogy ő maga, autodidakta lévén, sokkal inkább empirikusan közelített a pszichoanalízishez, saját munkáját és pszichoanalitikus fantázia-teremtő képességét (azaz pszichoanalitikus imaginációját) is úgy fogta fel, mint ami eszközként szolgál az anyjával megromlott viszony helyrehozatalához.

Szlovákiával még egy különlegesnek mondható (és ismét csak periferikus) kapocs köti össze Melanie Kleint. 1903-ban hozzáment Arthur Kleinhez, távoli unokatestvéréhez, a rózsahegy papírgyáros Jakub Klein fiához, és Rózsahegyén, ahova már azelőtt is gyakran járogatott, kisebb szünetekkel több mint egy évtizedet töltött el. Arthur Klein vegyészmérnök volt, sokat utazgatott már az esküvő előtt is (amit sokáig halogatott), és jórészt ő határozta meg Melanie

életstílusát is: vagy vele tartott, vagy rózsahegy-i apósáéknál töltötte az időt férje véget nem érő szolgálati útjai idején, vagy Bécsben, esetleg Budapesten élt. Bátyja, Emanuel, egy neki szóló levélben egyszer arra kérte, hogy mondjon el neki mindent „a rózsahegy-i elit társaságról”, rosszindulatúan utalva a kisváros provincializmusára.³² Melanie levelezésének a Rózsahegy-et érintő bekezdéseiből ugyanakkor egy bizonyos fajta mondás vagy legalábbis annak vágya érzékelhető: végül is, Melanie ott a legtöbb időt gyárosok, iparosok és kereskedők között töltötte, olykor még angolul is társaloghatott.³³ 1900 táján Rózsahegy nagyjából nyolcezres lakossága figyelemre méltó multikulturális légkört teremtett: 1918 előtt főleg németül és magyarul beszéltek, a polgárok többsége azonban szlovákul is tudott. 1903 után Melanie is elkezdett szlovákul tanulni.³⁴

Neurózisa hátterében nyilván nem a kisváros provincializmusa, hanem apósa, Jakub Klein, a despotikus és lobbanékony patriarcha, no meg saját anyja állhatott, aki gyakran látogatott el Rózsahegy-re, ahol aztán beleártotta magát lánya amúgy sem ideális házassága dolgaiba. Magának a kisvárosnak a légkörét Melanie csak akkoriban kezdte szűkösnek érezni, amikor közeli barátnője Budapestre ment férjhez (1906). 1907-ben Melanie Sziléziába költözik férjével, de az első világháború kitöréséig mind több időt tölt Budapesten, bár Rózsahegy még sokáig megmarad a családi találkozások fontos, bár konfliktusokkal teli színhelyének. Pszichoanalitikusként Klein a Budapesten szerzett szakmai kapcsolatait kamatoztatva nemsokára Berlinben és Angliában is ismertségre tesz szert, s a nemzetközi pszichoanalitikus mozgalom jeles személyisége lesz. Rózsahegy sem sajátos traumát, sem nosztalgikus érzelmeket nem jelentett számára, pusztán periferikus fejezet maradt életrajzában.

Szlovákia régiójával, bár megint csak nem közvetlenül a szlovák kultúrával kapcsolatos néhány más, pszichoanalízissel foglalkozó orvos neve is,³⁵ köztük Erdély Zoltáné, aki a hatvanas évektől Nyugat-Németországban folytatott klinikai gyakorlatot, majd egy ideig a Frankfurt am Mainban alapított Sigmund Freud Intézetben

is működött. Erdély E. Zoltán (1918–2007) belgyógyász és pszichiáter Poprádon született, gyermekkorát Szlovákiában töltötte, később szüleivel Budapestre költözött, a második világháború alatt zsidó származásuk miatt bujkálniuk kellett. A háború után Erdély visszatért Csehszlovákiába, Prágában tanult az orvosi egyetemen, majd 1964-ben, tehát még a szovjet megszállást megelőzően, feleségével együtt Németországba emigrált. Erdély nem tartozott a tipikus pszichoanalitikusok közé, amennyiben csak későn, a nyolcvanas évek végén kezdett el írni, két könyvet³⁶ és számos szaktanulmányt publikált, amelyekben analitikusként az ún. objektviszonyok problematikája, illetve a Heinz Kohut által alapított szelfpszichológia mellett kötelezte el magát. Erdély nézetei (kedvenc gondolata volt az ún. „természetes történet”) nem csak azoknak a német pácienseinek jöttek kapóra, akiket meglehetősen „antipszichiáterként” gyógyított. Minden biztonnyal saját, gyermeki élményeiben gyökerező személyes tapasztalata is ezt diktálta. A „természetes történet” elve – „a pszichoanalízis anyáinak” koncepcióihoz hasonlóan – arra az elsődleges kapcsolatra vonatkozik, amely a gyermeket az anyával, az anyát a gyermekkel köti össze. Ez a kapcsolat olyan pozitív kötelék, amely stabilizálja a biztonság, a védettség, általában véve az emberi boldogság érzését. Ezt az érzelmet mint ideált az ember későbbi éle szakaszaiba is átviszi, előképe azonban mindvégig az anyához fűződő viszony marad, amely szelfobjektként értelmezhető, amelyben azután teljesen kibontakozhat a szeretet és az önszeretet. Az ember lelki egészsége, amelynek hordozója az ún. „szelf vagy ego”, nemcsak mint állapot, hanem mint a pszichoterápia célja is éppen ennek az elsődleges identitásnak a tudatosításában rejlik, valamint annak a képességnek a fejlesztésében, hogy az ember további hasonló szelfobjekt jellegű kapcsolatokat alakítson ki a környezetében az elsődleges kapcsolat mintájára. Központi alakja ennek az ún. szerető („funkcionális”) anya, aki a gyermekével valamiféle közlekedőedényt alkot, az ő nyugalma és szeretete egyszersmind a gyermek nyugalma és szeretete is, és fordítva. Ha azonban ezt a

természetes egységet az anya oldalán valami megzavarja, ha például a természettől fogva erősebb anya neurotikus hajlamoktól szenved, amelyeket a normák, tiltások, parancsok elnyomása, egyszóval a freudi szuperego okoz, amelytől még az anyaság révén sem szabadul meg, akkor gyermekét sem tudja ebből „kigyógyítani.” Ezt a diszharmoniót átviszi a gyermekekre is, s ez nemcsak gyermekkorban, hanem felnőttkorban is meghatározza az objektok (emberek) világhoz fűződő viszonyát, vagyis nem lesz képes tartós boldogságra. Erdély sok helyütt állítja, hogy a társadalmak totalitárius berendezkedéséért éppen az olyan egyének a felelősek, akiknek a személyiségére a primér objektjukhoz fűződő sérült viszonyuk miatt nem a természetes ego/szelf felépítés jellemző, hanem az ego/szuperego (azaz olyan személyiségek, akiket a szuperego instanciája formált). A lelki egészség Erdély által megalkotott anyaközpontú koncepciójában a patriarchális apa képzetéből már csak a szuperego absztrakt elve maradt, összességében pedig elmondhatjuk, hogy az anya alakjának középpontba állításával az emberi szocializáció eredeti freudi modellje alapvetően változott meg, hiszen Freud koncepciójának tengelyében éppen a büntető, megszegyenítő és azonosságra készítető apa állt. Úgy tűnik, hogy a páciensekhez hasonlóan a terapeutánál is az autopsziából magyarázható a jó szelfobjekt-viszony iránti vágy. Itt egy érdekes életrajzi adalékot is felfedhetünk, amely a szerzőnek önmagához és az édesanyjához, illetve a szüleihez fűződő kora gyerekkori viszonyát érinti. A *Márpedig a valóság létezik* című könyvében Erdély leírja egy bizonyos női páciensének esetét. Ezt a hölgyet az analízisben folyó beszélgetés ideje alatt nem tudta megnyugtatni, nem tudta neki az áttételi szituációban a pozitív önfogadás példáját nyújtani, amelynek segítségével szóra bírhatta volna, nem vette észre, hogy a páciens vágya arra irányult, hogy a terápia során szelfobjekt-viszonyt létesíthessen vele. Ráadásul ez az eset emlékeztette saját anyjával megélt gyerekkori esetére, mert anyja gyakorta nem tudta elfogadni kisfia magabiztos hiúságát, s a szuperegót állította kettejük közé:

„Három- vagy négyéves kislány lehettem, amikor az álarcosbálban szlovák parasztfiúnak, drótosnak öltöztem. Ebben az öltözékben le is fényképeztek párszor. [...] Ott ülök apám akkor még egészséges térdén [...] Ez a »parasztyerek« meg az apa együtt alkotja lényem titkos magvát, a gondosan őrzött »képet«: egy igazi falusi klapac vasalatlan, kicsit durva szövésű vászon parasztgúnyában, az apja térdén. Ez a kép felmutatja annak a majdani férfinak valamenyny attribútumát, aki később különböző okokból már sohasem mert olyan magabiztosan és természetesen viselkedni. Amikor aztán ez a benső mag még egyszer – valószínűleg már deformált módon – felszínre került, akkor aztán megkaptam anyámtól a megvető ítéletet: »egoista ficsúr«.”³⁷

Az ilyen és ehhez hasonló gyermekkori élménytöredékek bizonyosan nem csak afféle apró darabok a régió antikvár történelmének mozaikjában; ezek valójában a személyes történelem mikrodocumentumai, amelyek a legintimebb élettapasztalatokat tartalmazzák, később érzelmi visszhangot kelthettek az analitikus gyakorlatában, mi több, akár beépülhettek az emberi pszichikum működésével kapcsolatos általános elméletbe is. Erdélynél ez saját anyjával megélt konkrét tapasztalata volt, amit szerinte a szuperego határozott meg, ez vezette aztán arra a felismerésre, hogy a túlzott követelmények negatív hatással vannak az egyén fejlődésére.

1.2. A kassai csoport

Az említett példák azt igazolják, hogy a személyes élmények köre, csakúgy, mint a tapasztalatok terepe, ellentmond annak a feltevésnek, amely szerint Szlovákiában nem létezik a pszichoanalízis, mert a szlovákság nem tudja befogadni. De ellentmond ennek a Jaroslav Stuchlík körül megalakult kassai csoport létezésének is, hiszen 1918 után éppen ezzel a csoporttal kezdődik a pszichoanalízis recepciója, sőt gyakorlata is a szlovák klinikai közegben. A kassai csoport tör-

ténete több pusztá történelmi kuriózumnál, sőt, bátran mondhatjuk, fontos fejezete ez a csehszlovák orvostudomány történetének.

Jaroslav Stuchlík (1890–1967) cseh pszichiáter, a pszichoanalitikus gondolkodás népszerűsítője 1918 után került a szlovák perifériára, Kassára, annak az állami rendelkezésnek a nyomán, melynek értelmében cseh szakemberekkel töltötték fel az állami munkahelyeket. 1919-ben kinevezték a kassai Állami Kórház neuropszichológiai osztályvezetőjének. Ez a kitűnő orvos Svájcban és Párizsban tanult, elképzelhető, hogy személyesen ismerte C. G. Jungot, de bizonyosan ismerte E. Bleulert, az első világháború végén pedig állítólag Freuddal és Adlerrel is megismerkedett Bécsben.³⁸ Egy rövid kis megjegyzése 1930-ból jól érzékelteti, miként vélekedett intézménye helyzetéről, és hogyan szervezte meg ő maga a kassai kórház nemzetközi kapcsolatait:

„Éppen ez a perifériális helyzet kényszeríti az itteni munkatársakat, hogy időt, munkát és pénzt áldozzanak azért, hogy részt vehessenek hazai és külföldi csoportok és szervezetek tevékenységében, nem beszélve a hazai és külföldi publikációs tevékenységről.”³⁹

Az orvosi munka e tevékeny szervezőjét, akit közeli munkatársa, Emanuel Windholz „a pszichoanalízis első csehszlovákiai pártfogójának”⁴⁰ nevezett, állítólag „büntetésből” küldték Prágából a kassai klinikára, mert az otthoni orvosi körökben a pszichoanalízist népszerűsítette, de az is lehet, hogy irigykedtek rá svájci tanulóévei miatt. A neurológiai osztályt, amelyet Kassán kiépített, a nép idővel olyannyira azonosította vezető főorvosával, hogy az osztályra menetelt úgy emlegette, „stuchlíkhoz menni”. De Jaroslav Stuchlík kassai tartózkodása kezdetétől több volt, mint a pszichiátria úttörője. 1919-ben megalapította a Csehszlovák Orvosok Társaságát, amelynek az volt a feladata, hogy „segítse az önképzést, és kötelessége teljesítésével lehetőség szerint hozzájáruljon a tudomány fejlődéséhez”.⁴¹ Mellesleg jellemző, hogy ennek a szakmai egyesületnek az első összejövetelén, amely 1919. április 7-én zajlott le, Stuchlík kedvenc témájáról adott elő *A pszichoanalízisről* címmel. Ez az előadás

– amely minden valószínűség szerint az első pszichoanalízisről szóló előadás Szlovákia területén – Stuchlík korábban publikált írásának folytatása volt, amit meg is jelentetett a *Cseh Orvosok Lapjában*.⁴²

A Csehszlovák Orvosok Társaságát Stuchlík dr. Frankenstein kassai nőgyógyásszal, a szülőotthon későbbi igazgatójával és néhány más orvossal alapította meg. Hetente egyszer találkoztak (eleinte hétfőnként, a későbbi években más napokon is), az összejöveteleken a kassai állami kórház valamennyi osztályáról vettek részt orvosok, a fontosabb ülésekről a szemész Dérer doktor referált. Bár a társaság és maguk az orvosok is mostoha körülmények között dolgoztak a vidéki viszonyok általános szűkössége miatt, Stuchlík munkatársai sokat javítottak helyzetükön például azzal, hogy nemzetközi kapcsolatokat tartottak fenn: maga Stuchlík francia kísérleti pszichológusokkal, magyar pszichoterapeutákkal és bécsi szakemberekkel ápolt kapcsolatokat az epilepszia kutatása területén. Azt az igényt, hogy szakmailag megfelelő szinten tartsák ismereteiket, folytonosan képezzék magukat és fejlődjenek, Stuchlík már kassai működése legelején megfogalmazta:

„Földrajzi és szellemi értelemben egyaránt a perifériára szorulva, elvágva a forrásoktól és a kapcsolatoktól, a szerencésebbek által észre sem véve, senki által sem támogatva, ha csak egy kicsit is meg akarjuk édesíteni a sok keserű percet, nem marad más számunkra, mint a munkába menekülni.”⁴³

Ő maga jó példája annak a pozitív étosznak és tudósi formátnak, amely felülemelkedik a provinciális viszonyokon; már az első világháborút megelőzően publikált külföldi tudományos folyóiratokban, és ezt folytatta kassai évei alatt is. A pszichoanalízisről szóló írásait a nemzetközi pszichoanalitikus mozgalom egyik legfontosabb fórumán, az *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* című lapban közzölték.⁴⁴ Azt, hogy Stuchlík miként gondolkodott a pszichoanalízisről és főként Freudról, plasztikusan mutatja be néhány rövidebb írása, amelyeket a *Gyakorló Orvos* és a *Cseh Orvosok Lapja* című orgánumban publikált. Az 1926-ban,

Freud hetvenedik születésnapja alkalmából írt köszöntőjében például összefoglalja a pszichoanalízis orvosi eredményeit, és röviden jellemzi Freud elméleti gondolkodásának fejlődését, amelyet úgy ír le, mint „a szimptomától” a „személyiséghez” való eljutást. Stuchlík szerint Freud „szintetizálta a lélek mikroszkopikus képét kidolgozó tanait, élete végén pedig az emberiségre hagyományozta a személyiség filozófiai, metalélektani koncepcióját”.⁴⁵ Bodin *Contre Freud*⁴⁶ című könyvéről írt rövid recenziójában Freud védelmében hangsúlyozta, hogy Bodin „kritizálja a tudatalattit, aminek létezését nem ismeri el, s ez olyan, mint Don Quijote küzdelme az elképzelt ellenséggel”.⁴⁷ Tiltakozott az ellen, hogy a pszichoanalízist politikai-világnézeti célokból használják fel, ahogyan a *Marxizmus és freudizmus*⁴⁸ című kiadvány 1933-as cseh fordításában látta. Ennek a marxizmus és a pszichoanalízis vitáját előrevetítő füzetkének a margójára azt írta Stuchlík: „nem azért érdekl, mintha valami különös értéket képviselne. Maga a fordítás sem tesz hozzá semmit sem a pszichoanalízis, sem a marxizmus irodalmához. Talmudista meditációk szellemében fogant, amelyeket inkább a szavakkal való meddő játszadozásnak nevezhetnénk. [...] A könyvnek orvosi szempontból végképp semmi értéke sincsen.”⁴⁹ De nem volt valami nagy véleménnyel a cseh irodalmár és amatőr pszichoanalitikus, B. Brouk gondolatkísérleteiről sem. Brouk a harmincas évek elején adott ki egy könyvet *Pszichoanalitikus szexológia*⁵⁰ címmel. Stuchlík elismerte, hogy a kötet egyes részletei „friss szemmel vannak megírva, esetleírásai szellemesek [...]”, egyes példáiban „kimondottan vicces párhuzamok és megjegyzések találhatóak”, ám „a szó valódi értelmében vett pszichoanalízisből Brouk könyvében igen kevés van”. Ennek ellenére mégis figyelmébe ajánlotta „mind a laikusoknak, mind az orvosoknak”.⁵¹ Az 1930-ban Bécsben kiadott pszichoanalitikus almanachról túlságosan is pozitív hangnemben informált, noha az számos olyan anyagot tartalmazott, amely sem a pszichoanalízis elméletével, sem klinikai gyakorlatával nem volt közvetlen kapcsolatban, ahogyan például Landauer írása a butaság

pszichoszexuális geneziséről, vagy Eckstein esszéje a tudattalanról és a matematikáról, sőt még Freud alkalmi, nem túl eredeti, Dosztojevszkijről és az apagyilkosságról szóló, Jolan Neufeld nyomán írt tanulmánya sem.⁵² Stuchlík számára a pszichoanalitikus kísérletezés abban az esetben volt elfogadható, ha empirikus megfigyelésekkel, orvosi hivatáshoz méltó műveltséggel kapcsolódott össze.

Stuchlík kassai csoportjából származik az első klinikailag részletesebben dokumentált szlovákiai „pszichoanalitikus” eset is. Nem valódi esettanulmányról van szó, hanem a diagnosztikában való klasszikus alkalmazásról. Annyit azonban megállapíthatunk, hogy az említett eset a kassai klinikai közegben igazolta a pszichoanalízis létjogosultságát, és diagnosztikus potenciálját is megmutatta. A Csehszlovák Orvosok Társaságában dr. J. Stuchlík és kollégája, dr. Jan Frank referált egy fiatalkori posztkenefalikus pszichopátia esetéről, amely egy büntetőperben felmentés indokául szolgált.⁵³ Az eset hátterét Stuchlík ismertette:

„A munkácsi postára belépett egy 19 éves zsidó fiú. Körülnézett, elég sokan váraкоztak, odalépett az ablakhoz, és meglátott egy bankjegyköteget. Benyúlt érte, zsebébe gyűrte a bankjegyköteget, és a jelenlévők szeme láttára kiment. Persze azonnal utánamentek, elvették tőle a pénzt, és a rendőrségre kísérték, ahol minden szegyenkezés és félelem nélkül kijelentette, hogy nem akart lopni – nem ismerte el –, hanem egyszerűen elvette a pénzt, mert az apja nem adott neki a megélhetésre. Kiderült, hogy az elmúlt években egy sor hasonló lopást követett el. Némelyik miatt bebörtönözték, olykor megverték. Hol otthon, nem hivatalosan, hol a börtönben, hivatalosan.”⁵⁴

Megállapították, hogy gyengeelméjű, de Munkácson pontosabb diagnózist nem állítottak fel. A bíróság emiatt orvosi megfigyelést rendelt el az Állami Kórház neurológiai osztályán, ahol a fiú dr. Stuchlíkhoz és dr. Frankhoz került. Stuchlík azt írja, kezdetben nem volt „semmilyen látható tünete a betegségnek, összességében nem különbözött egy átlagos talmudistától”.⁵⁵ A megfigyelés során

azonban mindkét orvos észrevette, hogy a páciensnek éles hangulatváltásai vannak, erős a hajlama a konfabulálásra, és extrém módon érzéketlen. Stuchlík ezt a „morális bárdolatlanság” megnyilvánulásának tekintette, amelynek háttérében „ösztönös egocentrizmus”⁵⁶ húzódik meg. A továbbiakban az orvosok megállapították, hogy a fiú gyerekkorában átesett egy agyhártyagyulladásra, s attól fogva a viselkedése lényegesen megváltozott: az addig egészségesen fejlődő gyermek képtelenné vált cselekedetei erkölcsi mérlegelésére. Ugyanezt figyelték meg nem sokkal korábban moldvai romák büntetőügyében is.⁵⁷ Ahogyan az ő esetükben, a fiatal páciensnél is megállapították, hogy mind gondolataiban, mind cselekedeteiben uralhatatlan ösztönkésztetéseknak engedelmessé válik. Ennek leírására Stuchlík a pszichikum freudi topográfiai modelljét alkalmazta, amelynek segítségével megpróbálta megmagyarázni, mi megy végbe a fiú bensőjében. A megfigyelése alatt álló fiút olyanak írták le, mint aki „lelkileg teljesen ösztönszinten létezik, akinél nem működik a szuperego, nem is működhet, mert állati szinten él. Nincsenek morális instanciái, illetve egyetlen morális instanciája a másiktól való félelem és a harc sikertelenségének tudata. [...] Az ilyen ösztönlények, akiknél az Id van túlsúlyban, notórius bűnözők. A mélylélektan szempontjából teljesen világos, hogy bármiféle nevelő jellegű büntetés tökéletesen hiábavaló, mi több, maga a büntetés alapjaiban elhibázott [...]. A törvényhozók számára ez majd csak később válik világossá.”⁵⁸

Bár ennek a munkácsi zsidó fiúnak az esete elszigeteltnek tekinthető, jól mutatja, hogy Stuchlík a pszichoanalízis gyakorlati értelmezését, igazolását és aktualizálását tekintette fontosnak; noha a freudi topikus modell szerinti értelmezése nem is hozott jelentősebb új ismereteket sem az etiológia, sem az anamnézis területén, és nem kínált új terápiás lehetőségeket sem, mégis szerepe lehetett a vitás bűnügyek jogi értelmezésében.

Az a törekvés, hogy a pszichoanalitikus kutatás eredményeit alkalmazzák, illetve felhasználják a bírói gyakorlatban, a harmincas

években nem volt idegen Stuchlík prágai kollégáitól sem. Amikor 1932-ben Csehszlovákia első alkalommal tettek kísérletet a Csehszlovák Pszichoanalitikus Társaság megalapítására, a *Pszichoanalitikus munkák* gyűjteményének kiadói, akik közé az orosz Nyikolaj J. Oszipov és a cseh František Slabihoudek mellett a kassai Jaroslav Stuchlík, Jan Frank és Emanuel Windholz is tartozott, így magyarázták a pszichoanalízis jogi alkalmazásának jelentőségét:

„A pszichoanalízis nélkül elképzelhetetlen a modern pedagógia, s a pszichoanalízis hatására megváltozik a bűnözés fogalma és a büntetés pszichoanalitikai jelentése. A tapasztalt bírák külföldön a bíraskodással és a kriminalisztikával kapcsolatos pszichoanalitikai előadásokat látogatnak. Az a bíró, aki maga is tanulmányozza a pszichoanalízist, sokkal objektívebben viszonyul a bűnözőkhöz, és jobban megérti a bűnözésre való hajlam benső lelki okait.”⁵⁹

Azonban az, hogy a pszichoanalízist alkalmazzák a bírászkodásban, Csehszlovákiában csak néhány orvos óhaja volt. Már az is utópiának számított, hogy az orvosi körökből a köztudatba is bekerüljön a pszichoanalízis ismerete. Így aztán a kassai csoport alkalmi megjegyzései is csak a szakemberek szűk körében hatottak, esély sem volt arra, hogy a nyilvánossághoz is eljussanak. Ennek ellenére a Csehszlovák Orvosok Társaságának összejeveteleiről készült jegyzőkönyvek érdekes vitákról tanúskodnak, amelyek egyáltalán nem valamiféle elefántcsonttoronyban zajlottak, hanem hatással voltak magára a klinikai gyakorlatra. Vonatkozik ez a tisztán elméleti vitákra is.

A kassai csoport szokásos találkozásainak egyikén 1930. április 3-án Arnošt Bálint⁶⁰ orvos például a karakterológiáról referált. Áttekintette a karakterológia korabeli irányait (P. Häberlin, L. Klages, A. Adler, S. Freud). Összegzésként megállapította, hogy „a karakterológiai ismeretek legbiztosabb módszertani forrása a mélylélektan és a pszichoanalízis”.⁶¹ Bálint referátuma ingerült reakciókat váltott ki. A klinika vezető főorvosa, Adolf Měska túlzottan általánosnak tartotta Bálint beszámolóját, kifogásolta, hogy hiányoztak belőle konkrét esetleírások. Jan Frank neurológus nem értett egyet Bá-

linttal abban, hogy a karakterológia önálló tudomány volna, arra hivatkozva, hogy a pszichoanalízis és az alkattan adja a kereteit. Frank szerint a karakterológia csak segédtudomány, nincs önálló kutatási módszertana annak ellenére sem, hogy Kretschmer jellemtipológiája meglehetősen plauzibilis. Az, hogy Frank ebben az összefüggésben amellettt érvelt, hogy a diagnosztikában arányosan alkalmazzák a karakterológiát, illetve egyáltalán a diagnosztika szerepét hangsúlyozta a gyógyításban, azt is jelenti egyúttal, hogy nyíltan kiállt a pszichoanalízisnek a diagnosztikában, a betegség prognosztizálásában és a terápiában rejlő lehetőségei mellett.

Mellesleg Frank a pszichoanalízis legnyitottabb hívei közé tartozott Kassán. Nem sokkal később a cseh pszichoanalitikus mozgalom egyik legjelentősebb alakja lett. Stuchlík a karakterológiát és a pszichoanalízist különösen alkalmas eszköznek tartotta az emberi személyiség komplex magyarázata szempontjából, Franktól eltérően azonban pontosan tudatában volt a két irányzat hátrányaival is, amelyek abból adódtak, hogy sommás megállapításaik csak igen korlátozott mértékben tették lehetővé konkrét orvosi alkalmazásukat. A nézetek efféle szórtságának, amely a pszichoanalízissel szembeni szkepszistől a rendszerszerű alkalmazása abszolutizálásáig terjedt, Kassán megvolt az az előnye, hogy nem pusztán akadémikus vita folyt, hanem a konkrét orvosi gyakorlaton alapuló eszmecsere.

Hogy jobban értsük, mi állt Stuchlík pszichoanalízis iránti rokonszenve háttérében, mi motiválta abbeli igyekezetében, hogy bevezesse a hazai orvosi gyakorlatba, szólnunk kell pár szót arról, hogyan vélekedett a gyógyítás és a megelőzés helyzetéről a cseh pszichiátriában. Ahogyan Borecký írja, Stuchlík már 1921-ben párizsi ösztöndíjasként tagja lett a *Mentálhigiénia Ligájának*, a lelki higiénia témájában is közölt írásokat, már a húszas évek elején javaslatot tett a csehszlovák egészségügy reformjára. Ez a reformjavaslat, ahogyan 1930-ban megjegyezte, „valamelyik hivatal fiókjában pihen már évtizedek óta”.⁶² Az egészségügyi apparátus bürokratikus szemlélete közvetlenül befolyásolta az orvosi gyakorlatot, az orvosok és

a páciensek kapcsolatát, ezért azután a páciensek, „megfosztva a normális libidinózus áttétel lehetőségétől, s hogy normális kapcsolatot alakíthassanak ki a megértő és szívélyes pszichoterapeutával, meg vannak fosztva a reagálás lehetőségétől, mivel az agyonhajszolt szerződéses orvosok, és a pszichiátriában kevésbé járatos gyakorló és szakorvosok még annyira sem kezdeményezők, hogy egyáltalán létrejöhessen a szükséges lelki kontaktus, nem beszélve ennek a kapcsolatnak a tényleges működtetéséről”.⁶³

A széles látókört a pszichiátriában vagy a pszichoanalízisben Stuchlík nemcsak a klinikai gyakorlat szempontjából tartotta fontosnak, hanem általában az orvoslás lelki higiéniája szempontjából is. Az áttétel problémáját, ami olyannyira fontos a pszichoanalitikus önreflexió szempontjából, s ami a sikeres analitikus terápia első feltétele, Stuchlík egyfajta belépőként értelmezi az orvoslás gyakorlatába. Ahogyan pszichoanalízis-értelmezése sem ortodox, hanem a páciens egy tágra értelmezett antropológia aspektusából szemléli. Hasonló módon közelíti meg az egészség és a betegség kérdését is. A pszichiátriai gyakorlatban ugyanis a betegség testi oldala gyakran csak az egyik, szűkebb aspektusa a páciens szenvedésének. Az orvos ambíciója az emberi szenvedés valamennyi aspektusának megértése lenne, ennek azonban az a feltétele, hogy az orvos hozzáférjen a páciens lelkének minden rétegéhez. Stuchlík ezt alighanem az önpusztítás egy konkrét esete révén demonstrálta a legplasztikusabban, amellyel a kassai klinikán találkozott. Ahogyan látni fogjuk, interpretációja érdekes lehet a pszichoanalízis diagnosztikai kisajátítása szempontjából is.

1930. október végén vagy november elején Dérer szemészeti osztályára behoztak egy 26 éves férfit, akinek a szeme súlyosan sérült volt. Néhány napi benttartózkodást követően ez a, mint kiderült, zavart elméjű páciens saját maga kiszúrta a másik szemét is. Stuchlík így kommentálta az esetet:

„Az önpusztítás (önsebzés) lehet büntetés is, megelőzés is, egy bűnös (gondolat) vagy cselekedet miatt (vagy azt elkerülendő).

Lásd a Bibliát! Hogy konkrétabb legyenek: az önsebzés vagy önpusztítás többé-kevésbé mindig valamiféle burkolt kasztráció. [...] A szem pedig a genitáliák mellett a legértékesebb, de a legerotikusabb szerv is. [...] Páciensünk önsebzése a szexuális jellegű szimbolikus önsebzések közé tartozik. A német szerzőket idézve „felfelé irányuló átvitelről” beszélhetünk, s ezzel csupán az aktus szimbolikusságát fejezzük ki.”⁶⁴

A „német szerzők” alatt elsősorban a pszichoanalízis alapító atyját értette Stuchlík. Freud írt „a test alsó részéről a felsőre” történő szimbolikus áttételről már 1905-ben, amikor Dora híres 1899-es esetét elemezte. Leírta az elidegenedést s a romló érzékelés helyettesítését a test másik részén. [...] ⁶⁵ A Dora esete mellett, amely Freud *Egy hisztéria eset elemzésének részlete* című munkájában olvasható, Stuchlík értelmezése egy másik Freud-íráshoz is párhuzamként szolgál, még hozzá a *Das Unheimliche* című, 1919-ben publikált⁶⁶ esszéhez, amelyet Stuchlík minden bizonnyal ismert. Freud ebben az írásban a német romantikus prózaíró, E. T. A. Hoffmann *A homokember* című novellájában olvasható néhány motívum szimbolikus jelentésével foglalkozott, egyrészt, hogy megmagyarázza, mi húzódik meg az irodalmi alakok kívülről motiválatlannak látszó viselkedése mögött, másrészt hogy értelmezze a kísérteties hatást, amelyet a szereplők viselkedése kivált az olvasóból. Bár az említett esszé nem klinikai esetet tárgyal, s később a szerző az irodalmi és művészeti tárgyú munkáit tartalmazó kötetben jelentette meg,⁶⁷ az a szimbolika, amivel itt Freud dolgozik, a hétköznapi élet pszichopatológiájából való. Stuchlík gondolatmenetének hasonlósága szó szerint frappáns és teljesen evidens módon Freud inspirációjának nyomait hordozza.

Hasonló elmélyültséggel magyarázta Stuchlík „az idegen test az uréterben és a húgyhólyagban” esetet, amelyet a sebész Cymbalko mutatott be mint a brutális onánia neurotikus példáját, s az anamnézist még kiegészítette egy általános megjegyzéssel, amely szerint „az infantilis fixációk nagyobb hatalommal bírnak, mint

a későbbi egész élettapasztalat és praxis”.⁶⁸ Ezek az értelmezések, noha klinikai értelemben eléggé speciálisak, az egyes orvosi szakmák kompetenciájára és jelentőségére is új fényt vetnek. Ahogyan a Társaságban 1931. április 9-én, dr. J. Hynie szexológiai tanácsadásról szóló előadását követően zajlott újabb vitából kitűnt, az új szemlélet főként a szomatikus elv képviselőiből váltott ki ellenállást. Dr. Hynie előadása a rigid módon értelmezett szexológia szellemében fogant, amely férfiak problémáival foglalkozó tudomány volt. A vendégelőadó így fejezte be előadását: „Ami a pszichoszexuális kérdéseket illeti, az esetek többségében Steckel és Adler szellemében foglalkoztak velük.”⁶⁹ Az előadó szerint Freud pszichoanalízise a szexológiai tanácsadásban gyakorlatilag nem használható.

A kassai A. Bálint pszichiáter kifogásolta, hogy a klasszikus pszichoanalízist kizárják a szexológiai tanácsadásból, miközben szerinte alapvető volna. Válaszul erre a klinika vezető főorvosa, A. Méska felidézte egy páciens esetét, akit eredményesen gyógyítottak meg, miután testi állapotát analizálták, annak ellenére, hogy a páciens maga úgy vélte, pszichoanalízisre van szüksége. Stuchlík azt vetette ellene, hogy az esetek szomatikus elv alapján történő besorolása ortodox eljárás, és tiltakozott az ellen, hogy a szexológiát a nemikórtan vagy a bőrgyógyászat részének tekintsék, valamint hogy a nők szexológiai problémáit a meddőségre, a frigiditásra vagy a nem kívánt terhesség elleni védekezés kérdéseire redukálják:

„Saját gyakorlatom alapján, amely a társadalom valamennyi rétegére, Közép-Európa és egy igencsak tág földrajzi terület minden fajtájára kiterjed, éppen ellentétesek a tapasztalataim az előadóéval: sokkal több szenvedést tapasztaltam a nők körében, és a páciensek nagyobb része került ki a nők közül. S állítom, hogy a nőknél sokkal súlyosabbak a szexuális szféra zavarai, mint a férfiaknál. Azt is állítom, hogy a női szexuális problémák nem a nőgyógyászra tartoznak, a férfiak szexuális problémái pedig nem a nemikórtanhoz, vagy legfeljebb is-is. Elsősorban a pszichoterapeutára tartoznak.”⁷⁰

A kassai csoport pszichoanalízis melletti elkötelezettsége a sokoldalú klinikai tapasztalatokból eredt. Az, hogy érzékenyen közéletettek az egyes esetekhez és kritikusak voltak saját diszciplínájuk ortodox értelmezése tekintetében, elsősorban azzal függött össze, hogy a beteget nem páciensnek, hanem elsősorban embernek tekintették. S ebben a pszichoanalízis alapítóját követték.

M. Šebek azt is hangsúlyozza, hogy a pszichoanalízis iránti rokonszenv ellenére Stuchlík kassai működése korántsem korlátozott kizárólag a pszichoanalízis meggyökereztetésére.⁷¹ Inkább arról volt szó, hogy megpróbálták beépíteni a pszichoanalízis elemeit a különböző terápiás eljárásokba. A bécsi döntést követően, amikor Kassa Magyarországhoz került, Stuchlíknak el kellett hagynia a várost, s a második világháború után eltávolodott a pszichoanalízistől.⁷² J. Mlynárikától tudjuk, hogyan folytatódott Stuchlík szakmai karrierje 1945 után.⁷³ A felszabadulás után habilitált a pozsonyi Szlovák Egyetem orvosi karán, később a jogi karon igazságügyi orvostant adott elő a pszichiátria címzetes professzoraként. 1948-ban Plzeňben megalapította a Pszichiátriai Intézetet, és ugyanabban az évben Londonban megválasztották a Lelki Higiénia Nemzetközi Kongresszusának alelnökévé, valamint a Nemzetközi Orvostársaság elnökévé. V. Borecký részletesen leírja, hogyan állították félre 1948 után, de azt is, milyen szerepe volt Stuchlíknak a cseh pszichológiai és pszichiátriai gondolkodás fejlődésében.⁷⁴

A széthullott kassai csoportból főleg E. Windholz (1903–1986) és Jan Frank maradt hű a pszichoanalízishez. E. Windholz Berlinben 1930-ban rövid tréningen vett részt az orosz pszichoanalitikusnál, Wolfnál, majd nem sokkal később Prágába költözött, ahol egy kis szanatóriumban dolgozott, a tréninget pedig a Hitler elől Prágába menekült német pszichoanalitikusnőnél, Frances Derinél folytatta. Ott Jan Frankkal együtt tagja volt a Prágai Pszichoanalitikai Társaságnak, amelyben főleg német és cseh orvosok voltak. Később Jan Frankhoz hasonlóan ő is emigrált az USA-ba, s ott (San Franciscóban) halt meg.⁷⁵ A Stuchlík körül csoportosult kassai

orvosok közül E. Windholz volt az, aki a leginkább szívén viselte a pszichoanalízis mint önálló tudományos diszciplína fejlődését. Az azonban teljesen jellemző, hogy még a relatíve kedvező két háború közötti körülmények között is a cseh és nem a szlovák kultúra közegeiben remélte a tudományág kibontakozását: „A cseh pszichoanalitikus tudományt szeretnénk megalapozni” – hangsúlyozta a *Pszichoanalitikus művek gyűjteménye* 1932-es megjelenésekor.⁷⁶ Szándékát – elsősorban a prágai orvosi közösséggel együttműködve – konkrét intézményi elképzelésekkel is összekapcsolta, Freud mint tudományos és kulturális tekintély, „a nagy mester, a modern pszichológia gényusa” nevének oltalma alatt. Minden erőnköt a csehszlovák pszichoanalitikus társaság megalapítására fordítjuk. Ezzel adózunk nagy morva szülöttünknek, s egyszersmind pótoljuk a hiányt, amely közéletünkben mutatkozott.”⁷⁷ Nem csoda, hogy Szlovákia ezekből a tervekből kimaradt, hiszen a szlovák kulturális közeg az intézményes pszichoanalízissel szemben erősen tartózkodó volt. Szimbolikusan ez mutatkozott meg abban is, hogy amikor Freud születésének hetvenötödik évfordulója alkalmából szülőházán, Příborban emléktáblát helyeztek el, az eseményre senki sem ment el Szlovákiából, még a Komenský Egyetem rektora sem, noha ő is a meghívottak között volt, mi több, még helyettesét sem küldte oda e nagyszabású nemzetközi eseményre, ahol megpróbálták elindítani a csehszlovák pszichoanalitikus mozgalmat.⁷⁸ A szlovák intézmények szemszögéből a pszichoanalízis nyilvánvalóan marginális jelenség volt.

¹ Csehországban Mariánské Laznéban rendeztek nemzetközi pszichoanalitikus kongresszust 1936-ban.

² Lásd pl. Obendorf, C. P.: *A History of Psychoanalysis in America*. Green and Stratton, New York, 1953; J. Quen, M. – Carlson, E. T.: *American Psychoanalysis, Origins and Development*. New York, Brunnel and Mazel, 1978; Harvat, P.: *Freud, Ferenczi und die ungarische Psychoanalyse*. Tübingen, 1988; Bulhof, I.: *Freud en Nederland*. Baarn, Ambo, 1983; Stroeken, H.: *Freud in Nederland*.

- Boom, Utrecht, 1997; Mitscherlich-Nielsen, M. – Michaelis, D.: Psychoanalyse in der Bundesrepublik. In: *100 Jahre Psychoanalyse*. Hrsg. Hans-Martin Lohmann. Verlag Internationale Psychoanalyse, Stuttgart, 1996, 237–246; Füchtner-Chrisóstomo De Sousa, J. – Füchtner, H.: *Psychoanalyse in Brasilien*. Uo. 272–286; Rudinesco, E.: *Freud in der Sowjetunion*. Uo. 268–271; Etkind, A.: *Eros nevozmoznovo. Isztorija pszihoanaliza v Rossziji*. Meduza, Sankt-Peterburg, 1993.
- ³ Fischer, E.: Czechoslovakia. In: *Psychoanalysis International*. Vol. 1., Ed.: Peter Kutter, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1992; Jeffrey, W.: The Prague Psychoanalytic Study Group 1933–1939. *The American Psychoanalitist*, Vol. 25. 2. 1991. 17–24; Šebek, M.: Psychoanalysis in Czechoslovakia. *Psychoanalytic Review*, Vol. 80. 3. 1993. 433–439; Fischer, R.: Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung in der Tschechoslowakei. In: *100 Jahre Psychoanalyse*, 247–252; Kocourek, J.: *Horizonty psychoanalýzy*. Psychoanalytické nakladatelství, Praha, 1992, főleg 100–114; *Psychoanaliza v Čechách. Sborník ke 140. narození Sigmunda Freuda*. Nakladatelství Franze Kafki, Praha, 1997.
- ⁴ Pardel, T.: *Psychoanaliza včera a dnes*. Formát, Pezinok, 1995. Lásd főként 153–157.
- ⁵ Oslicová, D.: Vývin psychoanalýzy na Slovensku. In: *Storočnica Szondiho*. Ed. Ivan Szabó a Jozef Daniel. Edícia Vysokiej školy pedagogickej v Nitre, 1994, 100–104.
- ⁶ Lásd pl. Kocourek, J.: i. m. 100–113; Fischer, R.: i. m. 248.
- ⁷ Oslicová, D.: i. m. 100–101.
- ⁸ Hrušovský, I.: *Problémy, portréty, retrospektívy*. Vydavateľstvo SAV, Bratislava, 1965, 182.
- ⁹ *Marxistická filozofia. Zborník Ústavu marxizmu-leninizmu*, Univerzity Komenského. Bratislava, 1972. 3. évf. 121–139.
- ¹⁰ Pardel, T.: i. m. 152.
- ¹¹ Wigand, C. F.: *Vortrag des Professor Freud in Žilina*. Bratislava, 1922, 4.
- ¹² Uo. 6.
- ¹³ Uo. 3–4.
- ¹⁴ Puškáš, J.: *Freud v Tatrách*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 2004.
- ¹⁵ Katarína férje, Schreiber ezt mondja Puškáš novellájában a bécsi orvosnak: „Én szlovák vagyok. Ha nem tudná, a szlovák az egy nemzet, amely a Tátra alján él. Most a kollektív terápiák ideje jön, doktor. A maga individuumának vége.” Uo. 92.
- ¹⁶ Freud, S.: *Podoby psychoanalýzy*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 2004, 62–72.
- ¹⁷ Vážne veci hovorit’ s úsmevom a ľahkosťou, rozhovor s Jozefom Puškášom, pripravila Eva Domianová. *Knížná revue*, XV. évf. 1. sz. 5. 1. 2005. 12.
- ¹⁸ Freud, S. – Ferenczi, S.: *Briefwechsel*. Band I/1, 1908 bis 1911. Ed. Eva Brabant, Ernst Falzeder, Patrizia Giampieri-Deutsch, wissenschaftliche Leitung André Haynal. Böhlau, Wien–Köln–Weimar, 1993, 217.

- ¹⁹ Uo. 220.
- ²⁰ Uo. 221.
- ²¹ Uo. 221.
- ²² Harmat, P.: i. m. Főleg 220–222.
- ²³ Szondi L.: *Človek a osud*. Psychoprof–Artus–Verlag Hans Huber, Nové Zámky, 2000. Ford. Irena Korimová.
- ²⁴ Vö. Sayersová, J.: *Matky psychoanalízy*. Triton, Praha, 1999.
- ²⁵ Uo. 10.
- ²⁶ Gross-Kurth, P.: *Melanie Klein. Her World and Her Work*. Hodder & Stoughton, London–Sydney–Auckland–Toronto, 1986, 6.
- ²⁷ Sayersová (1999) a Melanie Kleinnek szentelt munkája egyik fejezetében rekonstruálja azt az érzelmi függésrendszert, amelynek révén anyja „elnyomta”. Sayersová, J.: i. m. 168–173.
- ²⁸ Uo.
- ²⁹ Uo. 176.
- ³⁰ Uo. 185.
- ³¹ Lásd a következő pszichoanalitikus munkákat: Stokes, A. D.: *Painting and the Inner World*. Tavistock, London, 1963; Segal, H.: *The Work of Hanna Segal*. Jason Aronson, New York, 1981; Fuller, P.: *Images of God*. Chatto & Windus, London, 1985; Alford, C. F.: *Melanie Klein and Critical Social Theory*. Yale University Press, New Haven, 1989.
- ³² Gross-Kurth, P.: i. m. 24.
- ³³ Uo. 28.
- ³⁴ Uo. 41.
- ³⁵ Tomáš Pardel (1995, 154) említi a két háború közötti időszakból Samuel Löwy pozsonyi orvost, aki később Nagy-Britanniába emigrált, s ott adta ki *Man and His Fellowmen. Chapters of Social Psychology* (1945) című munkáját, amelyről Anton Jurovsky írt méltató recenziót. Érdeklődött a pszichoanalízis iránt Jakab Tuserer is, aki Pozsonyba érkezése előtt Eperjesen dolgozott a gyerekklinikán, a második világháború után Michal Tušerre változtatta a nevét. Ő, aki a hatvanas években a pozsonyi orvostársaság ismert alakja volt, az egyik szószólója a fiatalok progresszív szexuális nevelésének. Ugyancsak fontos személyiség Ernest Guensberger professzor, akit a mélylélektani irányzatok foglalkoztattak, s aki a pozsonyi pszichiátriai tanszéken szlovák pszichiáterek egész nemzedékeit oktatta. Ezeket a pszichoanalízis két háború közötti recepciójával kapcsolatos, többnyire tisztán a klinikai gyakorlatra vonatkozó információkat mégsem lehet a maguk komplexitásában megbízhatóan rekonstruálni, mert nincsenek írásos dokumentumok, halvány nyomaikat legfeljebb a még élő szemtanúk beszélgetései vagy a szakirodalomban elvélve fellelhető utalások őrizték meg. Nem fordulhatunk az

- elveszett irodalomhoz sem. 1940-ben a pozsonyi Bölcsészettudományi Karon született egy doktori disszertáció Jozef Dieška tollából, *Személyiséglélektan és Freud pszichoanalízise – Freud elméletének kritikai elemzése a személyiséglélektan szemszögéből*, ez az írás azonban minden bizonnyal elveszett. J. Dieška, aki 1948 februárja után az USA-ba emigrált, korábban nagy valószínűséggel nem is vett részt a pszichoanalízis hazai vitáiban. Az itt említett rekonstruálhatatlan eseteken kívül figyelmen kívül hagyjuk a pszichoanalízis Szlovákiában élő, de kizárólag magyar nyelven író híveit, hiszen az ő írásaik a magyar tudománytörténethez tartoznak. Így például a pozsonyi Kovács Károly, aki a *Korunk* című folyóiratban jelentetett meg két esszét a művészet és a pszichoanalízis kapcsolatáról: *Valóságfeletti és társadalmi realizmus*. 1935, 109–113, és *A sürrealizmus bírálata*. 1935, 176–172. (erre Erős Ferenc hívta fel a figyelmet). Egyik írásban sem említ a szlovák kulturális kontextussal összefüggő jelenségeket, az első írásban a francia és a magyar avantgárd mellett csak utalásszerűen említ meg néhány alkotót a csehek közül (V. Nezval, K. Teige, Z. Kalandra, A. Hoffmeister).
- ³⁶ Erdély, Z. E.: *Wie sag ich 's meine Mutter?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989; uő: *Und die Wirklichkeit – es gibt sie doch*. Psychosozial-Verlag, Giessen, 1998. A másodikként említett könyv szlovákul is megjelent. Vö. Erdély, Z. E.: *A skutočnosť' predsa jestvuje*. Vydavateľstvo F, Trenčín, 2004.
- ³⁷ Erdély, Z. E.: *A skutočnosť' predsa jestvuje*. Vydavateľstvo F, Trenčín, 2004, 118–119.
- ³⁸ Vö. Šebek, M.: *Predválečný vývoj psychoanalýzy v Čechách*. 7–21, főleg 17. Lásd a 3. jegyzetet.
- ³⁹ *Protokoly vedeckých schôdzek v roku 1930*. Usporiadal primár Dr. Jaroslav Stuchlík, predseda Spolku čs. lekárov v Košiciach. Nákladom vlastným. Tlačou dr-a Ed. Gtégera a syna v Prahe.
- ⁴⁰ *Sborník psychoanalytických prací*. Vydal komitét pro zasazení pamětní desky Prof. Dru Sigmundovi Freudovi na jeho rědém domě v Příboře, k jeho 75. narozeninám. Red. Dr. E. Windholz, Příbor, 1932, 8.
- ⁴¹ Stuchlík, J.: O psychoanalíze I. *Časopis lékařu českých*, 55. évf., 1916. 900–905; uő: *O psychoanalíze II.*, uo. 58. évf., 1919, 179–182.
- ⁴² *Protokoly vedeckých schôdzek v roku 1930*, 4. Összefoglalását és értékelését lásd még: Borecký, V.: Místo profesora Stuchlíka ve vývoji českého psychologického a psychiatrického myšlení. In: Stuchlík, J.: *Neofatické polyglotie psychotiků*. (Ed.) Vladimír Borecký, Triton, Praha, 2006, 373–447, főként 380.
- ⁴³ *Protokoly vedeckých schôdzek v roku 1930*, 22.
- ⁴⁴ Vö. Stuchlík „pszichoanalitikus” bibliográfiáját: *Sborník psychoanalytických prací* (1932) 55, 1928-ig 16 tanulmányt tüntet fel, némelyiket Jan Frankkal vagy Emanuel Windholz-cal közösen írta.
- ⁴⁵ *Praktický lékař*, 6. évf. 1926. 6. 375.

- ⁴⁶ Bodin, J.: *Contre Freud. Critique de tout psychologie de l'inconscient*. Masson et Cie, Paris, 1926.
- ⁴⁷ *Praktický lékař*, 7. évf. 1927. 20. 743.
- ⁴⁸ Reich, Sapiro, Jurinetz: *Marxismus a freudismus*. Knihovna Levé Fronty, Praha, 1933.
- ⁴⁹ *Praktický lékař*, 14. évf. 1934. 3. 87.
- ⁵⁰ Brouk, B.: *Psychoanalitická sexuologie*. Praha, 1933.
- ⁵¹ *Časopis lékařů českých*, 72. évf. 1933. 29. 910–911.
- ⁵² *Časopis lékařů českých*, 68. évf. 1930. 19. 721–722.
- ⁵³ *Protokoly vědeckých schůzek v roce 1930*. 35–38.
- ⁵⁴ Uo. 35.
- ⁵⁵ Uo. 36.
- ⁵⁶ Uo.
- ⁵⁷ 1929-ben J. Stuchlík és E. Windholz igazságügyi szakértőként lépett fel a moldvai románok perében, akiket kannibalizmussal és gyilkossággal vádoltak.
- ⁵⁸ Uo. 37.
- ⁵⁹ Sborník psychoanalitických prací. *Příbor*, 1932. 125.
- ⁶⁰ A. Bálintról lásd Vladimír Borecký kutatásait (Stuchlík, J.: *Neofatické polyglotie psychotiků*. Ed. Vladimír Borecký, Triton, Praha, 2006, 387). Bálint Budapestről származott, a prágai német egyetemen tanult, Kassán csak rövid ideig dolgozott, német, magyar és cseh nyelven publikált. Kassán dr. Darvas néven kiadott egy magyar nyelvű pszichoanalitikus tárgyú regényt 1931-ben. Uo.
- ⁶¹ *Protokoly vědeckých schůzek v roce 1930*. 60.
- ⁶² Uo. 130. 1937-ben Stuchlík rövid időre a prágai Egészségügyi Minisztérium tanácsosa lett. Vö. Mlynárik, J.: *Českí profesori na Slovensku*. Danubius, Praha, 1993, 41.
- ⁶³ Uo. 132.
- ⁶⁴ Uo. 136.
- ⁶⁵ Lásd Freud, S.: *Psychoanalitické chorobopisy*. Danubiapress, Bratislava, 1994, 29. Ford. Milan Krankus.
- ⁶⁶ Freud, S.: *Das Unheimliche. Imago*, Bd. V. (5–6). Wien, 1919.
- ⁶⁷ Freud, S.: *Psychoanalytische Studien an Werken von Dichtung und Kunst*. Wien, 1924.
- ⁶⁸ *Protokoly vědeckých schůzek v rokou 1931*. Část 1. 6.
- ⁶⁹ Uo. 36.
- ⁷⁰ Uo. 38.

- ⁷¹ Šebek, M.: *Predválečný vývoj psychoanalýzy v Čechách*. 17. Lásd a 3. jegyzetet.
- ⁷² Uo.
- ⁷³ Mlynárik, J.: *Českí profesori na Slovensku, I. diel*. Danubius, Praha, 1993, 41.
- ⁷⁴ Borecký, V.: Místo profesora Stuchlíka ve vývoji českého psychologického a psychiatrického myslení. In: Stuchlík, J.: i. m. 2006, 373–447.
- ⁷⁵ Ezeket az információkat vö. Šebek, M.: i. m. 18–19.
- ⁷⁶ *Sborník psychoanalytických prací*. i. m. 8.
- ⁷⁷ Uo. 25.
- ⁷⁸ Uo. 39.

2. A KATOLIKUS KRITIKA

2.1. Kultúra

Bármennyire szerették volna a Kassai csoport tagjai, a pszichoanalízis híre nem az ő körükből jutott el a szélesebb nyilvánossághoz. Egészen más csatornákon keresztül és más előjellel szivárgott be lassan a kulturális nyilvánosságba. Az első információk, amelyek valamiféle képet adtak a pszichoanalízisről, az I. Csehszlovák Köztársaság idején egyházi médiumokból jutottak el tágabb befogadói körhöz. Az első ismertetés a pszichoanalízisről a *Kultúra* című folyóiratban jelent meg 1926-ban, s a lap a későbbi években is közölt cikkeket a témáról. Az itt közölt írásokból formálódott ki a harmincas évek végére a pszichoanalízis katolikus kritikája. A pszichoanalízis ismeretanyagával és kritikai szemléletével szembeni alaptalan ellenszenvnek a háború után két pillére volt: az egyik a katolikus kritika érvrendszere és módszere, a másik a harmincas évektől kibontakozó marxista kritika. A katolikus kritika hatalmi helyzetből támadta a pszichoanalízist, olykor el is nyomta, de ahogyan a hatvanas években kiderült, maga látta ennek kárát. Jellemző, hogy maga a kritika sokkal korábban jelentkezett, mint ahogyan a pszichoanalízis recepciója a tudományban és a művészetben megindult volna, és jóval előbb annál, mint hogy szlovák nyelven hozzáférhetőek lettek volna a pszichoanalitikus munkák. Mellesleg ugyanez a konstelláció érvényesül azokban az évtizedekben is, amikor a pszichoanalízis kritizálásában a dogmatikus marxizmus veszi át a vezető szerepet.

Mindaz, amivel a szlovák katolikus kritikusok a harmincas években a pszichoanalízist megrágalmazták, részben már Szlovákiában

is ismert volt, egy másik részét pedig a német teológusok korábbi kritikáiból vették át. Kezdve Freud szexuális teóriájának a priori elutasításával, folytatva azzal, hogy a pszichoanalízis relativizálja az erkölcsi normákat és értékeket, a terápia elítélésével, amely valójában nem is gyógyít, ellenben veszélybe sodorja a lelkipásztorság intézményét, kétségbe vonja a gyónás értelmét és szentségét, megtoldva azzal a váddal, hogy a pszichoanalízis az ember és a kultúra pánszexuális teóriája, amely csak a „mocsokságokkal” foglalkozik. Csak éppen a német teológusok körében a huszadik század második évtizedének végétől a pszichoanalízissel szembeni kritika bizonyos mértékig visszaszorult. A szlovák katolikusok pszichoanalízis-kritikájának kibontakozása idején a világban már korántsem volt magától értetődő a szlovák egyházi kritikusok és külföldi kollégáik közötti nézetazonosság.

A szlovák katolikus pszichoanalízis-kritika egy Freud zsolnai előadásához hasonlítható hamis mendemondával kezdődik. A felsővisnyói pap, Alojz Marsina¹ „Alsóvisnyói” álnév alatt 1926-ban a Kultúra című új folyóiratban összefoglalót közölt *Pszichoanalízis* címmel, Sigmund Freud halála (!) apropóján: „A napilapok nemrégiben adtak hírt róla, hogy a pszichoanalízis alapítója, Sigmund Freud professzor meghalt.”² Ezt az érthetetlen téves információt leszámítva (hiszen Freud 1926 májusában töltötte be hetvenedik életévét, és bár rákbeteg lett, még tizenhárom évet élt), Marsina figyelemre méltó értelmezést nyújtott és néhány alapvető információt közölt, ami különösen a későbbi, előítéleteken és világnézeti ellentétben alapuló dezinformációk ismeretében meglepő. Ez a szerző ismeretterjesztő szándékával volt magyarázható. „Alsóvisnyói” a későbbiekben is írt a Kultúrába hasonló cikkeket a szellemi és tudományos élet kiemelkedő személyiségeiről. Rendszerint került az aktualizálást és a konfrontációt, a különböző ismeretrendszereket benső logikájuk alapján mutatta be. Ahogyan a pszichoanalízisről szóló cikk végén is felhívta a figyelmet, hogy „az egész elmélet ma csak kovász”³, néhány bekezdésben Freud elméleti nézeteinek rend-

szerszerűségét és intellektuális zártságát próbálta bemutatni. Szinte gnómikus tömörséggel ír:

„A pszichoanalízis – Freud számára – művészet, amely reflex-mozgásokból és emberi megnyilvánulásokból nyomozza ki az emberi cselekedetek tudattalan indítóokait. Az ilyen reflexjelenségek közé tartoznak az álmok, az elszólások, a szavak elfelejtése, melódiák tudattalan dúdolása stb.”⁴

A cikk szerzője láthatóan nemcsak Freud tanait, hanem a kassai csoport tevékenységét is ismerte. Freud szexuális teóriájának ismertetése során megemlíti Jaroslav Stuchlíkot is, eszerint ismerte publikációit.⁵ A libidóelméletet, amely gyakorta szerepelt vádpontként, a pszichoanalízis pánszexualizmusának bizonyítékaként, a szerző olyannyira empatikusan mutatja be, hogy hasonlóval a szlovák katolikus körökben már alig találkozunk a későbbiekben. Ezt írja:

„A »libidó« fogalmát Freud nemcsak szexuális értelemben használja, hanem valamiféle alapvető impulzív lelkierőt is ért alatta. A nemi ösztön csak differenciálja, kiegyenlítője ennek a lelkierőnek, és saját különleges fejlődés jellemzi.”⁶

A cikk rövidsége miatt a szerző nem mutathatta be az elméletet a maga teljességében, csupán néhány mozzanatra szorítkozott: a libidóelmélet és az analitikus terápia alapjait (amely H. Hattingbergnek a *Berliner Tageblatt*-ban közölt írása szerint „termékeny bizalmatlanság a tudat hazugságával szemben”⁷), valamint a Freud topográfiai modellje képviselte személyiségelméletet ismertette. Ennél az utolsó pontnál a szerző a népszerűsítés kedvéért némi egyszerűsítéssel élt, ami azután természetesen nem maradhatott következmények nélkül a későbbi kritikai magyarázatok szempontjából. A. Marsina úgy tekintett Freud topográfiai modelljére, mint az emberi psziché afféle „személyiségekre” osztására – a goethei „két lélek egyetlen kebelben” mintájára. Ez a leegyszerűsített magyarázat a pszichoanalízis egész további értékelését sajnálatosan befolyásolta. Eszerint Freud topográfiai modellje „nem más, mint a pszichikai jelenségek materializált és metaforikus elemzése”⁸

„Freud pszichológiája két személyiséget különböztet meg az emberben: a) tudatos, értelmes, társadalmi »Én«-t, és b) a tudat alatti személyiséget, amelynek fő rétegei a nem tudatos ösztönök, elsősorban a nemi ösztön. A tudat alatti személyiség érzékeny, szakadatlanul az egyesülésre irányuló impulzusokat sugároz. Ezek közül az impulzusok közül azonban nagyon sok nem jut el a megvalósulásig, mert alá van vetve a tudatos »Én« cenzúrájának. [...] Azaz Freud szerint állandó konfliktus van az ember tudatos »Én«-je és tudat alatti személyisége között.”⁹

A három réteget (az „ego”, az „Id” és a „szuperego” egyértelműen sem tudatosnak, sem tudattalannak nem nevezhető rétegét) magába foglaló személyiségelméletnek a „két lélek” metaforikus koncepciójára egyszerűsítése nem olyan nagymérvű tévedés, amit teljes félreértésnek lehetne nevezni. Bizonyos értelemben ebből indult ki J. Stuchlík is a munkácsi zsidó fiú korábban említett esetében. A *Kultúra* egy későbbi számában, amelyben L. Michalovič reagált Marsina cikkére, ugyanebből a kicsit félrevezető metaforából indult ki, és kissé tovább is fejlesztette:

„Amit a pszichoanalitikusok korunkban az ember lelkialkatának gyors változásai nyomán elemeznek, nem más, mint amit a keresztény etika már két évszázada megmagyarázott. Ez azt tanítja, hogy az ember nem tisztán természettől fogva jó anyag, ahogyan J. J. Rousseau a tanult emberek fejébe verte, hanem magával hozza a világra az öröklött rosszra való hajlamot is, amelyet le kell győznie, ha erkölcsös akar maradni. [...]”¹⁰

Ez az elgondolás természetesen alapjában tér el a freudi pszichológia személyiségkoncepciójától; Freud topográfiai modellje a psziché egyes rétegeinek összjátékát írja le, közülük a szuperego cenzúrája eredendően nem hordoz értéket; értéke különböző funkcióinak megfelelően ingadozik: pozitív funkciója például „az alvás őrzése”, negatív a társadalmi elnyomás bizonyos formáiban. Michalovič személyiségfelfogásában azonban elsősorban az ösztönök megfélemezéséről van szó a tudat cenzúrája közvetítésével, úgyszólván az em-

ber megfékezéséről az erkölcs segítségével, amely az egyedüli erő, ami nevére érdemes teremtményt farag belőle. A pszichoanalitikus személyiségelmélet katolikus kritikájában később is felbukkan ez a morális-pedagógiai elv. A karteziánus tézis, mely szerint „a tudat az emberi élet csúcса és az önrendelkezési jog alapja”,¹¹ nemcsak az ellenkezője annak, amit be kellene vonnunk a racionális reflexió körébe, hanem egyszersmind korlátok közé is szorítja a pszichológiai érdeklődést, hiszen ahogy Michalovič írja, „az orvosok, a tanítók és a papok számára vidéken hálás tárgyа a kutatásnak a tanulóiifúság és az egészséges nép. Az abnormális jelenségekkel foglalkozzanak csak a pszichiáterek és az elmegyógyintézetek orvosai.”¹²

Michalovič cikke ugyan csak a személyiségelmélet szempontjából tesz kísérletet Freud tanainak kritizálására, mégis benne van a korabeli szlovák katolikus kultúrának minden olyan érzelmi-indulati eleme, amely a pszichoanalízis kapcsán később is felbukkan: a morális bizalmatlanságból eredő elutasítás kísérlet az elmélet kiforgatására, és arra, hogy az irányzatnak rossz hírét keltsék. Ez a megközelítés szembemegy a korrall, amelyben „Merkur és Bacchus kultusza mellett főleg Venus és Priapus kultuszának áldoznak”.¹³

Mellesleg hasonló morális bizalmatlansággal találkozunk a korabeli Szlovákiában a pszichoanalízist illetően – habár a jellegzetes elutasító érzelmi felhang nélkül – nem egyházi közegben is. Például a *Prúdy* című társadalmi-politikai lap hasábjain, amely a világias, demokratikus, túlnyomórészt a masaryki „realizmus” pártján álló értelmiség lapja volt, s amely főleg a fordulat után játszott szerepet a cseh és szlovák együttműködés gondolatának terjesztésében. 1927-ben itt jelentette meg az első Freud-fordításról (*Három megjegyzés a szexuális elméletről*)¹⁴ írt recenzióját az akkor húszéves Jan Igor Hamaliar kritikusa.¹⁵ Hamaliar beszámolója több szempontból is érdekes lehet. Az addig a katolikus *Kultúrában* zajló pszichoanalízis-vitához a világi szférából szól hozzá valamiféle komplementer álláspontot képviselve. Ennek az a lényege, hogy elutasítja Freud szexuális elméletét, ugyanakkor elfogadja a tudattalan el-

méletét – ezzel a toposszal szinte mindvégig találkozunk a szlovák Freud-recepcióban.¹⁶ Másrészt Hamaliar álláspontja a modern embertudományoknak – főleg a biológiának, a pszichológiának és a pedagógiának – a *Prúdy* körét jellemző felfogását közvetíti.¹⁷

Hamaliar számára főleg Freud pánszexualizmusa elfogadhatatlan. Úgy véli, a teória túlhajtása a válságidőszakok jellemzője, a pszichoanalízis iránti háború alatti és utáni érdeklődésről pedig azt mondja, „destruktív és demoralizáló”¹⁸ hatások következménye ez a felfordult világban és gondolkodásban. A társadalmi stabilizáció időszakában Freud szexuális tana veszít tudományos relevanciájából, és egyébként is: az infantilis szexualitás megnyilvánulásait más motívumokkal is lehet magyarázni. Bár Hamaliar hosszú idézetekben hagyja szóhoz jutni Freudot, az egyes idézetekhez fűzött kommentárjai egyértelműek:

„Freudnak az az állítása, mely szerint a kisgyerek, amikor az anyja csecset szopva boldog és elégedett, valamiféle gyermeki vagy infantilis kielégülést érez, kétszeresen is abszurd. Igaz, nem a nemi ösztön, hanem az éhség kielégüléséről van szó. [...] Ilyen álnok, alattomos dolgokkal van tele Freud könyvecskéje.”¹⁹

A „pánszexualizmus” elutasítása onnan ered, hogy Hamaliar implicite meg van győződve róla, hogy az ember elsősorban erkölcsi, mi több, vallásos lény. Kritikája tehát elsősorban nem Freud teóriájára vonatkozik, hanem az abból kiolvasható emberképre. A kritikában szembesíti Freud emberképét a vallásos emberképpel, ami a szerző véleménye szerint a leginkább alkalmas arra, hogy megcáfolja a pszichoanalízis szexuális aspektusát, s amire éppen emiatt Hamaliar buzdít:

„A szexualitás mintegy a világ Istene és Ura. Ott volt a kezdeténél, irányítja és vezeti, és ott lesz a pusztulásánál is. Az ember is csak egy olyan lény, mint az állat, amit az ösztön irányít: az embert a szexus irányítja.”²⁰

J. I. Hamaliar nem ismerte Freud *Totem és tabu* című munkájának a vallást radikálisan kezelő tanulmányait, mi több, a pszicho-

analízis etikai dimenziójával kapcsolatos vitákat sem, amelyek azt tárgyalták, hogyan lehet alkalmazni a pszichoanalitikus ismereteket a lelkipásztori munkában, illetve a teológiában. Nem tudott a freudi elmélet kultúrkritikai aspektusáról sem. Magát a pszichoanalízist mint tudományt és Freudot mint modern tudóst elsősorban Emánuel Rádl szemüvegén keresztül, a cseh filozófus *Modern tudomány* című, Prágában 1926-ban megjelent kötete alapján mutatta be, amelyről ő maga írt a *Prúdyban* recenziót.²¹ Rádl szerint a pszichoanalízis közel áll a babonához,²² amit az említett írásban azzal igazol, hogy a tudományos gondolkodást a folytonos önreflexió és önmagunk meghaladása jellemzi.²³ Hamaliarnál azonban ez csak egy mellékes érv a pszichoanalízissel szemben. Nála az ember szellemi koncepciója áll az előtérben. Éppen ezért nincs abban semmi paradox, hogy ebből a pozícióból azután mégis elismeri, hogy a pszichoanalízisnek jelentős kultúrateremtő ereje és ösztönző hatása van – kivéve Freud szexuális teóriáját. Hamaliar szerint a legerősebb inspiráció a „tudatalatti” jelenségéből ered, amelynek ő maga bizonyos „misztikus” vonásokat tulajdonít:

„Az irodalom belekapaszkodott a tudattalanba, művészi eszközként használja, mintegy saját irodalmi módszereként, a tudattalan segítségével teremt meg az emberi lélek alsó síkját, ősalapját. Ha természeti hasonlattal kívánnánk érzékeltetni dr. Freudnak ezt a fogalmát, a következő képpel lehetne leírni: a folyó síkja még nem az igazi alja a folyómedernek. [...] Az ugyanis ez alatt a sima felszín alatt van, annak a felszín alatti víznek a viharai, örvényei, ahogyan folytonosan hánykolódik, forog, szabják meg a folyó folyását, erőssé és félelmetessé teszik, az a valóságos alapja, a felszíne pedig a tudatalatti képe, ami nem teljes és nem természetes.”²⁴

Freud tanainak legnagyobb hozadéka Hamaliar szerint a rejtett „tudatalatti”-nak, az emberi személyiség irracionális részének feltárása, mely nélkül egyetlen antropológia sem lehetne teljes. Ez a maximálisan lerövidített, vázlatos kép a pszichoanalízisről nem annyira előítéletekből fakad, hanem elsősorban abból, hogy Freudot

csak egyetlen forrásból ismerte, az említett Rádl-kritikából. Saját korlátai tudatában, a recenzió végén megjegyzi: „jó lenne, ha minél előbb megjelenének nálunk fordításban Freud más művei is a pszichoanalízisről és a tudatalattiról.”²⁵

A *Prúdy* szekuláris és liberális körétől eltérően, amely igen nyitott volt a modern tudománnyal kapcsolatos vitákra, a szlovák katolikus közegben ez a kívánság csak óhaj maradt, még akkor is, ha ez a közeg sok tekintetben hasonlóan vélekedett a pszichoanalízisről.

2.2. Alexander Spesz és a pszichoanalízisről folyó teológiai vita nemzetközi kontextusa

Alexander Spesz (1889–1967) katolikus pap, a pszichoanalízis szlovákiai kritikájának egyik legjelentősebb alakja a két háború között. A Pápai Gregoriana Egyetemen (Pontifica Universita Gregoriana) tanult Rómában, majd 1918 és 1936 között a kassai papi szemináriumban tanított, 1936-tól az erkölcsstan professzora, s egy ideig a pozsonyi Cirill és Metód Teológiai Karon is adott elő. Az ismeretelméletben az empirizmus híve volt, foglalkozott a modern tudományos gondolkodás fejlődésével, a népi irodalom pszichológiájával, részt vett az áltudományok (parapszichológia, spiritizmus, okkultizmus, mágia) elleni küzdelemben. Néhány munkája megjelent magyarul, németül és olaszul is. Nem kizárt – bár konkrét adataink nincsenek rá –, hogy kassai működése idején A. Spesz tudomást szerzett a Stuchlík körül csoportosult orvosok tevékenységéről, és talán éppen ez volt az egyik indítéka arra, hogy Freud nézeteit kritikailag vizsgálja meg. A döntő körülmény azonban Freud *Egy illúzió jövője* című művének megjelenése volt 1927-ben. Ez az egész nemzetközi teológiai diszkusszió szempontjából „korszakos” jelentőséggel bírt,²⁶ innentől „komolyan vették Freud valáskritikáját egyházi körökben, és tárgyyszerűen foglalkoztak vele.”²⁷

Freud e munkája nem a szerző nyílt ateizmusa miatt jelentett fordulópontot, hiszen arról már a *Totem és tabu* (1913) megjelenése óta tudtak. Az igazi ok az volt, hogy elutasították a lelki projekció elméletét, azzal a megokolással, hogy túl gyenge ahhoz, hogy alááshassa a vallásos hit és a vallásosság alapjait. Freud 1927-es tanai (miközben elismerik a vallás általános kultúrateremtő funkcióját) a vallásos tanítások alapját „a képzelet gazdagságában [...] találják meg, amelyek abból a szükségletből jöttek létre, hogy levegyék a terheket a tehetetlenségük, erőtlenségük tudatától szenvedő emberekről, akiknek a tehetetlensége és erőtlensége éppen abból ered, hogy visszaemlékeznek gyermekkoruk gyengeségére és az egész emberiség gyermekkorára”.²⁸ A pszichoanalitikus ismeretterjesztésnek nem a vallás világnézeti okokból történő tagadása a legfontosabb célja, minthogy „a pszichoanalízis valójában kutatási módszer”,²⁹ és mint ilyen, csak látszólag tartozik a már létező természettudományos világnézethez. Sokkal inkább az a feladata, hogy rámutasson bizonyos, a vallás által a gyakorlatban ajánlott életstratégiák illuzórikusságára az emberi vágyak kielégítetlensége miatt. A pszichoanalízisről és Freud tanairól folyó teológiai vita azt követően élénkült meg, hogy Freud kesztyűt dobott a teológusoknak, amikor azt írta, „lehet a pszichoanalízis módszere segítségével új érveket találni a vallás hitelességével, *tant pis* a vallással szemben, de a vallás védelmezői ugyanannyi joggal fogják felhasználni a pszichoanalízist, hogy a vallásos tanok érzelmi-indulati jelentőségét igazolják vele”.³⁰

Ne feledjük, hogy katolikus körökről van szó, amelyekben a pszichoanalízis értékelése vagy „kamatoztatása” az idő tájt akár így, akár úgy bizonyos egyházi méltóságok, teológusok és papok kezében volt. A Szentszék hivatalosan csak 1952-ben adott ki hivatalos állásfoglalást, amelyben elutasította a pszichoanalízist. Ebben az állásfoglalásban XII. Pius pápa egyebek közt ezt írja:

„[H]elytelen volna, ha egy bizonyos pszichoanalitikus iskola pánszexuális módszere kötelező része lenne bármilyen komoly pszichoterápiának. Nem bizonyított, hogy ennek elhagyása a múltban

súlyos lelki sérülésekhez, téves tudományos ítéletekhez és téves döntésekhez vezetett volna a nevelésben, a pszichoterápiában vagy a lelkipásztori munkában, s hogy sürgető szükségszerűség lenne, hogy ezen változtassunk, és mindazokat, akik a lelkipálya területén tevékenykednek, elvezessük a fő gondolatokhoz, s ahol szükséges, a szexuális eljárás gyakorlatához is.”³¹

A német teológusok sokkal empatikusabbak voltak Freuddal. A. Abderhalden, G. Mahr és M. Wiener 1928–1929-es megnyilatkozásait idézve J. Scharfenberg „az etika emocionális megalapozásáról”, „egyházi célokra való alkalmi használatáról”, „Freud szublimációs tézisének elfogadásáról”³² ír. Kiszélesítették és megszilárdították a vita alapját egyfelől a katolikus, a protestáns és a zsidó teológia, másfelől a pszichoanalízis között. A hatás tehát, amelyet a pszichoanalízis a teológiára gyakorolt, egyáltalán nem volt tiszta virág-életű. Azt, hogy ténylegesen mennyire mélyen ingatta meg az alapjait, Karl-Josef Kuschel szavaival érzékeltethetjük. A szerző a 20. századi teológiai gondolkodást bemutató antológia bevezetőjében a négy ateista irányzat (materialista, antropológiai, nihilista, pszichoanalitikus) egyikeként említi a pszichoanalízist. Ez a négy irányzat veti fel igen kiélezetten a „teológia noétikus (belső tudást, intuitív megismerést feltételező) igényével szembeni kétélyt”.³³ Nem csak arról van itt szó, hogy egyes teológiai ismeretek esetében pszichikai kivetítéssel lenne dolgunk. Sokkal inkább és főként a lelkipálya intézményével kapcsolatban támaszt kétélyt a pszichoanalízis azzal, hogy a tisztán ateista módon felfogott „a vallás patológiájának terápiáját” átkódolja „a vallási patológiák terápiájára” – ez mutathatja, mennyire radikálisan változtatta meg a pszichoanalízis a teológia perspektíváját.³⁴

Spesz sok, a pszichoanalízisnek, illetve általában a mélylélektan-
nak szentelt szövege (egy könyv, néhány, a zsolnai *Slovenský učiteľ*-ben és a *Kultúrában*³⁵ megjelent cikk) a recepció említett fordulata idején jelent meg, és nagyjából ugyanannyi olvasóhoz jutott el, mint a német vita írásai. Az első könyv, amely alaposabban járja

körül a pszichoanalízis rendszerét és különböző aspektusait, Spesz *Pszichoanalízis és kereszténység* című munkája (1934). E könyv gondolatai azt is igazolják, hogy az egyházi cenzúra *nihil obstat*-jának kiállítói instruktívak voltak. Szlovákiában, ahol az 1930-as év statisztikái szerint a népesség 71,6%-a volt katolikus,³⁶ és az elkövetkező években ez az arány növekedett, a szerző nemcsak abban lehetett bizonyos, hogy írásainak az egyházi körökben nagy tekintélyük van, és nagy hatással vannak a hitszónokokra, de a társadalom világi rétegeiben is megnőtt az esélye annak, hogy visszhangra találjanak.

2.2.1. Nyelv és terminológia

A szlovák egyházi közeg bizonyos fokig a „nem egyidejűek egyidejűségét” juttatja eszünkbe, mégpedig nemcsak a fent ismertetettek miatt, hanem a katolikus kritika nyelve, konkrétan „régimódisága” és inadekvát terminológiája miatt, amely a pszichoanalízis elleni kampányában is észrevehető. Ebben az összefüggésben meg kell említeni egy alapvető tény, ami közvetlenül érinti Spesz *Pszichoanalízis és kereszténység* című könyvét. A szlovák nyelv társadalmi nyelvjárásai (szociolektusai) a harmincas évekig lényegében nem rendelkeztek azzal a fogalmi apparátussal, amely Freud terminológiáját vagy bármely más lélektani iskola fogalomkészletét vissza tudta volna adni. Azt létre kellett hozni és a gyakorlatba átültetni. Még ha igaz is, hogy Spesznek sikerült elérnie, hogy a szlovák társadalom meghatározó, világnézetet és műveltséget közvetítő rétegének figyelmét a pszichoanalízis kritikájára irányítsa, sőt érveivel végül hatott azokra, akik a negyvenes években nem egyházi nézőpontból foglalkoztak a pszichoanalízissel, mégsem érte el írásaival azt a célt, amelyet egy ilyen úttörő, ambiciózus munkától elvárhatunk volna. Azt ugyanis, hogy tekintélye révén kialakítja és megszilárdítja a pszichoanalízisnek a szlovák nyelvből eladdig hiányzó szakszókincsét. Eltekintve ugyanis a szerző vallási közegének intéz-

ményi, kulturális (és ezzel együtt járó nyelvi) sajátosságaitól, a terminológiát az idő tájt Freud műveinek legalább három különböző cseh fordításából kiindulva alakíthatta volna ki.³⁷ Prágában – ahol a pszichoanalízis akkoriban biztosabb alapokon állt – a harmincas évek második felében megjelentek Freud fontos munkáinak Friedmann által készített normatív fordításai, amelyek a cseh nyelvben hosszú időre biztosították a megfelelő fogalomkészletet.³⁸ A szlovák nyelv adekvát szakszókincsét a szlovák pszichológusok második világháború előtt formálódó nemzedéke alkotta meg, igaz, a szlovák nyelvbe csak a második világháború után ültették át a terminológiát. Ebből a szempontból teljesen jellemző a Spesz könyvét ért éles hangú bírálat, amelyet már 1935-ben közölt is a *Pedagogický sborník (Pedagógiai Gyűjtemény)*.³⁹ Szerzője a fiatal Anton Weiss-Nägel, aki később Anton Jurovský néven az első pszichológiaprofesszor lett, s aki egyebek közt éppen az alapvető nyelvi hiányosságokat veti Spesz szemére, amellett, hogy kifogásolja magát azt a módot is, ahogyan a pszichoanalízist értelmezi a szerző. Erre a kritikára válaszként Spesz a Kultúra júniusi számában közölte *A pszichoanalízis és kereszténység kritikájáról* című írását, amelyben tiltakozott a recenzens terminológiai kifogásai ellen.⁴⁰ Több forrást is említ, amelyeket könyve írása során („ezek többsége Freud és más, a témával foglalkozó pszichoanalitikusok és írók könyvei”⁴¹) felhasználta, de cseh nyelvű irodalmat még a sorok között sem említ. Mellesleg, Spesz terminológiaalkotó tevékenységével és általában a nyelvi kultúrához fűződő viszonyával összefüggésben meg kell említeni, hogy néhány évvel később (egy másik műve kapcsán) kíméletesen, de nem alaptalanul keresztény oldalon is kritizálták.⁴² Ami magát a pszichoanalízist illeti, Spesz szándéka nyilvánvalóan nem a teória és a gyakorlat adekvát bemutatása volt (ami előremutató és termékeny lehetett volna a későbbi szakmai vitákban), hanem a keresztény világnézet szempontjából végigvitt radikális kritika.

Érdemes egy pillanatra elidőzni Jurovský kritikájánál, mert ő – noha maga is ezeknek a szembetűnő hiányosságoknak az emlí-

tésével kezdi recenzióját – nem csak nyelvi (terminológiai) szempontból bírálja Spesz munkáját. Szemére hányja a *Pszichoanalízis és kereszténység* szerzőjének alapvetően tudományellenes megközelítését:

„Egy magát tudományosnak tekintő munkában nem lehet olyan mondatokat leírni ellenérvként, mint amiket a szerző leír: »de hát minden ember hülye?« vagy: »No de az oroszán sosem fog szoprán hangon énekelni, mindig csak bömböl« vagy: »Az íróknak is azt tanácsolják, hogy maradjanak a kaptafánál« (ezt Th. Mann-nak címezte, aki véleményt mondott a pszichoanalízisről), »értelmetlenség« és ennek ellentétéként gyakorta »józan ész«. A szerző óriási veszélynek teszi ki magát, hiszen ha valaki csak egyetlen, a pszichoanalízissel foglalkozó tisztességesen megírt könyvet a kezébe vesz, az ő könyvéből húsz oldalt sem tud elolvasni. A pszichoanalitikusok sokkal komolyabban írnak nála.”⁴³

Arra a kérdésre, kinek is szól valójában Spesz könyve, Jurovský azt válaszolja, nyilván a papi értelmiségnek, amelynek azonban egy efféle „pamfletnél”⁴⁴ értékesebb könyvre lenne szüksége ahhoz, hogy megtudja, mit is képvisel a pszichoanalízis. Ezt az alapkérdést Jurovský visszafogottan kezeli, s csak érintőlegesen jegyzi meg, „csak kell lennie valaminek abban a pszichoanalízisben. És valami jó, még ha nem is sok, valóban van benne.”⁴⁵ Nem lehet a szerzőnek szemére vetni, hogy ismertetésében nem tért ki részletesebben arra, mit is jelent neki magának a pszichoanalízis. Végül is már magának a *Pedagogický sborník*nek a kontextusából világos, hogyan gondolkodott a szerkesztőség és a szerzők köre az egyes mélylélektani irányzatokról. A klasszikus freudi pszichoanalízis úgyszólván teljesen hiányzik a kötet lapjairól, viszont – elsősorban Juraj Čečetka szakmai érdeklődésének köszönhetően – igen erős az adleri individuálpaszichológia⁴⁶ iránti kritikai figyelem. A korabeli pedagógia inkább a kisebbségi komplexussal és a „hatalmi ösztön” témájával foglalkozott, kevesebb figyelmet szenteltek az Ödipusz-komplexusnak vagy a libidó fogalmának. Azonkívül tény,

hogy a *Pedagogický sborník* korántsem fogható fel úgy, mint a harcos ateizmus vagy a reformpedagógia fóruma. A lap olyan cikkeket közölt, amelyek inkább a racionális és keresztény szellemű nevelés egyfajta konszenzusát képviselték.

2.2.2. Társadalmi előítéletek

Már csak arra való tekintettel is, hogy Spesz könyve a *Pszichoanalízis és kereszténység* címet viselte, tehát nem tisztán „katolikus” kritikát, hanem általános értelemben keresztény irányultságút fogalmazott meg, helyénvaló a kérdés, vajon milyen képet alkotott magának a pszichoanalízisről az *evangélikus* közeg. Nehéz persze „képről” beszélni a szó szűkebb értelmében, mivel gyakorlatilag csak egyetlen alkalmi írásról lehet itt szó, amely a pszichoanalízis recepciója kapcsán tárgyalható, s ez egy megkésett nekrológ Sigmund Freud halálára, amely 1940-ben jelent meg egy másik pedagógiai lapban, az *Evangélikus Tanítóban*. Szerzője a lapba rendszeresen írogató Michal Pleško.⁴⁷ A szerző itt a nekrológra jellemző megemlékező hangnemben méltatja Freud tudományos érdemeit, és a „lelki folyamatok” kutatásának filozófiai hátterét, azt állítva, hogy Benedetto Croce⁴⁸ (!) hatott rá. Megemlíti a „tudat alatti lelki életet”, a hétköznapi élet pszichopatológiáját, az álmok és az Ödipusz-komplexus magyarázatát,⁴⁹ és csak a cikk végén ad valamiféle útbaigazítást, fogalmaz meg olyan gondolatot, ami a pszichoanalízis általános tanulságaként értelmezhető:

„A tanároknak meg kellene ismerkedniük a pszichoanalízis felfedezéseivel, mert ezek segítségünkre vannak abban, hogy nagyobb rálátásunk és helyes elképzelésünk legyen a lelki élettel és a szexszel kapcsolatos bonyolult összefüggésekről. Az azonban semmiképpen sem ajánlatos, hogy az iskola bármiféle pszichoanalitikus kísérletezés színhelye legyen. Az ilyesmihez képzett és tapasztalt pszichiáterre van szükség. Máskülönben olyan lenne ez, mint ami-

kor egészséges embereken próbálják ki a betegek számára készített gyógyszerek hatását, ami a kísérleti alannyá tett egészséges ember megbetegítéséhez vezetne.”⁵⁰

A szerző a pszichoanalízist szaktudományként valószínűleg már a pszichiátriához sorolja. Az említett szöveg nem fejez ki semmiféle lelkesedést, igaz, vádat sem emel a pszichoanalízis ellen, nincs szó arról, hogy bármiféle „veszélyt” jelentene a hit tanaira vagy az egyházi intézmények számára. A vallás kérdése itt teljesen mellékes, a figyelem kizárólag a világi gyakorlatra irányul: az élet, a terápia, és nem utolsósorban a pedagógia gyakorlatára, hiszen, ahogyan Pleško írja, Freud felfedezései a pedagógia szempontjából elsősorban „megelőzősként jelentősek”.⁵¹

Sokat nem tudunk meg Pleško cikkéből, így csak feltételezhetjük, hogy a pszichoanalitikus profilaxist a lelki higiénia és a szexuális felvilágosítás területéhez sorolja.⁵²

Spesz 1934-ben megjelent könyvének jelentősége két, részben egymást fedő tendenciában rejlik. Egyrészt reprodukálta és megszilárdította a pszichoanalízissel szembeni *társadalmi előítéleteket*, másrészt újfajta, *vallási és tudományos érveket is alkalmazó értelmezésmóddal* állt elő. Társadalmi előítéletek tekintetében elsősorban antiszemitizmus jellemzi, ezzel igyekszik Freud tudományos és orvosi tekintélyét aláásni. A társadalmi viszonyok síkján pedig, ahol nem számítanak a pszichoanalízis tudományos és elméleti követelményei, az *antifeminizmus* skatulyájába helyezi:

„Vannak itt jórészt laikus orvosok, főként nőneműek, akik [...], hogy az iskola zsargonjával éljünk, kellőképpen kiélték infantilis szadizmusukat a páciensen és családján szimbolikusan. Elég csak rápillantani a munkatársak névsorára pl. az *Imago* című folyóiratban, hogy [...] az ember erről meggyőződjön. Kizárólag női nevek, és elképesztő »analízisek«.”⁵³

Az *antiszemitizmus* adja Spesz könyvének ívét, ezzel kezdődik a szerző kritikája és ezzel is zárul. Azt latolgatva, milyen hatással voltak a zsidók a pszichoanalízis létrejöttére – az említhető tekintélyek

közül hasonló szellemben hivatkozott rájuk 1933-tól C. G. Jung⁵⁴ is –, Spesz Freud zsidó származására szűkíti le a tudós tanainak forrását, miközben magát a zsidóságot kizárólag vallásként értelmezi. A könyv bevezetőjében a pszichoanalízisről azt mondja, a zsidóság ezzel állt bosszút a római katolikus egyházon.⁵⁵ Ez az a priori felekezeti motiváció a tárgyszerűség síkjáról át is tolja magyarázatát és kritikáját egy másik síkra, ahol a kereszténységet védelmezi a „zsidó elemmel” szemben a pszichoanalízisben:

„Amit Freud elkezdett, azt a tanítványai fejezték be. Freud csak kijelölte az utat, ők végezték el az aprómunkát, ráhúzva a különböző keresztény tanításokat és szokásokat a pszichoanalitikus kaptárára. A kereszténységnek [...] védekeznie kell a labilis teóriák ellen. A kereszténység [...] gyanús eszmei keretek tartozéka lett. Beteljesedett tehát Szent Pál félelme, amelyet halála előtt fogalmazott meg, miszerint »a kereszténységet lerombolhatják perverz nézetek«. Teljesen helyénvaló emiatt tisztázni, mi a pszichoanalízis, mit tanít a kereszténységről, és bizonyítható-e, amit állít.”⁵⁶

A munka befejező részében aztán megmutatkozik, mennyire következetes a pszichoanalízis mint „zsidó bosszú” magyarázata. Itt ugyanis Freud lélektani alapozású etikai racionalizmusát egyrésztől a zsidó etikával, másrésztől a konfucianizmussal veti össze azon az alapon, hogy mindkét vallás transzcendens törvény rangjára emeli a szülőkkkel és ősökkel szembeni irgalmat.⁵⁷

Spezs egyfelől korrekt módon értelmezi az Ödipusz-komplexust mint a kereszténységnek dobott kesztyűt, másfelől kihagyja elemzéséből Freudnak a zsidó vallásra vonatkozó implicit kritikáját. A következetlenség, amellyel a pszichoanalízis zsidó elemét magyarázza, végül oda vezet, hogy Spesznek a „zsidósággal” folytatott vitája a leküzdhetetlen előítéletek körébe zárul.

A társadalmi előítéletek síkján Spesz kritikája kiegészíti a dogmatikus marxizmus pszichoanalízis-kritikáját. Ahol konvergenciáról lehet beszélni, az a pszichoanalízisnek a *divatjelenségek* közé sorolása. A könyv végén még attól sem riad vissza a szerző, hogy

tekintélyként V. I. Lenint idézze, s ezzel indirekt módon is megerősíti azt a feltevést, hogy – tekintet nélkül a világnézeti különbségekre – a két kritika végső soron kiegészíti egymást:

„Nem csoda, hogy még egy olyan »elfogulatlan« ember is, mint Lenin, azt mondta egyszer: »Freud elmélete is afféle divatos örület manapság... Nem bízom azokban, akik mindig csak a szexualitást nézik, ahogyan az indiai szent a köldökét. Úgy tűnik számomra, hogy a nemiséggel kapcsolatos, többnyire pusztán hipotetikus teóriák bősége nagyon sokszor személyes szükségletből ered: az a célja, hogy az egyén el tudja fogadtatni abnormális vagy hipertrofikus szexuális életét a polgári erkölcs normái ellenében, mintegy szentesítse azt.«”⁵⁸

De már az *Előszó*ban, ahol a pszichoanalízist olyasfajta divatjelenségként nevezi meg, amely főleg a fiatalságot ragadja magával (Spesz eközben egy szót sem szól a tudományos gondolkodásra és a művészetekre gyakorolt hatásról), a szerző olyan intenciót fogalmaz meg, amely minden zárt világnézeti rendszerre jellemző:

„Ezért van szükségünk szlovák nyelven is egy olyan könyvre, amely legalább tömören tájékoztat bennünket arról, mi is a pszichoanalízis igazsága. Ez ennek a munkának az elsődleges célja.”⁵⁹

Ha a pszichoanalízisről folyó vitákat nemzetközi kontextusban vizsgáljuk, azt látjuk, ezek a társadalmi előítéletek nem voltak különlegesek. Ha azonban a pszichoanalízis nemzetközi recepciójának helyzetét összehasonlítjuk a szlovákkal, látható, mi volt a különbség. Németországban például az antiszemitizmus nem játszott szerepet a pszichoanalízisről folyó teológiai vitákban, még akkor sem, amikor állami ideológia rangjára emelkedett a Harmadik Birodalomban.⁶⁰ Ugyanez érvényes az antifeminizmusra is, amely ott szintén nem szerepelt a pszichoanalízissel szembeni érvként. Spesz álláspontja egy pontban hasonlítható csak a legradikálisabb német teológusok Freud-ellenességéhez: abban, hogy a pszichoanalízist „tévelygés”-nek nevezi. Ez megint csak teljesen beleillik a szerző nevelőmunkájának kereteibe.

A *Pszichoanalízis és kereszténységben* az „igazság szemszöge” egyfelől a kereszténység (katolicizmus) apológiáját fejtegeti olyan érvelési stratégiával, amely a pszichoanalízis mint *világnézet* magyarázatából indul ki, másfelől megteremti a feltételeket ahhoz, hogy a szerző empirikusan felülvizsgálhassa a pszichoanalízis *elméleti és terápiás* posztulátumait. Spesz elméleti polémiájának az az alapja, hogy következetesen különbséget tesz a pszichoanalízis mint tudomány, terápia és világnézet között, és ehhez két különböző kiindulópontot választ: az empirizmus itt egy sorba kerül a vallási dogmákkal, amelyek csak és kizárólag transzcendentális megismerést engednek meg. E munka sajátosságaihoz tartozik, hogy a kétféle érvelésmód áthatja egymást, a világnézeti kritika hatással van a szerző tudományos értékelő tevékenységére is. Ez sorsdöntő hatással volt a szlovákiai pszichoanalízis-recepció későbbi menetére.

2.2.3. Vallási és tudományos előítéletek és érvek

Bár Spesz könyvének címe egyetemes keresztény nézőpontot implicál, a szerző elsősorban katolikus pozícióból érvel. Amellett, hogy a pszichoanalízist a zsidóság bosszújának tekinti,⁶¹ amelyet Freud testesít meg, katolikus nézőpontja főleg az analitikus terápia általános értékelése során érvényesül, mivel leginkább ez veszélyezteti a gyónás érinthetetlen státuszát. A szerző érzi annak veszélyét, hogy a társadalomban az analitikusok díványa egyszerűen helyettesítheti a gyóntatószéket. A terápiáról Spesz főleg morálteológiai szempontból beszél, nem a lelkipásztori lélektan szemszögéből, amely magában foglalta a pszichofiziológiai és a pszichoterápiai ismereteket is. Ez a fajta modern lelkipásztori pszichológia már jó néhány évtizede létezett intézményes formában (az USA-ban Anton T. Boisen kezdeményezésére jött létre az első olyan lelkipásztori központ, amelyben a „világi” pszichoterápiát alkalmazták),

igaz azonban, hogy Szlovákiában az akkor még nem alakult ki.⁶² A terápia és a gyónás kapcsolatáról ezt írja Spesz:

„A kereszténység a terápia tekintetében is sokkal hatékonyabb eszközzel rendelkezik, ez a gyónás. Nyugodtan állíthatjuk, hogy az analízis prototípusa a gyónás. Ezt Freud is tudja, és emiatt próbálja a gyónás hatékonyságát gyengíteni [...], de a komolyabb pszichoanalitikusok már elismerik a gyónás gyógyító erejét. A gyónás során hosszú ideje elfojtott konfliktusok kerülnek felszínre, amelyeket meggyőzéssel, részvétellel és magyarázattal oldanak fel. A lelki sebeket irgalommal és szent feloldozással gyógyítják. A gyónásban az egész személyiség megváltozhat, ezt a pszichoanalízis még soha nem érte el [...]”⁶³

Mivel Spesz szerint az orvos soha nem lehet bizonyos abban, hogy a páciens igazat mond vagy fantáziál,⁶⁴ a terápia értelmezése során a lelkiismeret fogalmát állítja a középpontba. Ezt a fogalmat az ágostoni hagyomány szellemében *conscientiaként*, azaz az ember rejtett bensőjeként értelmezi, olyan helyként, amelyben Isten akaratát elfogadhatjuk, de egyszersmind válaszolhatunk is Isten hívására.⁶⁵ Spesz fő érve ez a gyónás mellett, és a „mesével gyógyítás” ellen. Az így felfogott lelkiismeret azonban nem a katolikus hagyomány kizárólagos privilégiuma. Még ha igaz is, hogy a katolikus teológia abban az időben nem mutatott túlzottan nagy érdeklődést a lelkiismeret társadalom-lélektani alapjai iránt, amelyeket a pszichoanalízis a gyakorlatban a felettes én koncepciójában írt le, Spesz az adott kérdésben mégsem pusztán a gyónás szentségi státuszára hivatkozott, hanem hajlott egy olyan morálteológiai magyarázat megfogalmazására, amely hangsúlyozza a lelkiismeretben a racionális megismerés kompetenciáját:

„Annál kevésbé mazochizmus a lelkiismeret-furdalás. [...] Az ész hangja, amely megbünteti a törvényszegést. Az az ember, akinek lelkiismeret-furdalása van, legalább homályosan tudja: ez nem önbüntetés, önsanyargatás, hanem egy fensőbb hatalom visszhangja az erkölcsi rend megsértése miatt! [...] Ez az ideális »én«

azonban nem a pszichoanalízis fikciója, a »felettes én«, hanem a magasabb rendű ember visszhangja, azé, aki nem a következmények miatt, hanem magáért a törvényért alkalmazkodik cselekedeteiben a törvény követelményeihez, mert legalábbis homályosan érzi, hogy megsértette az erkölcsi rendet, a fölötte álló hatalmat, amely legalább egyszer majd megköveteli, hogy adjon számot minden tettéről.”⁶⁶

A lelkiismeret fogalma, amely itt közel áll a racionális reflexión alapuló protestáns értelmezéshez (és ráadásul ugyancsak az ágostoni forrásból ered), azonban nem zárhatja ki a priori az analitikus gyakorlatot sem, amelynek alapja ugyancsak „az ész hangja”. Ha Spesz egyfelől a lelkiismeret racionális fogalmára hivatkozik, másfelől a katolicizmus egyetemes szellemében von le belőle következtetéseket, nem hagyhatja figyelmen kívül a protestáns analitikus gyakorlatot sem. Oskar Pfister zürichi lelkipásztor volt az első egyike, aki a protestáns lelkigondozás és az analitikus terápia módszereire felhívta a figyelmet. Már 1910-es, *A pszichoanalízis mint tudományos elv és lelkipásztori módszer* című könyvében azt a gondolatot fogalmazta meg, hogy „a protestantizmus a maga vallás-erkölcsi érzésétől hajtva vitte véghez azt, amit a pszichoanalitikus a tudományos megismerés alapján igyekszik elérni”.⁶⁷ Pfister, aki a kezdetektől fogva a pszichoanalízist védte a rigid katolicizmussal szembeni vitában, elfogadott és használt olyan fogalmakat, mint „elfojtás”, „szublimáció”, „apakomplexus”, „kényszeres neurózis”. *A Pszichoanalízis és kereszténység* azon részében, ahol Spesz a gyógyás, illetve a lelkigondozás és a terápia kapcsolatáról és arányairól értekezik, nem is vonja kétségbe Pfister analitikus gyakorlatát,⁶⁸ mi több, még azt is elfogadja, hogy a pszichoanalízis segítségével megtanulhatjuk, miként értsük meg a hívő (protestáns) lelki életét.⁶⁹ A könyv más helyein, ahol kritizálja az egyes fogalmakat, amelyek Pfister munkájának is a magvát alkotják, mint pl. az elfojtás,⁷⁰ a szublimáció,⁷¹ az apakomplexus,⁷² a neurózisok létezése,⁷³ egyszerűen önmagának mond ellent.

Nemcsak a gyónás szentségének védelme során tűnik szembe Spesz könyvének katolikus irányultsága, hanem az egyes vallási elképzelések és szokások pszichoanalitikus magyarázatának kritikájában is. Ilyen például a szeplőtelen fogantatás, az eucharisztia, a cölibátus vagy a szerzetesi csuha funkciója. Az elmélyültebb morálteológiai magyarázattól eltérően itt olyanfajta apológiával állunk szemben, amelyet Pfister már 1910-ben, Foerster katolikus teológussal folytatott vitájában „tarthatatlannak” nevezett „a korabeli pszichológiai ismeretek szemszögéből”.⁷⁴ Még az olyan látványos pszichoanalitikus interpretációkkal kapcsolatban is dogmatikusan érvel Spesz, mint amilyen Freudnak az eucharisziára és az áldozásra mint a kannibalizmus szublimációjára vagy elfojtására irányuló magyarázata:

„Az ember áldoz egy fensőbb lénynek, mert érzi, hogy függ tőle. Ebben az értelmezésben egy szemernyi sincsen a kannibáli lakomából. Vagyis minden ok nélkül állítja, hogy az ilyen kannibalisztikus törekvések régtől fogva idegenek voltak a tudatban. Mert valahol csak lenniük kellett, és erről a történelemben Freud előtt senki nem tudott semmit.”⁷⁵

Ezek a magyarázatok, ugyanúgy, ahogy Spesz cölibátusértelmezése (a testi szükségletek tudatos és pozitív elnyomása)⁷⁶ és a szerzetesi csuha jelentésének magyarázata (erkölcsösség, esztétikum)⁷⁷ olyannyira távol állnak a freudi interpretációktól, hogy egész egyszerűen hatástalanok a pszichoanalitikus hermeneutikával szemben. Más a helyzet az Istenre mint az apa lelki kivetítésére vonatkozó elgondolás kritikájával. Itt Spesz a dogmák helyett Jung mélylélektani magyarázatát veszi elő, méghozzá úgy, hogy fordítva interpretálja az archetípusok elméletének alapfogalmát, a reprezentációt⁷⁸ (ami egyébként sok tekintetben kompatibilis a vallásos elképzelésekkel). A reprezentáció megfordítása ez esetben azt jelenti, hogy nem Isten fogalma az apa képezés szublimációja, hanem az apa reprezentálja a kollektív tudattalanban elfojtott vallásos eszmét. A freudi reprezentációelmélet mélylélektani kritikája itt

jelzett irányának – noha nem sajátosan „katolikus” kritikáról van itt szó – megvoltak azután a maguk következményei: egy későbbi művében, a *Katolicizmus és freudizmus*⁷⁹ című, Freud nyolcvanadik születésnapjára írt cikkében Spesz sokkal pontosabban különíti el a pszichoanalízis világnézeti és „tudományos” rétegét. Nem véletlen, hogy éppen a „fordított reprezentáció” kapcsán (amely lényegében tompítja a vallás mint lelki projekció freudi kritikájának élet) fejti ki Spesz, hogy csak a jungi mélylélektan tudományos, a freudizmus csak világnézet – nem kell különösebben hangsúlyozni, hogy káros:

„Ahhoz, hogy világosan lássunk, különbséget kell tennünk a freudizmus mint tudomány és mint világnézet között. A freudizmus mint *tudomány* valami *értékeset* is felszínre hozott. Ezt sosem tagadtuk. Megtanította az embereknek, hogy elmélyültebben foglalkozzanak azzal a titokkal, amelyet léleknek nevezünk. A mélylélektan, a Tiefenpsychologie nem frázis, hanem valóság, noha a lélekről mint olyanról keveset hallunk.”⁸⁰

Szlovákiában a negyvenes évek első felében – ahogyan egy magánbeszélgetésben T. Pardel pszichológus megerősítette – időlegesen még tudományos körökben is az Eugen Bleuler által bevezetett „mélylélektan” megnevezés terjedt el a „pszichoanalízis” helyett. Ennek nem csak az volt az oka, hogy a „mélylélektan” fogalmához akkoriban ritkán társult Freud neve és így kevésbé volt kitéve az antiszemita támadásainak. A pszichoanalízissel szembeni szlovák averzió akkortájt a fogalom világnézeti terheltsége volt az oka, s ez az, amit már Spesz munkája is sugallt. Ez az averzió annak ellenére is meggyökeresedett, hogy a szerző argumentációja korántsem volt homogén. 1997-ben Petr Příklad azt állapította meg a pszichoanalízis vallásos kritikája kapcsán, hogy „az elutasítás morális felháborodásból fakadt, ugyanakkor racionális indokokat (magyarázatot) keresett a filozófiában és a vallásban. Az ok világos: a pszichoanalízis nyíltan beszélt olyan dolgokról, amelyek az ún. tisztességes társadalomban tabunak számítottak. Másként fogalmazva: a pszichoanalízis semleges tónusban beszélt elítélendő

dolgokról.⁸¹ A pszichoanalízissel szembeni „erkölcsi felháborodás” messze nem csak a katolikus kritikát jellemezte: éppúgy beleillett a puritán masaryki erkölcsi felfogásba,⁸² és a kor marxista (vagy leninista) értelmiségének egy része is így gondolkodott, mi több, ahogyan a Csehszlovák Orvosok Társasága dokumentumaiból látszik, nemritkán még orvosi körökben is ez volt a jellemző.

Csakhogy annak, hogy Spesz világnézetként értelmezte a pszichoanalízist, volt még egy komoly következménye. A vallásos kritika szemszögéből a pszichoanalízis szükségszerűen zárt, áthatolhatatlan és főként mozdulatlan rendszernek látszott. E merev és statikus kép analógiájára alakítja Spesz a pszichoanalízis tudományos képét is, mind a teória, mind a terápia egyes rétegeinek bemutatása során, annak ellenére, hogy figyelembe veszi Freud újabb írásait is, amelyekben a mester eredeti téziseinek némelyike, például az emberi cselekedetek kizárólagos szexuális ösztönvezéreltségére vonatkozó, módosult. Ismerte azokat a publikációkat is, amelyekből világosan kiderül, hogy Freud elmozdult a dinamikus pszichológia irányába.⁸³ Speszt nem a korabeli szakmai vitákban való tájékozatlansága, hanem világnézeti elfogultsága motiválta a pszichoanalízis tudományos hozzájárásának megítélésében. 1934-ben Spesz a pszichoanalízist pánszexualizmusa miatt bírálja, a libidó magyarázatát szexuális jelentésére korlátozza,⁸⁴ a tudattalan fogalmát kizárólag leíró módon magyarázza, kizárva dinamikus jelentését,⁸⁵ az „álom tartalmáról” beszél (latens – illetve Freud szerint gyakran éppenséggel szexuális – tartalom) az „álommunka” (Freud) helyett⁸⁶ mint a tudattalan állítólagos alapjáról.

Igaz, mi sem egyszerűbb, mint egy fejlődőben lévő tudományos diszciplínának az állítólagosan „megdermedt képét” kritizálni, amit ráadásul beszorít az önmagára mutató erkölcsi felháborodás keretei közé. Ezt követően elegendő rámutatni más, tőle eltérően „egészes” élettapasztalatokra, és szembeállítani azokkal, amelyeket a pszichoanalízis tárgyalt. Spesz kritikájára célozva írhatta Tomáš Pardel a hetvenes évek elején, hogy „a teológusok, akik a pszicho-

analitikus nézeteket a valóság elleni merényletnek nevezték [...] tudományon kívüli nézőpontból bírálták”.⁸⁷ Bár kritikusai empirikusnak nyilvánították saját pozíciójukat, a pszichoanalízis nem kizárólag spekulatív úton jutott el elméleti téziseihez, hanem részben az empirikus anyag feldolgozásával, sőt éppen ez volt az oka annak, hogy nem kerülhette el a pozitivizmus vádját. Ez esetben az empirizmus *fajtája* fontos, amelyet a pszichoanalitikus elméletalkotás elleni fegyverként használnak. Az elmélet és a terápia megítélése során vörös fonalként húzódik végig Spesz munkáján a tapasztalatra, illetve a „józan észre” hivatkozás, ezek határozzák meg a pszichoanalízis posztulátumairól és megfigyeléseiről alkotott saját képét. Tapasztalatainak ellentmond „a halálösztön”,⁸⁸ „az álom szakadatlan folyamata”,⁸⁹ az álmok többségének szexuális háttere,⁹⁰ a hétköznapi élet pszichopatologikus jelenségei,⁹¹ az infantilis szexualitás jelenségei⁹² és az Ödipusz-komplexus.⁹³ Spesz szerint a terápiás gyakorlat nem vethető össze Lourdes csodáival, mivel „többben hisznek a Szent Szűz csodatételeiben, mint a tudattalan létezésében”.⁹⁴ Spesz tapasztalatértelmezését a fentiek alapján praktikus-teologikusnak tekinthetjük, a terápiás mozzanat a hétköznapi tapasztalat és a hit megtapasztalása közötti korrelációban van. Nyilvánvaló, hogy a viszonyfogalomként értett tapasztalat formailag összekapcsolódhat azzal a fajta terápiás tapasztalattal, amelyet a pszichoanalitikus kapcsolatban szereplő áttétel értékelése jelent. Spesz itt is statikusnak mutatja a pszichoanalízist:

„Tehát ezekben az esetekben is magának az analízisnek az ereje lesz a döntő az eredmény elérésében, nem más tényező? Nagyon nehéz erre biztos választ adni. Szinte sosem zárhatjuk ki a szuggesztiót, és ha az analízis éveken át tart, nem lehetséges, hogy ez gyógyít, és nem az analízis?”⁹⁵

Az előző érv kétértelműségét Spesz nem veszi észre, noha világos, hogy a pszichoanalízissel szembeni kétségei éppen abból fakadnak, hogy a tudomány mind a terápia, mind az elmélet területén fejlődőképesnek bizonyul. Ezt igazolja sok klasszikus pszichoana-

litikus vita az áttétel funkciójáról és terápiás értékéről a gyógyításban,⁹⁶ illetve a „munkáról” és a „feldolgozásról” mint a páciens aktív részvételéről a terápiában.⁹⁷ Spesz érvelése a terápiás hatású (ön)szuggesztió mellett lehetővé teszi számunkra, hogy egy tágabb kontextusba is behelyezzük kritikai tevékenységét, hiszen a hazai katolikus kultúra jellegzetes álláspontját képviseli abban a kérdésben, mi a vallás funkciója a modernségben.

Mivel a terápia és a csoda szuggesztiója nem feltételezi az érvelésben az isteni lény jelenlétét, ebben az elgondolásban egyszerűs mind a vallásos pozíció *válságmozzanata* is kifejezésre jut a szekularizált világgal szemtől szemben. Spesz, aki eleve nem vette figyelembe ennek az elgondolásnak a negatív teológiai kihatását, ezzel csak hangsúlyozta, mennyire rezisztens volt a hazai katolikus kultúra a vallásnak a modernségben bekövetkezett funkcióváltozásával szemben. Ebből a szempontból legalábbis részben úgy értelmezhetjük Spesz pozícióját, mint „modern eszközökkel kivívott antimodernséget”,⁹⁸ miközben a „modernellenesség ambivalenciája”⁹⁹ azt jelenti, hogy modern tudományos és részben teológiai érveket használ konzervatív pozíciók és anakronisztikus elgondolások védelmében. A svájci egyháztörténész Urs Altermatt a fent említett fogalmakkal írta le a katolikus egyház társadalomtörténetét és mentalitástörténetét. Ezek azonban nem csak azokra a társadalmi struktúrákra érvényesek, amelyekben a katolikus közösség mint „sajátos társadalom”¹⁰⁰ kisebbségben van, s amelyeknek konzervativizmusa a modernizáció elleni tiltakozás.¹⁰¹ Szlovákiában a szóban forgó időszakban ez a közösség domináns társadalmi és világnézeti státusszal bírt, ezért a szakemberek kultúráját is befolyásolhatta.¹⁰² Ugyanis a szakemberek modern kulturális mentalitása csak idővel kerül konfliktusba a „katolikus szubkultúra gettómentalitásával”.¹⁰³ A katolikus kultúra egyre határozottabb dominanciája ugyanis hosszú időn keresztül lehetetlenné tette ezt a konfliktust, főként ha a katolikus kultúra olyan álláspontot tudott kialakítani, amely formálisan (világnézeti

szempontból) elfogadható volt a fejlődő tudomány számára. Egy példa a katolikus pozíció magyarázatára, amelyet a tudományos közösségek értelmezhettek úgy, mint a tudománynak kedvezőt, Spesz egyik szövegéből való.¹⁰⁴ A szerző itt megismétli a pszichoanalitikus gyakorlattal szembeni elutasító álláspontját, William Stern wrocławai gyermekorvosra hivatkozva:

„Ha a gyermeki lélekről értekeznek, ez bűncselekmény [...]. »Freud pszichoanalízise – írja a pártatlan gyermekpszichológus, William Stern – főleg a gyermekre alkalmazva, nemcsak tudományos tévedés, hanem pedagógiai bűn is.«¹⁰⁵

A baj csak az, hogy W. Stern mint tekintély a pszichoanalízis megítélésében több mint ellentmondásos. A gyermekorvos sosem tartozott a pszichoanalízis pártatlan bírálói közé, ahogy Spesz állítja. Éppenséggel a kezdet kezdetétől elítélte (mellesleg, ő volt az *Álomfejtés* első tudományos recenzense). A kortársak szerint mindez nem pszichológiai perszonalizmusával volt összefüggésben, hanem inkább a pszichológiai tudományról kialakított sajátos képével, amelynek értelmében a pszichológiának nincs köze az értelmező módszerhez. Abban, hogy Spesz éppen rá hivatkozik, az a paradox, hogy bírálatát „a modern eszközökkel operáló modernellenesség” szellemében használja fel, ez esetben konkrétan a vallási pozíció védelmében. Vagyis Sternével éppen ellentétes célok érdekében. Spesz olyan pszichológiai (pszichologizáló filozófiai) és pszichiátriai tekintélyekre hivatkozik, akik a legkülönbözőbb okokból tartják problematikusnak a pszichoanalitikus gondolatokat (Oswald Bumke, Eugen Bleuler, Emil Kraepelin, Karl Jaspers és mások), s akik azzal, hogy kétségbe vonták, nemegyszer éppen hogy hozzájárultak fejlődéséhez. Ez jól látszott a szlovák pszichológiának a pszichoanalízishez fűződő viszonyán is. A legszemléletesebb példát talán Anton Jurovský, a szlovák pszichológia megteremtője kínálja. Ő ugyan 1935-ben keményen vitatkozott Spesszel, hat évvel később mégis éppen Spesz nézőpontját átvéve bírálta a pszichoanalízis bizonyos elemeit. Jurovský, aki maga is katolikus környezet-

ből származott, *Pszichológia* című művében nemcsak átvette Spesz „pánszexuális” „freudizmus”-képét, hanem maga is ugyanebben a szellemben fogalmazott meg további ítéleteket:

„Mind a kora gyermekkorban átélt nehézségek, mind az akkor kialakult komplexusok – ez utóbbiak nagyon fontos fejezetét alkotják a pszichoanalízisnek –, valamint a kiemelkedő művészi és tudományos teljesítmények, sőt végső soron a vallási és kulturális elgondolások is csupán a nemi ösztön megnyilvánulásai. Ebben a pszichoanalízis zord vétkes, ezért hát megalapozottan utasítják el. (Vesd össze nálunk A. Spesz [...].)”¹⁰⁶

Jurovskýnak a felekezeti közösséghez fűződő kapcsolatát bizonyítja az is, hogy a szlovák pszichológia megalapítója a negyvenes években több cikket publikált a katolikus *Duchovný pastier* című lapban.¹⁰⁷

A Spesz szerint „több kárt okozó, mint amennyi hasznot hajtó”¹⁰⁸ pszichoanalízis fokozatos kiszorítása fontos következményekkel járt a különböző tudományterületekre nézve: nemcsak más tekintélyeket, hanem más lélektani irányzatokat részesítettek előnyben. Az adleri individuálszichológia preferálása például – ami erre az időszakra tehető – érthetően a mélylélektant hozta helyzetbe a freudi pszichoanalízissel szemben. Ennek a váltásnak a reflexszerűségét igazolja Spesz replikája, amelyben még ott vannak a nyomai a pszichoanalízisnek mint pánszexuális fantomnak:

„Minden iskolában vannak olyan diákok, akik elégedetlenek a professzoruk magyarázataival, ezért maguk is kiegészítik tanait, vagy éppen más irányba fordítják. Ez történt Freud iskolájával is. Egyik legbriliánsabb tanítványa, Alfred Adler nem volt képes elfogadni azt a feltevést, hogy a nemi ösztön az egyedüli vagy majdnem egyedüli mozgatója az ember életének. Lévén ideális beállítódású ember, lealacsonyítónak, sőt utálatosnak tűnt számára, hogy ilyen mértékben megalázza az emberi természetet, ezért az ösztön helyébe egy másik tényezőt állított, és létrehozta az individuálszichológiát.”¹⁰⁹

Ezt az alternatívát dolgozta ki akkoriban (kritikával, de anélkül, hogy morálisan megindokolta volna tudományos irányultságát) J. Čečetka *A pedagógia és az adleri individuálpszichológia* (Bratislava 1936) című munkájában. Az egyéni pszichoterápia határait (adleri és freudi értelemben) akarta néhány évvel később körbejárni Karol Terebessy, aki felhívta a figyelmet a pszichoanalízis emancipációs potenciáljára.¹¹⁰

2.3. Utószó a katolikus recepcióhoz – a konzervatív pozíció meghaladása

Alexander Spesz álláspontjának részleges meghaladása a szlovák katolikus körökben csak a hatvanas és hetvenes években következik be. Jellemző, hogy az ártértékelésre és a tabuk feloldására irányuló ösztönzések nem a fejlődőben lévő hazai és külföldi tudományosságból jöttek, hanem a legmagasabb egyházi instanciáktól. A második vatikáni zsinat (1962–1965) után 1971-ben Ján Rybár¹¹¹ fogalmazta meg talán a leginkább konstruktívan, miben rejlik az alapvető ellentmondás a hagyományos vallásos (katolikus) pszichológia és a pszichológia mint tudományos diszciplína között. *A vallás lélektani alapjai* című programcikkében ezt írta:

„A transzcendens realitás kérdését a pszichológia mint konkrét lelki folyamatokkal és törvényszerűségekkel foglalkozó tudomány, nem érinti. A vallás védelmezői az isteni igazság és a vallás megszenteltetését, deszakralizálását látják a pszichológiában, mert az nem számol az isteni kegyelem működésével, ami a hívő ember számára realitás. Bár a pszichológia elvonatkoztat, figyelmen kívül hagyja a transzcendens valóság létezését, ebből nem következik, hogy tagadja is. Ez csupán a kutatás, a valóság pontosabb megragadása érdekében választott módszer és út kérdése.”¹¹²

Rybár szerint túl kell lépni a bizalmatlanságon, a partikuláris érdekeken és a kölcsönös közömbösségen, s érdemes inkább a kö-

zös társadalmi érdeket szem előtt tartani, erre törekszik a második vatikáni zsinat után a katolikus egyház is a másként gondolkodókkal folytatott párbeszéd révén. Rybár a megújodást hozó hatvanas évek szellemében és retorikájával fogalmazza meg ezt a célt:

„E párbeszéd alapja az igazság, és minden jóakarátú ember szeretete, a jelenségek lelkiismeretes megfigyelése és elemzése az általános emberi jólét és az összemberi érdekek szemszögéből. A helyes tudományos megközelítés alapvonása, hogy a tényeket nemcsak a személyes vagy kollektív előítéletek szemszögéből válogatja, hanem az objektív valóság, az általános emberi javak szemszögéből. Az ember lehet közömbös a különböző elméletekkel és nézetekkel szemben, de nem lehet közönyös az igazsággal szemben, nem lehetnek közömbösek számára a szép és virágzó társadalom objektív feltételei, amelyek minden ember boldogságának alapját képezik.”¹¹³

A vallás és a tudomány között továbbra is fennálló feszültségeket és a kölcsönös bizalmatlanságot Rybár azzal magyarázza, hogy „az ember gyűlöli saját fantáziaképeit, s a nem tőle függő objektív valóságot”.¹¹⁴ A különböző világnézeti pozíciók közötti lehetséges kommunikáció alapja tehát az előítéletek és a téves elképzelések felszámolása. Ez a magyarázat arra utal, hogy a valláspszichológia már nem áll túlzottan messze attól, hogy komolyabban foglalkozzon Isten projekciójának gondolatával, ami Feuerbachtól Freudig a modern valláskritika hagyományos eleme, ugyanakkor a pszichoanalízis antimodern kritikussai számára – Speszt is beleértve – elfogadhatatlan. Elfogadása újabb lépés az egyház antimodern álláspontjának feladásához, amit szükségszerűen kísér a vallás dialektikus felfogása, e gondolat lélektani megközelítésének alapja:

„Az ember antropomorfizálja Istent, ideális tulajdonságokkal ruházza fel. A modern fejlődéslelektan megmutatta, hogy szoros összefüggés van az Istenről alkotott elképzelés, valamint az apafigura és az anyafigura között. Az apa idealizált tulajdonságait a gyermek kivetíti a mennyei Atyára. Azok a sztereotípiák, amelyeket a gyermek az apával, a szüleivel való kapcsolatában alakít ki,

megjelennek a mennyei Atyához fűződő viszonyában is. A hatás az ellenkező irányban is érvényesül. Az Istenről alkotott elképzelés befolyásolja az ember viselkedését, a társadalomhoz fűződő viszonyát.”¹¹⁵

Az egyház pszichoanalízissel kapcsolatos álláspontjának ártértékeléséhez jelentős ösztönzést adott a Szentszék úgynevezett második állásfoglalása a pszichoanalízisről, s ez hathatott a hazai egyházi közeg véleményének formálódására is. A szóban forgó szentszéki álláspont revideálta az 1952-es elítélő nyilatkozatot. A nemzetközi pszichoterapeuta kongresszus résztvevőikhez intézett beszédében XII. Pius konkrétan érintette az analitikus eljárások hasznosságának kérdését, s ezzel a hangsúly eltolódott a pszichoanalízis a priori elutasításáról a korlátozása irányába. Ennek következtében a korábbtól egészen eltérő módon kezdtek gondolkodni „az ember védelméről”. A figyelem középpontjában az „egzisztenciális”, az „esszenciális” ember áll a maga komplexitásában, a titok lehetőségével egyetemben, amelyet nem lehet megfejteni a terapeuta segítségével, tehát nem is mondható ki előtte:

„Az, amit a terápiás célokat szolgáló határtalan művelődésről mondtak, érvényes a pszichoanalízis bizonyos formáira is. Nem kellene úgy aposztrofálni, mintha ez lenne az enyhüléshez, vagy a nemi-lelki zavarok gyógyulásához vezető egyedüli út. Az a folyton ismételtetett mondat, mely szerint a tudattalan szexuális zavarokat csak tudatosítással lehet meggyógyítani, nem érvényes általánosságban. [...] erkölcsileg valóban megengedhetlen a tudattalanban és az emlékekben szunnyadó szexuális fantáziák, élmények, indulatok, szenvedélyek tartalmának tudatosítása, vagyis lelkileg jelenvalóvá tétele. [...] A pszichoterápia gyakorlati megközelítése, amely mellett kiállunk, társadalmi érdekű: célja titokban tartani azt, amit a pszichoanalízis alkalmazása veszélyeztet.”¹¹⁶

Míg a pápa 1952-es állásfoglalása a nemzetközi kritikák szellemében fogant, amelyek pánszexualizmussal vádolták a pszichoanalízist, a csupán néhány hónappal későbbi újabb állásfoglalás, aho-

gyan Scharfenberg rámutat, valószínűleg a pszichoanalízis második világháború utáni boomjának eredménye.¹¹⁷ A pszichoanalitikus elméletalkotás, az egyes gyógyító eljárások alkalmazása ugyanis már az első világháború utáni időszakban új utakon indult el, ami az ún. neopszichoanalízis kialakulásához vezetett, ez azonban együtt létezett az ortodox „freudizmussal”. A neopszichoanalízis a terápiás tapasztalatok nyomán felülbírálta a freudi ortodoxiát. Whitehead szállóigéje szellemében indult fejlődésnek, miszerint az a tudomány, amely nem hajlandó elfeledkezni alapítójáról, el van veszve. Ez az új irányzat elvetette Freud libidóelméletét, redukálta a szexualitás szerepét a neurózisok magyarázatában, kiemelte a társadalmi környezet szerepét a személyiség és az emberek közti kapcsolatok fejlődésében, kisebb jelentőséget tulajdonított a tudatlannak, a terápiás gyakorlatban egyebek mellett az interperszonális kapcsolatok (az áttétel és a viszontáttétel) fontosságára összpontosított.¹¹⁸ Nagyobb jelentőséget kezdenek tulajdonítani a csoportterápiának is. Ennek következtében a klasszikus pszichoanalízis súlypontját alkotó egyéni terápia mellett a figyelem középpontjába a „társadalmi érdeklődés” kerül, amely végül újfajta kapcsolatot teremt a társadalomtudományokkal. Ez a virágkorát a hatvanas években élő irányzat (Erich Fromm, Herbert Marcuse) újrafogalmazza Freud kultúraelméletének eredeti társadalmi és emancipációs posztulátumait. Ezzel egyidejűleg születik meg a strukturalista pszichoanalízis elmélete is (Jacques Lacan), amely Freudhoz visszanyúlva főként a tudattalan folyamatok külsődleges megnyilvánulásai iránt érdeklődik, a manifeszt (elsősorban nyelvi) megnyilatkozások elemzésére összpontosít, aminek azután vannak következményei a terápiás gyakorlatban is. A pszichoanalitikus gondolkodás újabb fejlődésének hátterén a pápa második állásfoglalása „a pszichoanalízis bizonyos formáival” kapcsolatban az egzisztenciális titok és a bűn jelenségének védelmét jelentheti, miközben a társadalmi kérdésfelvetés mind az egyház, mind az (új) pszichoanalízis érdeklődésére számot tart.

Az említett Ján Rybár két 1970-es cikkének kiinduló gondolata a modern, „szekuláris” pszichológia ismerettárának éppen a társadalmi aspektusát használja fel a papi hivatásban. A pszichoanalízis eredményeit formálisan elismerő Alexander Spesztől, egyszersmind a pszichoanalitikus fogalmakat a katolikus elgondolások kritikája vagy revíziója céljából felhasználó Oskar Pfister református lelkésztől is eltérően, Rybár a lelkipásztori munka sikerét az emberi személyiség komplex megismeréséhez köti. Eközben tökéletesen tudatában van annak, hogy az emberi személyiség – többszörösen hangsúlyozott – összetettsége még „misztériumként” sem válhat a priori áldozatává a gyorsított teológiai magyarázatnak. Más szavakkal, a lelkipásztori pszichológia sikere csak akkor garantált, ha ténylegesen felméri, mi maradt a vallásban azt követően, hogy a pszichoanalízis „varázstalanította” (Max Weber szavaival), vagyis, ahogyan Freud fogalmazna, mi maradt belőle affektív funkcióinak feltárása után, a hétköznapiak (köztük a vallásos hétköznapiak) pszichopatológiájának elemzése nyomán:

„Az ember lelki struktúrájának megragadása annak teljes összetettségében éppen amiatt sürgető, mert az ember igen bonyolult misztérium, telve titkokkal, amelyek legrejtettebb mélységei talán sohasem lesznek feltárva. Az ember nagyon összetett lény, tele elmentmondásokkal. Az emberi személyiség megnyilatkozásait sokféle tényező határozza meg, amelyek a legkülönbözőbb változatokban állnak össze valamiféle eleggyé, komplikált és átláthatatlan variációkká. És éppen, mivel az ember viselkedését tudatalatti, magukat álcázó motívumok irányítják. Az ember szóbeli megnyilatkozásai éppen a fordítottját mondják annak, amit más, közvetlen megnyilvánulásai. A hisztérikus nő például szavakban előszeretettel utasítja el a szexualitást, miközben feltűnően kihívó viselkedése éppen az ellenkezőjét mondja és hitelesebben. Isten szeretetét, a felebaráti szeretetét, a hazaszeretetet gyakran az önzés motiválja. Az ember gyakran a fantáziával helyettesíti azt, amit a valóságban nem kap meg. [...] Az ember csak azért gyűlöli a papot, mert egy hívó

megsértette. Az, hogy ízlik vagy nem ízlik az étel, nemcsak az étel minőségétől függ, hanem attól is, hogy szereti-e a feleséget, aki készítette, vagy sem. [...] A papnak úgy kellene ezek az ismeretek, mint egy falat kenyér. [...] Mondhatjuk, hogy a pap ölhet a szavaival, de vissza is adhatja az életet. [...] Például, ha az egészséges szervezet normális megnyilvánulásaihoz tartozó nemi impulzusokat azonosítjuk a bűnnel, ez súlyos lelki konfliktusok forrása lehet. [...] A buzgó imádkozás, a templomban térdeplés, a mozdulatlanul az oltárra függesztett merev tekintet, a látomások egyáltalán nem feltétlenül Isten tiszteletében, vagy az emelkedett értékek iránti odaadásban gyökereznek, gyakorta bizonyos fajta lelki betegségek megnyilvánulásai húzódnak meg a háttérben, legtöbbször skizofrénia vagy kényszeres neurózis.”¹¹⁹

A pap pszichoterapeutikus funkcióját Rybár nem a klasszikus analitikus értelemben határozza meg, vagyis nem a deformáció okának magyarázatában, a komplexusok feltárásában, a tudatosításban, az explicit „munkában” stb., vagyis nem a titok „felszínre hozatalában”. A pap legsürgetőbb feladata az, hogy „megállapítsa, melyek azok a motívumok, amelyekkel a rossz összekapcsolódik”. Az áttétel („transzfer”) funkciójának megfelelő értékelésével egyszerűsre mind az interperszonális pszichológiához is közeledik Rybár, és nyilvánvaló, hogy azért is bízunk az áttétel és az ellenáttétel jelenlétében, mert a világban, amelyet a modern tudományos ismeretek mozgatnak, éppen ezek szilárdíthatnák meg a lelkigondozás megingott társadalmi helyzetét:

„A pszichoanalízis eredményeit értékelve megállapíthatjuk, hogy a terápia szempontjából korántsem az analízis, a komplexusok feltárása a legfontosabb, hanem a transzfer dinamikája, az orvos iránti rokonszenv és szeretet, az iránta érzett bizalom, a csodálat. [...] Csak ezen a módon tehet szert a pap az őt megillető fontosságra. Egyszerre rezonál benne az örökkévalóság hangja és a tudományos kutatások hangja [...]”¹²⁰

Ezzel a pszichoanalízist az egyetemes etika alapján elfogadó ál-

láspontjával Rybár nemzetközi egyházi kontextusban egyáltalán nem áll egyedül. Az ötvenes évektől több teológus próbálta etikai alapon közelíteni egymáshoz a pszichoanalízist és a kereszténységet. Tillich pszichoanalízis-értelmezéséhez kapcsolódva R. L. Lee 1953-ban az „én-valláson” alapuló keresztény etikához sorolja Freud – charitasként és apage-ként értelmezett – humanizmusát. 1967-ben jelenik meg J. Schreiber *Sigmund Freud als Theologe* című írása, amelyben a szerző úgy vélekedik, hogy Freud „emberek iránti szeretete” megindokolhatatlan, illetve azt állítja, hogy kizárólag Freud önprojekcióiból eredeztethető. Hasonlóan etikai alapon kísérlete meg egymáshoz közelíteni a kereszténységet és a pszichoanalízist Erich Fromm is (*The Art of Loving*, 1956).

Rybár gesztusát ezekkel a kísérletekkel vehetjük össze, amennyiben igyekezete arra irányul, hogy megteremtse a kölcsönös megértést a pszichoanalízis és a kereszténység között, azon az alapon, hogy hasonló módon fogják fel a humanitást. Egy lényeges ponton azonban különbözik tőlük: Azzal, hogy Rybár elsődlegesen a terápia technikájával foglalkozik, amelyet a kereszténység és a pszichoanalízis közös etikai előfeltételeivel igazol, a pszichoanalízist egy kis sé idealizálja, mivel terápiás lehetőségeit etikai alapjára redukálja. Semmit nem mond például arról, mennyiben járul hozzá ő maga mint analitikus a terápiához, amely maga az analízis. Főleg az áttétel pozitív funkciójára összpontosít, és nem tesz említést az áttétel és az ellenáttétel buktatóiról, amelyeknek az analitikus is meg az analizált is egyformán ki van téve, s ezeknek a buktatóknak az ismerete nélkül a terápia mindig kockázatos. Rybárnál azonban az áttételt mindig a „kedves, jó pap” idealizált képe határozza meg, aki „magával ragadó, lebilincselő, kedves. A szeretet sokkal hamarabb hat és gyógyít, mint a legracionálisabb érvek.”¹²¹

Rybárnak a *Pszichoanalízis és a gyónás* című cikkében (amely néhány hónappal korábban jelent meg *A pap mint pszichoterapeuta*nál) ez a tendencia még szembetűnőbb. A pasztoráció pszichoterapeutikus küldetését szembesíti elméletileg Breuer katarzissel-

gondolásával, amely Freud terápiaértelmezésének is kiindulópontja volt. Azt állítja, „formailag bizonyos szempontból a gyónás intézményében gyökerezik”.¹²² Az első pillanatra a pszichoanalízis melletti állásfoglalásnak tűnő szavak az áttétel szerepével kapcsolatban ezúttal is csak nagyon kevés olyan mozzanatot tudnak megnevezni, amely a gyónást az analitikus terápiával rokonítja, már csak azért is, mert az analitikus terápia a gyakorlatban sokféle technikát és elméletet alkalmaz. Rybár értelmezésében ráadásul az áttétel segít csökkenteni az ellenállást – ami azonban egyáltalán nem vág egybe az analitikusok tapasztalataival, akik Freuddal egyetértésben konstatálják, hogy maga az áttétel az ellenállás releváns formája, amely a tudattalan konfliktus kirobbanásának közeledtéről ad hírt. Ezenkívül a pszichoanalízis már régóta ismeri a neurózisok sajátos, az áttétel által kiváltott formáját (áttételes neurózis), amelynek az az alapja, hogy a páciens patológikus viselkedése áttevődik az analitikusához fűződő kapcsolatára. Rybár azonban, aki idealizálja a terapeuta és a páciens viszonyát, ezt írja:

„A páciens álcázott ellenállását a neurotikus szimptomák eltávolításával szemben, annak ellenére, hogy látszólag panaszkodik miattuk, a pszichoanalízisben a transzfer (áttétel) segítségével küzdik le, a páciensnek az orvos iránti rokonszenve segítségével, és a páciens saját erőinek mozgósításával.”¹²³

Nyilvánvaló, hogy csak az áttételnek ilyen konfliktusmentes, a pap-pszichoterapeuta tekintélyébe vetett határtalan bizalmat feltételező értelmezése alapján lehetett kimondani a gyónás erkölcsi és terápiás primátusának tételét, amely a szerző cikkének alap gondolata. Rybár álláspontja tökéletesen egybecseng XII. Pius gondolatával, aminek az a lényege, hogy az egzisztenciális (s ezzel együtt „esszenciálisan emberi”) „titkot” meg kell tartani a szentségét érintetlenül őrző gyónás intézménye számára:

„A katolikus gyónás több mint pszichoanalitikus ülés. Kifejeződik benne az őszinte részvét, a helyrehozatal igyekezete, a tudat, hogy az ember bűnei bocsánatot nyertek, több mint a benső komp-

lexusok köznapi kibeszélése. A bűn tudata a minden embert megvédő renddel szemben érzett felelősség, a minden ember számára fontos fair életjátékkal szembeni felelősség, az Istennel szemben, aki ennek a rendnek őrzője és végső végrehajtó hatalma.”¹²⁴

Való igaz, ezek a nézetek alapján véve nem sokban különböznek Aleksander Spesz 1934-ben kifejtett nézeteitől. Az azonban látható, hogy a konzervatív nézetek revideálása a pszichoanalízis recepciójában nem csak látszólagos Ján Rybár cikkeinek tanúsága szerint, többet jelent, mint pusztán megszabadulást azoktól a társadalmi előítéletektől és affektusoktól, amelyekkel az egyház védeni akarta magát a pszichoanalízissel folytatott világnézeti állóhaborúban. Miközben a német felekezeti körökben (ha eltekintünk Pfister korábbi kezdeményezésétől) már a húszas évektől fokozatosan alkalmazták a pszichoanalitikus ismereteket a gyakorlati teológiában és a lelkipásztori tevékenységben, annak köszönhetően, hogy közvetlen kapcsolatban álltak Freud tanaival, a szlovák felekezeti recepció azoktól a köröktől várta a konstruktívabb értékelést, amelyek a természetes autoritást jelentették számára. A kereszténység és a pszichoanalízis közös kommunikációs platformjának kialakítása nem csak az egyház(ak) és a nem hívők közötti programszerű dialógus következménye volt, amelynek célja az lett volna, hogy a partikuláris érdekeket meghaladva keressen és ültessen át a gyakorlatba valamiféle „közös érdeket”. Egyúttal kiutat is jelentett a válságából, s önreflexióként szolgált a vallás számára, amelyre feltétlenül szükség volt ahhoz, hogy a modern világban létezhessen. Spesz nézetei még arra szolgálhattak példaként, hogyan lehet „antimodernnek lenni modern eszközökkel”, Rybár elgondolásában azonban sokkal modernebb emberfelfogás tükröződik, s ezzel együtt másként gondolkodik arról is, mi a funkciója a vallásos gondolkodásnak és életvitelnek a modern világban.

Nagyjából ugyanabban az időben, amikor a *Duchovný pastier* közli Rybár írásait a pszichoanalízisről, Ladislav Hanus, az „irodalmár papok második nemzedékének” egyik legjelesebb képviselője

lője is elkezd érdeklődni a pszichoanalízis iránt.¹²⁵ Ladislav Hanus (1907–1994) több évtizedes üldöztetés és igazságtalanul elszentvedett börtönbüntetés után a politikai enyhülés idején 1968–69-ben kényszerű magányában kezd hozzá terjedelmes kultúraelméleti munkájához, *Ember és kultúra* címmel (posztumusz jelent meg 1997-ben). E munka átdolgozott, 1975-ös változatában Freud kultúraértelmezésének is szentel egy fejezetet az antropológiai elméleteket (J. J. Rousseau, A. Gehlen, L. Klages, H. Plessner, M. Scheler) tárgyaló fejezetek sorában. Ahogyan a könyv szerkesztője, Július Pašteka megállapítja, Hanus itt egy korábbi, *Értekezés a kulturáltságról* (1943) című munkájához kapcsolódva értelmezi úgy a kultúrát, mint „az ember ontológiai önteremtését a létezés szellemi teljességének elérése érdekében; olyan természetes lelki adottságok kultiválása révén, amelyek lehetővé teszik az ember számára, hogy részt vehessen a kulturális folyamatokban és a kulturális értékek teremtésében”.¹²⁶ Ebből a szempontból teljesen természetes, hogy a német gondolkodók közé Freud is bekerült, elsősorban mint a *Rossz közérzet a kultúrában* (1929) szerzője (Hanus fordításában *Elégedetlenség a kultúrában*), ami kísérletet tesz a kultúra megteremtésének, fejlődésének, és főleg funkcióinak a pszichoanalitikus eszköztár segítségével történő leírására a modern világ összefüggésrendszerében. Igaz, Freud a kultúra és az ember viszonyát, az ember kulturális önteremtését, és egyáltalán az antropogenezist már a *Totem és tabu* óta kutatta, majd folytatta az *Egy illúzió jövőjével*, illetve későbbi *Mózes és a monoteizmus* című munkájával. Az idő előrehaladtával egyre nagyobb hangsúlyt kapott a vallás mint fontos kulturális forma. Hanus nem reflektál közvetlenül a pszichoanalitikus gondolkodás fejlődésének erre az aspektusára, figyelmét a kulturális alkotótevékenységnek a Freudot kezdettől vezető kulcsmozzanatára: az ösztönenergiával való bánásmód kérdésére összpontosítja.

A freudi pszichoanalízis korábbi szlovák katolikus kritikusaiktól eltérően Hanus a legkevésbé sem vonja kétségbe a pszichoanalízis

tudományos státuszát. Épp ellenkezőleg, hangsúlyozza autonómiáját, mi több, még azt is leírja, hogy „sem a tudomány, sem a keresztény erkölcs nem lehet meg anélkül, hogy tisztázza viszonyát a freudi pszichoanalízishez”,¹²⁷ mert végső soron Freud és iskolája ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkozik, mint például a morálteológia: a szabad cselekvés erkölcsi felelősségével és következményeivel. Éppen az „ember benső világára” koncentráció az – Hanus itt nyilván a tudattalan hipotézisére gondol –, ami a pszichoanalízisből alapvetően új tudományt csinál, amit nem lehet más tudományok, konkrétan a Freud előtti lélektan, vagy a korábbi filozófiai antropológia, vagy akár a hagyományos erkölcssteológia fogalmával megközelíteni:

„Míg korábban a tudomány az ember, az egyének és társadalmak külső megnyilvánulásaira összpontosított (s ezzel felszínes és elsietett következtetésekhez jutott), Freud az ember benső világára irányítja a figyelmet, amely korábban ismeretlen terület volt [...]. A pszichoanalízis az emberről alkotott ismeretek új korszakát nyitja meg.”¹²⁸

Ekként Hanus önkéntelenül is ellentmondásba került a szlovák katolikus kritika korábbi álláspontjával, hiszen az vagy a pszichoanalízist igyekezett félremagyarázni, vagy egyszerűen azt próbálta igazolni, hogy mindannak, amit Freud felfedezett, megvolt már az előképe más tudományokban, illetve a teológiai antropológiában. Freudnak az ember és a kultúra viszonyára vonatkozó koncepcióját nem a teológiai magyarázat tagadásaként fogja fel, tehát nem programszerű szekularizációs aktusként, hanem történetileg, a modern társadalom fejlődésére és a civilizáció jelenségeire adott reakcióként értelmezi:

„[A pszichoanalízis] nem csak a 19. századi polgári viszonyokat, és e társadalom közösségi kódexét, álszent és hazug »kettős erkölcsét« támadja, amelyet már a század realista irodalma is bírált. Azt, amit Flaubert, Maupassant, Ibsen, Strindberg és Nietzsche keményen kritizált, váratlanul egy másik irányból ásta alá Freud.”¹²⁹

Ezen az alapon fejt ki azután Hanus „a libidó mint központi fogalom” magyarázatát, a libidót szigorúan ökonómiai értelemben magyarázza, mint benső ösztönt, amely „érvényesülni akar, jobban mondva ki akar elégülni”,¹³⁰ az ösztön alapját azonban továbbra is jobbára szűkebb értelemben – nem az általános biológiai jelentésében, mint életenergiát, hanem kifejezetten szexusként értelmezi. Az a kissé sematikus megállapítás, mely szerint „a libidó elmélete pánszexualizmusra tanít”,¹³¹ meglepő módon nem a pszichoanalízis elutasítására indítja Hanust, hanem a libidinózus energia gazdasági alapjával kapcsolatos elgondolás kibontásához, illetve az ezzel az energiával való „gazdálkodás” gondolatához. A libidóval való kulturális bánásmód egyik formája a társadalmi vagy kulturális nyomás, azaz az embernek a saját libidinózus energiája ellenében történő nevelése, Hanus ebben (Freuddal egyetértve) az ilyen nevelés szükségszerűsége mellett érvel, bár ugyanakkor érzékeny (megint csak egyetértve Freuddal) ennek represszív aspektusára is, amely elnyomja az emberi „természetességet”:

„A társadalomnak megvan a maga berendezkedése, megvannak a maga normái, a maga törvényei, rendszerei, társadalmi együttélési kódexei, amelyek általában kötelező normákat jelentenek. Az egyén nevelése abban merül ki, hogy ezeket a társadalmi törvényeket szívósan, drasztikusan és rendszeresen beleoltják, belenyomják. A társadalom egyáltalán nem kérdezi, hogy vajon ez az egész »nevelési rendszer« (feltétlenül idézőjelbe kell tenni) magának a nevelés tárgyának ínyére van vagy nincs ínyére. [...] Mindezeket a társadalmi hatásokat Freud a külső tényezők által előidézett idegen behatolás fogalma alá helyezi. Ezek a külső hatások az egyénre összpontosítanak, aki áldozatukká válik.”¹³²

Ezen a ponton Hanus empatikusan belegondol az ösztöntörékvés megoldhatatlan ellentmondásába, és felteszi a kérdést, vajon mit jelentene az ember számára, ha megszabadulna a libidótól? Véleménye szerint elkerülhetetlenül pusztításba és önpusztításba torkollana, teljes kibontakozása a kultúra totális tagadásához és

végső soron az élet tagadásához vezetne: „...ha [az ember] egészen elutasítja a kultúrát, hogyan képzei el a freudi egyén a maga létezését, amit aligha nevezhetünk emberi életnek? Válasza a kultúrára: Nem. De mi akkor az Igen? Mit szeretne, a maga libidinózus természetének megfelelően? [...] A következő kép tárul elénk. A freudi ember kiélné magát az ösztöntörekvéseiben, bezárkózna az ösztöntörekvésebe. Világa – amennyiben itt emberi elképzelésről lehetne szó – a kielégített ösztöntörekvés köre lenne. Magától értetődően egészen az önpusztításig. Minthogy ennek az ösztöntörekvésnek nincsen semmiféle igazolható befejeződése, amely irányítaná. Ahogyan említettük, alapjában véve alacsonyabb szinten állna, mint az állat. Az ösztön felemésztené önmagát.”¹³³ E vízió ellenében, amelyet úgy írhatnánk körül, mint a libertinizmusból fakadó aszociális életet az ösztöntörekvés kéjében, Hanus egy kettős, perszonalista-szociális emberfelfogást tár elénk, amelynek része egyfelől az ember mint „személy”, másfelől mint „természettől fogva” társadalmi lény. A libidó szublimálása, amely Freud szerint is az ember társadalmi, és így tágabb értelemben kulturális viselkedésének is alapja, Hanus szerint természetes antropológiai és szociogenetikai szükségszerűség, amely adott azáltal, „hogy a társadalom nevelő igyekezete nem valamiféle idegen betolakodó, hanem a társadalmi alakítás és betagozódás szükségszerűsége mozgatja”.¹³⁴ Perszonalista-szociális emberképe Buber dialogikus emberfelfogására hivatkozik,¹³⁵ ugyanakkor Romano Guardini tanítványaként idézi nagy mestere kritikus megjegyzését a szublimációra vonatkozóan. Ez lehetőséget nyújt számára, hogy értékelje, majd kifejtse véleményét az emberről mint transzcendens értelemben vett „személyről”:

„Az ösztöntörekvés sosem különülhetne el kielégülése saját közvetlen tárgyától, nem táplálkozhatna másból, nem tagadhatná meg önmagát, és nem alakulhatna át valami mássá, ha ezt magának kellene végrehajtania. A kultúrateremtés értelme a biológiai aktivitástól nemcsak fokozatilag különbözik, hanem alapjában véve. [...] Az ösztöntörekvésnek önmagában nincsen logikája, amelynek

segítségével önállóan képes volna ezt a lépést megtenni a kultúrához. Az ösztöntörekvés csak azért képes kielégülésének közvetlen tárgyától elválni és kulturális teljesítménnyé alakulni, mert hívják onnan, mert szolgálatra kéri [...] – Mindig meg kell magyarázni az ellentétet, az ellenállást. Ahhoz azonban, hogy ezt regisztrálni lehessen, hogy a kívánság érzékelhetővé váljék, és ennek a kívánságnak eleget lehessen tenni, fel kell ismerni azt a mozzanatot, amely nem azonos ezzel az ösztöntörekvéssel, hanem felette áll, és ez a mozzanat a szellem.”¹³⁶

Helyénvaló a kérdés, mennyit nyomnak a latban Hanus érvei a pszichoanalízis antropológiai és kulturális koncepciójával folytatott vitában? Ahogyan J. Paštéka rámutat, a perspektíva, „amelyet a kultúraelméleti vitában megnyitott, lehetett volna tágasabb is, ha Európától való szándékos elzárkózásunk éveiben nem nehezítették volna, illetve úgyszólván lehetetlenné nem tették volna az újabb külföldi irodalomhoz való hozzájutást, pl. a biológiai irányt képviselő K. Lorenz, vagy a pszichoanalitikus irányt képviselő szakadár freudisták, Carl G. Jung és Erich Fromm műveihez”.¹³⁷ Igaz, hogy a hatvanas évek második felétől csehre is és szlovákra is lefordították Fromm több művét, amelyek a neopszichoanalízis és a freudomarxizmus iránti érdeklődés nyomán jutottak el Csehszlovákiába.¹³⁸ Ezek mind a pszichoanalitikus alapokon álló etika, mind a teológiai magyarázat fejlődésében fontosak. Hanus azonban nem ismerte közelebbről Fromm műveit, ahogyan valószínűleg Jungnak a kultúra vallásos interpretációjához közel álló kollektív tudattalan-és archetípus-elméletét sem. Más elbírálás alá esik Hanus pszichoanalitikus ösztönelmélete, amely egyik oldalról a libidó szűkebb, pánszexuális értelmezésén alapul (a libidó csak mint „szexus” jelenik meg), s mint ilyen, a szlovák katolikus kritika állandó topozát ismétli a „freudizmussal” szemben. Másfelől viszont a szerző az ösztönnek olyan funkciókat és következményeket tulajdonít, amelyekkel szemben Freud az első világháborút követően olyannyira védekezett, hogy *Az öröm elvéért* (1920) című munkájában

egy alternatív ösztönelméletet mutatott be, a libidinózus ösztön el-
lentétét, amelyet halálösztönnek nevez.¹³⁹ ezek az ösztönök, ame-
lyeket a pszichoanalitikusok összefoglalóan a mitikus Thanatos fo-
galmával jelölnek, az ember konstruktív ösztönéletének fordítottját
alkotják, s az emberi és társadalmi destruktivitás hordozói. Freud
azonban már a *Totem és tabu* (1912) megírása óta foglalkozott a
libidinózus ösztönélet egy szekuláris, társadalmi önszerveződésé-
vel, amelyben elsősorban a büntetéstől való félelem törvénye érvé-
nyesül, aminek az a funkciója, hogy szabályozza a libidó életképes
agresszióját, s amely a restriktció révén végső soron ugyancsak az
ember szocializációjához vezet (megint csak a mitikus „őshordák”
képzeete révén). Ezt Hanus nem vette figyelembe mint pszichoana-
litikus mítoszt. Freudnál azonban éppen ebből bontakozik ki már
kezdetől fogva a szublimáció gondolata: az interiorizált félelem a
„magasabb lény” elismeréséhez és imádásához vezet, ami tabuizál-
ja a vérfertőzést (mint a libidó kiélésének formáját), illetve az apai
tekintély szimbolikus felállításához, mint „totemállathoz”. A *Totem
és tabu* legtöbb példája ráadásul Frazer műveiből való, amelyeket
Hanus figyelmen kívül hagyott Freud tárgyalása során. Elsősorban
azért, mert nem Freud kultúrafogalmának genezise foglalkoztatta,
hanem annak aktualizálása a *Rossz közérzet a kultúrában* című mű-
ben. Végül azt is tekintetbe kell venni, hogy tőle mint keresztény
teológustól szükségszerűen távol állt a *Totem és tabu*.¹⁴⁰

Hanus Freud-értelmezését azonban egy másik, úgyszintén érde-
kes szempontból is vizsgálhatjuk. Hanus kultúrakoncepciója nem
csak egy olyan intellektuális vízió, amelynek ontológiai sajátossága
a transzcendencia és a szellemi transzformáció,¹⁴¹ célja pedig egy
háromfokozatú modell, a stabilizáció, a szellemivé válás és a hu-
manizálódás.¹⁴² Ez nem szükségszerűen ellentétes Freud kultúra-
felfogásával, amely szerint a kultúra szublimáció, csak hogy ez az
elgondolás alapjában véve az *európai* kultúrára irányul, ez adottság,
amely Hanus elméletének nyugati keresztény alapjaiból kö-
vetkezik.¹⁴³ Igaz, hogy Freud univerzalista igénye, amely ott van az

emberi együttélés működéséről szóló munkái mögött, mindig egy tágabb keretbe illeszkedett, amelynek a nem európai civilizációkat is magában kellett foglalnia. Ez jelent meg a Mózesről és a zsidó vallás keletkezéséről szóló értekezésében,¹⁴⁴ később pedig erre utalt vissza az etnopszichoanalízis vagy a nem európai kultúrák elméletével foglalkozó kutatás. Hanus kultúrafogalma ennek ellenére axiológikus, történetileg hagyományosan a kétféle, római és keresztény gyökerekből építkezik, a „colere” és a „cultus deorum” fogalmából.¹⁴⁵ Az alkotó, nemesítő, szocializáló, humanizáló és szellemi emelkedésre ösztönző „kultúra” mint az emberi erőfeszítések célja, mindig szükségszerűen konfliktusban van a kulturális represszió kritikai gondolatával. Hanuš ezt a problémát nem oldotta meg, mert ehhez nemcsak a polgári világ pszichoanalitikus kritikáját kellett volna átvennie, hanem a felszabadulás pszichoanalízis által kínált alternatíváit is, amelyekkel szemben előítéletes volt („pánszexualizmus”). Mégis az a fontos, hogy azon kevesek egyike volt a szlovák katolikus közegben, aki erre a problémára rá mert mutatni.

¹ Alojz Marsina (1888–1958) Nyitrán folytatott teológiai tanulmányokat, 1918-tól a Zsolna melletti Alsóvisnyón, majd Rajecben volt pap, 1918-tól írt a Kultúra, a Tatransky Orol, a Trenčan, a Slovensky železničar, a Slovák és a Slovenské pohľady című lapokba. A társadalomtudomány érdekelte, Róbert Letz írja, hogy hátrahagyott egy kéziratot művet *Slovenská sociológia* címmel. Vö. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Lúč, Bratislava, 2000, 883. oszlop.

² *Kultúra*, 1/3. 1926. március, 106.

³ Uo. 108.

⁴ Uo. 106.

⁵ Uo. 107.

⁶ Uo.

⁷ Uo.

⁸ Uo. 106.

⁹ Uo. 106–107.

- ¹⁰ *Kultúra*, 1/5. 1926. május, 201.
- ¹¹ Uo. 202.
- ¹² Uo.
- ¹³ Uo.
- ¹⁴ Freud, S.: *Trí úvahy o sexuální teorii*. Ford. V. Srdce. Praha, 1926.
- ¹⁵ Hamaliar, J.: *Kniha o sexuálnosti*. Prúdy, XI. évf. 639–642.
- ¹⁶ Lásd az 55. jegyzethez tartozó idézetet.
- ¹⁷ Lásd a következő cikkeket a fordulatot követő években: Ostriezský, S.: *Jedna metoda k poznaniu seba*. 1909–1910. I. évf. 81–82; I. H-k: *Z dejín vývojových teórií v biológii XIX. storočia*, uo. 193–198. és 232–238; I. H.: Dr. E. Rádl: *Dějiny vývojových teórií v biológii v XIX. století*. uo. 213–214; Tiro: *Pohlavná zdržanlivosť a životné šťastie*. II. évf. 1910–1911. 354–356; V. M-a: *Tajomstvo života a teorie vedy*. III. évf. 1911–1912. 89–101; Hans Driesch (Heidelberg): *Philosophie des Organischen I., II.* (rec.) IV. évf. 1912–1913, 222–224; Hamaliar, J. I.: *Rádlova „Moderní věda“*, XI. évf. 1927. 170–173.
- ¹⁸ Hamaliar, J.: i. m. 639.
- ¹⁹ Uo. 640.
- ²⁰ Uo. 641.
- ²¹ Hamaliar, J. I.: Rádlova „Moderní věda“. *Prúdy*, XI. évf. 1927. 170–173.
- ²² Rádl, E.: *Moderní věda*. Čín, Praha, 1926, 70.
- ²³ Uo.
- ²⁴ Hamaliar, J.: i. m. 641.
- ²⁵ Uo. 642.
- ²⁶ Scharfenberg, J.: *Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie in der deutschsprachigen Raum bis 1940*. Ed. Johannes Cremerius. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, 295.
- ²⁷ Uo.
- ²⁸ Vö. Freud, S.: *Essays*. Volk und Welt, Berlin, 1988, 3. köt, 253.
- ²⁹ Uo. 273.
- ³⁰ Scharfenberg, J.: uo.
- ³¹ Idézi Scharfenberg, J.: i. m. 296.
- ³² Uo. 259–260.
- ³³ Kuschel, K-J. (Ed.): *Teologie 20. století*. Vyšehrad, 1995, 15. (Német kiadása: 1986.)
- ³⁴ Příhoda, P.: *Psychoanalýza a teologické myšlení*. In: *Psychoanalýza v Čechách*. Nakladatelství Franze Kafky, Praha, 1997, 43–46, különösen 44.

- ³⁵ *Psychoanalýza a kresťanstvo*. Rožňava, 1934; Katolicizmus a freudizmus. In: *Slovenský učiteľ* 18, Žilina, 1936–1937, 12–16; Ľudský charakter dl'a individuálnej psychológie. In: *Slovenský učiteľ* 18, Žilina, 1936–1938, 145–149; Psychoanalýza. *Kultúra*, 7/2. 1935. február, 53–55; O kritike „Psychoanalýzy a kresťanstva.“ *Kultúra*, 7/6. 1936. júnus, 271–272; Pohlavná výchova mládeže. *Kultúra*, 12/3–4. 1940. április, 85–87.
- ³⁶ Lásd Mannová, E.: Podmienky vývoja meštianských vrstiev. In: *Meštianstvo a občianska spoločnosť 1900–1989*. AEP, Bratislava, 1998, 9–15, idézet: 14.
- ³⁷ *Tri úvahy o sexuálnej teórii*. Ford. V. Srdce, kiadta Alois Srdce. Praha, 1926. *Budoucnost jedné iluze*. Ford. Harry Schütz és František Navrátil. Volné myšlenky, Praha, 1929; *Vzpomínka z detství Leonarda da Vinci*. Ford. L. Kratochvíl. Orbis, Praha, 1933.
- ³⁸ *O sobě a psychoanalýze*. Ford. O. Friedmann, kiadta Julius Albert. Praha, 1936.
- ³⁹ *Pedagogický sborník*, 1935. 1. sz. 28–30.
- ⁴⁰ Spesz, A.: O kritike „Psychoanalýzy a kresťanstva.“ *Kultúra*, 7/6. 1935. júnus, 271.
- ⁴¹ Uo. 273.
- ⁴² Jánoš, J.: O poznání Boha. *Duchovní pastier*, XIII/3. 1942. március, 211–219.
- ⁴³ *Pedagogický sborník*, 2. évf. 1935. 1. sz. 29.
- ⁴⁴ Uo. 30.
- ⁴⁵ Uo. 28–29.
- ⁴⁶ Adler *Der Sinn des Lebens* (1933) című könyvéről két recenzió jelent meg a *Pedagogický sborník*ban, 2. évf. 1935, 1. sz. 25–26, illetve Ernst Jahn és Alfred Adler közös könyvéről, *Religion und Individualpsychologie* (1933) címmel, ugyanabban a számban. Ezenkívül Čečetka egy másik írásáról, amelyet Adler *Menschenkenntnis* című könyvének cseh fordításáról írt, amelyet *Človek jaký jest* címmel adott ki (2. évf. 1935, 5–6. sz. 180–182). Jozef Hendrik Čečetka *Pedagogika a adlerovská individuálna psychológia* című könyvéről írt recenziója (3. évf. 1936, 4. sz. 143–144), illetve Čečetka *Adlerovská pedagogika* című cikke (3. évf. 1936, 5–6. sz. 205–218). Čečetka Adler-kritikája az értékszempontról hiányát, a szerző ateizmusát, valamint a kisebbségi komplexus magyarázatának homályosságát kifogásolja Adler pedagógiai koncepciójában.
- ⁴⁷ Pleško, M.: O Zigmundovi Freudovi. *Evanjelický učiteľ*, IV. évf, 1940. január–február, 83–85.
- ⁴⁸ Uo. 83.
- ⁴⁹ Uo. 84.
- ⁵⁰ Uo. 85.
- ⁵¹ Uo.

- ⁵² Nem tudjuk, hogyan gondolkodott Pleško a pszichoanalitikus pedagógiáról, mert nincsen róla adat. Ez a szakág Freud életében eredményes volt, ahogyan az 1927 és 1937 között Heinrich Menge és Ernst Schneider által kiadott *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik* című folyóirat tizenkét kötete is bizonyítja. E szakág képviselői közül kiemelkedik Anna Freud, Hans Zuligger, Siegfried Bernfeld, August Aichborn, Paul Federn. Részletesebben lásd a *Psychoanalytische Pädagogik* című fejezetet in: Schuster, P. – Springer-Kremser, M.: *Anwendungen der Psychoanalyse*. WUV-Universitätsverlag, Wien, 2004, 142–153.
- ⁵³ Spesz, A.: *Psychoanalýza a kresťanstvo*. Rožňava, 1934, 119–120.
- ⁵⁴ Lásd Scharfenberg, J.: i. m. 15.
- ⁵⁵ Spesz, A.: *Psychoanalýza a kresťanstvo*. 3. (Itt explicit módon ez áll Freudról: „És bosszút is állt a római katolikus egyházon.”)
- ⁵⁶ Uo. 3–4.
- ⁵⁷ Uo. 105.
- ⁵⁸ Uo. 123.
- ⁵⁹ Uo. 1.
- ⁶⁰ Lásd Scharfenberg, J.: i. m. 255–338.
- ⁶¹ Lásd az 55. jegyzetet.
- ⁶² Lásd Radošinský, G.: Niekoľko poznámok o hystérii. *Duchovny pastier*, XIX. évf. 1938. 3. sz. 78–85.
- ⁶³ Spesz, A. 1934, 120.
- ⁶⁴ Uo. 55.
- ⁶⁵ Lásd *Lexikon für Theologie und Kirche*. Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien, 1995, Bd. 5., 622–623.
- ⁶⁶ Spesz, A. 1934, 115.
- ⁶⁷ Lásd Scharfenberg, J.: i. m. 265.
- ⁶⁸ Spesz, A. 1934, 121.
- ⁶⁹ Uo.
- ⁷⁰ Uo. 58. „Ez az elfojtás eleinte nem megy olyan könnyen, ahogyan nekünk ezt Freud elmondja [...]. A hasonlóságot a fizikai világból veszi, de az nem létezik a lelki szférában [...]. Ellenkezik az energiamegmaradás törvényével is, amely előtt a materialista pszichoanalízisnek meg kell hajolnia.”
- ⁷¹ Uo. 67–68.
- ⁷² Uo. 38.: „Általánosságban az Ödipusz-komplexus nem létezik. [...] A gyermek általában megrémül az ilyen gondolattól. Éppen ezért, aki az ellenkezőjét állítja, az tökéletesen félreismeri az emberi természetet.”
- ⁷³ Uo. 53.: „Ezzel ellentétben azt állítjuk, hogy tisztán lelki betegség már eleve nem létezik.”

- ⁷⁴ Lásd Scharfenberg, J.: i. m. 265.
- ⁷⁵ Uo. 93.
- ⁷⁶ Uo. 94., 116.
- ⁷⁷ Uo. 94.
- ⁷⁸ Uo. 84.
- ⁷⁹ *Slovenský učiteľ*, 18. 1936–1937. Žilina. 12–16. A „freudizmus” szó valószínűleg itt jelenik meg először a szlovák irodalomban. Nyilvánvalóan negatív konnotációjú, sem a pszichoanalitikus, sem más tudományos (pszichológiai, pszichiátriai, filozófiai, szociológiai, teológiai vagy irodalomtörténeti) diskurzusokban nem használta senki. Ellenben hagyományosan használták az ideológiai indíttatású szovjet pszichoanalízis-kritikában. Ennek az iránynak egyik emblemikus műve V. N. Volosinov, illetve M. M. Bahtyin *Freudizmus* (1927) című munkája, illetve a többszerzős *Marxizmus és freudizmus* című, Prágában 1933-ban megjelent kötet. Könyvemben ezt a szót mindig idézőjelben használom, s csak azokon a helyeken, ahol Freud ideologikus magyarázatáról van szó. Ivan Žucha szlovák pszichiáter kommentárja: „A freudizmus kifejezés nem szép. A ’dosztojevszkijizmus’, a ’machizmus’ kifejezéseket juttatja eszembe. Freud elméletét hivatalosan »pszichoanalízisnek« nevezik. A megmaradás törvényét sem mondjuk ’newtonizmusnak.’” Žucha, I.: Radšej nechat’ zahynúť. Naozaj? OS, 9-10/8. (2004). 118.
- ⁸⁰ Uo. 13.
- ⁸¹ Příchoda, P.: i. m. 43.
- ⁸² Uo. 45.
- ⁸³ Az újabb irodalomból Spesz a már említett *Egy illúzió jövője* mellett idézi *Újabb előadások a pszichoanalízis bevezetéséhez* (1932) és a *Rossz közérzet a kultúrában* (1929) című műveket.
- ⁸⁴ Spesz, A. 1934, 11–15, különösen 15.: „Freud sohasem lép ki a pánszexualizmus varázsköréből.”
- ⁸⁵ Uo. 10.
- ⁸⁶ Uo. 16.
- ⁸⁷ Pardel, T.: *Problémy psychoanalytického hnutia*. Psychodiagnostika. n. p., Bratislava, 1972, 222.
- ⁸⁸ Spesz, A.: i. m. 41.
- ⁸⁹ Uo.
- ⁹⁰ Uo. 43.
- ⁹¹ Uo. 51–52.
- ⁹² Uo. 59.
- ⁹³ Uo. 85.
- ⁹⁴ Uo. 64.

- ⁹⁵ Uo. 65.
- ⁹⁶ Az áttétellel kapcsolatos viták kiindulópontjaihoz lásd Laplanche, J. – Pontalis, J.-B.: *Psychoanalitický slovník*. VEDA, Bratislava, 1996, 325. Magyarul ld.: Laplanche, J. – Pontalis, J.-B.: *A pszichoanalízis szótára*. Szerk. Erős Ferenc, Gellériné Lázár Márta, Pléh Csaba. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994, 46.
- ⁹⁷ Freud, S.: Spominanie, opakovanie, prepracúvanie. In: Freud, S.: *Podoby psychoanalýzy*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 2003, 25–33.
- ⁹⁸ Altermatt, U.: *Katholizismus und Moderne*. Benziger Verlag AG, Zürich, 1991, 49.
- ⁹⁹ Uo. 60.
- ¹⁰⁰ Uo. 19.
- ¹⁰¹ Uo. 57.
- ¹⁰² Érdekes, hogy a kilencvenes években, amikor ez a beállítódás ismét megjelent Szlovákiában, megváltozott T. Pardel véleménye is Spesz munkásságáról. Vö. Pardel, T.: *Psychoanalýza včera a dnes*. Formát, Pezinok, 1995, 154.
- ¹⁰³ Altermatt, U.: i. m. 39.
- ¹⁰⁴ Spesz, A.: *A katolicizmus és a freudizmus*. 12–16. Lásd a 35. jegyzetet.
- ¹⁰⁵ Uo. 16.
- ¹⁰⁶ Jurovský, A.: *Psychológia*. II. kiad., Matica Slovenská, Turčiansky sv. Martin, 1943, edícia Spisy Filozofického odboru, 341.
- ¹⁰⁷ Jurovský, A.: Kedy je dieťa zrelé pre školu? *Duchovný pastier*, XXIV/6. 1943. június, 526.
- ¹⁰⁸ Spesz, A.: *A katolicizmus és a freudizmus*. 16. Lásd a 35. jegyzetet.
- ¹⁰⁹ Spesz, A.: *Ludský charakter dl'a individuálnej psychologie*. Az idézett forrást lásd a 35. jegyzetben.
- ¹¹⁰ Vö. Terebessy: *K probléme ambivalence v jazykovom vývine*. A szerző kiadása, Bratislava, 1942.
- ¹¹¹ Ján Rybár (1911–2004) a nyitrai papneveldeben tanult, majd 1943-ban lett a filozófia doktora. A piarista rend megszüntetését követően Mariánka községben volt segédlelkész és a plébánia gondnoka, később Štefanovban és Zohorban, 1992-től Bazinban (Pezinok) élt szeretetotthonban. A Kultúra, a Duchovný pastier, a Slovenský učiteľ és a Filozofický zborník szerzője. Fő műve a *Duša a telo. Vzťahy duše a tela a ich vzájomné ovplyvňovanie (Test és lélek viszonya és kölcsönös egymásra hatása)* című doktori disszertációja. Ebben az 1943-ban született munkában dualistának vallja magát, néhány kritikai megjegyzést tesz a freudizmusra és a fasiszta fajelméletre. Későbbi műve a *Sociálno-psychologické úvahy o reči a jej živote (Társadalom-lélektani megjegyzések a nyelvről és a nyelv életéről)* (1944). Lásd: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Lúč, Bratislava, 2000, 1186–1187. oszlop, a cikk szerzője Ján Letz.

- ¹¹² Rybár, J.: Psychologické otázky náboženstva. *Duchovný pastier*, XLVI/5. 1971. május, 205.
- ¹¹³ Uo. 205.
- ¹¹⁴ Uo. 204–205.
- ¹¹⁵ Uo. 208.
- ¹¹⁶ Uo. 208.
- ¹¹⁷ Scharfenberg, J.: i. m. 298–299.
- ¹¹⁸ Vö. Horney, K.: *Nowe drogi w psychoanalizie*. PWN, Warszawa, 1987, 145–158.
- ¹¹⁹ Rybár, J. dr.: A pap mint pszichoterapeuta. *Duchovný pastier*, XLV/7. 1970. szeptember, 309–310.
- ¹²⁰ Uo. 310–311.
- ¹²¹ Uo. 311.
- ¹²² Rybár, J., dr.: Psychoanalýza a sposed'. *Duchovný pastier*, XLV/2. 1970. február, 73.
- ¹²³ Uo. 74.
- ¹²⁴ Uo. 75.
- ¹²⁵ Korec, Ján Chryzostom kardinális: V prúde dejín tri generácie literárne činných kňazov. In: Ladislav Hanus: *Človek a kultúra*. Lúč, Bratislava, 1997, 7–15.
- ¹²⁶ Uo. 307.
- ¹²⁷ Uo. 177.
- ¹²⁸ Uo.
- ¹²⁹ 177–178.
- ¹³⁰ Uo. 178.
- ¹³¹ Uo.
- ¹³² Uo. 179.
- ¹³³ Uo. 180.
- ¹³⁴ Uo. 181.
- ¹³⁵ Uo.
- ¹³⁶ Uo. 181. Vö. Guardini, R.: Sigmund Freud und die Erkenntnis menschlicher Wirklichkeit. In: *Der leidende Mensch*. (Ed.) A. Sborowitz, E. Michel, Darmstadt, 1965, 204–219. Vö. továbbá: *Bolest' a nádeje*. Vyšehrad, Praha, 1971, 2. kiad., 1992, 85–99., illetve 94–95. Hanus itt mind gondolatilag, mind az értékelés tekintetében lényegében másolja Guardini tanulmányát.
- ¹³⁷ Uo. 307.
- ¹³⁸ Vö. Fromm, E.: *Umění milovat*. Orbis, Praha, 1966; uő: *Umenie milovat'*. Obzor, Bratislava, 1966; uő: *Člověk a psychoanalýza*. Svoboda, Praha, 1967; uő:

Lidské srdce, jeho nadání k dobru a zlu. Mladá fronta, Praha, 1969; uő: *Sny a mýty. Symbolika rozprávok a mýtov.* Obzor, Bratislava, 1970.

¹³⁹ Vö. Freud, S.: *Za princípom slasti.* Kalligram, Bratislava, 2005, 48–105.

¹⁴⁰ Vö. e könyv hatodik fejezetében a *Totem és tabu* háború utáni szlovák ateista recepciójáról írt részt.

¹⁴¹ Hanus, L.: i. m. 216–225.

¹⁴² Uo. 226–244.

¹⁴³ Vö. Príhodová, E.: Kultúrna koncepcia Ladislava Hanuša. In: *Štyridsiate roky 20. storočia v slovenskej literatúre.* Ed. V. Mikula a D. Robertsová. Univerzita Komenského, Bratislava, 2006, 127–132.

¹⁴⁴ Ehhez lásd Said, E. W.: *Freud and the Non-European.* Verso, London–New York, 2003.

¹⁴⁵ Vö. Soukup, V.: *Přehled antropologických teorií kultury.* Portál, Praha, 2000, 15–16.

3. A SZLOVÁK AVANTGÁRD

3.1. A szürrealizmus

A harmincas évek végét és a negyvenes évek elejét a szlovák kultúrtörténetben rendszerint az avantgárd keletkezésének és kibontakozásának időszakaként írják le. A szlovák avantgárd sajátos vonása az, hogy a művészeti kezdeményezésekhez tudományosak is társulnak. Ebben az időszakban indult útjára a *38-as Avantgárd* elnevezésű új nemzedék, amelyre erősen hatott a francia szürrealizmus. Erre az időszakra esik a strukturalista módszerek elterjedése egyes tudományágakban, elsősorban a nyelvtudományban, a néprajzban és az irodalomtudományban, a prágai nyelvész kör és az orosz formalisták hatására. Ez idő tájt indulnak fejlődésnek a Bécsi kör neopozitívizmusa hatására az olyan új diszciplínák, mint a tudományelmélet, de fejlődik a pszichológia is, amely intézményes formában 1928 óta létezik a Komenský Egyetemen. Ezeket a különböző tudományterületekhez kapcsolódó kezdeményezéseket kapcsolta egybe a Tudományos Szintézis Társasága (1937–1940, 1945–1948), amelynek az volt a célja, hogy megteremtse a kommunikáció lehetőségét a különböző tudományterületek között. A szlovák szürrealizmus volt ennek az interdiszciplináris szolidaritáson alapuló kezdeményezésnek a közös platformja. A szlovák szürrealizmus keretében a szürrealista mozgalom késői visszhangjaként a negyvenes évek elején négy gyűjteményes kötet jelent meg, amely a fiatal nemzedék alkotó tevékenységének csúcsteljesítménye. Ebben az időszakban és ebben a közegben áll be fordulat a pszichoanalízis recepciójában.

Teljesen érthető, hogy mivel a *38-as Avantgárd* közel állt a szürrealizmushoz, és programja a tudományterületek valamiféle összjátékát, együttműködését célozta, az akkoriban gyakran „mélylélektannak” nevezett pszichoanalízisnek is szerepelnie kellett a programpontok között, hiszen az ilyen típusú avantgárd gondolkodás elképzelhetetlen volt nélküle. Még azzal együtt is, hogy a „freudizmus” nem eresztett túl mély gyökereket a francia szürrealizmusban, s a szlovák szürrealizmusra sem igen volt hatása. Maurice Nadeau *A szürrealizmus története* című 1945-ös¹ könyvében, a szürrealistákra ható ösztönzéseket számba véve azt írta, hogy bár a pszichoanalízis a francia művészeknek mérhetetlen reményt adott, legfeljebb csak a startpisztoly szerepét töltötte be, amelyre az induláshoz volt szükség:

„A szürrealisták Freud megnyilatkozásaiban ideiglenes megoldást látnak. Mától lám, be van bizonyítva, hogy az ember nemcsak »éslény« vagy »érzelmi és éslény«, aminek oly sok költő tekintette, hanem alvó is, méghozzá makacs alvó, aki alvás közben minden éjjel meglesi a kincset, amit azután nappal aprópénzre vált. Az ember nemcsak a természetnek, meg a természetben aratott győzelmeinek foglya, hanem önmaga foglya is, saját lelkét olyan kötelékekkel fonta körül, amelyek fokozatosan megfojtották. Elég a szillogizmusokból, a logikai következtetésekből, a »quod erat demonstrandumól«, az okokkal és következményekkel, s azzal a megokolással együtt, hogy »gyakran szükségünk van valami olyasmire, ami kisebb nálunk«; nyissunk kaput az álomnak, szabadítsuk fel a helyet a pszichikai automatizmus számára! Lássuk olyannak az embert, amilyen, és egész emberek leszünk, »eloldozott«, felszabadított emberek, akik végre merik vállalni és megvalósítani saját vágyaikat.”²

A szürrealista mozgalom képviselői azt gondolják Freud elméletéről, hogy a pszichoanalízis természettudományos érveket sorakoztat fel az ember „sötét” oldalának létezése mellett, amelyről korábban csak költők és filozófusok beszéltek. Bohuslav Kováč a szürrealizmus „alapjainak és történetének” szentelt *A csoda alkímiá-*

ja című munkájában már 1968-ban rámutatott, hogy bár a pszichoanalízis növelte az új művészet alkotóinak önbizalmát, a szürrealisták gondolataira sokkal nagyobb hatással volt mondjuk Hegel, mint Freud. Ami Hegel és a szürrealizmus kapcsolatát illeti, a gondolat egy kissé a hatvanas évek szellemét idézi, Freudot illetően azonban határozottan érvényes. Természetesen, Freud elsősorban mint a pszichikai automatizmusok inspirálója volt fontos a szürrealistáknak, csakhogy a különbség aközött, ahogyan Freud ezt természet tudományos szempontból, illetve a terápia céljait szem előtt tartva értelmezte, illetve aközött, ahogyan a szürrealisták értelmezték, bizonyos értelemben áthidalhatatlan volt:

„Ezért sokkal fontosabb, hogy a pszichikai automatizmus módszerét [...] a potenciális művészi, költői értéke felől szemléljük. A szürrealisták költők, művészek voltak, és nem az érdekelte őket, milyen feltételek szükségesek ahhoz, hogy az automatizmusok kutatása szilárd objektív kísérleti keretek között történjen. A szabályozatlan, automatikus tudatáram, amely az álmodozó, játékos, révedező képi gondolkodás lejegyzése, olyan szerzőké, akiket az érdekelt elsősorban, mi a költői ára a kísérleteiknek; a nem rendezett gondolkodásban a »lélek latens poézisét« keresték, amelynek a papírra kellett kerülnie, ezt keresték szándékosan. Ezt bizonyítja már magának a szürrealista gondolatnak a felbukkanása is, mint »különös beszédmódé, amely a maga szokatlanságával, csodálattosságával hat.«³

A francia szürrealisták szemében Freudnak óriási respektusa volt, ugyanakkor alapvető fenntartásaik voltak vele szemben. Ezért még ha a kreativitás kérdéseiről van is szó (amelyen itt általában véve a szabad asszociációk alapján végzett alkotómunkát értik), a francia szürrealisták semmi esetre sem maradtak meg az éber vagy álomszerű pszichikai automatizmus reflektálatlan fogalmánál. Kováč bebizonyítja, hogy míg Freud nem ismerte el az „objektív véletlen” vagy a „prófétikus álom” létezését a szabad asszociációkban, a szürrealisták az alkotás vagy a gondolkodás folyamatában

gyakran hangsúlyozták az anticipáció⁴ mozzanatát – tegyük hozzá: éppen ebben rejlett a mozgalom avantgárd jellege. A szürrealisták „prófétikus álma” különbözik azoknak az álmoknak a tartalmától, amelyeket a pszichoanalízis tételez: a szürrealisták katasztrofista, apokaliptikus víziókat, éjszakai vészeket jelenítenek meg, amelyekkel paradox libidinózus-utópikus jövendöléseket kapcsolnak össze. A szürrealista víziók paradoxona abban rejlik, hogy a történelem síkján eleve kritikusak a jövővel szemben, tehát nem arról van szó, hogy álmaik, vízióik vágyakat teljesítenének be, mint ahogyan a nappali álmok, amelyeket Freud az 1908-as *Der Dichter und das Phantasieren*⁵ című esszéjében a művészi kreativitás modelljének csúcscsaira emelt. A szürrealista fantáziában a társadalomkritikai vonás a legszokatlanabb, ahogyan már Walter Benjamin is megírta 1929-ben. A német kritikus szemében a szürrealizmus legszembe-tűnőbb vonása a „pesszimizmus az egész vonalon. [...] Bizalmatlanság az irodalom sorsában, bizalmatlanság az európai emberiség sorsában, mindenekelőtt azonban bizalmatlanság, bizalmatlanság és bizalmatlanság mindenféle megértéssel szemben: az osztályok, a nemzetek, az egyének között.”⁶ Freud pozícióját – és a pszichoanalízist – a kedvezőtlen egyéni és társadalmi diagnózisok ellenére is áthatja a terápiás optimizmus.

3.2. Kezdetek és kiindulópontok

A határ, ameddig a pszichoanalízisnek a francia szürrealizmusra gyakorolt hatása terjedt, egyszersmind azt a határt is kijelöli, amely az új művészi mozgalom jövőre vonatkozó, a jövőt előrevetítő avantgárd törekvéseit rajzolja ki. Bár ez a határ megvolt a szlovák avantgárdban is, a szlovák szürrealisták pszichoanalízishez fűződő viszonyát még egy tény befolyásolta: az a körülmény, hogy a fiatal szlovák művészek nemzedéke a harmincas évek végétől össze volt nőve a bölcsészeti- és társadalomtudományok területén működő

nemzedéktársakkal. Ez nemcsak abban a szolidaritásban mutatkozott meg, amellyel „a kulturális reakcióval, a lelket és a szellemet leigázó fasizmussal”⁷ szemben léptek fel, hanem abban is, hogy egyfajta szimbiózisként képzelték el a művészetek és tudományok létezését, olyan együttélésben, amelyben az esztétikai és a tudományos programok kölcsönösen kiegészítik egymást:

„A modern művészet irracionalitása a modern társadalom fejlődésével magyarázható. A szigorú racionalitás a tudományban, a politikai és társadalmi kérdésekben nem más, mint a kultúra alapja és a társadalmi haladás alapelve.”⁸

Bár a szlovák avantgárd képviselői merítették a pszichoanalízis bizonyos, jövőre vonatkozó megállapításaiból, elsősorban mégis e diszciplína tudományos lehetőségei jelentik közöttük a kapcsolatot, konkrétan az a remény, hogy a hazai tudományos mentalitás megreformálható. A Tudományos Szintézis keretei között végzett elméleti próbálkozásokat a negyvenes évek első felében megelőzte néhány Freuddal és a pszichoanalízissel foglalkozó írás megjelenése fiatal *irodalmárok* tollából. A fiatal értelmiségi nemzedék rokonszenvezett a pszichoanalízissel, amely akkoriban a mozgalom és irányzat katolikus kritikája révén volt ismert Szlovákiában. Mi több, ez a nemzedék konkrét várakozásokat is megfogalmazott a pszichoanalízissel kapcsolatban. Breton *Közlekedőedények*⁹-jének cseh fordításáról írt recenziójában Michal Považan, a fiatal kritikus, már 1935-ben Freud és a szürrealista forradalom összefüggéseiről értekezett. Egy évvel később ugyanő terjedelmes pszichoanalitikus értelmezést ad Janko Král’ romantikus költőről. 1938-ban a *Slovenský hlas*ban három részletben jelenik meg recenzió Freud *Álomfejtéséről*, „V” aláírással.¹⁰

Egy évvel később, közvetlenül Freud halála után, az *Elán* közli Pavel Havran nekrológiát *Sigmund Freud halálára* címmel.¹¹ Tomáš Pardel 1995-ben¹² még (tévesen) valódi névként tartja számon ezt az álnevet, amely mögött Laco Novomeský költő bújt meg, a „V” aláírás pedig a már említett Michal Považant rejtetette.

Mikuláš Bakoš irodalomtudós, a fiatal avantgárd teoretikusok vezető személyisége úgy emlékszik vissza Považanra, mint olyan kritikusra, akinek munkáira az „irodalomtudományi strukturalizmus és a freudi pszichoanalízis hatott”.¹³ Bár Považan említett recenziójában valóban ott találjuk már 1935-ben Freud nevét, ez a szöveg még nemigen mutatja Freud hatását. Inkább abból a szempontból érdekes, hogy a szerző körülírja azokat a területeket, amelyekből az avantgárd művészet pszichoanalitikus inspirációt meríthet. Ezeket a helyeket az onirizmus (álomszerűség) és a művészi kreativitás eltérő koncepciója jelöli ki. Ugyanis ahogyan az említett írásból kiderül, a szürrealisták – Freudtól eltérően – az álom terét olyan térként értelmezik, amelyben az alkotó, a jövő képeit előrevetítő szellem teljesen szabadon bontakozhat ki, Freud ezzel szemben már 1900-as *Álomfejtésében* egész másról, az álom cenzúrájáról beszélt:

„Kiderült, hogy a nap folyamán aktív figyelem egy része az alvás ideje alatt is működik, az álomra irányul, kontrollálja, kritizálja, és hatalmában áll megszakítani. Ebben az éberem örködő lelki instanciában a cenzort ismerhetjük fel, amely erőteljesen képes hatni az álomra, akár meg is gátolva azt.”¹⁴

A legjellemzőbb különbség az, hogy Freud szerint a művészi alkotóképesség és az álom nem áll egyenes arányban egymással. Považan a szürrealizmus, és nem a pszichoanalízis elmélete felől közelíti meg az álom és az alkotóképesség kérdését, ugyanakkor azonban távolságot tart a pszichoanalízis „egyszerűsített” szürrealista répciójától is:

„És mi az álom? Az álom [...] elnyomott indulatok, izgalmak, gondolatok, érzések és élmények valamiféle sűrítménye. Az álomban a biológiai valóság a maga hamisítatlan alakjában jelenik meg, olyan formában, amelyet tudatunk cenzúrája nem torzított el. Ez az álombeli realitás a szürrealisták szerint a költői tevékenység legélénkebb forrása. [...] Breton Freuddal együtt vallja, hogy az embert egyfelől az életkora, életének egymást követő szakaszai jellemzik,

s csak másodsorban az, hogyan gondolkodik a nemi ösztönökről. A költői mű keletkezését nem mindig tudjuk a nemi motívumból levezetni. Ez végső soron hedonizmushoz vezetne.”¹⁵

Freud hatását Bakoš elsősorban Považan *Janko Král’ költészetének problematikussága* című tanulmányában látja, amely ösztönző hatással volt az avantgárd költészet szlovák hagyományának és a szürrealizmus hazai tradíciójának elmélyültebb lélektani vizsgálatára. Považan Lautréamont-hoz és a francia elátkozott költőkhöz hasonlítja Janko Král’t, és a Král’-líra külső, társadalmi meghatározói helyett, amelyek a pozitivista és a marxista kritikát is foglalkoztathatták, az alkotás benső motívumaira irányul a figyelme. A nézőpontváltást a cseh romantikus költő, Karel Hynek Mácha példájával támasztja alá. Azt állítja róla, hogy „költőként sokkal öntudatosabb és célratörőbb, mint Král’, akiben jóval több a nem tudatos impulzus”.¹⁶ Ez a Máchával való összevetés persze nem véletlen, ugyanis azzal, hogy Janko Král’t veszik elő, egyszerűen másolják a cseh avantgárd Mácha-reneszanszát,¹⁷ az avantgárd költészet hazai előzményeit akarják kimutatni. Igazából ennél sokkal fontosabb Považan számára, hogy az új lélektani módszert a régi anyag értelmezésére alkalmazza. Az elemzés kulcsmozzanata, amely pszichoanalitikus jelleget ad értelmezésének, nem ahogyan várhatnánk, a tudattalan fogalma, hanem az, hogy kifejezetten különbséget tesz az (itt szellemi értelemben felfoghatónak tekintett) erotika és a szexualitás között a költői műben:

„Král’ verseiben nincs erotika a szónak abban az értelmében, ahogyan megszoktuk más költőknél, nála az erotika egészen alárendelt szerepet játszik, mert az alapvető elv, amely meghatározza költészetét, szexuális tartalmú. [...] Král’ erotikája a gyermeki élményekben gyökerezik, és a versekben végig megfigyelhetjük, hogy a szexuális motívum az anyára irányul. Ott is a legerőteljesebb. A verseknek azok a részei, amelyekben a rettenetes és félelmetes események vannak túlsúlyban, álomhoz hasonlítanak; itt már nincsenek oksági kapcsolatok az események között. A gondolatok

egymás mellé vannak halmozva, legtöbbjük konkrét vizuális képekben. [...] Hasonló versek nyilván álommunka eredményeként születnek. Az álommunkáról Sigmund Freud azt mondja, hogy a tudatelőttés gondolati anyag különös feldolgozása, alkotóelemei sűrítettek, pszichikai hangsúlyai eltolódtak, az egész vizuális képekké alakul, dramatizálva van, és kiegészül egy másodlagos megmunkálással, amely torzításhoz, eltoláshoz vezet. Ezért az a vers, ami álom lejegyzéséhez hasonlít, tartalmaz bizonyos ellentmondásokat, logikátlanságokat.”¹⁸

Považan azt állítja, hogy Král’ költészetének traumatikus hátterében gyermeki élmények húzódnak meg, amelyek a fiúnak az anyjához fűződő szexuális színezetű kapcsolata körül összpontosulnak. Értelmezése következetes, ezt a motívumot is odakapcsolja a tragikum és a sorsszerűség pszichoanalitikus magyarázatához Král’ költészetében. Két pszichoanalitikus műre támaszkodik, burkoltan Otto Rank *Das Trauma der Geburt*jához, illetve explicit módon J. Kalinnyikov *L. Ny. Tolsztoj* című művéhez. A külső tényező, amely lehetővé teszi, hogy a költő traumáit modern civilizációs jelenségként értelmezhesük, Janko Král’ polgári származása:

„A tragikusság és a tudatalatti ellenállás születését Janko Král’, a kis polgárfiúcska zsenge gyermekkorában kell keresnünk, s ezek még felnőtt férfi korában is úgy térnek vissza, mint az ő eltorzított, költői képe. Anyja iránti szerelmében benne van a szerető iránti égető vágy, s az anya iránti nagy szerelem motívumát nyomon követhetjük egész életművében. Král’ költészete emlékezés a »gyermekkor elveszett paradicsomára«. Ennek a kéjvágynak és a költő társadalmi ellenállásának az Ödipusz-komplexus, a születés traumája az alapvető impulzusai. [...] A születés fájdalmára egész életében emlékezik, születésétől kezdve vizályokkal teli gyermekkorán át, és később [...], a nő megismerésekor is. A nő minden bizonnyal része Král’ személyes tragédiájának, lelki bomlottságának. A nő megismerése csak felerősítette benne az Ödipusz-komplexust, mert ez a megismerés is boldogtalanságot okozott. Úgy tűnik, Král’ sorsában

Tolsztoj tragédiájának analógiáját kell látnunk, amelyet a nő, a szerető frigiditása okozott.¹⁹

A pszichoanalitikus értelmezés tette lehetővé, hogy Považan párhuzamot vonjon Janko Král' mint a szürrealisták szellemi atyja és a francia szürrealisták szellemi elődei között. Fontos volt bizonyára a Máchával és a csehekkel fennálló párhuzam is, de éppen a tragikumot és a lázadást egyazon forrásból magyarázó pszichoanalitikus interpretáció révén lett Janko Král' az új költészet legfontosabb hazai elődje, akivel sokat foglalkoztak a harmincas években kiadott kötetekben.²⁰ 1941-ben Považan még egyszer összefoglalja a *Janko Král' költészetének problematikussága* című tanulmány lényegét. Eszerint a szürrealista költészet szempontjából »Král' életművében a versek nem mindennapi képi tömörsége tűnik szembe«,²¹ a pszichoanalízist azonban itt már meg sem említi. Későbbi kritikai munkássága egészen más irányú fejlődésről tanúskodik, mi több, utolsó két tanulmánya, amelyet 1951-ben a halálos ágyán diktált, teljes tagadása annak, amit 1936-ban írt a költő benső motívumairól. S hogy a pszichoanalízis tagadása szándékos, az bizonyítja, hogy ezeket a cikkeket éppen Janko Král'-nak és Tolsztojnak szentelte. Jellemző, hogy irodalomtudományi munkáinak posztumusz kiadásában a *Janko Král' költészetének problematikussága* című tanulmány megcsonkítva jelent meg, a pszichoanalitikus részek „elfojtásával”.²²

Az 1936-os tanulmányok alighanem csak egy gyors fellobbanás és múltó elragadtatás termékei voltak, hiszen a kritikus elfordulása az irodalom pszichoanalitikus interpretációjától együtt járt azzal, hogy megpróbálta racionálisan interpretálni a pszichoanalízist. Már 1938-ban határozottan körvonalazódtak Považan pszichoanalízissel kapcsolatos nézetei, amikor a *Slovenský hlas*-ban folytatásos recenziót közölt Freud *Álomfejtéséről*. Itt a pszichoanalízist szinte kizárólag szcientista módon, lélektani iskolaként értelmezi. A második részben, ahol Freud nézeteit foglalja össze kommentár nélkül, azt ígéri, „foglalkozunk még a jövőben az Ödipusz-komplexussal, a vágyteljesítő álommal, a szexuális szimbolikával, és a

kultúra elfojtott libidóként való értelmezésével”.²³ A kultúra pszichoanalitikus koncepciójáról azonban mindössze két nagyon általános bekezdésben ejt szót, viszonylag kevés figyelmet szentelve annak, mi az, ami sajátos Freud kultúrafelfogásában:

„Álmában az ember visszatér legkorábbi gyermekkorába, amelyet életre keltve megjelennek azok az ösztönkésztetések, amelyek akkor uralták. Kifejezőmódjuk ugyanaz marad, ami a gyermekkorban volt. Kiemelkedő művészek és filozófusok gyakran mutatnak rá a szexualitás szerepének fontosságára az emberiség történelmében, de ezeknek a gondolatoknak a feltárása majdnem minden korban szigorúan tabuizálva volt. A pszichoanalízis eszmei elődeinek Friedrich Nietzschét és Arthur Schopenhauert tekinthetjük. Nietzsche művészi formában írta meg azt, amit a pszichoanalízis a tudomány nyelvén fogalmazott meg. Elég csak Nietzschének ezeket a szavait idézni: »Az álomban az emberiség ősi része jön elő, amelyhez közvetlen úton aligha juthatnánk már el.« – Az alvást nem az álom zavarja meg, hanem a nap maradványai. Az álom megvédi az alvást a napnak ezektől a sürgető maradványaitól. Ennek igazolására hozhatunk egy példát. Sohasem álmodunk frissen történt eseményekről, amelyek erősen hatnak a lelki életre. – A tudatalatti elnyomása, azoké a lelkierőké, amelyek a tudatunkon kívül vannak, azért történik, hogy az affektus (ösztönenergia) fejlődése ne adjon lehetőséget a kín kibontakozására. A kín eredendően pozitív képzetekből ered, amelyek a tudatalattiba elnyomva negatívvá válnak. A szellemi kultúráról azt mondja Sigmund Freud, hogy »kerülőút az emléktől a kielégüléshez«, azaz az elnyomott nemi ösztöntörévések terméke, a gondolkodásnak pedig arra kell irányulnia, hogy szabaduljon a kín elve által történő kizárólagos szabályozástól, és a minimumra korlátozza az ösztönenergiák (affektusok) fejlődését a gondolati munkával.”²⁴

Ez a kultúraértelmezés csupán egy kiragadott részlet Freud *Álomfejtéséből*, ahol Freud a szellemi kultúráról beszél. Ráadásul Považan interpretációja leszűkíti Freud kultúraértelmezését,

s ennek 1938-ban is nyilvánvalónak kellett lennie egy olyan klaszrikusnak számító mű esetében, mint az 1900-as *Álomfejtés*. A „kín elve” minimalizálásának gondolatát, amelyet a pszichoanalízis atyja az *Álomfejtés*ben az álmodás primér és szekunder szakaszával való összefüggésében említ,²⁵ s amit a szlovák kritikus a kultúra pszichoanalitikus elmélete szemszögéből központinak mond, Freud fokozatosan kiemelte a szellemi kultúra összefüggésrendszeréből, s majd 1926-ban találkozunk ismét ezzel a fogalommal, a szorongás jelenségével kapcsolatban.²⁶ Az *Álomfejtés*ről írt recenziójában Považan meglepő módon nem említette azt a kérdéskört sem, amely Freud számára a szellemi és kulturális tevékenység szempontjából döntő volt, s amit 1912–1913 között a *Totem és tabu* fő tételeiben megfogalmazott. A Považan Janko Král’-tanulmányában is lényeges szerepet játszó Ödipusz-komplexusról van szó. Nem beszél az elfojtásról, ami pedig kulcsfogalom e komplexus értelmezéséhez is. Ugyancsak nincs nyoma írásában egy másik fontos gondolati vonulatnak, amely a kín minimalizálásának ökonómiai elvétől elvezet a „rossz közérzet a kultúrában” freudi kultúrelméletének fő paradoxonához, egyszersmind a szerző harmincas évekbeli kulturális pesszimizmusához.²⁷ Ezeknek a hiányosságoknak azonban megvan a maguk oka, ami mindenekelőtt abban a módban rejlik, ahogyan Považan és nemzedékének egy része megpróbálta megváltoztatni a pszichoanalízisnek az egyházi kritikusok által adott képét. Považan elsősorban *tudományként* – belső törvényszerűségekkel és sajátos fogalomrendszerrel rendelkező tudományos rendszerként – akarja leírni a pszichoanalízist. Olyan rendszerként, amelyet a gyakorlatban lehet alkalmazni, ami alatt azt érti, hogy ki lehet használni interpretációs potenciálját. Považan számára a pszichoanalízis elsősorban egzakt rendszer. Ezért egyszerűsíti le a „kézzelfogható” ökonómiai aspektusára a kultúrkritikai gondolatot, a freudi kultúrafogalmat pedig úgy mutatja be, mint valami mechanizmust, amit a kín és az öröm mozgat. Ezért is hagyja említetlenül a pszichoanalízis kultúraelméletének többértelműségét. Tünetértékű például,

hogy Freud libidófogalmát a szexualitásra szűkíti le, „igaz, dinamikus értelemben”.²⁸ Ugyancsak emiatt kerül szinte programszerűen a világnézettel és a terápiával kapcsolatos kérdéseket, amelyek pl. olyan fontosak voltak A. Spesz számára. A tárgy új, „tudományos” képében nincsen helye a pszichoanalízisnek sem mint a nyitott intellektuális gondolkodás egy fajtájának, sem mint gyógyító instanciának, amely valami olyan érthetetlen dologgal foglalkozik, mint az emberi „lélek”. Ezért nem is csodálkozhatunk azon, hogy a recenzióban Považan még csak nem is említette, miféle összefüggés van a pszichoanalízis álomfogalma és az álomnak az új művészetben betöltött funkciója között, hiszen az onirizmus pszichoanalitikus és szürrealista koncepciójának különbözőségéről már 1935-ben tudott.

Ugyanakkor a pszichoanalízisnek ez a „tudományos” képe hozzájárult a fogalmi apparátus kikristályosodásához, amely Spesz kritikai munkásságában nem mehetett végbe. Már maga a tény, hogy az *Álomfejtés* Friedmann és Plachta készítette cseh fordítására támaszkodott, lehetőséget adott Považannak arra, hogy tartósan rögzítse a szlovák nyelvben néhány pszichoanalitikus terminus, illetve fogalom (Ödipusz-komplexus, vágykivetítő/teljesítő álom) szlovák nyelvi megfelelőit. Más fogalmak – főként a csehből átvettek – viszont majd csak később honosodnak meg, illetve szilárdulnak meg a hazai nyelvben (rossz közérzet, álommunka, tudatalatti, elfojtás stb.). Ezt a terminológiai pontosítást azonban nem szabad túlértékelni. Jelentőségét az adta, hogy neki köszönhetően szabadult meg a pszichoanalízisről szóló diskurzus a rossz hírét keltő mellézköngéktől.

Freud empatikus megközelítésének másik példáját egy 1939 őszi, röviddel Freud halálát követően az *Elánban* megjelent cikk adja. Laco Novomeský nekrológiájáról²⁹ van szó, amely sok szempontból párhuzamba állítható azzal, ahogyan 1938-ban Považan értékeli a pszichoanalízist, még ha e nekrológgal más is a szerző szándéka. Szemmel láthatóan kultúrpolitikai céllal íródott a szöveg,

a szerző szeretné rehabilitálni a pszichoanalízis alapítóját a legkülönbébb előítéletekkel terhelt szlovák közegben. Freud legnagyobb érdemének azt tekinti, hogy felfedezte a tudattalant, illetve azt a megállapítást, mely szerint „az ösztöntörekvések, amelyeket szűkebb és tágabb értelemben egyaránt nemi/szexuális ösztönöknek nevezhetünk, óriási, és eddig nem kellően értékelt szerepet játszanak az idegbetegségek kialakulásában. Sőt, hogy ezek a szexuális késztetések nem alábecsülendő mértékben hozzájárultak az emberi szellem legmagasabb rendű kulturális, művészi és társadalmi termékeinek létrejöttéhez.”³⁰ Freud pszichoanalízisének legáltalánosabb hozadéka „az a törvény, amely más irányt szab nem egy tudományos diszciplína fejlődésének, hogy ti. az ember lelki jelenségeinek gyökere magában az emberi lélekben van”³¹ Novomeský gesztusa, amellyel rehabilitálja Freudot, nem a freudi tanok kritikái átértékeléséből indul ki, inkább a „tisztá” Freudot védi a spekulatív „freudizmustól”, amely Szlovákiában nevetség és elutasítás tárgya.

Novomeský célja „az volt, hogy érdemei szerint töprengjen el azon az úttörő művön, amelyet a nagy öreg az emberiségre hagyott”³² A költő véleménye annyiban megegyezik Považanével, hogy ő is elsősorban tudományos teljesítményként értékeli, bár, ahogy írja, „már ma is vitathatatlan tény, hogy Freud felfedezései és megállapításai korunk valamennyi eseményét beleértve, e kor legboldogabb emlékei lesznek a jövőben, mivel messzire előremutató fordulatot, sőt forradalmat jelentenek, amelynek ma még beláthatatlanok a következményei az ember mint egyén és mint társadalmi lény megismerése folyamatában egyaránt”³³ Annak ellenére, hogy a két, általa említett alapvető vonulat (a tudattalan elmélete és a szexuális elmélet) mellett közelebbről nem határozta meg, mi-
ben állnak Freud konkrét *tudományos* felfedezései, a pszichoanalízis szcientista felfogásának nyomait ugyanabban a látszólag periferikus, valójában nagyon is lényeges mozzanatban találjuk meg Novomeskýnél is, amelyben Považannál. Považan 1936-os Janko Král’-tanulmánya mellett ez az első szlovák szövegek egyike, amely

pontos szakszóhasználatra törekszik, például a tudatalatti helyett már a tudattalan fogalmát használja. Jól látható, mekkora jelentős szerepe volt itt a cseh hatásnak: ahogyan Považan a cseh Freudfordításból vette át a szlovák terminológiát, Novomeský a nekrológban Bohuslav Brouk *A pszichoanalízis mérlege* című, Freud nyolcvanadik születésnapjára kiadott szövegéből merített.³⁴

A cseh viszonyokkal való rövid összevetés a korabeli szlovák recepció további jellemzőire is fényt deríthet. M. Považan és L. Novomeský, akik akkortájt ismert marxista értelmiségiek voltak, egészen másként gondolkodtak Freud eszméiről, mint sok cseh marxista. Ahogyan Michal Šebek írja *A pszichoanalízis Csehországban a háború előtt* című tanulmányában,³⁵ a vitát már a harmincas évek elején politikai szempontok határozták meg. Broukot, aki a cseh kulturális körökben a pszichoanalízis legelkötelezettebb híveinek egyike volt, már 1930-ban ortodox marxista pozícióból bírálta a *Tvorba* hasábjain Ladislav Ormis. „Azzal utasítja el a pszichoanalízist, hogy [...] nem állja ki a dialektikus materializmus kritikáját, mivel egyoldalúan az emberi személyiség biológiai aspektusaira összpontosít, miközben alulértékeli a személyiség társadalmi rétegeit. Azt állítja, minden egyén az osztálypsziché része, és csak mint ilyen ismerhető meg. Ormis elutasítja a nemi ösztönt, amit az egyéni psziché hibás mozzgatójának tart.”³⁶

Az említett cseh vitában éppen Brouk volt az, aki kiemelte a pszichoanalízis szcientista nézőpontját: Ormisnak írt, *A tudomány és módszere* című válaszában azt írta, végre is nem a marxizmus határozza meg a libidó viszonyát az egyén pszichológiájához, és fordítva, a freudi libidó nem ad magyarázatot a társadalom-lélektan valamennyi törvényére.³⁷ A cseh marxista vitában, melyben a sztálinista ortodoxia elítéli a pszichoanalízist mint „polgári tudományt”, „az elbutítás fegyverét” és a „kapitalizmus termékét”,³⁸ magának a vitának a stílusa erősen emlékeztet a húszas évek végi, harmincas évek eleji Németország lövészárokharcaira.³⁹ A szlovák marxista értelmiség olyan progresszív gondolatokkal kapcsolta ösz-

sze a pszichoanalízist, amelyek tudományos – és ezzel együtt világnézeti – ellenállást jelenthettek a társadalmi és kulturális konzervativizmussal szemben. Ebből a szempontból sem Považan, sem Novomeský szcientizmusa nem meglepő, mivel a szlovák marxista értelmiség szemszögéből éppen a katolikus klerikalizmus ideológiája volt „az elbutítás fegyvere”. A Freudról folyó világnézeti vita, amely A. Spesznel a pszichoanalízis katolikus elutasításának kiindulópontja volt, ott visszhangzik Novomeský szövegében is:

„Végső soron nem kell megkönnyítenünk Freud helyzetét, azt állítva, hogy csupán a félreértés vált ki ellenkezést tanaival szemben. Mondhatjuk, hogy elveinek és hipotéziseinek félreértése is, meg túl jól értése is ellenkezést szül. Mi több, feltételezzük, hogy Freudot azért ítélik el, mert túlságosan is jól értik. A lehető legaljasabb módon támadják, olyan megfogalmazásokkal, amelyek nem képesek egyetlen használható érvet, egyetlen elfogadható hivatkozást sem találni, de annál eredményesebben tapossák sárba Freud művét.”⁴⁰

Úgy tűnik, hogy Szlovákiában akkortájt Novomeský volt az egyetlen a baloldali értelmiség prominens képviselői között, aki legalább jelzésszerűen – bár ma már alig észrevehető módon – rámutatott arra, mennyiben lehet a pszichoanalízis a klerikalizmus világnézeti opponense. Az, hogy a *DAV* (szlovák baloldali művészeti, tudományos és politikai folyóirat, amely 1924 és 1937 között jelent meg – *a ford.*), amely akkoriban a bolsevik szemléletű Fučík-féle *Tvorba* ellenlapja is volt, nem foglalkozott a pszichoanalízissel sem akkor, sem később, nem egyszerűen a marxizmus sztálinizálásának következménye volt, hanem talán annak is, hogy az akkori fiatalok Szlovákiában a pszichoanalízist nem világnézetként fogták fel, hanem más kontextusban interpretálták. Mind Považan *Álomfejtésről* írt recenziója, mind Novomeský Freud-nekrológja arról tanúskodik, hogy a tudományos gondolkodás kontextusában értelmezték.

3.3. Költészet és tudomány

A Szlovák Köztársaság fennállása alatt a 38-as *Avantgárd* köréből sokan értékelték nagyra a pszichoanalízist. Ehhez az avantgárd körhöz tartozott Považan is (viszont Novomeský nem). Ehhez a tarka, képzőművészeket, költőket, teoretikusokat, különböző tudományterületeken működő tudósokat magába foglaló társasághoz tartozott Vladimír Reisel költő is, akinek *Hogyan születik a modern vers* címmel 1939-ben az *Elán*ban megjelent cikke hasonlóan szcientista elvárásokat fogalmaz meg a mozgalom költészeti ága nevében:

„A pszichoanalízis és Freud felfedezései nagyban hozzájárultak a költészet forrásainak felderítéséhez, és arra is rámutattak, mi a libidó funkciója az alkotás folyamatában és hol van a helye forrásai között. A modern költészet, amelyre az jellemző, hogy vonzódik a konkrét tudományos módszerekhez, fokozatosan azonosult Freud felfogásával, a szürrealizmus Freud ösztönzéseit akarja kibontani, és az a célja, hogy különböző utakon hozzá jusson el. Ismeretlen területekről hullanak le a leplek, a kísérletekkel és az új felfedezésekkel lassan eljutunk abba a stádiumba, amelyben a források és folyamatok a napnál világosabbakká válnak, s amikor a költői megismerést meghatározó elemekről biztos és szilárd tudásunk lesz.”⁴¹

Považan mellett, aki arról írt, amit Reisel éppen a költészet libidinózus elemeinek magyarázata miatt „a költői források felderítésének” nevezett, megjelenik a 38-as *Avantgárd*ban még egy koncepció, amely ugyancsak a költészet pszichoanalitikus forrásainak magyarázatával foglalkozik, egyszersmind áthelyezi az érdeklődés súlypontját az irodalomról más területekre, amelyekeken ugyancsak érvényesíthető a pszichoanalitikus megközelítés. Karol Terebessy-ről (1910–1985) van szó,⁴² a szlovák avantgárd félig elfeledett teoretikusáról, aki a szürrealista kötetekben jelentetett meg néhány tanulmányt, és úgyszólván a szlovák szürrealisták társutasa volt. 1952-ben állítólagos trockista tevékenysége miatt politikai üldöztötté vált, börtönbe, majd munkatáborba került, és egy ideig Příb-

ramban, uránbányában dolgozott. 1960-ban amnesztiában részesült. Az avantgárd egykori teoretikusa a hatvanas-hetvenes években villamosvezetőként kereste kenyerét Pozsonyban.

Terebessy volt az egyetlen a szlovák avantgardisták között, aki rendszeresen foglalkozott a pszichoanalízissel. Nem véletlen, hogy pályája 1940-ben az *Álom és valóság* című szurrealista kötetben megjelent írásával, egy költői mű értelmezésével indult. A mű Novomeský egy évvel korábban Prágában megjelent *Szent a falu mögött* című kötete. Aki a harmincas-negyvenes évek fordulóján Szlovákiában pszichoanalízissel foglalkozott, szükségszerűen talált rá Novomeskýre, mint freudi interpretációra különösképpen alkalmas költőre. Elég csak arra utalni, hogy a *Szent a falu mögött* című kötete és Freud-nekrológja között is szembeötlő, bár csupán felszínes gondolati összefüggéseket lehet felfedezni. A Freud-cikkben azt állítja, hogy a lelki jelenségek tisztán pszichikai eredetűek. Ennek a pandanját megtaláljuk az olyan programversekben, mint a *Szép nap*, ahol azt írja: „hogy bennünk, bennünk rémek vannak és tündérek, / rémületük, erejük és szépségük, / egy egész világ, amely rémít bennünket / és megörvendeztet”,⁴³ nem beszélve a hamleti motívumról, amely három versben is felbukkan (*Král'ovič dánsky, Španielská krajina, To strašlivé*). Ezekre – bár a Freud-cikkben fellelhető párhuzamok említése nélkül – Terebessy is felfigyelt Novomeský kötetében, s írásának jellemzően a *Szlovák Hamlet* címet adta.

A tanulmány első részében (A költő és a társadalom, A társadalmi 'felettes én'-ről, A hamleti kérdés változásai a történelemben), ahol Terebessy a lelki egészség és a betegség közti határ elmosódottságáról beszél, amit „az emberi lélek ismeretlen mélységeinek kutatói”⁴⁴ már regisztráltak, illetve a költői érzékenységről értekezik, amelynek révén az alkotók külsőleg motiválatlannak, irracionálisnak tűnő ösztönzéseket is beépíthetnek az alkotásba. Említi a „társadalmi felettes ént”, amely „megakadályozza az ösztönök kielégítését, és gátolja a tudatos gondolkodást a tudattalanba való lejutásban”.⁴⁵ Ennek a társadalmi felettes énnak az eredetét a történe-

lemben egyrészt az Oidipusz-mítosz variánsai, másrészt a „hamleti kérdés” változatai adják: „az egyébként energikus hős ingadozása”⁴⁶

Innen indul a tanulmány második része, Novomeský kötetének laikus pszichoanalitikus elemzése. A kötet Terebessy szerint minden, csak nem „aktuális költészet”, amely a spanyol polgárháborúra reflektál és világméretű kataklizmát jövendöl. A vers politikai tartalma az értelmező számára csak annyiban fontos, amennyiben a felszín alatt felfedezhető a vers személyes „története”. Ennek alapja az Ödipusz-komplexus, amely már Novomeský korábbi verseiben is nyomon követhető volt, s a legérzékletesebben a költő által alkalmazott szimbolikában ragadható meg:

„Az ajtó, az ablak, a vár régóta ismert szimbólumok. A gyerekkorhoz fűződő szoros kapcsolatot a költő rávetíti a társadalomra. A vonat utazás az apai ház elárulását jelenti, s valami nagy félelemben vergődést [...]. A ló az apa szimbóluma, aki oly sokakat üldöz az álmokban, nagyon gyakori a fóbiákban szenvedőknél, s gyakori a magyar népdalokban (»Fehérlófia«): Novomeskýnél is előfordul [...]. A költészetben a fehér ló általában a jó apa szimbóluma, a fekete a rossz apáé, s ez is az apával szembeni érzések ambivalenciáját jelzi: az apa mint ideál, és az apa mint ellenség.”⁴⁷

A „társadalmi felettes én” leküzdése – azaz azé a gáté, amely a szlovák Hamletet akadályozza a cselekvésben, „új perspektívát nyit a jövő számára”:

„Ha az ember megtanulja uralni az ösztöneit, és tudatalatti élete nyersanyagából gyémántot tud csiszolni, ha az öröklött bűnök tonnái tehetetlenek lesznek, akkor kezdődik majd az emberiség új évszázada. Az emberi együttélés harmóniája tükröződik majd az egyén testi és lelki harmóniájában. Érzékei kifinomulnak, pallérozottakká válnak, mozdulatai ruganyosabbak, ritmikusabbak lesznek, hangja kellemesebbé válik. Gesztusaival és mimikájával azt fejezi ki, amit érzel, érez és gondol.

A művészetek előtt korábban nem is sejtett lehetőségek nyílnak, s abban a mértékben, ahogyan az emberiség hatalmába keríti

tudatalatti életének gazdagságát, a művészet is az egész emberiség birtokába kerül.”⁴⁸

Ez az utópikus emancipatórikus mozzanat bizonyos fokig előre jelzi azt, amit Terebessy később „apa nélküli társadalomnak nevez”, amelynek eljövételét számos pszichoanalitikus teoretikus jelezte már. De a Szlovák Hamlet szerzőjének mintha nem lenne olyan fontos, mennyiben hangzik egybe ez az utópia Freud, Fromm vagy Boehm antitotalitárius társadalomvízióival. A patriarchátus szerepével a pszichoanalízisben Terebessy csak később foglalkozott. Fontos viszont, hogy Terebessy már ebben a korai szövegben is továbbfejleszti a klasszikus pszichoanalízis fogalmait és koncepcióit. Novomeský szerint Freud fő tudományos érdeme annak felismerése, hogy „a lelki jelenségek gyökere magában az emberi lélekben van” (*Za Žigmundom Freudom*). Terebessy a lelki folyamatok és deformációk társadalmi jellegére hívja fel a figyelmet. Ezért konstruálja meg a „társadalmi felettes én” fogalmát, amit a pszichoanalitikus irodalomból egyébként nem ismerünk (kivéve Freudnak a psziché topográfiai modelljében elkülönített „felettes én”-jét). Elméleti és értelmező műveiben a szerző más pszichológiai vagy pszichoanalitikai eredetű művekre is hivatkozik, meg is nevezi például Johannes Lange német pszichiáter *Kurzgefasstes Lehrbuch der Psychiatrie* című tankönyvét, illetve N. J. Oszipov, a Prágában működő orosz pszichoanalitikus *Tolstois Kindheitserinnerungen. Ein Beitrag zu Freuds Libidotheorie* című, 1923-ban megjelent könyvét. Azonban Freud ösztönzése is jelentős. Abban a részletben, amelyben Hamletet – állítólag Goethére hivatkozva – úgy jellemzi, mint „olyan embert, akinek cselekvő energiáját a túlzott intellektuális tevékenysége bénítja meg”.⁴⁹ Evidens, hogy ez sokkal inkább Freud *Álomfejtésének* egy szakaszára utal, vagy olyasvalakire, aki ezt a művet idézte. Így szól: „olyan embertípus, akinek friss tetterejét megbénítja a túlburjánzó gondolkodás”.⁵⁰

Míg Novomeský lelkesen üdvözölte az *Álom és valóság* című szurrealista kötetet, és taktikusan egy rossz szava sem volt költé-

szete kissé vad pszichoanalitikus értelmezéséhez, a *Szlovák Hamlet* című tanulmány neveltség és kritika tárgya lett. Jozef Kútnik-Šmálov katolikus pap és kritikus a *Gardista* című lapban „marhaságnak”⁵¹ nevezte Terebessy fejtegetéseit, a *Slovenské pohľady*-ban közölt recenziójában pedig ezt írta:

„A *Szlovák Hamlet* címet viselő [...] írás nyilvánvaló pszichoanalitikus összefüggésekre épül, Laco Novomeský verseit tárgyalja. Komolyan foglalkozni vele ugyanolyan felesleges volna, mint amennyire neveltséges, főleg azért, mert pszichologizál, miközben teljesen figyelmen kívül hagyja a költemény sajátos művészi (a legtágabb értelemben esztétikai) mozzanatait [...]”⁵²

A szürrealizmus nyílt ellenfele, Kútnik-Šmálov körül akkoriban éles vita zajlott irodalmi körökben (J. Felix, M. Považan). Eredetileg Terebessy is be akart kapcsolódni a vitába. *Válasz J. K.-Šmálov kritikusként* című írása életében nem jelent meg, csak halála után.⁵³ Német és svájci pszichiáterekre hivatkozva (F. Hamburger, J. Meinerz, J. Lange, E. Bleuler) tette le a garast az Ödipusz-komplexus létezésével, és azzal vádolta Kútnik-Šmálovot, hogy nézőpontja „irodalmi”, tehát „tudományos” szempontból dilettáns módon ítéli el a pszichoanalízist. Igaz ugyan, hogy Kútnik-Šmálov Milo Urbanról írt *Élet a szóban* (1939) című monográfiájában, amely az említett polémia kiváltó oka volt, találunk néhány olyan részletet, amely a pszichoanalízis ihletését sejteti, erőltetett dolog volna ezek alapján a pszichoanalízis recepciójáról beszélni. Kútnik kritikusként eklektikus, és mindenekelőtt szelektív volt. Ezt az is bizonyítja, hogy részben elfogadta a tudattalan elméletét, ugyanakkor elutasította a nemi ösztön teóriáját, ami, mint ismeretes, Szlovákiában eléggé általános volt egyházi körökben, mi több, a világi értelmiség köreiben is, ahogyan azt Anton Jurovský pszichológus példája is igazolja: ő hasonló módon ítélte meg Freud tudományos eredményeit. Ez a fajta szelektivitás azonban nem csak a szlovák kulturális közegre volt jellemző. Hasonló jelenséggel találkozunk a két háború közötti

cseh értelmiség köreiben is. Éppen ezért a szlovák viszonyokra is érvényes M. Šebek megállapítása:

„Először is, a cseh értelmiségi nem fogadhatta el azt a tételt, hogy az emberi cselekvés motívumait kizárólag a nemi ösztönre redukálják, nemcsak azért, mert megbotránkozott, hanem azért, mert egyszerűen nem akarta elhinni, hogy az emberi dolgok ilyen egyszerűek lehetnek. Freud [...] nemi elméletének revíziója a húszas években (kiegészítve az agresszió ösztönével) aztán már semmiféle visszhangot nem váltott ki nálunk. [...] A tudattalan élet tényét azonban a cseh kultúra képes volt többé-kevésbé asszimilálni. [...] Kratochvílnak a *Leonardo da Vinci*hez írt előszavából szintén az derül ki, hogy a cseh kultúra nem tudta elfogadni a nemi ösztön elméletét.

Ennek a ténynek a magyarázata nem egyszerű. Nyilván nem csak a nemiség elfojtására irányuló tendenciák állnak a háttérben, amelyben a cseh kultúra az egész nyugati kultúrával osztozott. Peroutka abban látja a problémát, hogy a nemzeti jellem »az ész mértékletes fényében« leli kedvét. Kratochvíl felhívja a figyelmet arra is, hogy Csehszlovákia megalakulása után a csehek elfordultak a német tudományosságtól. Emlékeztet a cseh tudomány természet tudományos és pozitívista hagyományára, a Bécshez és a zsidósághoz fűződő viszonyokra is. Mindenesetre a fiatal Csehszlovákia semmiképpen nem volt felkészülve az idegenül ható pszichoanalízis gyors befogadására.”⁵⁴

Annak ellenére, hogy sok volt a hasonlóság, főleg az „elfojtásban”, abban, hogy Freud nemi elméletét határozottan elutasították, két évtizeddel később, a Csehszlovák Köztársaság végnapjai idején a cseh és a szlovák kulturális klíma mégis sok tekintetben különbözött. A pszichoanalízis kapcsán előkerült antiszemitizmus, amelyet vallási érvek is megtámogattak, sokakat arra indított, hogy a diszciplínát óvatosabban „mélylélektanként” emlegesse. A fiatal nemzedéket nem a pszichoanalízis kapcsolta Bécshez, hanem a Bécsi

kör neopozitivizmusa, a német tudományossághoz való közeledés pedig akkoriban éppenséggel kívánatosnak számított. A Tudományos Szintézis fiatal értelmiségijeinek az volt az elképzelése, hogy a természettudományos kutatásokat össze kell hangolni a társadalomtudományi és bölcsészettudományi kutatásokkal, majd ezek eredményét át kell ültetni a gyakorlatba. Ezt a kivihetetlen követelést Ján Bakoš művészettörténész szavaival „szimbolikus ugrásnak” nevezhetnénk.⁵⁵ Az, hogy Terebessy nem közölte vitacikkét, talán azzal is magyarázható, hogy maga is ráébredt: a vita kontraproduktív, és a továbbiakban inkább más módon foglalkozott a „mélylélektan”. Ebben segítségére volt a Tudományos Szintézis programja is.

3.4. Hrušovský, Terebessy és a „mélylélektan”

Igor Hrušovský, aki a *38-as Avantgárd* vezető teoretikusa volt, már a harmincas évek végén felvetette a bölcsészettudományi, a társadalomtudományi és a természettudományi ismeretek egyesítésének gondolatát. A Bécsi kör, de főleg R. Carnap és O. Neurath hatására megpróbálta kidolgozni a fiatal szlovák tudományelmélet egységes formális logikai alapelveinek „rendszerét” abban a meggyőződésben, hogy valamennyi tudományzak hasonló módon jut el az ismeretekhez. Hrušovský szerint lehetséges lenne az egyes tudományok ún. objektnyelvéből „kipreparálni” a tudományos ítéletek valamiféle egységes formális logikai (szintaktikus) struktúráját. Ezt ő maga „metanyelvnek” nevezte el. Közép-Európában akkoriban nem csak Carnap, Neurath vagy Hrušovský indult ki hasonló előfeltevésekből a tudományos ismeretek kapcsán. Karl Mannheim is a megismerhető világ hasonló formális logikai szuperstruktúrájához jutott el 1932-ben, amikor megpróbálta rekonstruálni a megismerés egész kontextusát, hogy megvizsgálja a tudás („Wissen”) és a politika közötti kommunikáció lehetőségeit. Mannheim tudásszociológiája következetesen megkülön-

böztette a természettudományokat és a bölcsészettudományokat. Hrušovský utópikus metanyelvtervezetének célja az volt, hogy a különböző tudományterületek művelői egységes, „szintetikus” ismeretanyaghoz juthassanak. Ez a tervezett metanyelv erősen egzakt volt, ugyanakkor nem nagyon volt érzékeny a jelentések különbségére. Nem is lehetett ez másként, hiszen bármennyire feltételezte is az egységes nyelv elmélete a tudományos ismeretek szemantikai verifikációját, Hrušovský elsősorban a „kifejezések formai verifikálására” fektetett súlyt a szintaktika közvetítésével. A tartalmi (szemantikai) hitelesítés, amely nála amúgy is marginális, eleve adott axiómákon alapul.⁵⁶ Ezen egyoldalúság ellenére, amelynek az ötvenes években súlyos következményei lettek, és ami a tudományos gondolkodás színvonalának süllyedéséhez vezetett, Hrušovský intuitív módon mégis meghagyta a jelenségek szemantikai vizsgálatának lehetőségét. Hogy milyen szerepet szánt volna a tudományos ítéletek verifikálásában a pszichoanalízisnek, vagy „mélylélektannak”, arról vallanak 1942-ben megjelent tudományos programjának gyakran idézett sorai:

„Nincsen szó semmiféle racionalista lényeghez való eljutásról, csupán az egyes tudományterületek fejlődésének konvergenciájáról, és ilyen módon a tudományos haladás gazdaságosságáról [...]. [A tudomány] olykor kénytelen olyan heurisztikus hipotézisekkel, vagyis próbálkozásokkal segíteni magán, amelyek a tudomány későbbi fejlődése szempontjából termékenynek bizonyulhatnak, és olyannyira beigazolódhatnak, hogy érvényes elméletként fogadják el őket. A fogalmak poliszemiájával főként a fiatalabb tudományágakban, illetve a tudományos struktúrák átszervezésének szakaszában találkozhatunk, ezzel szemben az elméleti rendszerek felvirágzásának időszakait inkább abszolutista struktúrák jellemzik. A kultúrtörténet a mélylélektannal karöltve nem egy olyan esetről is be tudna számolni, amikor ilyen abszolutista módon tiszta fikciókat értelmeztek és nagyítottak fel, amennyiben azoknak társadalmi-emocionális indokoltságuk volt.”⁵⁷

Még ha a mélylélektan ebben a programban nem is játszott különösen kiemelt szerepet, és Hrušovský főleg a „kultúrtörténettel” kapcsolta össze, mégis olyan kritikai ösztönzőnek tekintette, amelynek intuitíve megsejtett funkciója az volt, hogy szemantikailag hitelesítse a szcientista elgondolásokat, mivel a szemantikai verifikálás korábban a formális logikai kutatás margójára szorult. A *tudományos gondolkodás fejlődése* című (1942) korszakos művében Hrušovský éppen a pszichikai tényezőknek tulajdonít nagy szerepet a tudományos gondolkodás oksági összefüggéseiben, felméri, milyen jelentőségük van a tudattalan kutatására irányuló pszichológiai ismereteknek a jelentés keresésében. A tudattalan elméletének megbízhatósága és hitelessége itt már tudományosan bizonyított tényként szerepel:

„A tudat az ember világban való tájékozódásának fontos eszköze. Igaz, tartalma az adott társadalmi és kulturális struktúrától függ. De az ember cselekedeteit az ember sorsfordulatai által kialakított tudattalan elemek és ösztöntörékvések is erősen befolyásolják. Az emberi tevékenység tehát egyfelől a tudat által, másfelől azonban a tudattalan ösztönök által is determinált, és éppen ez utóbbiak formálják az ember jellemét. Ily módon a látszólag teljesen szabad pszichikai funkciók is determináltak; Bleuler és Jung például ezt az ún. asszociációs kísérlettel bizonyították. Az is bebizonyosodott, hogy az álom sem indeterminált és értelmetlen, hanem ugyanúgy tudattalan ösztöntörékvések határozzák meg.”⁵⁸

Az asszociációs kísérlet, ha nemcsak az asszociáció kvantitatív és formai vizsgálatára irányul (a válaszhoz szükséges idő hosszúsága, a sikertelenség vagy a meg nem értés, a viselkedés vezető reakcióinak megfigyelése), hanem az ösztönzésre adott válasz jelentőségére, megerősítheti azt, amihez Hrušovský a legtöbb reményt fűzte. A pszichológia, akár „mélylélektannak”, akár pszichoanalízisnek nevezték, az első szlovák tudományelméletben valamiféle szükséges függelék lett, amelyre annyi és olyan úttörő feladatot rakhattak, hogy azt mind nem is volt képes megoldani. A formális logikai ku-

tatás keretei között jó alibi lehetett arra, amit nem sikerült megmagyarázni, és ezzel az első szlovák tudományelmélet valamiféle tehermentesítő stratégiájának részeként is szerepelhetett. Ezt a helyzetet jól ragadja meg F. Matejov metaforája, amely szerint a Tudományos Szintézisben a pszichoanalízis „a neopozitivizmus afféle árnyéka” volt.⁵⁹ Jellemző, hogy nemcsak Hrušovský tudományos metanyelvet alkotó szcientizmusa, de a korabeli szlovák strukturalizmus sem hajlott a kutatott jelenségek szemantikai oldalának vizsgálatára. Ez a korabeli lingvisztikában a legszembetűnőbb, ha megnézzük a pozsonyi Szlovák Egyetemen oktató J. M. Kořínek nyelvész előadásait.⁶⁰ Ez a szemantikai kutatással szembeni averzió, amellyel a cseh, elsősorban irodalomtudományi strukturalizmus már korábban felhagyott, végső soron ellentmondott annak, ami a strukturalizmust megalapító Ferdinand de Saussure eredeti szándéka volt. Saussure a maga idejében súlyt helyezett a jelek tartalmának magyarázatára, és az ilyen típusú, a struktúrák kutatását serkentő szemiológia projektjére, amely a pszichológia felé mutatott volna.⁶¹

Egyáltalán nem véletlen, hogy a Hrušovský szintetizáló törekvései által ösztönzött, s vele akkor szoros kapcsolatban lévő Terebošy nagyon gyorsan elfordult a költői motívumok és szimbólumok „irodalomkritikai” pszichoanalízisétől, és a nyelv problémája felé fordult, pontosabban a nyelvi jelentés pszichológiai elemzéséhez. De minthogy nem volt se tanult nyelvész, se tanult pszichológus, ebben nem játszottak szerepet a diszciplína korabeli jellegzetességei. Ha figyelmen kívül hagyjuk Hrušovský „tudományos metanyelvét”, bizonyos véletlen külső körülményekkel is magyarázhatjuk Terebošy „mélylélektani” fogantatású nyelvi érdeklődését. Ez a svájci jogtudós, Johann Jakob Bachofen (1815–1887) kultúrtörténeti elmélete körül zajlott vita visszhangja lehetett, amely a húszas évek végén európai pszichoanalitikusok és antropológusok között zajlott (R. Briffault, B. Malinowski, E. Fromm, F. Boehm).⁶² Ennek a vitának a politikai vetülete abban állt, hogy az autoriter, „patriarchális” politikai rezsimekkel szemben alternatívát keresve, néhány

teoretikus az emberiség aranykora visszahozatalának esélyeiről gondolkodott. E gondolatok vezérmotívuma a társadalmi együttélés matriarchális, nem represszív formáinak újbóli napirendre tűzése volt. Terebessy más úton közelített az ember és az egész emberiség felszabadításának utópikus céljához, és Bachofen sokkal inkább a „mélylélektan” elődjeként érdekelte, illetve Bachofen egyes gondolatait bizonyos társadalmi jelek magyarázatára alkalmazta. A nemzetközi vita politikai leágazását nem tartotta olyan fontosnak. Ő maga Bachofen legfőbb érdemének azt tekintette, ami 20. századi volt benne, „a lelki valóság érvényességének hangsúlyozását, a mítosz és a történelem közötti határ eltörlését, és a racionális történelemértelmezés megváltoztatásának szükségességét”.⁶³

Bachofen kultúrtörténeti elméletét Terebessy mintegy átengedte egy interpretációs szűrőn, majd egyes gondolatait beépítette a nyelvvel kapcsolatos társadalom-lélektani hipotéziseibe. Bachofen szerint az alapvető jogi és társadalmi hierarchiára épülő berendezkedés (matriarchátus-patriarchátus, gynekokrácia-androkrácia) nemcsak bizonyos nemzetekre vagy törzsekre jellemző, hanem általában az emberiség fejlődésére is. Ennek alapján Terebessy azt állítja, hogy az egyes nemzetek e tekintetben egyenlőtlenül fejlődtek. Ezt az egyenlőtleniséget (illetve egy bizonyos kulturális és jogi berendezkedés dominanciáját a különböző társadalmakban) a mai napig őrzi a nyelv. A leginkább az ún. kulcsszavak, azaz az egyes nyelvekben kulturális szimbólumokat kifejező, érzelmileg ambivalens szavak igazolják ezt. Terebessy hozzáteszi, hogy a domináns gynekokrácia vagy androkrácia az egyes kultúrákban vagy nemzetekben mindig csak egyik rétegét rögzítette annak az ambivalens viszonyoknak, amely az adott jelenséghez fűződő szimbolikus szavak mögött rejlnek. A legjobban a főnevek nyelvtani nemén kísérhetjük ezt nyomon, illetve saját főneveinken, amelyek ugyancsak bírhatnak szimbolikus jelentéssel:

„Ha a nyelvet a szimbólumok pszichológiája szemszögéből kutatjuk, érdekes felismeréshez juthatunk. A mélylélektanból tud-

jük, hogy a különböző szimbólumok kettős, ambivalens jelentéssel bírnak, egy nőivel és egy férfival. Így például a ’most’ (= híd), ’vražda’ (= ’gyilkosság’) és a ’smrt’ (= ’halál’). Érdekes, hogy ezek a szavak a szláv nyelvekben más neműek, mint a germán nyelvekben. Ez nem véletlen. A germán népek nyelvi-kulturális fejlődése alapvetően a gynekokrácia korszakában ment végbe. Annak, hogy a germán népek életében a gynekokrácia kulturális korszakának perdöntő jelentősége volt, és hogy a gyermekeket az anyjuk után nevezték el, ma is megvannak a nyomai abban a szokásban, hogy a fiúgyermekeknek női nevet is adnak, pl. Rainer Maria Rilke vagy Karl Maria von Weber stb. Ezzel szemben az orosz nyelvben olyan neveket találunk, mint pl. Ivan Petrovics vagy Pjotr Ivanovics stb. A családnevek, mint tudjuk, későbbi kulturális fejlődés eredményei. Az anyai elvre utal például a ’Geschwister’ szó, amelynek a szláv nyelvekben a ’súrodenci’ felel meg.”⁶⁴

A szláv kultúrák apajogúságát, illetve a germán kultúrák anyajogúságát hangoztató teóriát Michal Chorváth, a *38-as Avantgárd* szimpatizánsa elsietettnek tartotta. („Néhány példából ilyen meszesemenő következtetéseket levonni nem lehet, alaposabb kutatásokra lenne szükség.”)⁶⁵ Miután 1942-ben megjelent Terebessy tanulmányának hosszabb változata, Bachofen *Das Mutterrecht* című könyvének első fejezetéhez fűzött bevezetésként,⁶⁶ egy középiskolai hittantanár, római katolikus pap nekitámadt Terebessy teóriájának a *Duchovný pastier* című lapban. Cyril Dudáš cikkének sokatmondó címe: *K. Terebessy az „Ödipusz-komplexust” propagálja*. Dudáš voltaképpen azért támadta Terebessyt, mert Bachofen kultúrelméletét Freudnak az apagyilkosságról szóló mítoszával kapcsolta össze, amelyet a *Totem és tabu*ban mutatott be. A pap írása Spesz pszichoanalízis-kritikájának nyomait éppúgy mutatja, mint a Spesz által is idézett W. Sternét, Freud kritikusát:

„Hogy képzeled, hogy dicséred Bachofent mint az Ödipusz-komplexus elődjét, így bünt követ el a józan és ésszerű filozófia ellen, amely bebizonyította, hogy nem létezik Ödipusz-komplexus. [...]

Ifjúságunk nevelése szemszögéből Karol Terebessy veszélyes. Ifjúságunkat keresztény szellemben kell nevelni. Az Ödipusz-komplexus pedig meg akarja semmisíteni az önvédelem, az aszkézis és a szegyenérzet keresztény elveit. [...] Az Ödipusz-komplexus filozófiai téveszme, és pedagógiai bűn, ezzel kokettál *Urbánek tudományos könyvtára*.”⁶⁷

Nyilvánvaló, hogy Dudáš támadásának célpontja nem egyedül Terebessy volt, hanem az egész nemzedék, amely Urbánek tudományos könyvtára közvetítésével (amelynek egy ideig Terebessy a szerkesztője volt) egészen új szellemet hozott a szlovák kultúrába és tudományosságba. Terebessy már a Bachofen-szöveg első változatának megjelentetésekor a *Nappal és éjjel* című szürrealista antológiában megfogalmazta azt a tézisét, amelynek értelmében a „mélylélektan” eljárásait más tudományokban is alkalmazni kellene. Szó szerint azt írta, „ezeket a [speciális kultúrtörténeti kérdéseket] az olyan tudományterületek rendszeres és szintetikus együttműködésével lehet csak megvilágítani, mint az etnológia, a nyelvtudomány, a mélylélektan, és a társadalom-lélektan”.⁶⁸ Igor Hrušovský végezte el azt a szemantikai – vagy egyszerűbben: tartalmi – verifikációt, amelyet a Tudományos Szintézisben a szimbólumok pszichológiai jelentésével és magyarázatával foglalkozó mélylélektan végezhetett. Hrušovský 1943-ban lefordított egy másik, *Der Mythos der Lykäer* című Bachofen-tanulmányt is, és írt hozzá egy bevezetést, amelyben arról beszél, hogy Bachofen deduktívan képzel el a motivációk megalapozását, mitológiai megnyilatkozások egész sorát lehet felfedezni, hangsúlyozva jelentésüket:

„Az egyes mítoszok és képzőművészeti megnyilvánulások eredetének kutatásában és jelentésük feltárásában Bachofen a modern mélylélektan egyik legfontosabb elődje. [...] Felismerte, hogy ha meg akar magyarázni valamit, el kell távolodnia saját kora felfogásától, és bele kell élnie magát régebbi korok embereinek érzés- és gondolatvilágába, ha pontosan akarja érteni cselekedeteik motívumait. S azt sem felejtheti el, hogy az egyes megnyilvánulásokhoz

később keletkezett nézetek bizonyos elemei is hozzákapcsolódhatnak és viszont, és emiatt gyakorta deformálódhatnak. Bachofen szerint ennek következtében egy és ugyanaz a tény, ugyanaz a személy »egy korábbi és egy későbbi világ felfogásában kettős értelemben jelenhet meg, ott ártatlan, itt gonosztevő, ott emelkedett és méltóságteljes, itt meg undor tárgya...« [...]»⁶⁹

Hrušovský elméleti szempontból egy nem elhanyagolható problémával nézett szembe a szlovák Bachofen-vitában. A szemantika olyan verifikációs alap, amelynek ingatagságára legkésőbb akkor fény derül, amikor történeti metszetben vagy összehasonlító módszerrel vizsgáljuk a jelentések változékonyságát az egyes kultúrákban. A költői nyelv verifikációs potenciálját Hrušovský már 1940-ben szkeptikusan ítélte meg *A tudományos és a költői nyelv szemantikája* című írásában.⁷⁰ Bachofen, aki nemcsak dolgozott a poliszémia jelenségével, de érzékeny kultúrtörténészként, akire hatott a romantikus iskola, maga is vallotta, hogy a poliszémiában eredendően feszültség rejlik, s ez az egzakt módon eljáró szlovák tudós számára egy kissé kemény dió volt. A társadalmi és kulturális jelek jelentésének „mélylélektani” értelmezése – amennyiben nem csak közvetlen politikai célokat szolgált – szükségszerűen meg kellett hogy torpanjon a jelentés többértelműségének felfedezésekor, hiszen ez ellentétes volt a rigid szcientizmus követelményeivel. Még ha eleinte remélt is valamit Bachofentől a tudományok koordinációja szempontjából, többé-kevésbé logikus volt, hogy fokozatosan eltávolodott tőle. Kicsivel később a fejlődés eszméje kezdte el foglalkoztatni Hrušovskýt, és figyelmét a Bachofen által leírt és értelmezett kulturális jelenségek általános aspektusára irányította.

Hrušovský sokkal később „ocsúdott fel” – csak a hatvanas években, de akkor már rég nem lehetett avantgárdról beszélni tudományos tevékenységével kapcsolatban. De mivel érdeklődése lényegében már 1942-ben⁷¹ a megismerés történelmi fejlődésével kapcsolatos makrokérdések felé fordult, a „mikroszkopikus”, nyelvi jelenségek kutatását Terebessy folytatta. Elméleti eszköztárát

nemsokára további fogalmakkal bővítette, a Freud *Álomfejtéséből* átvett „túldeterminálással”, amelyet Freud a manifesztáló álom kimunkálása során figyelt meg. Terebessy alkalmazott kutatásában a nyelvi elemek valamiféle affektív színezetét fejezte ki, a feminin vagy maszkulin jellegű szimbólumok segítségével, ami az e szimbólumokat jelentő szavak nyelvtani nemében mutatkozott meg. 1941–1942-ben kidolgozta a szimbolikus túldetermináltság elméletét (a *Nyelv és mélylélektan, A túldetermináltság problémája a nyelvi struktúrákban* című cikkekben, illetve *Az ambivalencia kérdése a nyelvi fejlődésben* című füzetben). A pszichoanalízis recepciója szempontjából később már csak néhány újabb elemmel bővült az elmélet. A nemzeteknek a matriarchátusból vagy a patriarchátusból eredeztethető fogalmakhoz vagy elgondolásokhoz kötődését fixációnak vagy regressziónak nevezi. 1942 körül Terebessy elmélete elnyeri végső formáját, ettől fogva már csupán a női vagy férfi szimbólumokat hordozó nyelvek vagy kultúrák köre épített hipotézisei „igazolására” fordít figyelmet. Az elmélet „kipróbálása” során a szerző bővítette a vizsgált nyelvi jelenségek körét. Azt állította például, hogy bizonyos szimbólumok bekerültek az egyes nyelvek lexikájába, és máig is ezek határozzák meg a nyelv hangzását (pl. a tojás szimbóluma – németül 'Ei' – alkotja a tövét nagyon sok német szónak). Másfelől olyan empirikus anyagot is gyűjtött Terebessy, amellyel igazolhatta a nyelv és a kultúra feminin vagy maszkulin jellegének tételét.

„Elég, ha a kezünkbe vesszük a szótárt, és rögtön láthatjuk, hogy a német nyelv struktúráját áthatja az 'Ei' fogalmának és hangkapcsolatának túldetermináltsága [...], ugyanakkor a szláv nyelvekben (itt főleg cseh példákról van szó) az 'úd' tővel és hangalakjának túldetermináltságával találkozunk. [...] Nem kevésbé erős a nyilvánvaló férfias nézőpont jelenléte és túldetermináló hatása a szláv nyelvekben: 'Iud' (Volk), 'pud' (Trieb), 'dupati' (stampfen), 'durman' (Stechapfel), 'dub' (Eiche), 'duben' (April), 'dúha' (Regenbogen) [...] stb.”⁷²

1942-ben *Az ambivalencia problémája a nyelvi fejlődésben* című füzetben világosabban fogalmazta meg a túldetermináltság problémáját, s kifejtette a szavak általános ambivalenciájának gondolatát. Az ambivalencia fogalmával Freudnál találkozott először. De minthogy *ad fontes* próbált haladni, inkább azt az Eugen Bleuler idézte, akitől maga Freud is vette a fogalmat. Bleuler a skizofrénia fő tünetének tartotta az ambivalenciát,⁷³ amely szerinte az érzések ellentétességét mutatja az affektív síkon (egy pillanatban ugyanazt a személyt gyűlöljük és szeretjük), aminek az intellektuális síkon az ítéletek ellentmondásossága felel meg. A fogalom sajátos tartalma a nyelvre alkalmazva az ítéletek ellentétességének affektív motivációját jelenti, ebben sem közvetlenül Freudra hivatkozik Terebessy. Freud 1916–1917-ben a *Bevezetés a pszichoanalízisbe* című előadásaiban dolgozta ki ezt a gondolatot, Terebessy azonban Freud elődjére, a nyelvtudós Karl Abelre hivatkozik, aki 1884-ben jelentette meg „az összavak ambivalens jelentéséről” szóló tanulmányát.⁷⁴ Ezt a tanulmányt, amit Freud két alkalommal említ (először *Az összavak ambivalens jelentéséről* című 1910-es cikkben, másodszer pedig a *Bevezetés a pszichoanalízisbe* című előadásorozatban 1916–1917-ben). Terebessy, aki nem mindig idézett pontosan, Abel 1885-ben megjelent tanulmányában olvasta:

„Sok kutatónak feltűnt, hogy bizonyos szavaknak nem egyszerűen több jelentésük van, hanem az egyes jelentések egyenesen ellentétesek egymással. Amennyire tudom, csak K. Abel szentelt ennek a problémának figyelmet a *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen* (Leipzig 1884) című tanulmányában. A későbbiekben – még ha csak rövid ideig is – sok mélylélektannal foglalkozó szakembert inspirált, de sem ezeket a fejtegetéseket, sem magát a művet nem értékelték kellőképpen a hivatalos nyelvészek.”⁷⁵

Hasonlóképpen jár el Terebessy a Mendel-féle öröklési törvény és az elfojtást spekulatív módon párhuzamba állító Ferenczi recepciója során. Ferenczi Sándor *Versuch einer Genitaltheorie*⁷⁶ című munkájában kulcsszerepe van ennek a párhuzamnak. Ferenczi a ma

már elfeledett magyar fizikustól és természettudóstól, Ortvay Rudolftól⁷⁷ vette az ötletet. Terebessy jellemző módon inkább Ortvayra hivatkozik, mint Ferenczire, noha az ő munkáját csak másodkézből ismerte. Az *ad fontes* módszer, és az eredeti elméletekhez való visszanyúlás sok esetben lehetővé tette Terebessy számára, hogy miközben a pszichoanalízissel mint valami „fekete dobozzal” dolgozott, bizonyos fokig palástolhatta az öncenzúrárt, amelyre a kor miatt kényszerült. A német filológus és a svájci pszichiáter, sőt még az alig ismert magyar tudós is elfogadhatóbb tekintélynek számíthatott az idő tájt a szlovák hivatalos körök számára, mint a pszichoanalízis úttörői, akiknek mind személye, mind nézetei gyakran váltak rágalmak céltábláivá az antiszemiták, a katolikus kritikusok, vagy egyszerűen csak a konzervatív tudósok részéről, és nem örvendtek túl nagy népszerűségnek a nem túl nagy múltú szlovák pszichológiában sem. Terebessynek a klasszikus pszichoanalízissel szemben elfoglalt pozíciója tünetértékű a hazai kulturális helyzetet tekintve. Viszonylag nehezen érthető elméleteinek Szlovákiában szinte semmi visszhangjuk nem volt. *Nyelv és mélylélektan* című művében azonban van néhány gondolat, amely a háború utáni pszichoanalízist előlegezi meg.

Talán a legérdekesebb mozzanata ennek a gondolatmenetnek a pszichoanalízis és a nyelvészet összekapcsolása. Az 1941-es *Nyelvészet és mélylélektan* című cikkben, amely a *Nappal és éjjel* című szürrealista kötetben jelent meg, „bizonyos nyelvészeti kérdéseket vizsgál meg a mélylélektan szemszögéből”, s ezzel a „két tudományterület figyelmét akarja egymásra irányítani”.⁷⁸ Ez azonban „nem azt jelenti, hogy a mélylélektan módszereit akarja a nyelvészet korábbi módszerei helyére állítani, csak kiegészítésként alkalmazná”.⁷⁹ Hangsúlyozza, hogy „a két tudományterület termékeny összekapcsolásához alapvető szociológiai ismeretek is megkívántatnak”.⁸⁰ Ez a gondolat csak jóval később, az egyebek közt a nyelvészeti strukturalizmus által is inspirált francia pszichoanalízisnek köszönhetően bontakozhatott ki. A francia strukturalista pszichoanalízisben, amely (Jakobson hatásának köszönhetően) a kód intézményére összpontosított,

született meg az a gondolat, hogy a tudattalan a nyelvhez hasonló struktúrával rendelkezik (J. Lacan). Ennek párhuzamát megtaláljuk Terebessynél az egy adott nyelvet használó csoportok tudattalanjában mélyen gyökerező szimbólumok nemi determináltságának elméletében. Ez egy kissé ködös megfogalmazásban kiolvasható Terebessy következő szavaiból is: „Így a nyelv része annak, amit a pszichiátriában pszichikai környezetnek neveznek.”⁸¹ A pszichikai környezet fogalmán a szlovák amatőr pszichoanalitikus Bleulerrel egyetértve a „benső környezetet”, tehát a tudattalant értette.⁸² A másik mozzanat, amely a későbbi tudományfejlődést előlegezi meg, Terebessynek az az állítása, mely szerint a nyelvfejlődést affektív erők hívják elő.⁸³ Ez a francia strukturalista pszichoanalízis hetvenes évekbeli német kritikájára mutat előre: a nyelv struktúrájának a tudattalan struktúrájával való azonosítása, ahogyan Lacan tette, affektív erők nélkül is megáll, ezek nélkül azonban (Reinhold Wolff szerint) magának a tudattalannak nincs semmi értelme. Ehhez a problémához majd még vissza kell térnünk a pszichoanalízis és az irodalomtudomány kontextusában. A tudattalant és a nyelvet összekötő ragasztóanyagot tehát Terebessynél az affektív erők adják, amelyeket nem lehet semmire sem redukálni. Harmadszor, Abel és Freud elmélete a(z ós)szavak „ellentétes jelentés”-éről, amely erősen hatott Terebessyre, minden bizonnyal igazolható, ha nem is a kultúrtörténetben, hanem a nyelv ontogenezisében, s ez klinikailag dokumentálva is van a neurózis bizonyos újabb esetei kapcsán.⁸⁴ Tagadhatatlan tudományos intuíciója ellenére azonban Terebessy elméleti korlátai legalább annyira jelentékenyek, mint a sejtései.

Korlátai elsősorban a „mélylélektan” és a nyelvtudomány megközelítésmódjával függenek össze. A kultúrtársadalmakra Terebessy az individuálpszichológiából ismert pszichoanalitikus modelleket alkalmazott (érzelmi ambivalencia, Ödipusz-komplexus stb.), s ez megmutatja *ad fontes* módszere veszélyeit, ugyanis megerősíti, hogy a forrásokhoz való visszatérés nem szükségszerűen az ismeret tiszta forrásának felfedezését jelenti. A tömejlélektanral Tere-

bessy először valószínűleg Freud *Tömeglélektan és énanalízis* című írásában találkozhatott. Ám Freud helyett, aki nem volt idézhető szerző, Gustave Le Bon 1895-ös *A tömegek lélektana* című munkájához tért vissza. Erre egyébként a pszichoanalízis alapítója is utal. A két háború közti Szlovákiában a *Prúdyban* közölt két fordításból is ismerhették, igaz, a pszichoanalízis későbbi recepciójával nem volt semmiféle kapcsolatban.⁸⁵ Terebessy nem veszi figyelembe azokat a szemrehányásokat, amelyeket Freud, s az ő nyomában más, tömeglélektannal foglalkozó teoretikusok fogalmaztak meg Le Bonnal szemben. Arról a nem elhanyagolható szemrehányásról van szó, amely szerint Le Bon csak a tömegek belső kötőelemeinek elemzésére fektetett hangsúlyt, és csak mellékesen vette figyelembe a tömeg központi instanciáját, a karizmatikus és demagóg vezért. Freud tömeglélektani elemzése legalább arra rámutatott, hogy a tömegekről nehéz bármit is mondani az objektjükhöz fűződő (libidinózus) viszony, vagyis a „vezérhez” fűződő viszony elemzése nélkül.⁸⁶ A tömegek motivációjának klasszikus pszichoanalitikus magyarázata (amely másfajta tömegjelenségek pszichoanalitikus irányultságú kritikájához is alapot szolgáltatott) abban áll, hogy „az elsődleges tömeg bizonyos számú individuumból áll, akik saját éni-ideáljuk helyébe ugyanazt az objektet állították, következésképpen saját énjük ezzel azonosult”.⁸⁷ Terebessy ezt a magyarázatot úgy lát-szik, nem fogadta el, és azért is tért vissza Le Bonhoz, mert számára a felettes én eszménye (ami Freudnál jobbra az éni-ideállal azonos) erősen negatív színezetű fogalom: egyéni vagy kollektív elnyomást és cenzúrát gyakorló instancia („társadalmi felettes én”). Ehelyett Le Bon régebbi keletű teóriájával dolgozott, amely a „tömeglélek” későromantikus, neutrális társadalom- (illetve nemzet)-fogalmával kapcsolódott össze, amely be van zárva önnön identitásába (ezt Bachofentől vette át). Ugyan jóval később azt írta, „bár ez talán hihetetlennek tűnik, nyelvi kutatásaim politikai-lélektani problémákból indultak ki”,⁸⁸ a – például Freudtól származó – konkrét társadalomkritikai gondolatokat elfedi saját pszichoanalízis-értelmezése.

Terebessy munkáinak másik korlátja, hogy a nyelvet hordozó kollektívum kevéssé differenciált fogalmának (nemzet, kultúra) egészen természetes módon egy nem túl differenciált nyelv fogalma felel meg.

Szól a nyelv rendszerszerűségéről? Szól a beszédről, mint olyanról? Terebessy, akinek nem volt nyelvészeti képzettsége, elsősorban pszichoanalitikus vagy mélylélektani terminológiai ismereteire támaszkodott, a nyelvről azonban úgy gondolkodott, hogy meg sem érintette az akkoriban kibontakozó szlovák strukturalista nyelvtudomány. A nyelvtudomány és a mélylélektan összekapcsolása nála csupán sejtéseken alapuló tudományos vízió, a jövőbe mutató jóslat volt, de a strukturalista nyelvészet alapjait nem ismerte. Nem lehet csodálkozni azon, hogy a nyelv pszichológiájával kapcsolatos fejtegetéseit elsősorban a 19. századi etnolingvisztikai komparatiztika befolyásolta (Karl Abel, Hermann Paul, Michel Bréal, James Owen Dorsey). Hiszen a strukturalista nyelvészet és a pszichoanalízis összekapcsolása még váratott magára.

Igor Hrušovský volt az egyetlen, aki reagált Terebessy *Az ambivalencia kérdése a nyelvfejlődésben* című munkájára, amelyet a szerző másodszor 1944-ben bővített, német nyelvű változatban is kiadott (bizonyára azt remélte, hogy figyelmet kelt külföldön). A *Matica slovenská* évkönyvében 1948-ban közölt recenzió ismertette Terebessynek a nyelvtudomány és a pszichológia kapcsolataira vonatkozó elgondolásait. A szerző érdemének tudja be, hogy „eredeti módon nyúl hozzá egy olyan kérdéshez, amely eddig nem került szóba”.⁸⁹ Hrušovskynak a mélylélektanhoz fűződő, nem sokkal korábban még Terebessyvel közösen táplált reményei addigra már füstbe mentek. Nem csoda, hiszen az 1945 és 1948 között Anton Jurovský professzor szerkesztésében megjelenő *Pszichológiai Gyűjtemény* akkor már korlátok közé szorította a Tudományos Szintézis nagyszabású interdiszciplináris törekvéseit. A pszichoanalízis ösztönzését, amely olyannyira sajátja volt az avantgárd mentalitásának, a szaktudományosság nevében megfosztotta a spekulativitástól.

- ¹ Nadeau, M.: *Dejiny surrealismu*. Votobia, Praha, 1994, 17.
- ² Uo.
- ³ Kováč, B.: *Alchýmia zázračného*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 1968, 196.
- ⁴ Uo. 204.
- ⁵ Vö. Freud, S.: Bászák a fantázia. In: uő: *Umenie a psychoanalýza*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 2000, 3–10.
- ⁶ Benjamin, W.: *Iluminácie*. Kalligram, Bratislava, 1999, 145.
- ⁷ *Áno a nie*. Bratislava, 1938, bevezetés Mikuláš Bakoš és Klement Šimončič, oldalszám nélkül.
- ⁸ Uo.
- ⁹ *SVU Mánes*, Praha. 1934.
- ¹⁰ -V- (Michal Považan): Psychoanalitická náuka Freudova. *Slovenský hlas*, 1/1938. 229, 230, 231. sz. (7, 8, 9, X, 1938.).
- ¹¹ Havran, P. (Ladislav Novomeský): Za Žigmundom Freudom. *Elán*, X/1–2. 1939. szeptember–október, 10.
- ¹² Pardel, T.: *Psychoanalýza včera a dnes*. Formát, Pezinok, 1995, 154.
- ¹³ Považan, M.: *Novými cestami*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 1963, bevezetés Mikuláš Bakoš, 17.
- ¹⁴ Freud, S.: *Studienausgabe*. Bd.II., Fischer Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1982, 485.
- ¹⁵ Považan, M.: *Novými cestami*. 52–53.
- ¹⁶ Uo. 55.
- ¹⁷ Vö. a cseh *Ani labut' ani Lúna* címmel 1936-ban Prágában megjelent szürrealista albumot, amelyet Mácha halálának 100. évfordulójára adtak ki. A szlovák közeggel a kapcsot ez esetben az a Novomeský jelenti, akinek *V osudoch jednej generácie* című szövege az említett gyűjteményben olvasható (72–81.).
- ¹⁸ Uo. 61–62.
- ¹⁹ Uo. 64–65.
- ²⁰ Az *Álom és valóságban Král' Šahy* és *Epilog* című verse, a *Nappal és éjjel* című kötetben *Rozprávajte svoj divný sen* című verse, és részletek ismeretlen költő *Janko Král' portréjához* című verséből, valamint Považan cikke *Král' költészete és a szürrealizmus* címmel.
- ²¹ *Vo dne a v noci*. Skarabeus a FKM, Bratislava, 1941, 113.
- ²² *Slovenský spisovateľ*, Bratislava, 1953.
- ²³ -V- (Michal Považan): Psychoanalitická náuka Freudova. *Slovenský hlas*, 1/1938. 230. sz. 5.
- ²⁴ Uo. 231. sz. 5.

- ²⁵ Freud, S.: *Studienausgabe*, Bd. II. cit. vyd. 572.
- ²⁶ Uo. Bd. VI., 298. és skk. (*Hemmung, Symptom und Angst* c. tanulmány.)
- ²⁷ Freud *Rossz közérzet a kultúrában* című munkája, amelyben ezt a paradoxont fejti ki, először 1930-ban jelent meg.
- ²⁸ -V- (Michal Považan): *Psychoanalytická náuka Freudova*. Idézett forrás, 231. sz. 5.
- ²⁹ Havran, P. (Ladislav Novomeský): i. m.
- ³⁰ Uo.
- ³¹ Uo.
- ³² Uo.
- ³³ Uo.
- ³⁴ Vö. *Autosexualismus a Psychoerotismus*. Odeon, Praha, 1992, 169–176.
- ³⁵ *Psychoanalýza v Čechách*. Nakladatelství Franze Kafky, Praha, 1997, 7–21, de főleg 11–13.
- ³⁶ Uo. 12.
- ³⁷ Vö. uo.
- ³⁸ Uo.
- ³⁹ Vö. *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol. I*. Ed. Hans-Peter Gente, Fischer, Frankfurt am Main – Hamburg, 1970.
- ⁴⁰ Havran, P. (Ladislav Novomeský): i. m.
- ⁴¹ Idézve: *Avantgarda 38*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 1969, 194.
- ⁴² Karol Terebessy személyiségéről és életművéről lásd Terebessy, K.: *Jazyk, kultúra, a hlbinná psychológia*. (Ed.) Adam Bžoch, Kalligram, Bratislava, 2000, ott lásd főleg bevezető tanulmányomat, *Karol Terebessy – osud a dielo*, amelyből e fejezetben meríték.
- ⁴³ Novomeský, L.: *Otvorené okná*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 1964, 169.
- ⁴⁴ Terebessy, K.: Slovenský Hamlet. In: *Sen a skutočnosť*. Bratislava, 1940, 62. Vö. még: Terebessy, K.: *Jazyk, kultúra a hlbinná psychológia*. Ed. Adam Bžoch, Kalligram, Bratislava, 2000, 44.
- ⁴⁵ Terebessy, K.: *Jazyk, kultúra a hlbinná psychológia*. Ed. Adam Bžoch, Kalligram, Bratislava, 2000, 45.
- ⁴⁶ Uo. 46.
- ⁴⁷ Uo. 48–49.
- ⁴⁸ Uo. 51.
- ⁴⁹ Uo. 46.
- ⁵⁰ In: Freud, S.: *Studienausgabe*. Bd. II. id. kiad., 269.

- ⁵¹ Vö. jkš: Najnovší prúd slovenskej poézie. *Gardista*, 2/69. I. 12. 1940. 11.
- ⁵² *Slovenské pohľady*, 57/1. 1941. január, 65–66.
- ⁵³ Terebessy, K.: 2000, 52–56.
- ⁵⁴ Šebek, M.: i. m. 15–16.
- ⁵⁵ Bakoš, J.: Štrukturalizmus na Slovensku ako symbolický skok. In: *Československý štrukturalizmus a viedenský scientimus*. Stimul, Bratislava, 1992, 8–19.
- ⁵⁶ Vö. Cmorej, P.: Die erste Wissenschaftstheorie in der Slowakei und der Wiener Scientismus. In: *Československý štrukturalizmus a viedenský scientizmus*, id. kiadás, 27–34.
- ⁵⁷ Hrušovský, I.: Vzťah vedy a spoločnosti. *Slovenské pohľady*, 58/1. 1942. január, 7.
- ⁵⁸ Hrušovský, I.: *Vývin vedeckého myslenia*. Urbánek, Trnava, 1942, 61.
- ⁵⁹ Matejov, F.: Ein Chiasmus von Literaturtheorie und Lebenswelt. In: Zajac, P.: *Auf den Taubfüßchen der Literatur*. Gollenstein, Blieskastel, 1996, 402.
- ⁶⁰ Kořínek, J. M.: *Úvod do jazykospytu*. Bratislava, 1948. Vö. Bžoch, A.: Lingvističnite teorii i filozofia na jezika v slovaškija nadrealizm. In: *Jezicite na evropskate modernost*. Izdatelski centr Bojan Penev, Sofia, 2000, 61–69.
- ⁶¹ De Saussure, F.: *Kurs obecné lingvistiky*. Odeon, Praha, 1988, 152. Idézi: Michalovič, P. – Minár, P.: *Úvod do štrukturalizmu a postštrukturalizmu*. Iris, Bratislava, 1997, 41.
- ⁶² Vö. Bžoch, A.: *Diskusia o materskom práve a psychoanalýza*. Aspekt, 1997/2, 135–140.
- ⁶³ Terebessy, K.: 2000, 60.
- ⁶⁴ Uo. 61.
- ⁶⁵ Chorváth, M.: Dve vedecké publikácie. *Elán*, XIV/6. 1943. június, 16.
- ⁶⁶ Bachofen, J. J.: *O materskom práve*. Urbánek, Trnava, 1943. Ford. Daniel Husár.
- ⁶⁷ Dudáš, C. K.: Terebessy propaguje „oidipovský komplex“. *Duchovný pastier*, XXIV/4. 1943. apríl, 351–352.
- ⁶⁸ Terebessy, K.: 2000, 62.
- ⁶⁹ Hrušovský, I.: Úvod. In: Bachofen, J. J.: *Lykijský mytus*. Urbánek, Trnava, 1943, 5–7.
- ⁷⁰ *Sen a skutočnosť*. Bratislava, 1940, 28–30.
- ⁷¹ *A Tudományos gondolkodás fejlődése című munkáiban*.
- ⁷² Terebessy, K.: 2000, 96–97.
- ⁷³ Laplanche, J. – Pontalis, J.-B.: *Psychoanalytický slovník*. Veda, Bratislava, 1996, 34.
- ⁷⁴ Abel, K.: *Über den Gegensinn der Urworte*. Wilhelm Friedrich, Leipzig, 1884.
- ⁷⁵ Terebessy, K.: 2000, 79.

- ⁷⁶ Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig–Wien, 1924.
- ⁷⁷ Ortway, R.: Eine biologische Parallele zum Verdrängnisvorgang. *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, 1914/2. 25–26.
- ⁷⁸ Terebessy, K.: 2000, 68.
- ⁷⁹ Uo.
- ⁸⁰ Uo.
- ⁸¹ Uo. 69.
- ⁸² Bleuler, E.: *Psychiatrie*. Julius Springer, Berlin, 1937, 132–133.
- ⁸³ Terebessy, K.: 2000, 68–69.
- ⁸⁴ Flader, D.: *Psychoanalyse im Fokus von Handeln und Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, 346.
- ⁸⁵ Le Bon, G.: Politická psychológia. Ford. Inž. Št. Janšák. *Prúdy*, X. évf. 205–216; Janšák, Š.: Gustave Le Bon. *Prúdy*, XVI. évf. 9–22.
- ⁸⁶ Freud, S.: *Psychológia masy a analýza Ja*. Archa, Bratislava, 1996, 75. Ford. Milan Krankus.
- ⁸⁷ Uo. 70.
- ⁸⁸ Terebessy, K.: 2000, 125.
- ⁸⁹ *Psychologický sborník*. Vyd. Matica slovenská, Turč. sv. Martin, 3/3–4, 1948, 254.

4. A PSZICHOANALÍZIS ÉS A SZLOVÁK PSZICHOLOGIA – KITEKINTÉS

1939 és 1948 között a Tudományos Szintézis Társasága hét előadást, illetve vitát rendezett a pszichológia tárgykörében.¹ Ezek a viták – amelyeket nem publikáltak – azért voltak fontosak, mert a *38-as Avantgárd* és a Társaság tagjai között zajló interdiszciplináris kommunikáció terepét adták. Az előadások címéből arra következtethetünk, hogy több előadás is foglalkozott a pszichoanalízissel. A Társaságban előadó pszichológusok közül később ketten foglalkoztak pszichoanalízissel, az ő nevükkel találkozunk majd a *Matica slovenská* által 1946 és 1949 között kiadott *Pszichológiai Gyűjtemény* lapjain is. Ernest Guensberger, a pozsonyi Komenský Egyetem neuropszichológiai klinikájának orvosa a pszichoanalízis néhány terápiás eljárását próbálta átültetni a klinikai gyakorlatba.² Tomáš Pardel, aki 1946-ban néhány hónapot Bázelen töltött Freud tanítványánál, Heinrich Mengnél, a mélylélektan elméletével foglalkozott. E kezdeményezések ellenére a hazai pszichológiai tudományban ezek az irányzatok csak marginálisan voltak jelen. A szlovák pszichológiai tudomány megalapítója, Anton Jurovský, visszatekintve az eltelt húsz évre, 1948-ban úgy jellemezte a fiatal tudományszakot és az 1928-tól működő Pszichotechnikai Intézet tevékenységét, hogy szavai elárulják, tartózkodóan viszonyul a pszichoanalízishez:

„[M]unkánkban a legtöbb munkatársunk eddigi pszichológiai pályafutását jellemző gyakorlati és empirikus irányultság [...] tükröződik. Ahogyan a bevezetőben említettük, nálunk a pszichológia fejlődéséből hiányzott a spekulatív vagy filozófiai stádium.

Más szavakkal, a mi pszichológiánk nem egy kiemelkedő intellektus gondolkodásának terméke volt, nem is valamiféle tudomány a tudományért, hanem a hétköznapi élet gyakorlati szükségleteiből jött létre. Ez abban mutatkozik meg a legpregnansabban, hogy kereskedelmi, ipari, gyógyító, nevelő és más gyakorlati intézmények hívták életre. Nálunk nem volt arra ideje a pszichológiának, hogy mesterkéltséggel, absztrakt problémákkal foglalkozzon, csak tényleges, a hétköznapi élet aktualitásaival kapcsolatos kérdések foglalkoztatták, amelyek megoldását az élet kívánta meg.”³

Az említett preferenciák ellenére azonban az adott kereteken belül gyakorlatilag mindenféle létező pszichológiai irányzat iránt érdeklődtek, és egyfajta józan és tárgyilagos önreflexióval értékelték is valamennyit. A. Jurovský már 1941-ben azt írta *Pszichológia* című munkája bevezetőjében, hogy ebben a diszciplínában „még nincs olyan megbízhatóan kidolgozott és tökéletesen felállított rendszer, mint a nagyobb múltú tudományokban”⁴, mi több, a hazai nyelvben sem „voltak eddig használatban saját, jól bevált pszichológiai terminusaink, hiszen a precíz tudományos terminológia mindenütt a tényleges tudományos munka folyamatában alakul ki”⁵. Elsősorban a pszichotechnika alkalmazása során felmerülő gyakorlati kérdésekkel foglalkoztak (maga a pszichotechnika a pszichológusok pragmatikus eszköztárának összefoglaló elnevezése volt, amelynek keretében tesztekkel állítottak össze a különböző foglalkozási ágak igényeinek megfelelően, illetve idetartozott az iskolai lelki higiéniai nevelés és pszichológiai tanácsadás is). E gyakorlati feladatok mellett azonban a szlovák pszichológiának meg kellett szilárdítania tudományos státuszát is. Ez a kettős motiváció tükröződött abban a módban, ahogyan a mélylélektani irányzatokat kezelték: megvizsgálták mind terápiás, mind elméleti hozadékukat. Jurovský *Pszichológiai Gyűjteménye* alapozta meg szakmailag azt a plurális szemléletet, melynek keretében lehetőség volt különböző irányzatok egymás mellett élésére, köztük volt a freudi pszichoanalízis is. Ez a folyóirat felgyorsította az információcserét, s lapjain rendsze-

resen találkozhatunk informatív mélylélektani és pszichoanalitikus témákkal foglalkozó cikkekkel. A cikkekből legalábbis vázlatosan rekonstruálni tudjuk ezen irányzatok recepcióját. Figyelmen kívül hagyjuk a pszichoanalitikus munkákról szóló tisztán informatív jellegű írásokat, amilyen pl. Karol Terebessy recenziója J. C. Flugel brit analitikus *Man, Morals and Society* című könyvéről,⁶ és M. Masaryk ismertetése Freud *Tanulmányok a hisztériáról* című könyvéről, amely 1947-ben jelent meg Prágában.⁷

A hazai pszichológusok közül E. Guensberger szentelt figyelmet a pszichoanalízis gyakorlati kérdéseinek *Gyógyító eljárások lelki zavarok esetén mint pszichológiai probléma*⁸ című írásában, amely „egységes magyarázatot kívánt adni a neurózisok és pszichózisok kialakulására” saját pszichotikus páciensek kezelése során szerzett tapasztalatai alapján. M. Wagner *Az álmok irányítása alvás közben*⁹ címmel megpróbálta Freudnak az álom mechanikájára vonatkozó néhány tézisét empirikus úton revideálni, M. Milan pedig *A katonai környezet hatása a besorozottak álommunkájára*¹⁰ címmel az álommunkával kapcsolatos ismereteket kamatoztatta. M. Bažány *A pszichoanalízis és a lelki sérült gyerekek javító nevelése*¹¹ című cikke fontosnak tartja a pszichoanalitikus eljárásokat a háborús traumát átélt gyerekek gyógyításában.” Bažány az alkalmazott pszichoterápiás eljárások integrálására buzdított, szerinte a pszichoterápia azért hozhatta meg a kívánt eredményeket, mert módszerei nem represszívek:

„Példaként beszélhetünk egy közép-szlovákiai nevelőintézményről, ahol az elhagyott aszociális gyerekek javító nevelése megkérdőjelezhető módon zajlott. Az, hogy nem értették az egyes konfliktusok lényegét, és erősen elnyomták a gyerekek emocionális megnyilvánulásait, néhányuknál nemcsak az eredeti aszociális viselkedés megszilárdulásához vezetett, hanem új neurotikus tünetek is megjelentek. [...] Miután megérkezett a gyermekpszichológusokból álló vizsgálóbizottság, és beavatkoztak a nevelési folyamatokba, már két hét elmúltával erőteljesen, 72%-kal csökkent a tünetek előfordulása

[...] Nyilvánvaló, hogy [...] a pszichoanalitikus koncepció csupán alap, amelyet ki kell egészíteni individuálpaszichológiai, fejlődés- és gyermeklélektani ismeretekkel.”¹²

Arról, hogy az egyes konkrét esetekben hogyan használták fel az analitikus terápia eszközeit, sajnos semmiféle információval nem rendelkezünk. Abban az időben a szlovák pszichológusok nem jártak pszichoanalitikus tréningekre, nem is beszélhetünk klasszikus értelemben vett pszichoanalízisről. Részleteket a terápia egyes elemeinek alkalmazásával kapcsolatban nem említ az a T. Pardel sem, aki az idő tájt a legtöbbet foglalkozott a pszichoanalízis elméletével, s aki később egyedülként kutatta a pszichoanalízis szlovákiai befogadását.¹³ Pardel háború után írt cikkei alapján legalább fogalmat alkothatunk a pszichoanalízis recepciójának második hullámáról, amely elméleti irányultságú volt, és mind a fejlődő hazai pszichológia követelményeinek, mind pedig a korabeli kulturális környezet elvárásainak eleget akart tenni.

T. Pardel már 1946-ban közölt egy terjedelmes cikket a *Pszichológiai Gyűjteményben* C. G. Jung „komplex vagy analitikus pszichológiájáról”, amelyben – Hrušovský négy évvel korábban megjelent *A tudományos gondolkodás fejlődése* című kötetéhez hasonlóan – kiemelte az asszociációs kísérlet („teszt”) fontosságát. A szabad asszociációk jelentőségét abban látta, hogy „hidat képeznek a kísérleti pszichológia és a pszichoanalízis között, mi több, a pszichoanalízist e ténnyel is megerősíti a kísérleti pszichológia”.¹⁴ Jung 1906 és 1915 között végzett asszociációs kísérleteit már 1941-ben ismerte és elismerte maga Jurovský is.¹⁵ Pardelt – ahogyan Hrušovskýt is – azért érdekelte a szabad asszociációk kérdése, mert a fantázia és az egzaktság, a művészet és a tudomány, és végső soron a szabadság és a rend összekapcsolása régóta vágyott cél volt, valamiféle utóhangja a művészi és tudományos avantgárd múltbeli reményeinek. Az előző korszakból örökölt kulturális hagyományok hatása Pardelnél abban mutatkozott meg, hogy hangsúlyozta, mennyire visszafogott C. G. Jung a vallás és a szexualitás kérdésében.¹⁶ S a hazai katolikus kriti-

ka által kialakított vélekedésektől nem idegen a szlovák pszichológusnak az a megállapítása sem, hogy Jung analitikus lélektanának egyik legfontosabb pontja Freud bírálata (felemlíti, hogy Freud állítólag képtelen volt „a vallásos élmény átélésére”):

„Ez az álláspont nagyobb lehetőségeket kínál Jungnak, s ezzel megszabadul a szexhez való túlzott kötődéstől, és ezzel együtt a vallás lebecsülésétől, ami Freudra jellemző. Így sikerült elkerülnie azt a kátyút is, amelybe Freud élete végén belezuhant, amikor az ösztöntörekvés és az ész problémájával foglalkozott. Egyszerre csak ugyanazzal az erővel ruházta fel az észet, amely képes az emberben lebírni azokat az őserőket, amelyeket általában szexusként és agresszióként azonosítanak, s amelyekről ő maga korábban azt állította, hogy legyőzhetetlenek.”¹⁷

Freud hatásának korlátok közé szorítására tett kísérletet *A gátlás elmélete a modern pszichológiában* című írásában is.¹⁸ Nagy teret szentelt benne Freud elfojtáselméletének, amelyet azonban csak a nemi ösztön működésében tekint érvényesnek. Freudot bírálja amiatt, hogy a neurózisok magyarázatát a szexualitásra szűkíti, miközben maga úgy véli, „a szexualitás említett elméletét nem tekinthetjük egyedüli ható tényezőnek”.¹⁹ Az ösztöntörekvések és a tudattalan definiálása során Junghoz hasonlóan Pardel is arra törekszik, hogy általánosabb jelentéssel ruházza fel e fogalmakat.

Tomáš Pardel volt nemzedékéből az egyetlen, aki a második világháború utáni időszakban rendszeresen foglalkozott Szlovákiában Freud elméleteivel és a hozzá kapcsolódó szellemi áramlatokkal. Már 1946-ban készült egy terjedelmesebb munka megírására *A mélylélektan problémái* címmel, amelynek a mélylélektani irányzatok alapos bemutatása volt a célja. A negyvenes évek végére azonban csak két tanulmány jelent meg: a *Philosophia Slovaca* című lapban *A tudattalan problémája Freudnál*,²⁰ illetve a *Szociológiai Gyűjteményben A társadalmi jelenségek freudi magyarázata*.²¹ A tervezett monográfia, amelybe a két említett tanulmány számos gondolata bekerült, csak 1972-ben jelent meg *A pszichoanalitikus mozgalom*

problémái címmel.²² A közben eltelt időszakban a kor diktátumának engedelmeskedve, Pardel érdeklődése másfelé fordult: 1953-ban hivatalosan szakított a pszichoanalízissel *Néhány kritikai megjegyzés a burzsoá pszichológia margójára* című cikkében.²³ Elmondása szerint másodszer 1976-ban szakított vele a *Pszichológia a szocialista gazdasági gyakorlatban* című írásában.²⁴ 1995-ben viszont *Pszichoanalízis tegnap és ma* címmel²⁵ kiadott egy monográfiát. Az, hogy kétszer is megtagadta a pszichoanalízist, a hivatalos tudománypolitika („ideológia”) nyomásának, a szerző öncenzúrájának, és egy nehezen megmagyarázható túlkompensálásnak a következménye volt. A két idézett háború utáni tanulmányból azonban az is látszik, hogy a szerzőnek már kezdettől fogva alapvető kifogásai voltak az elmélettel szemben.

Amikor a tudattalan fogalmának történetét vázolja röviden (Leibniz, Schopenhauer, E. von Hartmann, Nietzsche) *A tudattalan problémája Freudnál* című cikkben, Pardel a negyvenes évek szlovák avantgárd vitáihoz kapcsolódik Bachofen személye révén, akit a szerző Freud elődei között említ, mivel „[a tudattalan] problémájának kidolgozásához nagyban hozzájárult történetfilozófiája, illetve a fejlődés alapjának tekintett anyai-apai elv dialektikájának megfogalmazásával”.²⁶ Freudnak a tudattalan funkcióról és mechanizmusairól alkotott nézeteit ismerteti (ezeket ismerhette Freud cseh fordításaiból is a szlovák olvasóközönség), emellett kísérletet tesz Freud bizonyos ítéleteinek kritizálására is, a tudattalan mechanizmusoknak a többi lelki mechanizmustól való függetlenségével kapcsolatban. Megkérdőjelezi azt a módszert, amellyel Freud igazolja ennek a lelki instanciának a létezését („nem tényekre alapozza elméletét, hanem a tények saját magyarázatára”²⁷). Tekintettel a diszciplínával szembeni pragmatikus elvárásokra, nem Freud tudatlanelméletét tekinti az egyedüli útnak, amely magyarázatot adhat az emberi viselkedés motivációira:

„Ha fel akarjuk mérni Freud és a tudattalan jelentőségét a mai lélektanban, feltétlenül történeti nézőpontból kell szemlélnünk.

Nagyra kell értékelnünk Freud bátorságát, hogy 1900 körül bevezette a tudattalan fogalmát, azt, hogy egyáltalán volt mersze új lehetőségeket és utakat mutatni a pszichológia számára. Övé az érdem, hogy azt a fogalmat, amely korábban a metafizikához tartozott, egy sajátos tudományos diszciplína fogalmává tudta alakítani, és termékeny, gondolkodásra serkentő elvvé alakította. Ma azonban maga a pszichoanalízis is sokféle irányban eltér Freudtól, és lehet ezen a tudományterületen is új szempontokat találni. A legújabb orosz és amerikai pszichológiában a tudattalan fogalmát a feltételes reflex váltja fel, amely egzakt fogalomként kezd meghatározóvá válni. Emiatt Freudot és a tudattalan fogalmát inkább kultúrtörténeti jelenségként értelmezzük.²⁸

Pardel 1947-es szövege, amely első „mélylélektani” monográfiájának részeként jelent meg, visszatekintve több szempontból is érdekes. Terminológiai szempontból: Miközben Jurovský még a *tudatalatti* fogalmát alkalmazza, Pardel határozottan *tudattalanról* beszél. Pardel vezeti be a szlovák pszichológiába a pszichoanalitikus fogalmakat, pl. a téves cselekvés, az áttétel, a sűrítés fogalmát. Az elfojtás fogalmának (ném. *Verdrängung*), amelyet kever az elnyomással (ném. *Unterdrückung*), ekvivalenseként a szlovák terminológiában csak később jelenik meg a ma is használt szlovák kifejezés: a `vytesnenie.²⁹

Amellett, hogy Pardel racionálisan közelít a pszichoanalízishez mind a fogalmak átültetésében, mind Freud „történeti” jelenségként kezelésében, mind pedig óvatos fenntartásai megfogalmazásában, az említett cikk a tudattalanfogalom egy bizonyos túlértékelését, sőt egyenesen idealizálását is mutatja: a szerző mintegy „kipreparálja”, izoláltan kezeli, miközben rokonszenvez a tudattalan általánosabb, jungi értelmezésével is. Amikor például azt írja, hogy „a tudattalanban nincs kölcsönös ellenségeskedés”,³⁰ ebben ott van egyebek mellett a Freud szexuális elméletével szembeni indolenciájának fordítottja is. Egy évvel később írt erről elvi érvénnyel, méghozzá a szexuális elmélet leginkább vitatható alkalmazása, Freud

társadalomelmélete kapcsán, a *Totem és tabu*, az *Egy illúzió jövője*, és a Mózesnek és a monoteizmusnak szentelt könyv apropóján.³¹ E könyvekben Freud a társadalmi és kulturális viselkedés geneziséét vizsgálta, nem ennek konkrét individuálpszichológiai megnyilatkozását. A *Társadalmi jelenségek freudi értelmezése*³² című írás Pardel alkalmi társadalom-lélektani érdeklődéséről tanúskodik, ami a tudományos jelenségek szintetizálására törekvő avantgárd korszak hozadéka. A társadalom-lélektani indíttatás alkalmat adott Pardelnek, hogy kritizálja Freudnak a társadalom keletkezésével kapcsolatos gondolatait – elsősorban az „őshordák” koncepcióját és az Ödipusz-komplexus érvényesülését a primitív társadalmakban –, ezzel azonban implicit módon a szexuális elméletet is bírálta. Pardel kritikája nem villantott fel alternatív lélektani koncepciót, mi több, teljesen le is mondott a lélektani vizsgálatról: írása kizárólag társadalmi szempontú, konkrétan két forrásból indult ki. Első forrása az avantgárd kör, illetve a Tudományos Szintézis vitái voltak, a másik pedig a szlovák pszichoanalízis-vitákban korábban nem érintett nemzetközi marxista pszichoanalízis-kritika. A primitív társadalmak életével kapcsolatos empirikus anyag kérdésében Pardel Wilhelm Schmidt antropológus írásaiból tájékozódott, akit a negyvenes évek elején I. Hrušovský és K. Terebessy is olvasott. Az exogámia, a társadalmi erkölcs, a vallás és a vérfertőzés tilalmának az archaikus apagyilkosságból való levezetése ellen az egyik fő érve az „őseredeti” társadalom állítólagos anyajogú berendezkedése, amelyről Pardel a szlovák Bachofen-vitából tudott:

„Freud, ahogyan láttuk, a vallást a nemi élet és az Ödipusz-komplexus korlátozásából vezeti le. Annak ellenére, hogy elismeri a gynekokrácia elvét, és az általános promiszkuitást mint ezen elv legfontosabb jelenségét, annak ellenére, hogy azt magyarázza, már ebben a fázisban létezett a vallás, miközben ő maga azt állítja, hogy az anyai istenségek az apai istenségeknél korábban születnek, és hogy a gynekokrácia elve Bachoffen (*sic!*) szerint a társadalom ősfarmája.”³³

Azon túl, hogy Pardel az egyik tudományos mítoszt egy másikkal, egy még régebbivel helyettesíti, amit sok kortársa „eredetibbnek” tekintett, a tanulmányban a harmincas évek marxista pszichoanalízis-vitájának egyik jellegzetes argumentuma is felbukkan. Ennek a vitának az anyagai cseh nyelven hozzáférhetőek voltak I. Sapir, W. Reich és W. Jurinetz már említett *Pszichoanalízis és marxizmus* című kiadványának köszönhetően, amely 1933-ban jelent meg Prágában. Az ösztöntörekvésekre épülő szocializáció elmélete (amelyről Pardel azt írja, hogy „sötét és fojtogató”³⁴) helyébe lépő szociológiai nézetek többségét Jurinetztől és Sapirtól, illetve P. Sorokintól vette át, s az ő munkáik szellemében írta, hogy „Freud módszertanilag nem volt hibátlan, hagyta, hogy túlzottan magával ragadja az Ödipusz-komplexus gondolata, amelyet olyan esetekre is alkalmazott, amelyekben más strukturális jeleket és meghatározó tényezőket kell tekintetbe venni”.³⁵

Ez nem annak az új világnézeti orientációnak a jele, ami később Pardelt a pszichoanalízis megtagadására indította. A marxizmus itt egyelőre csak hangoltsággént volt jelen, arra volt jó, hogy modernebb formában lehessen újrafogalmazni azokat a régi vádakot, amelyeket a pszichoanalízis társadalmi alkalmazhatósága ellen hoztak fel – olyan vád, amely mögött előítélet húzódott meg. Utóvégre a pszichoanalízis kritikája nem feltétlenül kötődik ideológiailag a marxizmushoz, ahogyan ezt már a szlovák katolikus kritika is megmutatta. Azonban a pszichoanalitikus módszertan elutasítása nem volt újdonság az akadémiai pszichológiában sem, hiszen emberemlékezet óta része volt a „freudizmus” kritikájának, mi több, a pszichológia tudományosságához is hozzátartozott. Tilman J. Ellinger például feljegyezte, hogy a német akadémikus pszichológia pszichoanalízis-kritikája 1895 és 1945 között „elsősorban módszertani megjegyzésekre szorítkozik, miközben az elmélet tartalmi kritikája meglehetősen ritka”.³⁶ A pszichológusok tartalmi kritikája a pszichoanalízissel szemben csupán annak állítólagos „pánszexuálizmusa”, „szexuális monomániája”, „erotofiliája” ellen irányult.³⁷

Pardel szerint a szexuális elmélet csak a primitív társadalmak egy adott típusára alkalmazható, ezt a kritikai megjegyzését azonban nem sikerült az elméletalkotásban kamatoztatnia, bár a tanulmány befejező részében megpróbált társadalmi-determinista pozícióból lényegi tartalmi kifogást megfogalmazni:

„De még ha a mi kérdésfeltevésünk volna helytelen, és Freud állítása helytálló, akkor is szembesíthetnénk az elméletét az öröklés elméletével, azaz hogy lehetséges-e örökölni egy olyan bonyolult lelki komplexust, amilyen az Ödipusz-komplexus és a bűnkomplexus. Mint tudjuk, az ilyen drámák nem örökletesek, legfeljebb hajlamként, vagy érzékenységgként, idegi-vegetatív ingerlékenységként stb.”³⁸

Freudnak a társadalmi magatartás történeti (filogenetikus) eredetével foglalkozó elmélete Pardel kritikájában egyfelől módszertani vita keretei közé szorult, másfelől nem is fogta át teljes egészében Freud társadalomelméletét. Pardel figyelmét nemcsak Freudnak a libidinózus motívumokból levezetett ösztönelmélete kerülte el, amelyet az egyénre vonatkoztatva a *Tömegelektan és énanalízis* című 1921-es munkájában fejtett ki, hanem a szocializáció individuálpszichológiai aspektusai is. A szerző érvelése vagy egy másik tudományos (történeti) mitológián alapul (Bachofen), vagy egy olyan elméleten, amellyel nem eleve összeférhetetlenek Freud társadalmi nézetei (marxizmus) – ahogyan ezt a pszichoanalízis nem ortodox nyugati marxista recepciója a szociológiában igazolta (M. Horkheimer, H. Marcuse, E. Fromm). Első pillantásra kultúrtörténeti paradoxonnak látszik, hogy Pardel Freud ellenében használja fel Bachofen és Schmidt antropológiáját, amit annak idején Hrušovský és Terebessy is a mélylélektan a teóriába integrálására alkalmazott. Ez azonban csak látszólag paradox. A háború utáni szlovák pszichológia céljai nem voltak azonosak a tudományos avantgárd kísérleteivel, amelyek látszólagos egzaktitásuk ellenére módszertanilag lazábbak voltak (ez látszik például a hipotézisekkel folytatott játékaiban), főleg ha az ún. „értelem”

kereséséről volt szó. S végképp nem voltak azonosak a klasszikus pszichoanalízis úttörő, felfedező jellegű interdiszciplinaritásával. Pardel kritikáját más társadalomelméletek vették át, ő maga pedig a hazai pszichológia speciális státúsumának megszilárdítására összpontosított. Az, hogy az ötvenes években a pszichoanalízisnek hátat fordítva az I. P. Pavlov-féle reflexelméleti iskola híve lett,³⁹ nem ideológiai hatásra következett be, hanem inkább azért, hogy a hazai tudományos hagyományoktól idegen elemeket kiszorítsa a fő trendek közül.

Pardelt érdekelték a pszichoanalízis körébe tartozó elméletek, főleg a szülő-gyerek viszony, ezt bizonyítja, hogy lefordította Steckel *Levelek anyámhoz* című, 1927-ben írt könyvét, amely szlovákul 1947-ben jelent meg.⁴⁰ Fordítása már 1943-ban készen volt, de akkor nem jelenhetett meg, mert, ahogy mondta, Steckel a nevelésben „ellene volt mindenfajta erőszakos beavatkozásnak [...]”. Emiatt könyveit [...] betiltották és elégették.⁴¹ Wilhelm Steckel Freud közeli munkatársa volt, a századelőn részt vett a Bécsi Pszichoanalitikus Társaság alapításában, később azonban eltávolodott az ortodox „freudizmustól”. Könyvében az emberi lélek ismerője tizenkét levelet ad közre, amelyek címzettje egy fiatal nő, aki férjhez megy, készül a szülői szerepre, majd anya lesz, és elkezd nevelni gyermekét. Pardel e népszerűsítő könyv lefordításával nem a pszichoanalízist akarta terjeszteni – egyébként a klasszikus pszichoanalízisből vajmi kevés van a könyvben –, hanem egy nevelő jellegű, érzékeny, empatikus könyvet akart a fiatal anyukák kezébe adni, mert „a szülőknek a szlovák irodalomban nem állt rendelkezésére olyan könyv, amelyből tanulhattak volna”.⁴² A tizedik levélben egy kissé leegyszerűsítve adja közre Freud egyik klasszikus okfejtését „a kis Jankóról [a kis Hansról], a kisfiúról, aki öt éves korában félelmeket”⁴³ élt át. Pardel arra hívja fel a szülők figyelmét, hogy a súlyos traumát átélt gyermeket semmilyen módon nem szabad a trauma felidézésére kényszeríteni, mert a gyerek ellenáll, és mindent elfojt: hagyni kell, hogy spontán módon nyíljon meg. Steckel egyenesen

azt írja, hogy „az analízis szabályai tiltják, hogy a lelkibeteg előtt felfedjék az ilyesfajta gyermekkori traumákat”.⁴⁴ A könyvecskének ehhez a gyermekneveléssel foglalkozó részéhez jól illeszkedik az az idézet, amely a pszichoanalízis által is alkalmazott beleérző pozícióból szólal meg: „A nevelőnek el kell kerülnie mindent, ami a gyermekben a gyengeség érzését ébreszti.”⁴⁵

Az ötvenes években mindez szükségszerűen véget ér. T. Pardel, aki a Szlovák Tudományos Akadémia által 1953-tól kiadott *Pszichológiai Folyóirat* főszerkesztője lett, mindjárt az első számban a kor militáns ideológiájának szellemében megtagadta a pszichoanalízist, s vele együtt leszámolt az ún. „iskolai pszichológiával, a mélylélektannal, a behaviorizmussal, és a biotipológiákkal”.⁴⁶ „Tudománytalansága” és „a burzsoá osztályszemlélet kiszolgálása”⁴⁷ miatt elítéli Jurovský *Pszichológiáját* is – már azt követően, hogy maga a szerző is elítélte saját művét 1951-ben.⁴⁸ Pardel az egész „burzsoá pszichológiát” elítéli amiatt, hogy „agnoszticizmussal először a pszichológia tárgyát, a [...] lelket magát hanyagolja el”, hogy azután ennek helyére „valamiféle titokzatos, ismeretlen »tudattalan« állítson”,⁴⁹ ami mint fogalom egyáltalán nem eredeti – itt hivatkozhatott Pardel saját korábbi tanulmányára –, viszont „tudománytalan és lélektanilag nem megalapozott”.⁵⁰ Most ugyanazokat a kritikai érveket veszi elő, amelyeket már V. I. Lenin is felhozott az agnoszticizmus kritikájaként *Materializmus és empiriokriticizmus* című művében.⁵¹ A tudattalan definícióját illetően Pardel szerint Freud „alaposan belebonyolódik saját szofisztikájába”,⁵² mivel tökéletesen átlátja a tudattalan mint elfojtott bizonytalan státuszát. Ugyanilyen populista módon emeli botránykővé az Ödipusz-komplexus kérdését, azt állítva, hogy ezek az „elméletek» nemcsak abszurdak, de egyenesen nevetségesek. Minthogy Freud ezeket bizonyos »empirikus tényekre« alapozza, amelyekhez neurotikus betegek analízise útján jutott, és Szlovákiában is ebben a szellemenben ismertették és terjesztették, ismét rá kell mutatni káros voltukra”.⁵³ A szlovákiai terjesztést illetően nyilván

önkritikusan magára is gondolt – hiszen a *Pszichológiai Folyóirat* főszerkesztői posztjáról volt szó –, de bizonyára Hrušovskya és Terebessyre is. A nemi ösztönt Pardel I. P. Pavlov reflextana alapján úgy értelmezi, mint „vele született, állandó, azaz feltétlen reflexet, amely a fajfenntartásra irányul”,⁵⁴ és mivel szublimációról van szó, a válasz egyszerű: „ha nem érvényes [...] a szublimáció elmélete az állatoknál, annál kevésbé lesz érvényes az emberek-nél, hiszen az ember idegrendszere igen magas fejlettséget ért el”.⁵⁵ Az emberi szubjektivitás orális szakaszának kezdetét szintén kizárólag a feltétlen reflexekkel magyarázza Pardel,⁵⁶ s ugyanúgy elítéli a pszichoanalízis alkalmazásának lehetőségeit, amikor azt írja, hogy „abszurd gondolat Leonardo da Vinci géniuszát valamiféle anális fázisból vagy Ödipusz-komplexusból levezetni”.⁵⁷ Pardel 1953-as pozíciója lényegében semmiben sem különbözik attól, ahogyan a maguk idejében a szlovák katolikus kritikusok ábrázolták a pszichoanalízist pamfletjeikben, beleértve az erkölcsi felháborodást és a modernellenességet is, amely itt antikapitalista köntösben jelenik meg:

„A szexualitással eltelt burzsoázia kedvvel viszi át a termelésben kialakított erkölcstelen viszonyokat az emberi kapcsolatokra, és nemcsak az emberi munka kapcsán beszél termelékenységről, hanem a szerelemmel kapcsolatban is. A burzsoá társadalom bomló erkölcsi élete, ösztönössége az, ami ebben a tanításban széles körű támogatásra talál. És nemcsak ez; a pszichoanalízis osztozik az egész reakciós burzsoá filozófia ismeretelméleti agnoszticizmusában, ezért hirdetheti Freud, hogy a lélek, a pszichikum alapján véve megismerhetetlen. [...] Látjuk tehát, hogy a pszichoanalízis nyugaton nem tudományossága miatt, hanem a háborúk valódi okát jelentő monopolkapitalizmus kiszolgálása miatt marad fenn.”⁵⁸

Adlert is megsemmisítő kritikában részesíti. Azt írja, „aki egész tudományát a nietzschei, kispolgári módon eltorzított *hatalomvágyra* építette”,⁵⁹ Jungot pedig (nem teljesen alaptalanul) „germán rasszistának” nevezte.⁶⁰ Pardel ezek után felmondja a *Pszichológiai*

Gyűjteménnyel éveken át folytatott együttműködését, és ezzel gyakorlatilag a szlovák pszichológia területén végzett egész addigi tevékenységét megtagadta:

„Ha az említett mélylélektani elméletek nyomait keressük a *Pszichológiai Gyűjtemény* (három kötetében), azt mondhatjuk, hogy néhány cikkben ott leljük a hatásukat. Maga a *Pszichológiai Gyűjtemény* és a mélylélektani munkák alapján véve a nyugati pszichológiát követték. Ennek következtében eklektikusan befogadták többé vagy kevésbé kritikusan a nyugati pszichológia valamennyi 'újabb irányzatát', köztük a mélylélektani irányzatokat is. Azt mondhatjuk, a kritikai megjegyzések bátortalanok voltak. Ezt azzal magyarázhatjuk, hogy az objektivista kritériumok olyannyira szilárdak voltak, hogy a fiatal szerzők, akik éppen csak kezdtek tájékozódni a pszichológiában, nem voltak eléggé bátrak és harcra készek. Ez főleg az eszmei érettség hiányával magyarázható, s azzal, hogy nem ismerték a szovjet pszichológiát, azt, hogyan építi bele a szovjet pszichológia a dialektikus materializmust a tudomány alapvetésébe.”⁶¹

* * *

A hetvenes években, amikor a pszichoanalízis Szlovákiában ki volt rekesztve a hivatalos pszichológiából, pszichiátriából és pszichoterápiából,⁶² a pusztaságban, amelyben az ötvenes évektől a pszichológusoknak élniük adatott, a *Pszichológiai Folyóirat* körül gyülekező fiatal pszichológusok és orvosok egy csoportja szükségét érezte, hogy megismerkedjen a pszichoanalízis ismeretanyagával, hogy – szembeszállva a korrallal és a kedvezőtlen társadalmi körülményekkel – lépést tartson a nyugati tudománnyal, és ennek részeként a mélylélektani hagyományokat is újraélessze. Ennek az elképzelésnek a hátterén rajzolódott ki az a meggyőződés is, hogy a pszichoanalízis és az értelmezésre koncentráló mélylélektan képes más alternatívát kínálni az ember lelki életének magyarázatá-

hoz, mint amit a hivatalos hazai tudomány oktrojált. Ez bizonyára összefüggött a terápiás tapasztalatokkal is, például, hogy a vágyakat megfelelően tudják értelmezni.⁶³ A fiatalok nemzedéke ösztönzést remélt a társadalmi viszonyok kritikájához is. És legfőképpen volt bennük egyfajta elszántság arra, hogy dacoljanak a társadalom „áttételelles reakciójával”, ahogyan Jozef Hašto pszichiáter és terapeuta 2004-ben fogalmazott, „a mélylélektan mindig félelmet gerjesztett a totalitárius rezsimekben. A hatalom bitorlóiban azt az érzést kelti, hogy valaki nagyon is átlát rajtuk, és hogy a szabad és korlátlan önmegismerés és választás lehetősége ugyancsak veszélyezteti a totalitárius hatalom alapjait.”⁶⁴

A külföldi pszichológia irányzatairól Szlovákiában nem jelent meg a hetvenes években semmilyen komolyabb szakirodalom, vagy ha igen, csak a kor ideológiai szűrőjén keresztül. A fordításokban nemegyszer a sztálinista szerzők műveit közölték, akik az ötvenes évektől kezdve ismertek voltak a szlovák kontextusban, ahogyan például M. G. Jarosevszkij, akinek az amerikai pszichológiáról szóló cikke a szovjet pszichológusok írásait közlő kötetben már 1952-ben megjelent,⁶⁵ 1953-ban pedig T. Pardel is bőségesen idézett belőle a nyugati pszichológiát bíráló írásában.⁶⁶ Jarosevszkij *Pszichológia a huszadik században* című könyve viszont 1975-ben jelent meg szlovákul.⁶⁷ Az az egész, úgy, ahogy van, sztálinista, amiről megbizonyosodhatunk például „A freudizmus és a motiváció kategóriája – a pszichoanalitikus mozgalom” című fejezetből is, ahol roppant határozottan ezt írja:

„Mind a szovjet, mind a marxista irodalom rámutatott [...] arra, hogy megalapozatlan a pszichoanalízis igénye új emberkép kialakítására, valamint hogy Freud elmélete összeegyeztethetetlen az ember társadalmi lényéről és lelki fejlődésének törvényszerűségeiről kialakított tudományos elgondolásokkal.”⁶⁸

Jarosevszkij idézi Lenint, aki elutasította a pszichoanalízist,⁶⁹ amit nálunk már Spesz írásából ismertek, ő maga „pánszexualizmusnak”⁷⁰ bélyegzi, javasolja, hogy „a freudizmus értékelése során

[...] a lenini elveket kövessék”.⁷¹ Azt állítja, hogy a gyermek szexuális fejlődésével kapcsolatos elméletének „semmi köze a hitelesség tudományosan megállapított kritériumaihoz, a tények és következtetések igazolhatóságához”,⁷² valamint hogy „a pszichoanalitikus magyarázatok alkalmazása a kultúrtörténetben, amit a pszichoanalízis egészen misztifikált formában adott elő, csak fokozta a bizalmatlanságot magukkal az eljárásokkal szemben”.⁷³ Emellett „semmi nem leplezte le úgy a pszichoanalitikus módszertan tarthatatlanságát, mint a modernizálására irányuló számos kísérlet”,⁷⁴ ennek következtében Fromm „szabadság előli menekülésében” sincsen sem „társadalomtörténeti, sem lélektani igazság”.⁷⁵ Mindebből a szovjet pszichológus számára az a következtetés adódott, hogy „a pszichoanalitikus mozgalom, amelynek különböző »ágai« Freud alapvető sémáját akarták átalakítani, sehova sem vezetett”.⁷⁶ Ladislav Požár, aki Raisza Kopszovával együtt társfordítója volt ennek a kiadványnak (ő fordította az egzisztenciális pszichológiáról és a személyiség kategóriájáról szóló fejezetet és a szerzői utószót), a Pravdába írt recenziójában ugyan megírta, hogy a „Freudizmus és a motiváció kategóriája” című fejezetben több idézetre és eredeti forrás felhasználására lenne szükség,⁷⁷ udvarias kritikája azonban – ahogyan nemsokára kiderült – csak afféle politikai paraván volt a megsemmisítő ítélet előtt, amelyben egy másik kiadványt részesített, Ivan Štúr *A differenciális pszichológia alapjai* című monográfiáját.⁷⁸ Két nappal később a Pravda közölte a már említett *Pszichológia a szocialista társadalomban* című cikket T. Pardel, O. Kondáš, és V. Kačáni aláírásával. Ez a cikk nem egyszerűen a „pszichoanalízisről való lemondás” volt, ahogyan évek múltán T. Pardel önkritikusan megjegyezte, hanem ennél sokkal rosszabb: a fiatal kolléga „nyilvános kivégzése”, amelynek következménye politikai üldöztetés és az úttörő jellegű munka ellehetetlenítése lett. A szerzők idézik „*A marxista pszichológia fejlődésének ideológiai problémái*” című szemináriumon kitűzött irányelvet. A szemináriumot a hetvenes évek elején rendezte a párt központi bizottsága és a Csehszlovák Tudományos

Akadémia Elnöksége. Ez az irányelv bekerült *A marxista pszichológia ideológiai problémái a Csehszlovák Szocialista Köztársaságban* címmel 1973-ban kiadott broszúrába is. A szöveg, amely kipellen-gérezte a hatvanas évek végének relatíve szabadabb légkörét, és a hazai harmadvonalbeli, jelentéktelen tudósok agresszivitását tükröz-özte, akik persze nem alaptalanul tartottak a nyugati tudománnyal való konfrontálódástól, a hivatalos szlovák pszichológia 1968 után kialakított álláspontját mondta fel, s részben felfedte a pszicho-analízis elutasításának személyes motívumait is a szerzők részéről:

„A társadalomban kialakult légkör a pszichológiában abban nyilvánult meg, hogy nem akartak a marxista pszichológia mint olyan ideológiai koncepciójával összefüggő kérdésekkel foglalkozni. A monográfiák elméleti és módszertani orientációja kiegyensúlyo-zatlan, túlsúlyban van bennük a nyugati irodalom, gyakran kritikai értékelés nélkül, helyenként egyáltalán nem is veszik figyelembe a hazai munkákat.”⁷⁹

„Talán azt tudták legkevésbé elviselni, hogy több mint száz idé-zetem és hivatkozásom volt a nyugati irodalomból”, kommentálta az esetet nevetve sok évvel később Ivan Štúr.⁸⁰ A könyv kritikájának bevezetésében Štúr három kollégája összefoglalta, hogyan vélekedik a szlovák pszichológia utóbbi évtizedekbeni fejlődéséről, ami már nem igényel külön kommentárt:

„A pszichológia mint az egyik olyan tudomány, amely az embert mint személyiséget kutatja, azután indult intenzív fejlődésnek, hogy országunkat a szovjet hadsereg felszabadította, illetve 1948 után, amikor megkezdődött a szocialista társadalmi berendezkedés ki-építése Csehszlovákiában. Ezt a fejlődést a CSKP igyekezete tette le-hetővé, s az, hogy nagy súlyt fektetett a tudományos ismereteknek a gyakorlatban való érvényesítésére. A pszichológia fejlődésének útja a szocialista építés elméletével és gyakorlatával összhangban nem volt könnyű. Kritikusan le kellett számolni a burzsoá pszichológia maradványaival, elsajátítani a dialektikus és történelmi materializ-mus alapjait, a szovjet pszichológia alapelveit.”⁸¹

Igaz, ez az agresszív hangnem csak a nyilvános megnyilatkozásokat jellemezte, amikor egy kollégát kellett megszegényíteni és a munkáját megsemmisíteni. A pszichoanalízis kritikáját az iskolai pszichológiában két rövid fejezet képviseli, amely a pszichoanalízisről és a tudattalan pszichológiájáról, valamint a neopszichoanalízisről szól az 1978-ban kiadott *Az általános pszichológia alapjai* című tankönyvben,⁸² melynek szerzői T. Pardel és Július Boroš. Freud és Jung tudattalanelméletének, Adler individuálpaszichológiájának és a K. Horney, H. S. Sullivan, E. Fromm, H. Schultz-Hecke képviselte neopszichoanalízis fő vonásainak ismertetése a rövid terjedeleme tekintettel igen tömör. A szerzők tekintélyekkel megtámogatott kritikai pozíciója a végén fogalmazódik meg: „N. S. Manszurov, E. V. Sorohová, F. V. Basszin és más szovjet pszichológusok ugyanúgy tudománytalannak tekintik Freud tudattalanelméletét. Nálunk ennek a teóriának a kritikáját Michalová, Pardel és mások végezték el.”⁸³ A cseh C. Michalová *Kritikai megjegyzések a pszichoanalízishez* című munkája⁸⁴, amelyre Pardel utalt, 1950-ben jelent meg, és mindenestül a sztálinista pszichoanalízis-kritika példája.⁸⁵

Szerencsére ezzel egyidejűleg zajlott egy másik mozgás is. Jozef Hašto 2004-ben lefordította Leonhard Schlegel svájci pszichiáter és terapeuta korszakos jelentőségű *A mélylélektan alapjai I, II, III*⁸⁶ című művét. E műhöz írt utószavában Hašto, a trencsényi pszichiáter és terapeuta beszámol azokról az intézményen kívüli kezdeményezésekről, amelyekben orvosok, pszichológusok és néhány más érdeklődő egy kis másként gondolkodó csoportot hozott létre a hetvenes években:

„A hetvenes években a pezinoki Pszichiátriai Gyógyintézetben néhány, főleg a pszichológiai tanácsadásban működő fiatal pszichiáter és pszichológus csatlakozott pozsonyi kollégákhoz. Önképzőkört alapítottunk (én magam is ott voltam), amelyet később magunk között »F-körnek« hívtunk. Az »F« Freudot jelentette. A körülmények szerencsés alakulása folytán akkor költözött Pozsonyba dr. Jana Štúrová, aki annál a dr. O. Kučeránál végezte analitikus

gyakorlatát, aki az akkori Csehszlovákiában működő mindössze két kiképző analitikus egyike volt (a másik dr. Doszuzskov volt).

1978-ban a kör küldöttjeként személyesen tárgyaltam Kučerával az analitikus gyakorlat szlovákiai bevezetésének lehetőségeiről. Lelkesen támogatott bennünket, és gondolkodott a segítség módozatairól. Sajnos az élet nem tette lehetővé számára, nem maradt rá ideje.

Az F-körnek szerencséje volt. Egészen 1983-ig rendszeresen találkoztunk. Többnyire magánlakásokon, a szemináriumokra becsületesen felkészültünk. Mindig volt egy fő referátum a külföldi szakirodalomból, sokat vitatkoztunk. Cserélgettük egymás között a lefordított munkák gépiratait. »Szamizdatjaink« nagyon érdekelték azokat a kollégáinkat is, akik nem voltak a kör tagjai. A belbiztonság szemében az efféle tevékenység gyanús volt, ezért aztán nem nagyon nyitottunk kifelé, csak a saját kezűleg gyártott szamizdatokon keresztül.

A később már a szabad Csehszlovák Szövetségi Köztársaságban belügyminiszteri tisztséget betöltő Ján Langoš mérnök – akinek a felesége, Gabriella, pszichológusként lelkes olvasója volt szamizdatjainknak – azt állította, a legnagyobb volumenű »szamizdatgyártó« tevékenység a mi körünkben zajlott. Elég intenzíven érdeklődtek e szamizdatok iránt cseh részről is.

Az F-kör tagjai, miután (az akkori lehetőségeknek megfelelően) elvégezték saját magukon a pszichodinamikus pszichoterápiai gyakorlatot, a többi kollégát is kiképezték. Ezek a gyakorlatok féllégáisan zajlottak, és a szabadságnak valamiféle kis szigeteit alkották a totalitárius Csehszlovákiában (30–40 tagú gyakorló közösségek találkoztak öt éven keresztül intenzív egyhetes vagy egy hétvégi önismereti munkára). Később lehetőség nyílt minőségi felügyeletre, létrejöttek az ún. Bálint-csoportok, amelyeket dr. Jaroslav Skála és dr. Jirka Růžička szervezett, és közreműködött mások mellett dr. Zdeněk Mrázek, az ismert cseh pszichiáter, pszichoanalitikus és terapeuta. Ezeket a Bálint-csoportokat később Pozsonyban dr. Peter Breier fejlesztette tovább.

A cseh kollégákkal ápoltságok nem csak a szakmai és szellemi fejlődést tették lehetővé. Informális kapcsolatok jöttek létre, és például dr. Petr Příhodától illegális irodalmat kaptam (Svědectví, Listy, történeti munkák, regények stb.), amit aztán továbbadtam Szlovákiában.⁸⁷

Következzék néhány további adat az F-köréről, amely részben a J. Haštoval folytatott magánlevelezésből, részben J. Štúrovától származik. Az F-kör létrehozását dr. Jana Štúrová, dr. Peter Breier és dr. Jozef Hašto kezdeményezte 1977-ben. A társaság havonta egyszer találkozott, és alkalmanként mintegy három órát töltött együtt. A pszichoanalízissel kapcsolatos témákat vitattak meg, gépiratos másolatokban adták kézről kézre a külföldi szakirodalmat, olyan emberekhez is eljuttatták, akik nem tudtak a köréről. A társaság általában J. Štúrovánál, vagy J. Haštoéknél, vagy Matijekéknél, esetleg Bútoráéknél találkozott. A kör tagjai voltak – folyamatosan vagy egy bizonyos időszakban – Jana Štúrová, Peter Breier, Jozef Hašto, Darina Štúrová, Gustáv Matijek, Mária Haštová, Alena Matijeková, Martin Bútor, Pavol Černák, Romana Krasulová, Michal Arpaš, Ján Gabura, Ladislav Kvasnička, Anton Polák, Ján Kožnár⁸⁸ és Slávka Martinková. A kör több cseh kollégával is kapcsolatot tartott, köztük a már említett Otakar Kučera mellett Jiří Růžičkával és Petr Příhodával, Jiří Kocourek pszichológussal, aki a pszichoanalitikus irodalom kiadója is volt, Michael Šebekkel, a cseh pszichoanalitikus mozgalom történésszével, Vladimír Borecký, pszichológussal, kultúrtörténésszel, Václav Mikotával és Pavol Řičannal. Az F-körben lefordított vagy kijegyzetelt irodalom jegyzéke hosszú,⁸⁹ a kötetek nagy részét kiadta később Jozef Hašto a köréről elnevezett F-kiadóban. Érdekes, hogy a kör névadója nem szerepel az irodalomjegyzékekben. Ez azzal magyarázható, hogy afféle klasszikusként – és főként olyan szerzőként, akinek munkáit addigra már lefordították cseh nyelvre – nem annyira az érdeklődés tárgya, mint inkább a kör valamiféle szellemi patrónusa volt.

A kör tevékenysége 1989 után sok szlovák pszichológus és orvos számára szolgált kiindulópontként a mélylélektani módszerek szakszerű alkalmazásában. A pszichodinamikus pszichoterápia rendszeres oktatását végző gyakorló közösségeket és csoportokat J. Štúrová, J. Hašto, Peter Breier, Ján Kožnár, Ján Gabura és Mária Haštová vezették. J. Hašto 1990-ben kezdeményezte a Szlovák Pszichoanalitikus Társaság megalapítását, amelyet elismert az Európai Pszichoterápiás Társaság is. Saját kiadójában Trencsénben rendkívül sok szakmunka fordítását publikálta, és ösztönözte a pszichoanalitikus irányultságú pszichoterápia, valamint a katatím imaginatív pszichoterápia oktatását Szlovákiában. 1990 után P. Černák később a pezinoki Pinel kórház igazgatója, Hašto pedig a Szlovák Köztársaság Egészségügyi Minisztériumának pszichiátriai tanácsadója lett. J. Kožnárt a Cseh Pszichoanalitikus Társaság elnökévé választották, J. Gabura a szociális munkás tanszéken oktat, J. Štúrová és G. Matijek minisztrériumi háttérintézményekben dolgoznak, J. Štúrová emellett hosszú időn keresztül vezetett kétszemeszteres kurzusokat a Komenský Egyetemen „Bevezetés a pszichoanalízisbe” címmel. D. Štúrová Prágában analitikai tréninget végzett, és a gyermekgyógyászat területén dolgozik. P. Breier nemzetközileg elismert intézetet alapított a Bálint-csoportok felügyeletére, M. Bútor pedig az USA-ban lett nagykövet.

1995-ben jelenik meg Szlovákiában Pardel második monográfiája a pszichoanalízisről.⁹⁰ Valamiféle iskolás összefoglaló ez a pszichoanalitikus mozgalomról, a hozzá kapcsolódó elméletek ismertetése, a sokadik „életrajzi összefoglaló” a Freud, Jung, Adler hármáról. Pardel kifejti a pszichoanalízis néhány kategóriáját, ismerteti Adler pszichikumkonceptióját, foglalkozik a pszichoanalitikus álommagyarázattal, mindhárom nagy klasszikus személyiségkonceptióját bemutatja, valamint kitér a klasszikus pszichoanalízis folytatóira és követőire. Ez a könyv kevés újat hozott Pardel előző könyvéhez képest, Abraham H. Maslow és Carl R. Rogers huma-

nista pszichológiájával zárja, legvégül pedig odailleszt egy kurta kis fejezetet „A pszichoanalízis világszerte és nálunk” címmel. Egy szóval sem említi a féllegális F-kört, nyilván nem volt tudomása a kör tevékenységéről, a kör tagjai pedig érthető okokból nem hívták meg összejöveteleikre. A könyv egy olyan passzussal zárul, amely semmi kétséget nem hagy afelől, melyik korban szocializálódott a szerző:

„Az 1989-es fordulatot követően társadalmunk a totalitárius rendszerről áttért a demokratikus társadalom építésére, amelyet saját, szabadságra és demokráciára törekvő államában, a Szlovák Köztársaságban bontakoztathat ki. Ezek korszakos történelmi tények, amelyeket mindenkinek magának kell megélnie, feldolgoznia, és új életprogramot és életutat kitűznie. Azt, hogy merre megy majd tovább pszichológiai tudományunk, ez már a pszichológusok új nemzedékének feladata lesz.”⁹¹

¹ A. Arany: *Psychologické základy dvojjazyčnosti* (1939. március); S. Felber: *Reálny svet a jeho poznávanie*. (1946. november); M. Milan: *Výskum emocionálnej instability* (1946. december); J. Černáček: *O psychopatológii bežného myslenia* (1947. február); T. Pardel: *Kritika Freudovho pojmu nevedomia* (1947. március); E. Guensberger: *O psychológii podvedomia* (1947. május); vita Felber *Vedomie a podvedomie* című könyvéről (1948. december). Vö. Bakoš, M. (ed.): *Avantgarda* 38. Slovenský spisovateľ. Bratislava, 1969, 245–257.; Pardel, T.: *Psychoanalýza včera a dnes*. Formát, Pezinok, 1995, 154.

² 2006 májusában dr. Jozef Hašto a szlovákiai pszichoanalízisről szóló kéziratot tanulmányában szól Guensberger professzorról: „Említést érdemel Ernest Guensberger professzor, a Komenský Egyetem pszichiátriai tanszékének vezetője, aki pontosan ismerte Freud életművét, és tisztában volt a pszichoanalízis fejlődésével, értékelte hozadékát a pszichiátria számára. A totalitárius rendszerben azonban ezt a meggyőződését többé-kevésbé titkolnia kellett.” Schlegel *A mélylélektan alapjai* című könyvének két évvel korábbi fordításához készült utószavában Hašto konkretizálta, hogy Guensberger a védekező mechanizmusok elméletével foglalkozott (amit valószínűleg Anna Freudtól vett át), taktikai okokból azonban a személyiség védekező mechanizmusairól beszélt. Vö. Schlegel, L.: *Základy hlbinnej psychológie. I., II., III.* Vydavateľstvo F, Trenčín, 2004, 534.

³ Jurovský, A.: *Dvadsať rokov slovenskej psychológie. Psychologický zborník*, 3/1, 1948, 10–11.

- ⁴ Lásd Jurovský, A.: *Psychológia*. 2. kiadás, Matica slovenská, Turč. sv. Martin, 1943, számozatlan bevezetés.
- ⁵ Uo.
- ⁶ *Psychologický sborník*, 1/2–3. 1946. 189–191.
- ⁷ *Psychologický sborník*, 3/2–3. 1948. 263–265.
- ⁸ *Psychologický sborník*, 3/3–4. 1948. 133–144.
- ⁹ Uo. 197–204.
- ¹⁰ Uo. 141–144.
- ¹¹ Uo. 241–245.
- ¹² Uo. 244–245.
- ¹³ Pardel, T.: 1995, 152–157.
- ¹⁴ *Psychologický sborník*, 1/2–3. 1946. 173.
- ¹⁵ Jurovský, A.: *Psychologia*. i. m. 112.
- ¹⁶ *Psychologický sborník*, 1/2–3. 1946. 174.
- ¹⁷ Uo. 175.
- ¹⁸ *Psychologický sborník*, 3/1, 1948, 14–35.
- ¹⁹ Uo. 30.
- ²⁰ *Philosophia Slovaca I*. Bratislava, 1946, 156–169.
- ²¹ *Sociologický sborník II/3–4*. Matica slovenská, Turč. sv. Martin, 1947, 144–174.
- ²² Pardel, T.: *Problémy psychoanalitického hnutia*. Psychoadiagnostika, Bratislava, 1972.
- ²³ Pardel, T.: Niektoré kritické poznámky na okraj buržoáznej psychológie. *Psychologický časopis*, 1. évf. 1. sz. 1953, Bratislava, 29–54.
- ²⁴ *Pravda*, 57. évf. 137. sz. 1976. június 10. 3.
- ²⁵ Pardel, T.: 1995.
- ²⁶ Pardel, T.: K problému nevedomia u Freuda. In: *Sociologický sborník*. Matica slovenská, Tur. sv. Martin, 1947, 159–160.
- ²⁷ Uo. 167.
- ²⁸ Uo. 169.
- ²⁹ Laplanche, J. – Pontalis, J.-B.: *Psychoanalitický slovník*. Veda, Bratislava, 1996, 518.
- ³⁰ Pardel, T.: 1947, 164.
- ³¹ Freud, S.: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Amsterdam, 1939.
- ³² *Sociologický sborník II*. Matica slovenská, Turč. sv. Martin, 1947, 144–174.
- ³³ Uo. 158.

- ³⁴ Uo.
- ³⁵ Uo. 160.
- ³⁶ Ellinger, T. J.: *S. Freud und die akademische Psychologie. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Psychoanalyse in der deutschen Psychologie (1895–1945)*. Deutscher Studien Verlag, Weinheim–Basel, 1986, 140.
- ³⁷ Uo.
- ³⁸ *Sociologický sborník II*. Matica slovenská, Turč. sv. Martin, 1947, 172–173.
- ³⁹ Vö. Pardel, T.: *Pavlovovo učenie a psychológia*. Bratislava, 1953.
- ⁴⁰ Steckel, W.: *Listy matke*. Matica slovenská, Martin, 1947. E publikációra F. Matějov hívta fel a figyelmemet, köszönet neki érte.
- ⁴¹ Uo. 8.
- ⁴² Uo.
- ⁴³ Uo. 67. Vö. Freud, S.: *Analýza fóbie päťročného chlapca*. In: uő: *Psychoanalytické chorobopisy*. Danubiapress, Bratislava, 1994, 101–200. Ford. Milan Krankus.
- ⁴⁴ Steckel, W.: 1947, 68.
- ⁴⁵ Uo. 70.
- ⁴⁶ Pardel, T.: *Niektoré kritické poznámky na okraj buržoáznej psychológie. Psychologický časopis*, 1. évf. 1. sz. 1953. Bratislava, 29.
- ⁴⁷ Uo. 30.
- ⁴⁸ *Filozofický sborník*. Bratislava, 1951, 48–51.
- ⁴⁹ Pardel, T.: 1953, 31.
- ⁵⁰ Uo. 34.
- ⁵¹ Uo.
- ⁵² Uo. 36.
- ⁵³ Uo. 37.
- ⁵⁴ Uo. 38.
- ⁵⁵ Uo.
- ⁵⁶ Uo. 40.
- ⁵⁷ Uo. 41.
- ⁵⁸ Uo. 42.
- ⁵⁹ Uo. 43.
- ⁶⁰ Uo.
- ⁶¹ Uo. 44.
- ⁶² Igaz, itt van az igen értékes egyedüli munkája T. Pardelnek, *A pszichoanalitikus mozgalom problémái (Psychodiagnostika*. Bratislava, 1972), amely elsősorban a

pszichoanalízis és a mélylélektani irányzatok rendszerszerű bemutatására törekszik, és csak másodsorban kritizálja ezeket, „nemcsak a nyugati, hanem a szovjet pszichológiával szembesítve” (uo. 12.). E munka megírására a szerzőt két viszonylag eltérő, mi több, ambivalensnek nevezhető ok készítette. Előszőr: Pardel a hatvanas években intenzívebben érdeklődött az emberi tevékenység és viselkedés pszichológiai motívumai iránt (uo.), másodsor, meg kellett vonnia a pszichoanalízis mérlegét azért is, mert „a válságos években több kísérlet is történt a freudizmus felélesztésére nálunk” (uo. 13.). Valójában ebben a 310 oldalas könyvben a leíró és rendszerszerű bemutatás van túlsúlyban a kritikával szemben (Freud, Adler és Jung élete és munkássága, a tudattalan és a libidó elmélete, a tudattalan kutatásának módszere a téves cselekedetek és az álmok, az elfojtás analízisével, a személyiség koncepciója, de a társadalmi jelenségek pszichoanalitikus elemzése is). A marxizmus hatása szembeötlő a társadalmi jelenségek értelmezésének kritikájában, ahogyan a pszichoanalízisre vonatkozóan 1969-ben Alexander Mitscherlich összefoglalta. Pardel azonban nagyobb mértékben támaszkodott a harmincas évek marxista kritikájára (Reich, Jurinetz, Sapir). A pavlovi reflexelmélet érvelését alkalmazta részben a tudattalan fogalmának, az ösztönelméletnek és az elfojtásnak a magyarázata során, a szovjet pszichológiából vagy tudománytörténetből S. L. Rubinštejnt, E. V. Sorohovát idézi, akinek a *Freudizmus. A pszichológia a kapitalista országokban* című könyve 1966-ban jelent meg szlovákul Pozsonyban. Pardel könyve végső soron a neopszichoanalízishez sorolható, elsősorban annak az adleri individuálpiszichológiához kapcsolódó irányához.

⁶³ Ezt a gyakorlati okot a pszichoanalízis iránti érdeklődésre egy beszélgetésben említette Tibor Hrozán pszichológus.

⁶⁴ Schlegel, L.: *Základy hlbinnej psychológie*. I, II, III. Vydavateľstvo F, Trenčín, 2004, 534.

⁶⁵ Jaroševskij, M. G.: Buržoázna psychológia USA. In: *Sborník statí zo sovietskej psychológie*. Bratislava, 1952, 172–175.

⁶⁶ Pardel, T.: 1953, 46.

⁶⁷ Jaroševskij, M. G.: *Psychológia v 20. storočí*. Pravda, Bratislava, 1975.

⁶⁸ Uo. 235.

⁶⁹ Uo. 236.

⁷⁰ Uo. és skk.

⁷¹ Uo. 238.

⁷² Uo. 249.

⁷³ Uo.

⁷⁴ Uo. 257.

⁷⁵ Uo. 266.

⁷⁶ Uo. 271.

- ⁷⁷ Požár, L.: Problémy vývinu psychológie. *Pravda*, 57. évf. 135. sz. 1976. június 8. 5.
- ⁷⁸ Osveta, Martin 1975. Štúr „differenciális pszichológiája” kísérlet tesz az individuálpszichológiához közelítésre, ahogy írja, „az egyénről szóló tudomány létrejöttét jelzi” (uo. 199.). Már önmagában emiatt gyanúsnak kellett lennie, legalábbis a normalizációs korszak konform kollégái szemében. Ez később Pardel emlékezései szerint a pszichoanalízishez hozta őt közel. Štúr maga ebben a könyvben nagyon kritikus volt a pszichoanalízissel szemben, ahogyan az kiderül az intelligencia egyéni szerkezetét tárgyaló fejezetből való rövid megjegyzésből: „Bár a pszichoanalitikus megközelítés segítségünkre lehet bizonyos művészek és tudósok személyiségének és műveinek magyarázata során, alapjában véve azonban helytelen és nem fogható fel általános magyarázóelvként.” Uo. 147. A kevés megmaradt példány egyikének rendelkezésemre bocsátásáért M. Krankusnak tartozom köszönettel.
- ⁷⁹ *Pravda*, 57. évf. 137. sz. 1976. június 10. 3.
- ⁸⁰ Balogh, A.: Bozk nie je príčina, ale následok. *SME*, 12. évf 58. sz. 10. 3. 2004. 25.
- ⁸¹ *Pravda*, 57. évf. 137. sz. 1976. június 10. 3.
- ⁸² Pardel, T. – Boroš, J.: *Základy všeobecnej psychológie*. Slovenské pedagogické nakladateľstvo, Bratislava, 1979, 2. vydanie, 24–26.
- ⁸³ Uo. 26.
- ⁸⁴ Michalová, C.: *Kritické poznámky k psychoanalýze*. Rovnost, Brno, 1950.
- ⁸⁵ Ez a broszúra, amely viszonylag nagy, tízezres példányszámban jelent meg, a klasszikus pszichoanalízist szembesíti a fizioológiai alapozású pszichológiával, illetve a pavlovi reflextanból kiinduló pszichiátriával. A politikailag motivált megközelítésről egész bekezdések árulkodnak, itt elegendő csak egyet idézni. Freud pszichoanalízisének „semmi köze az objektív valósághoz, tehát a tudományhoz sem [...] ez korunk egyik mitológiájának megnyilvánulása, amely a felbomlóban lévő társadalmi osztály obskuráns és irracionalista ideológiájából nőtt ki, olyan mitológia, amely modern köntösben jelenik meg, látszólag materialista, valójában azonban durván mechanikus, áltudományos terminológiával” (89.). Michalová azt írta könyve céljáról, hogy „nem áll szándékában a pszichoanalízissel folytatott vitához hozzászólni” (11.), az új, szocialista emberért folyó küzdelemhez akar hozzájárulni, céljai tehát ideológiaiak, politikaiak voltak. Az, hogy Pardel rá hivatkozott a hetvenes évek végén, nyílt kiállítás a sztálinista tudomány mellett.
- ⁸⁶ Vydavateľstvo F, Trenčín, 2004.
- ⁸⁷ Schlegel, L.: 2004, 534–535.
- ⁸⁸ Jana Štúrová szerint őt csak egyszer hívták meg előadást tartani, egyébként kritikus volt a pszichoanalízissel szemben.

⁸⁹ Jozef Hašto a következő címeket sorolja fel – monográfiák, vagy cikkek, illetve könyvfejezetek, amelyeket megvitattak az F-körben, később pedig terjesztettek a második nyilvánosságban. Zárójelben a fordító és a referens neve, illetve a jelzés, hogy jegyzetről volt szó. Beck, D.: *Krátkodobá psychoterapia. Úvod z psychoanalitického hladiska* (J. Hašto); Schlegel, L.: *Základy hlbinnej psychológie*. I., II., III. (J. Hašto); Schwidder, W.: *Klinika neuróz* (J. Hašto); Bräutigam, W.: *Reakcie, neurózy, abnormné osobnosti* (J. Hašto); uő: *Základy sexuológie. Úvod do kliniky, teórie a terapie sexuálnych konfliktov a porúch* (J. Hašto); Bleuler, E.: *Učebnica psychiatrie* (J. Hašto); Spoerri, T.: *Kompendium psychiatrie* (J. Hašto); Quint, H.: *Psychosomatické syndrómy* (J. Hašto – részletes jegyzet); Small, L.: *Krátkodobé psychoterapie* (R. Krasulová); Klerman, G. L.: *Interpersonálna terapia depresie* (A. Polák); Freudová, A.: *Ego a obranné mechanizmy* (A. Polák); Pao-lino, T. J.: *Psychoanalitická psychoterapia. Teória, technika, terepautický vzťah a liečiteľnosť* (A. Polák); Alexander, F. – Benedeková, T.: *Psychosomatická medicína. Jej príčiny a aplikácie*; Langen, D.: *Kompendium lekárskej hipnózy* (J. Hašto); Schultz, J. H.: *Autogénny tréning* (kompendium); Grotjahn, M.: *Skupinová psychoterapia* (D. Štúrová); uő: *Skupinová terapia v psychiatickej praxi* (J. Hašto); Bemporad, J. R. – Pisker, H.: *Schizofrénia* (P. Breier); Eicke-Spenglerová, M.: *K vývoju psychoanalitickej teórie depresii* (J. Štúrová); Millerová, A.: *Depresia a grandiozita ako bytostne príbuzné formy narcistickej poruchy* (J. Štúrová); Green-son, R. R.: *Teória a technika psychoanalitickej terapie* (D. Štúrová); ezenkívül egy tanulmánykötet tartozik ide, amely *Schizofrénia* címmel J. Hašto saját munkáit és fordításait tartalmazza; M. Bútorá referált az F-kör tapasztalataiból kiindulva a csoportdinamika szociológiai összefüggéseiről, illetve „az összscénáról”. Nem mindegyik referátum került be a második nyilvánosságba, szerzőjüknek csak kéziratot jegyzetek formájában volt birtokában.

⁹⁰ Pardel, T.: *Psychoanalýza včera a dnes*. Format, Pezinok, 1995.

⁹¹ Uo. 157.

5. A PSZICHOANALÍZIS ÉS A SZLOVÁK IRODALOMTUDOMÁNY

Az egyetemes tudomány berkeiben nagyjából a hatvanas évek közepétől a hetvenes évek közepéig tartott az ún. „általános legitimációs válság”. Ennek okai között szerepelt a régebbi elméletekkel és módszerekkel szembeni elégedetlenség, a lehetséges kutatási területek kimerítettsége. Ennek a válságnak a következményeként „más humán tudományterületekről (pl. a pszichológiából, a filozófiából, a nyelvtudományból) [...] importáltak eszméket és koncepciókat az irodalomtudomány elméletének és gyakorlatának (azaz az irodalmelméletnek és az interpretációnak) a gazdagítására. Az *irodalomtudomány* ennél fogva egymással versengő, ugyanakkor egymás mellett jól megférő kezdeményezések, módszerek és programok kaleidoszkópja lett. [...] A szükségből kovácsoltak erényt, amelynek eredménye módszertani pluralitás lett [...]”¹ E legitimációs válságból kiutat keresve intenzívebb kapcsolatok jöttek létre az irodalomtudomány és a pszichoanalízis között, elsősorban Németországban, Hollandiában és Franciaországban. Ezt egy sor, a hetvenes évek első felében született publikáció igazolja, amelyek megpróbálták a pszichoanalízis egyes ösztönzéseit beépíteni az irodalmi kutatásokba, illetve antológiák formájában dokumentálni, s ezzel legitimálni az irodalomtudomány és a pszichoanalízis kapcsolatait.² Ezek a közeledési vagy kapcsolatteremtési kísérletek azonban már jóval korábbra mennek vissza. Ahogyan Bernd Urban figyelmeztet rá,³ a hatvanas-hetvenes évek fordulóján a francia strukturalizmus recepciójának,⁴ a kortárs társadalomfilozófiának,⁵ a filozófiai hermeneutikának,⁶ és végül a német

pszichoanalitikus elméleti munkáknak köszönhetően, ideértve a két háború közötti művészeti témájú írásokat is.

Az irodalomtudomány válsága, amelynek következtében megélné a szomszédos tudományterületek iránt, nem került el Szlovákiát sem. Itt a társadalmat és az akadémiai közeget is átható szabadabb kultúrpolitikai légkörben elsősorban a strukturalizmus hazai hagyományát elevenítették fel, annak „formalista” előzményeivel (azaz az orosz formalista iskola örökségével) együtt, ezt próbálták összekapcsolni a francia strukturalizmussal és más tudományos hagyományokkal mind az irodalomelméletben, mind a filozófiában.⁷ Másfelől újabb külföldi elméletekkel és interpretációkkal is megismerkedtek. Ezzel a céllal alapították meg a hatvanas évek végén a nyitrai Pedagógiai Főiskolán az Irodalmi Kommunikáció Kabinetjét, ahol František Miko és Anton Popovič vezetésével strukturalista alapon végeztek műnemi és műfaji kutatásokat, vizsgáltak irodalmon belüli kapcsolatokat, kutatták a fordításelméletet stb.⁸ A Szlovák Tudományos Akadémia irodalomtudományi kutatóintézeteiben akkortájt kezdték kidolgozni a komparatisztika új elméletét. A *Romboid* című folyóiratban a hatvanas évek fordulójától kezdve új rovat jelentkezett *Fejezetek az irodalomkritikából* címmel, amelyet Vincent Šabík műfordító és kritikus szerkesztett. Ez a rovat programszerűen mutatta be a nem szakmai olvasóközönségnek az angolszász, a francia és a német irodalomtudomány elméleteit és műelemző módszereit. Míg a hatvanas években Nyugat-Európában a fontos elméleti szövegek megjelenését, és ezzel együtt az új politikai és szellemi világok megismerését az ekkortájt kibontakozó zsebkönyvkultúra tette lehetővé,⁹ Európa periferiáján ezt a szerepet elsősorban a gazdag folyóiratkultúra töltötte be, amely meghatározó módon járult hozzá a szellemi nyitáshoz és az új tájékozódáshoz. A legitimációs válság leküzdése egyszerre jelentette az irodalomtudomány autonómiájának megerősödését és társadalmi jelentőségének igazolását. Ennek során bizonyos iskolák és személyiségek eladdig marginális témák és kutatási területek iránt kezdtek

érdeklődni, mint pl. a gyermek- és ifjúsági irodalom, recepció kutatása, fordítástudomány stb. Mások a lingvisztikai, illetve pragmatikai fordulat nyomán az irodalomkutatás új aspektusait fedezték fel. Az újra felfedezett pszichoanalízis ebben a kontextusban azokhoz a külső intellektuális impulzusokhoz tartozott, amelyek segítettek abban, hogy az irodalomtudomány újra egymással vitatkozó álláspontokat megjelenítő tudománnyá lehessen.

5.1. A pszichoanalitikus irodalomkritika

Az úgyszólván áttekinthetetlen mennyiségű nyugat-európai és egyesült államokbeli publikációhoz képest Szlovákiában a hatvanas-hetvenes évek fordulóján igen kevés szöveg jelent meg a pszichoanalízisről és az irodalomról, és viszonylag szűk körűnek mondható a két diszciplína összekapcsolásának lehetőségeit illető tájékozottság is.

A legelső cikk, ami az adott témára vonatkozó korabeli nézetekről nyújtott átfogó ismereteket, Dušan Slobodník irodalomtudós, műfordító és publicista *Pszichoanalízis és irodalomkritika* című írása volt, ami a *Kultúrny život*¹⁰ című hetilapban jelent meg 1967-ben. A pszichoanalízis és az irodalom kapcsolatairól egy évvel később Freud *A költő és a fantázia* című írásának fordítását lehetett olvasni a *Slovenské pohľady*-ban, majd egy újabb év múlva a *Romboid* című folyóirat közölte fordításban Charles Mauron pszichokritikájának bevezetését.¹¹ Slobodník fent említett 1967-es cikke elsősorban az amerikai kontextusra összpontosítva tekintette át tömören a pszichoanalízis és az irodalomtudomány kapcsolatainak történetét. A szerző, aki maga is fordított angol, francia, német és orosz irodalmat, s a hatvanas években a nyugati irodalomtudomány szorgos szlovákiai közvetítője volt, nem vállalkozott a téma kritikai megközelítésére. A marxista megközelítés szembeűnő hiányát az magyarázza, hogy a hatvanas évek második felének csehszlovákiai

irodalmi vitáiban a dogmatikus marxizmus úgyszólván semmi szerepet nem játszott. Bár a szerző publicisztikai céllal írta cikkét, írása egyszersmind figyelemre méltó kísérlet arra, hogy vázolja a téma történeti fejlődését, s eközben egy sor, a két diszciplína kapcsolatait érintő kérdést fogalmazott meg. Egyebek közt mindenféle értékelés nélkül tárgyalta az irodalmi termelés és a pszichoanalízis viszonyának kérdését, s tekintettel arra a hatásra, amelyet a pszichoanalízis a modern irodalomra gyakorolt, a pszichoanalitikus kritika megjelenését úgy értékelte, mint a „kiegyensúlyozottságra törekvés jelét”.¹²

Az ötvenes években nemigen fordult elő, hogy szlovák irodalomtudósok véleményt nyilvánítottak volna a pszichoanalízisről, annak ellenére sem, hogy ismert volt bizonyos modern írók Freud iránti érdeklődése. A háború utáni években az anglista Jozef Kot vélekedett úgy, hogy Freud tanai rossz hatással voltak Somerset Maughamra, és kipellengérezte „a freudi pszichoanalízis görcsös reminiscenciáit D. H. Lawrence komplexusos regényeiben”.¹³ Jozef Kot ugyanahhoz az irodalomtudós-nemzedékhez tartozott, amelyhez Slobodník – a hatvanas években ő is aktívan közreműködött abban a nyitásban, amely a szlovák kultúrának a nyugati szellemi áramlatok között való tájékozódására irányult; később, a hetvenes és nyolcvanas években azonban mindketten gyorsan alkalmazkodtak a Husák-rendszer új konszolidációs viszonyaihoz. Slobodník a hatvanas években még a modern nyugat-európai és amerikai irodalom tevékeny propagátorai közé tartozott, ezért aztán nem meglepő, hogy 1967-ben elfogulatlanul jelölte ki az irodalom feladatát a pszichoanalízissel kapcsolatban:

„Ha az elején hangsúlyoztuk, milyen óriási jelentősége van Freudnak a modern irodalom fejlődésében, szólni kell a fordítottjáról is: az irodalom feladata abban áll, hogy pontosítsa és igazolja Freud gondolatait. Az írók fokozott érzékenysége, a valóság egyszerűen racionális és érzelmi megközelítése, az írók Baudelaire fellépése óta számítható osztentatív felülemelkedése a degradálódó polgári társadalmon, a saját benső világhoz való jog, a költőiségnek a

mesterséges izgatószerekkel (hasis, alkohol) történő felszínre hozatala szükségszerűen irányította Siegmund (*sic!*) Freud figyelmét az írók bonyolult lelki tevékenységére. Hangsúlyozni kell, hogy Freud számára az irodalom jelenségei a művészet, a mitológia vagy a vallás jelenségeihez hasonlóan csupán a pszichaoanalitikus módszer terápiás hitelességének bizonyosságai voltak.¹⁴ Azzal az állítással, hogy Freud művészi tevékenységre vonatkozó elgondolásai a modern irodalom tapasztalatán alapulnak, Slobodník nemcsak leszűkítette a pszichoanalízist a modern irodalom horizontjára, hanem magát a tárgyat is a modern irodalom részének tekintette, anélkül, hogy igazából tudatában lett volna, mit is állít. Ez az értelmezés programszerűen meggátolta, hogy Freud szövegeit a premodern vagy éppen a modernen túllépő (illetve populáris) irodalomra alkalmazzák. A hatvanas évek kulturális kontextusában olyannyira a pszichoanalízis „modern jelenségként” értelmezése volt a meghatározó, hogy az 1968-ban megjelent *A költő és a fantázia* című Freud-írás alkalmi fordítása teljesen a semmibe hullott, a szlovák irodalomtudományban soha senki nem hivatkozott rá, nem volt semmiféle visszhangja. A pszichoanalitikus vizsgálat feltárhatta volna, hogy az irodalomban a libidinózus vágyak fejeződnek ki, így azonban nemcsak az irodalomtudósok, hanem a magas irodalom iránt érdeklődő olvasók számára is idegen maradt. Az irodalom utópikus potenciálját nyilvánvalóan nem kapcsolták össze a „közönséges” vágykielégítéssel. A szórakoztató irodalmat, amely a hatvanas évek második felében kezdett eljutni a szlovák olvasóközönséghez a *Revue svetovej literatúry* és a *Slovenské pohľady* publikációi révén, a hazai kritikusok akkoriban aligha vették komolyan, arról nem is beszélve, hogy pszichoanalitikus értelmezésével próbálkoztak volna. Úgy tekintettek rá, mint a csehszlovák sztálinizmus kulturális normáinak korlátjaitól való megszabadulás bizonyítékára, a liberális értelmiség nem is látott rá okot, miért is kellene kritikailag számot vetni vele.

1968-ban, amikor Freud említett esszéjének szlovák fordítása megjelent, Freud művészi alkotótevékenységgel kapcsolatos elméle-

te semmiféle szerepet nem játszott a nyugati irodalomtudományban sem. Fontosabbnak bizonyult szerepe néhány amerikai interpretációban, és gyakorta idézték dogmatikus marxista kritikusok, akik Freuddal folytatott szociológiai vitáikban használták fel érvként.¹⁵ Slobodnikot azonban nem a pszichoanalízis marxista kritikájának lehetőségei foglalkoztatták, hanem elsősorban az amerikai (Ch. Neider, E. Wilson, K. Burke, E. Kris, L. Trilling), illetve francia (Ch. Mauron) pszichoanalitikus kritika. Úgy látta, hogy jól egészíthetné ki az irodalomtudomány hagyományos kritikai módszereit. Ez az elgondolás, ahogyan Slobodnik cikkének záró részletéből látszik, az irodalomtudomány válságának tudatával függött össze, ugyanis a kellő komplexitás hiányát az irodalmon kívüli valósághoz fűződő kapcsolatok hiányával magyarázták:

„Befejezésül azt lehet mondani, hogy a pszichoanalitikus irodalomkritika feltárhatja a mű előtörténetét, a szerző motivációját. Új dimenziókat ad a mű vizsgálatához, és ezzel szilárdabban kapcsolja a valósághoz. Tehát elvitathatatlan, bár természetesen csak részleges helye van az irodalmi művek kutatásában.”¹⁶

Az európai gondolkodásban azonban még a hatvanas évek végén sem játszott szerepet az amerikai pszichoanalitikus kritika. Ezért nem is lehet csodálkozni azon, hogy Slobodnik cikkének az amerikai kritikára vonatkozó passzusai semmiféle visszhangot nem váltottak ki. Az általa említett, pszichoanalitikus módszerrel dolgozó irodalmárok közül egyedül Charles Mauron nevének volt valami szerepe. Mauron *Des methaphores obsédants au mythe personel – Introduction à la psychocritique* (1963) című munkájának Slobodnik nagy jelentőséget tulajdonított, talán nagyobbat is, mint amit megérdemelt. Mauron fő érdemének tudta be, hogy olyan interpretációs módszert dolgozott ki, amely lehetővé tehetné a szerző és a mű közötti kapcsolatok kutatását. Mauron pszichokritikai módszerének lényegét azonban, amelynek a lényege a mű strukturális és szemantikai jeleinek összevetése a szerzői életrajzzal (aminek révén Mauron szerint előtérbe kerül a szerző „ismeretlen szemé-

lye” és „személyes mítosza”), Slobodník nem érintette. Az amerikai irodalomkritika kapcsán jobban érdekelte az irodalmi archetipusok pszichokritikai elemzésének lehetőségei:

„A francia pszichokritika is igyekszik feltárni és feltérképezni az alkotó élete és a mű közötti kapcsolatokat. Keresi azokat az archetipusokat, amelyek a személyes mítosznak (a személyes emocionális tapasztalatnak) köszönhetően jelennek meg (nyilvánulnak meg) az írók műveiben, és pontosan kinyomozhatók.”¹⁷ Mauron Slobodníknek köszönhetően nemcsak hogy az archetipusok elméletének kiváló képviselője lett (igazságtalanul, alaptalanul), de egyszersmind a korabeli francia pszichoanalitikus irodalomkritika vezető képviselője is. Slobodník figyelmét teljesen elkerülte a pszichoanalízis és a strukturalizmus francia összekapcsolódása, noha annak az idő tájt már fontos eredményei voltak az irodalomelméletben. A francia strukturalizmus ismertsége Szlovákiában akkor még nem lépett túl a szűk akadémiai kereteken. A hatvanas évek második felében Franciaországból a legjobb esetben a megújított marxizmus és az egzisztencializmus jutott el Szlovákiába.

5.2. Nyitrai vita a pszichoanalízisről és az irodalomról

Mauron pszichokritikájának csak jóval később, a nyolcvanas években volt hatása a szlovák irodalomtudományra. Az ún. nyitrai iskola körének néhány dokumentuma azonban azt mutatja, hogy már a hatvanas évek végén számolhatunk a pszichoanalitikus elméletek más ágainak hatásával. A hazai irodalomtudományba való beillesztésük a hazai (szlovák) irodalmi anyag elemzése során vált lehetségessé.

Az 1968 decemberében alapított Irodalmi Kommunikációs Kabinet a nyitrai pedagógiai főiskolán rögtön megalakulásakor szervezett egy vitát, amelyen a gyakorlatban lehetett kipróbálni a psi-

choanalitikus értelmező módszereket a kortárs szlovák költészeti anyagon. Ezen a szemináriumon, amelyen az akadémiai közösség több nagy tekintélyű képviselője (főleg a strukturalisták közül) részt vett, Ján Ondruš *Niemilost* ('*Nincs kegyelem*') című versét elemezték. Ondruš az ún. nagyszombati csoportoz tartozott, ahhoz a laza költői csoportosuláshoz, amely a nemzetközi költészeti konkretizmus programjához kapcsolódott. A nyitrai vitát Anton Popovič „Az irodalmi szöveg pszichoanalitikus motivációja” című értelmezés-kísérlete indította el. Popovič akkor már tekintélyes, nemzetközileg ismert kutató volt, a Kabinet egyik alapítója, együtt dolgozott a strukturalista fordítástudományt kidolgozó James Holmesszal, és fiatal kutatóként éppen Amszterdamba készült tanulmányútra. Később, a hetvenes években Kanadában, Edmontonban az Albertai Egyetemen tanított. A pszichoanalízissel Nyitrán a szlovák strukturalizmus második hullámának legtekintélyesebb alakja, František Miko is foglalkozott. Főként a nyelvészet érdekelte, Popovič is, ő is az emóciókat különféle megnyilvánulásait próbálták megragadni az irodalmi kommunikáció modelljein keresztül. A Miko által felállított „kifejezésrendszer”, amely a tágon értelmezett stíluson alapult, és nyelven kívüli, illetve „nyelvéletti” elemeket is tartalmazott, fiatalabb kollégája, Popovič így jellemezte:

„A kifejezésrendszer fontos kategóriája a kifejezésbeli kontraszt és az esztétikai mérték. Miko szerint ezeken alapul az irodalmi szöveg esztétikai értéke. Miko itt a freudi pszichoanalízis tenzió és detenzió fogalmához kapcsolódik. A kifejezés ún. variabilitása, amelynek a strukturalizmus alapvető jelentőséget tulajdonított az esztétikai érték létrejöttében, Miko szerint csak a kontraszt és a mérték érzékelhetőségét garantálja. A strukturalizmus újító elmélete, amely a mű esztétikai értékét az aktualizálásra, az automatizálás és az aktualizálás viszonyára redukálja, Miko szerint nem megnyugtató.”¹⁸ Popovič Miko *A kifejezés esztétikája* című könyvének *A kontraszt és az esztétikai mérték elmélete* című fejezetére utalt,¹⁹ amelyben a szerző azt a tételt fogalmazta meg, mely szerint „a mű-

alkotás struktúrájának alapja elsődlegesen a zavaró és a kiegyenlítő elem kontrasztja”.²⁰ Miko további magyarázatából kiderül, hogy „az esztétikai kontraszt mint művészi elv automatikusan implikálja a formai oldalban a társadalmi, pszichológiai, filozófiai és ideológiai aspektust is (...)”.²¹ Az, amit ő maga a művészi jelenség „pszichológiai oldalának” nevezett, elsősorban a vágy és a kielégülés általa megfogalmazott értelmezéséből indult ki. Miko pszichoanalízis-, illetve Freud-recepcióját az jellemzi, hogy az esztétikai síkra átvitt freudi gondolatból metaökonómiai következményeket vont le: A kontraszt sztereotip megoldása az irodalmi műben, amely a nyelvi kifejezésben jelenik meg, idővel „banálistá, magától értetődővé, észrevehetetlenné” válik, és esztétikai innovációt igényel.²² Evidens itt a vágy és a vágykielégülés pszichoanalitikus értelmezésének analógiája; ahogyan a libidinózus vágy is csak pillanatnyi kielégülést okoz, és a vágy mindig újra jelentkezik, a művészetben is szükség van a kiegyenlítés és a megzavarás (megtörés) váltására, méghozzá a mű minden elképzelhető szintjén – a hangoktól a jelentés érzékelésének legmagasabb síkjáig. Miko elméletének az volt az újdonsága, hogy a vágy és a kielégülés közti feszültség gondolatát a libidóról az esztétika területére vitte át, és ezzel összhangban a katarzist nem tisztán pszichológiai módon fogta fel, hanem esztétikai sajátosságokat is tulajdonított neki:

„A *katharsis* az esztétikai élmény része, illetve következménye. A tiszta *katharsis* tekintet nélkül az esztétikai élményre pusztán pszichiátriai esemény volna. Ebben is megmutatkozik, hogy a művészet egyedüli és kizárólagos kritériuma az esztétikai érték.”²³

A hatvanas évek végén, hetvenes évek elején Nyitrán formálódó irodalomtudományi strukturalizmus számára fontos kihívást jelentettek a művészetnek az alkotóra és az alkotásra összpontosító, valamint recepcióesztétikai aspektusai: e szempontokat érvényesítve próbálták kiküszöbölni a Tudományos Szintézis negyvenes évekbeli hibáit, amikor is egyetemes érvényű nyelvet akartak teremteni a tudomány számára. A Tudományos Szintézis törekvéseiben azonban

a nyelv emocionális és konnotatív elemei nagyrészt elvesztek, annak ellenére, hogy Igor Hrušovský, aki ennek az intellektuális vállalkozásnak annak idején prominens képviselője volt, nyitva hagyta az utat a „mélylélektan” irányában. A hatvanas évek megújított strukturalizmusa igyekezett ezt a hiányt pótolni, és továbbfejleszteni az irodalmi kommunikáció finomabb lélektani aspektusainak kutatását.

Erre kínált lehetőséget egyebek közt az említett vita is, amely Popovičnak Ondruš *Nincs kegyelem (Niemilost’)* című verséről szóló elemzését tárgyalta.²⁴ Popovič olyan irodalmi anyagot választott elemzése tárgyául, amely „az ember helyzetének kettőségét, a szubjektum ambivalenciáját, skizofrén vonásait, és ehhez hasonló” témákat dolgoz fel, minthogy ezek „a költő emberképének meghatározó elemei”.²⁵ Az a tény, hogy Ján Ondruš, nemzedéke kiemelkedő költője, pszichiátriai beteg volt, érthető módon tudott dolog volt a vitában részt vevő irodalomtudósok számára. Bizonyára nem volt könnyű ellenállni a kísértésnek, hogy pszichiátriai szemszögből tekintsenek Ondruš művére. Popovič úgy kerülte ezt ki, hogy teljesen másfajta megközelítést választott, és kijelentette, hogy figyelmét Ondruš költészetének művészi aspektusára, a benne megjelenő esztétikai drámára összpontosítja – csakhogy nem a szerző, hanem a lírai szubjektum drámájára. Az írás motívációját, illetve az alkotó lelkiállapotát kutató pszichológiai vagy pszichiátriai olvasatról, illetve az esztétikai kódra irányuló olvasatról Popovič ezt írja:

„Ezt az állapotot, amely a versben rávetül a lírai szubjektum helyzetére, cselekedetei és magatartása nyilvánvaló klinikaitünet-jellege ellenére sem lehet a patológia felől értelmezni, mivel a művészi szövegben nincs egyenesvonalú kapcsolat a lírai ÉN és az életrajzi alak egyes vonásai között. A szövegben ezt a tengelyt nem lehet átlépni. A skizofrén tünetek és a költői kép párhuzama egészen máshová vezetne bennünket, ha elhagynánk az irodalomtudományi kutatás immanens területét. Ennek már a klasszikus pszichoanalízis is a tudatában volt.”²⁶

Azzal a kérdéssel, hogy milyen módon fejeződik ki az irodalomban „az egyén fenyegetettsége a modern társadalomban”, Popovič is csatlakozott azokhoz, akik radikálisan meg akarták újítani az irodalomtudományi kutatásokat, méghozzá a szubjektum aktuális helyzetét vizsgálva.

Ez Szlovákiában a hatvanas években egybehangzott a strukturalizmus égisze alatt zajló kísérletekkel. A strukturalizmus azonban, miután levetkőzte az orosz formalisták hatását, részint a jelentés kérdéseit, részint az irodalom emocionális értékeit kezdte kutatni. Popovič szerint az irodalomtudomány megújulása az irodalom rejtett pszichológiai rétegeinek feltárása révén valósulhat meg. Ez a felismerés az európai periférián nagyjából ugyanakkor született, amikor a francia *Tel Quel* csoportban, amely ugyancsak a pszichoanalízissel kívánta ötvözni a strukturalizmust. Popovič megfogalmazásában az irodalomtudomány alapvető feladata az irodalmi kutatások problémaérzékenységnek fejlesztése, annak tudatosítása, hogy „az irodalomnak az a kötelessége, hogy határhelyzetekben vizsgálja a szubjektumot”.²⁷ Az, amit Miko „esztétikai kontrasztnak” nevezett, Popovičnál drasztikusan kiélezett egzisztenciális ellentét lett, „erős feszültség”, illetve lélektani „feszültség az Én bensejében”, amelynek hátterében a lírai szubjektum hasadása húzódik meg:

„A szubjektum hasadtságára utalnak a grammatikai viszonyok is. A második személy [...] a megszokottól eltérően nem a vevőt (a kommunikációelmélet vevője értelmében – *a ford.*) jelenti. Ez a kommunikáció a lírai szubjektum ÉN-je és TE-je között zajlik. Ez valójában azt jelenti, hogy TE-vé alakul, és így szubjektumból objektummá válik. Márpedig ez az elszemélytelenedés tünete. A lírai ÉN tárgyá válik, eközben fokozatos támadásnak és izgatásnak van kitéve. [...] A szubjektum tehetetlenségbe és kiszolgáltatottságba torkolló hajlékonysága [...] a szubjektummal való manipulációhoz hasonlít a skizofrén tünetegyüttesben. [...] Szabályos időközönként automatikusan visszatér a parancs. Ez az autonomizmus úgy magyarázható, mint az ÉN passzivitása határhelyzetben.”²⁸

Nyilvánvaló, hogy a szubjektum elszemélytelenedése, amiről itt szó van, nem a skizofrén tünetekre rezonál öncélúan. A skizofrén tünetről egyébként a Popovič által idézett pszichiáter, Leo Navratil azt írja, hogy „abnormális alkalmazkodóképesség” jellemzi,²⁹ egyszersmind az „elidegenedés” tágabb koncepciójába illeszkedik, amellyel a hatvanas években az irodalom és a kultúra baloldali filozófiai interpretációi foglalkoztak, s amelyeket Szlovákiában főleg Ernst Fischer és Roger Garaudy műveinek fordításaiból, illetve az új baloldal képviselőinek munkáiból ismertek.

Popovič elkötelezettségét mutatja, hogy kiemeli a veszélyeztettség motívumát, amit az elidegenedés és az elszemélytelenedés következményeként magyaráz. Ez abból látszik a legjobban, hogy az *áldozatra* fókuszál: az áldozat jelentése Ondruš versének szintaktikai sajátosságai alapján „tágabban értelmezhető”.³⁰ Ezekből a szintaktikai sajátosságokból Popovič arra következtet, hogy az áldozat „felszabadulás is, meg szenvedés is. Amikor úgy tűnt egy adott helyzetben, hogy elegendő egyetlen nagy áldozat, új, még szomorúbb felismerésre jutunk.”³¹ Ez nem más, mint hogy „éppen a szabadság az, ami degenerál”.³²

Kristeva, aki a szintagmatikus viszonyok és a szemantika arányának fellazulását vizsgálta a modern költészetben, azt írja (kicsivel később, mint Popovič), hogy a feláldozás „az incesztus és a bestialitás mellett a szociális kód legszélső pontján helyezkedik el, és egyszerre reprodukálja ennek a kódnak elfojtott alapját, és azt, amit (ez a kód) elnyom”.³³ Ez a feláldozás általában a költészet, és speciálisan a modern költészet egyik középpontja. A költészet, „amely nem gyilkosság”,³⁴ tiltakozás a protoszemantikai reprezentáció ellen, „mert ami erőszakos, az a szimbólum betörése, amely megöli a szubsztanciát azzal, hogy jelentést ad neki”.³⁵ Bár Kristeva könyve később született, úgy tűnik, mintha Popovič Ondruš-interpretációja éppen „az áldozat szemantikájára”³⁶ utalással, mintegy megelőlegezné a szemiotikai irányultságú strukturalizmus és a pszichoanalízis összekapcsolásának etikai dimenzióját; Ondruš

versében az áldozat szemantikáját – a „bűn”-höz hasonlóan – hangsúlyozza az expresszivitás, amelyet az enjambement fejez ki,³⁷ valamint az ütészzerű egytagú mondatok³⁸ és az „expresszíven felbontott hangok”³⁹ hálózata.

A költemény egésze azt fejezi ki, hogy a szubjektum tehetetlen a világgal szemben, s ezzel a tehetetlenséggel „Ondruš nem egyszerűen a konkrét vers szubjektumának állapotára mutat rá, hanem általános érvényűnek mutatja. Éppen ebből érezhető, hogy humanistaként gondolkodik a valóságról. A szubjektív büntudatot [...] úgy kell értelmezni, mint a szubjektumhoz, a környező világhoz fűző alapvető kapcsolatok megszakadásának következményét, és az ezzel összefüggő neurózist.”⁴⁰ Popovič interpretációja egészében nem más, mint etikai mementó:

„A költemény a maga módján néhány ismétlődő és egymásba kapcsolódó elemből álló szoborcsoporra emlékeztet, ahol minden elem az ÉN-t (azaz a szubjektumot) próbálja megtartani mint az egészet egyesítő elvet. A kommunikáció síkján ez az elv azt a feszültséget jelzi, amely a szubjektum és a tárggyá válástól féltő szubjektum között keletkezik. A szubjektum nem akarja megadni magát annak a bizonytalan erőnek, amely tárgyat akar csinálni belőle.

Ebben a küzdelemben minden a szubjektum kárára történik. Azzal, hogy játékba lép, elkerülhetetlenül meghasad, s ez a meghasadás annál veszélyesebb, minél könnyebb uralhatóvá lenni és valakinek az uralma alá kerülni.”⁴¹ A Popovič verselemzése alapján kibontakozó vitából azonban kiderül, hogy nemcsak a pszichoanalízis elfogadása nem volt magától értetődő a szlovák irodalomtudósok közösségében, hanem még az sem, hogy az aktuális kutatási tárgy révén teremtsenek újból kapcsolatot az irodalomtudomány és a „való élet” között.

Mikót és Popovičot kivéve a vitában részt vevő irodalmárok egyike sem fogadott el olyan magyarázatot, amelynek bármi köze volt a pszichoanalízishez. Pavol Winczer azt javasolta, szorítkozzanak arra, ami a „a vers líraiságával, illetve epikusságával kapcsola-

tos”,⁴² a szimbólumok erotikus konnotációját elutasította, azok mögött ugyanis – Zsilka Tiborhoz hasonlóan⁴³ – csak azt látta, „amit Miko kiegyenlítő elemnek nevez”,⁴⁴ Stanislav Šmatlák viszont úgy vélekedett, hogy a versbeli történet éppen „a lírai szubjektum megerősödéséről és gazdagodásáról szól, nem a széteséséről”;⁴⁵ Pavol Plutko a klinikailag leírható konfliktus helyett a „minden igazi költészetre jellemző feszültségre” irányította a figyelmet, amelynek előfeltétele „a lírai vagy szerzői szubjektum dualizmusának permanens kérdése”;⁴⁶ Ján Holý a vers ideológiai elemzését javasolta, és Ondruš versét a kortárs prózaíró Vladimír Mináč *Válaszúton* című regényével kapcsolta össze. Ezek a javaslatok bizonyos mértékig mind Popovič téziseit általánosították, egyszersmind azonban arról tanúskodtak, hogy a pszichoanalitikus kérdésfeltevések irodalomtudományi alkalmazását gyanakvással övezte. Az elutasítás háttérében érzelmi okok húzódtak meg, az interdiszciplináris vitához nem volt semmi kedvük, hiszen az a szubjektum egzisztenciális problematikájának egy kockázatosabb, bár jóval elmélyültebb megközelítését tette volna lehetővé, mint az irodalom társadalmi funkciójával kapcsolatos bevett elképzelések. A korszakban nem számított kivételesnek a fentihez hasonló kielezett érzelmi reakció az irodalomkritikában; a szlovák irodalmi nyilvánosság néhány évvel korábban már tanúja volt hasonlóan szélsőséges vélemény-ütközéseknek a Miroslav Válekkal folytatott vitában.

Azt a vitát 1966-ban Milan Hamada kritikus indította el. Aho-
gyan később Popovič is Ondruš kapcsán, Hamada is a költészet „védelmező” funkcióját állította a középpontba, azt hangsúlyozva, hogy a költő „a verssel válaszol az ember külső környezetében és magában az emberben ébredő veszélyeztetésre”,⁴⁷ és a „nyitott szemű”⁴⁸ költészet pozitív példajaként éppen Ondruš és a cseh Ján Skácel verseit említette.

Popovič és Hamada között azonban – Ondrušt illetően – a költészet „védelmező” funkciója volt az egyedüli érintkezési pont. Popovič (Mikóhoz hasonlóan) hallgatólagosan feltételezte, hogy a

tudattalannak része van a művészi kreativitásban, és azt is felvette, hogy a tudattalanban zajló folyamatok feltárása révén közelebb lehet jutni a költői szöveg jelentéséhez. Hamada, a hatvanas évek egyik legkiválóbb szlovák irodalomkritikusa számára teljesen közömbösek voltak a költői tevékenység tudattalan motívumai.⁴⁹ Kulcsfontosságú és egyben abszolút tipikus volt ebben az összefüggésben egy másik kiváló irodalomtudós, Stanislav Šmatlák „semlegesítő” álláspontja: a nyitrai Ondruš-vitában Popovič-csal szemben foglalt állást, ugyanúgy, ahogy előzőleg Hamadával szemben a M. Válekkel folytatott vitában. Mindkét esetben az egzisztenciális problémafelvetés ellen volt. A hatvanas évek végének szlovák irodalomtudományi terméséhez tehát nemcsak az új, kockázatosabb, az értelmezés horizontját tágító módszerek integrálása tartozott hozzá, hanem az e módszerekkel szembeni gyanakvás is. Popovič értelmezése Nyitrán is elszigetelt maradt. A műértelmezés pszichoanalitikus elemei közül Mikónak köszönhetően csak a kontraszt és a kiegyenlítés fogalompárja maradt meg, „megtisztítva” attól a klinikai mellékjelentéstől, amely úgy zavarta Šmatlákot a „lírai szubjektum szétesése” popoviči definíciójában.⁵⁰ Úgy látszik, Ondruš *Nincs kegyelem* című versének vitája nem pusztán indulati-érzelmi ellenállást keltett a pszichoanalízissel szemben, hanem kiváltotta a hazai irodalomtudományi közösség egy részének intoleranciáját is az interpretáció plurális értelmezésével szemben – még akkor is, ha Miko szavai szerint mindig „az interpretációról van szó. Az, hogy hogyan járunk el, milyen módszert választunk, választás kérdése. Az egyik interpretáció kedvéért nem fogjuk megtagadni a másikat, mondjuk a pszichoanalitikust, és fordítva.”⁵¹

Érdeemes megjegyezni, hogy az említett vitában csak egyetlen hivatásos pszichológus, Hugo Široký vett részt, aki szakértőként korrigálta Popovič bizonyos állításait (főleg a szorongásos állapotok és a kiszolgáltatottságérzés hátterével kapcsolatban).

Bár tisztán irodalmi vitáról volt szó, a vita fontos hozadéka volt, hogy elmélyítette az elidegenedés kritikáját. A lírai szub-

jektum „patológiájáról” szólva ellenben Popovič egy vitában azt mondta, „egy bizonyos filozófiai szituáció visszatükröződéséről van szó, nem pedig orvosi diagnosztikáról”.⁵² De ahogyan nyilvánvaló, hogy a szöveg „pszichoanalitikus motivációja” megfogalmazás mögött az a szándék rejlett, hogy a kor esztétikai reflexiójának alapját filozófiai vagy antropológiai kérdésként ragadják meg, a vita megmutatta, hogy a korban olyan erők is működtek, amelyek igyekeztek ezt a kérdésfeltevést kizárni, annak érdekében, hogy „makkegészséges” irodalom jelenhessen meg, amely – hogy is lehetne másként – a makkegészséges valóságot tükrözi.⁵³

5.3. František Miko és Oskár Čepan

Nem a kontrasztelmélet volt az egyetlen, amit Miko az irodalmi szövegek pszichoanalitikus vizsgálatához hozzatett. A megzavarás és a kiegyenlítés kategóriái a szöveg pszichológiai szintjén végbe menő történés formai leírására szolgáltak, illetve vonatkozhattak az irodalmi termelés (alkotás) és a recepció folyamatára is. Az archetípus fogalma, amellyel Miko *A pásztor és a paraszt archetípusa az igei struktúrában és A pásztor típusának eltűnése Hronskynál*⁵⁴ című tanulmányaiban operál, már a tartalmi oldalra, a mű témájára is vonatkozik. Ahogyan a kontraszt és az esztétikai mérték elmélete esetében, a szerző itt sem mondja meg nyíltan, honnan származnak az alkalmazott kategóriák, illetve amennyiben az archetípus meghatározásáról van szó, nem mélylélektani, hanem más forrásokra utal.⁵⁵

„Az archetípus mint olyan, szonda, mélyfúrás az ember, az emberi élet mélyére, ezzel együtt a szüzséhez is. Absztrakt struktúra, melyet a társadalom nyomása folyton rávetít az emberi tudatra, és így vagy úgy determinálja a konkrét cselekvést. Az a tényező, amellyel az emberi individualitás [...] a leggyakrabban kerül ösz-

szeütközésbe. Egy bizonyos archetípussal összeolvadni annyit jelent, hogy az ember megszűnik mint egyéniség, és típusá válik.⁵⁶

Az archetípus mint ismétlődő elem az irodalomban „az esztétikai norma kitevője”,⁵⁷ Miko szerint eleve meghatározza a kontraszt és az esztétikai mérték alakját, de egyszersmind pszichológiailag is hat azzal, hogy „az emberi lélek legmélyebb területeire rezonál, és az esztétikai történésnek mélységesen életszerű motivációt és ezzel együtt erőt is kölcsönöz”.⁵⁸ Miko értelmezésében így olvadt össze az archetípus két funkciója: az első a formai pszichológiai működés, a második a visszacsatolás a társadalmi és kulturális „képeket” őrző „ősök emlékezetéhez”. Nem véletlen, hogy Miko éppen a paraszt és a pásztor archetípusához fordult mint két egymással szembenálló életforma megtestesítőjéhez. Ezek jelen voltak a szlovák irodalomban, esztétikai, valamint tényleges feszültségeket és kiegyenlítődéseket hordoztak. Bár Miko a 20. század első felében alkotó Margita Figuli, František Hečko és Jozef Čiger Hronský, azaz ismert és közkedvelt szlovák írók falusi prózáján mutatja be a két archetípus konfliktusát, abban, ahogy szembeállítja őket, alig hallhatóan még ott visszhangzik a negyvenes évek matriarchátusvitája is, amelyet Miko nyilván ismert, s ami újabb érvet szolgáltatott neki ahhoz, hogy a valósághoz való kétféle viszonyban, a „materialista” (paraszti), illetve „spirituális” (pásztori) viszonyban archetípust lásson. E kétféle archetípus történeti formája úgy, ahogyan Miko értelmezi őket, a történeti hitelesség Jung által is fontosnak tartott próbáját is kiállja.⁵⁹

A pszichoanalízis inspirálta Oskar Čepan is a hetvenes években, csakhogy ő nem az alkotó vagy az alkotás folyamatának, hanem magának a művészi szövegnek a megközelítésére alkalmazta. Személyében olyan tudóssal van dolgunk, akit intenzíven foglalkoztattak más humán tudományok is, elsősorban a régészet (ott volt a Pozsony melletti Gerulata római katonai tábor feltárói között, s részt vett a Duna szlovákiai vízgyűjtő területének közelében

foló ásatásokban is). A hatvanas évektől kezdve úgy fogta fel az irodalomtörténész munkáját, mint az irodalmi mű egymásra rakódó jelentésrétegeinek és történeti összefüggéseinek egyre mélyebbre hatoló, fokozatos feltárását.

Mikóhoz hasonlóan ő is inkább a szlovák falu archaikus közegébe vezető irodalmi anyagon próbálta ki a pszichoanalízist, kevesebb köze volt a modern urbánus kultúra emberéhez. Nem ő volt az egyetlen akkoriban, akit a falusi témák vonzottak. A korszak egyik szlovák képzőművészeti csoportjában is népszerű volt a falusi téma, Galanda-csoportnak nevezték őket (a csoport névadója Mikuláš Galanda volt – *a ford.*), (Vladimír Kompánek, Milan Lahula, Rudolf Krivoš és mások tartoztak ide). Ezek a művészek programszerűen fordultak el a politika által elkoptatott társadalmi tematikától (főleg a prágai tavasz után), és tartós, állandó értékeket kerestek az újabb civilizációs szakaszba lépett társadalmi közegben. *A naturizmus kontúrjai* (1977) című terjedelmes könyvében Čepan olyan stilizációs eljárásokat talált a falusi irányzat képzeletgazdag prózájában, (amelyet a „naturizmus” terminussal írt le), amelyek a Freud által leírt álommunkára emlékeztették:

„A falu archaikus világa, amelyet a tudatelőttés és a tudattalan reprezentál, a természet irracionális erőivel azonosult. Mindaz, ami ebben a lehatárolt léttérben létezett, antropomorf egységbe tömörült, szintetizálódott. A stilizálás és a kompozíció szintjén ment végbe az ún. másodlagos megmunkálás. A mitikus-fantasztikus mesei téma stilizálva úgy jelent meg, mint »álom az álomról« vagy »mese a meséről«. Nem egészen véletlen, hogy az alkalmazott szakszavak: a sűrítés, az inverzió, az áttétel és az ún. másodlagos megmunkálás a naturizmus jelentésképző eljárásaiban a leggyakoribbak, és ugyanezek az ún. álommunka alapvető fogalmai is. (S. Freud: *Výklad snů*. Praha, 1937, str. 235–286 és 418–424). A mitikus, fantasztikus mesei motívumok irodalmi feldolgozásának módzatai igen közel állnak az emberi lélek tudattalan impulzusainak analíziséhez.”⁶⁰

A vidék társadalmi modernizációja közegében az érintetlen falusi környezet archaikusságát hangsúlyozó szlovák irodalom (és a képzőművészet egy része) a kortárs civilizáció gyors változásaira adott antimodern választ. Az archaikusság az időtlenségnek és az egyénefelettségnek azt az állapotát szimbolizálta, amely újratermeli a stabil értékeket és az objektív képzeteket. Čepan, aki a társadalmi és technikai modernizációra adott művészi választ a pszichoanalízis nyelvén írta le, nem osztotta a kulturális konzervativizmus álláspontját, ellenben figyelmes, éber és értő szemlélője volt a civilizációs folyamatok művészetre és társadalomra gyakorolt hatásának, amit a Rudolf Fila (1932–2015) képzőművésznek szentelt, posztumusz megjelent, *Egy festőművész Erósz és Thanatosz között* (1971) című írása is igazol.⁶¹ Ez az írás jól mutatja, hogy a pszichoanalízis eszközei kitűnően alkalmazhatók a kortárs festőművész „mitikus” közegének és „kozmológiájának” megközelítésére, noha az egyáltalán nem a két háború közti szerzők lírai prózájának archaikus világához illeszkedik, hanem egyenesen szembenéz a civilizációs folyamatok kihívásával. Ebben a tanulmányban Čepan megkísérli „saját forrásai alapján meghatározni Fila festészetét.”⁶² E források alatt a művész benső (pszichikai) fogékonyságát, hajlamát érti, amelyet leírható elvek jellemeznek:

„Fila családfája az ún. »forró« expresszív absztrakción keresztül valahová a múltba vezet, a barokkosan kicirkalmazott szavakhoz vagy még messzebbre... Ezeket a végső határokat csak Erósz és Thanatosz őrzi, a két mitikus pólus, a szerelem és a halál, az alkotás és a pusztítás ösztönének megszemélyesítői.”⁶³

Erósz és Thanatosz mint két mitikus princípium, másodlagosan Freud *Túl az örömelven* című munkájára vezethető vissza, amelyben a pszichoanalízis megalapítója első alkalommal fejtette ki explicit módon az életösztön és a halálösztön polaritását. Fila festményeinek interpretációjában e két mitikus princípium az alkotó pszichikai instanciájának van alárendelve; ezek az instanciák Freud topográfiájának felelnek meg:

„A Felettes Én – a festőművész egyén feletti, kollektív tudatát és a festészet hagyományát fejezi ki – a mesterséget, beleértve a kompozíciót és a formanyelvet,

az Én – az alkotó egyéni hajlamának, fogékonyságának komplexuma,

az Ösztön-én ('Es') – az emberi létezés őshazájából származó sötét, kollektív, tudattalan impulzusokat reprezentálják, ezek a festészeti motívumok egy részének forrásai.”⁶⁴

A mű keletkezésének menetét e síkok közötti kapcsolatokkal ragadhatjuk meg. E kapcsolatok közötti tájékozódás tette lehetővé Čepan számára, hogy megnevezhesse a művészi kreativitás egyes elemeit:

„A Felettes Én hatalmába akarja keríteni az alkotó személyiséget, az Ént. Ám ez az Én is legkevesebb két alakkal rendelkezik. Egyfelől az individuális cenzori mozzanatot, a munkával kapcsolatos racionális elgondolásokat, az alkotó itt-jének valóságelvét fejezi ki. Elsősorban mégis annak a spontán energiának a hordozója, amely arra készíti, hogy éppen a festészet révén fejezze ki magát. A 'képcsinalás' elsődleges késztetését – a festés dühét – a libidó terminusához hasonlóan – pinxidónak lehetne nevezni. Ugyanúgy, ahogyan a megelőző két komplexum, az 'Ösztön-én' is sokrétű: nemcsak egyéni energiák és impulzusok forrása, hanem mindenekelőtt afféle kollektív pinxido, mindannak a gyűjtőhelye, ami rejtve szembenáll a Felettes Én korrekciós törekvéseivel.”⁶⁵

A „pinxido” kifejezés Čepan találmánya: a megnevezhetetlen, ösztönös alkotóakaratot nevezi meg, amely összeolvad az alkotó Énjével, és kizárólag a festés aktusában nyilvánul meg, „az anyag tömegének megragadásával a formán keresztül”.⁶⁶ Benne van mindkét, a tudaton túl létező egymással ellentétes alapvető réteg – a mitikus Erősz és Thanatosz, miközben „Fila festői elvének metamorfózisai és identitása szélsőséges esetben abban állnak, hogy egyszer Erősz diktátuma és csábítása dolgozza fel a maga eszközeivel Thanatos negatív hatását, máskor fordítva és megváltozott körülmények között”⁶⁷

Ez az interpretáció messze meghaladja a klasszikus pszichoanalízis recepciójának kereteit. Megmutatja, hogyan lehet a pszichoanalízist nem ortodox módon alkalmazni egy konkrét művészi szituáció magyarázatára – hogy ugyanis felhasználásának értelme a tárgy és a reflexió módjának kölcsönös megvilágításában mutatkozik meg, s ezzel maga a kritikai eszköztár is módosul, anélkül, hogy fel kellene adni eredeti célját, ami nem más, mint a művészi alkotómunka ösztönjellegének, ösztönszerűségének feltárása és elemzése. Túl ezen, Čepan interpretációja csalhatatlanul a pszichoanalitikus gondolkodás mitikus előfeltételeire irányul, amelyeket nem lehet sem megerősíteni, sem megcáfolni, csupán fel lehet használni az interpretációban – és éppen ez történik itt.

Oskár Čepan teoretikusként azon kevés szlovák irodalomtudós egyike volt, aki szuverén módon tudta alkalmazni a pszichoanalízist az irodalomtörténet-írásban is. Ennek bizonyossága a szerző következő könyve, *A realizmus stimulusai* is,⁶⁸ amelyet a klasszikus szlovák realista irodalom nyolc kérdéskörének, és benne hat írónak szentelt (S. H. Vajanský, M. Kukučín, B. S. Timrava, Jégé, J. G. Tajovský, J. Jesenský). A szerző ebben a könyvben egy szóval sem említette sem Freudot, sem a pszichoanalízist, ennek ellenére nyilvánvalóan hatott rá, bár a fülszöveg tanúsága szerint a kötet „fontos hozzájárulás marxista–leninista irodalomtudományunk elméleti és módszertani színvonalának emeléséhez”.⁶⁹ Ez azonban csak a kötelező hivatalos címke, amely alatt a valóságban más tartalom rejlett. Čepannak fontos volt, hogy a hat író életművéről szóló tanulmány mindegyike elé egy, az alkotók életét rekonstruáló életrajzi portré kerüljön. A művészi realizmusnak abból a tényleges sajátosságából indult ki, mely nem más, mint „az élet és a művészet azonosítása, az, hogy a világ struktúráját a szerző ugyanúgy fogja fel, mint ahogyan az irodalmi művet”. Ennek előfeltétele, hogy „az ábrázoló szubjektum és az ábrázolás tárgya potenciálisan azonos, és ezt az azonosságot számos közbülső fokozat közvetíti”.⁷⁰ Az egyik ilyen fontos közbülső fokozat a szerző életrajza, amelyet nem felszínesen

empirikus formában kell megírni, hanem fel kell tárni mélységeit, tiszteletben tartva autonómiáját.

Jól látható ez M. Kukučín példáján. Az ő esetében O. Čepan az idilli ábrázolás és a tragikus magánélet paradox összefüggésére helyezte a hangsúlyt, majd feltette a meglepő kérdést: „Mi elől menekült folyton?”⁷¹ A pozitivista életrajzoktól eltérően Čepannak nem volt arra szüksége, hogy a nyilvánvaló irodalmi tényeket kiegészítse az élet tényeivel, és fordítva. Az a problematika érdekelte, amely nem evidens, ami a szöveg alatt rejlő rétegekben van – akár az irodalmi anyag, akár a szerző élete rejti azt: Kukučín esetében „belső életrajzának eddig nem megvilágított részletei, személyiségének és életművének össze nem illő »állandói«”.⁷² Világosan megmondta, mit ért ez alatt:

„A tájékozott olvasó számára nem kétséges, hogy Kukučín átetsző életműve mögött ott rejtőzik a személyes »tudattalan«, és az ábrázolt környezet »kollektív tudattalanja«. Prózája felszíni rétegében a szerző eltitkolta személyisége ellentmondásait. Epikáját erre a felszínre építette, ráhelyezte a »tudatos« réteget (a falu életét), a paraszti gúnyába öltöztetett »tudatelőttest« (a falu beszédét). Közéjük csak olykor engedte behatolni a »tudattalan« (a személyes tapasztalat) titkos motívumait. A mélylélektan nyelvén fogalmazva Kukučín szándékosan elnyomta a valóság konfliktusos vonásait, és szublimált formában átvitte őket a »családi fészek« archaikus-infantilis motívumaira. Eleinte elsősorban a groteszk humor stilisztikájával reflektált rájuk. Ezekkel az eszközökkel helyezte hatályon kívül azt az energiát, amelyet az elnyomásukra fordított azzal, hogy az olvasónak esztétikai élményt nyújtott a harmonikus-idillikus viszonyok megismertetése révén vagy ezek komikus átértékelésével.”⁷³

Ez már messze nem a művet az étellel magyarázó determinista séma, ez a program azt kutatja, miként lehet a konkrét alkotót igazán mélyen megérteni, és hogyan kerüljük el az irodalomba vetett bizalom fenntartása mellett, hogy bedőljunk a realista prózairói el-

járások külsődleges tényeinek és oksági viszonyainak. Végző soron az irodalom „belső igazságáról” van szó, amelynek sok neve van – egyebek mellett autentikusságnak is nevezik, amely egy másik irodalomtudósnál is sajátos módon kapcsolódott a pszichoanalízishez.

5.4. Az autentikusság és az adekvátság kérdése

Mauron pszichokritikája a szerző bevezető tanulmányának *Romboid*-beli megjelenése után húsz évvel talált követőre Szlovákiában a nyitri iskolai növendéke, Valér Mikula személyében. Lúdo Ondrejovról írt *Önéletrajzosság és szűzsé*⁷⁴ című tanulmányában alkalmazta a módszert, bár az 1987-ben megjelent, de öt évvel korábban írt *A képiség rendszerének keresése* című munkája már a későbbi mű egyfajta teoretikus előjátékának fogható fel.⁷⁵ Ez a munka a költői képzelőerő problematikájának rendszeres vizsgálatára vállalkozott: a 20. századi szlovák költészet „imaginatív” ágát vizsgálta meg a szimbolizmustól egészen a hatvanas-hetvenes évekig. Noha Mikula értelmezői gyakorlatának elméleti háttérét eredetileg a cseh és a szlovák strukturalizmus (J. Mukařovský, F. Miko, A. Popovič), illetve a tartui iskola és a lengyel szemiológia (J. Lotman, A. Kopewicz, T. Dobrzyńska, J. Sławiński, S. Żółkiewicz) adta, hivatkozik a mentális és emocionális mélystruktúrák feltárásával foglalkozó egyéb munkákra is. Mikula módszere az adott szerzőt jellemző *képalkotó rendszer* feltárására irányul, az ún. „második rendszerre” mint a költői nyelv rendszerére,⁷⁶ s a lírai szövegben paradigmatiszus mélystruktúrák létezését feltételezi. Ez nem pszichoanalitikus motívum: a generatív poétikából származik, amelyet az idő tájt Chomsky transzformatív-generatív grammatikája alapján dolgoztak ki.⁷⁷ A konkrét elemzésekben Mikula a költői „parole” egyszeriségét posztulálja, amely szoros összefüggésben van a költői individualitással, azonban a kutató véleménye szerint a lírai kifejezés nem a költő életviszonyait jellemzi, mindössze azt feltételezi, hogy

a szubjektum megismételhetetlensége megfeleltethető a költői imagináció individuális jellegének, a „második rendszer” sajátosságainak. A költői „képalkotó rendszer” összekapcsolása a költő individualitásával („szellemével”) a toposzok eredetének magyarázatát is megkönnyíti. A toposzok elmélete Szlovákiában Gaston Bachelard fenomenológiai pszichoanalíziséből, konkrétan *A tűz pszichoanalízise* című könyv fordításából volt ismert.⁷⁸ Bachelard metaforaírására támaszkodik Mikula Ján Stacho konkretista költői képvilága elemeinek rekonstruálása során:

„Ha hihetünk abban, hogy a költő nem véletlenszerűen alkotja meg képeit, hanem azok szükségszerűen az ő szubjektumának kifejezői, nem tehetjük meg, hogy ne fogadjuk el Bachelard szép metaforáját a metaforákról. »A metaforák az érzelmeknél sokkal erőteljesebben hívják elő és koordinálják egymást, olyannyira, hogy a költő szelleme tisztán és egyszerűen metaforák összetétele.« [...] Bachelard bátran szünteti meg a szemantikai ellentétet a kifejezés (a kép, a metafora) és a tartalom («a költői szellem») között, amikor a kettőt azonosítja. Emiatt az elképesztő bátorság miatt neveztük Bachelard megfogalmazását metaforának.»⁷⁹ Az egyéni képzelőerő kérdéseire azonban ebben a formában nem sikerült választ találni, mert még ha az individuális lírai változatokat korrekt módon lehetett volna is rögzíteni, nem lehetett megmagyarázni a „második rendszer” alapján, illetve ontológiailag valami konkrét dologból levezetni. A képalkotó rendszer keresése tehát nem adhatott semmilyen választ a költői képek individuális eredetére. Az egyéni költői képzelet strukturalista ihletésű egzakt leírása volt, ami arra buzdított, hogy az ismétlődő szavak, szimbólumok és képek mögött a költő személyiségét sejtsek meg, amelynek szintaxisa (a biográfia) ugyan megismerhető, „szemantikája” (az életviszonyok mélyebb értelme) azonban nem. Az individuális költői imagináció mélyebb életrajzi jelentését legfeljebb olyan eljárással lehetett feltárni, amely a költői mű leginkább magától értetődő strukturális elemeit használta bizonyítékként „a biografémák és a szemantémák intim

együttélésére”.⁸⁰ Egyszóval, Mikula szerint a költői mű ösztönösen ismétlődő elemei mindig az alkotó személyiség rejtett (elfojtott) életrajzi anyagára utalnak.

Az irodalmi szövegek mélyebb tapasztalati rétegeinek vizsgálatát Mikula L'udo Ondrejov háború utáni prózaíró példáján kísérlete meg. A műveiben előforduló kompozíciós töréseket az életrajz alapján próbálta magyarázni. Következtetése szerint az alkotó ön-életrajzával szorosan összefüggő prózai művek kiegyensúlyozatlan kompozíciója (illetve szüzséje) háttérben az alkotó életének traumatikus mozzanatai húzódnak meg. Mikula megállapította, hogy a szerző prózája „elegendő bizonyítékot szolgáltat a nem is rejtett, úgyszóván fizikai életrajzíságra, de szellemi értelemben is – és nekünk éppen ez a fontos”.⁸¹

Az elbeszélés menetének formai kiegyensúlyozatlansága azt jelzi, hogy az események bővelkednek „a szerző élménykomplexumából” származó hierarchizálatlan szegmensekben, felbukkanásuknak azonban „kell hogy legyen valami oka, ha nem teljesen önkényesek és kaotikusak, hanem rendszerszerűek”.⁸² Az életrajzi tényekkel való összevetésnek segítenie kellett azonosítani azokat a rejtett elemeket az egyes prózai írásokban, amelyek az elbeszélés menetének töréseiért felelnek:

„Ismét, immár rendszerszerű összefüggésekben, a szerzői személyiséghez jutunk. A szerző személyisége, e személyiség paradigmája a szövegalkotó folyamat egyik alaprétege, amely (tudatosan, de tudat alatt is) irányítja az egyes témák előhívását, csoportosítását és változásait. Ebben az összefüggésben – s éppen a mélységet, tehát a szerzői paradigma reflektálatlanságát hangsúlyozva – a pszichokritika a »szerző tudatalatti személyiségének« struktúrájáról és dinamizmusáról beszél (Mauron 1969, 54.), amely például a kulcsszavakban, a vezérmotívumokban és a legfontosabb témákban jelenik meg.”⁸³

Charles Mauron módszere segítségével azonosította Mikula az alkoholizmus motívumát Ondrejovnál mint a tekintélyek világára

adott lehetséges reakciót, ami a szerző személyes tiltakozása is volt a világ ellen. Megállapította, hogy az elbeszélés mélystruktúrájában ez a motívum kontrasztot alkot a narráció alaptónusával, „a legenda formai struktúrájához nem legendaszerű, nem szimbolikus, reális motivációt kapcsol”,⁸⁴ miközben az „igazi motiváció” (Ondrejov *Éjszakai madarak* című prózai művéről volt szó) a halál keresése: „a legenda jelentést hordozó formai struktúrái telve vannak az emberi egzisztencia rezignált céltalanságával”.⁸⁵ Más szavakkal, az irodalmi mű szimbolikus modelljében az elemző talált egy határt, amely a valóság benyomulását jelzi. A halálvágyat mint az elemzett prózai művek vezérmotívumát Mikula az író „személyes mítoszához” sorolta.

A mű textúrájába beépült magánéleti elemek keresése és a pszichokritikai módszer segítségével történő kimutatása szorosan összefügg az autentikusság kérdésével, amelyet a szlovák és cseh poetológiai kutatások a negyvenes, hatvanas és nyolcvanas években is vizsgáltak.⁸⁶ A kilencvenes években az amerikai dekonstrukcionizmus hatott erősen az autentikusság mibenléte körüli vitára Szlovákiában. A dekonstrukcionizmus képviselői gyanakvóak voltak az irodalom ún. eredetiségével, valóságával/igazságtartalmával vagy éppen az őszinteségével szemben. A kilencvenes évek elején a dekonstrukció fellépésével a szlovák kritikában az irodalom retorikai elemzése került előtérbe, amelyet hatásos eszközként lehetett alkalmazni az irodalmi műben megbújó manipulációs stratégiák feltárására. Ily módon külsőleg a dekonstrukcióról folyó vita vetette fel az irodalom autentikusságának kérdését. Az irodalmi mű pszichológiája ebben a vitában teljesen háttérbe szorult, és ezzel együtt mintha okafogyottá vált volna az is, hogy egyáltalán tovább foglalkozzanak azokkal az eljárásokkal, amelyeket egyebek közt Mauron pszichokritikai módszere kínált. A dekonstrukció kétségbe vonta az olyan irodalomtudomány kompetenciáját, amely az irodalmi megnyilatkozások saját értékeit (legyenek akár esztétikai, akár az életviszonyokkal kapcsolatos értékek) a pszichológiai elemzés segítségével akarta feltárni.

Az irodalmi érték létezését ugyanis a stílus és a retorika jelenlétéhez kötötte, mivel a stílus és a retorika készíti fel az irodalmi művet az élettel való közvetlen kapcsolatra. A kilencvenes években Mikula is felhagyott az irodalmi mű pszichológiai vizsgálatával, és – nemzedéke sok más képviselőjéhez hasonlóan – a szlovák klasszikusok önreprezentációs stratégiáinak képromboló „feltárására” összpontosított. A stilizáció realitása mind a szerzői személyiség, mind pedig az irodalmi szövegek tekintetében ellentétbe került az autentikusság látszatával, és az irodalom végső igazságává lett. Az irodalom pszichológiai hátterének eredeti eszménye szétfoszlott. Ez megmutatta, hogy a pszichokritika recepciója labilis vagy felszínes volt: a szlovák irodalomkritikában a szerző és a szöveg viszonyának rekonstruálására korlátozódott. Mauronnak az a követelése, hogy módszereinek alkalmazása során vegyék figyelembe az irodalom recepcióját is, nem teljesült. Az önéletrajziség fogalma ezzel csupán a szerző, illetve a mű pozíciójára korlátozódott, ahelyett, hogy szembesítették volna az olvasóval mint olyannal is, aki a saját élettapasztalata alapján képes a mű autentikusságát felismerni. Mikula egyébként másként értelmezte az önéletrajzi elemek státúmát, mint Mauron, sokkal inkább az irodalmi, semmint az életben előforduló formákra összpontosított. Azzal, hogy a pszichokritikai módszert az irodalmi szövegben rejlő nem irodalmi elemek feltárására használta (konkrétan: a kompozícióban található repedéseket vizsgálta), az ő elemzéseiben sokkal inkább az *irodalmi* érték, az irodalom alapértéke került előtérbe. Más szavakkal, a pszichokritikai módszernek az lett volna az értelme, hogy segítsen elválasztani a búzát az ocsútól – az autentikusság feltárása azonban a nem esztétikai elemek diffamálására, nem pedig az irodalom élő autentikusságának védelmére szolgált.

1998-ban a Szlovák Tudományos Akadémián egy kérdőíves felmérést végeztek az irodalomtudósok körében „A szlovák irodalomtudós önmeghatározása” címmel. E komplex felmérés eredményei alapján a válaszadók 20 százaléka a pszichoanalízist nevezte meg az

irodalomtudomány számára fontos társtudományként.⁸⁷ Ez az eredmény meglepő egyezést mutat a kilencvenes évek elején Hollandiában végzett felméréssel.⁸⁸ A pszichoanalízis a szlovák irodalomtörténetészeket a hatvanas évektől többé-kevésbé folyamatosan foglalkoztatta, bár az irodalmi interpretációkban ritkán alkalmazták. Burkolt jelenléte azonban 1989 után is sok irodalomtudósnál kimutatható.

A pszichoanalízis hatásáról árulkodik Stanislav Rakús *Személyes tematikus szerep és társas kisugárzás* című munkája,⁸⁹ amelyben a szerző az egyes irodalmi alakokhoz kapcsolódó tematikai elemek mimetikus adekvátságát, jelentéstartalmát és a mű belső koherenciáját jelző tematikai illeszkedés (adekvátság), illetve megfelelés problémáit vizsgálta. A szerző a szlovák irodalom anyagán vizsgálta ezt a kérdést, amiben egyfelől a két háború közötti próza irodalmi alakjainak megteremtése érdekelte, másfelől az a kérdés, mit hívnak elő ezek az alakok az olvasó tudatában. Rakús a mimetikus esztétikából indult ki, de figyelembe vette az olvasás lélektanát is. Az irodalmi alakok vizsgálata során került a „hitelesség” fogalmát, amely a korábbi realizmusvitákat idézte, és nem beszélt az irodalom „autentikusságáról” sem, ehelyett „valódiságát” emlegette, amely alatt „a [társadalmi] szerep értékét és [...] az emberi cselekvéssel, illetve viselkedéssel való azonosságát”⁹⁰ értette. Az ábrázolás adekvátságára, az esztétikai hitelességre, a társadalmi megfelelésre, vagy általános értelemben az irodalmi alak identitására vonatkozó koncepcióját Rakús Erich Fromm *Menekülés a szabadság elől* című művéből vett példák alapján vezette le (a könyvet Szlovákiában az 1967-es cseh fordításban ismerték).⁹¹ Fromm könyvének szlovák recenzense már 1968-ban megjegyezte, hogy Fromm szerint „az ember feladata az, hogy önmaga legyen”,⁹² és Stanislav Rakús is erre az alapgondolatra építette az élet adekvátságának gondolatát, illetve az adekvátságot az irodalmi alakok alkotásának és befogadásának folyamatában: „Olyan megfogalmazásokról van szó, mint hogy az embernek emberré kell lennie, az anyának anyává, az apának apává, a barátoknak barátta stb. Ezek a megfogalmazások a maguk módján közel

állnak ahhoz, amit Erich Fromm hangsúlyoz Spinozánál. A létezés megőrizni, mondja Fromm, Spinoza számára annyit jelent, hogy azzá váljon, amivé egy ember potenciálisan lehet.”⁹³

Az olyan fogalmak, mint a szerep, a tematikai adekvátság (megfelelés), vagy az érzelem hatóereje/kisugárzása a személyiségre (az utóbb megnevezett fogalom az irodalmi alak autentikusságát vagy világosan körülhatárolt identitását jelenti), a pszichológiából származnak. A pszichoanalitikus Erich Fromm mellett Rakús hivatkozott a cseh pszichológus, Michal Bouchal *Orvosi pszichológia*⁹⁴ című munkájára, valamint Miloš Machač, Helena Macháčová és Jiří Hoskovec *Érzelmek és hatékonyság*⁹⁵ című művére, és kifejezetten súlyt helyezett az ábrázolás lélektani összefüggéseire, amelyek az olvasóból érzelmi reakciókat váltanak ki, amelyek a koherenciából, illetve a koherencia megzavarásából erednek. Ő maga Milo Urban⁹⁶ és František Švantner⁹⁷ prózai műveinek alakjain szemlélte ezeket az összefüggéseket.

S. Rakús nem sokkal később még egyszer visszatért az irodalom pszichológiai kérdéseire egy könyvterjedelmű esszében, amely a téma, a történet, a probléma és a forma viszonyával foglalkozott, s ami 1995-ben jelent meg *A prózai szöveg poétikája* címmel.⁹⁸ Itt is felbukkan a harmonikus ember utópiájának emléke, ezúttal azonban már kiegészül a harmonikus egyének etikus együttélésének gondolatával, illetve azzal, hogy a kiegyensúlyozatlan egyének életét lehetetlen értelemmel kitölteni. Rakús egyenesen kijelenti, hogy az emberi kapcsolatok egészének interpretációja tekintetében „közel állnak hozzánk Erich Fromm gondolatai”.⁹⁹ Akár Guy de Maupassant, Franz Kafka vagy Milo Urban, esetleg Alfonz Bednár prózájáról van szó, S. Rakús minden alkalommal elemzi az élettörténetet is, amelyet valamiféle alapvető pszichológiai problémának tekint, s analizálja az életanyag irodalmi megformálásának eszközeit is. Ez a fajta irodalomtudomány valójában irodalompszichológia, amely respektálja az irodalmi szöveg emocionális töltetét, és annak sajátos kifejeződését, azaz a poétikáját egyaránt.

5.5. További értelmezési kísérletek

A pszichoanalízis fontossága a szlovák irodalomtudomány szempontjából, ahogyan az említett kérdőíves felmérésből kiderült, nem minden esetben jelentette azt, hogy a kutatók alaposabban ismerték volna a pszichoanalízisről és az irodalomról folyó nemzetközi viták aktuális állását. A hatvanas évektől kezdve a pszichoanalízis szlovákiai recepcióját szelektivitás és véletlenszerűség jellemezte.

A pszichoanalízis alkalmazása a hagyományos irodalomtudományi módszerek mellett, kiegészítésként, gyakorta módszertani szükségéből fakadt. Főként olyankor, amikor kiderült, hogy az irodalom erőteljes emocionalitásával szemben kudarcot vallottak a régi interpretációs eljárások, s ekkor az irodalomtudósok szívesen fordultak alternatív magyarázatokhoz, amelyek mintegy azt a reményt kínálták, hogy közelebb kerülnek az irodalmi szövegek antropológiai lényegéhez.

A pszichoanalitikus irodalmi interpretáció iránti érdeklődést az esztétikai modernség iránti érdeklődés és a hazai kultúra társadalmi modernizálása felé fordulás kísérte. Tekintettel arra, hogy a társadalom hosszú időn keresztül elmaradott volt (legalábbis Nyugat-Európával összehasonlítva), érthető, hogy a hazai irodalmat a nagy európai civilizációs átalakulások hátterén, azokkal öszetve akarták értelmezni. Ezek a kísérletek főleg azt kívánták igazolni, hogy a polgárság korában a szlovákiai irodalmi fejlődés nemcsak a maga saját külön útját járta, hanem egyszersmind az európai kultúra része volt és maradt. Ezek a hangok már a negyvenes években megszólaltak: a *38-as Avantgárd* keretei között Janko Král' és Ladislav Novomeský költészetének értelmezésekor került előtérbe a modern szubjektum lélektani helyzetének problémája, később, Popovičnál a hatvanas évek költészetének interpretációja során jutott szerephez, vagy Čepannak a 19. századi realizmust értelmező tanulmányai kétségbe vonták, hogy a szlovák irodalomnak volt

úgynevezett „saját útja”, amelyre a szlovák kultúra hagyományos, a nemzeti emancipációt szem előtt tartó értelmezői hivatkoztak. Egyszóval, a pszichoanalitikus interpretációk mindig a szlovák irodalom európaizálását támogatták azzal, hogy egyetemes antropológiai kontextusba helyezték. Ahogyan Oskar Čepan hangsúlyozta egy alkalommal, Martin Kukučín, akit külföldön nem ismernek, s aki fontos szerepet játszott a szlovák realizmus alakulásában, s mint ilyen, a kulturális konzervativizmust és provincializmust képviseli az európai periférián, kimondatlanul valamiféle „parasztgúnyás Oidipusz” volt. Ez a gondolat egyébként közel áll Karol Terebessy „szlovák Hamlet”-jének koncepciójához. Az irodalom tapasztalati világaihoz való hozzáférést lehetővé tevő autentikusság és adekvátság kérdései ugyancsak a nemzeti-emancipációs feladatokon túlra mutattak, s magukba foglalták a kulturális partikularizmus és a provincializmus meghaladását egy esztétikai és antropológiai értelemben vett univerzalizmusra törekvés érdekében.

Az univerzalizmus iránti igény látszik a későbbi évtizedekben született néhány más interpretációs kísérletben is, még ha ezek a kísérletek nem is mindig tekinthetők nagyon sikerültnek.

Július Vanovič, az életrajzi pozitívizmus és a megújított perszonalista filozófia képviselője például a két háború közti szlovák drámaíróról, Július Barč-Ivanról írt munkájában az író „életének igazságát” (autentikusságát) vizsgálta. A fogalom alatt azonban az élet és a mű világos és egyenesvonalú megfelelését értette: „az anyára irányuló maximális érzelmi fixációt, az anya és fia párost, amelynek az apához és a környezethez fűződő viszonya nem egyértelmű, az önéletrajzban és másutt elegendő példát találunk erre”,¹⁰⁰ a mű interpretációja a szerző életével párhuzamosan történt.

A személyessé tett nézőpont, amelyet az irodalmi értelmezők többsége azért került, hogy bele ne essen az egyszerűsítő kauzalitás csapdájába, itt ugyan tartalmaz néhány pszichoanalitikus kérdésfelvetésre utaló elemet (elsősorban a lelki traumák és a gyerekkori

élményekben gyökerező interperszonális konfliktusok kiemelésére gondolhatunk), ugyanakkor a szerző távolságot tart a pszichoanalízistől mint az irodalmi értelmezés általános módszerétől:

„Nem, a pszichoanalízisre nem esküszünk fel, nem gondoljuk azt sem, hogy minden művész Oidipusz, vagy a legközségesebb klinikai beteg, nem áll szándékunkban a freudi libidó és a vele kapcsolatos pikantériák után kutakodni, tudjuk ugyanis, hogy a pszichoanalízistől távol áll az esztétika jelensége, hogy tulajdonképpen semmit sem tud mondani a műalkotások értékéről. Bizonyos esetekben felfedhet ugyan egyet-mást a személyiség és a mű keletkezéséről, vagy választ adhat arra a kérdésre, miért éppen ilyen és nem másmilyen a mű.”¹⁰¹

Ez a szerző által 1989 körül kimunkált elgondolás a harmincas-negyvenes évek egyházi kritikájához hasonlítható (A. Spesz, J. Kútník-Šmálov), és a szlovák irodalomkritika egy részének neokonzervativizmusát dokumentálja. Erre a fajta irodalmi reflexióra egyebek mellett az jellemző, hogy megtisztítja a pszichoanalízist a szexuális tartalmától. Ez sem új, hiszen a strukturalista interpretációkban a hatvanas évektől találunk ilyen, az archetípus feltárását célzó írásokat František Mikónál, igaz, moralizáló színezet nélkül. Vanovič, aki kedvenc szerzője, Július Barč-Ivan életművét kutatva sokszor kiemelte, hogy a szerzőnek „dosztojevszkiji lelke” van, a két író lelki beállítódásának erre a felszínes analógiájára koncentrált, de sohasem hivatkozott a Dosztojevszkijjel foglalkozó számos pszichoanalitikus interpretáció egyikére sem.

A pszichoanalízis problematikus kisajátításának másik esete Mária Bátorová *Bécs szomszédsága, tudatalatti, szex és modernség (S. Freud, S. Zweig, A. Schnitzler, J. Cíger-Hronský)*¹⁰² című összehasonlító tanulmánya, amelyben a szerző megkísérli felvázolni a modern osztrák és a szlovák próza bonyolult, ugyanakkor alig kivehető kapcsolódásait. Ez a tanulmány végső soron azt mutatja meg, hogy ezek az összefüggések, amennyiben szigorúan történeti keretek között értelmezzük, semmiféle konkrét mélyebb kapcsolatot

nem tárnak fel J. Cíger-Hronský és a bécsi pszichoanalízis között, legfeljebb bizonyos felszínes tipológiai kapcsolatokat lehet kimutatni egyes irodalmi jelenségek között. Ezen túlmenően, ahogyan már a címből is látszik, a tanulmány bizonyos terminológiai pontatlanságban is elmarasztható, így azután inkább csak az irodalmi modernség népszerűsítő feldolgozásának tekinthetjük.

A kilencvenes évek végéről származik a hosszú ideig készült *Dosztojevszkij álmái*¹⁰³ című munka, a nyitrai ruszista, Andrej Červeňák műve.

A szerző történeti jelentőségűnek nevezi Freud Dosztojevszkij-értelmezését, ugyanakkor ő maga úgy vélekedik, hogy Freud interpretációja felett eljárt az idő, s ma már a kognitív álmok kutatásai lehetőségei által kínált más értelmezésekkel lehet helyettesíteni.

„A [klasszikus pszichoanalízis] sok talánya eltűnik: a tudomány például bebizonyította, hogy az embrió is álmodik (a negyedik hónaptól), s neki aztán nem lehetnek személyes szexuális élményei, sem empirikus-szociális tapasztalata. Sem a freudisták, sem a pavlovisták nem tudják megnyugtatóan megmagyarázni az ún. alkotó jellegű, kreatív álmokat (tudományos és művészi felfedezéseket), ahogyan a prekognitív álmokat sem (a jövőbe látás), mivel azok sem a szubjektum tapasztalatához [...], sem az objektum diktátumához [...] nem kapcsolódnak.”¹⁰⁴

Červeňák Dosztojevszkij-tanulmánya a pszichoanalitikus álomelméletek tágabb ontológiai kontextusba helyezését kívánja meg – a tapasztalatok azt mutatják, hogy ma aligha lenne értelme a Dosztojevszkij-művekben olvasható álmokat klasszikus pszichoanalitikus magyarázatokkal értelmezni. Raszkolnyikov álmait a *Bűn és bűnhődés*ből például az elemző megkísérli hierarchizálni, és megállapítani az egyes álmok hierarchiáját attól függően, hogy miféle konstanst tartalmaznak (antropológiai, biológiai vagy kozmikus). Ennek megfelelően (viszonylag önkényesen) el is nevezi ezeket, homo-álmoknak, bio-álmoknak vagy kozmo-álmoknak, miközben valójában csak az első típusba soroltak állhatnának meg

mint klasszikus freudi értelemben vett vágyteljesítő álmok.¹⁰⁵ Igaz, a tudós fantáziája ezen a Dosztojevszkij álmainak birodalmába tett nem mindennapi kiránduláson olyan messze meghaladja a pszichoanalízis határait, hogy aligha lenne értelme a pszichoanalitikus elméletekkel való közelebbi foglalkozást keresni benne – ezek az elméletek a szerző számára csak annyiban inspirálóak, amennyiben színesítik az irodalmi interpretációt.

¹ Barsch, A. – Rusch, G. – Viehoff, R. (ed.): *Empirische Literaturwissenschaft in der Diskussion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 10.

² A gazdag német nyelvű szakirodalomból lásd elsősorban: Beutin, W.: *Literatur und Psychoanalyse*. Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1972; Matt, P. von: *Literaturwissenschaft und Psychoanalyse*. Rombach, Freiburg, 1972; Urban, B.: *Psychoanalyse und Literaturwissenschaft*. Max Niemeyer, Tübingen, 1973; Lorenzer, A.: *Das Spiel der Phantasie. Anmerkungen zum Verhältnis von Psychoanalyse, Literaturwissenschaft und Literatur*. In: *Sprache im technischen Zeitalter*. Bd. 46, 1973; Starobinski, J.: *Psychoanalyse und Literatur*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973; Cremerius, J.: *Psychoanalytische Textinterpretationen*. Hamburg, 1972; Wolff, R.: *Psychoanalytische Literaturkritik*. Fink-Verlag, München, 1975; Goepfert, S.: *Perspektiven psychoanalytischer Literaturkritik*. Rombach, Freiburg, 1978.

³ Urban, B.: i. m. XXXIX–XL.

⁴ Schiwy, G.: Von Freud zu Lacan. In: uó: *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode und Ideologie*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1969, s. 71 a ďalej; Nagel, H.: Claude Lévi-Strauss als Leser Freuds. In: *Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie Claude Lévi-Strauss*. (Ed.) W. Lepenies – H. Ritter, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, 225. és skk.

⁵ Lorenzer, A.: *Kritik des philosophischen Symbolbegriffs*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970; Lorenzer, A.: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

⁶ Jappe, G.: *Über Wort und Sprache in der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, 1971.

⁷ Vö. a kontextualizálásra, illetve összefoglalásra tett alábbi kísérleteket: Popovič, A.: *Štrukturalizmus v slovenskej vede 1931–1949*. Matica slovenská, Martin, 1971; Hrušovský, I.: K diskusii o štrukturalizme. *Filozofia*, XXIV/4. 1969. 368–375; lásd még: *Československý štrukturalizmus a viedenský scientizmus*. Stimul, Bratislava, 1992; Matejov, F.: Ein Chiasmus von Literaturtheorie und Lebenswelt. In: Zajac, P.: *Auf den Taubefüßchen der Literatur*. Gollenstein, Blieskastel, 1996, 395–422.

- ⁸ Matejov, F.: i. m. 402–403.
- ⁹ Vö. Mercer, B.: The Paperback Revolution: Mass-circulation Books and the Cultural Origins of 1968 in Western Europe. *Journal of the History of Ideas*, 72. 4. 613–636.
- ¹⁰ *Kultúrny život*, 22/8. 1967. 1., és 4.
- ¹¹ *Slovenské pohľady*, 1968. 3. sz. 14–19. Psychokritika a jej metóda. Az idézett forrás adatait lásd a 25. jegyzetben.
- ¹² Slobodník, D.: Psychoanalýza a literárna kritika. *Kultúrny život*, 22/8. 1967. 4.
- ¹³ Utószó: William Somerset Maugham: *Vtedy a teraz*. Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, Bratislava, 1959, 281.
- ¹⁴ Slobodník, D.: Psychoanalýza a literárna kritika. *Kultúrny život*, 22/8. 1967. 4.
- ¹⁵ Levčuková, L. T.: *Psychoanaliz i chudožestvennoje tvorčestvo*. Izdatelstvo pri Kijevskom gosudarstvennom universitete izdatel'skogo objedinienia „Vyšča škola“, Kijev, 1980. Slovenský preklad tejto práce vyšiel pod názvom *Psychoanalýza a umelecká tvorba*. Pravda, Bratislava, 1983. Ford. Viera Šabíková.
- ¹⁶ Slobodník, D.: Psychoanalýza a literárna kritika. *Kultúrny život*, 22/8. 1967. 4.
- ¹⁷ Uo.
- ¹⁸ Popovič, A.: *Štrukturalizmus v slovenskej vede – 1931–1949*. Matica slovenská, Martin, 1970, 62–63.
- ¹⁹ Miko, F.: *Estetika výrazu*. Vyd. Kabinet literárnej komunikácie Pedagogickej fakulty v Nitre, SPN, Bratislava, 1969.
- ²⁰ Uo. 189.
- ²¹ Uo. 191.
- ²² Uo. 190.
- ²³ Uo. 193.
- ²⁴ A vers Ján Ondruš *Šialený mesiac* című, 1965-ben megjelent kötetében látott napvilágot. (Slovenský spisovateľ, Bratislava, 71–75). Így hangzik: Ján Ondruš: *Nincs kegyelem (Nemilost)* 1 // Ha átléped a kését, fél lábaddal / a kés előtt leszel, a másikkal mögöttes, // 2 // két kalappal a fejedem, // 3 // két ablakból nézel ki, / két almába harapsz. // 4 // Kés alá kerül egyiktek. // 5 // Csődület, rimánkodás: Nagyapa, menjen maga, / a gyermek így szól: Apa, az asszony a férjére néz, / végül a nagyapa // indul el s imbolygó árnya / akár egy kisfiúé kicsi ingecskéjében / akinek tüske ment a sarkába. // 6 // A seb az almán – akárha madárcsőr / bökte volna meg, melyen kibuggyan a füttyszó, / melyiktek törli le a kézelőjével s melyiktek szárítja fel, // 7 // a megkönnyebbülés ébredéskor, hogy az egész csak egy álom, / volt, ki alávetette magát neki, volt, ki előkerült belőle / a kés s éle mögött, // egy rossz álom, hogy alvás közben / tilos a látás, melynek büntetése / hogy éjfélkor felriadsz – // 8 // s túl a bűnön minden felszámítódik, összeadódik, / túl szoros az ölelés és álságos a szerelem, / a simogatástól bezárulsz s a

mosoly idegen. // 9 // „Egyiktek a sötétbe megy.” // 10 // A balfelöli a jobbfelölire néz, / a látó a vakra, az erősebb a gyengébbre, // végül elindul egyikük, / a vak, kinek világtalan árnya / megy elől, meggörnyedve, / s mikor belép a sötétbe, megbotlik – // és szétrúgja a napraforgó szedésformáját, / a magokat gombostűvel egy tányérba rakosgatja, / női kebleket formáz belőlük, arcot, a kisarjadó magok / nyelvcskéi hol szikkadtak a széltől, hol nedvesek, // 12 // a megkönynyebbülés elalváskor, hogy álmodni szabad, / engedélyezett, tiszta sor, / kegyes hónalj édessége, alma hullása a fáról, mikor / a benned felzengő harangütéstől / megkékül a kakastaréj – // 13 // és túl az áldozaton minden leszámítódik, / a szerelemmel kisebb lesz, mi vele került ide, / egy elkapott mosoly, egy átértett érintés. // 14 // „Valamelyiktek itt marad, / aki mindig ugyanaz lesz.” // 15 // A nagyapát megfenyegetik, a szerelmesek egymásra néznek, / a látók a vakra, anya a gyermekére, de mindegyikük // elmegy, marad a puszta árny – // 16 // a szöcske aprócska / lábainak zizegésében / az óraszerkezetben, // 17 // hagyta, hogy bántsák, ami szíve-joga, / üthet és szúrhat, üldözhet és felnégyelhet, // 18 // két kalappal a fején, / a magáéval, a tieddel, // 19 // két ablakból néz ki, / két almába harap, // 20 // a kés előtt fél lábával, / a másikkal mögötte. (A verset Tóth László a jelen kötet számára fordította magyarra, szíves közreműködését ezúton is köszönöm – a ford.)

²⁵ Popovič, A.: Psychoanalytická motivácia literárneho textu. In: *O interpretácii umeleckého textu*. Vyd. Kabinet literárnej komunikácie Pedagogickej fakulty v Nitre, SPN, Bratislava, 1970, 93.

²⁶ Uo. 93–94.

²⁷ Uo. 94.

²⁸ Uo. 97–98.

²⁹ Navratil, L.: *Schizophrenie und Sprache*. München, 1966.

³⁰ Popovič, A.: *Psychoanalytická motivácia...* 99.

³¹ Uo.

³² Uo.

³³ Kristeva, J.: *Die Revolution der poetischen Sprache*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Reinold Werner, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, 86.

³⁴ Uo. 80.

³⁵ Uo. 84.

³⁶ Popovič, A.: *Psychoanalytická motivácia...* 99.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo. 103.

³⁹ Uo. 104.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo. 107–108.

- ⁴² Uo. 108.
- ⁴³ Uo. 110.
- ⁴⁴ Uo. 108.
- ⁴⁵ Uo. 109.
- ⁴⁶ Uo.
- ⁴⁷ Hamada, M.: *Básnická transcendencia*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 1969, 50.
- ⁴⁸ Uo.
- ⁴⁹ Uo.
- ⁵⁰ Popovič, A.: *Psychoanalytická motivácia...* 111.
- ⁵¹ Uo.
- ⁵² Uo. 112.
- ⁵³ Érdekeségként hozzá lehet fűzni, hogy az alkotó betegségének és alkotótevékenységének összefüggése, illetve annak lehetősége, hogyan magyarázzák egymást, a mai napig téma. Ezt bizonyítja a kassai Pszichiátriai Klinika vezetőjének, Jozef Kafkának a könyve, amely az Ondruš költészetének szentelt tanulmánykötetben jelent meg 2002-ben (vö. Kafka, J.: *Poznámky k životu a osobnosti básnika Jána Ondruša*. In: *S dlaňou v ohni*. Studňa, 2002, 47–62.). Ez a szöveg azért érdekes és újszerű a nyitrai vitával összefüggésben, mert a pszichiátria szemszögéből foglalkozik a lírai szubjektivitás kérdéseivel Ondrušnál.
- ⁵⁴ Miko, F.: *Eстетika...* 209–215. és 216–221. Magyar nyelven a szerzőtől lásd Miko, F.: *Az epikától a líráig. Az irodalmi mű stilisztikai vizsgálata*. Ford. és az utószót írta Zeman László. Nap Kiadó, Dunaszerdahely, 2000.
- ⁵⁵ Friedmann, N.: *Encyklopaedia of Poetry and Poetics*. New Jersey, 1965.
- ⁵⁶ Miko, F.: i. m. 210–211.
- ⁵⁷ Uo. 211.
- ⁵⁸ Uo.
- ⁵⁹ „Mindenekelőtt meg kellett mutatnom a benső tapasztalat történeti előképét, azaz választ kellett adnom arra a kérdésre, hol található meg a történelemben az én előfeltételeim. Ha ez nem sikerült volna, sohasem tudtam volna igazolni gondolataimat.” (Jung, C. G. – Jaffé, A.: *Erinnerungen. Träume. Gedanken*. Zürich–Stuttgart, 1962, 204.)
- ⁶⁰ Čepan, O.: *Kontúry naturizmu*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 1977, 145.
- ⁶¹ Čepan, O.: *Maliar medzi Erosom a Thanatosom*. In: Mojžiš, J.: *Znepokojené múzy. Sedem pristavení pri štúdiách Oskára Čepana o výtvarnom umení*. Soro-sovo centrum súčasného umenia, Bratislava, 1999, 114–131.
- ⁶² Uo. 116.
- ⁶³ Uo.

- ⁶⁴ Uo. 117.
- ⁶⁵ Uo.
- ⁶⁶ Uo. 119.
- ⁶⁷ Uo. 120.
- ⁶⁸ Čepan, O.: *Stimuly realizmu*. Tatran, Bratislava, 1984.
- ⁶⁹ Uo. a borítón.
- ⁷⁰ Uo. 11.
- ⁷¹ Uo. 117.
- ⁷² Uo. 119.
- ⁷³ Uo. 122–123.
- ⁷⁴ Ezt az 1986-ban született tanulmányt először a *Ludo Ondrejov* című tanulmánykötetben publikálta: Osveta, Martin, 1988, 68–77. Másodközlés: Mikula, V.: *Od baroka k postmoderne*. LCA, Levice, 1997, 89–96.
- ⁷⁵ Mikula, V.: *Hľadanie systému obraznosti*. Smena, Bratislava, 1987.
- ⁷⁶ Uo. 20.
- ⁷⁷ Vö. Dijk, T. van: Niektoré otázky generatívnej poetiky. *Slavica Slovaca*, 7/1. 1972. 23–42. főként 23.
- ⁷⁸ Bachelard, G.: *Psychoanalýza ohňa*. Smena, Bratislava, 1970.
- ⁷⁹ Mikula, V.: 1987, 78.
- ⁸⁰ Idézi: Mikula, V.: *Od baroka k postmoderne*. LCA, Levice, 1997, 94. Az idézett szöveg eredeti kiadása: *Autobiografickosť a sujet*, 1988.
- ⁸¹ Uo. 91.
- ⁸² Uo. 92.
- ⁸³ Uo.
- ⁸⁴ Uo. 94.
- ⁸⁵ Uo. 95.
- ⁸⁶ Zajac, P.: Autenticnosť ako rétorická figúra. *Slovenská literatúra*, XLV. évf. 6. sz. 1998. 424–429.
- ⁸⁷ Vö. Bžoch, A. – Urbánek, L.: Sebadefinovanie literárneho vedca na Slovensku (empirický výskum). *Slovak Review*, Vol. VIII. 1999. No. 1. 16–28., különösen 21.
- ⁸⁸ Vö. Ibsch, E.: Das Selbstverständnis der Literaturwissenschaftler in den Niederlanden. In: Barsch, A. – Rusch, G. – Viehoff, R. (ed.): *ELW in Diskussion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 39–54., különösen 45.
- ⁸⁹ Rakús, S.: *Medzi mnohoznačnosťou a presnosťou*. Modrý Peter, Levoča, 1993, 88–101.

- ⁹⁰ Uo. 89.
- ⁹¹ Fromm, E.: *Člověk a psychoanalýza*. Svoboda, Praha, 1967.
- ⁹² Kostolanský, R.: K sebe samému. *Kultúrny život*, XXIII. évf. 5. sz. 1968. 5.
- ⁹³ Rakús, S.: 1993, 89.
- ⁹⁴ Bouchal, M. et al.: *Lékařská psychologie*. Avicenum, Praha, 1981.
- ⁹⁵ Machač, M. – Macháčová, H. – Hoskovec, J.: *Emoce a výkonnost*. SPN, Praha, 1985.
- ⁹⁶ Rakús, S.: 1993, 91–93.
- ⁹⁷ Uo. 93.
- ⁹⁸ Rakús, S.: *Poetika prozaického textu*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 1995.
- ⁹⁹ Uo. 25.
- ¹⁰⁰ Vanovič, J.: *Cesta samotárova*. Matica slovenská, Martin, 1994, 34.
- ¹⁰¹ Uo. 33.
- ¹⁰² *Slovak Review*, Vol. 11. 2002. No. 2. 126–141. A tanulmány megjelent német nyelven is, az alábbi címmel: Bratislava – Wien’s Nachbarschaft, Unterbewusstsein, Erotik und Moderne. In: Bátorová, M.: *Jozef Cíger Hronský und die Moderne*. Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Brussel–New York–Oxford–Wien, 2004, 19–37. Maga a fordítás elárulja, hogy terminológiai félreértések még a 21. században is vannak.
- ¹⁰³ Červeňák, A.: *Dostojevského sny. (Eseje a štúdie o snoch a Dostojevskom.)* Formát, Pezinok, 1999.
- ¹⁰⁴ Uo. 124.
- ¹⁰⁵ Uo. 178–182.

6. A FILOZÓFIÁTÓL A KULTÚRTEÓRIÁIG

6.1. Rövid előjáték: Stanislav Felber

A Tudományos Szintézis köréből a háború után még egy kísérlet indult a pszichoanalízis befogadására. A Freud iránti érdeklődés egy rövid időre, Stanislav Felber szlovák filozófus életművében is nyomot hagyott, és ez nem múlt el következmények nélkül. *Tudat és tudatalatti* címmel 1948-ban kiadott könyvét nem sokkal a megjelenése után megvitatták a Tudományos Szintézis Társaságában.

S. Felber (1905–1956) Prágából származott. Ott tanult matematikát és fizikát, és először középiskolai tanárként működött Táborban, majd 1939-ben Szlovákiába költözött, ahol 1945-ig ugyancsak tanárként dolgozott. A Tudományos Szintézis Társaságával filozófiai érdeklődésének köszönhetően került kapcsolatba; már 1940-ben felhívta magára a figyelmet a *Filozófiai Gyűjtemény*ben publikált tanulmányaival, amelyek a szimbolikus logikával, a metafizikával és természettudományokkal foglalkoztak. Tudományos érdeklődése rendkívül széles körű volt, és teljesen természetesen illeszkedett a Tudományos Szintézis törekvéseihez. Érdekeltek a természettudományok ismereteleméleti kérdései, rokonszenvezett a bécsi neopozitivizmussal, írt a 17. századi szlovák filozófia racionalista hagyományáról, illetve az ún. „eperjesi filozófiai iskoláról”, a gondolat és a nyelv viszonyáról, a tudat pszichológiájáról, sőt a tudományok és a vallások viszonyáról is. Ő maga marxistának tekintette magát, és a második világháború végén belépett a kommunista pártba.

1948-ban adta ki *Tudat és tudatalatti*¹ című munkáját, amely nemcsak a szerző pszichológiai érdeklődéséről tanúskodik, de arról is, hogy a könyvben szembeszegül a pszichoanalízis, közelebb-

ről S. Freud, A. Adler és C. G. Jung személyiség- és szocializáció-elméletével.

A *Tudat és tudatalatti* kísérlet volt valamiféle „lélektani filozófia” felvázolására, amely „három alapkérdést” akart tisztázni: „a mentális folyamatok törvényszerűségét, [...] a tudat és a tudatalatti viszonyát, végül pedig [...] az emberi társadalom pszichikai fejlődésének törvényeit”². Ezt a három nagy kérdéskört Felber igyekezett olyan racionális módon kifejtetni, hogy az megfeleljen a korabeli behaviorista, reflexológiai, illetve pszichoanalitikus magyarázatoknak is, illetve a kérdés tudomány előtti megközelítését is felölelje, ahogyan az a természeti népek „mágikus gondolkodásában” megjelenik.

A mű kulcsfogalma és vezérmotívuma az ún. „begyakorlott struktúra”. Ez alatt Felber azoknak a szokásoknak a rendszerét érti, amelyek lelki vagy tágabb értelemben mentális oldalról az emberi személyiséget alkotják /konstituálják, a tudatos és a (még) nem tudatosított viszonyáért, és egyszersmind a szocializációért is felelnek. Ezt az elgondolást részben az amerikai behaviorizmus elemeiből, részben Pavlov reflexelméletéből alakította ki. A „begyakorlás” itt általában a szocializációs szabályok fokozatos bensővé tételét jelenti, a „struktúra” pedig a Tudományos Szintézis zsargonjának kedvenc szava, egy népszerű terminus, amelynek életképességét a nemzetközi strukturalizmus igazolta. Itt azonban rövidítése a „tudatalatti mentális folyamatok begyakorlott struktúrája”³ kifejezésnek, és – legalábbis az egyén fejlődésének korai szakaszára vonatkozóan – azt jelenti, hogy az egyén „ösztönstruktúrái”⁴ révén alkalmazkodik a külvilághoz, s ez egyszersmind megváltoztatja az egyén mentalitását vagy pszichikumát. Felber megkísérelte az emberi személyiséget mint olyat a maga egészében értelmezni, ami magában foglalja a „begyakorlott struktúrát”⁵, amelynek alapját fiziológiainak tekintette.

A tudatalatti, amely a műben jórészt a pszichoanalitikus „tudattalan” alternatív megnevezéseként szerepel, a „begyakorlás”,

amelynek a „bensővé tétel” felel meg, mint ahogyan a mű proklamált materialista és ateista alapozása, mindez arra ösztönözte a szerzőt, hogy megvizsgálja a pszichonalízist vagy mélylélektant is a személyiség alakulása szempontjából. Egy helyütt annak a meggyőződésének adott hangot – a Tudományos Szintézis szellemében –, hogy „a pszichoanalízis az első olyan kísérlet, amely [...] szintetikus megoldást keres arra a kérdésre, hogyan jön létre a személyiség”, emiatt is szenteli ennek a „legtöbb helyet és figyelmet”, és „emiatt próbálta megtalálni, mi az, ami a (pszichoanalízisben – *a ford.*) helyes, és mi az, ami anakronizmus”.⁶ Felber könyvében valóban nagyon sok Freudra és Jung-ra hivatkozó szövegrészt találunk. Tény, hogy a pszichoanalízis kissé megbonyolította számára a személyiség konstituálódásának elméletét éppen a tudattalan koncepciójával, Felber ugyanis nem foglalkozott sem az elfojtás mechanizmusaival, sem az ezzel ellentétes, tudatosításra irányuló folyamatokkal, amelyek során elsősorban a reflexreakciók révén a külső ösztönzések fokozatos feldolgozására kerül sor, majd a „begyakorlására”, végül a teljes racionális tudatosításukra. Felber érdeklődésének középpontjában azonban nem az individuális szubjektivitás, hanem a személyiség mint társadalmi lény kialakulása állt, ezért aztán a tudatosítás fogalma egyszersmind a szocializáció szinonímája is nála.

A szerző – az irányzat tudományosságát dicsérő szavak ellenére – többé-kevésbé tartózkodó volt a pszichoanalízis bizonyos téziseivel kapcsolatban. Minden gond nélkül hajlandó volt elismerni a tudattalan létezését,⁷ és ennek számos manifesztációját (például a téves cselekedeteket vagy az álommunkát⁸), még ha voltak is ezek kapcsolatban kifogásai,⁹ ugyanakkor azonban nem ismerte el a szexualitás jelentőségét a tudattalan folyamatok dinamikájában, mi több, nem egy alkalommal pánszexualizmussal vádolta meg Freudot, és kétségbe vonta az ösztönelmélet 1920-as revízióját is.¹⁰ Elfogadta ugyanakkor a lelki cenzúra tételét, a személyiség formálódása szempontjából a pszichoanalízissel együtt lényeginek

tekintette, de meglepően kevésbé érdekelte a lelki cenzúra reprezentív aspektusának kritikája:

„Nem olyan cenzúráról van itt szó, amiről a pszichoanalitikusok beszélnek. Ez inkább pozitív, mintsem negatív cenzúra, nem is nyomja el olyan mértékben azokat a mentális folyamatokat, amelyek nem egyeznek meg a begyakorlott struktúrával, inkább a harmonikus folyamatokat részesíti előnyben, és elhanyagolja azokat, amelyek nincsenek vele összhangban.”¹¹

Felbernek a pszichoanalízis bizonyos elemeit integráló igyekezete azonban kissé paradox módon azzal végződött, hogy megpróbálta átvinni a tudattalan fogalom és mechanizmus tézisének a behaviorizmus összefüggésrendszerébe.¹² T. Pardel *A pszichoanalitikus mozgalom problémái* című munkájában a hetvenes évek elején úgy vélekedett, hogy Felber azért bánt elővigyázatosan a pszichoanalízissel, mert – marxistaként – el akarta kerülni Freud tudatlanelméletének agnosztikus következményeit; egyebek közt ezért használta a „tudatalatti”¹³ fogalmát programszerűen a „tudattalan” helyett.

Ha azonban nem fogadta el a pszichoanalízis következményeit, egyáltalán miért foglalkozott vele? Nem lett volna elég a „begyakorlott struktúra” elméletéhez a behaviorizmus vagy a pavlovi reflextan? Nem arról van-e szó, hogy a pszichoanalízis hozadékának mérlegelése mögött több volt pusztán bizonyos fogalmi egyezéseknél, és nem volt-e a „freudizmushoz” vonzódása mögött valami mélyebb ok, mint a Tudományos Szintézis átfogó igényű kutatásainak inspirációja?

Nyilvánvalóan volt ilyen mélyebb ok. Az ugyanis, hogy a személyiség mint társadalmi lény kialakulásának problémáját, és ezzel együtt az úgynevezett „begyakorlott struktúra” kérdését kétféleképpen lehet szemlélni. Egyrészt az egyén fejlődése, másrészt a történelmi fejlődés szemszögéből, Felber azonban egyszerre foglalkozott mindkettővel. Az ember szocializációja, amely Felber személyiségfejlődés-koncepciója mögött meghúzódott, az ő számára

nemcsak individuálpszichológiai, hanem társadalomfejlődési kérdés is volt. A reflexológiai vagy a behaviorista szakirodalom azonban nem kínált koherens megoldást egyszerre a két problémára. Ebben a tekintetben Freud *Totem és tabuja* kínálhatott valamiféle megoldást, ami Freud szavai szerint „bizonyos párhuzamosságokra mutatott rá a vademberek és a neurotikusok lelki élete között” – ez a könyv alcíme –, de valójában sok tekintetben az ontogenezis és a filogenezis Haeckel által kifejtett kapcsolatait, illetve Frazer etnológiai párhuzamai és Darwin „óshorda”-elmélete inspirálta. Azonban Freud e munkájában leginkább mégis az analogikus gondolkodás érvényesült, ami miatt kortársai és a későbbi nemzedékek is szemrehányást tettek neki. Freud ugyanis itt egyszerűen konstruált egy analógiát a modern neurotikus Ödipusz-komplexusának drámája és az apagyilkosság között, amely állítólag a „őskorban” játszódott le, az óshorda kis hímjeit először arra készítette, hogy megerőszolják az apjukhoz tartozó nőstényeket, aztán büntudattól hajtva engedelmeskedjenek az apa totemjének, a vérfertőzés tiltásának és az exogámia parancsának. Freud rendületlenül kitarzott emellett a mítosz mellett, ahogyan a kortárs társadalomban fellelni vélt analógia mellett is, a *Totem és tabu* tartotta az *Álomfejtés* mellett a második legfontosabb munkájának. Életrajzírója, P. Gay egy bizonyos idő távlatából szemügyre véve a kritikákat, amelyeket Freud a *Totem és tabu* megjelentetésével (1913) provokált, úgy vélekedett, hogy a szerzőnek elég lett volna egy kis korrekciót végeznie ahhoz, hogy munkáját úgy fogadják, mint pszichológiai antropológiai munkát, és nem utasították volna el azzal, hogy nem több, mint modern mítosz. Elég lett volna, ha az apagyilkosság állítólagos történelmi aktusa helyett az „apa meggyilkolásának őskortól ismétlődő vágyáról” beszélt volna, s ezzel lesöpörte volna az asztalról azt a vádat, mely szerint hipotézise történetileg tarthatatlan ugyanúgy, mint ahogyan az a felvetés is, hogy az Ödipusz-komplexus „örökletes” az emberiség történelmében.¹⁴ Felbernél a *Totem és tabu* a könyvnek abban a részében jut szóhoz, amelynek *A lelki élet fejlődése* a címe,¹⁵

amelyben a szerző egyazon lendülettel beszél az egyén lelki életének fejlődéséről és a társadalom fejlődéséről; a gyerek segítségkérése így egyenesen összefügg az imádkozás kialakulásával, és ezzel együtt a vallás kialakulásával,¹⁶ az „apa” és „anya” megszólítás a fejedelmhez (uralkodóhoz) való odafordulással „minden népnél”,¹⁷ az „apa” képe Isten képével.¹⁸ A továbbiakban Felber elmeséli Freud archaikus apagyilkosságról szóló mítoszt, és a végén megállapítja, hogy „van azért ebben némi igazság”,¹⁹ ugyanakkor kétségeinek ad hangot az Ödipusz-komplexus örökletessége tekintetében, és úgy véli, inkább arról lehet szó, hogy az apagyilkosságról szóló legenda „a hagyomány révén elterjedhetett más, később élő törzsek körében is”.²⁰ Felber maga is párhuzamot von az egyén és a társadalom fejlődése között:

„Freud történeti bizonyítékából csak az az állítás maradna, hogy a mítosz a történelmi események talaján jön létre, és hogy valószínűleg azért marad fenn, mert olyan helyzetet idéz fel, amely szabályszerűen ismétlődik az életünkben, tehát jól illeszkedik az általunk a mentális folyamatok begyakorlott struktúrájáról mondatkhoz. Mindkettővel tökéletesen egyet lehet érteni.”²¹

Nagyobb problémát jelent számára az incesztus kérdése. Felber szerint e tekintetben „a tudatalatti folyamatok [...] bizonyítékai ugyanolyan fantasztikusak, mint az Ödipusz-komplexus bizonyítékai, és nem kell velük komolyan foglalkozni”.²² Tényleges incesztus helyett csak vágyról van szó,²³ ám végül Felber kimondja azt a mondatot, amellyel még a vágy létét is tagadja: „Nem hinném, hogy a gyermekben valóban ilyen vágy ébredt volna.”²⁴ Ugyanakkor saját elmélete, a „begyakorlott struktúrák” teóriája kapcsán elképzelhetőnek tartja, hogy a modern nevelés vezethet olyan viselkedésmódok „begyakorlásához” is az egyének esetében, hogy „a serdülőben keletkezhetnek teljesen inadekvát mentális folyamatok alapján begyakorlott struktúrák is, amelyek homoszexualitáshoz és más nemi eltévelyedésekhez vezethetnek”.²⁵ A társadalom átalakulása tehát az egyének átalakításán (átképzésén) alapul, más mentális struktúrák

„begyakorlásán”. Végző soron a pszichoanalitikus analógiából nem maradt más, mint egyfajta gyakorlati analógia vagy párhuzam az egyén és a társadalom „begyakorlása” vagy „betanítása” között, noha már az eredeti tartalmától megfosztva. Úgy tűnik, hogy Felber számára paradox módon végző soron éppen a leginkább vitatott pszichoanalitikus módszerek voltak a leginkább elfogadhatók, és nem a pszichoanalitikus tartalmak. Számára éppen ez a kiemelt analógia testesítette meg azt, amit ő pszichoanalitikus szintézisnek tekint – azt mondhatnánk, az ő saját, egyéni tudományos szintézis-változatával van dolgunk.

6.2. Totem és tabu

A Tudományos Szintézis Társaságának betiltását követően hosszú időre abbamarad a pszichoanalízissel való foglalkozás is. Felber nem éri meg a kulturális élet liberalizálódását Csehszlovákiában, éppen a sztálini személyi kultusz leleplezésének évében hal meg. Szlovákiában csupán a hatvanas évek második felében kelt érdeklődést a pszichoanalízis iránt néhány filozófiai, illetve kultúrelméleti publikáció, elsősorban Freud első szlovák fordítása, amely könyv alakban jelent meg 1966-ban, ez volt a *Totem és tabu*. 1968-ban követi *A pszichoanalitikus forradalom*, Freud népszerű életrajzának fordítása, amelynek szerzője Marthe Robert francia germanista. Csehszlovák kontextusban idetartozik még az akkoriban rendkívül népszerű Erich Fromm néhány műve, Jiří Cvekl cseh filozófus Freud-életrajza (1965), s ugyancsak ő a szerzője az *Ember a pszichoanalízis mezején* című monográfiának 1969-ben. Robert Kalivoda cseh filozófus egy évvel korábban jelenteti meg *A modern szellem és a marxizmus* című munkáját, amely nagy terjedelemben tárgyalja a pszichoanalízist is, s amelynek szlovák értelmiségi körökben is nagy visszhangja van.

Freud *Totem és tabu*ja úgyszólván meteorként robbant be a szlovák közegbe, a kiadás hátterében azonban a negyvenes évek végéig

húzódo történéseket rekonstruálhatunk. A kiadás a Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetében készült, Igor Hrušovský akadémikus volt a kezdeményezője, nyilván a heroikus idők iránti nosztalgiából, de persze Stanislav Felberre is emlékezett vele. Ő maga volt a szerkesztője, tudományos patrónusa a kiadásnak, ami az akkori viszonyokat tekintve rendkívül alacsony, 2500-as példányszámban jelent meg. A könyvet Teodor Münz fordította.

Münz szakmai felkészültsége egészen más volt, mint Hrušovskýé: nemcsak fordítói gyakorlata volt és germanisztikai képzettsége, hanem igényesebb filozófiai előképzettséggel is rendelkezett. Terjedelmes bevezető tanulmányt írt a *Totem és tabu*hoz, amelyben kifejtette, milyen okok indokolták a kötet kiadását. A szöveg már az első pillantásra alibinek tűnik, hiszen Münz, aki az ötvenes években Ludwig Feuerbach filozófiájával foglalkozott, egész érvelését Freud rendkívül kétes alapnak bizonyuló ateizmusára alapozta:

„Ügyszólván teljesen ismeretlen nálunk a kortárs nem marxista valláskritika. Pedig igen fejlett, többféle áramlata is van. [...] Ezen irányzatok vallással foglalkozó munkái közül Freud *Totem és tabuját* választottuk. Elsősorban azért, mert hallatlanul eredeti és kétségkívül sok tekintetben ösztönző kísérlet ez a totemizmus, a vallásosság egy korábbi fejlődési fokozata keletkezésének magyarázatára, amelyre egyébként annyi hipotézis született. Ezenkívül azért is, mert a freudizmus kutatása iránt ma nagy az érdeklődés nálunk.”²⁶

Münz előszava semmi újat nem hozott, sem történeti, sem elméleti értelemben nem adott semmit hozzá Freud könyvének korábbi értékeléséhez, s nem hatolt be mélyebben a pszichoanalízis rendszerébe, nem adott eredeti értelmezést róla. Csupán elmesélte a könyv tartalmát, és megállapította, hogy a szerző az analógia módszerével dolgozik. A fordítónak szemlátomást sem Freudhoz, sem ehhez a műhöz nem volt személyesen semmi köze. Ráadásul Freud „jelenidejűsége” az 1966-os Szlovákiában nem jelenthetett pusztán annyit, hogy „aktuális” volt abban az értelemben, hogy megfelelt a hatvanas évek szabadabb légkörének, amely a Keletet és a Nyuga-

tot egyaránt megmozdította, s amely a pszichoanalízis iránt is újra érdeklődést keltett. Úgy tűnik, hogy egyszersmind az addig érvényes gondolati tiltások maradványa is volt, hiszen mivel lehetne egyébként magyarázni, hogy ezt a könyvet fél évszázaddal a *Totem és tabu* eredeti megjelenése után egy tudományos közegben, még ha az európai kulturális periférián is, valaki komolyan „a nem marxista valláskritika” tárgykörébe sorolja? Ez a sztálinizmus szellemi hibernálódása által lelassított idő távolról emlékeztethet bennünket a Freud által leírt őskori, civilizáció előtti mitikus térre az első apagyilkosság idején, amely aztán elvezetett a vérfertőzés tilalmához és a totem tiszteletéhez. A *Totem és tabu* kiadása szlovák nyelven elsőrendűen a megjelenítést fejezte ki, s csak azután egy bizonyos súlyos tabu megtörését, amelynek egyik rétege a marxista filozófia „klasszikusainak” egzisztenciája, amelynek megkérdőjelezhetetlen mitikus-ideológiai alapját éppen ez idő tájt, a hatvanas években kezdték aláásni. A marxizmussal való demitologizáló szándékú konfrontálódás, amelyet Freud könyve elindíthatott, a szlovák közegben valóban végbement – igaz, nem frontálisan, hanem a könyvről folytatott nem dogmatikus, plurális vitában, amely a megjelenést követően zajlott a fordítást recenzáló írásokban. Néhány esetben még a vita jelentősebb, hosszabb távú hatásáról is beszámolhatunk e szlovák közegben unikálisnak számító publikáció kapcsán.

Freud fordítását nem sokkal a megjelenést követően a *Pravda* is jóváhagyta mint olyan könyvet, amely „a nálunk eddig megjelent ateista irodalom ismerettárát gazdagítja”, s ahogyan szépen tautologikusan írja a glossza szerzője, „a munka elsősorban a vérfertőzés, az incesztus, az egy bizonyos totem keretében kötött házasságok tilalmának motívumait és jelentését magyarázza”. A glossza szerzője (bk), aki a párt cenzori „imprimatur”-ját képviselte, az állítólagos világnézeti és etnopszichológiai pozitívumokra tért csak ki, a továbbiakban pedig Münz előszavával összhangban megállapította, hogy „Freudnak a vallásra vonatkozó elgondolása legalábbis nagyon érdekes, és ha belepillantunk másik, *Egy illúzió jövője* című

munkájába is, azt mondhatjuk, nem egy ponton ma is ösztönző.” Nem hagyta ki azonban azt a megjegyzést, Freud szavainak ihletésére, amely szerint „nem egy olvasó számára talán valószínűtlennek, mi több, fantasztikusnak fognak tűnni [Freud nézetei]”.²⁷

Hasonló empátiával közelített Matej Czako a tágabb nyilvánosságban a *Totem és tabu*hoz. A *Kultúrny život* című hetilapban írt a könyvről, meglepetésének adott hangot, és bevallotta, hogy a szlovák nyilvánosság nem készült fel Freud első könyvének befogadására, ugyanakkor elvetette a pszichoanalízis divatját „a modern civilizáció fokozatos szexualizálódása” nevében. Ennek ellenére talán intuitív ösztönzéstől vezetettve igyekezett sokoldalú vitát kezdeményezni, „mert Freud gondolatainak tartalma jóval tágabb körű, és a társadalom kulturális életének legtöbb szféráját érinti”.²⁸ A bírálatok legfőbb, bár nyilván imaginárius támaszpontja a marxista filozófia volt, Czako szerint ugyanis nemcsak a *Totem és tabu*ban megfogalmazott elméletet, hanem „Freud egész életművét [...] alá lehet vetni a marxista filozófia mindenre kiterjedő kritikájának”.²⁹ Ugyanakkor jellemző, hogy a recenzens elhallgatja ezeket a mozzanatokat. Ennek ellenére kiemeli, hogy „a pszichoanalízis fejlődése [...] megmutatja nekünk, hogy a tan egészében spekulatív jellege ellenére sem lehet teljesen elítélni, mert egy egész sor rendkívül érdekes és inspiráló gondolat van benne”.³⁰ Ezek főleg az egyén és a társadalom konfliktusát tárgyaló fejtegetések, amelyeket a recenzens a marxista filozófiából vett kategóriákkal ír le:

„Az egyik oldalon ott áll az ember, akit belső tudattalan erői arra készítetnek, hogy örömet és kielégülést keressen, a másik oldalon ott áll a társadalom, a maga felépítményével és társadalmi tudatával, s represszív működésével gátolja az ember ösztönös szükségleteinek kielégülését. Így egy állandó konfliktushelyzet áll elő, és azoknak a formáknak a variációi, amelyekkel az ember ezt a helyzetet megoldja, vagy nem tudja megoldani, Freudnál a társadalomban élő ember szinonímáivá lesznek.”³¹

Ez a megfogalmazás, amelyben egyik oldalon ott van vagy oda-képzeltető, a marxista szociológia kategóriáival leírt represszív társadalom, a másik oldalon a pszichoanalitikusan felfogott egyén, alighanem a marxizmus és a pszichoanalízis szintézisének kiindulópontja. Ilyesféle szintézissel találkozunk Marcusénél vagy Frommnál a hatvanas években. Az, hogy milyen relevanciája lehetett a marxizmus és a pszichoanalízis konfliktusának, már – vagy még – nem merül itt fel, nem témája a kritikai fejtegetésnek. A baráti gesztus tökéletesen megfelel a marxista dogmatizmustól éppen csak megszabadult kor utópista szellemének, ugyanakkor az sem világos még, milyen irányzatokkal fog majd összekapcsolódni a társadalmi konfliktusok pszichoanalitikus megközelítése, de főleg a hetvenes évek csehszlovák marxizmusa.

A *Totem és tabu* Ivan Šípoš,³² fiatal pszichológus által írt recenziója, amelyet a *Filozofia* című tudományos szakfolyóiratban közölt, ugyancsak azt bizonyítja, hogy a recenzens nem nagyon igyekezett mélyebben megérteni Freud művét sem a pszichológia, sem a filozófia felől. A szerző meglegedett azzal, hogy nem fogadta el Freud analógiáját a neurotikusok és a „primitív népek” között, ahistorikusnak nevezte, és egyszersmind en bloc megvonta Freudtól a pszichológus nevet. Az Ödipusz-komplexust mint a neurózisok feltételezett forrását azzal vélte elintézettnak, hogy feltette a kérdést: „honnan van például a rengeteg neurózis azoknál a gyerekeknél, akik szülők nélkül nőttek fel?”³³ Nem mulasztott el megemlíteni néhány általánosságot vagy egyenesen banalitást a pszichoanalízissel kapcsolatban, és hozzáfűzött még egy bekezdést a pszichoanalízis jelentőségéről, amelyben durva pontatlanságok vannak:

„[Freud] tudatalatti-elmélete lett az elméleti kiindulópontja a pszichoterapeuták hatalmas iskolájának, és olyan művészeket ösztönzött, mint Joyce, Proust, a szürrealizmus a költészetben és a képzőművészetben. [...] Bátran állíthatjuk, hogy a pszichoanalízis számos alapelve és gondolata az általános kulturális tájékozottság

részévé vált, és szó szerint lehatolt a kortárs civilizáció »tudatalattijába.«³⁴

A valóságban az a helyzet, hogy Proust, bár sohasem olvasta Freudot, később hatott néhány Freud után működő pszichoanalitikusra,³⁵ a szlovák szerző végső soron még mesét is kanyarít a pszichoanalízis központi fogalmának sztereotip módon hibás használatához, amikor azt írja: „magának a tudatalattinak fogalma olyannyira életképesnek bizonyult, hogy egy idő múltán irodalmunkban szégyenlősen a tudattalan szóval takarózott be.”³⁶ A freudi elmélet kialakulásának nem túl megbízható ismeretéről tanúskodik az a bekezdés is, amelyben a szerző azt állítja, hogy „a kevés számú analitikus tudományos kutatás és a megfigyelt tények kísérleti ellenőrzésének úgyszólván teljes hiánya Freudot valahová a tudomány, a filozófia, a művészet és a mítosz metszéspontjához vezette”.³⁷ Sehol sem találunk egyetlen megjegyzést sem arra vonatkozóan, hogy ez a metszéspont sokkal inkább a teória tudatos kiterjesztésének eredménye volt, s egyebek közt erre alkalmazta az analógia módszerét, ahogyan a *Totem és tabu*ban is. A „fantasztikusság”, amit itt Freudnak tulajdonít, pejoratív és már egyenesen szégyenletes megnevezés,³⁸ és sehol sincsen még csak jele sem annak, hogy a pszichoanalízis lehetne akár csak egy leheletnyire is gondolati-szellemi ösztönzője a hatvanas évek marxista filozófiai gondolkodásának.³⁹ Az irracionális racionalizálása, ami Freud „felvilágosodott” meggyőzésének alapját képezi, és ami vörös fonalként húzódik végig minden pszichoanalitikus iskola teóriájában, az említett recenzióban észrevétlen marad, a szerző végső soron alapvetőnek látja a pszichoanalízis ellentmondásosságát, valamint hogy „arra mutat rá, hogy az emberi viselkedést elsődlegesen a tudatalatti határozza meg, miközben a terápiás eljárások alapja a komplexus racionalizálása, tehát a komplexus tudatos rétegének erősítése”.⁴⁰ Nyilván részben tanácstalanságból és az arra való képtelenség miatt, hogy a könyvről valami érvényeset mondjon, más szakágak kompetenciájába utalja a könyvet:

„A *Totem és tabu* feltételezi a pszichoanalízis alapvető elveinek ismeretét, és Freud itt megkísérli kiszélesíteni a vizsgálat szempontjait az elméleti pszichológián és a pszichoterápián túl is. Arról, hogy ez mennyire sikerül neki, többet tudnának mondani az antropológusok és a néprajztudósok.”⁴¹

Így tehát a forró krumpli gurult tovább. A *Totem és tabu*ról nem sokkal később recenziót közölt a *Szlovák néprajz* című folyóiratban Ján Komorovský etnológus és vallástörténész. Ő is elutasító volt Freuddal szemben, még keményebben, mint I. Šípoš, még hozzá rögtön több okból is. Felhívta a figyelmet arra, hogy a *Totem és tabu* csak egy elmélet a sok közül az incestus tilalmának és az exogámiának a keletkezésére, és ráadásul nem is a legszerencsésebb:

„S. Freud nem volt sem antropológus a szó angol értelmében, sem néprajztudós abban az értelemben, ahogyan mi használjuk ezt a szót, sem pedig szociológus, aki a szociológia módszerével magyarázza a néprajzi ismereteket. Elsősorban ideggyógyász volt, és minthogy magáévá tette Durkheim vagy az angol antropológiai iskola kutatási eredményeit, saját módszerével interpretálta őket, az orvos és a biológus módszerével. Ebben rejlik a *Totem és tabu* alapvető módszertani ellentmondása.”⁴²

A módszertani tisztaság Komorovský szerint főleg a szovjet néprajzkutatókat jellemzi, illetve az észak-amerikai indiánok körében végzett amerikai etnopszichológiai kutatások szovjet értelmezőinek erénye. Ők ugyanis arra jutottak, hogy Freudnak az exogámiát és a totemizmust összekapcsoló tézise nem áll meg. Ez azonban csak az egyik pólusa Komorovský kritikájának. Amellett, hogy nem tartja tiszteletben a történelmi és néprajzi sajátosságokat, azt is Freud szemére hányja, hogy analogikusan gondolkodik, aminek köszönhetően összekapcsolta „az ősközösségi társadalom, illetve a korabeli primitív társadalom emberét a civilizált neurotikussal a másik oldalon”, mintha nem lenne közöttük „semmi különbség”.⁴³ Komorovský kritikájának másik pólusa a szerző saját víziója a pszichoanalízisről, a „freudizmusról”, illetve az „etnofreudizmusról”.

Itt már érvényesülnek azok az elgondolások és előítéletek, amelyek az összes korábbi szlovák Freud-kritikából ismerünk. Freud „alapvető tévedése abban állt, hogy abszolutizálta a nemi ösztönt, a lelki cselekvés mozgatóerejévé tette, a patológikus jelenségek klinikai tapasztalatait általánosította, és kiterjesztette az egészséges és normális emberekre”,⁴⁴ az „etnofreudisták” pedig „abszolutizálják a félelemérzést, az ösztönöket, a testi funkciók jelentőségét, mindenben a neurózis tüneteit látják, a természetes ösztönök, kedvtelések, impulzusok elnyomásának elméletét vallják”.⁴⁵ Úgy tűnik azonban, hogy nemcsak az abszolutizáció a madárijesztő, hanem maga a pszichoanalízis is:

„Nem elég megállapítani, hogy Freud *Totem és tabu* című könyve eredeti, érdekes és inspiráló mű, ahogyan T. Münz tette a fordításhoz írt bevezető tanulmányában, amely arra szorítkozott, hogy kritikátlanul ismertesse Freud művét. Tegyük fel, hogy a könyv inspiráló, mert lehetőséget ad számunkra, hogy kritikusán közelítsünk a freudizmushoz és az etnofreudizmushoz, ami elmélyítheti ismereteinket a totemizmus és a tabuk alapjáról.”⁴⁶

Igaz, röviddel azelőtt Teodor Münz maga érezte szükségét annak, hogy kiegészítse még valamivel előszavát, amelyben csupán mechanikusan reprodukálta a könyv tartalmát, a Szlovák Tudományos Akadémia népszerű tudományos folyóiratának, a *Tudomány világa* októberi számában *Freud a vallásról* címmel viszonylag terjedelmes cikket közölt, ami kommentár volt az előszóhoz. Lényegében visszavonja saját tételét, amely szerint Freud szlovák kiadásának az volt a célja, hogy gyarapítsák az ateista tudományos irodalom repertoárját, mivel – ahogyan a szerző írja – „Freud hipotézise a vallás eredetéről nem kielégítő”.⁴⁷ Fő érve Freud vallások eredetével kapcsolatos tételével szemben a politeizmus létezése, a női istenségek léte, de kissé paradox módon maga az ateizmus is. Ezt írja:

„Hogyan lehetséges, hogy vannak ateisták is, és hogy az emberek egyre többen csatlakoznak hozzájuk? Így vagy úgy, viszonylag rövid távú vallásellenes tevékenység megsemmisíti az emberben

azt, ami évezredekken keresztül hagyományozódott nemzedékről nemzedékre és aminek már kitörölhetetlennek kellene lennie. Ez csak azt bizonyítja, hogy a vallás távolról sincs olyan mélyen fixálódva az emberben, és nincsen olyan oka, amit Freud feltételez.”⁴⁸

Saját érvei és a nyaktörő argumentáció, miért is adták ki Freudot szlovákul, Münzöt elbizonytalanítja, és ebből a helyzetből csak egy kiút volna lehetséges: mindazokat, akik tudni szeretnék, mit is képvisel a *Totem és tabu*, más szaktudományok képviselőihez irányítani, innen azután nemsokára érkezik a Komorovský-féle reakció:

„A *Totem és tabu* értékét nem Freudnak a vallás alapját boncolgató fejtegetései adják, hanem a totamizmus és az exogámia hátterének érdekes magyarázata.”⁴⁹

S így bezárul a kör: a *Totem és tabu*t a szlovák tudósok félreértették. Sigmund Freud nyilván részben e félreértések következtében sem lett később soha annyira inspiráló Teodor Münz számára, hogy figyelemmel kísérje fejtegetéseit. A kétségbeesés a társadalmi tabutörés indokainak rosszul sikerült magyarázata miatt még sok évvel később is nyomot hagyott Münz talán leginkább személyes, 2002-ben megjelent *Levelek a filozófusokhoz* ⁵⁰című filozófiai könyvében. E könyvében a szerző a maga dialogikus képzetében szabadon járt-kelt a határokon, sok gondolkodóhoz, de Freudhoz már nem tért vissza.⁵¹ Még később, 2002 augusztusában, Martin Domček újságírónak arra a kérdésére, miért nem sorolta a levelek címzettjeihez az olyan személyiségeket, mint Marx, Freud vagy Einstein, akik meghatározták a 20. század arculatát, azt válaszolta: „[...] egyiküket sem tekintetem a szó valódi értelmében filozófusnak, bár alkalmilag mindhárman foglalkoztak filozófiával.”⁵² Ha az évek során Münz a pszichoanalitikus mozgalom valamely tagjával közelebbi kapcsolatba került, az Erich Fromm volt, akit Freudtól eltérően, kissé paradox módon filozófusnak tekintett. A már idézett interjúban azt mondta, ha valakivel még kiegészítené a könyvét, az „határozottan Fromm lenne. Ő is marxista volt, de Marxtól eltérően nem ignorálta az emberi lelket, még a mélypszichét sem.

Fromm társadalmi pszichoanalitikus volt.⁵³ Fromm halálának 20. évfordulóján, és születése 100. évfordulóján a *Domino forum* című hetilap hasábjain nyilvánosan is letette a garast Fromm mellett. Dušan Jaura *Fromm – analitikus és utópista*⁵⁴ című írásával párhuzamosan e hetilap közölte Münz hosszabb írását *Elég volt Frommból?* címmel, amelyben a szlovák filozófus megpróbálta megfogalmazni, mi volt, ami vonzotta a nemzedéküket Frommban a hatvanas években, amikor Csehszlovákiában megjelent néhány fordítás tőle:

„Mélyfúrás volt ez az ember, az egyén és a társadalom mélyrétegeibe, amihez nem voltunk hozzászokva. Kritikai elemzés volt a kapitalizmus hanyatlásáról, de nem kevésbé az akkori degenerált kommunizmusról is, amely marxizmusnak adta ki magát, meggyőző elemzés volt, amely elítélte a nacionalizmust, a fasizmust, a nácizmust, a totalitarizmust, a vallásosságot, és sok mást. És végül, de nem utolsósorban, Fromm történelmi optimizmusa volt.”⁵⁵

Nos, ezek valóban nem túl filozofikus motívumok. Figyelemre méltó, hogy Freudot az említett interjúban csak futólag, egyetlen alkalommal említi a szerző, s csak mint Fromm mesterét, a Freud-féle pszichoanalízissel fennálló további kapcsolatokról nem is beszél. Lehetséges volna, hogy Münz világnézeti irányultságának változása a főként Feuerbach által táplált harcos ateizmustól a későbbi konszenzuskereső humanista pozíció felé (főleg a kereszténységgel, illetve a keresztény teológiával folytatandó párbeszédet hangsúlyozta) oda vezetett, hogy eltávolodott a klasszikus pszichoanalízistől? Ez nehezen képzelhető el, hiszen a kereszténységgel folytatandó párbeszéd legfontosabb okaként ő maga nevezte meg – a Ludwig Feuerbachnak szóló levélben – a 20. század traumatikus tapasztalatait: a két világháborút, a holokausztot és a barna totalitarizmust. Csakhogy éppen Freud és számos követőjének zsidó származása miatt lett a pszichoanalízis a fasizmus/nácizmus áldozata, és ellenkezőleg, éppen a pszichoanalízis járult hozzá a legnagyobb mértékben a fasizmus individuál- és társadalom-lélektani aspektusainak megértéséhez – magát Freudot is ideértve. Münznél talán arról

lehetett szó inkább, hogy Freud szekularizációs törekvéseit nem fogadta el, mert azok bizonyos értelemben és bizonyos szemszögből a vallásnak a pszichoanalízissel történő helyettesítéséről szóltak, ami viszont a szlovák katolikus kritikusok régi félelme volt. No de ki tudná egyszerűen kibogozni azt a csomót, amelyben a pszichoanalízis, a zsidóság és az ateizmus gabalyodott össze?

Freud *Totem és tabuja* röviddel megjelenését követően az irodalomtudományban is visszhangra talált. Figyelemre méltó Oleg Sus cikke, amely a *Mladá tvorba* júliusi számában jelent meg, mert a fiatal cseh irodalomtudós nemzedék problémaközpontúságát példázza a pszichoanalízis megközelítésében. O. Sus egyértelműen elutasította Münz javaslatát, hogy ti. Freud művét valláskritikaként olvassa. Sokkal inkább az a lehetőség érdekelte, hogyan lehet produktívan megragadni a „vademberek” és a „neurotikusok” közötti párhuzamot, illetve analógiát, amelynek a történelemben és az egyén fejlődésében ismétlődően megjelenő Ödipusz-komplexus az alapja. O. Sus mint a cseh strukturalizmus második nemzedékének képviselőjét elsősorban azok a belső ellentmondások és kérdések érdekelték, amelyeket a humán tudományoknak tesznek fel általában, s amelyek pszichoanalitikus analógiákat hoznak magukkal:

„A »vadember« és a »neurotikus« összekapcsolása új struktúrális összefüggést hoz létre aközött, ami látszólag teljesen a régi történelem része, és aközött, ami ellenőrizhető általában az ember lelki életének tapasztalatai alapján, tehát a mai embernél is. [...] Freud munkájával kapcsolatban az a probléma, hogyan értelmezzük ennek a magyarázóelvnek az univerzalizmusát, tekinthetjük-e ezt abszolútnak. Itt azonban fel kellene lépnie egy belső kritikának, nem a freudi koncepció sematikus, külsődleges kritikájának. Elegendő arra rámutatni, hogy az eredeti konstrukcióban érdekes ellentmondás van, amelyet Weimann is érintett: Egyik oldalon a néplélektanban feltételezik egy állandó szubsztrátum létezését, egy ún. tömeglélekét, amely biztosítja az ember lelki életének kontinuitását, és a nemzedékek egymásutánját, valamint az evolúció, a hala-

dás lehetőségét. A másik oldalon azonban maga Freud relativizálja a tömegelemek evolúciós kontinuitásának gondolatát azzal, hogy egy olyan elvhez fordul, amely de facto semmiféle valódi fejlődést nem enged meg, hanem ugyanannak az alapvető fajnak (nemzetségnek) a primitív totemizmusát és megnyilvánulásait mutatja, amelyek a folytonosan megújuló, hatalmas *komplexusból* erednek (Weimann). Freudnak nagy szüksége lenne az identitás elvére, amely szükség-szerűen a »neurotikushoz« hasonlítja a »vadembert«, de semmiképpen sem kerülheti el a sajátos különbségek, leegyszerűsíthetetlen minőségek, ellentmondások kérdését...⁵⁶

Ezen a helyen kell néhány szót ejtenünk a vita kontextusáról, amelyre Sus is hivatkozik, és amely sokkal több rétegű jelentést hordoz, mint ami ma ebből a recenzióból kiderül. A keletnémet anglista és irodalomteoretikus Robert Weimann idézett tanulmánya esetében egy viszonylag exkluzív esetről volt szó, a mitológia irodalmi szempontú kutatásáról. Freud *Totem és tabuját* Weimann itt csak a mitológiák modern irodalomtudományi kutatásának pszichológiai („archetipikus”) megközelítése szempontjából említette. Ez a kutatási irány a szimbolikus, a rituális és a strukturalista megközelítés mellett csak egy volt a lehetséges, és talán már „meghaladott” módszerek közül.⁵⁷ Ennek ellenére Weimann Freud-olvasata, amelyet főleg Lévi-Strauss inspirált, a saját kulturális kontextusában nem volt precedensértékű, inkább egy hozzászólás volt az irodalomtudományról és a mitológiáról folyó francia strukturalista-posztstrukturalista vitához, illetve e vita nyugatnémet recepciójának tekinthető a hatvanas évek második felében. Weimann terjedelmes tanulmányát hamarosan lefordították oroszra és lengyelre is,⁵⁸ s így összefoglaló jelleggel elérhetővé vált ez az anyag kelet-európai közegben is. Magában az NDK-ban azonban Weimann szövege „a levegőben lógott”, mert a mitológia és a pszichoanalízis problematikája hosszú időre be volt tiltva,⁵⁹ s ez a tanulmány hosszú időre magányos és elszigetelt példája maradt a mitológiák irodalomtudományi kutatásának az országban.⁶⁰

A pszichoanalitikus elméletek univerzalizmusának kérdését, amelyet Oleg Sus a *Totem és tabu* szlovák kiadása kapcsán vetett fel, még egyszer érintette a szerző, méghozzá 1971-ben a *Romboid* című irodalmi folyóiratban,⁶¹ amikor recenziót közölt Erich Fromm *Álmok és mítoszok*⁶² című, 1951-es könyvéről. Fromm ebben a munkájában az emberi egzisztencia és tapasztalat bipoláris elméletét fejteti ki, programszerűen kerüli az éber és az alvó állapot összefüggéseinek tárgyalását (ami Freud *Álomfejtésének* kiindulópontja volt), végső soron hangsúlyozza a kettő alapvető különbségét. Fromm könyve néhány irodalmi és mitológiai interpretációt, illetve mesei anyagot is tartalmazott. O. Sus e könyvvel kapcsolatban is hasonló kérdést tett fel, mint a *Totem és tabu* kapcsán, hogy ugyanis mennyiben legitim Fromm – ahogy fogalmazott, „eklektikus” és „szinkretikus” – bipolaritás-elméletét általános érvényre emelni, miközben ezt az általános érvényűséget nem a vizsgált anyag elsődlegesen történeti vagy kulturális feltételezettsége okán kérdőjelezte meg (ami az etno-pszichoanalitikusok számára, vagy a sokkal később kialakuló kultúratudományok számára lett volna kérdés), hanem inkább Fromm koncepciójának belső kohéziója okán. Sus kételyének adott hangot a tekintetben, hogy az éber állapot és az álom állapota élesen elválasztható volna, s úgy tűnik, kritikájának fő motívuma irodalomtudósi tapasztalatából eredeztethető, hiszen Sus a modern és az avantgárd irodalommal és művészettel foglalkozott, amelyek egyebek mellett az éber állapot és az álmodás, az éberén látott és az álomvilág egymásba hatolásáról, összefolyásáról beszélnek. Természetesen, strukturalistaként rákérdez rendszerszerű összefüggéseikre is, amelyek komplex kiindulópontként szolgálhatnának az emberi alkotótevékenység értelmezéséhez:

„Ennek a szinkretikus koncepciónak azonban folyton előbukkan a neuralgikus pontja: hogyan viszonyulnak valójában egymáshoz az emberi egzisztencia ún. pólusai, a tudatos élet és a tudattalan állapot, a tevékenység és az álmodó tétlenség? Valóban két egyenrangú vagy párhuzamos létállapotról van itt szó, amelyeknek két

szeparált tapasztalati valóság, két logikai birodalom felel meg? Vagy inkább két tendencia ellentmondásos együttéléséről egy magasabbrendű struktúrában, a totális és hierarchizált emberi tapasztalatban, amelyben a két pólus egybeolvad, egymásba hatol? Fromm tevékeny és tétlen (álmodó) embermodellje erősen leegyszerűsített, nagyon elszigetel.”⁶³

6.3. Pszichoanalízis és társadalom

Ezek a kérdések messze meghaladják az irodalomtudományi kontextust, s a hatvanas évek második felének vitáihoz vezetnek, amelyekben nemcsak a tudományos ismeretek pluralitásának kérdése játszott fontos szerepet, hanem a művészet, az ember és a társadalom kölcsönös összefüggéseit átlátó elgondolások is. A pszichoanalízis diszkrét integráló szerepet töltött be ezekben a vitákban, mint olyan tudomány, amely megbolygatja a megszokott objektivista beidegződéseket, és szekularizált módon veti fel az ember természeti lény voltának és azon elementáris szükségleteinek kérdéskörét, amelyekből az ember kulturális létezése is származtatható. A nem sokkal korábban rehabilitált cseh és szlovák strukturalizmus reményt keltő abban a tekintetben, hogy a világban logikus „rendet” lehet látni – a tapasztalatot strukturálni lehet történeti prespektívában és az aktuális emberi élet perspektívájában. Ezzel párhuzamosan több lefordított filozófiai munka, többek között a lengyel Adam Schaff, a francia marxista Roger Garaudy⁶⁴ élteti a reformmarxizmus hullámán nemcsak az emberiség védelmének reményét, hanem a tudományok integrációjára vonatkozó javaslatokat is. A hazai vitákban, amelyek a megismerő modellek filozófiai integrációjának alapjairól folytak, fontos szerepe van Robert Kalivoda cseh filozófusnak, akinek munkái Szlovákiában is visszhangra találnak.

Robert Kalivoda *A modern szellem és a marxizmus*⁶⁵ című munkája a hatvanas évek liberális légkörében Juraj Špitzer publicistát is

arra ösztönözte, hogy hosszas fejtegetést közöljön róla a *Slovenská literatúra* című irodalomtudományi folyóiratban *Marxizmus, strukturalizmus, freudizmus*⁶⁶ címmel. Špitzer írása gyakorlatilag már a prágai tavasz zenitjét követően született, és bár az irodalomtudomány kontextusában jelent meg, tágabb filozófiai vagy teoretikus dimenzióba illeszkedik, nevezetesen a „freudizmus” és a marxizmus kapcsolatairól folyó vitába.

Robert Kalivoda könyve az enyhülés kulturális légkörében Csehszlovákiában a hatvanas évek második felében, amikor a marxizmus antropológiai szemlélete, illetve a fiatal Marx nézetei iránt is érdeklődni kezdtek, arra tett kísérletet, hogy annak az „az emberi valóságnak” a filozófiai kérdését vegye górcső alá, amelyet a szerző úgy fogott fel, mint „ennek a valóságnak egy bizonyos alapvető antropológiai jelenségét”. Ahogyan a korai Marx⁶⁷ autentikus marxizmusát hirdető szerző mondja, „a 20. század nem-marxista szellemi irányzatai, amelyek a leginkább gazdagították az emberről szóló tudást általában, és a modern emberről szóló ismereteket különösképpen, nem állnak távol a marxizmustól, és belső logikájuk révén vagy közelednek hozzá, vagy egyenesen beletorkollanak... Ez vonatkozik a strukturalizmusra, a pszichoanalízisre és az avantgárd libertinizmusra egyaránt.”⁶⁸ Kalivoda csaknem írása egyharmadát szenteli a freudi pszichoanalízisnek, és a pszichoanalízis antropológiai, illetve társadalom-lélektani tartalmainak, amelyeket „strukturálisan” össze lehetne egyeztetni az „autentikus marxizmussal”.⁶⁹ A két fő kérdés, amelyet a *Marx és Freud* című fejezetben tárgyal, először: hogyan gazdagítja Freud személyiségkoncepciója Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratokjának* emberilényeg-felfogását, illetve hogyan értelmezi újra ezeket az emberi psziché freudi strukturális modelljével (Én, Ósvalami, Felettes Én) összhangban. Másodszer: hogyan gazdagítja Freudot Marx gondolataival: a szerző felfogásában ez az ember biopszichikai konfliktusainak történeti konkrétizálását, a társadalmi utópia történelmi terébe való behelyezését jelenti, ami Kalivoda számára a kommunizmus volt. A második

problémakörben Kalivoda megpróbált vitába szállni Freud későbbi ösztönelméletével, és éppen ez volt az, ami J. Špitzert arra indította, hogy cikket írjon a könyv apropóján.

Špitzer deklaráltan marxista álláspontot foglal el, és rögtön az elején siet kijelenteni, hogy *A modern szellem és a marxizmus* szerzője „nem eretnek, nem arról van szó, hogy a nem marxista szellemi irányzatokban akarja feloldani a marxizmust, hanem éppen ellenkezőleg: Kalivoda azt teszi tanulmányaiban, amit a marxizmus tett klasszikus műveiben, pozitív, alkotó kritikát gyakorol”.⁷⁰ A cikk legterjedelmesebb részében, amit a szerző a *Marx és Freud* című fejezetnek szentel (nyilvánvaló, hogy az egész cikket éppen ez a fejezet ihlette), Špitzer emlékeztet rá, hogy „Freud művét legendák, előítéletek és rágalmak sora fonja be, amelyek nemcsak tanulmányozását tették lehetetlenné, hanem a marxizmussal való konfrontációját is. Hosszú szünet után csak az utóbbi időben jutottunk el Freud műveinek megjelentetéséhez cseh nyelven. Szlovákul a *Totem és tabu* fordítása közel s távol elszigetelt jelenség.”⁷¹

A fejezet ismertetése során visszatér Kalivoda tézisére, mely szerint az ember természeti mivoltát éppen Freud írta le, nem pedig Marx. A cseh filozófussal egyetértve azt írja, „Freud ösztönfelfogása, valamint a létsükséglet (ananké) elve, az öröme és az élet konfliktusa – mindez nagyon is közel áll ahhoz, ahogyan Marx az ösztönöket és az életerőt jellemezte”.⁷² Špitzer azután a könyvnek arra a részére irányítja a figyelmet, amelyben Kalivoda kritizálja Freud ösztönelméletét, amelyet az első világháború alatt a szerző átdolgozott *Az öröm elvéért* című munkájában. Ebből is főleg az életösztön és a halálösztön drámai extrapolációjának kritikájára összpontosít. Kalivoda nem fogadta el Freud elméletének kiélezését, azt állította, hogy „a destruktív és a kopulációs tendenciák... csak akkor válnak a maguk anyagiságában valóságossá, amikor egyetlen egészként értelmezik őket, egyetlen életösztönként”.⁷³ Špitzer azonban éppen ezt a szintézist vonja kétségbe, felületesen, nem elméleti érvekkel vagy példákra hivatkozva, hanem intuíciójára hagyatkozva,

és Freud pontosabb olvasására serkent (Kalivoda érthető módon Freud számos művét csak másodkézből ismerte). Az agresszivitás szublimációs lehetőségeire vonatkozó megjegyzés kapcsán ezt írja:

„A Kalivoda által felvetett probléma mélyebb megismerése érdekében hasznos volna ismét elővenni Freudnak a nárcizmusról, az Ödipusz-komplexusról, az agresszivitásról, a tömegpszichózisról meg a halálról szóló tanulmányait, s akkor kiderülne, hogy az, amire Kalivoda Freud kritikáját alapozza, ott rejlik Freud nézeteiben, csak éppen nem vonja le azokat a következtetéseket, amelyekhez Kalivoda eljut.”⁷⁴

Első pillantásra nem feltétlenül világos, mi nem tetszett Špitzernek abban az elméleti gondolatban, amely az életöszönt és a halálöszönt egyetlen strukturális egységben kapcsolta össze. Igaz, Kalivoda dialektikus spekulációja egyfelől valóban konstruktívan kritikus, és optimista módon szintetizál, másfelől azonban munkájának van egy történeti-szkeptikus rétege is: a szerző implicit módon Adorno és Horkheimer „felvilágosodás dialektikája” koncepciójához csatlakozik, ami miatt azonban nem tudja elfogadni, hogy a jó és a rossz mint két különböző princípium harcol egymással, ráadásul ellentétes ösztönökhöz vagy ösztön csoportokhoz kapcsolódva, és ebben a nyilvánvalóan ellentétes formában érvényesülnek az emberi történelem során. „Az ösztönök totalitása”, amit Kalivoda felvázolt, arra szolgált, hogy segítségével kétségbe lehessen vonni, hogy az ösztön, vagy legalábbis a „történelmi jó” tisztán jelentkezne. Špitzert nem nagyon érdekelte ez a következmény, vagy nem látta, hanem inkább másvalamit érzett meg és regisztrált bizalmatlansággal Kalivoda vázlatában: a freudi halálöszönt egyértelmű státúmának kétségbe vonása mögött észrevette a szkepszist az ellentétes elv, vagyis a „történelmi rossz” világos érthetőségével kapcsolatban. Az, hogy a történelmi rosszról alkotott felfogása mennyire saját második világháborús tapasztalataiban, az agresszivitással, a destruktivitással és a halállal való találkozásaiiban gyökerezik, elsősorban azonban mégis saját kultúrzsídó identitásá-

val és az antiszemitizmussal függ össze, csak 1989 után vált teljesen világossá, amikor Špitzer kiadta a *Hajnalodik, még ha teljesen sötét van is* című esszékötetét, és a *Nem akartam zsidó lenni* című emlékezéskötetét. Ez utóbbi kötetében ezt írja ifjúkori, Freud iránti érdeklődése margójára:

„Annak, hogy Freud megfertőzött, [...] nem volt haszna számomra a különböző nemek kapcsolatának és a lélek mélységi mozgásainak vizsgálatában, a pszichoanalízis haszna sokkal inkább abban áll, hogy lehetőséget adott a neurózis és a pszichózis, és főleg a fasizmus által felkeltett agresszivitás kutatására.”⁷⁵

Az ötvenes években J. Špitzer kommunista funkcionáriusként személyesen vett részt a DAV folyóirat körül csoportosult baloldali értelmiség politikai-ideológiai üldözésében, és nyilvánosan kritizálta a szlovák irodalom akkori progresszív irányát, amelyhez például Vladimír Mináč és Alexander Matuška is tartozott, akiknek az ideológiai üldözés lényegében a társadalmi elszigetelődés folyamatos veszélyét jelentette. Rossz hírbe hozta barátját, a háborúban hasonló sorsra ítéltetett Leopold Laholát is, mi több, Špitzer egyike volt azoknak, akik emigrációba kényszerítették. Azonban már az ötvenes évek második felében tudatosult benne, hogy a sztálinizmus éveiben milyen végzetszerűen esett áldozatul a tömegpszichózisnak, a destruktivitásnak és a társadalmi agressziónak. A hatvanas években elsősorban a *Kultúrny život* című hetilap hasábjain ő is részt vett a társadalmi liberalizációban, 1968 után politikai okokból kiszorították a közéletből és visszavonultan élt.⁷⁶ 1989 után írt történelmi esszéiben gyakran hivatkozott Freud étoszára, amelynek alapja az annak lehetőségébe vetett hit, hogy lehet izolálni a destruktivitást és az agressziót. A leglapidárisabban a keltezés nélküli *Kényszer és kedv* című esszéjében fogalmazta meg, ami a kilencvenes évek elején keletkezett. Ebben azt írta, hogy a pszichoanalízis „a maga kutatási eszközeivel arra a felismerésre jutott, hogy a háborúk a bennünk lévő destruktív ösztönök megnyilvánulásai, amelyek csak a kellő alkalomra lesnek, hogy megszakít-

hassák a láncot”.⁷⁷ Špitzer maga kezdeményezte Freud *A háborúról és a halálról* című esszéjének megjelentetését, és le is fordította a *Fragment*⁷⁸ című folyóirat számára 1990-ben. Emellett írt a *Mózes és a monoteizmusról*,⁷⁹ illetve még egyszer Fromm-ról, az 1969-ben csehre fordított *Az emberi szív és az ő készítése a jóra és a rosszra* című munkáról, de írt a klasszikus pszichoanalízis olyan, csak másodkézből ismert művéről is, mint Otto Rank *A hős születése* című könyve. Ami ezeket az írásait összekapcsolja, az az emberiség spon-tán megjavulását illető szkepszis, de emellett a remény is, hogy tudatosan el lehet fojtani a történelemben a pusztító ösztönvezé-relt destruktivitást. A kilencvenes évek elején folytatott beszélge-téseinkben számos alkalommal említette, hogy a történelemben jelentkező agresszióról és ennek a jelenségnek a pszichoanalitikus felfogásáról gyakorta cserélt eszmét a hetvenes években barátjával, Karol Terebessyvel, mert élénken érdekelték a „mélylélektannal” és a nyelvvel kapcsolatos gondolatai. Freudhoz fűződő viszonyára valószínűleg fényt deríthetne kiadatlan *Monológ S. Freuddal* című munkája, amely az úgynevezett „normalizáció” időszakában kelet-kezett, de sajnos, ezt nem sikerült fellelni a szerző hagyatékában.⁸⁰

Kalivoda könyvének talán legjelesebb szlovák vitapartnere nem más volt, mint Igor Hrušovský, aki bevallotta, hogy közvetlenül Ka-livoda *A modern szellem és a marxizmus* című könyvének megjele-nését követően recenziót akart írni a műről, ami azonban egyre ter-jedelmesebbé vált, míg végül 1968 decemberében előadást tartott a Szlovák Filozófiai Társaságban az ember és a történelem dialektikája témában Kalivoda könyve kapcsán. Ennek az előadásnak a szövegét a *Filozófia*⁸¹ című szaklap jelentette meg 1969 elején. A terjedelmes metaelméleti fejtegetés a történelmi folyamat immanens és dialek-tikus-strukturális törvényszerűségeiről, a konfliktusos kapcsolatok típusairól beszél, amelyekben állítólag az ember „megvalósul”, a tör-ténelmi dialektika univerzális modelljének létrehozatalával kapcsolatos fejtegetés alig kapcsolódik Kalivoda történetileg megalapozott koncepciójához a modern szellemi irányzatok konvergenciájáról.

A pszichoanalízisnek csak néhány sort szentel, de úgy tűnik, csak addig foglalkoztatja, ameddig levonja belőle a következtetést, hogy „metafizikai értelemben nincs semmiféle emberi lényeg”.⁸² Amikor a „pszichoanalízis felfedezéseinek integrációjáról” van szó, folytatja Hrušovský, „elsősorban Freudnak abból a megállapításából kell kiindulni, hogy az ember és a természet permanens konfliktusa következtében az »Id« ösztönrétegéből alakult ki az »Ego«, amely már gondolkodásra és munkára képes”.⁸³ A pszichoanalízisnek az volt a funkciója, hogy megerősítse azt az általános és a marxista filozófia kontextusában konzervatívnak számító „energetikai” nézőpontot, amelyet a puritán erkölcs és a társadalmi korlátok védelmezői képviseltek. Ugyanis Hrušovský számára „a történeti dialektikából törvényszerűen következik, hogy a konkrét libidinózus szükségletek bizonyos mértékű repressziójára mindig szükség lesz az emberi szellem alkotóképessége és a haladás érdekében”.⁸⁴ Mellesleg ezek a szavak, amelyek egybehanganak azzal, amit Felber mondott a (pszichikai) cenzúráról, egyenesen Kalivoda gondolatainak tagadásaként foghatók fel, minthogy ő éppen a libidinózus szabadság problémájával foglalkozott, amely állítólag már a fiatal Marxnál is ott van elméleti alapként. A pszichoanalízis episztemológiai posztulátumainak és a kor által megkívánt aktuális politikai követelményeknek az összekapcsolódása egy akaratlan hatást is kiváltott, amely bizonyára nem kerül bele a szlovák filozófia történetébe. Ez ma teljes valójában mutatkozik meg, mint olyasvalami, ami szükségszerűen az lett a prágai tavasz után, ami egyedül lehetett – az utópiáját feladó és a totalitárius rezsim előtt szervilis módon fejet hajtó filozófus üres retorikája:

„Ebből következik, hogy a politikának, ha nem akar csődöt mondani, a társadalmi folyamatok okainak elmélyült elemzéséből kell kiindulnia. Pártunk is kimondta nemrégiben az Elnökség állásfoglalásában a tételt, amely szerint a politikának a társadalmi fejlődés mélyebb okainak elemzéséből kell kiindulnia, és az alapok megismerése nyomán kell cselekednie, nem pedig felületes jelenségekből kiindulva.”⁸⁵

6.4. Árnyképek

A prágai tavasz csúcspontján jelent meg Szlovákiában – első pillantásra véletlenszerűen – Freud életrajza a francia germanista, Marthe Robert tollából.⁸⁶ Ez a radikális *Pszichoanalitikus forradalom* címmel megjelent életrajz 1964-ben jelent meg Párizsban. Szlovákiába a cseh Jiří Cvekl filozófus közvetítésével jutott el, aki a pszichoanalízis szakértője, s az első cseh Freud-monográfia szerzője volt, amely 1965-ben jelent meg Prágában,⁸⁷ valamint kiadott egy *Az ember a pszichoanalízisben* című könyvet is 1969-ben.⁸⁸ Robert könyvét Felber özvegye, Eugénie Felberová középiskolai tanár és műfordító fordította szlovákra lánya, Halmi Olga pszichológus segítségével.

Ami Cvekl, ennek a kiadásnak a kezdeményezőjét illeti, őt elsősorban Freud-monográfiája alapján ismerték Szlovákiában. A könyvről négy évvel a megjelenése után – amikor a pszichoanalízis iránti filozófiai érdeklődés a legintenzívebb volt Szlovákiában – Raisza Kopszová írt ismertetést a szerző másik könyvével együtt. Ugyanaz, aki néhány évvel később Jarosevszkij hírhedt, a 20. század pszichológiai irányzatairól szóló könyvének egyik fordítója is lett.⁸⁹ Mivel az egyes publikációk megjelenése egymást keresztezi, s a recenziók olyan sorrendben születnek, hogy nemigen lehet szimultán vitáról beszélni, Kopszovának a két Cvekl-kötetről szóló írását tekinthetjük úgy, mint ami megerősítette a szerzőt, vagyis elismerte őt mint Robert Freud-életrajzának szerkesztőjét. Ugyanakkor Kalivoda szintetizáló szellemű könyvével is egybehangzott.⁹⁰ Kopszová tétova megfogalmazása szerint Cvekl két monográfiájának kiadása „nem jelentéktelen haladás”.⁹¹ Azonban a recenzió voltaképpen csak összefoglalja Cvekl második könyvét anélkül, hogy megfogalmazná róla a személyes véleményét. Rámutatott néhány meggyökeresedett nézetre a pszichoanalízissel kapcsolatban, amelyet Cvekl megkérdőjelezett (például, hogy az ösztöntörekvés [’Trieb’] azonos az ösztönnel [’Instinkt’], illetve hogy Freud pánszexuális⁹²), és ki-

emelte, hogy a szerző a marxista világnézet és a dialektika mellett kötelezte el magát.⁹³

Robert *Pszichoanalitikus forradalmának* szlovák kiadása azért is figyelemre méltó, mert J. Cvekl nemcsak rövid előszót írt hozzá, hanem csatolt mellé egy kis szótárt is, „a leggyakoribb pszichoanalitikus szakszavakkal”.⁹⁴ Lényegében ez volt az első rendszeres pszichoanalitikus szótár Szlovákiában, amit a szerző a saját Freud-monográfiájának függelékéből vett át.⁹⁵ E néhány oldalas kis szótár kapcsán meg kell említeni azt a körülményt, hogy Cvekl nem Freud terminológiai magyarázataira támaszkodott az összeállításakor, hanem a *Psychiatric dictionary* 1953-ban megjelent második standard amerikai kiadására, amelyet L. E. Hinsie és J. Shatsky állított össze. Ennek következtében az 59 leggyakoribb pszichoanalitikus szakszó közé bekerült az „Elektra-komplexus” is mint az Ödipusz-komplexus komplementer párja, az állítólag Freudtól származó metafora „az apa és lánya közötti kapcsolat női analógiájára”,⁹⁶ ami különös hatást kelt, főként ha ide idézzük Felbernek e kiadás felett lebegő szellemét. Az igazság az, hogy a C. G. Jungtól származó „Elektra-komplexus” soha nem gyökeresedett meg a pszichoanalízisben, maga Freud soha nem is értett egyet vele, ahogyan azt sem fogadta el, hogy az anya és a fia, illetve az apa és a lánya között szimmetrikus viszony lenne. A szótárban ehhez hasonló apróságokat bizonyára találhatunk még, de nem ezek a fontosak, hanem az, hogy Cvekl terminológiai szótárának köszönhetően Szlovákiában ismét hozzáférhetővé vált egy lista a pszichoanalitikus szakszavakról, amelyek, ezt látni kell, korántsem csak egy szakma használatát szolgálják, hanem már úgyszólván a pszichoanalízis örökségét képezik egy tágabb kulturális kontextusban.

Robert Freud-életrajza nem szaktanulmány, hanem egy ma is érdekesítő népszerű olvasmány a klasszikus pszichoanalízis keletkezéséről és alapjairól. A könyv életrajzi részében a szerző gyakorlatilag csak Jones 1957-ben megjelent háromkötetes Freud-életrajzára támaszkodott, illetve az addig publikált levelezésre. Így aztán

a könyv az akkor ismert életrajzi tényeken kívül bizonyos stilizált, mi több, legendává növesztett motívumot is megismertetett a szlovák olvasókkal, amelyeket Freud első jelentős életrajzírója, sőt maga Freud is terjesztett. Ezek közül az egyik legkézenfekvőbb, hogy a pszichoanalízis megalapítója állítólag egész életében a szegénységgel küzdött. Vagy el lehetett tussolni, hogy Freud valamiféle szektát csinált mozgalmából. De azt is, milyen volt a kapcsolata a feleségével, Marthával és a lányával, Annával, igaz ugyan, hogy a részleteket csak a levelezés megjelenését követően lehetett megismerni. Vagy máig nem lehet megbízható ismereteket szerezni róla, ahogyan Freud legkiválóbb életrajzírója, Peter Gay mondja.⁹⁷ Robert könyvének elméleti részéből a leginkább talán a korai esettanulmányok hiányoznak, amelyekből maga a pszichoanalízis megszületett, amelyek máig is a különböző posztfreudiánus elméletek hivatkozásaként szolgálnak, és a pszichoanalitikus elméletek revíziójának motorjai.

A *Pszichoanalitikus forradalom* szlovák fordítása – a korábban említett hatvanas évekbeli ösztönzésekkel együtt – két modernizációs mozzanattal gazdagította a pszichoanalízis recepcióját. Először a cseh szakmai kontextus orientáló segítségével. Míg korábban, ahogyan szó volt róla, a pszichoanalízis iránti érdeklődést Szlovákiában terminológiai „csodatételek”, olykor invenciózus szóalkotások, de gyakran a hétköznapi nyelvre és gondolkodásra támaszkodó szakszóalkotás kísérte. A *Pszichoanalitikus forradalomban* azonban Cveklnek köszönhetően a cseh hagyomány által megszilárdított fogalomhasználat a meghatározó, és végső soron más tényezők mellett ennek is volt szerepe abban, hogy megkezdődhetett az egyenértékű párbeszéd a közös cseh-szlovák térben a pszichoanalízisről, ami nemcsak e könyv kapcsán, hanem Kalivoda könyve, vagy a *Totem és tabu* szlovák kiadása kapcsán, illetve Erich Fromm szlovák kiadásakor is termékenynek bizonyult. A második modernizációs motívum a pszichoanalízis viszonylag tárgyyszerű és nyitott megközelítése. A tárgyyszerűség hiányzott a katolikus kritika jelentős részéből, de a szürrealista rajongásból is, a nyitottság viszont a szlovák

irodalmárok legtöbbszöréből. Igaz, csak egy ajánlatról volt szó. Maga a könyv, Robert könyve alapvetően más kulturális kontextusban és összefüggésekben gyökerezett, mint a szlovák fordítása. Bizonyos, a hazai tudományos körökből kiinduló integráló gesztusok ellenére sem lett a pszichoanalízisből „normális” tudomány. Ehhez Szlovákiában hiányoztak az intézményi feltételek, és a tudományos mentalitás sem volt rá alkalmas. A tudomány „normalitásának” elgondolása azonban nemcsak az integráció eszméjével lett volna ellentétes, hanem magának a pszichoanalízisnek a lényegével is. *A Pszichoanalitikus forradalom* kiadásának „normalitása” másban nyilvánult meg: nem volt szó semmiféle különös kiadói tettről, egyszerűen megjelent egy könyv, amely egy jelentős huszadik századi orvos és gondolkodó életét és életművét tette mérlegre.

Robert könyve talán mégis többet jelentett. Egy bizonyos intellektuális motívumot, és ennek a motívumnak a lélektani determinációját, ami a szlovák gondolkodáson végigvonul a Freud *Totem és tabuja* iránti érdeklődés kezdeteitől. Robert a könyve megfelelő fejezetében már Lévi-Strauss 1949-es *Totem és tabu*-kritikáját is tárgyalja, amelyben a kulturális antropológus értékelte Freud őshordáról alkotott elképzelését, a vezető hím megölését fiai által, majd az ennek nyomán ébredő bűnbánatot, ami az incesztus tilalmának kimondásához vezet. Lévi-Strauss szerint ebben az elképzelésben „a rend felforgatása iránti állandó vágy mutatkozik meg”,⁹⁸ s ezzel az értékeléssel lényegében ki is vonta a totemizmus-sal kapcsolatos tudományos (strukturálista) diskurzusból. Olyan értéket tulajdonított neki, amellyel kétségtelenül rendelkezik, „regénynek”, mítosznak nevezte. 1962-ben, amikor Robert a könyvét írta, Lévi-Strauss kiadott egy másik könyvet, *A totemizmus ma* címmel, amelyben még egyszer visszatért Freudhoz, és nem direkt módon, de nagyon világosan válaszolta meg azt a kérdést, miként lehetséges, hogy Freud *Totem és tabujának* története egy modern társadalomban mítoszként hathatott.⁹⁹ Lévi-Strauss rámutatott az analógia erejére a totem vagy a mítosz struktúrája és

az adott társadalom struktúrája között, és feltárta, hogyan felelnek meg a totemista és mitikus képzetek a társadalmi berendezkedésnek. Lévi-Strauss szerint nem annyira lényeges, milyen konkrét szimbólumokat tartalmaz a totem és a mítosz – szimbolikus tartalmuk semmit sem mond a természeti formákhoz hasonlóan a küldetésükről –, csak az a döntő, miként vannak strukturálva ezek a totemek és mítoszok, mert egyedül ez képes szimbolikusan reflektálni az adott társadalomra abban a világban, amelynek az ilyen „természeti nép” a része.

A *Totem és tabu* azért lehetett Szlovákiában olyan rendkívül nagy horderejű kulturális teória, mert a kultúra forrásainak értelmezésére ajánlott univerzális, történetileg és ideológiailag nem terhelt „mitikus” módszert, méghozzá a hazai hagyományoktól eltérő, és a kultúra felemelő, humanizáló, vagy nemzetkonstituáló feladatairól szóló romantikus és idealista képzeteitől is távol álló módszert. Egyszóval, azok számára, akik azonosultak a materializmussal és az ateizmussal, a *Totem és tabu* strukturálisan elfogadható, jórészt naturalista gondolati alternatívát kínált a saját kulturális létükről, a historizmus ellenében, egy olyan kultúraképzetet, amely szerint a kultúra a represszióból, a büntetésekkel bensővé tett tilalmakból és az elementáris bűntudatból születik; a nagy ívű analógia a természet történelméről és az egyén fejlődéséről, az általános antropológiai érvényre hivatkozás igénye, erőteljes naturalizmus, éles hangú vita a kereszténységgel – mindez valamiféle őskommunista, őshorda habitusában, és annak egyszerű, autentikus emocionalitásával, éppen abban a pillanatban megragadva, amikor az ártatlanságát megzavarja a szublimáció – mindez előhívta a ragadozó és egészséges, libidinózus alapokon álló társadalom vízióját, amely nem állt távol Kalivoda utópikus képzeteitől. Természetesen mítoszról van szó, olyan vízióról, amelyet csak az utópikus hatvanas évek termelhetek ki. Ez a kultúraképzet, amely Freud *Totem és tabu*ján alapul, felszabadító, mert a reflexiót megszabadítja a történetiségtől és az intellektualitástól, de semmiben sem liberális – radikálisan

baloldali, naturalista előremenekülés azok elől a konkrét kérdések elől, amelyeket a szabad társadalom valósága tesz fel az embernek.

Bizonyos kontrasztos háttérrel (vagy kiegészítéssel) ad hozzá ehhez a kultúráképzethez Marián Váross (1923–1988) filozófus és esztéta *Bevezetés az axiológiába* című munkája, amely az értékelő szubjektum, illetve az értékelés aktusa körül forog.¹⁰⁰ Ez a munka már 1949 februárjában elkészült a cambridge-i Filozófiai Tanszéken, ahol a szerző tanulmányúton volt, de – módosított formában – csak 1970-ben adta ki, nem sokkal azelőtt, hogy őt is diszkriminálta a „normalizáció”.¹⁰¹

Pszichoanalízissel annyiban foglalkozik ebben a könyvben, amennyiben az választ adhat az értékelő szubjektum strukturáltságának kérdésére (a szerző rétegekről, illetve a személyiség központjairól beszélt, Freud és Jung személyiségelméletére hivatkozott, de megemlítette Szondit is). Váross elvetette Freud pánszexualizmusát,¹⁰² ugyanakkor kijelentette, hogy a freudi szublimáció háttere „a szó valódi értelmében axiológiai”.¹⁰³ Az értékelő szubjektum konstituálása során jelentős szerepet tulajdonított az ún. „elsődleges rétegnek”, amely topografikus megfogalmazása a freudi „elsődleges folyamatok” dinamikus képzetének.

„Az ösztönöket, ösztöntörekvéseket, reflexeket és az alacsonyabb rendű érzelmeket mint értelmes akciók és reakciók ugyancsak értelmes összességét úgy kell értelmezni, mint sajátos spontán értelmező szubjektumot, ami nélkül nem lehetne interpretálni a végső funkcionális felépítményt az ember értékelő tevékenységében.”¹⁰⁴

Az értékelés aktusának kidolgozásánál ugyancsak visszatért Freudhoz,¹⁰⁵ mivel úgy tűnik, éppen a szublimáció az, ami egy bizonyos sematikus alapot teremthet az ún. másodlagos értékelésre, ami már nem az alapvető biológiai előfeltételekben adott. Váross értékelő szubjektumának és az értékelés aktusának kulcsfogalmai – a tudat, az ideál, az erkölcs kérdései – ugyanazok a fogalmak, amelyekkel a pszichoanalízis a kultúraelmélet létrehozása során

dolgozik. Igaz, Váross értékelméletét nem lehet egyszerűen a kultúraelméletre rávetíteni, de mindenesetre szorosan összefügg a kultúra antropológiai-axiológiai koncepciójával. Váross munkájában még ráadásul direkt hivatkozásokat is találunk Pardel *Freud interpretációja a társadalmi jelenségekről* című cikkére,¹⁰⁶ és Jurovský *Pszichológiájára*,¹⁰⁷ ami azt bizonyítja, hogy nemcsak a hazai pszichológia iránt érdeklődött, hanem a pszichoanalízis addigi szlovák recepciója is foglalkoztatta.

Váross egy másik, kiadatlan szövege még határozottabb képet ad arról, miben mutatkozhatott volna a pszichoanalízis gondolati termékenysége. A *Kísérlet – interpretáció – introspekció* című írás, amelynek keletkezését pontosan tudjuk a szerzőtől (1975. szeptember 19.), azt azonban már nehezebb megállapítani, milyen alkalmából keletkezett.¹⁰⁸ Ebben a három és fél gépelt oldal terjedelmű szövegben, amelynek korabeli kontextusa bizonyára konkrétabb volt, mint ahogyan az a túlzottan absztrakt és általános cím alapján tűnik, M. Váross programszerűen ellenzi a „pszichoszociális” (társadalom-lélektani) terület természettudományos módszerekkel történő kutatását, kivált a kísérletekkel történő bizonyítást, és a modern humán tudományok autonómiája mellett érvel:

„Igaz, van itt egy úgyszólván megoldhatatlan probléma: még-hozzá az, hogy a társadalom-lélektani jelenség vagy folyamat a maga »materiális«, külső megjelenésében nem az egész jelenség vagy folyamat, hanem csak egy része, gyakran mellékes része, rétege, formája, ami a lényegi minőséget nem hordozza. Például a félelem érzését vagy az esztétikai élményt (megrendülést) bizonyos szomatikus folyamatok, bioelektromos jelenségek kísérik stb. Elektroenkefalográffal meg tudom állapítani, hogy az egyes szubjektumoknál a félelem érzésének ilyen és ilyen intenzitású elektroenkefalografikus reakciók felelnek meg – a minimálistól a nagyon magasig. Ez a kísérleti információ azonban semmit sem mond a félelem minőségéről és tartalmáról, aminek minden egyes esetben más az oka, a lefolyása, a személyes lefolyása.”¹⁰⁹

A félelem vagy az esztétikai megrendülés minőségét ugyanúgy, ahogyan minden mást is, ami az értékkel függ össze, és lényegében nem lehet mennyiségileg kifejezni, gyakorlatilag csak és kizárólag interpretáció és introspekció segítségével lehet megragadni, ezeknek a szerző szerint „nagy” és „pótolhatatlan” szerepük van. Ezzel egybehangzóan rajzolja meg Váross a tudós általa elképzelt képét. A tudós attribútumai: „érettség, tapasztaltság, kritikai szellem, maximális elfogulatlanságra törekvés, nyitottság és hitelesség”;¹¹⁰ igaz, olyan eszményről van szó, melyet az idő tájt a hivatalos marxista tudomány is hirdetett, ezek azonban csupán általános retorikai megnyilatkozások voltak, valójában világos, mire akar kilyukadni Váross: egy konkrét profilt akar körvonalazni a humán tudós és a társadalomtudós számára, olyan alternatívát, amely kívül esik a lélek mérnökei vagy a társadalom mérnökei szcientista koncepcióján. Ezt az alternatívát éppen a pszichoanalízis kínálja számára:

„Példa: a pszichoanalízis Sigmund Freud által felfedezett tudományos és terápiás módszer, amelyet Freud a 19. század második felében a pszichológia és a filozófia létező premisszáiból kiindulva dolgozott ki. Ez egy kifejezetten empirikus módszer, ugyanakkor óriási a kritikai introspekció szerepe; emiatt konkrét eredményei a pszichoanalitikus személyének kvalitásaitól függően lehetnek kiemelkedőek vagy nem kielégítőek. Nem minden pszichoanalitikus rendelkezik olyan elméleti kritikai képességekkel, nem mindegyik olyan elfogulatlan és tanulékony, mint Freud. Mennyien vannak köztük olyanok, akik a pszichoanalízissel mint valami kész recepttel foglalkoznak, dogmatikusan, szűkkeblűen, és intoleráns módon alkalmazzák, azaz gyakorlatukba beleépítik a saját szubjektumuk negatív mélylélektani determinánsait. Az, amit a pszichoanalízis felfedezett, nem pusztán empirikus kutatás és anyag eredménye volt, nem »kívülről« kínálkozott magától, hanem olyan jelenségek szférájából jött, amelyek évszázadokon át rejtve voltak mindaddig, amíg meg nem született Freud felfedező szelleme, amely ezt a szférát – a belső szubjektív felkészültségének köszönhetően, valamint

annak köszönhetően, hogy azok a kérdések, amelyek az ő saját egzisztenciáját érintették, hasonlóak voltak a páciensei egzisztenciáját érintő kérdésekhez – feltárta, tudatosította magában, elkezdte szemantikailag rögzíteni és fokozatosan megfejteni. Freud hatalmas introspektív tehetsége nélkül a pszichoanalízisnek várnia kellett volna egy másik, hasonló intellektuális-szellemi felkészültséggel rendelkező felfedezőre.”¹¹¹

Az introspekció, a beleérzés, az interpretáció: ezek azok a mérőföldkövek, amelyek a megismerés útját kijelölik. M. Váross a marxista tükrözésemélet elvi kritikájából indul ki („az adekvátság kritériuma a megismerő és a megismert között nem mechanikus tükröződés mértékével mérhető”¹¹²), s a kortárs ismeretelméleti-lételeméleti irodalmat azzal vádolja, hogy a hamis tudat¹¹³ hatásának és új illúzióknak a befolyása alá kerül, egészében véve pedig hiányzik belőle „az egyszerű, direkt, és adekvát eszközökkel végrehajtott elemzés, amely képes átfogni ezt a tárgyat ahhoz hasonlóan, ahogyan például a pszichoanalízis vagy a fenomenológia átfogta a saját tárgyát”.¹¹⁴ A cikk befejezésében M. Váross annak a meggyőződésének adott hangot, hogy „mindenfajta empirikus megállapítást, az emberek komplex elsajátító tevékenysége során születő fenomenális tárgyak típusainak, variánsainak, aspektusainak regisztrálását és értékelését”¹¹⁵ megelőző „a papírra vetett teoretikus munkahipotézis, amely a jelenségek és folyamatok lehető legprecízebb, legkritikusabb introspektív elemzésén alapul”.¹¹⁶ Ezt az általános megállapítást az interperszonalitáson és a beleérzésen alapuló tudományos intuíció elsőségéről egy történelmi példán illusztrálja:

„De enélkül az elméleti hipotézis nélkül a legjobb empirikus kutatásnak sem lenne értelme [...], egyszerűen: valami mást állapítana meg, ami talán érdekes is meg fontos is lenne, de nem »az«. Valahogy úgy, mint amikor a Freud előtti pszichiátria ismerte a neurózis jelenségét, de nem volt elméleti hipotézise, amelynek segítségével közelebb juthatott volna a neurózis alapjához úgy, ahogyan közelebb jutott hozzá a pszichoanalízis.”¹¹⁷

Nem tudjuk, mi volt ennek a cikknek a háttere – nem valószínű, hogy S. Freud közelgő századik születésnapja, amit Szlovákiában senki nem ünnepelt meg. Ugyancsak nehéz lenne fellelteni azt a marxista filozófiai közleményt, amellyel M. Váross polemizálhatott – végül is, ha valami ilyesmiről lett volna szó, a szövegben bizonyára megemlítette volna. Inkább az látszik valószínűnek, hogy egy olyan polémiával állunk szemben, ami általában a meghatározó tudományos megismerést veszi célba, méghozzá valamiféle konkrét és világos példa alapján, bár azokban a sötét években nem túl sok világos példa akadt. Váross szövegének megírásakor számításba jöhetett Ivan Štúr már említett *A differenciális pszichológia alapjai* című munkája, amelyet M. Váross ismerhetett kéziratban. Bár maga a pszichoanalízis Štúr könyvében eléggé rosszul járt, a könyv az introspektív és interpretatív megközelítést alkalmazta. Véletlen tulajdonképpen, hogy ebben a munkában később T. Pardel is talált említésre méltó erőnyeket, miközben a könyvről írt saját kritikáját a későbbiekben a pszichoanalízis elárulásának nevezte. Bárhogy legyen is, Váross cikke azért fontos, mert megemlékezett a pszichoanalízisről és alapítójáról, és rámutatott arra, hogy a beleérzés és az introspekción olyan képességek, amelyekkel a pszichoanalízis atyja rendelkezett, s amelyekből többet szeretett volna látni a hazai közegben is.

6.5. A kísérletezés vége

Ezek a gondolati-szellemi útkeresések megszakadtak, és a Freudról és a pszichoanalízisről folyó nyilvános vitáknak ténylegesen hosszú időre vége szakadt Szlovákiában. Ezt a szakadást jelzi Juraj Ciger filozófus *Töprengés Freudról* című szövege, amely 1972-ben jelent meg a Komensky Egyetem Marxizmus–leninizmus Intézetének gyűjteményében.¹¹⁸ Ez a terjedelmes tanulmány a semmiféle további vitát meg nem engedő dogmatikus marxizmus pozíciójából akar

előzetesen leszámolni a „freudizmussal”. A dogmatikus marxizmus semmilyen konkrét erőfeszítést nem tesz a megújulásra, semmiféle kritikai vagy utópikus elképzelése nincsen, legyen szó akár az ember felszabadításáról, akár más humántudományok eredményeinek bekapcsolásáról, csak a régi nézetek ismételtetéséhez vezet általánosítások formájában. Éltető eleme az ideológiai vita, természetes kontextusa a „normalizált”, szaturált gondolkodás, amelynek nincs szüksége semmiféle kívülről érkező kihívásra, elég önmagának, más elméletek foszlányaival és hibákkal.

Ciger a tanulmányában először Freud és Bergson eszmei és történeti összevetésével jön elő, és azt állítja, hogy az irracionalitás iránti édeklődésük, valamint az a meggyőződésük, hogy az emberi pszichikai irracionalitás nem függeszthető fel semmilyen más, magasabbrendűen és racionálisan strukturált egységben, valamiféle logikai paradoxont alkot, és bár Freud „igyekszik racionálisan magyarázni [...], magyarázatának tartalmi elemei önmagukban nincsenek megvilágítva, logikailag nem átláthatók, misztikusak”.¹¹⁹ Az a törekvés, hogy az emberi pszichikum minden kérdésére komplex és teljes válaszokat adjon logikus és racionális módon, Cigert oda juttatja, hogy Freud ösztönelméletét Buddha és Schopenhauer ösztönfelfogásához kapcsolja, akik „a gyönyör mélyének látták a szomorúságot”.¹²⁰ A szlovák filozófus igyekszik Freud gondolkodásának nem eredeti voltát bizonyítani, felsorolja elődeit, és azzal próbálja bagatellizálni alkotói részvételét a *Tanulmányok a hisztériáról* című (1895) műben, hogy „Breuer eszmei vezérségét”¹²¹ hangsúlyozza. Valahol Freud személyiségelmélete táján „kezdődik saját »freudizmus«, méghozzá az elfojtás mechanizmusának magyarázatával, és annak a módnak a meghatározásával, hogyan szálljunk szembe a betegséggel”.¹²² Ciger azonban tagadja, hogy a „személyiség mechanizmusait” Freud fedezte volna fel. Meg van győződve róla, hogy épp ellenkezőleg, meg kell majd tisztítani minden ráakódott rétegtől, amelyet Freud rakott rá, amivel Freud terhelte meg, és ily módon jutni el valamiféle eredeti személyiségkonceptióig. Azt

azonban nem mondja meg Ciger, honnan származna ez a bölcsek kövéhez hasonlító teória:

„Úgy véljük, éppen a »személyiség mechanizmusaival« foglalkozó teória az, ami – miután lehántjuk róla a freudi magyarázatokat, és túlzásokat, Freud szubjektivizmusát és hiperszexualizmusát –, tartós és termékeny marad, ahogyan például az alkimisták által felfedezett kénsav is tartós értéket hordozó felfedezés maradt az alkímia megérdemelt eltűnését követően is.”¹²³

Mit ért Ciger a személyiség mechanizmusai alatt, amelyeket ráadásul meg kell tisztítani a pszichoanalízistól? Ezek először is az emberi pszichikum absztrakt gazdasági aspektusát kifejező folyamatok – a hiperkompenzálás (a hiány túlkompenzálása), a projekció („saját hiányunk kivetítése/átvitele egy másik személyre”), a racionalizálás („tudatos alibikeresés saját büntudatunkra, hiányosságunkra, kudarcunkra vagy szégyenteljes élményünkre”), introjekció (saját benső állapotunk belevetítése gondolatban más személybe¹²⁴). Ciger szerint ezeket a folyamatokat el kell választani attól, ami konkrétan elindítja ezeket, tehát a pszichoanalízis számára fontos belső lelki folyamatoktól. Megismerésük szempontjából pedig elegendő őket leírni. A logika a fontos, nem az esetek különlegessége, ami ezt a logikát meg tudná zavarni. Ezért Ciger is melleslegnek tekint mindent, ami az „elfojtás” belső tartalmaival függ össze – „beleértve az álomfejtést, a hírhedt Ödipusz-komplexust, a totem- és tabuelméletet, a kasztrációs komplexust, a nárcisztikus, incestuális, kannibalisztikus tendenciák elméletét, a tudatalattira vonatkozó örökölt elgondolásokat, amelyek érvényesülhetnek a hipnózisban, a politikában stb.”¹²⁵ Összességében Cigernek az a véleménye, hogy Freud csak afféle vulgárnaturalista, s az, hogy az emberi ösztönök természetességével összefüggő kérdések megoldásában „végső soron a konzervatív irányzatok felé húz, és a »vér« erkölcsébe, a nemzetbe mint biológiai közösségbe vetett hitbe torkollik. E tekintetben zsolnai előadása tipikus.”¹²⁶ Ciger pszichoanalízis-értelmezését nem a tanulmányok elolvasásából leszűrt

ismeretanyag jellemzi, hanem a provinciális életrajzi tévedésekből eredeztethető előítéletek:

„Olyan konstrukciók születtek, amelyek egy lebilincselő fantasztikus regény értékével vetekedhetnének, ha sokan nem vennék komolyan ezeket, mint saját gyakorlatuk és vágyaik megerősítését, mint felhívást a szexualitás kiélésére a humánus és a társadalmi fejlődés kárára, és mindezt a higiénia nevében. [...] A szexcentrikusság a társadalmi narkózis eszköze lett, az »agresszivitás« levezetésére szolgált, ahogyan valamikor az alkoholizmus az akarat megtörésére.”¹²⁷

A „freudizmus” egyebek mellett azért is veszélyes, mert a racionális logika megkérdőjelezésével elhárítja „az önuralom szükséges szabályozó mechanizmusait”,¹²⁸ és egyszerűen a megengedhetetlen anarchiát propagálja – s ennek legkártékonyabb megnyilvánulása Ciger szerint a „normalitás” és az „abnormalitás”, vagyis a lelki egészség és a betegség közti határ eltörlése. (Igaz, Freud már a *Három megjegyzés a szexuális elméletről* című munkájában a szexuális manifesztációk szélsőséges eseteiből indult ki, éppen azért, mert az ún. normalitásból nem tudhatott volna meg többet a szexualitásról, mint amit a puritán tudomány reprodukált.)

Ciger kiindulópontja a pszichoanalízis kritikájában a „normalizált” közegben cseppet sem meglepő módon, éppen a „normalitás”. Erre alapozza általános emberfelfogását is, mely szerint az ember „biopszichológiai, társadalmi kapcsolatokban létező, nyitott, dialektikus rendszer”.¹²⁹ Ugyancsak erre alapozza a terápia fogalmát is, amely a „katarzison” alapul:

„De már magának a katarzisnak az alapjában is benne foglaltatik egy másik személyes törekvés dominanciája, amely eltér az örömeleltől. [...] Annak a pszichikai traumának a tudatosítása, amely a kimondással ment végbe, a tudat magvával való integrálódás folyamatát jelzi, az örömeleltre törekvés alárendelése a személyiség központi törekvésének, amelynek következtében a valahai traumatikus élmény elképzelésének patogenetikus hatása eltűnik.”¹³⁰

Úgy tűnik, mintha Ciger számára a „freudizmus” mint terápia és mint személyiségelmélet szempontjából is a leginkább zavaró elem az öröm lenne, az az öröm, amelynek megélését a hatvanas évek végén még nyíltan hirdette Kalivoda a marxizmus és a pszichoanalízis szintézisében. Így tehát Ciger véleménye szerint a terápiás folyamat egészének, amely a neurózis elhárítására irányul, az öröm jelentőségének vagy magának a létezésének a tagadása lenne, és szavakkal való helyettesítése – még hozzá nem a szublimáció vagy az áthasonítás, hanem a beszéd és a megtisztulás értelmében, amely a beszélés nyomán bekövetkezik, mint az öröm pótszere vagy helyettesítője. Ciger ugyan nem ír semmit e terápia sajátosságairól, de sok minden utal arra, hogy semmi újról nincsen szó, sőt, úgy tűnik, mintha ezzel visszatérne arra a pontra, ahonnan eredetileg Freud elindult, amikor J. Breuerrel dolgozott együtt: vagyis a katarzis koncepciójához. A hetvenes évek eleji Csehszlovákiában a társadalmi „normalitás” körülményei között lehet ezt úgy is értelmezni mint mentséget, mivel az egyén problémáiról beszél ugyan a társadalomban, de nem hatol el az alapjukig, hanem végső soron nem más, mint szintiszta verbalizmus. Tehát nem gyógyítás, hanem csak afféle „ráolvasás”.

A *Töprengések Freud felett* című munkának a kultúrával kapcsolatos elképzelései is a pszichoanalitikus szublimáció normalizációs korszakbeli újraértelmezésén alapulnak. Ciger gondolatmenetének elengedhetetlen kiinduló fogalma ismét az öröm, és a szerző megfogalmazása oda konkludál, hogy „az öröm abszolutizálása nem jelent szublimációt, hanem éppen a személyiség integrációját, annak a káosznak és elégtelenségnek a leküzdését, amely a haszon szükségletének dominanciájából ered, szemben a fejlődés, az alkotás szükségletével”.¹³¹ Az öröm, amelyet még Freud *Totem és tabujának* szlovák követői is a kultúra elengedhetetlen előfeltételének tartottak a szublimáció szempontjából, megszűnik létezni. Az új kultúrakoncepció alapja már nem a szublimáció, azaz az alacsonyabb rendű felemelése a magasabb vagy éppen az emelkedett

szférába, hanem a horizontális „integráció” – az örömet megtagadó szubjektumok valamiféle kollektivista „összekapcsolódása”. Ennek az „integrációnak” semmi köze sincsen a hatvanas évek szintetizáló utópiáihoz, éppen ellenkezőleg, olyan mechanizmust hoz létre, amelyet a következő korszak, a hetvenes évek kulturális termelése propagált, amelynek az volt a funkciója, hogy tagadja meg a korábbi korszak utópizmusát. Ez a politikailag konszolidált, normalizált és főként jól irányított kulturális termelés modellje, amely mindenféle ösztönszerű struktúrától távol van. A „hiány”, amelyről Ciger több helyütt ír, gazdasági terminus. Ez esetben azonban nem a lacani lelki mankó koncepciójához vezet, amely a vágyból mint az öröm manifesztálódásából ered: Annak az embernek a helyzetét fejezi ki, aki miután megtapasztalta a szabadságot a hatvanas évek végén, most tudatosítja magában, hogy meg van fosztva attól a lehetőségtől, hogy kiélhesse ösztöntörekvéseit vagy hogy transzformálhassa ösztönenergiáját, a társadalmi gyakorlat pedig pótmegoldásokat konstruál számára pótlékjellegű kulturális kínálattal.

¹ Felber, S.: *Vedomie a podvedomie*. Slovenská akadémia vied a umení, Bratislava, 1948.

² Uo. 115.

³ Uo. 36–37.

⁴ Uo. 36.

⁵ Uo. 42.

⁶ Uo. 116.

⁷ Uo. 11.

⁸ Uo. 21, 25.

⁹ Uo. 21–22.

¹⁰ Uo. 43.

¹¹ Uo. 41.

¹² Uo. 49.

- ¹³ Pardel, T.: *Problémy psychoanalitického hnutia*. Psychoadiagnostika, Bratislava, 1972, 75.
- ¹⁴ Gay, P.: *Freud*. Fischer, Frankfurt am Main, 2006, 376–379.
- ¹⁵ Felber, S.: i. m. 57–98., főleg 58–66.
- ¹⁶ Uo. 58–59.
- ¹⁷ Uo. 59.
- ¹⁸ Uo.
- ¹⁹ Uo. 63.
- ²⁰ Uo.
- ²¹ Uo.
- ²² Uo.
- ²³ Uo. 64.
- ²⁴ Uo.
- ²⁵ Uo. 65.
- ²⁶ Freud, S.: *Totem és tabu*. Vydavateľstvo SAV, Bratislava, 1966, 7–8.
- ²⁷ *Pravda*, XLVII. évf. 198. B. sz., 1966. július 20. 3.
- ²⁸ Czako, M.: Totem és tabu. *Kultúrny život*, 21. 1966. 29. sz. 3, 5.
- ²⁹ Uo.
- ³⁰ Uo.
- ³¹ Uo.
- ³² Šípoš, I.: Freud a tabu. *Filozofia*, XXI. évf. 6. sz. 1966. 660–662.
- ³³ Uo. 662.
- ³⁴ Uo. 661.
- ³⁵ Vö. Bernstein, A. E.: The Contributions of Marcel Proust to psychoanalysis. *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, Medical College, New York, 33. évf. 1. sz. 2005. 137–148.
- ³⁶ Šípoš, I.: Freud a tabu. *Filozofia*, XXI. évf. 6. sz. 1966. 661.
- ³⁷ Uo. 662.
- ³⁸ „Az olvasót olykor egyenesen sokkolja egyfelől a szerző éleslátása, másfelől a szinte már naiv fantasztikussága.” Uo. 662.
- ³⁹ Csak pár évvel később (1973) adja ki az amerikai Martin Jay a jellegzetes *The Dialectical Imagination* címmel a frankfurti iskola történetét, amelyben egy egész fejezetet szentel a pszichoanalízis és a nyugati marxizmus két háború közötti kapcsolatainak. Ez a könyv nem sokkal később megjelent Németországban is a tanulságos *Dialektische Phantasie* címmel.
- ⁴⁰ Šípoš, I.: Freud a tabu. *Filozofia*, XXI. évf. 6. sz. 1966. 662.

- ⁴¹ Uo. 660.
- ⁴² Komorovský, J.: Freud a etnofreudizmus. *Slovenský národopis*, XV. évf. 1. sz. 154.
- ⁴³ Uo. 155.
- ⁴⁴ Uo. 154.
- ⁴⁵ Uo. 155.
- ⁴⁶ Uo.155.
- ⁴⁷ Münz, T.: Freud o náboženstve. *Svet vedy*, XIII. évf. 10. sz. 1966. 619.
- ⁴⁸ Uo. 619.
- ⁴⁹ Uo.
- ⁵⁰ Münz, T.: *Listy filozofom*. Kalligram, Bratislava, 2002.
- ⁵¹ Csak Feuerbach kapcsán említette a vallást projekcióként magyarázó kritika folytatóját, illetve Nietzschevel mint Freud el nem ismert nagy inspirálójával kapcsolatban. Vö. uo. 71–72. illetve 89. A könyv figyelmesebb olvasása feltárhathatná Freud inspirációját Mózes az egyiptomi, illetve a zsidóság mint atoni monoteizmus említése nyomán. Vö. uo. 101.
- ⁵² Pravda a skutočnosť je vždy relatívna. Rozhovor s filozofom Teodorom Münzom. *Literatúra & spoločnosť*, 2002. augusztus. A *Slovo* című hetilap melléklete, 2.
- ⁵³ Uo.
- ⁵⁴ *Domino forum*, IX. évf. 12. sz. 13.
- ⁵⁵ Münz, T.: Dost' bolo Fromma? *Domino forum*, IX. évf. 12. sz. 12.
- ⁵⁶ Sus, O.: Totem a tabu. *Mladá tvorba*, 1967. 7. sz. 52–54.
- ⁵⁷ O. Sus Weimann *Literaturwissenschaft und Mythologie* című tanulmányára hivatkozik (in: *Sinn und Form*, 1967. 2. sz. 484–521.). Vö. ugyanezen cím alatt: Weimann, R.: *Literaturgeschichte und Mythologie*. 3. kiad. Aufbau Verlag, Berlin und Weimar, 1974.
- ⁵⁸ Uo. hivatkozás: 500.
- ⁵⁹ Vö. Loos, H.: Verhaltener Optimismus. *Sonntag*, 39. 1989. 39. sz. 9. Ez a cikk értékes dokumentum a pszichoanalízis NDK-beli történetéről, illetve betiltásáról. Kiderül belőle, hogy egészen a nyolcvanas évek végéig sem a tudományban, sem a nyilvános diskurzusban nem lehetett olyan autonóm alternatív intellektuális modell kimunkálni, amely a pszichoanalízisen alapult volna, annak ellenére sem, hogy Freud néhány művét kiadták.
- ⁶⁰ Szlovákiában az irodalomtudomány és a mitológia kapcsolatával Milan Šútovec *Romány a mýty* című könyve foglalkozott (Tatran, Bratislava, 1982). Itt azonban nem találunk a pszichoanalízisre direkt utalásokat.
- ⁶¹ Sus, O.: Jazyk snov a mýtov. *Romboid*, 1971. 1. sz. 60–61.
- ⁶² *Obzor*, Bratislava, 1971.

- ⁶³ Sus, O.: Jazyk snov a mýtov. *Romboid*, 1971. 1. sz. 61.
- ⁶⁴ Schaff, A.: *Úvod do sémantiky*. NPL, Praha, 1963; uő: *Filozofia človeka*. VPL, Bratislava, 1964; uő: *Marxizmus a ľudské individuum*. VPL, Bratislava, 1966; Garaudy, R.: *Perspektívy človeka*. Nakladatelství politické literatury, Praha, 1965; uő: *Od klatby k dialogu*. Svoboda, Praha, 1967; *Realismus bez břehů*. Československý spisovatel, Praha, 1965; uő: *Marxismus XX století*. Svoboda, Praha, 1968.
- ⁶⁵ *Československý spisovatel*, Praha, 1968.
- ⁶⁶ Špitzer, J.: Marxizmus, štrukturalizmus, freudizmus. *Slovenská literatúra*, XVII. évf. 3. sz. 1970. 306–320.
- ⁶⁷ Kalivoda, R.: Moderní duchovní skutečnost a marxizmus. *Československý spisovatel*, Praha, 1968. 8.
- ⁶⁸ Uo. 7.
- ⁶⁹ Uo. 45–102.
- ⁷⁰ Špitzer, J.: Marxizmus, štrukturalizmus, freudizmus. *Slovenská literatúra*, XVII. évf. 3. sz. 1970. 306.
- ⁷¹ Uo. 310.
- ⁷² Uo. 311.
- ⁷³ Kalivoda, R.: 1968, 74.
- ⁷⁴ Špitzer, J.: Marxizmus, štrukturalizmus, freudizmus. *Slovenská literatúra*, XVII. évf. 3. sz. 1970. 315.
- ⁷⁵ Špitzer, J.: *Nechcel som byť žid*. Kalligram, Bratislava, 1994, 20.
- ⁷⁶ Vö. Štefan Drug bevezetését Špitzer hagyatékának kiadásához *Všedné dni* címmel. Ed. Štefan Drug. Vydavateľstvo Ivan Štefánik, Bratislava, 2001. Itt *Juraj Špitzer nem mindennapi élete* címmel jelent meg, 9–23.
- ⁷⁷ Špitzer, J.: *Svitá, až keď je celkom tma*. Kalligram, Bratislava, 1996, 72.
- ⁷⁸ Freud, S.: Aktuálne o vojne a smrti. *Fragment*, 1990. 3. sz. 28–44. Ford. Juraj Špitzer.
- ⁷⁹ Egyebek mellett igen érdekesen arról a Franz Xaver Messerschmidt szobrászról szóló tanulmányában, akinek alakja állítólag már 1939-ben foglalkoztatva, és akinek a pszichoanalitikus előadásaisal a szlovák származású osztrák művészettörténész, Mária Pötzl-Malíková könyve közvetítésével ismerkedett meg. Vö. Špitzer, J.: Franz Xaver Messerschmidt (1734–1783). *Fragment*, 1990. 2. sz. 53–63.
- ⁸⁰ Ezt 2001-ben megerősítette a hagyatékot gondozó Štefan Drug.
- ⁸¹ Hrušovský, I.: Človek a dialektika dejín. *Filozofia*, XXIV. évf. 1. sz. 1969. 15–23.
- ⁸² Uo. 17.
- ⁸³ Uo.
- ⁸⁴ Uo. 18.

- ⁸⁵ Uo. 22.
- ⁸⁶ Robert, M.: *Psychoanalitická revolúcia*. Obzor, Bratislava, 1968.
- ⁸⁷ Cvekl, J.: *Sigmund Freud*. Orbis, Praha, 1965.
- ⁸⁸ Cvekl, J.: *Človek v psychoanalitickém polí*. Melantrich, Praha, 1969.
- ⁸⁹ Kopsová, R.: Človek a psychoanalíza. *Filozofia*, XXIV. évf. 6. sz. 1969. 675–679.
- ⁹⁰ „Jiří Cvekl azoknak a cseh filozófusoknak az egyike, akik az utóbbi években sokat tettek a pszichoanalízis kritikai interpretálása érdekében marxista szemszögből, és megkísérelték a pszichoanalízis bizonyos felfedezéseit integrálni a marxista emberfelfogásba.” Uo. 675.
- ⁹¹ Uo. 679.
- ⁹² Uo. 676.
- ⁹³ Uo. Milan Krankus egy beszélgetésben elmondta, hogy élénken emlékszik Cvekl egy későbbi tévéfélépésére, amely a Charta '77 utáni időszakban volt, és amelyben a filozófus Freud-szakértő nyilvánosan megtagadta a pszichoanalízist.
- ⁹⁴ Uo. 377–387.
- ⁹⁵ Cvekl, J.: 1965, 228–237.
- ⁹⁶ Robert, M.: 1968, 380.
- ⁹⁷ Gay, P.: *Freud*. Fischer, Frankfurt am Main, 2006, 4–5.
- ⁹⁸ Uo. 292–293.
- ⁹⁹ Ez a könyv szlovákul csak 1998-ban jelent meg, amikor a Freud *Totem és tabujával* fennálló polemikuss összefüggése már elhalványult. Vö. Lévi-Strauss, C.: *Totemizmus*. Chronos, Bratislava, 1998. Ford. Martin Kanovský.
- ¹⁰⁰ Városová, M.: *Úvod do axiológie*. Epocha, Bratislava, 1970, 119–159. és főleg 178–179.
- ¹⁰¹ Marián Városová (1923–1988) a Sorbonne-on végzett 1947-ben, majd ott szerzett doktori fokozatot. 1943–1950 között a pozsonyi Pszichotechnikai Intézetben dolgozott, 1950–1952 között az SZTA Pszichológiai és Szociológiai Intézetben, 1952–1970 között a Művészettörténeti és -elméleti Intézet igazgatója volt. 1972 után a Szlovák Nemzeti Galéria munkatársa.
- ¹⁰² Városová, M.: 1970, 129.
- ¹⁰³ Uo.
- ¹⁰⁴ Uo. 127.
- ¹⁰⁵ Uo. 178–179.
- ¹⁰⁶ Uo. 139, 153.
- ¹⁰⁷ Uo. 129, 133, 145.
- ¹⁰⁸ Köszönet Elena Városovának a szöveg rendelkezésre bocsátásáért.

- ¹⁰⁹ Aláírás nélküli, számozatlan gépirat *Experiment—interpretácia—introspekció* címmel M. Váross hagyatékából, 1.
- ¹¹⁰ Uo. 2.
- ¹¹¹ Uo. 2–3.
- ¹¹² Uo. 3.
- ¹¹³ Uo.
- ¹¹⁴ Uo.
- ¹¹⁵ Uo. 4.
- ¹¹⁶ Uo. 3–4.
- ¹¹⁷ Uo. 4.
- ¹¹⁸ Ciger, J.: *Zamyslenie nad Freudom*. In: *Marxistická filozofia. Zborník Ústavu marxizmu-leninizmu Univerzity Komenského*. III. évf. Nakladateľstvo Pravda, Bratislava, 1972, 121–137.
- ¹¹⁹ Uo. 123.
- ¹²⁰ Uo. 124.
- ¹²¹ Uo. 125.
- ¹²² Uo. 126.
- ¹²³ Uo. 126.
- ¹²⁴ Uo. 126–127.
- ¹²⁵ Uo. 129.
- ¹²⁶ Uo.
- ¹²⁷ Uo. 130.
- ¹²⁸ Uo.
- ¹²⁹ Uo. 131.
- ¹³⁰ Uo.
- ¹³¹ Uo.

ZÁRÓGONDOLATOK

A pszichoanalízisre Szlovákiában akkor sem figyeltek fel, amikor a 20. század azon nagy kulturális teóriáinak recepciójára került sor, amelyek éppen a pszichoanalízissel konfrontálódva vagy annak hatására születtek meg – olykor divatjelleggel – a hetvenes évektől kezdve. Teljesen háttérbe szorult például Bahtyin élénk és gazdag recepciójában, amely a cseh és szlovák fordításoknak köszönhetően rendszeres volt; Csehszlovákiában Bahtyin munkái két évtizeden át – gyakorlatilag a hetvenes évek elejétől a nyolcvanas évek végéig – az irodalomtudományi, kultúrtörténeti és elméleti kutatások mintájaként szolgáltak,¹ és valamiféle alternatívát kínáltak a Szovjetunióból importált rigid marxista filozófiával és irodalomtudománnyal szemben. Bár A. Etkind 1993-ban kimutatta, hogy nemcsak a *Freudizmus* (1927) és a *Marxizmus és nyelvfilozófia* (1929) című Bahtyin-, illetve Volosinov-művek érintették a pszichoanalízis kérdéseit, hanem Bahtyin regényelméletének kulcsfogalma, a dialógus² is a Freuddal való termékeny konfrontáció során kristályosodott ki, az 1989-ben Pozsonyban rendezett cseh és szlovák Bahtyin-munkaszeminárium, majd a „Bahtyin-inspirációkat”³ közlétező tanulmánykötet sem foglalkozott ezzel a kérdéssel. A hetvenes évek végi intellektuális és társadalmi paradigma radikális fordulata, amelynek jelzői voltak egyebek közt azok a tudatos politikai implikációk is, amelyek Bahtyin regényelméletéből, nyelvfilozófiájából vagy az alternatív életvilágok jelenségét vizsgáló európai kultúrtörténeti kutatásaiból következtek, nem terejdt ki a pszichoanalitikus témák iránti érdeklődésre. A orosz A. Červenák 1989-ben azt írta,

„Bahtyin megsejtette a klasszikus racionalizmus, a szcientista redukcionizmus, a kaszárnyakommunizmus, a pszichoanalízis, a társadalmi skizofrénia stb. veszélyeit”⁴ Mi több, a Bahtyin és Volosinov „freudizmusról” és nyelvfilozófiáról szóló műveihez írt előszó társszerzője és fordítója, Ladislav Holata 1986-ban egyetlen szóval sem említette az első tanulmány témáját, azaz a pszichoanalízist, ehelyett a Bahtyin társadalomtudományi módszerének kiindulópontjául szolgáló ideológiákra koncentrált.⁵ Bahtyin karneváleméletét Szlovákiában is jól fogadták: eszerint az elmélet szerint a karnevál a hivatalos kultúra valamiféle tükröző „ellenvilága”, amely segít az embernek kompenzálni az elviselhetetlen, súlyos hétköznapi valóságot. Azonban ezt az elméletet is mindenféle pszichológiai magyarázat vagy következtetés nélkül fogadták be, noha előbb vagy utóbb szükségszerűen beleütköztek volna azokba a kérdésekbe, amelyek a 20. század során mindvégig a pszichoanalízis kérdései is voltak – legyen szó akár az ösztönök kérdésköréről vagy a libidó fogalmáról, vagy az elfojtás mechanizmusáról, az álommunkáról, a felettes én cenzúrájáról vagy az „elfojtott tartalom visszatéréséről”. Azt, hogy mennyire közel áll Bahtyin Rabelais-könyvének „nevetéskultúra”-konceptiója Freud *A vicc és viszonya a tudattalanhoz* című művének téziseihez, senki sem vette észre, és nyilván nem csak amiatt, hogy nem volt meg szlovákul. Bahtyin Dosztojevszkij iránti érdeklődése, sőt maga Dosztojevszkij sem csinált kedvet a pszichológiai értelmezésekhez, nem szólva a pszichoanalitikus értelmezésekről, talán a *A Karamazov testvérek*-beli védőügyvéd, Fetyukovics kijelentésével összhangban, amely szerint minden botnak két vége van: „A pszichológia regényre csábítja még a legkomolyabb embereket is, mégpedig teljesen önkéntelenül. A fölösleges pszichológiáról, a lélektannal való bizonyos visszaélésről beszélek [...]”⁶

A „fölsleges pszichológia” szókapcsolat Szlovákia esetében tökéletesen írja le a „komoly” gondolkodás előítéletességét a pszichoanalitikus imaginációval szemben. A pszichoanalízis nem került szóba a francia strukturalizmus és a posztstrukturalizmus szlovák

receptiójában sem, ami egyébként 1987-ben óriási lendületet vett Foucault *A szavak és a dolgok* című művének M. Marcelli fordításában történő megjelenésével. Úgy tűnik, mintha ez a recepció inkább a harmincas-negyvenes évek hazai strukturalizmusának hagyománya jegyében ment volna végbe, noha kérdéses, hogy vajon átlátták-e és megértették-e ezt a hagyományt a maga komplexitásában. Foucault főművének befejezése, amely a pszichoanalízis és az etnológia apoteózisában csúcsonyul ki, valósággal felszólítás volt a harmincas évek végi, negyvenes évek eleji hazai strukturalista örökség újraértelmezésére. Ahogyan a szerző állítja, a pszichoanalízis és az etnológia „kitüntetett helyet foglal el tudásunkban. [...] mert az emberre vonatkozó minden ismeret határán élmények és fogalmak kimeríthetetlen tárházát hozzák létre, ám különösen bizonyos nyugtalanság, megkérdőjelezés, kritika és vita elvét mindazzal kapcsolatban, ami régebben már beigazoltnak, érvényesnek látszott”⁷. Valóban, az etnológia is és a pszichoanalízis is a strukturalizmus elődjének tekinthető. Kérdés azonban, hogy *A szavak és a dolgok* szlovák olvasói egyáltalán eljutottak-e mind Foucault könyvének utolsó oldalaiig, és nem maradtak-e le a könyv első oldalainál, ahol a szerző Borges egy elbeszélését parafrazálja, annál az impozáns bevezető akkordnál, amely egyszersmind a nyolcvanas évek végi-kilencvenes évek eleji irodalmi posztmodern felszabadító gesztusa volt. Megszabadította a szlovák kultúrát attól a diktatórikus, egocentrikus, auktoriális írásmódtól és doktrinér értekezésmódtól, amelynek a szlovák közegben a hangos provinciális pátozás és a „nemzet lelkiismeretének” hamis proklamálása is a felhangjai közé tartozott. A francia strukturalizmus a szlovák intellektuális kontextusban nemcsak a szlovák strukturalizmus és nyelvészet hazai hagyománya miatt keltett visszhangot, hanem annak következményeként is, amit a „posztmodern szituáció” hozott magával: tisztító hatású volt azzal, hogy a szubjektum szilárd kontúrait megbolygatta, bár a pszichoanalízis maga semmiféle szerepet nem játszott e folyamatban Szlovákiában. Azonban hogy óriási volt

a pszichoanalízis jelentősége a francia strukturalizmus formálódásában, gyakorlatilag az ötvenes évektől kezdve, az nem kétséges, ezt részletesen kimutatta Francois Dosse *A strukturalizmus története*⁸ című nagyszabású munkájában. Úgy tűnik, hogy a kilencvenes évek cseh és szlovák szellemi-intellektuális közegében főleg Derrida filozófiája révén megjelenő divatos dekonstrukció sem képzelhető el a maga teljességében a pszichoanalitikus háttér nélkül,⁹ bár ennek Szlovákiában a kilencvenes években nem volt visszhangja.

* * *

Annak, hogy a pszichoanalízis nem volt jelen abban a paradigmaváltásban, amely a nyolcvanas és a kilencvenes évek fordulóján zajlott Szlovákiában, ily módon nemcsak történeti okai vannak, hanem következményei is, amelyek betegségként kísérik a szlovák kultúrát. Talán valóban arról van szó, hogy a pszichoanalízis recepciója Szlovákiában sokdimenziós társadalmi és lélektani összefüggésrendszert alkot, amelyben szerepet játszik a cenzúra, az elfojtás, a tagadás, de éppúgy a szublimáció, az identifikáció, és még néhány más olyan folyamat, amellyel a pszichoanalízis foglalkozik.

Például abban a szövegben, amely *A filozófia és a pszichoanalízis*¹⁰ címet viseli, és amely a *Filozofia* című folyóiratban jelent meg 1997-ben, makacsul újra felbukkan azoknak az érveknek a többsége, amelyek azt állítják, hogy Freud tudattalanelmélete állítólag nem eredeti, ugyanúgy, ahogyan azt már T. Pardel a háború után leírta, s ahogyan még J. Ciger is állítja. Sem az egyik, sem a másik tanulmányt nem említi a szóbanforgó szöveg. „Úgy gondolom, hogy a pszichoanalízis [...] sokkal inkább a filozófiához kötődik, semmint a pszichológia, a lélek tudományához”,¹¹ ez a kiinduló tézise a tanulmánynak, amely nem kíséri végig a pszichoanalízist keletkezésétől fogva, de nem is árul el semmiféle sajátos problématudatot. Csak egyetlen dolgot követel: a pszichoanalízis elutasítását. A vita,

amelyet a szöveg kiváltott,¹² szintén nem mutatja semmi jelét annak, hogy valamiképpen értelmezni próbálná a korábbi viták kontextusát, s még kevésbé, hogy hozzájárulna annak megértéséhez, egyáltalán mi szüksége lehetne bárkinek a pszichoanalízisre.

Mintha Szlovákiában a pszichoanalízis recepciója legtöbbször semmihez sem kapcsolódna. Ez nem pusztán a periferikusság, hanem egyenesen a szellemi dezorientáltság mutatója, amely a kulturális provincializmus sajátja. Ennek a provincializmusnak maga Freud is a tudatában volt, ő azonban tudott ebből tréfát is csinálni. Bár a provincializmuson nevetni keserű annak, akit érint, csak két lehetősége marad: vagy csak újabb ellenállásra ingerli, hogy kinevetik, vagy hasznos önreflexióra készíti. Freud egyik kedvenc vicce így hangzott: „Egy bizonyos lókupec egy lovat kínál a vevőjének. »Ha uraságod felül erre a lóra hajnali négykor, fél hétkor ott lesz Pozsonyban.« – »És mit fogok én csinálni reggel fél hétkor Pozsonyban?«¹³

¹ Vö: Bachtin, M. M.: *Dostojevskij umělec. K poetice prózy*. Ford. J. Honzík. Československý spisovatel, Praha, 1971; uő: *Problémy poétky románu*. Ford. M. Baránková, utószó V. Šabík. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 1973; uő: *Francois Rabelais a lidová kultúra stredoveku a renesance*. Ford. J. Kolár. Odeon, Praha, 1975; uő: *Román jako dialóg*. Ford. D. Hodrová és V. Svatoň. Odeon, Praha, 1980; uő: *Formální metoda v literární vědě*. Lidová nakladatelství, Praha, 1980; Vološinov, V. N.: *Marxizmus, freudizmus, a filozofia jazyka*. Ford. I. Holata és F. Novosad, bevezetés I. Holata. Pravda, Bratislava, 1986; uő: *Estetika slovesnej tvorby*. Ford. V. Šabíková, kíséző tanulmány V. Šabík. Tatran, Bratislava, 1988; *Bachtinovské inšpirácie*. Ústav umeleckej kritiky a divadelnej dokumentácie, Bratislava, 1989.

² Etkind, A.: *Eros nevozmožno*. Meduza, Sankt-Peterburg, 1993, 390.

³ *Bachtinovské inšpirácie*. Ed. Miloš Žiak a Milan Resutík, Ústav umeleckej kritiky a divadelnej dokumentácie, Bratislava, 1989.

⁴ Uo. 46.

⁵ Bachtin, M. M. – Vološinov, V. N.: 1986, 5–28.

⁶ F. M. Dosztojevszkij: *A Karamazov-testvérek*. Magyar Helikon, Budapest, 1971, 2. köt., 522. Ford. Makai Imre.

- ⁷ M. Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 417. Ford. Romhányi Török Gábor.
- ⁸ Dosse, F.: *Geschichte des Strukturalismus*. Bd. 1., Fischer, Frankfurt am Main, 1999, főként 145–194.
- ⁹ Vö. Gondek, H.-D.: „La séance continue” – Jacques Derrida und die Psychoanalyse. In: Derrida, J.: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, 179–232.
- ¹⁰ Podušelová, M.: O vzťahu filozofie a psychoanalýzy. *Filozofia*, 52. évf. 4. sz. 1997. 242–245.
- ¹¹ Uo. 242.
- ¹² Šulavík, J.: Freudov chápanie filozofie a otázka interpretácie vzniku psychoanalýzy. *Filozofia*, 54. évf. 4. sz. 1999. 265–270.
- ¹³ Freud, S.: Der Witz und seine Beziehung zum Umbewussten. In: uő: *Studienausgabe*. Bd. IV. Hrsg. Thure von Uexküll – Ilse Grubrich-Simitis. S. Fischer Verlage, Frankfurt am Main, 1970, 54.

Névmutató

A

Abel, K. 127, 129, 131, 134
Adler, A. 34, 38, 73, 91, 154, 157,
161, 206
Albert, J. 91
Alexander, F. 163
Alford, C. F. 42
Altermatt, U. 71, 94
Arany, A. 158
Arpaš, M. 156

B

Bach, A. 16
Bachelard, G. 188, 202
Bachofen, J. J. 121–125, 134, 142,
144, 146
Bachtin, M. M. 255
Bakoš, J. 118, 134
Bakoš, M. 102–103, 132, 158
Bálint, A. 34, 38, 44, 155, 157
Balogh, A. 3, 4, 162
Baránková, M. 255
Barč-Ivan, J. 196
Barsch, A. 198, 202
Bátorová, M. 196, 203
Basszin, F. V. 154
Baudelaire, Ch. 168
Bažány, M. 139
Beck, D. 163

Bednár, A. 193
Bemporad, J. R. 163
Benedeková, T. 163
Benjamin, W. 100, 132
Bergson, H. 241
Bernfeld, S. 92
Bernstein, A. E. 246
Beutin, W. 198
Bleuler, E. 68, 72, 116, 120, 127, 135,
163
Bodin, J. 31, 44
Boehm, F. 115, 121
Boisen, A. T. 64
Borecký, V. 35, 39, 43–45, 156
Borges, J. L. 253
Boroš, J. 154, 162
Bouchal, M. 193, 203
Brabant, E. 41
Bräutigam, W. 163
Bréal, M. 131
Breier, P. 155–157, 163
Breton, A. 101–102
Breuer, J. 80, 241
Briffault, R. 121
Brouk, B. 31, 44, 110
Buddha 241
Bulhof, I. 40
Bumke, O. 72
Burke, K. 170
Bútorá, M. 156–157, 163
Bžoch, A. 1, 3, 4, 11, 133–134, 202

C

- Cagliostro 20
 Carlson, E. T. 40
 Carnap, R. 118
 Čečetka, J. 59, 74, 91
 Čepan, O. 6, 180–186, 195, 201, 202
 Černáček, J. 158
 Černák, P. 156–157
 Červeňák, A. 197, 203
 Chomsky, N. 187
 Chorváth, M. 123, 134
 Ciger, J. 240–245, 250, 254
 Cmorej, P. 134
 Cremerius, J. 90, 198
 Cvekl, J. 211, 231–232, 249
 Cymbalko 37
 Czako, M. 214, 246

D

- Daniel, J. 41, 134
 Darwin, Ch. 209
 Dérer, J. 30, 36
 Derrida, J. 254, 256
 Deutsch, H. 23
 Deutsch, L. 23
 Dieška, J. 43
 Dijk, T. van 202
 Dobrzyńska, T. 187
 Domček, M. 219
 Domianová, E. 41
 Dorsey, J. O. 131
 Dosse, F. 254, 256
 Dosztojevszkij, F. M. 197–198, 252, 255
 Driesch, H. 90
 Doszuzskov, T. B. 14, 155
 Drug, Š. 248
 Dudáš, C. 123–124, 134
 Durkheim, È. 217

E

- Eckstein, F. 32
 Eicke-Spenglerová, M. 163
 Einstein, A. 219
 Ellinger, T. J. 145, 160
 Erdély, Z. 5, 20, 25–27, 43
 Erős, F. 10, 43, 94
 Etkind, A. 41, 251, 255

F

- Falzeder, E. 41
 Federn, P. 92
 Felberová, E. 231
 Felber, S. 6, 158, 205–211, 230–231, 245–246
 Felix, J. 116
 Fenichel, O. 13
 Ferenczi S. 19–20, 23, 40–41, 127
 Feuerbach, L. 212, 220, 247
 Figuli, M. 181
 Fila, R. 183–184
 Fischer, E. 41, 176
 Fischer, R. 41
 Flader, D. 135
 Flaubert, G. 84
 Flugel, J. C. 139
 Foerster 67
 Foucault, M. 253, 256
 Frankenstein 30
 Frank, J. 32, 34–35, 39
 Frazer, J. 88, 209
 Freud, Alexander 18
 Freud, Anna 23, 92, 158
 Freud, S. 9–10, 13, 15–19, 21, 23, 25, 27, 31–32, 34, 37–38, 40–41, 43–44, 48–58, 60–65, 67–69, 72–73, 77–78, 80–88, 90, 92–96, 98–113, 115–117, 123, 126–127, 129–130, 132–133,

- 135, 137, 139, 141–149, 151–152,
154, 157–162, 167–169, 173,
182–183, 196–198, 205–206,
208–223, 225–229, 231–244,
246–249, 252, 254–256
- Friedmann, N. 201
- Friedmann, O. 58, 91, 108
- Fromm, E. 77, 80, 87, 95, 115, 121,
146, 152, 154, 192–193, 203, 211,
219–220, 223–224, 233
- Fuller, P. 42
- Füchtner-Christóvão de Sousa,
J. 41
- Füchtner, H. 41
- G**
- Gabura, J. 156–157
- Garaudy, R. 176, 248
- Gay, P. 209, 233, 246, 249
- Gehlen, A. 83
- Gente, H.-P. 133
- Giampieri-Deutsch, P. 41
- Goeppert, S. 198
- Gondek, H.-D. 256
- Greenson, R. 163
- Gross-Kurth, P. 42
- Grotjahn, M. 163
- Grubrich-Simitis, I. 256
- Guardini, R. 86, 95
- Guensberger, E. 42, 137, 139, 158
- Hamburger, F. 116
- Hanus, L. 82–89, 95–96
- Harmat P. 21, 40, 42
- Hartmann, E. von 142
- Hašto, J. 10, 151, 154, 156–158, 163
- Haštová, M. 156–157
- Hattingberg, H. 49
- Havran, P. (lásd Novomeský, L.)
- Haynal, A. 41
- Hečko, F. 181
- Hegel 99
- Hegel, G. W. F. 99
- Hendrik, J. 91
- Hinsie, L. E. 232
- Hitler, A. 39
- Hodrová, D. 255
- Hoffmann, E. T. A. 37
- Hoffmeister, A. 43
- Holata, L. 252, 255
- Holý, J. 178
- Honzík, J. 255
- Horkheimer, M. 146, 227
- Horney, K. 23, 95, 154
- Hoskovec, J. 193, 203
- Hronský, J. C. 181, 196–197, 203
- Hrozán, T. 161
- Hrušovský, I. 6, 41, 118–125, 131,
134, 140, 144, 146, 174, 198, 212,
229, 230, 248
- Husár, D. 134
- Hynie, J. 38
- I**
- Ibsch, E. 202
- Ibsen, H. 84
- H**
- Häberlin, P. 34
- Haeckel, E. 209
- Halmi O. 231
- Hamada, M. 10, 178–179, 201
- Hamaliar, J. I. 51–53, 90

J

- Jaffé, A. 201
 Jahn, E. 91
 Jakobson, R. 128
 Jánoš, J. 91
 Janšák, Š. 135
 Jappe, G. 198
 Jaroševskij, M. G. 161
 Jaura, D. 220
 Jaspers, K. 72
 Jay, M. 246
 Jeffrey, W. 41
 Jégé, L. N. 185
 Jesenský, J. 185
 Jones, E. 17, 232
 Joyce, J. 215
 Jung, C. G. 67, 87, 120, 140–141,
 154, 157, 161, 181, 201, 206, 236
 Jurinetz, W. 44, 145, 161
 Jurovský, A. 58–59, 72, 94, 116, 131,
 137–138, 140, 143, 148, 158–159,
 237

K

- Kačáni, Y. 152
 Kafka, F. 193
 Kafka, J. 201
 Kalandra, Z. 43
 Kalinnyikov, J. 104
 Kalivoda, R. 211, 224–227, 229–231,
 233, 235, 244, 248
 Kanovský, M. 249
 Khuen-Héderváry, gróf 19
 Klages, L. 34, 83
 Klein, A. 24
 Klein, J. 25
 Klein, M. (szül. Reizes) 20, 23–25, 42
 Klerman, G. L. 163

- Kocourek, J. 41, 156
 Kohut, H. 26
 Kolár, J. 255
 Kompánek, V. 182
 Komorovský, J. 217, 219, 247
 Kondáš, O. 152
 Kopcewicz, A. 187
 Kopszová, R. 231
 Korec, J. Ch. 95
 Korimová, I. 42
 Kořínek, J. M. 121, 134
 Kostolanský, R. 203
 Kot, J. 168
 Kováč, B. 98–99, 132
 Kovács K. 43
 Kožnár, J. 157
 Kraepelin, E. 72
 Krankus, M. 10, 44, 135, 160, 249
 Král, J. 101, 103–105, 107, 109, 132,
 194
 Krasulová, R. 163
 Kratochvíl, L. 91, 117
 Kretschmer, E. 35
 Kris, E. 170
 Kristeva, J. 176, 200
 Kučera, O. 14, 156
 Kukučín, M. 185–186, 195
 Kuschel, K.-J. 56, 90
 Kútník-Šmálov, I. 116, 196
 Kutter, P. 41
 Kvasnička, L. 156

L

- Lacan, J. 77, 129, 198
 Lahola, L. 228
 Landauer, K. 31
 Lange, J. 115–116
 Langen, D. 163
 Langoš, J. 155

Langošová, G. 155
 Laplanche, J. 94, 134, 159
 Lautréamont, Comte 103
 Lawrence, H. D. 168
 Le Bon, G. 130, 135
 Lee, R. L. 80
 Leibniz, G. W. 142
 Leonardo da Vinci 91, 149
 Lenin, V. I. 63, 148
 Lepenies, W. 198
 Letz, J. 94
 Letz, R. 89
 Levčuková, L. T. 199
 Lévi-Strauss, C. 198, 222, 234–235,
 249
 Lohmann, H.-M. 41
 Loos, H. 247
 Lorenzer, A. 198
 Lorenz, K. 87
 Lotman, J. 187
 Löwy, S. 42

M

Machač, M. 193, 203
 Macháčová, H. 193, 203
 Mácha, K. H. 103, 132
 Mahr, G. 56
 Malinowski, B. 121
 Mannheim, K. 118
 Mannová, E. 91
 Mann, Th. 59
 Manszurov, N. S. 154
 Marcelli, M. 253
 Marcuse, H. 77, 146
 Marsina, A. 48–50, 89
 Martinková, S. 156
 Marx, K. 219, 225–226
 Masaryk, M. 139
 Maslow, A. H. 157

Matejov, F. 121, 134, 160, 198–199
 Matijek, G. 156–157
 Matijeková, A. 156
 Matt, P. von 198
 Matuška, A. 228
 Maugham, W. S. 199
 Maupassant, G. de 84, 193
 Mauron, Ch. 167, 170–171, 187,
 189–191
 Meinertz, J. 116
 Mendel, J. G. 127
 Měska, A. 34, 38
 Messerschmidt, F. X. 248
 Michaelis, D. 41
 Michalová, C. 154, 162
 Michalovič, L. 50–51
 Michalovič, P. 134
 Michel, E. 95, 131
 Miko, F. 6, 166, 172–173, 175,
 178–181, 187, 199, 201
 Mikota, V. 156
 Mikula, V. 96, 187–191, 202
 Milan, M. 139, 158
 Millerová, A. 163
 Mináč, V. 178, 228
 Minár, P. 134
 Mitscherlich, A. 161
 Mitscherlich-Nielsen, M. 41
 Mlynárik, J. 44–45
 Mojžiš, J. 201
 Mrázek, Z. 155
 Mukařovský, J. 187
 Münz, T. 212–213, 218–221, 247

N

Nadeau, M. 98, 132
 Nagel, H. 198
 Navrátil, F. 91
 Navratil, L. 176, 200

Neider, Ch. 170
 Neufeld, J. 32
 Neurath, O. 118
 Nezval, V. 43
 Nietzsche, F. 84, 106, 142
 Novomeský, L. 101, 108–116,
 132–133, 194
 Novosad, F. 255

O

Obendorf, C. P. 40
 Ondrejov, L. 189–190, 202
 Ondruš, J. 172, 174, 176–179, 199,
 201
 Ormis, L. 110
 Ortway, R. 128, 135
 Oslicová, D. 15–16, 41
 Ostriežský, S. 90
 Oszipov, N. J. 14, 34, 115

P

Paolino, T. J. 163
 Pardel, T. 17, 41–42, 68–69, 93–94, 101,
 132, 137, 140–149, 151–152, 154,
 157–163, 208, 237, 240, 246, 254
 Pašteka, J. 83
 Paul, H. 131
 Pavlov, I. P. 147, 149, 206
 Peroutka, F. 117
 Pfister, O. 66–67, 78, 82
 Pisker, H. 163
 Pius, XII. 55, 76, 81
 Plachta, J. 108
 Pleško, M. 60–61, 91–92
 Plessner, H. 83
 Plutko, P. 178
 Podušelová, M. 256

Polák, A. 156, 163
 Pontalis, J.-B. 94, 134, 159
 Popovič, A. 166, 172, 174–180, 187,
 198–201
 Považan, M. 101–112, 116, 132–133
 Požár, L. 152, 162
 Pötzl-Malíková, M. 248
 Příhoda, P. 68, 90
 Příhodová, E. 96
 Proust, M. 215–216, 246
 Puškáš, J. 18–19, 41

Q

Quen, M. 40
 Quint, H. 163

R

Rabelais, F. 252, 255
 Rádl, E. 53–54, 90
 Radošinský, G. 92
 Rakús, E. 192–193, 202–203
 Rank, O. 104, 229
 Reich, W. 44, 145, 161
 Reisel, V. 112
 Reizes, M. 23
 Resutík, M. 255
 Rilke, R. M. 123
 Ritter, H. 198
 Robert, M. 211–234, 249
 Robertsová, D. 96
 Rogers, C. R. 157
 Rousseau, J. J. 50, 83
 Rubinštejn, S. L. 161
 Rudinesco, E. 41
 Rusch, G. 198, 202
 Růžička, J. 155–156
 Rybár, J. 74–75, 78–82, 94–95

S

Šabíková, V. 199, 255
 Šabík, V. 166, 255
 Said, E. W. 96
 Sapir, I. 44, 145, 161
 Saussure, F. de 121, 134
 Sayersová, J. 42
 Sborowitz, A. 95
 Schaff, A. 224, 248
 Scharfenberg, J. 56, 77, 90, 92–93, 95
 Scheler, M. 83
 Schiwy, G. 198
 Schlegel, L. 10, 154, 158, 161–163
 Schmidt, W. 144, 146
 Schneider, E. 92
 Schnitzler, A. 196
 Schopenhauer, A. 142, 241
 Schreiber, J. 41, 80
 Schultz-Hecke, H. 154
 Schultz, J. H. 163
 Schuster, P. 92
 Schütz, H. 91
 Schwidder, W. 163
 Šebek, M. 39, 41, 43, 45, 110, 117,
 134
 Segal, H. 42
 Shatsky, J. 232
 Šimončič, K. 132
 Šípoš, I. 215, 217, 246
 Široký, H. 179
 Skácel, J. 178
 Skála, J. 155
 Slabihoudek, F. 34
 Sławiński, J. 187
 Slobodník, D. 167–171, 199
 Small, L. 163
 Šmatlák, S. 178–179
 Sonnenschein L. (lásd Szondi L.)
 Soroňová, E. V. 154, 161
 Soukup, V. 96

Spesz, A. 5, 54, 56–74, 82, 91–94,
 108, 123, 151, 196
 Spinoza, B. B. 193
 Špitzer, J. 224–226, 228–229, 248
 Spoerri, T. 163
 Springer-Kremser, M. 92
 Srdce, V. 90–91
 Stacho, J. 188
 Starobinski, J. 198
 Steckel, W. 38, 147, 160
 Stern, W. 72, 123
 Stokes, A. D. 42
 Strindberg, A. 84
 Stroeken, H. 40
 Stuchlík, J. 14, 28–39, 43–45, 50, 54
 Štúr, I. 152–153, 162, 240
 Štúrová, J. 154, 156–157, 162, 163
 Šulavík, J. 256
 Sullivan, H. S. 154
 Sus, O. 221–223, 247, 248
 Šútovec, M. 247
 Svatoň, V. 255

Sz

Szabó, I. 41
 Szent Pál 62
 Szondi L. 5, 15, 20–23, 42

T

Tajovský, G. 185
 Teige, K. 43
 Terebessy, K. 6, 9–10, 74, 94, 113–
 116, 118, 121–131, 133–135, 139,
 144, 146, 195
 Tillich, P. 80
 Timrava, B. S. 185
 Tolsztoj, L. Ny. 104–105

Trilling, L. 170
Tuserer, J. (Tušer, M.) 42

U

Uexküll, T. von 256
Urban, M. 116, 193
Urban, B. 165, 198
Urbánek, L. 202

V

Vajanský, S. H. 185
Vanovič, J. 195–196, 203
Váross, M. 236–240, 249–250
Városová, E. 249
Vay (kontesz) 19–20
Viehoff, R. 198, 202
Vološinov, V. N. 255

W

Wagner, M. 139
Weber, K. M. von 123
Weber, M. 78
Weimann, R. 221, 222, 247
Weiss-Nägel, A. (lásd Jurovský, A.)
Werner, R. 200
Whitehead, A. N. 77
Wiener, M. 18, 56, 134
Wigand, C. F. 17, 41
Wilson, E. 170
Winczer, P. 177
Wolf 39
Wolff, R. 129, 198

Z

Zajac, P. 134, 198, 202
Žiak, M. 255
Žólkiewicz, S. 187
Žucha, I. 93
Zuligger, H. 92
Zweig, S. 196
Zsilka T. 178