

MŰHELY

ISTENKOMPLEXUS A PSZICHOANALÍZISBEN*Gyimesi Júlia*

Ernest Jones istenkomplexusról szóló 1913-ban megjelent tanulmánya¹ első pillantásra korántsem egyedülálló írás a pszichoanalízis történetében. A pszichoanalízis szilárd összefüggéseinek talaján Jones új terminust alkot, hogy aztán a komplexus fogalmának magyarázó erejével tegye azt a lélekgyógyász kutató tekintetének tárgyává. Új fogalom születik, sokat ígérő, amely éppen a pszichoanalízis történetírójának fejéből pattan ki. A tudományos legitimációt a komplexus viszonylag fiatal, ám annál nagyobb hatású fogalma szolgálja, amely a pszichoanalízis egyfajta esszenciájaként pontosan azt ragadja meg, ahogyan az érzékelhető felszín és a mögötte sejtető egyelőre még feltáratlan, ám létező és hatást gyakorló erők összjátéka rabszolgává teszi a mit sem sejtő egyént.

Az istenkomplexus mégsem vonult be a pszichoanalízis fogalomtárába. Reflexió nélkül maradt, noha megfelel a pszichoanalízis követelményeinek és szellemiségének. Egy szempontból azonban mégsem illeszkedik a pszichoanalízis hasonló jellegű tanulmányaihoz. Jones ugyanis a komplexus dinamikáinak bemutatását követően, aránytalanul

¹ Az eredetileg német nyelven publikált írás „Der Gottmensch-Komplex; der Glaube, Gott zu sein, und die daraus folgenden Charaktermerkmale“ címmel az *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*-ben jelent meg (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1913, I. 313–339.). Dolgozatomban a később megjelent (1923) angol nyelvű változat újabb kiadására fokok hivatkozni, lásd: Jones, 1974 [1913].

hosszan és feltűnően aprólékosan elemzi azon jellemvonásokat, amelyek a komplexusról árulkodnak, olyan magabiztossággal és részletezettséggel, amely még a pszichoanalízis nagyívű törekvéseitől is távol áll. Ez némileg spekulatív karaktert kölcsönöz az írásnak, annak ellenére is, hogy a szerző pszichoanalitikus tapasztalatára hivatkozva elemzi oly részletesen az istenkomplexusos ember néhol egészen megdöbbentő jellemvonásait.²

Az istenkomplexus egy tudattalan komplexus, amely azt a tudattalan meggyőződést foglalja magába, hogy az adott illető isten. Az elmebetegségek azon formáiban, amelyekben a beteg önmagát nyíltan istennek hiszi ez a komplexum szabadul fel a tudattalanból és a racionális kontrollt mellőzve tárul szemünk elé.

A istenkomplexus azonban az esetek többségében rejtett, vagyis tudattalan marad. Ugyanakkor tévedés lenne azt hinni, hogy valamiféle ritkaságról van szó; az istennel való tudattalan azonosulás lehetősége minden férfiben jelen van. Ez a konstelláció nőknél jóval ritkábban fordul elő és esetükben a komplexus tartalma is eltérő, ezért az istenkomplexus egyfajta férfibetegségnek tekinthető.³ A férfiak egy bizonyos csoportjánál az istennel való azonosulás tudattalan fantáziája erősebb a szokásosnál, így az tudattalanjuk állandó és integráns részét képezi. A képzett külső szemlélő könnyen észreveheti azon vonásokat és viselkedésbeli jellegzetességeket, amelyek a férfiak ez utóbbi, erősen veszélyeztetett csoportjánál az istenkomplexusról árulkodnak.

Hogy ismerőssé tegye a jelenséget, Jones a nárcizmus fogalmát hívja segítségül, „kolosszális nárcizmusként” értelmezve azt. Eszerint az istenkomplexusos egyén súlyos nárcisztikus neurózisban szenved, amit

² Jones istenkomplexus fogalma nem azonos a valláslélektan istenkomplexus fogalmával. Ez utóbbi egyfajta vallási neurózist jelöl, amely feltehetően szoros összefüggésben áll az istenreprezentáció alapjául szolgáló apai imágóval. Tünettanát tekintve is eltérő a két fogalom; míg a valláspatológia összefüggéseiben az istenkomplexus elsősorban a szorongásos neurózis tüneteivel jellemezhető (lásd Gyökössi, 1991), addig a jonesi fogalom egy sajátos karaktert jelöl, amelyre nem jellemzőek az előbbi neurotikus tünetei.

³ Az istenkomplexus így szembeállítható a hisztériával, amelyről sokáig azt feltételezték, hogy kizárólag nőknél fordulhat elő, mivel azt feltételezték, hogy a női nemi szervek – így a méh és a petefészkek – működési zavaraira vezethető vissza. (Lásd Charcot, 1879; Breuer és Freud, 2001 [1895].)

a reakcióképzés üdvös elhárító mechanizmusával alakít át a komplexus tüneteivé. Részben ennek köszönhető, hogy e *kolosszális nárcizmus* csak ritkán ölt testet a hiúságban és sokkal inkább ennek ellentétéként, önmértékletességben, sőt akár önmehtagadásban nyilvánul meg. Mindez azonban csak reakcióképzés és valójában a beteges tartózkodást és visszahúzódást hivatott elfedni. Az istenkomplexusos hozzáférhetetlen és a *titokzatosság felhője* veszi körül, „... nem ugyanolyan, mint a többi halandó, nem tarozik közénk, ezért bizonyos távolságot kell tartani közte és köztük.” (Jones, 1974 [1913], 248.). Ez a hozzáférhetetlenség többek között abban nyilvánul meg, hogy a szóban forgó férfiak nem kedvelik a szomszédokat, ritkán hívnak vendégeket és rendkívül nagy becsben tarják magánéletüket. Még a legtriviálisabb információkat is nehezen adják ki magukról, azokat rendkívüli jelentőségűnek tekintik és csak bizonyos nyomás hatására hajlandóak megosztani másokkal. Nem szívesen árulják el korukat, sőt, bizonyos esetekben még nevüket és foglalkozásukat sem.

Az istenkomplexusos ember nem éppen a legjobb levelezőpartner sem, mivel nem árul el magáról szinte semmit, illetve igen erős hajlama van arra, hogy megválaszolatlanul hagyja a neki szóló leveleket, saját fontosságát hangsúlyozva ezzel. Mindig és mindenhol ragaszkodik a nyelv helyes használatához, ugyanakkor ő maga csak ritkán fejezi ki magát tisztán és világosan. Minél lényegesebb számára az adott téma, annál nagyobb nehézségekbe ütközik álláspontjának pontos kifejezése. Mindez fenntartja titokzatosságát és megközelíthetetlenségét.

Az istenkomplexusos egyének nehezen alkalmazkodnak, zárkózottak és antiszociálisak, semmilyen közösségi eseményben nem vesznek részt, legyen az politikai, tudományos vagy üzleti. A háttérben szunynyadó exhibicionizmusuknak egy másik, kiegészítő megnyilvánulása a pszichológia iránti érdeklődésük. „Ha a kérdéses személy olyan veleszületett intuícióval van megáldva, amely lehetővé teszi számára mások lelkének megértését, akkor, mint az emberi természet bírāja, hasznát fogja annak venni munkájában, bármi is legyen az; ha hiányzik belőle e veleszületett intuíció, akkor nagy eséllyel hivatásos pszichológussá vagy pszichiáterré válik, vagy legalábbis jelentős mértékben érdeklődni fog a téma iránt. E veleszületett hiányosság kompenzálásának vágya magyarázatul szolgálhat arra a jól ismert körülményre, hogy a hivatásos pszichológusok miért ignorálják oly gyakran és feltűnően az emberi

pszichét. Ez az arra vonatkozó állandó törekvésüket is megmagyarázza, hogy a lélek vizsgálatának »objektív« módszereivel orvosolják hiányosságait, amelyek függetlenítik őket az intuíciónál, és azt is megvilágítja, hogy miért állnak szemben az olyan módszerekkel, mint a pszichoanalízis, amely azt kifejezetten hangsúlyozza; az ilyen férfiak szükségleteit a görbék és a statisztikák áradata bizonyítja, amely azzal fenyeget, hogy megfojtja a pszichológia tudományát. Hogy visszatérjünk jellegzetes emberünkhöz: különösen érdeklődik minden olyan módszer iránt, amely rövid úton megoldja a másik ember elméjének kérdését, és hajlamos olyan módszereket használni, mint a Binet–Simon skála, a pszicho-galvanikus jelenség, a szóasszociációs reakciók vagy a grafológia egy mechanikus vagy szószertinti értelemben, abban reménykedve, hogy valami olyasmit talál, ami automatikus eredményeket fog hozni.” (Jones, 1974 [1913], 254–255.).

Azonban az istenkomplexusos nemcsak a tudománytól várja, hogy olyan módszereket adjon kezébe, amelyek fölényének bizonyítékául szolgálnak; épp ugyanolyan lelkesedéssel érdeklődik a gondolatátvitel, az asztrológia, a miszticizmus vagy az okkultizmus iránt is. Ez utóbbiak szoros összefüggésben állnak azokkal a mindenhatósági fantáziákkal, amelyek egyenesen következnek szélsőséges nárcizmusából. A mindenhatóság képzete igen gyakran a mindentudás fantáziájával társul, amelynek egyik következménye, hogy az istenkomplexusos egyén idegenkedik az új ismeret elsajátításától. Az új információt általában a saját terminusaiba fordítja át és így azt később teljes egészében sajátjaként tünteti fel, vagy éppen igyekszik minden újdonságról bebizonyítani, hogy az valójában már korábban is ismert volt.⁴

Az istenkomplexusos az időhöz is rendhagyóan viszonyul, különösképpen az eljövendő időhöz, ugyanis gyakran azzal az implicit vagy explicit feltételezéssel él, hogy ő meg tudja jósolni azt. E tekintetben

⁴ Ez utóbbi illusztrációja különösen figyelemreméltó Jones szövegében. Saját – a freudi neuróziselméletet bemutató – cikkét idézi, amely nemrégiben egy francia folyóiratban jelent meg. A cikkel szemben azonban kritika fogalmazódott meg, mely szerint a neurózisok Jones, illetve Freud által leírt patomechanizmusa Franciaországban már Pierre Janet óta jól ismert. E kritikát Jones az istenkomplexus megnyilvánulásaként könyveli el, annak ellenére, hogy a Janet-féle pszichológiai analízis kétségtelenül hasonló elméleti konstrukciókon nyugszik, mint a pszichoanalízis.

különösen kedvelt területe az időjárás, ezen belül is az eső vagy vihar megőslása. Jones mindezt azzal magyarázza, hogy az időjárás, lévén, hogy azon kevés számú jelenség közé tartozik, amit az emberi akarat vagy a tudomány egyelőre nem tud irányítani, mindig is nagy hatást gyakorolt az emberi fantáziára. Aki befolyással bír rá, vagy előre látja azt, maga is bizonyos tekintetben emberfelettivé válhat.

Talán nem meglepő, hogy az istenkomplexusos ember rendkívüli módon érdeklődik a vallás iránt is, legyen szó annak teológiai, történelmi vagy pszichológiai aspektusáról. Ugyanakkor természetesen ateista, hiszen képtelen saját magán kívül más istent elismerni. Tudattalanul meg van győződve saját halhatatlanságáról, a benne szunnyadó kreatív erő kiapadhatatlanságáról, miközben olyan egészen átlagosnak nevezhető vonásokat is mutat, mint a szeretet és az elfogadás igénye vagy mások segítségének vágya; noha ez utóbbiak mögött erőteljes kasztrációs komplexusa sejthető.

Végezetül Jones hozzáteszi, hogy annak ellenére, hogy nem ismer senkit, akiben a felsorakoztatott vonások mindegyike jelen lenne, biztos az istenkomplexus létezésében és csupán azért tekinti munkáját kísérleti jellegűnek, mert csak egyetlen személy – vagyis saját maga – mintegy tucatnyi analízisének tapasztalatán alapul (Jones, 1974 [1913]).

Sokáig lehetne még boncolgatni azokat a furcsaságokat, amelyeket Jones különös részletezettséggel tár szemünk elé. Bár koherens képet nyújt az istenkomplexusos személyiségről, a vonások időnként egészen abszurdnak tűnnek fel, ugyanakkor túlságosan specifikusak ahhoz, hogy átfogó komplexuselméletként lehessen kezelni az írást. Az igazat megvallva, még a pszichoanalízis szélsőséges túlzásain edződött olvasó is kételkedhet az írás komolysága felől. Talán ez volt az egyik oka annak, hogy az – egyébként alátámasztott és izgalmas lehetőségekkel kecsegtető – istenkomplexus elmélet nem vonult be a pszichoanalízis irodalmába.

Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Ernest Jones írásáról van szó, aki a pszichoanalízis prominens képviselőjeként sokat tett hozzá a pszichoanalitikus mozgalomhoz, elsősorban azért, mert ő volt Freud életrajzírója és a világ a pszichoanalízis fejlődését és feszültségeit először az ő tolmácsolásából ismerhette meg. Manapság egyre több jel mutat arra, hogy az esetek többségében egyáltalán nem egyszerű tolmácsolásról volt szó, hanem igen gyakran az események kontrol-

lálásáról, befolyásolásáról, sőt alkalmanként a tények elferdítéséről. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy Jones mára a pszichoanalízis megbízhatatlan közvetítőjévé vált volna. Csupán egyre világosabbá válik, hogy korántsem játszott oly semleges szerepet a pszichoanalízis történetében, amelyet mint életrajzírótól elvárhatnánk. Talán a legjobb példája ennek a budapesti iskola nagy alakjáról, Ferenczi Sándorról kialakított képe, amelynek sarokköve az a feltételezés, mely szerint Ferenczi élete végére elmebeteg lett. Utóbb fény derült rá, hogy ez az állítás nem állja meg a helyét, és Jones feltehetőleg személyes okokból hajlott a tények eme torzítására, melynek súlyos következményeit a magyar pszichoanalitikus iskola csak az utóbbi évtizedekben tudta kiheverni.⁵

Jones igenis komoly befolyást gyakorolt a pszichoanalízis történetére, nemcsak mint életrajzíró, hanem mint annak közvetlen alakítója is. Időnként egészen odaadón őrködött, nehogy a pszichoanalízis bontakozó tudománya vakvágányra fusson, finom utalásaival és óvatos figyelmeztetéseivel bírva jobb belátásra az érintett tudósokat. Így járt el akkor is, mikor Freud – okkultizmus iránti vonzalma miatt – időnként veszélyes határokat lépett volna át. Mikor például az 1900-as évek elején az okkult jelenségek tudományos vizsgálatát szorgalmazó Society for Psychical Research (SPR) ismételten felkérte Freudot, hogy tagsága mellett vállaljon nagyobb szerepet a társaság mindennapjaiban, Jones volt az, aki óva intette őt, nehogy a pszichoanalízis egyelőre tisztázatlan tudományos pozícióját veszélynek tegye ki az okkultizmus iránti nyílt érdeklődésével (Fodor, 1971).

Az okkultizmus és a pszichoanalízis kapcsolata Jones-szal egészen speciális rendszert alkotott, amelyben Jones, annak ellenére, hogy ő maga is erősen érdeklődött az okkultizmus egyes jelenségei iránt⁶, valamiképpen a racionális kontrollt testesítette meg, amely minden eset-

⁵ Erős Ferenc (2004) a *Kultuszok a pszichoanalízis történetében* című könyvének „Fromm, Ferenczi és »a történelem sztálinista újraírása«” c. fejezete szerint Jones Ferencziről kialakított hamis képét igen mélyről fakadó ellentétek motiválták. Jones ugyanis (1913-ban, az Istenkomplexus tanulmány megjelenése idején) Ferenczihez járt analízisbe és feltehetően az ezen időszakból származó vélt vagy valós sérelmei vezették őt Ferenczi befektetéséhez.

⁶ Jonesnak több írása is született, amelyek az okkult jelenségeket érintették (például: *On the Nightmare. American Journal of Insanity*, 66, 1910, 383–417. Lásd még Jones, 1971).

ben megakadályozta, hogy a pszichoanalízis kilépjen magyarázó, redukcionista szerepéből, és az okkult jelenségeket bármilyen más szempont szerint kezelje. Pontosán ezt a hibát követte el Carl Gustav Jung, aki a pszichoterápia elméletében és gyakorlatában egyaránt oly ingoványos területekre tévedt, amelyeket már nem lehetett a pszichoanalízis interpretációs hálózatába beilleszteni. A kollektív tudattalan és az archetípusok létét mindenféle racionális magyarázatot mellőzve, pusztán azok szubjektív tapasztalatára – és ezzel természetesen saját interpretációjára – támaszkodva fogadta el és elméletében ez utóbbiak váltak az érvelés kiindulópontjává, anélkül, hogy bármikor is kísérletet tett volna azok racionális – tehát a pszichoanalízis magyarázó funkciójára támaszkodó – analízisére. Így nem véletlen, hogy Jung merész vállalkozásának keserű gyümölcse született, amely egyre fokozódó értetlenségben, majd pedig a pszichoanalitikus mozgalomból való kizárásában testesült meg.

A kizárást követően a pszichoanalitikus egyesület néhány tagjának szűk körben tartott egyik összejevetelén Jones tartott előadást, aki éppen szóban forgó szövegünket, az *Istenkomplexust* tárta érdeklődő közönsége elé. Rosszmájú feltételezések szerint a jelenlévők pontosan tudták, hogy mi az oka a szöveg rendkívüli részletezettségének és specifikusságának. Tudták, hogy egy bizonyos személyről van szó, valakiről, akit mindannyian ismernek, és aki a fenti jellegzetességek mindegyikével bír; aki az istenkomplexusos pszichológust testesíti meg. E feltételezések szerint a szöveget maga Jung ihlette, akit a napokban sikerült végérvényesen eltávolítani a mozgalomból, a pszichoanalízis hű követői pedig bajszuk alatt összerosolyogva ismerték fel őt Jones írásában (McLemee, 2001; Hayman, 2001).⁷

A pszichológia történetében sokat hangoztatott közhely, hogy Freud tekintélyelvű és ellentmondást nem tűrő hozzáállása volt a legfőbb oka a Junggal való szakításának, ugyanúgy, ahogyan Alfred Adler esetében

⁷ Noha Scott McLemee nagy magabiztossággal állítja, hogy Jones szövege valójában Jung egyfajta kifigurázása, érdemes megjegyezni, hogy e következtetésre nem konkrét bizonyítékok, hanem a szöveg tartalma alapján jut. Az írás allúzív természete nemcsak McLemeet inspirálta; korábban a „szenvedélyes” Freud-kritikus, Richard Webster (2002) magát Freudot vélte felismerni Jones tanulmányában.

is (Sulloyay, 1987; Webster 2002; Bair, 2003). Kétségtelen, hogy Freud éberem örködött az általa felépített rendszer felett, ugyanakkor igazságtalan lépten-nyomon felelőssé tenni vélt vagy valós paternalista hozzáállását a pszichoanalízis viszályaiért. Junggal való – kezdetben igen ígéretes – együttműködése fokozatosan bomlott fel, és csupán egyetlen vonatkozása volt ennek az a sokat emlegetett ellentmondás, amely libidóelméletük között feszült. Jung ugyanis a libidó fogalmának kiterjesztésével nem csupán annak szexuális vonatkozásait kívánta mérsékelni, hanem a szexualitás elméletének meghatározó jelentőségét is. Ismeretes, hogy Jung az 1910-es években növekvő népszerűségnek örvendett, többek között az Egyesült Államokban is. Ennek legfőbb oka az volt, hogy a szexualitás elméletének egyre határozottabb kiszorításával sikerült a pszichoanalízist a tágabb nagyközönség számára is befogadhatóvá tennie. Noha később az analitikus lélektan címet viselő jungi irányzat a libidó eme kiterjesztésének talaján – végérvényesen szakítva a szexualitása rabszolgájaként feltűnő amorális neurotikus freudi emberképével – holisztikus-humanisztikus felhangjaival szinte visszaadta az embernek, amit a freudi lélektan elvett tőle, érdemes tekintetbe venni, hogy a szexualitás élének tompítása nem csupán a jungi lélektan spiritualitásának magaslatai felől tűnt fel szükségszerűnek, hanem jól felfogott népszerűsítő érdekeket is szolgált. Ernest Jones mindezt Jung következő levélrészletével támasztja alá: „Okosabban tennénk, ha nem helyeznénk a szexualitás elméletét az érdeklődés homlokterébe. Sok elgondolásom van ezzel kapcsolatban, különösen a kérdés etikai vetületeit illetően. Hiszem, hogy ha bizonyos dolgokat nyilvánosan hirdetünk, ezzel elfűrészeljük a civilizációt tartó ágat: aláássuk a szublimálásra irányuló indítékot... Mind hallgatóimmal, mind betegeimmel többre megyek, ha nem emelem ki a szexualitás kérdését” (Jung levele Joneshoz, 1909, febr. 25. idézi Jones, 1983, 404–405.). A szexualitást eszerint érdemes visszahelyezni oda, ahol a pszichoanalízist megelőzően volt, nem érdemes és főleg nem etikus beszélni róla, ám nem azért, mert annak jelentősége elenyésző az egyén teljes pszichés életéhez képest (ez utóbbi gondolat később a jungi libidóelmélet kiindulópontjává vált) hanem, mert veszélyt rejt és az elhárító mechanizmusok legértékesebbjét, a szublimációt veszélyezteti. Ez a gondolatmenet szembehelyezkedik a pszichoanalízis lényegével, vagyis az elfojtott tartalom feltárásával és tudatosításával, és éppen azt javasolja, ami a pszi-

choanalízis szerint a patológia forrása – vagyis a szexuális komponensek szőnyeg alá söprését, ha úgy tetszik elfojtását, annak érdekében, hogy az ebből következő elhárító mechanizmus – a szublimáció – továbbra is biztosítsa a „rossz közérzet” fennmaradását a kultúrában.

A libidóelmélet tehát a pszichoanalízis alaptételeit érintette, a jungi változtatások pedig e tételeket kérdőjelezték meg. Szakmai összeférhetlenségük ellenére Freud igenis tett kísérleteket arra, hogy fenntartsa Junggal baráti kapcsolatát, ám rövid időn belül világossá vált, hogy még erre sincs mód. Jung egyre sorakozó „félreértései” és megválaszolatlanul hagyott levelei (!) végül nyílt szembeforduláshoz vezettek (Jones, 1957). Ezután Freud a jungi libidóelméletet a következőképpen kommentálta: „... Bárkit, aki az emberiségnek azt ígéri, hogy megszüadítja a nemiség terhétől, hősnek fogják kikiáltani, bármilyen lehetetlenséget is állítson.” (Sigmund Freud levele Ernest Joneshoz, 1914, május 17. idézi Jones, 1957, 151.).

A jungi rendszerben a libidóelmülethez hasonlóan a tudattalan, az álom és a betegség fogalma is más jelentőséget kapott, olyannyira, hogy 1914-ben Freud szükségét látta annak, hogy *A pszichoanalitikai mozgalom története* című írásában tisztázza a pszichoanalízis valódi előfeltéveit és módszereit. Eszerint a pszichoanalízis talaján Jung egy új vallási-etikai rendszert hozott létre, amely az analízis eredményeinek eltorzításán alapult. Jung csupán „...a világtörténés szimfóniájából néhány kulturális felhangot” hallott meg, de érzéketlen maradt „az ösztönök őseredeti, hatalmas melódiája iránt.” (Freud, 1989 [1914], 114.).

Ernest Jonest saját bevallása szerint nem érte meglepetésként Jung – végül diadalmaskodó – miszticizmusa. Számára már Jung Bleuerral való együttműködése idején is világos volt, hogy miféle motivációk vezetnek a fiatal és ambiciózus svájci pszichiátert a pszichoanalízis területére (Jones, 1957). E motivációk köréből kitüntetett szerepet kapott okkultizmus iránti érdeklődése, olyannyira, hogy doktori disszertációja is annak pszichológiai implikációival foglalkozott (Jung, 1985 [1902]).

Ezen érdeklődésével ugyanakkor korántsem volt egyedül a pszichoanalízis bontakozó tudományában. Még Jones is, aki a pszichoanalízis „szalonképességének” bástyájaként őrködött Freud felett, több alka-

lommel számot adott az okkultizmus iránti vonzódásáról (Jones, 1957). Helene Deutschnak (1973), Fodor Nándornak (1934; 1959; 1971) is jelentek meg a pszichoanalízis és az okkult jelenségek összefüggéseit tárgyaló írásai, hogy nem is említsük Ferenczi Sándort (1999 [1899]), aki Freud jóbarátjaként és tanítványaként rendkívül sokat tett hozzá az analitikus kapcsolat és a telepátia összefüggéseinek leírásához. A pszichoanalízis és okkultizmus kölcsönhatásai úgyszólván nyilvánvalóak, ám napjaink pszichológiatörténetének nem elsősorban az a feladata, hogy bizonyítsa ezt az összefüggést, annak ellenére sem, hogy a pszichológia meglehetősen ingatag tudományos státusza egyelőre megköveteli az efféle kapcsolatok rejtegetését.

Ahhoz, hogy e tekintetben felismerjük a pszichoanalízis tudománytörténeti jelentőségét, elsősorban arra a módszerre kell koncentrálnunk, ahogyan befogadta, elutasította vagy éppen átdolgozta az okkultizmus egyes jelenségeit. A pszichoanalízis tárgyát és törekvéseit lehetetlen az okkultizmus „árnyéka” nélkül értelmezni; nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a múlt századforduló „lélek-tanának” csak egy része öltött testet a pszichológia és a pszichoanalízis megszülető tudományában.

Ez a módszer sajátos ambivalenciát rejtett magában, amely egyfelől az őszinte érdeklődést, másfelől viszont az elutasítást és az ignoranciát ölelte fel. Közöttük a pszichoanalitikus módszer, mint a redukció eszköze teremtett minden esetben egyensúlyt. A pszichoanalízis tehát beemelte diskurzusába az okkultizmust, hogy aztán az analízis rendszerének kauzális összefüggéseibe ágyazva semlegesítse. A valódi semlegesítést minden esetben a pszichoanalitikus konstrukcióval való helyettesítés tette lehetővé. A telepátia esetében például – amely különösen nagy tudományos érdeklődésre tartott számot – az áttétel fogalma szolgált semlegesítő eszközként.⁸ Az okkult jelenségek így lepleződtek le, így veszítették el titokzatosságukat, hogy aztán a pszichoanalízis reduk-

⁸ Érdekes, hogy e semlegesítés nem csupán az okkult jelenségekre korlátozódott, hanem szinte mindenre, ami valamiféle misztikus vagy irracionális összetevőt tartalmazott. A szerelmet például szintén a fent említett áttételre redukálta a pszichoanalízis, az én és a másik közötti dinamikák egy speciális változatára, amely így a szerelmet a projekció és introjekció összjátékaként interpretálja (lásd: Ferenczi, 2000 [1918]).

ciójának áldozatul esve, kikerüljenek az érdeklődés középpontjából. Elméletileg ennek kellett történnie, ám a helyzet a valóságban sokszor másképp alakult. Az aktuális okkult jelenség ugyanis helyet kapott a pszichoanalízisben, meg is született rá a racionális magyarázat, de ennek ellenére nem csökkent az iránta való érdeklődés. A pszichoanalízis képviselői létrehozták a magyarázó elméleteket, ám azok valamilyen mértékben mégis elégtelennek bizonyultak, és további vitákat generáltak.⁹ Mikor aztán a témához kapcsolódó tanulmányok száma fenyegető méretet kezdett öltetni, akkor a szerzők – jobbára tapasztaltabb kollégáik biztatására – vagy felfüggesztették ezirányú vizsgálódásaikat vagy pedig a pszichoanalitikus közösség függesztette fel a velük való kapcsolatát. Ez utóbbi történt a magyar származású pszichoanalitikus Fodor Nándor esetében is, aki a Society for Psychical Research tagjaként az okkult jelenségek, mint a telepátia és a pszichoanalízis kívánatosnál szorosabb összefonódását szorgalmazta.

Jones több alkalommal is megkísérelte Freud okkult érdeklődését csillapítani, annak ellenére, hogy a mester általában kellő kritikával kezelte az efféle jelenségeket. Ugyanakkor kétségtelen, hogy rendkívül izgalmasnak találta a furcsa egybeeséseket, olyannyira, hogy nemritkán Jones ellenállásába ütközött: „A világháború előtti időkben sokszor beszélgettem Freuddal az okkultizmusról és hasonló témákról. Főleg éjjel után, előszeretettel szórakoztatott engem pácienseivel való különös vagy kísérteties tapasztalataival... Amikor ezek távolbalátó víziókról vagy halott lelkek látogatásairól szóltak, bátorkodtam megróni őt, hogy hajlamos elfogadni a gyenge bizonyítékokon nyugvó okkult hiedelmeket. Így válaszolt: »Én magam se szeretem ezt, de van valami igazság benne«, természetének mindkét oldala kifejezést nyert egy rövid mondatban. Aztán megkérdeztem tőle, hogy az efféle hiedelmeknek hogyan lehet gátat szabni: ha lehetséges a levegőben úszó mentális folyamatokban hinni, akkor akár az angyalokban is az. Ezen a ponton (hajnal háromkor) a következő megjegyzéssel fejezte be a beszélgetést: Úgy van, akár még a Jóistenben is! Mindezt tréfás

⁹ George Devereux (1973) *Psychoanalysis and the Occult* című válogatásában a telepátia körüli viták különösen nagy hangsúlyt kapnak, újabb és újabb példákkal illusztrálva a jelenséget, annak ellenére, hogy annak háttermechanizmusa – az áttétel – minden esetben változatlan marad.

hangsúllyal mondta, mintha egyetértene *reductio ad absurdum* -mal, és kihívó tekintettel, mintha élvezné, hogy megdőbbsen. De valami fürkésző is volt a pillantásában, és nyugtalanul mentem el, attól féltre, hogy ezzel valami jóval komolyabbra akart utalni.” (Jones, 1957, 381.).

Jones hasonló aggodalommal övezte Freud telepátia iránti érdeklődését is, elsősorban a pszichoanalízis ellenlábasai miatt, akik mindig is szerették volna a pszichoanalízist az okkultizmus egy ágaként elkönyvelni. Hasonlóan nagy veszély leselkedett a pszichoanalízisre az okkultizmus oldala felől is, mivel annak képviselői előszeretettel azonosították az életöszönt a bergsoni *élan vital*-fogalommal. Ez utóbbi tendencia a jungi lélektanok is sajátja volt, mely szerint a libidó – amely eredetileg szexuális energiát jelölt – általános energiára utal, hasonlóan Bergson fogalmához. Úgy tűnik, mintha valójában a szexualitás elmélete lett volna a pszichoanalízis legfőbb bástyája; mintha a szexualitás és az ösztönélet középpontba állítása garantálta volna az elmélet tudományosságát, vagy legalábbis ez különböztette volna meg az okkultizmus veszedelmes áramlataitól. Ebben az összefüggésben világos, hogy a jungi lélektan miért kellett oly erőteljesen elhatárolni a pszichoanalízis elméletétől. Jung a libidó fogalmának kiterjesztésével a pszichoanalízis tartóoszlopa alól húzta ki a talajt, a szexualitás elmélete alól, amely bármennyire sok felháborodást keltett, bármily éles kritikákat váltott ki, mégis a természettudományosság ígéretével kecsgetett.

Jones istenkomplexusról szóló tanulmánya nem csupán azért rendkívüli jelentőségű a pszichoanalízis történetében, mert feltételezhetően Jung személye inspirálta, és ezzel a pszichoanalízis talán legviharosabb vitájáról tanúskodik. Jungról és mindarról szól, amivel a pszichoanalízisnek szakítania kellett; arról az istenkomplexusos attitűdről, amely – a látszat ellenére – semmilyen körülmények között sem lehetett a pszichoanalízis sajátja. Nemcsak a saját metodológiája rabszolgájává váló tudományos lélektan pozícióját gúnyolja ki, amely veleszületett érzéketlenséggel közelíti meg a psziché végtelen komplexitását, hanem azt a misztikus álláspontot is, amely a pszichológiát és a másik pszichéjének megismerését az istenkomplexusos aszimmetrikus pozíciójából közelíti meg. E pozíció nemcsak azért fenyegeti a pszichoanalízist, mert a mindentudás talaján a homályos ezotéria és a tudomány egyvelegeként erkölcsi mércét állít, amelynek elsőbrendűségét vallási felhang-

jaival garantálja, hanem azért is, mert éppen ezáltal olyan etikai rendszert hoz létre, amely idegen a megismerő tudomány szellemétől. A kollektív tudattalan, az archetípusok vagy éppen a szinkronicitás elmélete egyfajta tudományos transzcendenciát testesítenek meg; leíró elméletek, amely a magyarázatot egy meg nem ismert, ám annál hatalmasabb és átfogóbb rendszerhez kötik (Ferenczi, 2000 [1919]). E rendszer azonban kívül esik a tudományon és csak annyiban tart rá igényt, amennyiben az a rendszer létezésének irányába mutat.

Ezzel a szemben a pszichoanalízis a közvetlenül nem megismerhető – ám feltételezhetőleg létező és hatást gyakorló – rendszer határait nem terjesztette ki az egyénen túlra. A tudattalan személyes szintre helyezésével implicit módon behatárolta annak létét, az analízis technikájával pedig ígéretet tett annak megismerésére. A biztosítékot a szexualitás elmélete jelentette, amely a megismerhetetlenséget az ösztönökre hárította, a titkot pedig az egyénbe helyezte.

Igen jó példa az előbbiekre Jung fent említett doktori disszertációja, melyben a 15 és fél éves médium, S. W. (Helene Preiswerk) hallucinációit teszi vizsgálatá tárgyává.¹⁰ Annak ellenére, hogy a fiatal lány patológiáját tudományos eszközökkel, a hisztériaelméletre és a szomnambulizmusra visszavezetve közelíti meg, végső konklúziójában mintegy előrevetíti a jungi analitikus pszichológia következtetéseit és elismeri annak lehetőségét, hogy a lány hallucinációi nem saját pszichéjének kivetülései, hanem rajta kívül álló tudást és lelki tartalmakat közvetítenek: "Meghaladja a tudásomat, hogy azonosítsam a páciens forrásait. Nem tudta megmondani, hogy honnan származik az eredeti gondolat. Természetesen átnéztem a témához kapcsolódó okkult irodalmat és különböző századokból származó gazdag párhuzamokat találtam gnosztikus rendszerünkkel, ám ezek különböző munkákban voltak szétszórva, amelyek legtöbbje teljesen hozzáférhetetlen a páciens számára..."

¹⁰ Érdekes adalék, hogy Jung édesanyjának, Emilie Preiswerknek egész életében furcsa hallucinációi voltak; valamiféle „halottlátó” volt, hasonlóan Jung anyai nagyszüleihez. Nagybátyja és számos unokatestvére is hasonló képességekkel büszkélkedhetett, köztük Helene Preiswerk is, a híres „S. W.”. Jung soha nem tárta fel, hogy S. W. valójában saját unokatestvére (Fodor, 1971).

Mindenesetre tekintetbe véve a páciens fiatalságát és mentalitását, mindez rendkívül különös.” (Jung, 1985 [1902], 88.).¹¹

Jung disszertációja okkult érdeklődésének csupán első lépcsője volt. 1919-ben a British Society for Psychical Research konferenciáján a szellemekről beszélt: „Ezt az egész területet a pszichológia kiegészítéseként kell felfognom... [a szellemek] patológikus fantáziák vagy új, ám ismeretlen ideák.” (idézi Treitel, 2004, 49.). Nem lehet azonban eléggé hangsúlyozni, hogy e tekintetben korántsem volt egyedül sem a pszichoanalízis területén, sem pedig azon kívül. Franciaországban már a 19. század második felétől nagy érdeklődésre tartott számot az a pszichológiai irányzat, amelyet később Jean-Martin Charcot és Pierre Janet neve fémjelzett, és, amely igen sokat merített az exorcizmus és a demonológia irodalmából (Ellenberger, 1970). Az Egyesült Államokban William James pszichológiájában nyíltan helyett kapott a misztikus élmény – nem redukcionista célzatú – vizsgálata (James, 1989 [1902]), hogy ne is említsük Németországot, ahol a tudományos pszichológia és pszichofizika nagy alakjai sem tudták elkerülni az okkultizmussal való veszedelmes találkozást.

Karl Friedrich Zöllner asztrofizikus 1878-ban publikálta egy Henry Slade nevű médiummal folytatott tudományos vizsgálódásainak eredményeit. Slade jelenlétében egészen meghökkentő jelenségek álltak elő – kések repültek a levegőben, asztalok táncoltak –, és hiába gyűltek össze csalahatatlan természettudósok a szeánszokon, hogy ellenőrizzék, sőt adott esetben leleplezzék Slade-et, nem tudtak meggyőződni a jelenségek hamisságáról. Korábban, 1876-ban, egy angliai perben bizonyosságot nyert, hogy Slade csaló; három hónapos börtönbüntetésre ítélték, amely elől Németországba menekült. Zöllner Slade hitelességébe vetett hitét azonban a legkevésbé sem ingatta meg az ítélet, és neves professzorok bevonásával részletes leírásokat publikált a szeánszokról.

Nem mellékes, hogy a korábban illúziókkal fogalakozó és ezzel az észlelés pszichológiáját ma is fontos adalékokkal gazdagító Zöllner¹²

¹¹ Jung disszertációjában nem szerepel, hogy a vizsgálatsorozat végéhez közeledve Jung felfedezte, hogy S. W. csalt. A testéhez erősített néhány kisebb tárgyat, hogy aztán azokat a szeánsz közben a levegőbe dobálva imitálja a tárgyak repülését. Jung ezek után két évre félretette vizsgálatát, majd, 1902-ben mégis publikálta azt (Fodor, 1971).

¹² Zöllner nevéhez fűződik a Zöllner-féle látási illúzió.

mellett a tudományos lélektan prominens képviselői is részt vettek a szeánszokon, professzorok, akikre később – e botlást leszámítva – igen büszke lehetett a kísérleti lélektan. Zöllner szeánszainak állandó résztvevői között volt a német tudományos lélektan nagy alakja, Gustav Theodor Fechner, egy alkalommal pedig maga Wilhelm Wundt, a kísérleti lélektan atyja is jelen volt. A szeánszok további állandó tagja volt a fizikus William Edward Weber, a pszichofizika alapjait megteremtő Ernst Weber testvére, valamint a matematikus Wilhelm Schreiber is. A német tudományos közösség óriási felháborodással fogadta Zöllner eredményeit és értetlenségét fejezte ki a tekintetben, hogy mi vihet egy egyébként köztisztelőnek örvendő tudóst a tudomány eme megcsúfolására. Zöllnerről pillanatokon belül kiderült, hogy elhajlásáért eddig lappangó, ám most minden kétséget kizáróan tetet öltött elmebetegsége felelős. Valamivel nehezebb volt magyarázatot találni a szeánszokon részt vevő további tudósok viselkedésére, ám rövid időn belül sikerült többé-kevésbé világossá tenni a professzorok eltévelyedésének okát. George Fullerton, aki korábban Angliában egyértelmű bizonyítékokkal támasztotta alá Slade szélhámosságát, a következőképpen nyilatkozott a tudományos szeánszokon részt vevő tudósokról: „A négy kiváló férfiből, akiknek a nevét híressé tette a vizsgálat, csupán egynek hihetünk, Zöllnernek, aki abban az időben elmebeteg volt és egy korábban már elfogadott hipotézis kísérleti igazolásával volt elfoglalva; a másik, Fechner, részlegesen vak volt és Zöllner megfigyeléseire támaszkodott; a harmadik, Schreiber, szintén gyengén látott és valójában nem volt teljes egészében meggyőződve a jelenség hitelességéről; és a negyedik, Weber, már idős korban járt és még észre sem vette társai hiányosságait. E férfiak egyike sem élt át hasonló élményeket korábban és egyikükben sem merült fel a csalás lehetősége... Sajnálatos, hogy hiányoztak ezirányú ismereteik.” (idézi Treitel, 2004, 15).

A német kísérleti lélektant végül nem ingatta meg az „okkultizmus tudományos barbarizmusa” és meg tudta őrizni materializmusát. A Zöllner-féle vitában döntő jelentőségűnek bizonyult Wundt nyilatkozata, amelyben ugyan bevallotta, hogy a szeánszok során nem tapasztalt csalást, ám mégsem zárja ki annak lehetőségét, és a maga részéről egész egyszerűen a tudomány materiális szemléletmódja mellett foglal állást (Treitel, 2004).

Visszatérve istenkomplexusos pszichológusunkra, aki ezoterikus hajlama ellenére a pszichológia sematizáló módszerei mellett tör lándzsát,

érdemes alaposabban szemügyre venni, hogy Jones „múzsájának”, Carl Gustav Jungnak pontosan mely elképzelései álltak szemben a pszichoanalízis törekvéseivel.

Fodor Nándor, aki a jungi pszichológia gyökereit a Society for Psychical Research tagjaként egészen meghökkentő adalékokkal gazdagította, a pszichoanalízis két neuralgikus pontját jelölte meg; a szexualitás elméletét és az okkultizmust (Fodor, 1971). E kettő igen szoros kapcsolatban áll egymással, érzékeny egyensúlyt hoz létre, amely, ha létrejött, garantálja a pszichoanalízis működését és progresszióját. Jung 1961-ben, jónéhány évtizeddel a pszichoanalitikus mozgalomból való kilépése után, a következőképpen kommentálta Freud és a szexualitás elméletének viszonyát: „Még élénken emlékszem rá, amint Freud így szólt: »Kedves Jung barátom, ígérje meg, hogy soha nem adja fel a szexualitás-elméletet. Ez a legeslegfontosabb. Tudja, dogmává kell tennünk, megrendíthetetlen bástyává.« Ezt olyan szenvedélyesen és olyan hangon mondta, mintha egy apa így szólna: »Fogadj meg nekem egyet drága fiam: menj el minden vasárnap a templomba!« Némiképp csodálkozva kérdeztem: Bástyává – mi ellen? Mire ő így felelt: »A fekete szennyáradat – egy pillanatig tétovázott, majd kibökte –, az okkultizmus ellen«. Mindenekelőtt a »bástya« meg a »dogma« rémített meg: mert hiszen dogmát, azaz vitathatatlan hittételt csak ott szokás felállítani, ahol egyszer s mindenkorra el akarják nyomni a kételkedést. Csak hogy ennek már semmi köze a tudományos véleményalkotáshoz, hanem csakis a személyes hatalomvágyhoz.” (Jung, 1997 [1961], 198.).

Visszaemlékezéseiben Jung nem győzi hangsúlyozni, hogy Freud beteges ragaszkodása a szexualitás-elmülethez a kezdetektől fogva ellenállást váltott ki belőle és annak hitelességét soha nem tudta teljes egészében elfogadni. Indokolatlannak találta hangsúlyozását, Freud saját neurózisaként könyelve el azt, és az analitikus helyzetben és a terápiás folyamatban sem tulajdonított neki akkora jelentőséget, amekkorát Freud szeretett volna (Jung, 1997 [1961]). Annak ellenére sem, hogy legelső pszichoanalitikus módszerrel kezelt páciensével, Sabina Spielreinnel, furcsa szerelmi viszonyba keveredett, amelynek tisztázása alkalmával mégis hajlandó volt a szexualitás mindent átfogó elméletével takarózni Freud előtt (Etkind, 1999).

A jungi libidóelmélet éppen a szexualitás elméletét és az okkultizmust érintette, súlyosan megingatva a pszichoanalízis érzékeny egyen-

súlyát. Ferenczi Sándor egy Freudnak szóló levelében (1913. május 12.) a következőképpen kommentálja a Jung libidóelméletében az előbbiek kapcsolatát: „Nota bene: végül rájöttem a jungi felfogás legtitkosabb értelmére. Ez nem más, mint az ő álcázott és tudományos formába burkolt *okkult* hitvallása. *Az álmok megmondják a jövőt, a neurotikusok mantikus adottságokkal rendelkező emberek, akik az emberi nem jövőjét* (haladás, a szexualitás elfojtása) *előre megjósolják*. A tudattalan tudja a jelent, a múltat és a jövőt, a »szimbólumokban« elárulja magát az emberiség jövő sorsa (vagyis a »*feladata*«). Mindez Jung *asztrológiai* tanulmányaiból (?) származik. Az a kevés, amit »okkultnak« látott, elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy pszichoanalitikus tudásának egész, nyilvánvalóan meglehetősen ingatag építményét ledöntse.” (Freud és Ferenczi, 2002, 220. [kiemelések az eredetiben]).

Nem sokkal később, az Egyesült Államokban Jung kijelentette, hogy a pszichoanalízis nem tudomány, hanem vallás. Ő maga pedig – Ferenczi olvasatában – egészen különleges helyet foglal el „»theopszichológiá«”-jában (id. mű, 264.): „[Jung] minden pillanatban lesiklik az észrevételező tudomány vágányiról, s vallásalapítóvá válik. Fő gondja nem a *libidóelmélet*, hanem a keresztény közösség megmentése. A gyónást a pszichoanalízissel azonosítja, s nyilvánvalóan nem tudja, hogy a bűnök bevallása a pszichoanalitikus terápia kisebbik feladata: a nagyobbik az *apa-imágó lerombolása*, ami a gyónásban teljesen elmarad. Nyilvánvaló, hogy Jung *sohasem* akarta (és akarhatta), hogy a betegek lerombolja. Tehát *sohasem* analizált, betegek számára az a megváltó maradt, aki Istenhez való hasonlatosságában sütkérezik!” (id. mű, 139. [kiemelések az eredetiben]).

A pszichoanalízis célkitűzései csak abban az esetben valósulhattak meg, ha sikerült diszciplínájából kizárni a Ferenczi által „atavisztikus ostobaságoknak” (id. mű, 119.) titulált, a tudomány szellemiségétől idegen maradványokat. Ez szigorú módszertant és világos alapelveket követelt meg, amelyek csak annyiban lehettek rugalmasak, amennyiben megfeleltek a pszichoanalízis intrapszichikus kauzalitásának. Jung elmélete ez utóbbival helyezkedett szembe, és azzal az elmélettel, amely legitimálta azt. A pszichoanalízis legnagyobb ellensége nem a Jones tanulmányában megjelenő galváns bőrreakciót mérő pozitivistá pszichológus volt, de nem is az időjós misztikus. A legnagyobb veszélyt az jelentette, aki az emberi szexualitás átfogó magyarázó elvét kérdője-

lezte meg. Ezzel ugyanis védtelenné tette a pszichoanalízis felépítményét az előbbi veszedelmes hatásokkal szemben és megnyitotta az utat a pszichoanalízis önállóságának megszüntetése felé, hogy idővel az akadémikus lélektan főáramába illeszkedve meghajoljon a kísérleti pszichológia metodológiájának követelése előtt vagy vallásos színezetet öltve elmerüljön a numinozitás végtelen hatásaiban. Freud egész életében ellenállt az előbbi áramlatoknak, legfőbb fegyvere pedig az analízis racionális alapokon nyugvó interpretációja volt. Az istenkomplexusos attitűdöt elkerülve, a valóság tiszteletét hirdette, amelynek megismerhetőségét az analitikus technikával garantálta.

IRODALOM

- BAIR, DEIRDRE (2003): *Jung. A biography*. Little, Brown & Company, New York.
- BREUER, JOSEF – FREUD, SIGMUND (2001 [1895]): Studies on Hysteria. In: *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 2. Vintage, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London.
- CHARCOT, JEAN-MARTIN (1879): *Előadások az idegrendszer betegségeiről*. Franklin Társulat, Budapest.
- DEUTSCH, HELENA (1973): Occult Processes Occuring during Psychoanalysis. In: George Devereux (ed.) *Psychoanalysis and the occult*. IUP, New York.
- DEVEREUX, GEORGE (ed.) (1973): *Psychoanalysis and the occult*. IUP, New York.
- ELLENBERGER, HENRI F. (1970): *The Discovery of the Unconscious. The History and the Evolution of Dynamic Psychiatry*. Allen Lane The Penguin Press, London.
- ERŐS FERENC (2004): *Kultuszok a pszichoanalízis történetében: egy Ferenczi-monográfia vázlatja*. Jószöveg Műhely, Budapest.
- ERŐS FERENC (2005): A pszichoanalízis „árnyéka”, a telepátia. Freud és az okkultizmus. *Rubicon*. 2005/7. szám, 43-49.
- ETKIND, ALEKSZANDR M. (1999): *A lehetetlen Erőszja: a pszichoanalízis története Oroszországban*. Európa, Budapest.
- FERENCZI SÁNDOR (1999 [1899]): Spiritizmus. In: Mészáros Judit (szerk.): *Ferenczi Sándor. A pszichoanalízis felé. Fiatalkori írások 1897–1908*. Osiris, Budapest, 27-30.
- FERENCZI SÁNDOR (2000 [1918]): Indulatáttétel és magábavetítés In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Budapest, 75-85.

- FERENCZI SÁNDOR (2000 [1919]): Jung libido-elméletének bírálata In: Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor. Új Mandátum*, Budapest, 2000, 181-191.
- FODOR NÁNDOR (1934): *These mysterious people*. Rider et co., London.
- FODOR NÁNDOR (1959): *The haunted mind: a psychoanalyst looks at the supernatural*. Garrett, New York.
- FODOR NÁNDOR (1971): *Freud, Jung and Occultism*. University Books, New Hyde Park, New York.
- FREUD, SIGMUND (1989 [1914]): A pszichoanalitikai mozgalom története. In: Erős Ferenc (szerk.): *Sigmund Freud Művei I. Önéletrajzi írások*. Cserépfalvi, Budapest, 65–119.
- FREUD, SIGMUND (1999 [1922]): Az álom és az okkultizmus. In: Erős Ferenc (szerk.): *Sigmund Freud Művei VIII. Újabb előadások a lélekelemzésről*. Filum, Budapest, 1999, 38–65.
- FREUD–FERENCZI (2002): *Sigmund Freud – Ferenczi Sándor: Levezetés 1912–1914*. I/2. kötet, Thalassa Alapítvány – Pólya Kiadó, Budapest.
- GYÖKÖSSY ENDRE (1991): *Életápolás*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.
- HAYMAN, ROLAND (2001): *A Life of Jung*. W. W. Norton, New York.
- JAMES, WILLIAM (1982 [1902]): *The Varieties of the Religious Experience*. Penguin Books, New York.
- JONES, ERNEST (1957): Occultism. In: *The Life and the Work of Sigmund Freud*. Vol. 3. The Last Phase (1919–1939). Basic Books, New York, 375–408.
- JONES, ERNEST (1971 [1931]): *On the Nightmare*. Liveright, New York. [Eredeti kiadó: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, London, 1931; 1949].
- JONES, ERNEST (1974 [1913]): The God Complex. In: *Psycho-Myth, Psycho-History: Essays in Applied Psychoanalysis*. Vol. 2. Hillstone, New York, 244–266.
- JONES, ERNEST (1974 [1932]): Beliefs concerning the Nightmare. In: *Psycho-Myth, Psycho-History: Essays in Applied Psychoanalysis*. Hillstone, New York, Vol. 2. 110-114.
- JONES, ERNEST (1983 [1961]): *Sigmund Freud élete és munkássága*. 2. kiadás, Európa, Budapest.
- JUNG, CARL GUSTAV (1985 [1902]): On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena. In: *Psychiatric Studies. The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 1, 3–88. Routledge and Kegan Paul, London and Henley. [Eredeti kiadás: *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene*. (Zürich, Univ., Diss.) Mutze, Leipzig, 1902.]

- JUNG, CARL GUSTAV (1986 [1911]): The Concept of Libido. In: *Symbols of Transformation. The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 5, 132–142. Routledge and Kegan Paul, London and Henley.
- JUNG, CARL GUSTAV (1986 [1912]): The Transformation of Libido. In: *Symbols of Transformation. The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 5, 142–171. Routledge and Kegan Paul. London and Henley.
- JUNG, CARL GUSTAV (1997 [1961]): *Emlékek, álmok, gondolatok*. Európa, Budapest.
- MCLEMEE, SCOTT (2001): The Shrink with a God Complex. In: *Newsday*, 22 April.
- SULLOWAY, FRANK J. (1987): *Freud, a lélek biológusa: túl a pszichoanalitikus legendán*. Gondolat, Budapest.
- TREITEL, CORINNA (2004): *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 29–56.
- WEBSTER, RICHARD (2002): *Miben tévedett Freud? Bűn, tudomány, pszichoanalízis*. Európa, Budapest.

