



PÁZMÁNY

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar

GYIMESI JÚLIA

Adalékok a vallápszichológia elméletéhez

egyetemi jegyzet

ISBN 978-963-308-479-3

Budapest, 2023

Adalékok a valláspszichológia elméletéhez

egyetemi jegyzet

Dr. habil. Gyimesi Júlia

Tartalom

Bevezetés	3
Epilepszia és vallásosság. A vallásos élmény egy biológiai alapú magyarázatának nyomában	8
Hít, hiedelem és szubjektív tapasztalás	31
A freudi valláspszichológia	36
Pszichoanalitikus valláspszichológia a gyakorlatban: az istenkomplexus	49
Szimbólumképzés és misztikus élmény Herbert Silberer munkásságában	54
A nyugati ezotéria valláspszichológiai relevanciája	79
A nyugati ezotéria és a pszichológia kapcsolata	85
Irodalomjegyzék	96

Bevezetés

A valláspszichológia a pszichológia egyik legösszetettebb és legtöbb módszertani kihívást rejtő területe. Összetett, mivel mára a pszichológia szinte minden irányzatát magába foglalja. A fenomenológiai és az egzisztencialista elméletektől a pszichoanalízisen át a kognitív és evolúciós pszichológiáig számtalan nézőpont és módszertan kapott helyett benne. Ez részben annak köszönhető, hogy a valláspszichológia maga egyidős a pszichológia egészével is, így annak fejlődése során jó néhány elméletet és módszertant magába fogadott. Ugyanakkor a valláspszichológia sajátos tárgya – a vallásos, hívő ember megértése – is szükségessé teszi, hogy a jelenkori pszichológia heterogén elméleteit és módszertanát alkalmazza, sőt, adott esetben integrálja. A vallás pszichológiája ugyanis – hasonlóan bármilyen egyéb, összetett pszichológiai kérdéshez – nem nélkülözheti a különböző pszichológiai nézőpontok és magyarázó keretek rugalmas és olykor eklektikus alkalmazását. Hasonló ez ahhoz, ahogyan a pszichológia az anya-gyermek kapcsolatot, a vonzalmat vagy akár a szexualitást tárgyalja: nem kötelezheti el magát egyetlen elméleti keret mellett, mivel az könnyen az értelmezés mesterséges leszűkítéséhez és a vizsgált jelenség számos aspektusának elhanyagolásához vezetne.

A valláspszichológia nemcsak a pszichológia elméletei heterogenitását világítja meg, hanem annak módszertani kihívásait is. A valláspszichológia területén ugyanis rendkívül könnyen szembesülhetünk azzal, hogy a pszichológia ún. módszertani főárama – amely a korrelációs stratégiát és annak változatait takarja – nem, vagy csak korlátozott mértékben alkalmas a vallásos jelenségek, élmények vagy csoportdinamikák kielégítő tanulmányozására. A

korrelációs stratégia helyett, illetve azt kiegészítve megfelelőbbek lehetnek a kvalitatív megközelítések, ezzel összefüggésben pedig a fenomenológiai vagy hermeneutikai értelmezések. Valláspszichológiai keretben az is hamar világossá válik, hogy a korrelációs stratégián alapuló kutatások csak abban az esetben szolgálnak érvényes eredményekkel, amennyiben jól definiált fogalmakkal dolgoznak. Kiváló példa erre a vallásosság és a lelki egészség kapcsolatának vizsgálata: mára több száz kutatási eredmény támasztja alá, hogy a vallásosság pozitívan hat a lelki egészségre, ám a múltban legalább ugyanennyi vizsgálati eredmény támasztotta alá ennek ellenkezőjét is. A látszólagos ellentmondás oka, hogy a múltban a vallásosságot a pszichológiai gondolkodók általában egységes jelenségként, nem pedig differenciált fogalomként kezelték. Ma már tudjuk, hogy a vallásosság bizonyos formái pozitív kapcsolatban állnak a lelki egészséggel, míg más formái negatívan korrelálnak azzal. Az utóbbi évtizedekben az is világossá vált, hogy a vallásossághoz hasonlóan a valláspszichológia számos más fogalma is jóval pontosabb és differenciáltabb definíciót igényel; ilyen például az érett vallásosság vagy a patológiás vallásosság kérdése is.

Nem érdemes tehát a vallást egységes fogalomként kezelni és mérni. De vajon mi segítheti a kutató valláspszichológust abban, hogy pontosabb és differenciáltabb fogalmakat alkalmazzon? Mindenekelőtt a vallások ismerete, szűkebb értelemben pedig annak a fenomenológiai mezőnek az ismerete, amelyben a vallásos élmény megszületik. E mezőt nemcsak a vallási, kulturális vagy világnézeti erők formálják, hanem az egyén élettörténete, elköteleződése, értékei, traumái és kihívásai, egyszóval szubjektív belső valósága is. A differenciáltabb fogalmakhoz továbbá teológiai, vallástudományi, szociológiai és történeti ismeretek is szükségesek. Ha például új vallási mozgalmakat szeretnénk pszichológiai szempontból vizsgálni, akkor természetesen tudnunk kell, mihez képest számítanak újnak, mely csoportosulások tekinthetők új vallási mozgalmaknak, milyen jellemző kulturális vagy gazdasági feltételek mellett bontakoznak ki és a társadalom mely rétegei számára vonzóak. Világos, hogy ezekre a kérdésekre nem a

pszichológia fog választ adni. A valláspszichológia módszertani kihívásai tehát abban is megnyilvánulnak, hogy nem nélkülözheti a társtudományokkal való aktív együttműködést, párbeszédet.

Ideális esetben természetesen a pszichológia más területein is meg kell történnie a társtudományok felé való nyitásnak és az interdiszciplináris dialógusnak. A valláspszichológiában ez a nyitás azonban alapvető fontosságú. Ennek ellenére egyelőre sajnos csak korlátozott mértékben valósult meg. Ez a jegyzet többek között azt a célt is szolgálja, hogy felhívja a figyelmet a nyitás szükségességére.

A definíciós nehézségek és a társtudományokkal való együttműködés szükségessége mellett egy további módszertani kihívás lehet a valláspszichológiai értelmezés objektivitásának megőrzése. A valláspszichológus ugyanis leggyakrabban belső élményekkel, szubjektív tapasztalatokkal foglalkozik, feladata pedig, hogy ezeket magyarázó elméletek mentén értelmezze, előrejelzéseket tegyen, valamint felfigyeljen az egyén vallásosságában rejlő erőforrásokra vagy esetleges veszélyekre. A valláspszichológia történetét ismerve ugyanakkor könnyen tetten érhető, hogy a valláspszichológiai gondolkodók személyes viszonya a valláshoz (például hitük, agnoszticizmusuk vagy akár ateizmusuk) nem volt független valláspszichológiai nézeteiktől sem. Írásaikban sok esetben a személyes és a szakmai furcsa keverékével találkozhatunk, melyekből kiderül, hogy világnézetük bizony meghatározta magyarázó elméleteiket, kibontakozó pszichológiai elméleteik pedig világnézetüket erősíthették meg. A pszichológia történetét ismerve nem meglepő e jelenség. Naiv feltételezés, hogy pszichológiai elméleteink a társadalmi, világnézeti, gazdasági vagy kulturális körülményektől függetlenül bontakoztak volna ki. Valójában minden egyes pszichológiai elméletünk felfogható a korszellem egy-egy termékeként; hasonlóképpen, a kutatói kérdésfeltevések is reflektálnak az adott kultúra jellemző kihívásaira.

Mindez természetesen nem érvényteleníti e kutatói kérdéseket, csupán egy összetettebb interpretációs keretbe helyezi azokat. A valláspszichológia a pszichológia más területeihez képest nagyon élesen mutatja meg, hogy egy-egy magyarázó elmélet hogyan illeszkedik az adott gondolkodó szubjektív világába. Világos például, hogy a nagy amerikai pszichológus, William James korai parapszichológiai érdeklődése szoros összefüggésben állt azzal, hogy a vallásos tapasztalás meglehetősen tág interpretációs keretét javasolta a Vallási élmény változatai című alapvető munkájában (1902). Ostobaság lenne azt feltételezni, hogy Sigmund Freud vállalt ateizmusa ne befolyásolta volna valláspszichológiai nézeteit. Hasonlóképpen valószínűtlennek tűnik, hogy a sorsanalitikus Szondi Lipót vallásossága ne lenne kapcsolatban a hitfunkció fontosságáról alkotott nézeteivel. A személyes és a professzionális szint e kölcsönhatásai nagyon is szembeötlőek a valláspszichológia területén, és éppen az objektivitás jegyében nem mehetünk el mellettük szó nélkül.

A híres tudományfilozófus, Polányi Mihány Személyes tudás című művében hosszan ír azokról az implicit tudásformákról, amelyek meghatározzák a világról szól tudásunkat és annak mibenlétével kapcsolatos kérdéseinket. A személyes vagy implicit tudás Polányi szerint olyasmi, aminek ugyan nem vagyunk tudatában, az a verbálisan nem kifejezhető, mégis meghatározza gondolkodásunkat (Polányi, 1994). Az ilyen hallgatólagos, implicit tudásformák Polányi érvelése szerint minden tudományterületen tetten érhetőek, és a tudományok természetes fejlődésének velejárói.

A valláspszichológia szerencsés módon egy olyan területe a pszichológiának, amely különösen alkalmas a pszichológiát – nemcsak a valláspszichológiát – kísérő implicit tudásformák megvilágítására. Így a személyes és a szakmai összefonódása itt nemcsak kihívás, hanem lehetőség is, a valláspszichológia ugyanis felhívhatja a figyelmet egy, a pszichológia területén egyébként is jellemző tipikus interakciós mintázatra. Az objektív kutatói attitűd nem nélkülözheti az implicit tudásformák figyelembevételét.

A fenti elméleti és módszertani sajátosságok miatt talán nem túlzás azt állítani, hogy a valláspszichológia egy új típusú, reflektívebb elmélet és módszertan után kiált. A szerző szándéka szerint következő fejezetek hozzájárulhatnak egy ilyen, új típusú valláspszichológia körvonalazásához.¹

¹ Köszönettel tartozom Sütő Bertalan Balázsnak a kézirat formai ellenőrzésében való közreműködéséért.

Epilepszia és vallásosság

A vallásos élmény egy biológiai alapú magyarázatának nyomában

Bevezetés

Az epilepszia története rendkívül gazdag és izgalmas területe a tudománytörténetnek. Számos monográfia, több tucatnyi esszé és cikk részletezte az epilepszia tüneteit, okait, viselkedési következményeit, formáit, gyógymódjait, kulturális, vallási és társadalmi vonatkozásait. Bár az epilepszia történeti kutatása gazdag és átfogó (Friedlander, 2001; Schmidt & Shorvon, 2016; Temkin, 1945), nem mindig könnyű azonosítani, hogy ez a rengeteg kutatási eredmény milyen közvetlen hasznot hozhat a kortárs pszichológia és orvostudomány számára. A laikus olvasó könnyen arra a következtetésre juthat, hogy az epilepszia hosszú múltja a tudománytörténet egy lezárt, különálló fejezete, amelynek alig van köze az epilepszia jelenlegi megértéséhez.

Az epilepszia történeti megközelítése azonban megvilágíthatja az epilepszia pszichiátriai-pszichológiai értelmezésének számos újkori problémáját is. A XIX. században és a XX. század elején népszerű elképzelés, amely szerint az epilepszia és a vallásosság között kapcsolat van, ugyanis tovább élt, hasonlóan az epilepszia egyéb, viselkedéses korrelátumaira vonatkozó elméletekhez. Ezek az elméletek nemcsak, hogy élnek, de befolyásolják is a kutatási kérdéseket, elméleteket vagy akár a pszichiátriai gyakorlatot (pl. Granieri & Fazio, 2012; Musumeci, 2013).

Az epilepszia társadalmi reprezentációja mindig is fontos részét képezte az orvos-, vallás- és kultúrtörténetnek (Temkin, 1945). Az epilepsziára vonatkozó legkorábbi utalás egy i. e. 2000-ból származó akkád szövegben található. Eszerint az epilepsziát egy holdisten okozza, gyógymódja pedig az ördögűzés. Az ókori görögök is megőrizték az epilepszia transzcendens értelmezését és megszállottságként tekintettek arra. Ugyanakkor az ókori görögök az epilepsziát a zsenialitással is összefüggésbe hozták, megalapozva ezzel az epilepszia "szent betegségként" való, meglehetősen ellentmondásos, de nagy hatású értelmezését. A görög mitológia szerint az epilepsziát Szeléné és Artemisz átka okozza, míg az ókori rómaiak szintén az istenek átkának tekintették az epilepsziát, noha Galénosz és Aretaiosz igyekezett tisztázni a betegség okát és lehetséges mechanizmusait (Magiorkinis, 2014; Mansoor et al., 2018; Temkin, 1945). Az epilepsziát övező babonás hiedelmek eloszlatására tett erőfeszítések sokáig sikertelennek bizonyultak; epilepsziás rohamot gyakran isteni vagy démoni eredetűnek tekintették.

Nem túlzás azt állítani, hogy az epilepszia története kiváló "példája annak a folyamatnak, ahogyan a mágikus hiedelmeket a tudomány és az orvostudomány az idő előrehaladtával cáfolni képes" (Temkin, 1945, 4. o.). Ahogy az epilepszia történésze, Owsei Temkin kiemeli, Hippokratész A szent betegségről című műve ennek a harcnak volt az első orvosi tanúságtétele:

„Az úgynevezett „szent betegséggel” a következő a helyzet. Ez szerintem se nem isteni eredetű, sem nem szent, úgy mint a többi betegség, hanem természetes oka van, mint minden más betegségeknek. Az emberek tudatlanságuknál fogva és a betegség különös megjelenéséből következtetve démoninak (isteni eredetűnek) képzelik, annál is inkább, mert a többi betegségekhez nem hasonlít.”. (Hippokratész, Kr. e. 400, 1. o.)

A szerző törekvése csak részben volt sikeres. Bár Hippokratész (vagy a hippokratészi szövegek szerzője) leszögezte, hogy a betegség székhelye az agy, sem ő, sem társai nem tudták elhatárolni az epilepsziát az irracionalitás birodalmától.

A fordulópont a tizenkilencedik században érkezett el, amikor a modern neurológia önálló tudományágként jelent meg. Charles Locock volt az, aki 1857-ben bevezette az epilepszia első széles körben elterjedt kezelését, a brómot. Később John Hughlings Jackson angol neurológus alapozta meg az epilepsziával kapcsolatos modern neurológiai nézeteket. Jackson úttörő kutatásainak, az EEG és a modern agyi képalkotó eljárások felfedezésének, valamint az idegsebészet és az antiepileptikumok terén elért eredményeknek köszönhetően az epilepsziáról alkotott képünk mára drámaian megváltozott (Friedlander, 2001; Schmidt & Shorvon, 2016). A modern tudomány sikeresen száműzte az epilepsziához kapcsolódó babonás hiedelmek és stigmák nagy részét, miközben a diagnosztizált gyermekek és felnőttek háromnegyede hatékonyan kezelhető (Mansoor et al., 2018).

E tagadhatatlan áttörések ellenére továbbra is van okunk aggodalomra. Vitathatatlan, hogy az 1800-as évek végére alapvető orvosi magyarázatok jelentek meg az epilepsziával kapcsolatban; mégis tény, hogy még ezek sem tudtak választ adni az epilepszia tüneteit és következményeit övező összes kérdésre. A XIX. és XX. században az epilepsziát még mindig összefüggésbe hozták a vallási-spirituális élményekkel, az számos tudós szemében különleges vallási élményekért volt felelős. Ezek az elméletek bizonyos esetekben tökéletesen illeszkedtek a kortárs neuropszichológia érvényes irányzataihoz és kutatási kérdéseikhez. Más esetekben az epilepszia viselkedéses korrelátumairól szóló, meglehetősen áltudományos diskurzushoz járultak hozzá.

Epilepszia és vallásosság

Kétségtelen, hogy az epilepsziások vallásos és misztikus élményeire számos példát találhatunk a nyugati orvostudomány történetében (Temkin, 1945; Boven, 1919). A XIX. századra az úgynevezett epilepsziás vallásosság (beleértve ebbe a vallási impulzusokra való fokozott érzékenységet, az epilepsziás betegek gyakori és erős vallásos érzéseit vagy misztikus élményeit) evidens tényként jelent meg a korabeli orvoslásban. Franciaországban Jean-Étienne Dominique Esquirol (1838), Bénédict Augustin Morel (1860), Valentin Magnan (1882), Jules Voisin (1897), Henri Mabile (1899), Gilbert Ballet és Paul Bloch (1903), Jean-Pierre Falret (1861) és sokan mások utaltak az epilepsziások által tapasztalt hallucinációk misztikus tartalmára. A német nyelvterületen Heinrich Vogt (1915), Wilhelm Sommer (1880), Karl Bonhoeffer, Emil Kraepelin (Diefendorf & Kraepelin, 1907, 1907), Rudolf Arndt (1883) és mások hívták fel a figyelmet az epilepsziások vallásos gondolataira, reakcióira és cselekedeteire. Franciaországhoz és Németországhoz hasonlóan az angolszász orvosi világban is szerepet kapott az epilepsziás vallásosság kérdése; többek között James C. Howden (1872), Henry Maudsley (1879), William James (1902), William Turner (1907) és Pierce L. Clark (1917, 1918, 1920) tárgyalta azt.

A fent említett tudósok erőfeszítéseinek eredményeként az epilepsziások vallásos érzései és gondolatai a huszadik század elejére visszatérő témává váltak. Ekkor a vallásos élmények és az epilepszia közötti kapcsolat már nem úgy jelent meg, mint implicit és néha anekdotikus eleme a beszámolóknak és elméleteknek, hanem mint az epilepsziás tünetegyüttes fontos összetevője. A fokozott vallásosság és a misztikus élmények jelenlétét ekkor már az úgynevezett epilepsziás karakter (vagy személyiség) sokrétű jellemzői közé sorolták (pl. Prichard, 1822; Falret, 1861; Lombroso, 1889). Az epilepsziának e megközelítése szerint az epilepsziások jellegzetes személyiségjegyekkel rendelkeznek, mint a fokozott érzelmesség, az agresszió, a kiszámíthatatlanság, a szociális alkalmazkodásra való képtelenség és a fokozott vallásosság. Az

epilepsziás személyiséget a kor orvostudománya könnyen azonosította, és azt az epilepszia által kiváltott degenerációval hozták összefüggésbe. A felfokozott vallásos érzéseket e személyiség típus egyik legszembetűnőbb jellemzőjének tekintették.

Az epilepsziás vallásosság tágabb kontextusa

Az epilepsziások vallásos élményeire számos példát kínált XIX. szakirodalma. Epilepsziás betegeknél sok esetben leírták a vallási ingerek iránti fokozott érzékenységet, a gyakori és erős vallásos és spirituális érzéseket, a misztikus, megtérési, sőt parapszichológiai jelenségeket is. Ezek az élmények az epilepsziás roham előtt, alatt vagy után jelentkezhetnek, gyakran az epilepszia típusától függetlenül.

Az epilepsziás vallásosságra vonatkozó rengeteg utalás értékelésénél figyelembe kell venni azt a kontextust is, amelyben ezek a kijelentések születtek. Bár az az elképzelés, hogy az epilepsziások hajlamosabbak a misztikus és vallásos élményekre, elterjedt és általánosan elfogadott volt, a huszadik század közepéig ezek az utalások egy nagyobb diskurzus részét képezték, amelyben az epilepsziás vallásosság gyakran említett megfigyelés volt, de nem kidolgozott elmélet.

Ezzel együtt az epilepsziások vallásos érzelmeire vonatkozó megjegyzések bekerültek a tankönyvekbe és más mértékadó művekbe. Jó példa erre a korai német pszichiátria egyik legbefolyásosabb képviselője, Emil Kraepelin. Kraepelin híres tankönyvében, a Klinikai pszichiátria című munkájában foglalkozott az epilepsziás vallásosság kérdésével; az epilepszia biológiai és viselkedési aspektusait egyaránt tárgyalta, beleértve az epilepsziások ingerlékenységét, szorongását és körülményességét (Diefendorf & Kraepelin, 1907). A német pszichiátria meghatározó alakjaként és világhírű tankönyvek szerzőjeként elképzelései

valószínűleg rendkívül meghatározó szerepet játszottak az epilepsziáról szóló huszadik századi orvosi diskurzusban. Szembetűnő azonban Kraepelinnél epilepsziás vallásosság gondolatának kidolgozatlansága és érintőleges volta.

Álláspontja szerint az epilepszia egyfajta "epilepsziás elmebajt" hozhat létre, amelyet "a mentális károsodás változó fokozata és bizonyos átmeneti mentális állapotok visszatérése jellemez, amelyeket epilepsziás rosszkedvnek és epilepsziás ködös állapotoknak nevezünk" (Diefendorf & Kraepelin, 1907, 434. o.). Bár Kraepelin nem tekintett minden epilepsziás betegre elmebetegként, mégis azt állította, hogy a betegség szinte minden esetben valamilyen mentális romláshoz vezet. Az emlékezetkiesésen, illúziókon vagy tudatmódosulásokon kívül hallucinációk is előfordulhatnak ezekben a ködös állapotokban. A hallucinációk sokszor vallásos jellegűek lehetnek. Számos további jellemző mellett az epilepsziás gondolatmenete is megváltozhat; az epilepsziások gyakran említett körülményességén kívül Kraepelin az epilepsziások gondolatainak vallásos tartalmára is felhívta a figyelmet: "A gondolatok vallásos tartalma egy másik feltűnő tünet, és sok beteg idejének nagy részét a Biblia olvasásával vagy hangos imádkozással tölti" (Diefendorf & Kraepelin, 1907, 439. o.).

Kraepelin azonban az epilepsziás állapotok legfontosabb jellemzőiként a fokozott ingerlékenységet, az agressziót, a szorongást, a beteges vagy hirtelen fellépő haragot - mint például a gyakran említett furor epilepticust - és szokatlan szexuális izgalmat sorolja fel. Úgy tűnik tehát, hogy az epilepsziások vallásos érzelmeinek nem tulajdonított kiemelt jelentőséget beszámolójában. Inkább az epilepszia jól ismert viselkedéses következményeiként kezelte őket, amelyeket mind a diagnózis, mind a kezelés során figyelembe kell venni.

Mivel Kraepelin számos művét viszonylag gyorsan lefordították angolra, Kraepelin fontos közvetítő lett a német nyelvű és az angolszász orvosi világ között (Ebert & Bär, 2010; Decker, 2004). Közismert, hogy Kraepelin eszméi alapvetőnek bizonyultak a korai pszichiátriában; nemcsak egyfajta apafigurája volt szakterületének a biológiai pszichiátria és a

pszichofarmakológia bevezetésével, hanem a korabeli eszmék nagy szintetizálója is. Művei a pszichiátria számos eredményét foglalják össze, így a korai pszichiátria egyfajta lenyomataként is kezelhetők. Ami az epilepsziát illeti, a sajátos epilepsziás személyiség létezése és az epilepsziás vallásosság már Kraepelinnél is közismert ténynek tűnik. Még akkor is, ha megmaradt a megfigyelések szintjén, és nem kínált átfogó magyarázatokat.

Nem meglepő, hogy az epilepsziás vallásosságról szóló diskurzus a 20. században is folytatódott. 1916-ban egy újabb tudományos szaktekintély, a svájci pszichiáter, Eugen Bleuler *Pszichiátria* című tankönyvében (1934) szintén fokozott vallásossággal jellemezte az epilepsziásokat. Ő sem emelte ki egyértelműen az epilepsziás vallásosságot; de azt kortársaihoz hasonlóan az epilepszia viselkedési következményeinek komplex hálózatába helyezte.

A vallásos érzelmekre és az epilepsziára vonatkozó részletes és kidolgozott pszichiátriái-neurológiai elméletek csak a huszadik század közepén jelentek meg. A XIX. századi és a XX. század eleji orvosi diskurzusban a fokozott vallásosság általában csak az epilepsziás karakter leírására használt számos elem között szerepelt. Fontos megjegyezni azt is, hogy ebben az időszakban a túlzott vallásosságot és a misztikus élményekre való hajlamot nem csak az epilepsziával kapcsolatban említették meg. Valójában a szokatlan, szélsőséges vallásos érzések sokkal hangsúlyosabb elemei voltak a hisztériás tünetegyüttesnek. Paul Richer és Jean-Martin Charcot úttörő munkásságának köszönhetően a XIX. század végére a vallási extázis számos formáját írták le hisztériás betegeknél és az epilepsziától függetlenül (Charcot, Richer, 1887). A szokatlan vagy extrém vallásos érzések további formáit gyakran összefüggésbe hozták a demenciával, a skizofréniával és a mániával is (Diefendorf & Kraepelin, 1907). Valójában a túlzott vallásosság jelensége beágyazódott a korabeli pszichiátriába; megfigyelések és különböző értelmező elméletek támasztották alá azt. Az epilepszia csak egy volt a számos patológia közül, amelyek tüneteként sorolták fel az extrém vallásosságot. Mégis az epilepsziás vallásosság volt az, amely a vallásos érzések neurobiológiai eredetére irányította a figyelmet.

A biológiai redukcionizmus növekvő népszerűsége lehetett az egyik alapvető oka annak, hogy ez a kapcsolat létrejött.

Epilepsziás vallásosság és biológiai redukcionizmus

Az epilepsziás vallásosság elméletének eredetét és fejlődését elemezve érdemes megjegyezni, hogy a fent említett tudósok az epilepsziás személyiségről szóló diskurzusukkal a biológiai pszichológia megalapozásához is hozzájárultak. Még akkor is, ha az epilepsziakutatás XIX. századi úttörői gyakran figyelmeztettek a materialista érvelés helytelen használatára az epilepszia pszichológiai aspektusaival kapcsolatban. John Hughlings Jackson például meglehetősen vehemensen utasította el a materialista nézeteket, és világosan elhatárolta a fiziológiát a pszichológiától. Ahogy az epilepszia történésze, Owsei Temkin kiemeli:

Kortársai közül Hughlings Jackson minden bizonnyal a pszichofizikai parallelizmus tanának egyik legszigorúbb híve volt. Laycocktól elfogadta azt az elvet, hogy az emberben még a legmagasabb idegrendszeri elrendezések is a reflexhatás törvénye szerint működnek. De Spencerrel együtt azt állította, hogy az elme szubsztrátumának anatómiája és fiziológiája semmiképpen sem magyarázza a tudatot és a mentális folyamatokat; a fiziológia és a pszichológia közötti paralelizmus létezéséről tudunk; de e birodalmak közötti kapcsolatról szinte semmit. Úgy vélte, hogy súlyos tévedés a materialisták részéről azt feltételezni, hogy az elme a test terméke lehet. (268). "Az elmének éppúgy nincs fiziológiája, mint ahogy az idegrendszernek sincs pszichológiája" (269). (Temkin, 1945, 351-352. o.)

Hughlings Jackson figyelmeztetése ellenére a népszerű naturalista, orvosi-materialista szemlélet a kortárs pszichológia fontos építőkövének bizonyult (lásd pl. Brennan, 1982; Ellenberger, 1970; Hothersall, 1990). Az orvostudomány mechanisztikus, determinisztikus modelljeit a korai pszichológiai gondolkodók gyakran használták a pszichológiai funkciók és működési zavarok leírására (Hayes, 1995). Az epilepsziás vallásosságról szóló diskurzus már korai szakaszában tökéletesen illeszkedett a biológiai redukcionizmus új paradigmájához. Ennek két oka volt: egyrészt az epilepsziások vallásos érzelmeit egy agyi betegség tüneteként és következményeként azonosította, ezáltal kizárva minden misztikus vagy vallásos értelmezést. Másodsor, megnyitotta az utat a vallásos élmények biológiai értelmezése felé. Amint azt később megvizsgáljuk, ez utóbbi még ma is inspiráló lehetőség sokak számára.

Az orvosi materializmus növekvő népszerűsége és dominanciája ellenére számos pszichológiai gondolkodó aggodalmát fejezte ki a reduktív materialista érvelés szűk és leegyszerűsítő jellegével kapcsolatban, különösen a vallásos élményekkel összefüggésben. Többek között az amerikai pszichológia egyik alapító atyja, William James volt az, aki elégedetlen volt a népszerű orvosi-materialista nézettel. De a pszichológia korai éveiben az orvosi materializmus mások számára is fenyegető paradigmának bizonyult (pl. Myers, 1903; Flournoy, 1900). Sigmund Freud ismert tanítványa, Carl Gustav Jung már 1896-ban is bírálta a materialista gondolkodók álláspontját:

A kortárs szkeptikus materialista vélemény álláspontja egyszerűen intellektuális halált jelent. Ez a hozzáállás tulajdonképpen megtiltja, hogy átlépjük a határokat. Arra kárhoztat bennünket, hogy folytassuk az adatgyűjtést olyan raktárakba, amelyek már régen zsúfolásig tele vannak. Fejlesszük mikroszkópjainkat, amelyek minden nap csak újabb és újabb összetettségeket tárnak elénk. (Jung, 1896, 19. o.)

Az orvosi, biológiai redukcionista és a pszichológiai, fenomenológiai értelmezések közötti feszültség nemcsak tartósan bizonyult, hanem napjainkban is meghatározó (Rychlak, 1968; Miller & Keller, 2000; Dennett, 1995; Miller, 2010). Valójában a vallásos élményekkel kapcsolatos kortárs redukcionizmus egyes változatai nagyon közel állnak a James (lásd Kime, Snarey, 2018) és mások által kritizált orvosi materializmushoz.

A biológiai redukcionizmus pszichológiában való aktualitásának egyik oka nyilvánvalóan a test-lélek kapcsolatra vonatkozó ontológiai állításában rejlik. Ebben az összefüggésben a biológiai redukcionista elméletek nem csupán a pszichológiai és a fizikai jelenségek közötti kapcsolatról szólnak, hanem a pszichológia legmeghatározóbb ontológiai kérdéseire adott potenciális megoldásokat is kínálnak (Barendregt & von Rappard, 2004). Kedvező fordulat, hogy az elmúlt évtizedekben számos ígéretes egyeztetési törekvés jelent meg a biológiai redukcionista és a pszichológiai érvelés közötti feszültség enyhítése céljából. Ezen erőfeszítések ellenére a biológiai redukcionizmus még mindig fenyegetőnek bizonyul sokak számára (pl. Engel, 1977; Jung, 1933; Kendler, 2005; Moncrieff, 2008; Szasz, 1961).

Az epilepszia története, pontosabban az epilepszia viselkedéses, pszichológiai aspektusainak története kiváló példája a reduktív biológiai érvelésnek. És nem csak a vallás kontextusában; az epilepsziás betegek vallásossága mellett az epilepsziás személyiség további jellemzői is bekerültek az epilepsziás karakterről szóló, egyre erősödő biológiai redukcionista diskurzusba, például az úgynevezett epilepsziás kriminalitás kérdése is (Jackson, 1875; Kraepelin, 1919; Krafft-Ebing, 1886; Monaco & Mula, 2011; Wise, 1888).

Az emberi viselkedés biológiai fogalmakkal való megragadása, valamint egy neurológiai rendellenesség értelmezési eszközként való felhasználása átfogó magyarázatot adhatott és támogatta a pszichológiát abban, hogy megtalálja identitását a természettudományokon belül (Cole & Campbell, 2013; Ferracuti, 1996). A biológiai redukcionizmus lehetővé tette hívei számára azt is, hogy az egyénre összpontosítsanak. Miközben ez a fajta pszichológia és

pszichiátria sikeresen szűkíthette és egyszerűsíthette a kutatási kérdéseket és módszertanokat, figyelmen kívül hagyta a társadalmi és kulturális kontextus számos alapvető aspektusát (lásd Rose, 1996, 1999; Parker, 2002).

Talán nem túlzás azt állítani, hogy az epilepsziás vallásosság a biológiai redukcionista és a tágabb pszichológiai-fenomenológiai értelmezések csatájának fontos terepévé vált. Az ortodox pszichoanalízis is állást foglalt ebben a vitában, további elméleteket, sőt, néhány igen problematikus érvet is szolgáltatva.

Pszichoanalitikusok az epilepsziáról

A pszichoanalitikusok megőrizték az epilepszia pszichológiai sajátosságainak gondolatát és fenntartották az epilepsziás személyiséggel elméletét is (Shorvon, 2019). Bevezették azonban az epilepsziás rohamok és jellegzetességek értelmezése során egy szimbolikus interpretációs szintet, így eltértek a tisztán biológiai redukcionizmustól. Néhány korai pszichoanalitikus – különösen Sigmund Freud, Ferenczi Sándor és Wilhelm Stekel – e szimbolikus szint bevezetésével kibővítették az epilepsziás személyiség elméleti kereteit. Mások – mint például L. Pierce Clark vagy Smith Eli Jelliffe (Clark, 1917, 1918, 1919, 1920; Jelliffe & White, 1915; Jelliffe, 1935) – ismét leszűkítették azt azzal, hogy az epilepsziás működés sajátosságainak megértése során homályos, olykor stigmatizáló és rendkívül problematikus érveket használtak, miközben egyidejűleg ragaszkodtak a szigorú biológiai redukcionizmushoz is. Bár ma már teljesen nyilvánvaló, hogy az epilepszia pszichoanalitikus elméletei összességében aligha értékelhetők, az is világos, hogy ezek az elméletek az 1920-as és 1930-as években meglepően befolyásosnak bizonyultak és érvényes kiegészítést jelentettek az epilepsziás vallásossággal kapcsolatos vitának.

A pszichoanalízis története során a pszichoanalízis és a biológiai redukcionizmus közötti kapcsolat számos formában és fázisban létezett (lásd pl. Freud, 1914; Jones, 1953; Parisi, 1987; Sulloway, 1979). Az epilepszia szimbolikájával foglalkozva a korai pszichoanalitikusok - mint Sigmund Freud vagy Ferenczi Sándor - nem kívánták felülírni az állapot neurológiai értelmezéseit. Sokkal inkább az volt az elsődleges céljuk, hogy egy újabb értelmezési szintet, a pszichoanalízis értelmezési szintjét vezessék be. Ennek megfelelően legtöbb tanulmányukban az epilepszia pszichológiai aspektusaira összpontosítottak. Jó példa erre Freud híres esszéje Dosztojevszkijről és az apagyilkosságról (Freud, 1928).

Esszéjében Freud különbséget tett az organikus és az affektív epilepszia között; az első az agy betegsége, míg a második a neurózis egyik formája, a lelki élet zavara, amely pszichés tünetekben nyilvánul meg. Freud Dosztojevszkij epilepsziáját nagy valószínűséggel a neurózis egyik tüneteinek, úgynevezett hisztero-epilepsziának tartotta. A szöveg számos, egyéb értelmezésével ellentétben tehát nem organikus, valódi epilepsziát, hanem affektív, ún. pszichogén epilepsziát feltételezett a nagy orosz írónál:

Dosztojevszkij epilepsziásnak nevezte magát, és mások is annak tekintették, súlyos rohamai miatt, amelyeket eszméletvesztés, izomgörcsök és az azt követő depresszió kísért. Mármost nagyon valószínű, hogy ez az úgynevezett epilepszia csak neurotikus tünete volt, és ennek megfelelően a hisztero-epilepsziának – vagyis a súlyos hisztériának – kell minősíteni. (Freud, 1928, 179. o.)

Freud tehát rendkívül valószínűnek tartotta, hogy Dosztojevszkij epilepsziája a hisztériás neurózisok csoportjába tartozik; itt tehát a pszichoanalízis alapító atyja nem epilepsziáról, hanem egy pseudo-epileptikus tüneteket mutató neurózisról beszélt (vö. Charcot, 1889).

Ugyanakkor hozzá kell tenni, hogy a valódi és a hisztero-epilepszia, egy organikus betegség és egy neurotikus tünetegyüttes közötti döntő különbségtétel nem volt minden nehézség nélkül való az epilepszia modernkori történetében. A tizenkilencedik század végén Jean-Martin Charcot volt az, aki az első lépést megtette, nézetei mégsem bizonyultak elég meggyőzőnek ahhoz, hogy egyszer s mindenkorra legyőzzék az pszichológiai, neurotikus epilepszia gondolatát. Charcot szerint a hisztero-epilepsziások valójában hisztériások voltak, akik epilepsziás, rohamszerű tüneteket mutattak. Charcot munkásságának eredményeként a valódi epilepsziát már nem lehetett volna neurózisnak tekinteni (Charcot, 1889; Glaser, 1978). Az epilepsziáról mint pszichológiai rendellenességről alkotott elképzelés mégis fennmaradt. Ezekben az érvekben a valódi epilepszia pszichológiai, viselkedésbeli következményei látszólag keveredtek a neurotikus működés jellemzőivel. Pontosan ez a keveredés volt az, ami a huszadik század végén az epilepsziás vallásosság biológiai redukcionista elméletének diskurzusába újra bekerült. Így az epilepszia mint neurotikus tünet gondolata tovább élhetett.

Epilepsziás vallásosság a pszichoanalízisben

A regresszió (akár a méhen belüli szintre való regresszió), az elfojtott szexuális készletések és a halálösztön gondolatát a pszichoanalízisben gyakran használták az epilepsziás rohamok szimbolikájának megértéséhez. Ezek az értelmezések elsősorban az emberi megnyilvánulások mélyebb, tudattalan jelentésének feltételezésén alapultak - legyen az viselkedéses, érzelmi vagy organikus természetű. Ez az értelmező, szimbolikus tartalmakat kereső elemzési mód azt ígérte, hogy egy rejtett, rég elfeledett jelentéstartalmat fed majd fel, ami egy olyan narratívához vezet, amely képes feltárni az események feltételezett szubjektív valóságát. Freud és tanítványai számára kezdettől fogva döntő fontosságú volt ennek a megközelítésnek a szétválasztása az

organikus mechanizmusokban és naturalista magyarázatokban gyökerező értelmezésektől. Sajnálatos, hogy a pszichoanalízis néhány további képviselője nem különböztette meg érvelésében a szimbolikus és a természettudományos érvelési szinteket (például Jones, 1910; Clark, 1919; Jelliffe & White, 1915; Jelliffe, 1935). Ez óriási kárt okozott a pszichoanalízisnek, nemcsak ebben a kontextusban, hanem a pszichoanalitikus elmélet és gyakorlat további területein is (lásd pl. Eysenck, 1985).

Úgy tűnik, hogy a szimbolikus és a neurológiai magyarázatok explicit megkülönböztetése Freud belső körében sokkal hangsúlyosabb volt, mint másutt. Freud közeli tanítványa és a pszichoanalízis budapesti iskolájának megalapítója, Ferenczi Sándor például ragaszkodott ahhoz, hogy az epilepsziás rohamok fentebb említett szimbolikus értelmezését elhatárolja az epilepszia neurológiai elméleteitől:

Azok számára, akik tisztában vannak a szimbolizmusnak az életben betöltött mérhetetlenül valóságos jelentőségével, és azzal a rendszerességgel, amellyel a halál és az anyai test szimbolikája az álmokban és a neurózisokban egymáshoz kapcsolódik, nem lesz meglepő, ha az epilepsziás rohamokról kiderül, hogy ilyen kettős jelentéssel bírnak. (Ferenczi, 1920, 415. o.) (...) A jackson-i epilepszia, amely az agy motoros központjainak tisztán mechanikus irritációjából ered, nem sorolható a fentebb tárgyalt pszichogén epilepsziák közé. (Ferenczi, 1920, 419. o.)

Ami az epilepsziás vallásosság általános pszichoanalitikus értelmezését illeti, egy magyarázat bizonyult különösen elfogadottnak: az epilepsziások vallásos érzéseinek reakcióképzésként való felfogása. A reakcióképzésnek mint elhárító mechanizmusnak az a feladata, hogy a szorongást távol tartsa az egótól azáltal, hogy egy elfogadhatatlan érzést vagy tendenciát annak ellentétévé, azaz általában proszociális tendenciává alakít. Ferenczi nézetei szerint a túlzott

vallásosság védelmet nyújthatott az elfojtott agresszió kitörése ellen az epilepsziával élő személyek tudattalanjában (Ferenczi, 1920). Abraham Kardiner pszichiáter és pszichoanalitikus szerint szintén a reakcióképzés a legfontosabb jellemzője az epilepsziás karakternek (Kardiner, 1932). Freud egyik legkorábbi követője, Wilhelm Stekel az epilepsziás vallásosságot szintén a düh, az erőszak, a rombolás és a fokozott büntudat elleni reakcióképződés eredményeként értelmezte (Stekel, 1911). Ebben az összefüggésben az epilepsziás vallásosság a düh, a rombolás, az erőszak és a büntudat elfojtásának természetes következményeként alakult ki; olyan vonások ezek, amelyeket a pszichoanalízisben és azon túl is általában az epilepsziás karakter domináns jellemzőiként értelmeznek.

Könnyen felfedezhető, hogy a pszichoanalitikusok érvelésükben sikeresen fenntartották az epilepsziás karakter régi, reduktív felfogását, azonban a szimbolikus értelmezés bevezetésének köszönhetően új rétegekkel bővült az epilepsziás személyiség elmélete. A szimbolizmus hozzáadásával a korai pszichoanalitikusok eltértek a biológiai redukciónizmushoz és a degeneráció népszerű elméletétől. Érdekes módon később az epilepsziás személyiség pszichoanalitikusan revideált értelmezése – az epilepsziás vallásosság elméletével együtt – a pszichometriában is utat talált a biológiai redukciónizmushoz.

Az epilepsziás személyiség elmélete a pszichometriában: két példa

A pszichoanalitikus elmélet hanyatlása után az epilepsziás vallásosságról szóló diskurzus a neuropszichológia keretein belül visszatért a szigorú biológiai redukciónizmushoz (lásd később). Ennek ellenére az epilepsziáról szóló pszichoanalitikus, pszichodinamikus diskurzus (az epilepsziás jellem eredeti, reduktív elméletével együtt) a maga nemében képes volt fennmaradni. Az epilepsziás személyiség fogalma ugyanis közvetlenül befolyásolt

pszichometriai szakértőket is, például Hermann Rorschach-ot vagy Szondi Lipótot. Az, hogy az epilepszia milyen szerepet játszott az személyiségtesztjeik kidolgozásában, még mindig kevésbé vizsgált aspektusa újításaiknak. Annak ellenére is, hogy a Rorschach-teszt a pszichodiagnosztika nemzetközileg elismert eszköze, míg a Szondi-tesztet számos európai országban alkalmazzák.

A Rorschach-teszt 1921-es megjelenésétől kezdve tartalmazta és megőrizte az epilepsziás karakter elméletét az epilepsziás vallásosság gondolatával együtt. A teszt elmélete legalábbis részben epilepsziások tesztreakcióin alapult, egy olyan populációén, amelyről úgy vélték, hogy a reakcióik különböznek a normális, hisztérikus, skizofrén vagy más kóros reakcióktól. Ez természetesen nem véletlen: a pszichiátria bleuleri hagyományához híven Rorschach elfogadta az epilepsziás karakterrel kapcsolatos bleuleri gondolatokat. A Rorschach-teszt növekvő népszerűsége a huszadik század első felében az epilepsziások további vizsgálatához vezetett, az eredmények azonban meglehetősen ellentmondásosnak bizonyultak: az epilepsziás személyiséghez kapcsolódó specifikus epileptoid tesztreakciók létezése máig megkérdőjelezhető (Pruyser, 1953). Ennek ellenére ezek a tesztreakciók ma is szerves részét képezik a teszt elméletének és gyakorlatának.

Az epilepsziás személyiség elméletének „túlélésére” további példa Szondi elmélete, pszichoterápiás gyakorlata és tesztje. Szondi az 1930-as években dolgozta ki átfogó elméletét a sorsanalízisről. A sorsanalízisen belül az epilepsziás személyiség elmélete központi jelentőségre tett szert (Szondi, 1968-1973). Szondi 1937-re kifejlesztette személyiségtesztjét is, amely összesen 48 képet tartalmazott különböző patológiákban, köztük epilepsziában szenvedő személyekről. A teszttel kapcsolatos többéves kutatás és tapasztalatszerzés után Szondi arra a következtetésre jutott, hogy a tudattalan személyiségdinamikák és patológiák, beleértve az epilepsziából eredő patológiákat is, befolyásolják a tesztalany tesztreakcióit, választásait, döntéseit és általában véve a sorsát.

Az epilepsziának tulajdonított szimbolika nyilvánvalóan a pszichoanalízisből származott Szondinál (Szondi, 1968-1973). Szondi szerint amikor az elfojtott agresszív, destruktív - úgynevezett "káini" - tendenciák nagyfokú intenzitást érnek el, kitörés következhet be roham formájában. Ezek a káini, destruktív erők a rohamok közötti periódusokban reakcióképződéssel kontrollálódnak, és szokatlan, proszociális tendenciákat, például az "ábeli jóságnak" nevezett tulajdonságot, sőt vallásosságot hoznak létre. Időről időre azonban a háttérben felgyülemlik és kitör az agresszió (Szondi, 1954, 1963).

A sorselemzés és a Szondi-teszt érvényességét és objektivitását mind a mai napig vitatják mind Magyarországon, mind máshol (pl. David, Rabinowitz, 1952; Fosberg, 1951; Vargha, 1994). A kritika ellenére a tesztet és az alapjául szolgáló elméletet elterjedt és sokak által használt. Így az epilepsziás személyiség rendkívül problematikus elmélete, az epilepsziások fokozott vallásosságának feltételezésével együtt, továbbra is ott lappang a sorselemzés és a Szondi-teszt gyakorlatában.

Temporális epilepszia és vallásos élmények

Bár az epilepsziás vallásosság kérdése mindig is jelen volt az epilepsziával kapcsolatos orvosi diskurzusban, úgy tűnik, hogy csak a pszichoanalízis lépett túl az epilepsziás vallásosság leíró értelmezésén, és próbált először magyarázatot adni a jelenségre. Ám az epilepsziás vallásossággal kapcsolatos nyitott kérdések a huszadik századi neuropszichológia fejlődésének köszönhetően új válaszokat találtak.

Kétségtelen, hogy a huszadik század második fele fordulópontot hozott az epilepsziás vallásosság történetében. Valójában ez volt az első alkalom, amikor az epilepsziás vallásosság kérdését valóban részletesen megvitatták, és átfogó magyarázatok születtek. Az epilepsziások

fokozott vallásos érzését övező elképzelések huszadik század végi népszerűsége részben összefüggethetett az epilepsziás személyiség régi fogalmának újjászületésével, amely az 1970-es és 1980-as években Geschwind (vagy Gastaut-Geschwind) szindróma néven híresült el (Geschwind, 1979, 2009; Waxman & Geschwind, 1974, 1975). Ahogy Norman Geschwind állította, egyfajta "interiktális személyiségzavar" jellemzi a temporális epilepsziában szenvedő betegeket, ami számos sajátos vonásban nyilvánul meg, mint például az érzelmesség, a hipergráfia, a fokozott vallásosság, a szexuális viselkedés megváltozása és a körülményesség. Részben Geschwind hatására ettől kezdve nem az epilepszia általában, hanem a temporális epilepszia szolgált magyarázatul a szokatlan személyiségtípusra.

Geschwind elmélete egy általános személyiségváltozásra helyezte a hangsúlyt, amely lassan alakul ki és a rohamok között nyilvánult meg. Ezen értelmezés szerint a vallásos élmények nem közvetlenül magukhoz a rohamokhoz kapcsolódtak, hanem inkább a rohamok következtében kialakult sajátos személyiségtípushoz. Ennek ellenére nem nehéz felismerni, hogy Geschwind és kollégái valójában feltámasztották az epilepsziás karakter régi fogalmát. Az 1970-es évekre ez a fogalom számos különböző megfigyelést és elméletet integrált, beleértve a biológiai redukcionista nézőpontot és a pszichoanalízist is. Bár az utóbbi reflektálatlan maradt, az epilepsziás személyiség hosszú történetére való állandó hivatkozás Geschwind és mások számára egyfajta igazoló eszközként is szolgált.

Geschwind elmélete nagy vitákat generált (lásd pl. Benson, 1991), ám a sajátos epilepsziás személyiség gondolata sokféleképpen fennmaradt (pl. Ashford, Schultz, Walsh, 1980; Aycicegi-Dinn et al, 2008; Bear & Fedio, 1977; Beletsky & Mirsattari, 2012; Eisenschenk et al., 2014; Every-Palmer & Norris, 2013; Gaitatzis et al., 2004; Jones et al., 2005; Kanemoto et al., 1999; Pandya et al., 2013). Annak ellenére is, hogy illesztett kontrollesoportot és standardizált méréseket alkalmazó empirikus kutatás nem talált specifikus kapcsolatot a

pszichés zavarok és az epilepszia, különösképpen a temporális epilepszia között (lásd pl. Foran et al., 2013).

Az epilepsziás személyiség újjászületett elmélete több tudós számára is ösztönző keretnek bizonyult, köztük a pszichológus Michael A. Persingernek, a neuroteológia népszerű huszadik századi képviselőjének is. Persinger az istenhit neuropszichológiai alapjaival kapcsolatos elméletében kiemelte a temporális lebeny fontosságát a vallásos élmények keletkezésében. Az epilepsziás vallásosság korábbi történeti megfigyelései, valamint a vallásos élmények neuropszichológiájának legújabb eredményei alapján Persinger azt feltételezte, hogy a temporális epilepszia gyakran egyfajta pszichés rohamban nyilvánul meg. "Az agy ezen részén rohamot kapó emberek élénk tájakat tapasztalnak vagy élőlények formáit érzékelik. Néhány ilyen entitás nem emberi, hanem kis lényeknek, fényes, ragyogó forrásokból származó, izzó formáknak írják le őket" (Persinger, 1987, 17. o.).

Ezekben az állapotokban szaglási, hallási és vizuális élmények fordulhatnak elő, beleértve a *déja vu*-t vagy *jamais vu*-t, a deperszonalizációt, az érzékelés megváltozását, az emelkedettséget, a rémületet, a szorongást vagy akár az eufóriát. Persinger érvelése szerint a vallásos élmény ennek az állapotnak természetes következményeként jön létre. Véleménye szerint az istenélmény a temporális lebeny működésével függ össze, így nagyon valószínű, hogy az extrém vallásos élmények szorosan kapcsolódnak a temporális epilepsziához.

Persinger és munkatársai azt találták, hogy a vizsgált személyek akár 80%-a is megtapasztalja az ún. "jelenlét érzését", miután gyenge komplex mágneses mezővel mesterségesen ingerlik a halántéklebenyüket egy fejre helyezhető sisak segítségével (pl. Persinger et al, 2001; Hill & Persinger, 2003; Persinger, 2002; Persinger et al., 2010; Saroka & Persinger, 2013). Ez az elképzelés számos szakértő és laikus között egyaránt rendkívül népszerűnek bizonyult, sőt, a média széles körű figyelmét is felkeltette. Ám ezeket az úgynevezett "Isten-sisakot" (vagy Koren-sisakot) használó kísérleteket éles kritika érte. Az egyik legmeggyőzőbb kritika Pehr

Granqvisttől és munkatársaitól érkezett (Granqvist et al., 2005, 2006). Eredményeik alapján Persinger kísérleti alanyainak misztikus, paranormális és vallásos élményei nem a transzkraniális gyenge komplex mágneses mezők alkalmazásának voltak köszönhetőek, hanem inkább módszertani hibák és pusztán szuggesztivitás miatt következtek be. Továbbá, ahogyan a szerzők fogalmazzák, nagyon valószínűnek tűnik, hogy a vallásos élmények "összetettek és többtényezősök, és olyan motivációs, kognitív és egyéb tényezőket foglalnak magukban, amelyek nem feleltethetők meg könnyen definiálható neurofiziológiai állapotoknak" (Granqvist et al., 2005, 6. o.). A misztikus, spirituális és vallásos élmények neurológiájával kapcsolatos legújabb eredmények igazolják ezt az állítást.

A neuroteológia ambiciózus célkitűzésein túl az epilepszia és a vallásosság kapcsolatának empirikus kutatását is tárgyalja a legújabb szakirodalom. Bár egyes klinikai megfigyelések alátámasztják a rohamok alatt, után és között fellépő vallásos élmények jelenlétét, a parciális epilepsziás betegek mindössze 0,4-3,1%-a számolt be iktális vallásos élményekről, míg az epilepsziás betegek 3,9%-a vallásos aurákról. A posztiktális vallásos élmények gyakorisága hasonlóan mérsékelt; az összes epilepsziás betegnek mindössze 1,3%-át, a temporális lebeny epilepsziás betegek 2,2%-át jellemzik ezek (Devinsky & Lai, 2008). Ennek ellenére a vallásos élmények lehetősége epilepszia, és különösen temporális lebeny epilepszia esetén széles körben elfogadottnak tűnik (Devinsky & Lai, 2008; Dong & Zhou, 2016; Greyson et al., 2015; Newberg et al. 2002; Ogata & Miyakawa, 1998; Tedrus et al., 2015; Trimble & Freeman, 2006). Ez a felfogás azzal együtt tartja magát, hogy a vallásos élmény létrehozásában nyilvánvalóan több, további neurológiai terület is szerepet játszik, mint például a limbikus rendszer, különösen az amygdala, a bazális ganglionok részei, a dorsomedialis, orbitofrontális és a jobb dorsolaterális prefrontális kéreg, amelyet a mezokortikális dopamin és különböző szerotoninerg rendszerek szabályoznak (lásd Azari et al., 2001; Devinsky & Lai, 2008; McNamara, 2009). A nagy vallási személyiségek és vallásalapítók utólagosan „diagnosztizált”, állítólagos temporális

epilepsziája (például Szent Pál, Mohamed, Jeanne d'Arc, Genovai Szent Katalin, Avilai Szent Teréz, Emanuel Swedenborg, Joseph Smith, Vincent Van Gogh, Lisieux-i Szent Teréz és mások) sok szempontból megkérdőjelezhető, így ezeket sem tekinthetjük bizonyítéknak (Kime, Snarey, 2018; Murphy, 1959; Hansen & Hansen, 1988; Schachter, 2006). Összességében tehát a bizonyítékok nem meggyőzőek (lásd Schachter, 2006).

Következtetések

Az epilepsziás vallásosság hosszú és gazdag történetével, valamint az istenhit neuropszichológiai alapjait övező múltbeli és jelenlegi elméletekkel és eredményekkel szembeülve az olvasó méltán vár egy végső, ellentmondásmentes következtetést az epilepszia és a vallásosság kapcsolatát illetően. Sajnos a szerző ezt nem tudja megadni, bár bizonyos következtetések szükségesek és elkerülhetetlenek.

1. Bár az epilepszia és a vallásosság közötti kapcsolatot már Hippokratész óta megfigyelték, empirikus kutatások nem támasztották alá a kettő közötti közvetlen kapcsolatot.
2. Az epilepsziások fokozott vallásosságára vonatkozó megfigyelésekre való utalás gyakran önmagában is egyfajta bizonyítékként szolgált, még akkor is, ha az epilepsziások fokozott vallásosságára vonatkozó megfigyelések sokkal kevésbé voltak részletesek és hangsúlyosak, mint ahogyan a modern források sugallták.
3. A pszichoanalízis az értelmezés szimbolikus szintjének bevezetésével jelentősen hozzájárult az epilepsziás személyiség és különösképpen az epilepsziás vallásosság pszichológiai elméletéhez. Ez az elmélet azonban valójában a neurózis egy formájával foglalkozott, nem pedig a valódi epilepsziával.

4. Az epilepsziás személyiség (és a vallásosság) pszichoanalitikus értelmezéssel kevert régebbi felfogása megmaradt a pszichológiai mérés elméletében.

5. A temporális epilepszia és a vallásosság közötti kapcsolat igazolására irányuló kutatások kritikája ellenére az elképzelés továbbra is népszerű maradt.

A szerző álláspontja megegyezik Bone és Dein nemrégiben megjelent cikkének konklúziójával, amely szerint "a vallás és az epilepszia közötti kapcsolatot a tudományos szakirodalomban túlértékelik" (Bone & Dein, 2021, 1. o.).

Bár nem zárható ki annak a lehetősége, hogy egy napon elegendő bizonyíték támasztja alá az epilepszia és a vallásosság kapcsolatát, a jelenleg rendelkezésünkre álló bizonyítékok szegényes és ellentmondásos jellegét vizsgálva el kell gondolkodnunk azon, hogy miért maradt fenn az epilepsziás vallásosság elmélete.

A szerző szerint ebben az összefüggésben a biológiai redukcionizmus ígérete különösen fontos. Mint fentebb említettük, az epilepsziások vallásos érzelmeinek idegrendszeri betegség tüneteként és következményeként való felfogása tökéletesen megfelelt a biológiai redukcionizmusnak, és így hozzájárult a pszichiátria és a biológiai pszichológia megalapozásához. Továbbá az epilepszia és a vallásos érzések közötti kapcsolat azonosítása megnyitotta az utat a vallásos élmények biológiai értelmezése felé is. Ebben az esetben az epilepszia és a vallásosság közötti feltételezett kapcsolat megerősíti a biológiai pszichológiát és a modernitás szekuláris világképét.

Ha azonban eltérünk a viszonylag szűk biológiai redukcionista értelmezés kerettől egy tágabb, pszichológiai, fenomenológiai keret javára, a megértés egy további síkja kínálkozik. Ebben az összefüggésben az epilepsziás személyiség és az epilepsziás vallásosság fogalma nyilvánvalóan egy sajátos személyiségtípusra és a pszichológiai működés szokatlan módjára utal. Továbbra is kérdéses, hogy ez a pszichológiai típus önmagában rendelkezik-e bármiféle legitimitással,

biológiai alapú-e, vagy csupán társadalmi konstrukció eredménye. Mindenesetre a következő, alapvető feladat e személyiségtípus valódi tartalmának azonosítása; nem kizárt, hogy ezek az "epilepsziás vonások" nem jelentenek mást, mint emberi szélsőségeket, pontosabban szélsőséges érzéseket, tapasztalatokat, reakciókat és attitűdöket, amelyeket az orvosi-pszichológiai kontroll égisze alatt patologizáltak. Ez az érdekes lehetőség további vizsgálatot és másfajta megközelítést igényel egy olyan perspektívában, amely a kérdés neurológiai, pszichiátriai, pszichológiai, társadalomtudományi, kulturális, vallási és történelmi elemeit is figyelembe veszi.

Így ez az írás nyilvánvalóan nem alkalmas arra, hogy véget vessen az epilepsziás vallásosság elméletéről szóló hosszú vitának. Ugyanakkor eligazíthatja az olvasót az orvosi-pszichológiai gondolkodás bizonyos irányzatainak megértésében, amelyek ezt az elméletet oly sok szakértő számára vonzóvá tették.

Hit, hiedelem és szubjektív tapasztalás

A fizikai valóság és a tapasztalt világ viszonya a pszichológia egyik legfontosabb kérdése. Nemcsak a kísérleti pszichológia úttörői igyekeztek feltárni a valóságos és az észlelt világ viszonyát a pszichológia hajnalán, hanem sok más korai pszichológiai gondolkodó is. A kérdés mind a mai napig aktuális maradt, és megvilágító erejű válaszok születtek nemcsak a pszichofizika, az észlelés és érzékelés, a szociál-, a kognitív- és az evolúciós pszichológia részéről, hanem a dinamikus pszichológiai irányzatok, sőt olyan vitatott értékű területek felől is, mint például a parapszichológia. Az elmúlt 150 évben a legkülönbözőbb elméletek láttak napvilágot a fizikai világ és az emberi tapasztalatok viszonyának leírására, amelyek változatos módokon igyekeztek megragadni és megérteni a valóság konstruálásának problémáját. Mára világossá vált, az ún. valóság számtalan módon torzul nemcsak az észlelés, a kategorizáció, az emlékezés, hanem az ember teljes pszichoszociális működése során is, olyannyira, hogy sokak számára az objektív valóság kérdése mint pszichológiai kérdés szinte irrelevánssá vált. E pszichológiai gondolkodók figyelmüket az ún. szubjektív valóság felé fordították, és a továbbiakban ennek természetével kezdtek el foglalkozni. Mindez természetesen nem oldotta meg a fizikai és a pszichológiai világ viszonyának problémáját, mely továbbra is, mintegy állandó, időnként reflektált, máskor reflektálatlan alsó szólamként kíséri a tudományos pszichológiai kutatást.

A hiedelmek keletkezésének, evolúciójának és működésének kognitív-evolúciós megközelítése még élesebbé teszi a fenti kérdést, természetesen nemcsak a pszichológián belül, hanem azon túl is.

Csányi Vilmos és Tóth Balázs Hiedelmeink című könyvükben a következő módon írják le a hiedelmek kialakulását (2017):

Minden, érzékszervek által felfogott információ egy „gondolati burookban” él tovább, amelynek a „fedőelemei”, a szavak a közösségtől származnak. A fizikai világ nyelvi reprezentációját és ennek, a közösségtől származó „buroknak” a nyelvi megfelelőjét együttesen hiedelemnek nevezik a szerzők. A hiedelem az egyes ember elméjében kezdődik, ott formálódik, a nyelv segítségével pedig megosztható másokkal. Így egy olyan valóság születik meg, amely ugyan a fizikai világban van lehorgonyozva, ugyanakkor szociális konstrukció eredménye is. Ebben a szociális konstrukcióban az egyén és a közösség kölcsönös hatással van egymásra – az egyén hiedelmei hozzá tudnak járulni a közösség hiedelmeihez, ugyanakkor az egyén hiedelmei is a közösség szociális konstrukciójának kontrollja alatt alakulnak. A közösség hiedelemrendszere megszabja, hogy mi elgondolható vagy feltételezhető az egyén részéről. A fizikai valóság megismerését és a fizikai valósággal való interakció útjait a közösség hiedelemrendszere irányítja és korlátozza.

Ebből fakad a következtetés, miszerint minden emberi lény a valóságnak (konstruált vagy fizikai) csupán egy-egy aspektusával találkozik, abban létezik, miközben a világ tetemes része felfedezetlen, megtapasztalatlan marad.

E korábban megtapasztalatlan világ lehetősége a pszichológia kontextusán belül hamar összefonódott az észlelés és az érzékszervek működésének feltárásával, illetve azzal a romantikus elképzeléssel is, miszerint nem ismerjük minden érzékszervi modalitásunkat, léteznek annak feltáratlan formái, amelyek működéséről általában nincs tudatos tudásunk – hiszen ezek nem képezik részét a valóság szociális konstrukciójának. E feltételezés szerint tehát a valóság megismeréséről szóló hiedelmeink korlátozzák a valóság megismerését, mégpedig azzal, hogy bizonyos érzékleti modalitásokat, az azokból származó tapasztalatokat nem ismernek el, akkor sem, ha azok létezését tudományos kísérletekkel bizonyítják. A

parapszichológusok által sokat kutatott telepátia vagy a prekogníció képességei, az ezekhez tartozó érzéleti modalitásokkal tipikus példái e feltételezetten feltáratlan észleleteknek. A parapszichológia legkorábbi kutatóinak szilárd meggyőződése volt, hogy amennyiben sikerül tudományos eszközökkel igazolni ezek létét, az emberiség történetének új szakasza kezdődik, amelyben nemcsak az emberi viszonyokról való gondolkodásuk változik meg, hanem világnézetünk is, egy új világ küszöbére lépünk. Míg sokak számára e gondolat nemcsak lehetőségként, hanem realitásként jelent meg, a tudomány hiedelemrendszerét nem tudta alapjaiban megrengetni az új irány, noha – legtöbbször mint implicit tudásforma – sokféle hatást gyakorolt (lásd például Gyimesi, 2019).

Amennyiben a hiedelmek ténykomponense az idő előrehaladtával valóban erősödni látszik, annyiban igaz volt Freudnak, mikor azt állította, hogy az emberiség fejlődési útja az irracionálistól a racionális felé halad (lásd például Freud, 2003). Valószínűleg viszont tévedett, amikor emellett állt ki, hogy idővel minden illúzió elveszti pozícióját, szertefoszlik, és az ember materialista racionalitásában magára talál és megnyugszik. Ezt a várakozást biztosan cáfolja mindaz, amit ma a szociális konstrukció folyamatáról és a hiedelmekről működéséről tudunk. A valláspszichológia modern felfedezései is ellentmondanak Freudnak; mára úgy tűnik, a Freud által illúziónak tartott vallásos érzés alapvető eleme az ember érzelmi életének, akár tudatosan éli azt meg, akár nem (lásd például Nelson, 2009). Nem fog eltűnni az emberi kultúra fejlődésével és nem cserélhető le semmiféle racionalitásra. A tartalma természetesen változhat; a hagyományos vallási formák háttérbe szorulhatnak, átadhatják helyüket a spirituális tapasztalat új kereteinek. Utóbbiak rendkívül változatosak lehetnek és a transzcendenssel való kapcsolat jóval kevésbé formalizált útjait kínálják.

Kétségtelen, hogy a hit és a tágran értelmezett hiedelem fogalmai különböznek egymástól. Ahogy azt Csányi Vilmos is megállapítja, a hiedelmeket meg lehet cáfolni, változékonyabbak lehetnek és a közösség tagjai részt vehetnek a létrehozásukban. A hit tartalmának a

létrehozásában a szerző gondolatmenete szerint azonban nem mindenki vehet részt, az szabályozott, legalábbis amennyiben a hagyományos vallások keretein belül maradunk. A vallásos hit továbbá általában nem igényel bizonyítékokat, annak elfogadása a közösséghez tartozás feltétele. Ugyanakkor fontos azt is megjegyezni, hogy a vallásos tapasztalás, amennyiben az valóban intrinzik, belső élmény, meglehetősen szabályozatlan is lehet, az istenivel való kapcsolat egyéni formáin alapulhat, ebben az értelemben pedig nem elsősorban a közösséghez való tartozást szolgálja.

A (vallásos) hit további sajátossága, hogy az egyéb hiedelmekkel ellentétben a nem látható, nem hallható, tehát érzékszervekkel nem érzékelhető világhoz való kapcsolódás módjába bevonja a transzcendens, a nem emberi, emberfeletti szféráját is. E tekintetben a vallásos/spirituális hit különbözik a világ leírására szolgáló hiedelmeinktől, hiszen egy új komponenset tartalmaz, és szándékolta az érzékszervekkel nem érzékelhető világ megértésére szolgál. A vallás kognitív és evolúciós elméletei e transzcendens elemet a fizikai világhoz való alkalmazkodás következményeként fogják fel, sokszor egyfajta melléktermékként értelmezve azt. Más valláslélektani elméletek az isteni vagy emberfeletti képzetét a személyiség központi, inherens részének tekintik. Az utóbbi megközelítések szerint a vallásos és spirituális élmények a legmélyebben hozzátartoznak a személyiség működéséhez és fejlődéséhez (lásd például Jung, 2005). Ezzel összefüggésben pedig a fent említett szubjektív pszichológiai realitás egyik meghatározó komponensét képezik. Ebben az értelmezési keretben többnyire elmarad a vallásos/spirituális tapasztalás reduktív magyarázata és racionális keretben való értelmezése.

A hitben valóban kiemelkedő tényező a bizalom kérdése. Ez a bizalom sokak szerint egyfajta ösbizalom, ahhoz hasonlítható, ahogyan a csecsemő megbízik az őt körülvevő környezetben, a gondozóban, abban, hogy az megbízhatóan jelen lesz és biztosítja a túlélést (lásd például Nelson, 2009). Ez a bizalom, amennyiben kialakul, valóban független tud lenni a bizonyítékoktól és a cáfolatoktól. Ugyanakkor valószínű, hogy nemcsak a vallásos hit

jellemezhető ezzel a sajátossággal, hanem a hétköznapi hiedelmek egy jelentős része is. A modern valláspszichológiai kutatások mára arra is rámutattak, hogy azok a kognitív, érzelmi és motivációs sajátosságok, amelyek a hívőknél felfedezhetők, sok esetben a nem hívőknél, sőt, akár az ateistáknál is hasonló intenzitással és konstellációban lehetnek jelen (lásd például Farias, 2013). Ez azt jelenti, hogy ugyanazon funkcionális dinamikák jellemezhetik az emberek látszólag különböző csoportjait is, így a hit és a hiedelem közötti viszony is új megvilágításba kerülhet.

Ma már nemcsak a hagyományos nyugati vallások kínálnak utat a vallásos és spirituális tapasztalások megéléséhez. Szinte a bőség zavarával szembesülhet a spirituális identitáskeresés útjára lépő egyén; új vallási mozgalmak, ezoterikus tanok és közösségek sokaságával találkozhat, amelyek igen gyakran a spirituális tapasztalás „instant” formáit kínálják. Drámai gyorsasággal tárulhatnak fel elsöprő erejű új dimenziók, amelyek kisebb-nagyobb hiedelemrendszerekbe ágyazódva a világ – és benne az útkereső egyén – új felfogását kínálják (lásd például Faivre, 2010). A valláspszichológia egyik legnagyobb kérdése, hogy ki, mit, mikor fog igazságként elfogadni. Noha a kérdésre adott válaszok egyre gyűlnek, mára az is világossá vált, hogy a pszichológia nem tudja és nem is akarhatja igazolni (vagy cáfolni) a spirituális tapasztalások igazságát vagy valódiságát. Így az ún. valóság és a szubjektív tapasztalat problémája továbbra is fennáll, sőt, alapjaiban határozza meg a valláspszichológia elméletét és módszertanát.

A freudi valláspszichológia

Bevezetés

A freudi valláspszichológia nemcsak a pszichoanalízis egyik legvitatottabb területe, hanem a valláspszichológiáé is. Olyannyira, hogy az is kérdéses, vajon kell-e a ma a freudi valláspszichológiáról beszélnünk, bír-e az bármilyen relevanciával, egyáltalán kell-e neki időt és figyelmet szentelni a valláspszichológia megismerése során? A szerző nézete szerint érdemes Freud tanait megismerni, ám nem elősorban azért, mert azok jól és könnyen alkalmazhatók lennének a hétköznapi ember vallásos élményvilágának megértése során. Sokkal inkább azért, mert Freud vallással kapcsolatos nézeteire sokan, sokféle módon reagáltak, ezzel pedig a valláspszichológia számos fontos és ma is meghatározó diskurzusát indították el.

Közkeletű nézet, hogy a pszichoanalízis a vallásos értékrendet és a szervezett vallási rendszereket alapjaiban kérdőjelezi meg. Ezzel összefüggésben a freudi valláspszichológiát hagyományosan a vallási képzetek és gyakorlatok elleni támadásként értelmezik. Ezt a támadást a pszichoanalízis kritikusai gyakran egy hasonlóan vallásos szükségletből származtatják, mégpedig abból, hogy a pszichoanalízis megalapítói képtelenné váltak hinni atyáik vallásában, ezért válaszként létrehozták a pszichoanalízis új „vallását”. A pszichoanalízis képviselői a racionalitásba vetett hitükkel töltötték be azt az űrt, amelyet a hagyományos vallási keretektől való elfordulás hagyott maga után (lásd például Kernberg, 2000).

Érdekes módon a freudi elképzelések mégis serkentőleg hatottak a vallás tudományos tanulmányozására. A freudi tanok már a pszichoanalízis kezdetén is komoly kritikákat váltottak

ki, nem csupán a pszichoanalízisen kívül, hanem azon belül is. E kritikáknak köszönhető, hogy pszichoanalízis vallásértelmezése – ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk – nagyban hozzájárult egy, a valláspszichológia szempontjából jóval gyümölcsözőbb elméleti keret megtalálásához.

A freudi valláspszichológiát gyakran az ún. preracionális tudat kritikájaként értelmezik (Schaeffler, 2003). A freudi vallásértelmezés, miszerint a vallás a gondolkodás korlátozásával vigaszt kínál a kiszolgáltatottság érzésére (Freud, [1933] 1999), párhuzamba állítható Arthur Schopenhauer filozófiájával is, amelyben a vallás a halál bizonyosságának ellenszere (Schopenhauer, 2001). Ám Erich Fromm a fenti összefüggésekhez kapcsolódva hangsúlyozza, hogy félrevezető lenne Freud értelmezését egyszerűen vallásellenesnek bélyegezni (1995). Véleménye szerint Freud az erkölcs nevében bírálta a vallást. Ahogyan Freud megállapítja: „Bármilyen értékes és jelentős legyen is, a vallásnak nincs joga ahhoz, hogy a gondolkodást bármiképpen korlátozza, és így nem vonhatja ki magát a gondolkodásnak reá való alkalmazása alól sem” (Freud, [1933] 1999, 189.).

A vallás és a vallásos élmény Freud szerint

Úgy tűnik, hogy minden racionalitása ellenére a vallás meglehetősen nagy hatást gyakorolt Freudra, mivel életének jelentős részét annak tanulmányozásával töltötte. Szexualitásról szóló elmélete, amely gondolkodásmódjában központi szerepet töltött be, meghatározta a vallásos hit eredetére és jellegzetességeire vonatkozó elképzeléseit is (Palmer, 2003).

Freud a gyermeki gyámoltalanság érzést és az általa ébresztett apa iránti sóvárgást tekinti a vallásos viszonylat alapjának. A vallásosságot egy infantilis állapotnak tekinti, amely a fenyegetettség érzésére alakul ki és marad fenn. Freud gondolatmentesen szerint kontrollálhatatlan

és veszélyes belső és külső erők hatására az ember visszatér ahhoz az élményéhez, amikor gyermekként az apa védelmét élvezve meg tudott szabadulni a fenyegető veszélyektől. Mindez pedig a gyámoltalanság mérséklődéséhez vezet. A vallást tehát a fenyegetettség érzése tartja fenn; illúzió, amely segítségével az egyéni lélek nagy tehertől szabadulhat meg.

A klasszikus pszichoanalitikus vallásértelmezés további fontos sajátossága, hogy a filogenezist és az ontogenezist összekapcsolva, azokat egymással mintegy megfeleltetve tárgyalja a vallás és a vallásos érzések kialakulását. Az emberiség kollektív története így az egyén szintjén is azonosítható.

Jól ismert, hogy Freud meglehetősen radikálisan fogalmazott a vallás természetével kapcsolatban. Az Egy illúzió jövője című írásában a következő sorokat olvashatjuk:

„A vallás az általános emberi kényszerneurózis, amely a gyermekéhez hasonlóan az Ödipusz-komplexusból, az apához fűződő kapcsolatból keletkezett. Ebből a felfogásból következik, hogy a vallástól való elfordulás a felnőtté válási folyamat alatt sorsszerű könyörtelenséggel megy végbe, és hogy mi éppen ennek a fejlődési folyamatnak a kellős közepén vagyunk.”
(Freud, [1927] 2003, 633.)

Freud jóslatával szemben a mai valláspszichológia éppen ennek az ellenkezőjét támasztja alá. Mára világossá vált, hogy a vallásos és spirituális tapasztalatok az emberi működés természetes, sőt szükségyszerű velejárói. Ebben tehát biztosan tévedett Freud. Más kérdés, hogy vannak-e elméletének olyan elemei, amelyek relevánsak lehetnek a mai valláspszichológiai gondolkodás szempontjából.

Rituálék és totemek freudi olvasatban

A freudi valláslélektan fontos aspektusa a vallási rituálék és a kényszercselekvések között feltételezett párhuzam. Természetesen a freudi elmélet e része sem függetleníthető Freud ateizmusától és ahhoz kapcsolódó világnézetétől. Freud álláspontja szerint a kényszerektől és tilalmaktól szenvedő neurotikus egyén úgy viselkedik, mintha cselekedeteit a büntudat motiválná (Freud, 1953–1974). Esetében a kényszercselekvések megelőzik a büntetés bekövetkezését, mintegy előrevetítik azt. Amellett ével, hogy a vallásos szertartások is átveszik ezt a defenzív vagy protektív szerepet. A neurózis így értelmezése szerint az egyéni vallásosság egy formája, míg a vallás egy univerzális neurózisnak tekinthető.

Ahogy a kényszerneurózis esetén, úgy a vallásban is bizonyos ösztönkésztetésekről való lemondásról és azok elfojtásáról van szó, ám míg a neurózisban szexuális ösztönkésztetések állnak a középpontban, addig a vallás elsősorban az önző, egoisztikus eredetű, szociálisan ártalmas ösztönök elfojtására irányul. A legfontosabb hasonlóság a vallás és a neurózis között tehát az ösztönök kielégítéséről való lemondás, míg a leglényegesebb különbség az ösztönök természete (Freud, 1953–1974).

A freudi valláspszichológia minden szintjén megfigyelhető az elfojtott tartalmak és az azok helyébe lépő tiltások és szabályok dinamikája. Az apa személye, annak különböző reprezentánsai, valamint az Ödipusz-komplexus maga különösen fontos szerepet kapnak Freud gondolatmenetében. Igen jó példa erre 1923-as Ördögi neurózis a 17. században című írása. Ebben a tizenhetedik századi fest, Christoph Haizmann történetét elemzi.

Christoph Haizmann apja halála után képtelenné vált az alkotásra; elkeseredésében eladta a lelkét az ördögnek, hogy visszakapja elvesztett tehetségét. A szerződés szerint az ördög kilenc év elteltével birtokba veszi a festő testét és lelkét. Freud arra a következtetésre jutott, hogy az apa halála váltotta ki a festő válságát, ezért szükség volt egy ún. apapótlékra, aki kilenc éven át óvja és támogatja Haizmannt. Ahogy korábban említettük, Freud Istent az apa felnagyított

másának tekinti, amely egyrészt a gyermekkori élményeket, másrészt az ún. őshorda apafiguráját hordozza magában. A megoldatlan konfliktus aközött, hogy a fiú vágyódik az apa után, ugyanakkor fél is tőle, Freud szerint felhívja a figyelmet a vallás ambivalens aspektusaira és a benne rejlő alapvető változékonyságra. Ha a jóságos és igazságos Isten az apa személyét pótolja, akkor nem meglepő, hogy az apával szembeni ellenséges attitűd a Sátán megteremtésében juthat kifejeződésre. Ezért, Freud értelmezése szerint, az apa egyéni prototípusa Istennek és Ördögnek egyaránt (Freud, 1953–1974).

A Totem és tabuban Freud a vallást egy tágabb perspektívából elemzi, az emberi őstörténetben lejátszódott feltételezett eseményekből kiindulva. Freud a totemisztikus társadalmak tabutiltásai és a kényszerneurozisz egyéni tabui között hasonlóságokat feltételez. Az egyik legnagyobb hasonlóság az ambivalencia jelenléte, vagyis annak vágya, amit tilos megtenni. A legősibb és legfontosabb tabuk a totemizmus két alapvető törvényével kapcsolódtak össze. Ezek a totemállat megölésére és a totem klán ellenkező nemű tagjával való szexuális kapcsolat tiltására vonatkoztak.

A totemizmus elemzése során Freud arra világít rá, hogy a totemisztikus vallásokban a totemállat az apát helyettesítette. Az ún. ősapa meggyilkolásával a patriarchális berendezkedés megszűnt, a fiúk büntudattól vezérelve az exogámia rendszeréhez fordultak, és egy apapótlékot hoztak létre a totemállat személyében. A totemizmus két fő törvénye azonosnak tekinthető Ödipusz bűneivel. Az apakomplexust kísérő ambivalens érzelmi beállítódás az apát reprezentáló totemállatra is kiterjed, ezért, noha az állatot tilos megölni, a tilalmat mégis megszegik. Az állat megölése ünneppé válik, ugyanakkor meg is gyászolják. Freud nagyívű gondolatmenete szerint a totemlakomával teremtődtek meg a szociális szervezetek, az erkölcsi korlátozások és a vallás alapjai. Az apa (totemállat) meggyilkolását követő büntudat eredményeképpen pedig az apa hatása erősebb lett, mint élete során. Az apahelyettesítés első

módja a totemállat volt, később pedig visszanyerve emberi alakját isten képében testesült meg (Freud, [1912–1913] 1995).

Freud gondolatmenetét követve azt láthatjuk, hogy ha a vallási funkciót akarjuk megmagyarázni, akkor az emberi család őstörténetében lejátszódott eseményekre kell összpontosítani. Nagyívű elgondolása szerint az ezekhez kapcsolódó tudattalan konfliktusok olyan dinamikát indítanak meg, amely megfelelő feszültséggel táplálja a komplexus évezredekén keresztül fennmaradását. Többek között az egykori események állandó visszatéréséből ered a kényszerjelleg (Freud, [1939] 1987).

A freudi valláspszichológia kritikái

A freudi valláspszichológia vázlatos összefoglalása után elsősorban azokat a kritikákat szeretném felsorakoztatni, amelyek árnyaltabb elemzést tesznek lehetővé. Talán ezek nélkül is érezheti az olvasó, hogy Freud vallással kapcsolatos nézetei meglehetősen spekulatívak és radikálisak. Nem véletlen, hogy a freudi vallásértelmezés számtalan kritikát kapott az elmúlt évtizedekben. A kritikák sorában kitüntetett figyelmet kell szentelni azoknak, amelyek az elmélet alapjait meghatározó antropológiai összefüggések és ismeretek érvényességét vitatják.

A freudi vallásértelmezés történeti kritikái elsősorban két területre koncentráltak: a totemizmust megelőző család szerkezetére és az ezt követő totemikus identifikációra, amely az apagyilkosságban és a totemlakomában teljesedett ki, és vezetett a vallás kialakulásához. Freud őshordaelmélete, amelyet elsősorban Darwin erre vonatkozó spekulációira épített fel, megalapozatlan hipotézisnek bizonyult. Freud az ősapa meggyilkolását szexuális célzatú agresszióval magyarázta, mely agressziót általánosnak vélt a primáták körében is, noha erre csak elszigetelt esetek utalnak. A totemizmus sem általános minden nép történetében, valamint

arra sem állnak rendelkezésre bizonyítékok, hogy a totemlakoma volt a legelső formája az áldozati szertartásoknak (Palmer, 2003).

A kritikák sorában kiemelkedő jelentőséget kell tulajdonítanunk az antropológus Bronislaw Malinowski gondolatainak. Malinowski az Ödipusz-komplexus univerzális jellegét kérdőjelezte meg azzal, hogy az anyaközpontú család szerkezetét állította szembe a nyugati civilizáció patriarchális berendezkedésével (Malinowski, 1927). Malinowski véleménye szerint nem az Ödipusz-komplexus hozza léte a kultúrát, hanem fordítva, a kultúra hozza léte az Ödipusz-komplexust. Nem a komplexus létezését kérdőjelezi meg, hanem annak ösztönös eredetét cseréli fel a kultúra hatásaival. Az Ödipusz-komplexus eredetét deszexualizálja és azon társadalmi hatásoknak tulajdonítja létrejöttét, amelyek a gyermeket a nyugati civilizáció patriarchális családjában felkészítik a kultúrába való beilleszkedésre.

Freud azon állítását, miszerint minden neurózis, így a vallás gyökerének is az Ödipusz-komplexus jelölhető meg, szintén számos támadás érte. Alfred Adler nem szexuális faktorokat azonosított a neurózis patogenezisében, Otto Rank szerint a neurózis oka a születési traumában keresendő, Carl Gustav Jung pedig a kollektív tudattalan tartalmait helyezte eltérbe az infantilis szexuális komponensekkel szemben.

A tárgykapcsolati teoretikusok bírálatai tovább árnyalták a freudi tanokat. Elsősorban Freud illúzió fogalmával kapcsolatos negatív állásfoglalása volt az, amit a tárgykapcsolati elméletek támadtak. Donald Winnicott átmeneti tárgyakra vonatkozó elképzelése új megvilágításba helyezte ugyanis az illúzió és a valóság viszonyát (Winnicott, 1999). Eszerint az illúzió abban a köztes pszichológiai térben működik, amely az átmeneti tárgyat tartalmazza. A gyermek ezen az illúzión keresztül teszi meg első lépéseit a szubjektív tapasztalás felől a külső világ tárgyaival való kapcsolat kiépítése felé. Winnicott értelmezése szerint a gyermekkor illúziói fejlődéslélektani szempontból alapvetők, a kreativitás legkorábbi megnyilvánulásainak tekinthetők, amelyek megnyitják az utat a kulturális megismerés felé.

Winnicott elméletét Ana-Maria Rizzuto terjesztette ki a vallás területére (Rizzuto, 1979). Elmélete szerint isten egy olyan tárgyrepresentáció, amely ugyanazt a köztes teret tölti be, amelyet a gyermek esetében az átmeneti tárgyak. Azonban a külső és a belső tapasztalás határán álló isten nem fogható fel közvetlenül az érzékek számára (nem úgy, mint a játékmackó), ezért az egyén személyekkel és más tárgykapcsolatokkal összefüggő élményeitől független, így az apa személyétől is. A családi és társadalmi hatások csupán háttérrel biztosíthatnak annak a jelentésnek, amelyet az egyén isten reprezentációjának ad. Ez az isten, később is „rendelkezésre áll”, aszerint, hogy éppen szükséges-e az egyén alkalmazkodásához. Az istenben való hit attól függ, hogy kialakult-e egy tudatos identitása az élménynek, és hogy a szelfrepresentáció jellemezhető-e a kapcsolódás és a remény minimális jelenlétével.

Ebben az értelemben tehát a vallás nem illúzió, hanem egy fontos része az emberi létnek és fejlődésnek. A valóság és az illúzió nem ellentétes fogalmak, ugyanis a pszichológiai valóság nem nélkülözheti az átmeneti teret, amelyben az illúzió létrejön, elősegítve ezzel az egyes fejlődési szintek meghaladását (Rizzuto, 1979).

Malinowski megfontolásai vagy a tárgykapcsolati teoretikusok meglátásai a látszólagos ellentmondások ellenére sem összeegyeztethetetlenek a freudi elképzelések bizonyos aspektusaival. Amit Freud viszont minden kétséget kizáróan mellőz a valláspszichológiájából, az a vallásos élmény szubjektív ténye. Az élmény maga, annak minősége és személyiségformáló hatása azonban kitüntetett szerepet kapott tanítványa, Carl Gustav Jung valláspszichológiájában.

Jung és a vallás pszichológiája

Jung kritikája meglehetősen sommás: Freud az Egy illúzió jövőjében tanúbizonyságát adja annak, hogy képtelen a vallásos élmény megértésére. A freudi tanítások egyoldalúsága többek között abban nyilvánul meg, hogy olyan tételeket általánosít, amelyek csak a neurotikus működésmódra jellemzőek, így azok érvényessége is csak a neurotikus állapotra terjed ki. Jung pozitív értéket tulajdonít a vallásoknak, mert szimbólumaikban felismeri a kollektív tudattalan tartalmait. Véleménye szerint az, aki nem látja az emberi psziché vallásos aspektusát (amely nem egyszerűen az Ödipusz-komplexus következménye), az egész egyszerűen vak a pszichés realitásra. Aki pedig a vallás és a vallásos képzetek kimagyarázását tűzi ki célul, annak nincs érzéke a valósághoz.

Álláspontja szerint az apakomplexus fogalmában valójában miszticizmus rejlik a biológiai és a családi viszonylatok terminológiái mögé bújva. A tudományos gondolkodásmód azonban nem tudja kimeríteni az élet összes lehetőségét. A pszichoterapeuta soha nem engedheti meg magának, hogy a „patológia szemüvegén” keresztül alkossa meg nézeteit, nem szabad elfelejtenie, hogy a beteg elme emberi elme, amely a betegség ellenére része az ember teljes pszichés életének. Továbbá azt is be kell látnia, hogy az ego eleve beteg abból az okból kifolyólag, hogy kiszakadt az egészből és elvesztette a kapcsolatát az emberiséggel, ugyanúgy, ahogy a szellemmel (Jung, 1963).

Jung visszautasítja Freud azon feltételezését is, miszerint a vallás szexuális neurózis lenne. Véleménye szerint nem a szexuális ösztön játszik szerepet a neurózisok kialakulásában, hanem a pszichikus energia szerveződésének kiegyensúlyozatlansága az, amely patológiához vezet. Azt sem tekinti elfogadhatónak, hogy Freud a neurózist kizárólag negatív jelenségként értelmezi. A neurózis ugyanis pozitív lépést is jelenthet az egyén fejlődésében, amennyiben megállíthatja a regressziót és segítheti a kollektív tartalmak előretörését. Így a vallás a fejlődést támogató tényezőként értelmezhető (Jung, 1963).

Jung számára a vallás a numinózum (lásd Otto, 2001) gondos megfigyelése, egy dinamikus hatás, amely független minden önkényes cselekedettől és akarattól. Kontrollálja és elragadja az egyént, aki sokkal inkább tekinthető az áldozatának, mint létrehozójának. A numinozítás egyrészt a felfogható tárgy minőségéhez kötődik, ugyanakkor a láthatatlan jelennek egy olyan hatása is, amely a tudat bizonyos módosulásait hozza létre. A vallás Jung szerint tehát az elme egy sajátos attitűdje, amely bizonyos dinamikus faktorok gondos megfigyelését és megfontolását jelenti. Ezeket többnyire „erőkként” kezeljük, mint démonokat, szellemeket, isteneket, törvényeket, eszméket vagy ideálokat. E faktorok minden esetben elég erősnek, veszélyesnek vagy hasznosnak tűnnek ahhoz, hogy jelentős szerepet töltsenek be, vagy elég hatalmasak, szépek és jelentésteliek, hogy buzgón imádják és szeressék őket. A vallás tehát a tudat egy olyan sajátos attitűdje, amely a numinozítás élménye által módosult. Isten, mint archetípus, a kollektív tudattalan manifesztációja. Így pszichés realitásként kezelendő, mint az egyén lelki életének aktív dimenziója (Jung, 1969).

A freudi valláskritika posztmodern keretben

A freudi valláslélektan számos lehetőséget kínált fel a posztmodern vallásértelmezések számára is. E tekintetben elsősorban Paul Ricoeur és Jacques Lacan hozzájárulását szeretném kiemelni, akik a freudi elmélet fontos vonatkozásaira hívták fel a figyelmet, és megnyitották az utat a freudi elképzelések kiterjesztése felé.

Ricoeur különösen nagy figyelmet szentel a freudi tanoknak a vallási szimbólumok értelmezésében. Ricoeur értelmezése szerint a freudi valláspszichológia nem a vallásos képzetek alapjainak igazságával foglalkozik, nem Istenről beszél, hanem az istenségről és az emberek isteneiről. Az analízis tárgya a vallás egyensúlyozó funkciója a lemondások és

kielégülések dinamikájában, ami elviselhetőbbé teszi a nyers valóságot. A freudi tanok tagadása olyan hitet eredményez, amit az idealizált, egyszerű és szó szerinti formák gyermeki naivitása jellemez. A hívőknek képesnek kell lenniük arra, hogy szembenézzenek a vallás olykor szadisztikus és agresszív formáival is. Csak ezáltal érhetik el a „második naivitást”, ami a vallási szimbólumok szofisztikáltabb és reflektívabb megközelítését eredményezi. A freudi kritika Ricoeur szerint tehát fontos kihívás a kereszténység számára (Ricoeur, 1970).

Lacan nem ad ugyan átfogó pszichológiai elméletet a vallás magyarázatára, azonban felhívja a figyelmet a vallás nyelvének és szimbolikájának pszichológiai jelentőségére. Összeköti a tudattalan pszichológiáját a nyelv, a kultúra és az interperszonális dinamikák formáló erejével. Álláspontja szerint a fejlődési folyamat erkölcsi implikációkat és a szimbolikus struktúrákkal való participációt is magába foglal. Lacan a vallást úgy írja le, mint a létezés kérdésének feltevési módját és a személy önmagára vonatkozó kérdésfeltevését. A vallás a személy létezésével kapcsolatos kérdést feszegeti, és olyan szimbólumokat és gyakorlatokat ölel fel, amelyek egyben kifejezik és meghatározzák világnézetet (Lacan, 1978).

Lacan szerint a vallás történelmi formái imaginárius és szimbolikus dimenziókat is magukba foglalnak. Az imaginárius dimenziók hozhatók összefüggésbe a Freud által elemzett illúzióval, amelyek akkor nyilvánulnak meg, mikor a vallás betű szerinti, kizárólagos formát ölt és az infantilis egoszükségletek kielégülését szolgálja. Az imagináriusban a vallás sokkal inkább tekinthető a Freud által kritizált infantilis vágyteljesülés eszközének; kész válaszokkal szolgál, amely így szószerintiséghez és fixációhoz vezet. Szimbolikus tekintetben azonban a vallás kifejeződése lehet az etikai lehetőségeknek is. Ebben az értelemben a vallási igazság nem a külső objektumokhoz való konformitás, hanem olyan szimbolikus megnyilvánulás, amely átalakítja az önmegértésünket és a kapcsolatok módjait. Ez a transzformáció intrinzik módon etikus, mivel elfeltételezi a másik felé való nyitottságot (DiCenso, 1991, 1994).

Összegzés

A freudi valláspszichológia általános vitatottsága megalapozott és érthető. Az antropológiai és történeti adatok, amelyekre az elmélet több ponton is támaszkodik, nagyrészt tévesnek bizonyultak (Palmer, 2003). Az illúzió fogalmának kiterjesztett értelmezését nyújtják a tárgykapcsolati elméletek, amelyek szerint az illúzió – a freudi állásfoglalással ellentétben – lehetővé teszi, hogy a szubjektív tapasztalás helyett a külső világ tárgyai kerüljenek eltérbe. Eszerint az illúzió a valóság és a kultúra megismerésében alapvető, a kreativitás legkorábbi megnyilvánulása, így az nem lehet független a tudományos gondolkodásmódtól sem. A freudi elgondolást meghatározó racionalitás többek között azért tűnhet az elmélet több pontján is túlzottnak, mert a tudományos gondolkodásmódot kizárólag erre vezeti vissza, holott, az, sok esetben nem független a kreativitástól – és így, az illúzió bizonyos formáitól sem (Winnicott, 1999, Rizzuto, 1979).

Problémát jelent az is, hogy Freud teljes egészében kizárja a „numinozitás” kérdéskörét, valamint annak lehetőségét is, hogy a vallás fejlődésileg pozitív momentum lenne az egyén és az emberiség történetében (Jung, 1963, 1969). Elemzése az apakomplexusra épül, miközben figyelmen kívül hagy minden olyan alternatív megközelítésmódot, amely más tényezőket azonosít a vallás és a vallásosság pszichológiájában.

Ugyanakkor nem lehet mellőzni az elmélet azon vonatkozásait, amelyek rávilágítottak a vallás kialakulásának és funkciójának potenciális valláspatológiai vonatkozásaira. Gyermeki gyámoltalanságból kiinduló elmélete a valláspszichológiai kutatások új irányzatát vezeti be, amely a későbbiekben alapvetőnek bizonyul a patológiás vallásosság megértésében. A freudi elmélet tehát elsősorban a valláspatológia területén bizonyul alkalmazhatónak, noha ott is csak

óvatossággal. Ez azonban elegendő indok ahhoz, hogy a valláspszichológiai gondolkodás megismerése során külön fejezetet szenteljünk a freudi tanoknak.

Pszichoanalitikus valláspszichológia a gyakorlatban: az istenkomplexus

Ernest Jones istenkomplexusról szóló 1913-ban megjelent tanulmánya¹ első pillantásra korántsem egyedülálló írás a pszichoanalízis történetében. 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 fogalma mégsem vonul be a pszichoanalízis fogalomtárába. Reflexió nélkül marad, noha megfelel a pszichoanalízis szellemiségének.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.

Az 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. Igen, férfiben, ugyanis ez a

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 valláspszichológia 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.

konstelláció nőknél jóval ritkábban fordul elő és esetükben a komplexus tartalma is eltérő, ezért az istenkomplexus egyfajta férfibetegségnek tekinthető Jones szerint. A férfiak egy bizonyos csoportjánál az istennel való azonosulás tudattalan fantáziája erősebb a szokásosnál, így az tudattalanjuk állandó és integráns részét képezi. Ám Jones felhívja a figyelmet arra, hogy 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 az istenkomplexust. Eszerint az istenkomplexusos egyén súlyos nárcisztikus neurózisban szenved, amit a reakcióképzés 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 a nárcisztikus visszahúzódást hivatott elfedni. Az istenkomplexusos hozzáférhetetlen és a titokzatosság felhőjével veszi körül magát, tudattalan meggyőződése szerint „... nem ugyanolyan, mint a többi halandó, nem tartozik közéjük, ezért bizonyos távolságot kell tartani közte és köztük.” (Jones, 1974 [1913], 248.). Ez a hozzáférhetlenség többek között abban nyilvánul meg, hogy a szóban forgó férfiak nem kedvelik a szomszédokat, ritkán hívnak vendégeket és rendkívül nagy becsben tartják 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 megközelíthetlenségét.

Az istenkomplexusos egyének nehezen alkalmazkodnak, zárkózottak és antiszociálisak, semmilyen közösségi eseményben nem vesznek részt, legyen az politikai, tudományos vagy üzleti. A háttérben szunnyadó 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 bírója, 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 hiányosságaikat, amelyek függetlenítik őket az intuíciótól, 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 szószerinti 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; éppen 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 képzelete igen gyakran a mindentudás fantáziájával társul. Ennek egyik következménye, hogy az istenkomplexusos egyén idegenkedik az új ismeretek 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.

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 különösen kedvelt területe az időjárás, ezen belül is az eső vagy vihar megjósolása. Jones mindezt azzal magyarázza, hogy az időjárás azon kevés számú jelenség közé tartozik, amelyet az emberi akarat vagy a tudomány egyelőre nem tudott irányítani, így 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 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.

Szimbólumképzés és misztikus élmény Herbert Silberer munkásságában

Bevezetés

A pszichoanalízis egyik alapvető célkitűzése mindig is az volt, hogy leleplezze a modern ember misztikus vagy vallásos tapasztalatait; hogy bebizonyítsa, e tapasztalatok valójában illúziók, melyek mögött nem áll más, mint tudattalan vágyteljesítés. A korai pszichoanalitikusok többsége ennek megfelelően igyekezett elvarázstalanítani páciensei belső világát, és a misztikus tapasztalatok élményét rejtett komplexusokra vagy elfojtott vágyakra visszavezetni. Noha a pszichoanalízis a lélek szekularizált modelljét kínálta, mégis megőrzött valamiféle misztikumot.

A tudattalan elmélete homályos és romantikus elképzelés maradt számos laikus és kritikus szemében is. Mi több, a tudattalan általános pszichológiai elméletét sem sikerült teljes egészében elhatárolni a nem tudatos vagy küszöbalatti pszichés funkciók spirituális modelljeitől (lásd Gyimesi, 2011a; Myers, 1903). Freud számos tanítványa kifejezetten közeledett a modern spiritualitás különböző áramlataihoz. Jung a libidó fogalmának deszexualizálásával a psziché kollektív és spirituális természetű analízise felé nyitotta meg az utat (Jung, 1912). Ferenczi sosem adta fel azon meggyőződését, hogy az emberi lélek spirituális minőségének lehetősége mérlegelendő, sőt tudományos vizsgálódásra számot tartó kérdés (például Ferenczi, 1932a; Gyimesi 2012, 2016a). Stekel Ferenczihez hasonlóan meg volt győződve a telepátia létezéséről (Stekel, 1913); számos kollégájával egyetértésben a pszichoanalízis kiemelkedő jelentőségét és felelősségét hangsúlyozta a kortárs pszichikai és

parapszichológiai kutatásban (például Ehrenwald, 1951; Eisenbud, 1946; Hollós, 1933; Servadio, 1934; von Winterstein, 1926a, 1926b; Wassilko-Serecki, 1926, 1927).

Freud és ortodox tanítványai valójában nem voltak elég gondosak a tudatküszöb alattiak spirituális és pszichoanalitikus olvasatainak demarkálása során. Többek között az a meggyőződésük vezethetett e hanyagsághoz, hogy a pszichoanalízis teljes egészében tudományos alapokon nyugszik, módszertana pedig a természettudományokéhoz hasonlóan szigorúan empirikus. A pontatlan demarkációnak tudható be, hogy számos innovatív gondolkodású pszichoanalitikus a későbbiekben újra felfedezte a pszichoanalízis és a vallás kapcsolatát. A lélek korábban leválasztani kívánt vallásos-spirituális magyarázatainak számbavétele során akarva-akaratlanul újra rávilágítottak a tiszta megkülönböztetés és egyértelmű demarkáció fontosságára, és sok esetben, különböző szintereken, újabb demarkációs folyamatokat indítottak el.

A bizonytalanságok ellenére a vallás vonatkozásában a demarkációs törekvések tetten érhetőek voltak. Ám számos más területen nem volt ennyire egyértelmű a határok meghúzásának szükségessége. Ilyen volt például a szimbólumképzés elmélete.

Szimbólumképzés a pszichoanalízisben

A klasszikus pszichoanalízisben a szimbólumképzés egy meglehetősen mechanikus folyamatként jelent meg (Blum, 1978; Freud, 1900). Eszerint a szimbólumok alapja affektív: amikor egy érzelem vagy vágy elfojtás alá kerül, módosult, szimbolizált formában újra meg tud jelenni (Jones, 1918). A szimbólumokat igen gyakran filogenetikus örökségként is értelmezték, noha az átörökítés folyamatának pontos természete általában homályban maradt (lásd Freud, 1910, 1915). Jól ismert, hogy Jung a szimbólumképzés elméletének új típusú, és igen nagy

hatású elméletét vezette be (Jung, 1912), ami aztán szakításhoz vezetett közte és mestere között. Noha Freud és sokan mások (például Ferenczi) meg voltak győződve arról, hogy a szimbólumképzés elméletének újraértelmezésével Jung az okkultizmus felé nyitotta meg az utat, Jung saját álláspontja szerint nem tért le az empirikus tudomány ösvényéről (Gyimesi, 2007d, 2009). Nézete szerint csupán tekintetbe vett néhány szükséges filogenetikus szempontot, és ezeknek megfelelően kitágította a szimbólumok kategóriáit. Ám ezzel a lépéssel elkerülhetetlenül szembetalálkozott a spirituális pszichológiai tartalmak kérdésével is:

„A szimbólumképzést ösztönös folyamatok szerint értelmezni legitim tudományos attitűd, ami azonban nem az egyetlen lehetséges attitűd. Kész vagyok beismerni, hogy a szimbólumok létrehozását spirituális irányból is meg lehet magyarázni, de ahhoz, hogy ezt megtegyük, szükséges annak a hipotézisnek az elfogadása, hogy a »szellem« autonóm valóság, ami képes egy olyan specifikus energiát vezérelni, mely elég erőteljes ahhoz, hogy megkösse az ösztönöket és spirituális formába kényszerítse azokat. Ennek a hipotézisnek megvannak a hátrányai a tudományos elme számára, még akkor is, ha végső soron még mindig olyan keveset tudunk a psziché természetéről, hogy nem lehet semmilyen döntő érvünk az efféle feltételezéssel szemben. Empirikus attitűdömnek megfelelően mindazonáltal inkább naturalista folyamatként írom le és magyarázom a szimbólumképzést, noha teljes egészében tudatában vagyok annak, hogy ez a nézőpont valószínűleg egyoldalú.” (Jung, 1912, 228.)

Részben Jung felforgató elképzeléseinek köszönhetően a szimbólumok kérdése egy kevésbé hangsúlyozott, de jelentős demarkációs probléma terepe lett a pszichoanalízisben. Klasszikus pszichoanalitikus nézetek és újítások, egyéni és filogenetikus pszichológiai történetek, ösztönös és spirituális tartalmak ütköztek meg e tág kategórián belül. A szimbólumképzés elmélete tehát számos oknál fogva vált csataterré a pszichoanalízisben, és szolgált egyben jó néhány újítás

kiindulópontjául. Érdekes módon azonban csak részben ismerjük a pontos veszélyeket, amelyekkel a szimbólumképzés freudi elméletének bővítése járt.

E fejezet célja, hogy megvilágítsa azokat az okokat, amelyek miatt a szimbólumképzés elmélete a demarkációs folyamatok fontos területévé vált. Annyi bizonyosnak látszik, hogy a spirituális és naturalista nézőpontok szembenállása itt kitüntetett szerepet kapott. Mindazonáltal a szimbólumképzés affektív elméletétől való eltérés nem csupán a spirituális lélekfelfogás fenyegető problémájához vezetett, hanem, ahogyan azt a továbbiakban látni fogjuk, néhány más, alapvető pszichoanalitikus elv megkérdőjelezéséhez is.

Valójában nem Jung volt az első, aki megkísérelte leválasztani a szimbólumképzés elméletét az ösztönös, affektív alapokról. A bécsi pszichoanalitikus, Herbert Silberer megelőzte őt. Ám nem csupán a szimbólumképzés területén alkotott nagyot Silberer. Életműve a pszichoanalízis és az okkult találkozásának kiemelkedő és kevésbé ismert példája, melyben a szimbólumképzés elmélete központi szerepet kap. Egyike ugyanis azon keveseknek, akik nem reduktív, de pszichoanalitikus úton kísérelték meg integrálni a „misztikust” a pszichoanalízis felépítményébe. Nem túlzás azt állítani, hogy Silberer elmélete a szimbólumképzésről még mindig érdeklődésre tarthat számot; nem csupán a demarkáció problémáit világíthatja meg, hanem önmagában érdemes a figyelemre, mint a korai pszichoanalízis egyik újtó, ám kevésbé ismert iránya.

Silberer, az újtó

Herbert Silberer (1882-1923) a bécsi kultúrában jól ismert, vagyonos „self-made man”, Viktor Silberer (1846-1924) fiaként látta meg a napvilágot 1882-ben. Viktor Silberer sikeres osztrák közéleti szereplő volt, az osztrák léghajózás megalapítója, egy sportújság és egy kiadó

tulajdonosa. Fia, Herbert, apjához hasonlóan sportoló volt, az osztrák-magyar aeronautika egyik úttörője (lásd Silberer, 1903), valamint újságíró és autodidakta pszichoanalitikus. Mindezek ellenére sosem sikerült apjától függetlenné válnia pénzügyileg (Baier, 2018; Nitzschke, 1988).

Herbert 1910-ben lépett be az Osztrák Pszichoanalitikus Társaságba, melynek élete végéig tagja maradt. Életrajzírója, Bernd Nitzschke kiemeli, hogy Silberer viszonylag rendszertelenül látogatta az összejöveteleket. Ha jelen volt, akkor általában a háttérbe húzódott, és csak olyan témák esetében nyilvánult meg, amelyek saját kutatói érdeklődését közvetlenül érintették. Ilyenkor röviden, óvatosan és pontosan fogalmazott (Nitzschke, 1988). Freud és mások kezdeti elismerése ellenére (például Freud, 1900³; Jung, 1968), nem tudott igazán jelentős hírnévre szert tenni karrierje során. Ahogy a történész, Paul Roazen megjegyezte, Silberer mindig is valamiféle kívülálló volt a bécsi pszichoanalitikus közösségben: „Silberer munkája a kezdetektől fogva unortodox volt. Az a hír járta, hogy egy »másik nézőpontot« képvisel, noha nem volt világos, hogy ez mire vonatkozott; arra, hogy szembehelyezkedett a hagyományos bölcsességgel, vagy arra, hogy kiindulópontja az akadémikus pszichológiában különleges perspektívát kölcsönzött neki.” (Roazen, 1975, 338.)

³ A Silbererről szóló megjegyzéseket és bekezdéseket Freud az *Álomfejtés* későbbi kiadásában közölte (pl. 1911-ben, 1914-ben, 1919-ben).



Herbert Silberer⁴

Silberer különlegességének másik oka miszticizmushoz és okkultizmushoz való nem titkolt kötődése volt. A párizsi okkultista Martinista Rend tagja volt, a rózsakeresztesség és az alkímia szakértője. 1919-ben csatlakozott a szabadkőműves Szókratész Páholyhoz Bécsben (Baier, 2018; Kodek, 2009, 327.). Tanulmányozta a jógát, az asztrológiát, vizsgálta a csillagok egyénre gyakorolt hosszú távú hatásait, még szexuál-mágikus kísérleteket is végzett (Stekel, 1924). Ahogy a vallástörténész, Karl Baier bemutatta, Silberer nemcsak a pszichoanalízis, hanem az osztrák okkultizmus terén is új nézőpontokat kívánt bevezetni:

⁴ Forrás: Osztrák Nemzeti Könyvtár

„Számos jel utal arra, hogy Silberer munkája egy új korszakot vezet be. Írásai sokkal szisztematikusabbak és tudományosabbak, mint az osztrák okkultisták korábbi generációié. (...) Az osztrák birodalom fin de siècle okkultistái áltudományos nyelvezetet használtak, ami miatt esély sem volt arra, hogy a kortárs tudomány komolyan mérlegelje ezeket. Más esetekben két eléggé különböző nyelven fejezték ki magukat annak függvényében, hogy az okkult vagy a tudományos közönséghez szóltak. Silberer képes volt arra, hogy egyesítse okkult gondolkodását a pszichoanalitikus terminológiával.” (Baier, 2018, 45-46.)

Silberer nem tartozott a misztikus jelenségeket igazolni szándékozó pszichoanalitikus gondolkodók közé, de azokhoz a szkeptikusokhoz sem, akik a misztikus élmények illuzórikus természetét szerették volna demonstrálni. Ehelyett a misztikus élményt a pszichológiai élet érvényes szegmenseként könyvelte el, egy olyan tartalomként, amelyet érdemes a pszichoanalízis rendszerébe integrálni. Elsődleges célja az volt, hogy bevezesse az olvasót az alkímia, a rószakeresztesség és az okkultizmus más területeinek kevésbé ismert világába, és hogy bizonyítsa: az okkult világában élő gyakorlatok, képek, tanok valójában a pszichológiai tudás egy formáját jelentik. Silberer olvasatában e tudásformák a lélek alternatív nyelveiként funkcionáltak, és alapvető fejlődési feladatokat fejeztek ki. Az okkult világában kibontakozó szimbólumokban pedig nézete szerint az emberi létezés, küzdelmek, szorongások és beteljesülések tükröződtek (például Silberer, 1915, 1917).



Silberer léghajóról készített felvételei (Silberer, 1903)

Silberer meglehetősen kritikus volt a korabeli, népszerű ezotéria különböző formáival kapcsolatban. Komolyan bírálta például a teozófiát, megkülönböztetve Blavatsky modern teozófiai mozgalmát („teozofiszticizmusként” definiálva azt) az autentikus, régi teozófiától. *A halálon át az életig (Durch Tod zum Leben)* (1915) című könyvében a következőképpen összegezte a teozófusok tévedéseit:

„Nagyon sajnálom a teozófusokat, hogy olyan rosszul jönnek ki ebből: nem szeretném kinevetni őket, hanem – ha lehetséges – inkább csak felnyitni a szemüket, vagy homályos tekintetüket egy földi, de megbízható tükör felé irányítani. Olyan okok miatt, amelyekre majd később fogok kitérni, azt javaslom nekik, hogy előítélet nélkül ismerjék meg az etnológiát és a pszichológiát, és ezekkel összefüggésben különösképpen a pszichoanalízist. Természetesen azok közül, akik a teozofisztikus tanítások csillámló fényében táncolnak, csupán néhányan fogják követni a tanácsomat.” (Silberer, 1915, 15.)

Silberer egyik célja az volt, hogy a pszichoanalízist alkalmazza a látszólag misztikus jelenségek megértése során. Ám egy további fontos szándék is jellemezte törekvéseit: hogy megőrizze az eredeti spirituális tartalmat mint pszichológiai tartalmat a kutatás új, nem reduktív formájának alkalmazásával. Szimbólumképzésről szóló újító elméleteit ezzel a céllal összefüggésben dolgozta ki. Mi több, pszichoanalitikus elméletének prospektív-finalisztikus elemei (lásd később) szintén a pszichoanalízis alkalmazásának e nonreduktív módján alapultak.

Sajnos a kortárs pszichoanalízis képviselői szinte alig ismerik Silberer munkáját és örökségét. Valószínűleg jelentős mértékben hozzájárult ehhez az is, hogy Silberer igen fiatalon, 41 éves korában meghalt. Noha figyelemre méltó, újító pszichoanalitikus elméleteket dolgozott ki, sajátos pszichoanalitikus megközelítése valahogy háttérbe szorult, részben talán tragikus öngyilkosságával összefüggésben. A pszichoanalízis történészei utóbbit általában azzal hozzák összefüggésbe, hogy Freud feltételezhetően elutasította Silberert (Corliss, 2018; Roazen, 1975).

Ahogy Paul Roazen írja:

„Nem lehetséges rekonstruálni az események sorozatát, ami végül Silberer öngyilkosságához vezetett. Mindazonáltal Silberer depressziós volt Freuddal való kapcsolata miatt. Egy jóbarát beszámolója szerint Silberer úgy érezte, hogy Freud megtámadta és elutasította őt. Senki sem tudta pontosan, hogy Freud miért nem kedvelte Silberert; elkötelezett volt Freud iránt és fontos munkát végzett, de Freud egy idő után már nem volt barátságos és elfogadó vele. Ez az egész elég nyílt volt, de Silberernek láthatóan gondot okozott, hogy Freud így érez iránta. Nem volt meglepetés az öngyilkossága, noha Silberer talán végig túl sokat várt Freudtól.

Freud végső elutasítása kimért volt és hivatalos. Egy rövid levélben kicsinyített verzióját láthatjuk annak a módszernek, ahogyan Freud általában megszabadult problémás tanítványaitól. Freud levele Silberernek 1922. április 17-én kelt:

Kedves Uram,

Arra szeretném kérni, hogy mégse tegye meg a tervezett látogatását nálam. Az elmúlt évek megfigyelései és benyomásai alapján többé nem kívánok személyes kapcsolatban lenni Önnel.

Üdvözlettel,

Freud

Kilenc hónappal később Silberer szörnyű módon vetett véget életének. Az ablak kilincseire akasztotta fel magát, a világítást az arcába irányítva miközben fuldoklott, hogy amikor a felesége hazaér, láthassa őt.” (Roazen, 1975, 339.)

Valójában Silberer öngyilkossága elég nagy meglepetés volt. Legalábbis Stekel, Silberer jóbarátja és közeli kollégája határozottan hangsúlyozta Silberer tettének hirtelenségét (Stekel, 1924). Ráadásul mára világossá vált, hogy Freud a fenti levelét valójában nem Herbert Silberernek írta, hanem az apjának, Viktornak (Nitzschke, 1988, 1989). Azt is érdemes megjegyezni, hogy Silberer nem volt teljes egészében elkötelezett Freud mellett, különösképpen nem az 1920-as években. Silberer kritizálta Freudot (Silberer, 1921b), még egy független pszichoanalitikus folyóiratot is alapított Stekellel az Egyesült Államokban *Psyche and Eros* címmel.⁵ Valószínűnek látszik, hogy Silberer tragikus halálát igen inkorrekt módon használták fel annak érdekében, hogy alátámasszák a mítoszt, mely szerint a pszichoanalízis atyja autoriter, szívtelen despota volt, aki nemcsak durván kiteszította hűtlen tanítványait, hanem még öngyilkosságba is kergette őket.

⁵ 1920 és 1922 között Silberer és Stekel a *Zentralblatt für Psychoanalyse* folytatásaként egy angol nyelvű, kéthavonta megjelenő pszichoanalitikus, alkalmazott pszichológiai és pszichoterápiás folyóiratot szerkesztett *Psyche and Eros* címmel. A folyóirat társszerkesztői Samuel Tannenbaum (1874-1948), Charles Baudouin (1893-1963), Ferdinand Morel (1888-1957) és Édouard Claparède (1873-1940) voltak.

Ma Silberer neve elsősorban a szimbólumképzés területén alkotott újító elméleteiről ismert. Egyesek egyenesen a jungiánus szimbólumelmélet és archetípusok tanának előfutáraként tartják számon (például Tilton, 2003). Noha Jung csak ritkán említette meg Silberer munkáiban, a párhuzamok kettőjük elmélete között tagadhatatlanok. Hogy megértsük Silberer eredményeinek legfontosabb hozadékait, és hogy pontosan lássuk a különbségeket és az azonosságokat Silberer és Jung rendszere között, elkerülhetetlen, hogy tisztázzuk elképzeléseit a szimbólumképzésről és a szimbólumok egyéni és kollektív pszichológiai funkciójáról.

A szimbólumképzés elmélete Silberernél

A klasszikus pszichoanalízis szerint az álmok, fantáziák és mítoszok szimbólumai gondolatok, vágyak és tendenciák helyettesítői, kompromisszumok a tudattalan erői és a gátló tényezők között. 1909-ben azonban Silberer egy teljesen új fogalmat vezetett be a szimbólumképzés pszichoanalitikus elméletébe: a szimbólumok funkcionális kategóriáját. A funkcionális szimbólumok fogalma Silberer „küszöb-szimbolizmus” iránti érdeklődésével összefüggésben alakult ki. E „küszöb” alatt az alvás és ébrenlét határát értette, mely ebben az időszakban különösen lekötötte figyelmét. 1909-es tanulmányában amellet érvelt, hogy a felébredéssel vagy elalvással összefüggésben jelentkező hipnagóg állapot valójában autoszimbolikus természetű, így az álmodó fizikai vagy mentális állapotát reprezentálja. Silberer a küszöbszimbolikához tartozó specifikus álmképeket is összegyűjtött. A felébredés tipikus szimbólumai például olyan képekkel kapcsolódtak, mint az elindulás, egy ajtó kinyitása, a hazaérkezés, egy sötét környezetből való kilépés stb. Ezzel összefüggésben azok a képek, amelyek egy szobába, erdőbe vagy kertbe való belépéssel vagy az elsüllyedéssel asszociálódtak, az elalvás szimbólumai közé tartoztak (Silberer, 1917). A felébredéssel vagy

elalvással összefüggő hipnagóg képeket a szimbólumok funkcionális kategóriáihoz sorolta Silberer.

Később a funkcionális szimbolizmus meghatározó fogalommá vált Silberernél. Noha soha nem szándékozott kisebbiteni Freud érdemeit a szimbólumképzés elméletét illetően, ragaszkodott ahhoz, hogy új szempontokkal gazdagítsa azt:

„A funkcionális kategóriát jellemzi az a tény, hogy az egyén tudatának (vagy pszichikai eszközeinek) állapota, szerkezete vagy munkavégző képessége, saját magáról alakít ki képet. Azért kapta a funkcionális elnevezést, mert semmi köze a gondolkodás anyagához vagy tartalmához, mivel kizárólag a tudatos én működésének mikéntjére (gyors, lassú, könnyed, nehézkes, akadályoztatott, gondtalan, örömteli, kieroszakolt, sikertelen, sikeres; rendszertelen, összetett alkotórészekre osztott, egységes, átrendezhető, bomlott stb.) vonatkozik.” (Silberer, 1917, 132.)

Silberer egy további új szemponttal igyekezett kiegészíteni a pszichoanalízis elméletét és gyakorlatát: ez a volt a személyiség jövőjének, és jövőbeli lehetőségeinek szempontja. Úgy vélte, hogy a freudi iskola helytelen módon szűkítette alapvető kérdésfeltevését az eredet kérdésre (Honnan jövünk?), vagyis a pszichológiai jelenségek történetére, gyökereire vagy előzményeire. Nézete szerint a jövő kérdése (Hova tartunk?), a személyiségfejlődés lehetőségei és céljai ugyanilyen fontos kérdések.

„Miután a pszichoanalízis elfogadtatásra talált, a módszer sok követője gondolja úgy, hogy képesek pusztán az analízis segítségével minden felmerülő pszichológiai, esztétikai és mitológiai problémára megoldást találni. Nem csak arra kell választ találnunk, hogy honnan jövünk, hanem azt is tudnunk kell, hogy hová megyünk. Csak így érthetjük meg, hogy egy

úgymond dinamikus séma szerint, mind az egyedfejlődés, mind pedig a törzsfjlődés vonatkozásában milyen folyamatok zajlanak le a pszichében.” (Silberer, 1917, 141.)

A psziché potenciáljai, tendenciái és fejlődési lehetőségei az álmok és a fantáziák funkcionális szimbólumaiban is kifejezést nyerhetnek. A prospektív-finalisztikus megközelítés így szorosan kapcsolódott a funkcionális szimbolizmus fogalmával Silberer gondolkodásában.

Silberer elképzelése szerint a szimbólumokat többféle módon lehet értelmezni. A jól ismert pszichoanalitikus megközelítés azon alapul, hogy azonosítsuk az ösztönös impulzusok vagy elfojtott vágyak szimbolikus megjelenését. A szintén Silberer által bevezetett úgynevezett anagogikus megközelítés bizonyos hermetikus-vallásos ideákhoz vezet, mint például az istenség megfigyelése vagy felismerése, vagy transzcendens entitások felismerése a szimbólumokban. Azoknak a szimbólumoknak az esetében, amelyek az erkölcsi fejlődést érintik, így például a vallásos szimbólumoknál, az anagogikus nézőpont alkalmazása indokolt.⁶ Silberer olvasatában a pszichoanalitikus és az anagogikus nézőpontok nem voltak konfliktusban egymással, egymástól függetlenül alkalmazhatónak tekintette őket:⁷ „(...) az első, a pszichoanalitikus szempontból végzett elemzés, mely az ösztönélet mélységeibe kalauzol el bennünket. A második az éles párhuzamot felállító, a magasröptű eszmékhez vezető hermetikus-vallási értelmezés, melyre a továbbiakban csak anagogikus, vagyis jelképes értelmezésként fogunk utalni. (Silberer, 1917, 123.)⁸

⁶ Silberer a mítoszok elemzése során is az anagogikus megközelítést alkalmazta, ebben vélhetően Otto Rank (1884-1939) (1909) és Karl Abraham (1877-1925) (1909) munkái is inspirálták (lásd Silberer, 1910, 1912d; Merkur, 2005).

⁷ Az alkímiai irodalom tanulmányozása alapján Silberer egy további interpretációs módot is javasolt, ami véleménye szerint az anagogikus és a pszichoanalitikus között helyezkedett el. Ez a kémiai (természetfilozófiai) magyarázat volt (lásd bővebben Silberer, 1914b).

⁸ Silberer igen sajátos módon kötötte össze a szimbólumok funkcionális kategóriáját és az anagogikus interpretációt. Míg a funkcionális jelenségek egy aktuális pszichológiai állapotot vagy folyamatot reprezentáltak, az anagogikus kép viszont utalhatott egy olyan állapotra vagy folyamatra, amit az egyén a jövőben fog megtapasztalni (Silberer, 1917).

A hipnagóg hallucinációkban és az álmokban Silberer a szimbólumok három csoportját azonosította. Nézete szerint a materiális szimbolizmus a gondolatok vagy a képzelet tartalmait reprezentálja (mint például képek, tartalmak, az érvelés láncolata stb.). Ez pusztán a tudatos vagy tudattalan gondolat anyagára mutat rá. A funkcionális szimbolizmus, ahogy korábban utaltunk rá, a psziché tudatos vagy tudattalan működési módját fejezi ki – vagyis állapotát, struktúráját, mozgását. A szimbólumok harmadik formája a szomatikus szimbolizmus Silberer rendszerében, ami a szomatikus folyamatok és a testi élmények tudatos vagy tudattalan észleletére alapul (Silberer, 1909, 1911a, 1911b, 1912a, 1912b, 1912c).

Silberernél az egyes szimbólumok és képek kollektív természete különösen nagy hangsúlyt kapott. Az ilyen kollektív tartalmakat interiorizált típusokként kezelte, és úgynevezett elementáris típusoknak nevezte el. Ezek olyan alapvető erőket képviselnek az emberi pszichében, melyek kollektíven jelen vannak minden emberi lényben. Szimbolizmusuk így univerzális. Silberer elgondolása szerint ezek az elementáris típusok különösen alkalmasnak bizonyulnak arra, hogy az anagogikusát reprezentálják. Ezzel kapcsolatos gondolatait fő művében, az *Okkult és alkímiai szimbólumok* című könyvében foglalta össze (1914b)⁹:

„A szimbólumcsoportokban többé-kevésbé egyértelmű formában jelen vannak a már említett alapvető jellegek (*elementáris típusok (a szerző megjegyzése)*)¹⁰, mivel azok minden emberben jellemzőek, ugyanazt a hatást váltják ki mindenkiben. Pontosán ennél fogva a szimbolizmus az a nyelv, melyről leginkább elképzelhető, hogy mindenki megérti. (...) mint azt már láthattuk, (*az elementáris típusok, a szerző*) egy állandó elemet alkotnak a változás folyamában.” (Silberer, 1917, 209.)

⁹ A könyv eredetileg német nyelven jelent meg *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* címmel. Ezt 1917-ben fordították angolra (*Problems of Mysticism and Its Symbolism*). A magyar kiadás, eltérő címmel, 2004-ben jelent meg. A magyar fordítás alapjául az angol nyelvű kiadás szolgált.

¹⁰ A magyar kiadás fordítói „alapvető jelleg”-ként fordították az „elementary type” kifejezést. Mivel a szerző álláspontja szerint ez pontatlan, a továbbiakban az „elementáris típus” kifejezést fogja használni.

Silberer arról is meg volt győződve, hogy a szimbólum nem egyszerűen a jelentések azonosságán alapul. A szimbólumokat inkább egyfajta fókuszpontként értelmezte, melyben számos különböző jelentés található: azok „az elme fókuszai és a kozmosz jelenségei” (Silberer, 1920, 19.). A napokhoz hasonlította szimbólumokat, amelyekből a fénysugarak, Silberer szavaival élve a különböző „jelentések”, kiáradnak (Silberer, 1920, 24.). Egyfajta pillanatnyi konkretizmust tulajdonított ezeknek, és az emberiség személyes és kollektív történetének szükséges „rövidítéseként” fogta fel azokat (Silberer, 1920, 20., 1921a).

Silberer tehát egy meglehetősen új és összetett formáját vezette be a szimbólumképzés elméletének, amelyben nem csupán a szubjektum múltját, hanem aktuális állapotát, sőt, tendenciáit, fejlődési lehetőségeit, tehát jövőjét is integrálta. A szimbólumképzés anagogikus interpretációjával a transzcendens, emberfeletti is helyet kapott rendszerében, részben ezzel összefüggésben pedig az egyénről a kollektívra helyezte a hangsúlyt. Mindezzel újra felvette az örökölt pszichológiai tartalmak lehetőségét a szimbólumképzésben. Noha Freud sosem tagadta az utóbbit, biztosan nem volt arra felkészülve, hogy ennyire radikális módon tágítsák ki a pszichoanalitikus szimbólumképzés elméletét, sem Silberer, sem pedig a „trónörökös”, Jung esetében.

Silberer elméletének kritikái

Silberer újításainak fogadtatása meglehetősen változó volt. Freud például elismerte munkáját, de felfedezéseinek jelentőségével kapcsolatban már szkepszissel nyilatkozott. Az *Álomfejtés*

(1900) későbbi kiadásaiban¹¹ többször utalt Silbererre, de általában csupán érdekes kiegészítésként tárgyalta elméleteit, nem tartotta azokat nagy hatású, meghatározó újításoknak:

„A »funkcionális« jelenséget, „az állapotyszerűség nem pedig a tárgyszerűség ábrázolását” Silberer főképp az elalvás és a felébredés körülményei között figyelte meg. Könnyen érthető, hogy csak az utóbbi eset jöhet számításba az álomfejtésnél. Silberer jó példákon mutatta ki, hogy számos álom nyilvánvaló tartalmának utolsó részletei, melyekhez közvetlenül csatlakozik a felébredés, nem mást ábrázolnak, mint magát a felébredés szándékát vagy folyamatát. (...) Viszont nem hallgathatom el azt a megjegyzést, hogy a küszöbszimbolikára vonatkoztatható álomelemekre sokkal ritkábban bukkantam, mind a magam álmaiban, mind az általam analizált személyek álmaiban, mint ahogy az ember Silberer közlései nyomán elvárná.” (Freud, 1900, 477.)

Freud továbbra is kitartott a szimbólumképzés eredeti, pszichoanalitikus elméletének általános érvényessége mellett, Silberer anagogikus szimbolizmusról szóló elképzeléseit pedig határozott kritikával illette:

„Másképp viszont nem oszthatom azt a nézetet, amelyet először H. Silberer fejtett ki, hogy minden álomnak – vagy esetleg bizonyos csoportokhoz tartozó sok álomnak – két különféle magyarázata van, s ezek ráadásul szoros kapcsolatban is állnak egymással. Silberer *pszichoanalitikusnak* nevezi az egyik magyarázatot, mely szerinte tetszőleges, rendszerint infantilis-szexuális jellegű értelmet ad, a másikat, a jelentősebbet *anagogikusnak* hívja – ez tárja fel a komoly, mély gondolatokat, amelyeket az álommunka nyersanyagként használ fel. Silberer ezt az állítását nem igazolta olyan álmok alapján, amelyeket mindkét irányban analizált volna.

¹¹ 1911-ben, 1914-ben és 1919-ben.

Kénytelen vagyok kijelenteni, hogy ez nincs így. Az álmok többségéhez nem szükséges rétegelemzést végezni, és *anagogikus* magyarázatra éppen nem alkalmasak.” (Freud, 1900, 495-496.)

Kritikái ellenére Freud újra és újra megemlítette Silberer hozzájárulását a szimbólumok értelmezéséhez (például 1914a, 1914b, 1922). Az idő előrehaladtával azonban egyre inkább szembehelyezkedett vele. Freuddal karöltve Ferenczi Sándor szintén a szimbólumképzés hagyományos megközelítése mellett foglalt állást (Ferenczi, 1913a); egy Freudnak írott levelében felhívta a figyelmet Silberer veszélyes okkultizmusára¹², míg Freud Silberer nézeteit „súlyos következményekkel” járó ötleteknek nevezte¹³. Mindezek ellenére nem tettek semmilyen komolyabb lépést Silberer ügyében.

A Silberer és Jung újításai közötti hasonlóságokat érdekes módon nem igazán ismerte fel koruk. Tekintetbe véve Silberer eredményeinek potenciálisan „súlyos következményeit” érdekes, hogy Freud reakciói korántsem voltak oly vehemensek Silbererrel kapcsolatban, mint Jung esetében. Igaz ugyan, hogy Silberer sosem állt olyan közel Freudhoz, mint annak idején Jung. A párhuzamok azonban tagadhatatlanok. Silberer utalt Jung felfedezéseire saját elméleteivel összefüggésben (például Silberer, 1917), noha soha nem érintette a hasonlóságok esetleges mögöttes okait vagy a közös tapasztalati gyökerek lehetőségét.

Szimbólumértelmezésük párhuzamai, a kollektív és örökölt pszichológiai tartalmakról (elementáris típusok – archetípusok) és a lelki jelenségek finalisztikus-prospektív természetéről vallott hasonló nézeteik, valamint alkímiához és a miszticizmushoz való közös kötődésük ellenére Jung szövegeiben Silberer nem kapott különösebb szerepet. Mi több, Jung arról

¹² „H.(erbert) Silberer már kopog az okkultizmus kapuján – remélhetőleg nem oly hevesen, hogy közbe kellene lépnem. Egyelőre semmit sem teszek ez ügyben.” (Ferenczi levele Freudnak, 1911. 11. 26. (Freud, Ferenczi, 2000, 450.)

¹³ „Adódott néhány érdekes dolog, pl. Silberer súlyos következményekkel járó ötleteihez való kapcsolódás.” (Freud levele Ferenczinek, 1913. 10. 01., Freud, Ferenczi, 2002, 251.)

számolt be, hogy alkímiáról szóló könyve írása során elfelejtette Silberer fő művét (*Okkult és alkímiai szimbólumok*, 1917):

„Sajátos módon teljesen megfedkeztem arról, hogy mit írt Herbert Silberer az alkímiáról. Annak idején, amikor a könyv megjelent, az alkímiát valamiféle bizarr és nevetséges dolognak tartottam, bármilyen sokra értékeltem is Silberer anagogikus, vagyis konstruktív szemléletét. Akkoriban leveleztünk is, és közöltem vele helyeslő álláspontomat. Mint élete tragikus vége – öngyilkossága – mutatja, meglátását mégsem követte belátás. Silberer főként késői anyagot használt fel, és ezekkel én nem tudtam mihez kezdeni. A késői alkimista szövegek fantasztikusak és cikornyásak; csak értelmezésük ismeretében ébredünk rá, hogy ezekben is sok az érték.” (Jung, 1962, 249.)

Fontos hangsúlyozni, hogy Jung elismerte, Silberer volt az, aki felfedezte az alkímia rendkívüli pszichológiai jelentőségét (Jung, 1963, xiv). Jung Silberer azon nézetét is osztotta (melyet korábban Alphonse Maeder (1882-1971) is kifejtett), hogy az álom olyan szimbolikus, spontán, önportréként fogható fel, mely a tudattalan aktuális állapotát mutatja. Rámutatott tehát elméleteik néhány közös pontjára, ugyanakkor hangsúlyozta, hogy egymástól kölcsönösen független munka eredményeképpen jutottak hasonló következtetésekre (Jung, 1916, 263.).

Érdekes módon éppen az ortodox pszichoanalízis nagyhatású képviselője, Ernest Jones (1879-1958) volt az, aki valóban részletes elemzést szentelt Silberer munkásságának. *A szimbolizmus elmélete* (1918) című tanulmányában Jones a szimbólumképzés kortárs alternatív megközelítéseinek átfogó kritikáját nyújtotta. Rank, Sachs, Jung és Stekel munkáinak elemzése mellett Jones igen hosszan, valójában a teljes mű majdnem felében Silberer elméleteit tárgyalta.

Jones Silberer munkáját a szimbólumképzés elméletéhez való pozitív hozzájárulásnak tartotta, és másokat, mindenekelőtt Stekelt hibáztatta azért, hogy elferdítették azt. Az elismerés ellenére azonban határozottan kifejtette azt is, mi a problémája Silberer újításaival:

„Azzal, hogy Silberer először kitágította a »funkcionális szimbolika« eredeti jelentését, hogy az affektív folyamatok konkrét reprezentációit általánosságban fedje le, majd olyan esetekben alkalmazta ezt, amelyekben a funkcionális szimbolika másodlagos, eltért az igazi szimbolizmus fogalmától, és a szimbolizmus népszerű felfogására váltott, mely az absztrakt konkrét terminusokban való kifejezésén alapul.” (Jones, 1918, 169.)

Nem meglepő, hogy Jones a szimbólumok klasszikus pszichoanalitikus elmélete mellett állt ki, mely szerint a szimbólum pótlék vagy kompromisszum a tudattalan komplexus és a gátló tényezők között. Bírálata szerint a funkcionális magyarázat csupán a tudattalan komplexusra adott tudatos reakciót, vagy annak szublimálását érinthette. Ebben az értelemben tehát a funkcionális szimbolika nem felel meg a szimbolizmus definíciójának. Silberer anagogikus magyarázatait még radikálisabban bírálta: „Silberer implicit, Jung explicit módon megtagadta a tudomány módszereit és kánonját, különösképpen az okság és determinizmus fogalmait. Ezért felmentem magam az alól a feladat alól, hogy kibogozzam a legutóbbi időben felhalmozott feltevéseiket.” (Jones, 1918, 179.). A kritikák ellenére azonban Jones újra és újra kiemelte Silberer érdemeit és a szimbólumképzés legjelentősebb teoretikusaként jellemezte őt (Jones, 1918, 183.).

Silberer és a misztikus élmény

Silberer azon kutatók csoportjához tartozott, akiket kettős kötődés jellemzett: a pszichoanalízis és a miszticizmus területén egyaránt jártas volt (lásd például Silberer, 1914a). Silberer azonban, ahogyan azt korábban említettük, a két terület egyedülálló szintézisét kísérelte meg megvalósítani, amelyben a szimbólumképzés elmélete, mint látni fogjuk, egyfajta középpontot képzett. E folyamatban döntő jelentőségűnek bizonyult a lelki tartalmak képi természetének tanulmányozása.

Az idő előrehaladtával az emberi tapasztalatok és pszichés tartalmak vizuális, képi természete egyre nagyobb jelentőségre tett szert Silberernél. A vizuális tartalmak különböző formái között a tükörcép – mint a pszichoanalízis egyik népszerű témája – fontos szerepre tett szert gondolkodásában, különösképpen az okkultizmus terén szerzett ismeretei fényében. Igyekezett kidolgozni a tükörcép specifikus szimbolizmusát és annak pszichoanalitikus vonatkozásait:

„A tükörcép, az árnyékhoz hasonlóan, egy mentális kép, egy Doppelgänger. Az első tükörcépet valószínűleg a víz tükrözte vissza. A vad emberek minden hasonmásban a lelket látják. Sokan nagy félelmet élnek át, ha fényképezik vagy más módon ábrázolják őket, és idegen kezekbe látják a képeiket. De előfordulnak hasonló babonák fejlett kultúrákban is; egyesek szerint, ha valaki engedi magát lefesteni, akkor hamarosan meghalhat. ... Így rögtön az is érthető, hogy a tükör eltörése miért utalhat a halálra (vagy egy mérsékeltebb vélemény szerint balszerencsére): a tükörcép, vagyis a lélek visszavonásáról szól. Az is világos, miért nem szabad a holttestet a tükör elé tenni, vagy hogy miért takarják le a tükröket a gyász ideje alatt (vagy miért nem szabad belenézni a tükrökbe). A halott lelke van a tükörben, és ahogyan az ismeretes, kerülni kell a halott ember lelkével való találkozást, különben az élő is meghalhat.” (Silberer, 1923, 40.)

A tükörcép kulturális beágyazottságával és jelentésével kapcsolatos vizsgálódásai mellett Silberer éveken át érdekes és szokatlan kísérleteket folytatott az úgynevezett víztükör divináció

(lekanomancia) terén. A lekanomancia során az egyénnek egy vízzel töltött edényre kellett helyeznie a tekintetét és fixálni, hasonló módon ahhoz, ahogyan egyesek a kristálygömbbe merednek. Silberer egy Lea nevű páciensével végezte ezeket a kísérleteket, és gondosan feljegyezte azokat a víziókat és szabad asszociációkat, amelyek a vízfelület fixálása során keletkeztek. Később számos tanulmányban foglalta össze eredményeit (például Silberer, 1912b, 1921c). Többek között azt is megfigyelte, hogy Leánál bizonyos képek visszatérő módon jelentek meg. Silberer szavaival élve ezeknek a képeknek mint szimbólumoknak egyfajta belső hangsúlya vagy meghatározottsága volt. Ez azt jelentette, hogy a szimbólumok el tudtak távolodni eredeti, korlátozott jelentésüktől és bizonyos élmények osztályait tartalmazó típusokká (elementáris típusokká) tudtak fejlődni (Silberer, 1912b).

1921-ben Silberer újabb fontos munkát közölt a tükrözés témájáról. Ez alkalommal az okkult élmények kontextusára korlátozta magát. *A lélektükör, az enoptrikus mozzanat az okkultizmusban (Der Seelenspiegel: Das Enoptrische Moment im Okkultismus)* című munkájában amellet foglalt állást, hogy a misztikus élmények, mint például a látomások, nem mások, mint tudattalan pszichológiai tartalmak kifejeződései. Ám a klasszikus pszichoanalízis képviselőivel szemben nem szándékozott ezeket ösztönös, érzelmi összetevőkre redukálni:

„Igen gyakran megtörténik, hogy a látomásoknak kizárólagos célja lesz: hogy a lelket ábrázolják. Ez a tükröződés egy tükörben való tükröződés, ahogyan az én tükröződik az énben, minden érzelmével, mozgásával, készletével, félelmével, érzésével, kötődésével, büntudatával, küzdelmével, szenvedélyével, gátlásával, hasadásával. Nem mindig a teljes én, az kevésbé lehetséges; néha egy pillanat tovatűnő vázlata, néha egy nagy terv, néha az elmélyült tanulmányozás, néha egy erős karakter, néha egy kegyetlen tett. ... Enoptrikusnak (Enoptron (görög) = tükör; enoptrizeithai = tanulmányozva lenni a tükörben) nevezem azokat az álmokat,

víziókat stb., amelyekben a lélek önarcképei mint lényegi elemek jelennek meg.” (Silberer, 1921d, 18.)

Silberer számos enoptrikus, vagy egy másik szóhasználata szerint endopszichikus (Stekel, 1924) jelenséget azonosított, amelyek az álmokban vagy a lekanomanciában jelennek meg. Így további pszichológiai magyarázatot kínált a misztikus tapasztalatok problémájára, és ebben a kontextusban is megvilágította és alátámasztotta a funkcionális szimbolizmus elméletét.

Silberer ezoterikus érdeklődése a legrészletesebb formában fő művében, az *Okkult és alkímiai szimbólumok* (1914b, 1917) című könyvében bontakozik ki. Ebben a munkájában pszichoanalitikus interpretációját kívánta nyújtani az úgynevezett Parabolának, egy rózsakeresztes allegóriának. Később azt a szilárd meggyőződését is kifejezte, hogy szükség van az autoszimbolizmus elméletének újrafogalmazására az alkímia és az okkult vonatkozásában (Silberer, 1921d). Am funkcionális és anagogikus szimbólumokról szóló elméletével nem az volt a célja, hogy szembehelyezkedjen a pszichoanalízis racionalizmusával. Egyszerűen csak megpróbálta újraértelmezni az alkímiai szövegeket a pszichoanalitikus kontextusban, kifejezve azt a meggyőződését, hogy az alkímiai szövegek és gyakorlatok az ezotéria más ágaihoz hasonlóan pszichológiai folyamatokat írnak le.

Nem Silberer volt az első, aki az alkímiát a psziché belső világának lenyomataként értelmezte. Megelőzték őt néhányan, akik az alkímiát már sokkal korábban mély pszichológiai tartalmak kifejezésének tekintették. Az alkímia spirituális és pszichológiai elméleteinek képviselői között elsősorban Ethan Allen Hitchcock (1857) volt az, aki megalapozta Silberer elméleteit és állandó referenciapontot képzett gondolatmenetében: „A fémek átváltoztatása alatt az alkimisták azt a folyamatot értették, ahogyan az ember a létezés alacsonyabb formájától a magasabb formák felé tör; a természetesnek nevezettől a spirituális élet felé, noha ezeknek a gyakran használt és

kevésbé értett kifejezéseknek a pontos jelentése még mindig nem tisztázott.” (Hitchcock, 1857, 280.)¹⁴

Miközben az ezoterikust és a pszichológiát integrálni igyekezett, Silberer – érthető módon – jóval kevesebb szkepticizmust mutatott az okkult jelenségek valóságát illetően, mint Freud. Noha alapjában véve a pszichológiai megközelítést alkalmazta a misztikus vagy ezoterikus jelenségekkel kapcsolatban, egy bizonyos fokig kész volt elfogadni néhány szokatlan jelenség valóságát. A telepátiát például – Stekelhez hasonlóan – az álmok lehetséges ingereként fogta fel, és azt állította, hogy az alvó állapot sokkal alkalmasabb a telepatikus hatások befogadására, mint az éber (Silberer, 1918). Nyitottsága ellenére azonban nem tett semmilyen határozottabb erőfeszítést annak érdekében, hogy igazolja vagy cáfolja a parapszichológiai élményeket, sőt, sokszor nagyon is kritikus volt, például amikor a jövőbelátásról vagy a jós álmokról esett szó. Ezekben az esetekben megpróbálta azonosítani azoknak a pszichológiai eseményeknek a logikus láncolatát, amelyek a profetikus álmok élményéhez vezethettek. Prospektív-finalisztikus megközelítését alkalmazva igen meggyőző magyarázatokat nyújtott ezen a téren, mindig szem előtt tartva a pszichoanalízis logikai-kauzális keretét. Kiállt például amellet is, hogy még a jós álmok legmeggyőzőbb esete is:

„az álmodó szelfjét világítja meg, éppen úgy, mintha egy harmadik emberről lenne szó. Az álom láthatóvá teszi az álmodó számára saját tendenciáit, irányultságát stb., amelyek egyébként elkerülnék a figyelmét; kisebb vagy nagyobb mértékben azt a célt is feltárja számára, ami felé törekszik. Hebbel írta: Az ősök az álmokból szerették volna megjósolni, hogy mi fog történni az emberekkel (...) Ellenkezőleg, az álmokból azt lehet megjósolni, hogy az emberek mit fognak tenni.” (Silberer, 1918, 380.)

¹⁴ Az alkímiának mint szelf-transzformatív pszichológiai folyamatnak a felfogása a viktoriánus okkultizmusban gyökerezik. Úgy tűnik azonban, hogy az alkímiának ez a magyarázata történetileg megkérdőjelezhető (lásd például Principe, 2016).

Úgy tűnik tehát, hogy az misztikus jelenségek értelmezését tekintve Silberer, ha csak tehetett, követte a pszichoanalízis klasszikus magyarázatait. Biztosan nem arra akarta használni a pszichoanalízist, hogy érvényesítse vagy igazolja az ezotéria jelenségeit. Sokkal inkább arról volt szó, hogy be akart vezetni valamit a pszichoanalízisbe, amit az ezotéria világában tapasztalt, és érvényes pszichológiai tudásként értett meg.

Következtetések

Ha manapság valaki Silbererről beszél, szinte biztos, hogy újító szimbólumelméletével összefüggésben említi meg a nevét. Fontos azonban azt is tudni, hogy Silberer aktív szerepet játszott a pszichoanalízis és az ezotéria kapcsolatáról szóló vitában. Az ezotéria nyelvezetét pszichológiai nyelvezetté szándékozott lefordítani; e vállalkozásban szimbólumelmélete fontos eszköznek bizonyult. Jogosan feltételezhető, hogy a funkcionális szimbólumok tana az ezotéria terén szerzett ismereteitől és tapasztalataitól elválaszthatatlanul fejlődött; a pszichológiai élmények képi természete, a belső tükör elgondolása, valamint a szimbólumok anagogikus értelmezése az ezoterikus gondolati hagyománnyal éppúgy érintkezett, mint a kortárs pszichoanalízissel. Nem lehet tehát eltekinteni attól a lehetőségtől, hogy Silberer az ezotéria területén szerzett tudása talaján dolgozta ki elméleteit, ez befolyásolta kérdésfeltevéseit és gondolkodását, akár tudatában volt ennek, akár nem. Noha a funkcionális szimbólumok bevezetésével nem szándékozott letérni a klasszikus pszichoanalízis ösvényéről, újításaival mégis elkerülhetetlenül szembehelyezkedett a pszichoanalízis néhány fontos alaptételével:

1. A funkcionális szimbólumok elmélete alapjaiban kérdőjelezte meg a szimbólumképzés Freud és Jones által támogatott reduktív magyarázatainak érvényességét.

2. Az elementáris típusok fogalmának bevezetésével Silberer, legalábbis részben, a vizsgálódás fókuszát az egyénről a kollektívra helyezte át.¹⁵
3. Silberer prospektív-finalisztikus nézőpontja szemben állt a pszichoanalízis múltira fókuszáló kauzális alapjaival.
4. Végül, a szimbólumképzés anagogikus magyarázatának bevezetésével Silberer nyilvánvalóan letért a szimbólumértelmezés pszichoanalitikus, racionális-reduktív magyarázatainak útjáról és bevezette a hermetikus, vallásos-spirituális nézőpontot.

Úgy tűnik, hogy Silberer szimbólumelméletének elfogadása valóban súlyos következményekkel járhatott volna a pszichoanalízis felépítményére nézve (Gyimesi, 2017). Ha Silberer nem is bírt ilyen nagy hatással a pszichoanalízis rendszerére, kortársai gondoskodtak arról, hogy a Silbereréhez hasonló újítások – Silberer nyomán vagy saját felfedezésük eredményeképpen – gyökeret eresszenek a mélypszichológia elméleteiben. Jól ismert, hogy a szimbólumképzés és álomértelmezés nem-reduktív megközelítései mára nagy népszerűsége tettek szert, elsősorban Jungnak köszönhetően (például Jung, 1916, 1934–1954, 2009). Részben ezzel összefüggésben a pszichés jelenségek prospektív, jövőorientált, finalisztikus megközelítése szintén tovább él a mélypszichológiában, például Szondi Lipót rendszerében (Szondi, 1955).

Silberer életműve alátámasztja, hogy az ezotéria pszichológiai nyelvként való értelmezése egy radikálisan új típusú pszichológiát eredményez. Mindazonáltal fontos megjegyezni, hogy a konfliktusok, amelyek Silberer esetében az ezotéria integrációjával összefüggésben jelentkeztek, nem a materiális és világnézet között feszültek – valójában teoretikus és módszertani ellentétekhez vezettek.

¹⁵ Freud maga is nagy figyelmet szentelt a kollektív pszichológiai tartalmaknak, például a kollektív emlékeknek. Az átörökítés módjait azonban sosem határozta meg pontosan, és ezzel nyilvánvalóan (és hosszú időre) nyitva hagyta a lamarekizmus lehetőségét (például Heyman, 1977).

A nyugati ezotéria valláspszichológiai relevanciája

A nyugati ezotéria vizsgálata a vallástudományok egyik legdinamikusabban fejlődő területe. Egy új, ígéretes kutatási terület, amely a nyugati világ egy régóta fennálló hagyományának vagy áramlatának felismerését és megértését célozza meg. Bár sokáig elhanyagolták és figyelmen kívül hagyták, kétségtelen, hogy a nyugati ezotéria önálló és jól megalapozott tudományos témává fejlődött. Ahogy a nyugati ezotéria neves tudósa, Wouter Hanegraaff összegzi:

"Minden túlzás nélkül az ezotéria jelenti a humán tudományok legelhanyagoltabb és legkevésbé megértett kutatási területét, legalábbis ami a nyugati kultúrát illeti, és ez azt jelenti, hogy az új felfedezések és meglepő új felismerések lehetősége - sőt valószínűsége - sehol sem olyan nagy, mint éppen itt". (Hanegraaff, 2013, vii.) "(...) tény, hogy a "nyugati ezotéria" már több évtizede napirenden van a vallás tudományos vizsgálatában, és egyre nagyobb figyelmet kap a humán tudományok más diszciplínáiban is. E fejlődés mögött egyre inkább az a felismerés húzódik meg, hogy a nyugati kultúráról és annak történetéről való hagyományos gondolkodásunkban talán valami fontos dolog felett elsiklottunk. Hivatalos európai és amerikai kulturális identitásunk jól ismert pillérei - a zsidóság és a kereszténység normatív vallási hagyományai, a racionális filozófia és a modern tudomány - mellett úgy tűnik, létezik még egy másik dimenzió is, amelyről általában nem vagyunk annyira tájékozottak." (Hanegraaff, 2013, 1.)

Bár az ezotéria tanulmányozása viszonylag új terület, máris komoly vita övezi az ezotéria megfelelő definícióját és elméletét. E diskurzus eredményeként a nyugati ezotéria számos különböző, olykor egymásnak ellentmondó megközelítése és értelmezése alakult ki. A nyugati

ezotéria mint gyűjtőfogalom a vallás, a tudomány, a filozófia és a művészetek határán kialakult eszmék, elméletek és mozgalmak széles skálájára utal. Egyes tudósok hagyományként (vagy hagyományokként, lásd Goodrick-Clarke, 2008) értelmezik, egy elutasított gondolkodásmódként, amely a gnoszticizmusból, a hermetizmusból és a neoplatonizmusból ered. A reneszánsz idején a nyugati ezotéria a mágia, az asztrológia, az alkímia és a kabbala újjáéledésében, a reformációt követően pedig a rózsakereszténységben és a szabadkőművességben nyilvánult meg. Később, a XIX. században a nyugati ezotéria az animális magnetizmus, a spiritizmus, a teozófia és az úgynevezett "modern okkult megújulás" számos más formájában jelent meg (Goodrick-Clarke, 2004, 2008).

Mások az ezotériát nem hagyománynak, hanem inkább a vallásos és a világi között elhelyezkedő határzóna sajátos megközelítésének tekintik. Az ezotéria ilyen módon történő pozicionálása szociokulturális magyarázatokat követel, és kiemeli a társadalmi konstrukció (von Stuckrad, 2005) vagy az ezotéria tapasztalati aspektusainak fontosságát (Hanegraaff, 2020). Néha a heterodox spiritualitások egyik ágaként, máskor a tudás elutasított formájaként értelmezik azt. Annyi azonban bizonyos, hogy az ezotéria kutatása mára visszanyerte történelmi jelentőségét (pl. Asprem, 2014; Baier, 2018; Hanegraaff, 1998, 2012; Rudbøg, 2013). Ma már kétségtelen, hogy "az ezotéria mint a spiritualitás egy sajátos formája jellemezte és megvilágította a nyugati gondolkodást a késő ókortól napjainkig" (Goodrick-Clarke, 2008, 4.). Az elmúlt évtizedekben bekövetkezett fejleményeknek köszönhetően az ezotéria mint világnézet megjelenését támogató kulturális és társadalmi körülményeket is fel lehet tárni (Goodrick-Clarke, 2008).

A történelmi megközelítés alkalmazásán túl a nyugati ezotéria területét kutató tudósok arra törekednek, hogy azonosítsák az ún. ezoterikus spiritualitás belső vallási és filozófiai jellemzőit (pl. Asprem, Granholm, 2013a; Faivre, 1998, 2010; Goodrick-Clarke, 2008; Granholm, 2013b). A nemrégiben elhunyt francia tudós, Antoine Faivre volt az, aki hat alapvető jellemzőt (illetve

komponenst) azonosított, amelyek jelenléte az adott hagyományt vagy áramlatot az ezotéria kategóriájába sorolja.

Faivre négy komponenst tekintett "intrinzik összetevőnek"; ezeknek az elemeknek mind jelen kell lenniük ahhoz, hogy egy gondolkodási formát ezoterikusnak lehessen minősíteni. Bár nagyon szorosan kapcsolódnak egymáshoz, módszertani okokból fontos különbséget tenni ezen összetevők között. Faivre később két kiegészítő, "másodlagos" komponenst is hozzáadott ezekhez, amelyek a meghatározás szempontjából nem lényegesek, mégis általában a többivel együtt fordulnak elő (Faivre, 1994). A Faivre által leírt négy intrinzik (alapvető) és két másodlagos elemet a következők:

1. Univerzális megfelelések

A megfelelések ezoterikus koncepciója szerint a világegyetem minden része között szimbolikus és valóságos megfelelések léteznek. ("Ahogy fent, úgy lent.") Míg ezek közül néhány látható, mások nem. A "megfelelések" mint kifejezés az egyetemes kölcsönös függőség elvére utal, amely a mikrokozmosz-makrokozmosz analógiában is megtalálható. A legtöbb ezoterikus gondolatrendszerben ezek a megfeleltetések rejtve vannak, fel kell tárnani és olvasni kell őket. Ennek eredményeképpen "az egész világegyetem egy hatalmas tükörszínház, hieroglifák együttese, amelyet meg kell fejteni. Minden egy jel; minden eltakar és titokzatosságot áraszt; minden tárgy titkot rejt. A lineáris kauzalitás ellentmondásmentességének és kizárt közepének elvét itt a benne foglalt közép és a szinkronicitás elvei váltják fel" (Faivre, 1994, 10.). Bár egyes megfeleltetések léteznek a természetben, mások a természet és a történelem vagy a szövegek (például a Kabbala vagy a Biblia) között találhatók, így a szentírás és a természet összhangban van egymással.

2. Az élő természet

Az "élő természet" kifejezés azt jelenti, hogy a természet többrétegű, gazdag potenciális kinyilatkoztatásokban, és alapvetően élőnek tapasztalható minden részében. Mint ilyen, úgy kell olvasni, mint egy könyvet. Eszerint az elképzelés szerint a kozmosz egy összetett, többes számú, hierarchikus egység, amelyet egy élő energia vagy lélek éltet. Az élő természet ezoterikus eszméje a paracelzianizmus alapvető jellemzője, és számos modern megnyilvánulása van, mint például a német romantikus természetfilozófia vagy az animális magnetizmus.

3. Imagináció és mediáció

Ezek a fogalmak összefüggnek egymással és kiegészítik egymást. Az imagináció részben a megfeleltetések eleméből származik és ahhoz kapcsolódik:

"A képzelet az, ami lehetővé teszi e közvetítők, szimbólumok és képek felhasználását, hogy kifejléssük a gnóvizt, hogy behatoljunk a Természet hieroglifáiba, hogy aktív gyakorlatba ültessük a megfelelések elméletét, és hogy felfedezzük, meglássuk és megismerjük a Természet és az isteni világ közötti közvetítő entitásokat." A képzelet az, ami lehetővé teszi, hogy a természet és az isteni világ között közvetítő entitásokat használjunk. (Faivre, 1994, 12. o.). "[A]z egyfajta lélekszerv, amelynek köszönhetően az emberiség kognitív és vizuális kapcsolatot létesíthet egy közvetítő világgal, egy olyan mezokozmosszal, amelyet Henry Corbin mundus imaginalisnak javasolt nevezni". (Faivre, 1994, 12.).

A mediáció (például rituálék, szimbolikus képek, mandalák vagy közvetítő szellemek használata) az átadás eszközeül szolgál. Az ezoterikus gondolkodás több iskolája szerint maga az imagináció is az én megismerésének eszközeként működik.

4. Az transzmutáció tapasztalata

A transzmutáció itt egyfajta metamorfózist jelent, egy második születést, amire gyakran utalnak ezoterikus szövegek. Az átalakulás nem a megfelelő kifejezés erre a jelenségre, mivel nem feltétlenül vezet a létezés egy másik, új síkjára, vagy a szubjektum mély és alapvető megváltozásához.

Faivre szerint két másik elem nem nélkülözhetetlen az ezotéria definíciójának eléréséhez, de gyakran előfordulnak a fent említett elemek mellett:

5. A konkordancia gyakorlata

Ez az elem a különböző ezoterikus hagyományok és spiritualitások közötti hasonlóságok, közös elemek megállapítására irányuló tendenciára utal.

6. Az átadás

Számos ezoterikus hagyomány azt feltételezi, hogy az ezoterikus tanítások a beavatás előre meghatározott útján adódnak át mesterről tanítványra. Az átadásnak különös jelentősége van a titkos, beavatáson alapuló társaságok működésében.

Bár a jelen elemzés keretein túlmutat a nyugati ezotéria pontos meghatározása és az ezoterikus spiritualitás tartalma körüli viták részletesebb kifejtése, Faivre rendszere valószínűleg a nyugati ezoterikus gondolkodás legtöbbet idézett értelmezése. Az elmúlt évtizedek során sok kritika és számos kiegészítés jelent meg Faivre megközelítésével kapcsolatban, bár az továbbra is a nyugati ezotéria egyik alapvető metatézise marad (Asprem & Granholm, 2013a; Granholm, 2013a; Rudbøg, 2013; von Stuckrad, 2005). A pszichológia szempontjából Faivre megközelítése különösen kívánatos, mivel a nyugati ezotériát viszonylag önálló kategóriaként értelmezi, és tömör, az emberi tapasztalatok további színterein is alkalmazható definíciót kínál.

A Faivre rendszerével kapcsolatos kérdéseken kívül számos további kérdés is felmerül a nyugati ezotéria tanulmányozásának jelenlegi helyzetével kapcsolatban (pl. Granholm, 2013a; Partridge, 2013; Podolecka & Nthoi, 2021). Az egyik kritika a kortárs ezotéria kutatásának viszonylagos hiányára mutat rá (Asprem, Granholm, 2013b). Ez igaz: a nyugati ezotéria legtöbb kutatója történeti megközelítést követ, ami az ezoterikus hagyományok kortárs megnyilvánulásainak háttérbe szorulásához vezet. A valláspszichológiai kutatás azonban nagyban hozzájárulhat az ezotéria kortárs szakirodalmához is.

A nyugati ezotéria és a pszichológia kapcsolata

Bár a pszichológia történetének kutatói gyakran szót ejtenek arról, hogy a pszichológia egyes alakjait valamilyen misztikus vagy vallásos (pl. Benjamin, Baker, 2004; Goodwin, 2011; Leahey, 2012; Pickren & Rutherford, 2010; Schultz & Schultz, 2007) hatás érte, általában egyikük sem tekinti ezeket a hatásokat alapvetőnek vagy meghatározónak. Néhányan azonban igyekeztek felhívni a figyelmet a nyugati ezotéria egyes pszichológiai iskolákra gyakorolt sajátos hatására. Az egyik legkorábbi ilyen irányú törekvés eredménye Henri Ellenberger úttörő könyve, *A tudattalan felfedezése* (1970). Ebben a művében a szerző kiemelte az animális magnetizmus jelentőségét a modern dinamikus pszichoterápia fejlődésében, miközben számos további spirituális és ezoterikus hatást is feltárt.

Később több pszichológiatörténeti munka tárgyalta az "ezoterikus" hatását a kísérleti pszichológia (pl. Coon, 1992; Sommer, 2012, 2013), a pszichoanalízis (pl. Boyle, 2021; Brottman, 2011; Gyimesi, 2012, 2016a; Keeley, 2001; Rabeyron, Evrard, 2012) és az analitikus pszichológia (pl. Gyimesi, 2009; Hakl, 2013; Shamdasani, 2015) egyes képviselőire. A korai parapszichológiai (pl. Evrard, 2016; Monroe, 2008; Wolfram, 2009), pszichikai (pl. Lachapelle, 2011; Oppenheim, 1988; Sommer, 2012) és metapszichológiai (pl. Gyimesi, 2016c; Méheust, 1999) kutatások hatásairól több cikk és könyv is megjelent. Kimutatták, hogy az animális magnetizmushoz és a szomnambulizmushoz kapcsolódó elméletek fontos előzményeinek bizonyultak a modern hipnóziskutatásnak (pl. Crabtree, 1993; Ellenberger, 1970; Gauld, 1992; Gyimesi, 2021; Méheust, 1999). Fény derült rá, hogy a parapszichológia korai képviselői hozzájárultak a módosult tudatállapotok, az álmok, a tudattalan és a szuggesztió vizsgálatához (lásd Gyimesi, 2016b, 2016c; Monroe, 2008; Plas, 2000). Az is

kiderült, hogy a kollektív tudattalan (vagy psziché) gondolata részben a nyugati ezotéria légkörében bontakozott ki (pl. Gyimesi, 2017; Hakl, 2013).

Hozzá kell tenni, hogy e művek szerzőinek többsége nem használta a nyugati ezotéria kifejezést: ehelyett annak egy vagy több megnyilvánulására utaltak anélkül, hogy a nyugati ezotériával foglalkozó újabb irodalmat is bevonták volna. Munkáik eredményei alapján az animális magnetizmus, a spiritizmus és a korai parapszichológia a pszichológia történetének legjelentősebb ezoterikus irányzataiként jelentek meg, az ezotéria számos más területével (például alkímia, teozófia stb.) együtt.

A nyugati ezotéria kutatói maguk is jól ismerik ezeket a történeti hatásokat. A pszichológia és az ezotéria bizonyos formái közötti kapcsolatokat elsősorban Carl Gustav Jung-ra hivatkozva tárgyalják (pl. Hanegraaff, 2012; Josephson-Storm, 2017; Main, 2015). Bár ezek a kutatók fontos megfigyeléseket tesznek, következtetéseikből általában hiányzik az átfogóbb pszichológiai elemzés. A pszichológiai nézőpont felhasználása azonban segíthet azonosítani azokat a fogalmi problémákat, amelyek az ezoterikus gondolatok explicit vagy implicit használatához vezetnek.

A pszichológiai gondolkodás bizonyos formái és az ezotéria közötti metszéspontok egyik fő oka az, hogy maga az ezotéria az énré és az emberi működésre vonatkozó tudás egy egyedülálló formáját nyújtotta. Sok esetben olyan elméletként működött, amely megoldásokat kínált az egzisztenciális válságokra, a szenvedésre vagy a személyes fejlődés kríziseire (pl. Jung, 1961). Más esetekben az emberi kapcsolatok természetére és az egyetemes (kollektív) lélek misztériumára szolgált válaszokkal (pl. Crabtree, 1993; Gyimesi, 2021; Silberer, 1971). További esetekben a nyugati ezotéria nem materialista keretet kínált a pszichológiai jelenségek értelmezéséhez. Mivel a pszichológia számos korai képviselője az orvosi materializmust a pszichológiai gondolkodás egyik legnagyobb veszélyének tekintette (James, 1902; Jung, 1983), nem meglepő, hogy az ezotéria metaelméletei, amelyekben sem a materializmus, sem az

egyszerű lineáris kauzalitás nem szűkítette az értelmezési keretet, vonzónak bizonyultak sokak számára. Számos elmélet bontakozott ki az emberi pszichéről ebben a nem materialista keretben (pl. Jung, 1934-1954; Myers, 2001; Silberer, 1971).

Jung és a nyugati ezotéria

Jung életműve kiváló példája a nyugati ezotéria és a pszichológiai gondolkodás közötti gyümölcsöző kölcsönhatásnak. Jung olyan rendszert dolgozott ki, amelyben a pszichológia felfedezéseit mesterien ötvözte a vallás, a spiritizmus, az alkímia és a mitológia számos elemével (pl. Hakl, 2013; Hanegraaff, 1998). Eugen Bleuler, Sigmund Freud, Theodore Flournoy és mások hatására Jung a nem reduktív pszichológia sajátos formáját tudta kifejleszteni, amelyben a legfontosabb újítás valószínűleg a kollektív tudattalan és az archetípusok tana volt (Jung, 1934-1954; 1961, 1983; Shamdasani, 2015). Ezek a koncepciók fordulópontot jelentettek a mélylélektanban, emellett megnyitották az utat az ezoterikus és a pszichológiai gondolkodás jövőbeli együttműködése felé.

Az is ismert, hogy nem Jung volt az egyetlen tudós, akinek pszichológiai vizsgálódásai a nyugati ezotériával szoros kapcsolatban fejlődtek. Többek között a bécsi pszichoanalitikus Herbert Silberer is hozzájárult az ezoterikus tartalmak pszichológiába való bevonásához.

A spirituális tudattalan

Széles körben ismert, hogy a tudattalan freudi koncepciója nem a tudattalan első pszichológiai elmélete volt (pl. Flournoy, 1900; James, 1902; Ellenberger, 1970; Myers, 2001). Freud

idejében a tudattalanról számos különböző, egymással versengő koncepció létezett, amelyek a legtöbb esetben a tudatalatti, tudatalatti vagy tudattalan folyamatok spirituálisabb értelmezését képviselték. Az egyik legfontosabb példa e tekintetben Frederic Myers elmélete a tudatalatti énről. Myers felfogásának elméleti és empirikus alapjainak jelentős része a spiritizmus és a korai parapszichológiai kutatások keretében alakult ki (Myers, 1902).

Érdeemes megemlíteni, hogy Myers elmélete a tudatalatti folyamatokról nagy hatásúnak bizonyult az 1900-as évek elején; Freud kétségtelenül tisztában volt Myers nézeteinek fontosságával (Keeley, 2001). Sőt, James P. Keeley szerint Freud saját tudattalan-fogalmát jelentősen befolyásolta az a törekvése, hogy a tudattalanról szóló pszichoanalitikus elméletét megkülönböztesse Myers tudatalatti énről alkotott koncepciójától (Keeley, 2011).

A tudattalan számos további konceptualizációja jelent meg a 19. és a 20. század fordulóján (pl. Brottman, 2011; Flournoy, 1900; James, 1902). Egy másik nagy hatású megközelítés William James-től származik, akinek a tudatalattival kapcsolatos elképzelései a korai parapszichológiai kutatások terén végzett kísérleteivel és eredményeivel összefüggésben alakultak ki (Coon, 1992, James, 1902). James kiemelkedő jelentősége pszichikai kutatóként ma már közismert: úttörő pszichológiai elméletei nem értékelhetők megfelelően anélkül, hogy ne vennénk figyelembe saját szerepvállalását a korai parapszichológiai kutatásokban (Sommer, 2012, 2013).

Freud azzal, hogy a tudattalan folyamatokat az ösztönökben és a biológiában gyökerezettette, szándékosan egy másik értelmezési síkot vezetett be. A szexualitásról szóló elmélete óriási szerepet játszott abban, hogy leválassa a tudattalan fogalmát nemcsak a pszichikai kutatók és a romantikus filozófusok által használt értelmezésektől, hanem más korai pszichodinamikus teoretikusok, például Pierre Janet által javasolt értelmezésektől is (pl. Crabtree, 2003; Ellenberger, 1970; Grünbaum, 1984).

A tudattalan fogalmának demarkálása spirituális, ezoterikus háttérétől alapvetőnek bizonyult a pszichoanalitikus elmélet sikeréhez. Ezzel a lépéssel Freud olyan rendszert tudott kialakítani, amely megfelelt az orvosi materialista gondolkodás legújabb irányzatainak (lásd James, 1902): a tudattalan freudi koncepciója materialista, mechanisztikus, determinisztikus volt, ráadásul az energia megmaradásának törvényén alapult. Freud mégsem tudott minden kapcsolatot elvágni a tudattalan elmélete és az ezoterikus gondolkodás között. Legközelebbi munkatársai, mint Jung, Karl Abraham, Silberer vagy éppen Ferenczi Sándor, azonnal újra felfedezték a tudattalan spirituális értelmezésében rejlő lehetőségeket. Az "elfojtottak visszatérésének" egészen figyelemre méltó, tudományos megnyilvánulásaként a pszichoanalitikusok második generációjának több tagja a freudi felfogást a maga módján fogalmazta újra, és ezzel a Freud által leválasztott spirituális-ezoterikus tartalmakat újra előtérbe helyezte. Ennek eredményeképpen alternatív elméletek alakultak ki a tudattalan működésével kapcsolatban, amelyek egyidejűleg lehetővé tették az ezoterikus gondolkodás újbóli megjelenését a pszichoanalízisben.

Egyéni kontra kollektív psziché

Jung Az átalakulás szimbólumai című munkájának köszönhetően a kollektív tudattalan gondolata különálló, jól körülhatárolt kategóriává vált (Jung, 1912). Ezzel a kiegészítéssel az emberi psziché elemzése egy újabb, mitikus síkkal gazdagodott, és elkülönült az egyszerű okságtól és az orvosi materializmustól (James, 1902). A párhuzamok, metaforák és szimbólumok a különböző kultúrákat és korokat átható analógiák – vagy megfeleltetések – alapján a pszichológiai értelmezés középpontjába kerültek.

A kollektív tudattalan elmélete szerint az egy általános életerő működteti a pszichét és biztosít motivációs alapot cselekedeteinkhez, érzelmeinkhez és gondolatainkhoz. A szimbólumok, rituálék vagy mandalák nemcsak az ősi tudattalan szféra és a modern tudatosság között közvetítenek, hanem a személyes tudattalan és a racionalista elme között is (Jung, 1912). A képzelet különböző színtereinek – mint például az álmok, a művészi alkotás vagy a pszichológiai tünetek – elemzése mind hozzájárult az én felfedezéséhez és megértéséhez (pl. Jung, 1912, 1983, 1961). Ezen az úton keresztül lehetett elérni az átváltozás élményét, amely pszichológiai kontextusban a gyógyulásban és az individuációban nyilvánult meg (lásd Faivre, 2010).

Az emberi kapcsolatok rejtélye

A telepátia vagy gondolatátvitel problémája már a korai pszichoanalízisben és később is gyakran emlegetett téma volt. A pszichoanalízis és a pszichológia számos más képviselőjével együtt Freud is elfogadta e jelenségek lehetőségét (Freud, 1914a, 1914b, 1921, 1922, 1933). Bár e tudósok többsége a gondolatátvitel kérdését racionális keretek közé helyezte, és a háttérben még ismeretlen, fizikai folyamatok jelenlétét feltételezte (pl. Ferenczi, 1899, 1932), a kérdés hangsúlyozása világosan mutatja, hogy a pszichológia döntő problémával szembesült, amikor megpróbálta megérteni az emberi kapcsolatokat, a nemverbális kommunikációt, sőt az érzékelés természetét (Rickman, 1933). Nemcsak a korai pszichoanalitikusok, hanem a korai parapszichológia és a kísérleti pszichológia képviselői is kutatták a telepátiát, megfigyeléseket gyűjtöttek, és következtetéseket vontak le a működésével kapcsolatban (pl. Coon, 1992; Noakes, 2019). Ezek a tudósok sok esetben meg voltak győződve a telepátia létezéséről és rendkívüli pszichológiai jelentőségéről; a telepátia valóságának elfogadása gyakran alapvető

következményekkel járt a metateóriákat illetően is. Ahogy az egykor szkeptikus Ferenczi egyik utolsó művében, a Klinikai naplóban megállapította:

„Megoldatlan, illetve megválaszolatlan marad azonban a kérdés, hogy azok, akik a fájdalomtól „megbolondultak”, azaz a szokásos egocentrikus nézőpontból kimozdultak, milyen mértékben kerültek speciális állapotuknál fogva abba a speciális helyzetbe, hogy a számunkra, materialisták számára hozzáférhetetlen immateriális valóság egy darabját megtapasztalják. És itt kell az úgynevezett okkultista kutatási irányzatot bevonni. Szenvedő emberek analízise során rendkívül gyakran fordul elő a gondolatátvitel. Az embernek néha az a benyomása, hogy az efféle folyamatok realitása bennünk, materialistákban erős érzelmi ellenállásba ütközik; s bár bepillantást nyerünk ebbe a folyamatba, mégis úgy érezzük, olyasmi ez, mint Pénélopé szétfosló vászna vagy álmaink szertefosló szövete.

Lehetséges, hogy itt egy negyedik »narcisztikus sérüléssel« állunk szemben, nevezetesen, hogy az intelligencia – amire mint analitikusok is olyan büszkék vagyunk – sem a mi tulajdonunk, hanem olyasmi, aminek az Én ritmikus kiáramlásával az univerzumba – amely egyedül mindentudó és ennél fogva egyedül intelligens – meg kell újhódnia és rege-nerálódnia kell. De erről majd máskor.” (Ferenczi 1932, 59-60.).

Bár Ferenczi már tudományos pályafutása kezdetétől fogva érdeklődött a telepátia kérdése iránt, átfogó elméletet soha nem dolgozott ki a jelenséggel kapcsolatban (Gyimesi, 2012). Nem túlzás azonban azt állítani, hogy a telepátia lehetősége személyes érdeklődésként nemcsak Ferenczi szakmai fejlődésére volt hatással, hanem a pszichoanalízis számos más képviselőjének, köztük Hollós Istvánnak, Bálint Mihálynak, Georges Devereux-nek (Dobó Györgynek), Jule Eisenbudnak, Emilio Servadio-nak és John Rickmannak (Gyimesi, 2012, 2016a). E gondolkodók munkájának eredményeképpen elgondolkodtató elméletek születtek az

emberi kapcsolódás természetéről, amelyek a mai napig befolyásolják a pszichodinamikus pszichológiát övező diskurzust (pl. Brottman, 2011).

Emellett a gondolatátvitel kérdése felhívta a figyelmet az egyéni psziché határaival és az e határok átlépésére szolgáló mechanizmusokkal kapcsolatos definíciós problémákra is. Bár a modern dinamikus pszichológia számos racionális választ adott az én és a másik közötti különbségtétel, azaz a belső és a külső világ határainak rejtélyére (Lemma, 2016), ezek a válaszok sok esetben nem tudtak elvonatkoztatni az emberi kapcsolódás misztikus értelmezéseinek csábító erejétől. Pszichológiai síkon ezek a misztikus értelmezések gyakran visszatértek a kollektív tudattalan keretéhez, és később e fogalom számos különböző módosítását vezették be.

Az ezotéria népszerűségének nyomában

A pszichológia talán egyik legfontosabb és legérdekesebb kérdése, hogy az emberek miben hisznek, illetve mit fogadnak el igazságként. Ezt a kérdést a szociálpszichológusok, a személyiségpszichológusok, az észlelés és a gondolkodás kutatói, és még sokan mások próbálták megválaszolni az elmúlt évtizedekben. A kutatások eredményeképpen világossá vált, hogy bizony rengeteg hamis elképzelésünk van a világról. Hajlamosak vagyunk olyasmit is igazságként elfogadni, amire semmiféle bizonyítékunk nincsen, sőt, ellentmond a világról szóló tudásunknak. Míg a valóság torzításait a pszichológia kezdetén meglehetősen negatív, a hatékony alkalmazkodást gátló jelenségként értelmezték, ma már sokkal árnyaltabban közelítünk ehhez a kérdéshez. Kiderült ugyanis, hogy sokszor nagyon is hasznos számunkra, ha bizonyos illúziókkal élünk a világgal és saját magunkkal kapcsolatban. Sőt, egyes elméleti keretek között az úgynevezett valóság kérdése is viszonylagossá vált. Ma már tudjuk, hogy a

szociális, az ideológiai vagy az érzelmi valóság konstruált, sokszor személyes, kollektív vagy egyéb motivációk által formált. Átszínezik azt az érzelmi beállítódások, az előzetes várakozások és sémák, de az is, hogy egy adott közösség mit fogad el valóságként és mit nem. Mindezek miatt nem lehet egyszerű választ adni arra a kérdésre, hogy miért is hiszünk az ezotériában. Ezzel együtt szép számmal születtek elméletek arra vonatkozóan, hogy mi teszi fogékonyá az embert az ezoterikus tanok iránt; egyesek szerint a gondolkodás stílusa, például az analitikus gondolkodás hiánya. Mások érzelmi tényezőket azonosítottak, mint például a haláltól való félelem csillapításának igényét vagy azt a vágyat, hogy az életünket jelentéssel teljessé és értelmesnek éljük meg. Megint mások a kontroll és a nárcisztikus szükségletek kielégítésének lehetőségét fedezik fel az ezoterikus tanokban való hitben. Egyes kutatók rendellenességnek, sőt patológiának tekintik az olyan ezoterikus tanok elfogadását mint például az energiával való gyógyítás vagy a szellemvilággal való kapcsolatfelvétel lehetősége. Vannak azonban, akik jóval megengedőbbek, és „csupán” csökkent színvonalú kognitív képességeket, alacsonyabb szintű képzettséget vagy speciális szociális hatásokat feltételeznek.

Egyre többen foglalnak állást azonban amellett is, hogy az ezotériában való hit nem tekinthető érzelmi vagy funkcionális zavarnak, hanem az az emberi működés természetes, sőt, sok esetben adaptív velejárója. Segíthet például abban, hogy egy csoport tagjai jobban elköteleződhetnek egymás mellett, és így a tagok nagyobb fokú társas támogatást élvezzenek. Az ezoterikus gyakorlatok időnként az önismeret és az önfejlesztés szolgálatába is állíthatók, támogathatják például a testi betegségekkel vagy a pszichológiai traumákkal való megküzdést.

Bár sokféle válasz született az elmúlt évtizedekben, továbbra sincs átfogó pszichológiai magyarázata az ezoterikus tanokban való hitnek. Ez nemcsak azért van így, mert viszonylag kevés kutatás foglalkozik a kérdéssel, hanem azért is, mert komoly definíciós nehézségekkel nézünk szembe ezen a területen. Egyáltalán nem könnyű ugyanis azt meghatározni, hogy mit értünk ezotéria alatt. Lehet-e egységes jelenségként beszélni az ezotériáról? Miben különbözik

az a vallásos hittől? Milyen fajtái vannak az ezotériának, és mondhatjuk-e azt, hogy ezek háttérben ugyanazon lélektani mechanizmusok működnek? A pszichológiai kutatások nem reflektálnak ezekre a definíciós nehézségre, így nem véletlen, hogy egységes válaszok sem születnek.

Szerencsére a modern vallástudomány képviselői az utóbbi évtizedekben felfigyeltek ezekre a problémákra. Kutatásaik eredményeképpen mára világossá vált, hogy az ezotéria egyáltalán nem egységes fogalom, nagyon is különböző tanokat és gyakorlatokat takar. Ezotériának tekinthető például a rózsakeresztesség, az alkímia, az asztrológia, a mágia, a spiritizmus vagy akár a teozófia is. Sokan a New Age mozgalmat is az ezotéria modern megjelenésének tekintik, mások a jógát vagy az energiával való gyógyítás gyakorlatait is ide sorolják. A rendkívül heterogén kép mellett szerencsére sikerült néhány egyszerű definíciót is kidolgozni. Azt mondhatjuk, hogy az ezotéria a vallás és a tudomány közös határvidékét jelöli, pontosabban a vallás, a természettudomány, a filozófia és a művészetek határán kibontakozó speciális tanokat és gyakorlatokat. Egyesek olyan hagyományként értelmezik az ezotériát, amely elutasított, a tudomány és a vallás képviselői által kirekesztett gondolati tartalmakat őrzött meg. E kutatók szerint az ezotéria évszázadok óta szerves része a nyugati kultúrának, és bár kirekesztett, afféle titkos tudásként volt jelen, így is igen jelentős hatást gyakorolt nemcsak a kultúránk, hanem a tudomány fejlődésére is.

A vallástudományi, történeti kutatások eredményeképpen az ezotéria fogalmának tartalmi sajátosságai mára tisztázottabbá váltak. Az ezoterikus rendszerekben például minden esetben megtalálható az elképzelés, miszerint a világ különböző szintjei, például a belső, pszichológiai világ és a külvilág eseményei között megfelelések fedezhetők fel. Az ezoterikus tanokban továbbá különösen nagy jelentősége van a szimbólumoknak és a belső képeknek, amelyeket különböző imaginációs technikákkal (pl. meditáció) fedezhetünk fel. Nem véletlen, hogy a különböző ezoterikus gyakorlatok gyakran kapcsolódást találnak a pszichológiával is; a

pszichológia és az ezotéria bizonyos formái ugyanis egyaránt szolgálhatják a személyiségfejlesztést, a problémákkal való megküzdést, az élet értelmének vagy céljának keresését és megtalálását.

A kérdésre tehát, hogy miért hiszünk az ezotériában, valószínűleg csak az ezotéria fogalmának pontosítása után tudnak választ adni a pszichológusok. Az eddigi pszichológiai, történeti és vallástudományi ismereteink fényében világosnak látszik, hogy igen sok tényező fedezhető fel a háttérben, amelyek annak függvényében is változhatnak, hogy az ezotéria egyszerűbb vagy szofisztikáltabb formáit vizsgáljuk-e. Egy biztos, az ezotéria évszázadok óta a nyugati kultúra részét képezi. Személyes okok, motivációk és gondolkodásbeli sajátosságok biztosan felfedezhetők az ezotériában való hit háttérében; ám ezeket nem lehet a tágabb kulturális és történeti szempontok nélkül megérteni.

Irodalomjegyzék

- Abraham, K. (1909). *Traum und Mythos*. F. Deuticke: Leipzig und Wien.
- Arndt, R. (1883). *Lehrbuch der Psychiatrie für Ärzte und Studierende*. Urban u. Schwarzenberg.
- Ashford, J. W., Schulz, S. C., & Walsh, G. O. (1980). Violent automatism in a partial complex seizure: report of a case. *Archives of neurology*, 37(2), 120-122.
<https://doi.org/10.1001/archneur.1980.00500510078020> Association Books.
- Asprem, E. (2014). *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900-1939*. Brill.
- Asprem, E. & Granholm, K. (2013b). Constructing Esotericisms: Sociological, Historical, and Critical Approaches to the Invention of Tradition. In Asprem, E. & Granholm, K. (Eds.), *Contemporary Esotericism* (pp. 25-48). Equinox.
- Asprem, E. & Granholm, K. (Eds.) (2013a). *Contemporary Esotericism*. Routledge.
- Aycicegi-Dinn, A., Dinn, W. M., & Caldwell-Harris, C. L. (2008). The Temporolimbic Personality: A cross-national study. *The European Journal of Psychiatry*, 22(4), 211-224. <https://doi.org/10.4321/S0213-61632008000400004>
- Azari, N. P., Nickel, J., Wunderlich, G., Niedeggen, M., Hefter, H., Tellmann, L., Herzog, H., Stoerig, P., Birnbacher, D., & Seitz, R. J. (2001). Neural correlates of religious experience. *European Journal of Neuroscience*, 13(8), 1649-52.
<https://doi.org/10.1046/j.0953-816x.2001.01527.x>

- Baier, K. (2018). Yoga within Viennese Occultism: Carl Kellner and Co. In: Karin Preisendanz, Philipp A. Maas, and Karl Baier (Eds.) *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives on a Global Phenomenon*. V&R Unipress.
- Ballet, G., & Bloch, P. (1903). Les secousses musculaires, manifestation larvée de l'épilepsie. In *Revue neurologique*, 735.
- Barendregt, M., & van Rappard, J. F. H. (2004). Reductionism revisited: On the role of reduction in psychology. *Theory & Psychology*, 14(4), 453-474. 491–497.
<https://doi.org/10.1177/0959354304044920>
- Bear, D. M., & Fedio, P. (1977). Quantitative Analysis of Interictal Behavior in Temporal Lobe Epilepsy. *Archives of Neurology*, 34(8), 454-467.
<https://doi.org/10.1001/archneur.1977.00500200014003>
- Beletsky, V., & Mirsattari, S. M. (2012). Epilepsy, mental health disorder, or both? *Epilepsy Research and Treatment*, Article ID: 163731. <https://doi.org/10.1155/2012/163731>
- Benjamin, L. T. & Baker, D. B. (2004). From séance to science: A history of the profession of psychology in *America*. Wadsworth/Thomson Learning.
- Benson D. F. (1991). The Geschwind syndrome. *Advances in neurology*, 55, 411–421.
- Bleuler, E. (1934). *Textbook of psychiatry*. The Macmillan Company.
- Blum, H. P. (1978). Symbolic Processes and Symbol Formation. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 59: 455–471.
- Boven, W. (1919). Religiosite et epilepsie. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 4, 153–69.
- Boyle, J. (2021). From Metapsychology to Magnetic Gnosis: An Esoteric Context for Interpreting Traumatic Modes of Transcendence in Sándor Ferenczi's Clinical Diary and

- Elizabeth Severn's The Discovery of the Self. *Psychoanalysis and History*, 23(3), 297-323. <https://doi.org/10.3366/pah.2021.0396>
- Brennan, J. F. (1982). *History and system of psychology*. Pentric Hall, Englewood Cliffs/N. J.
- Brottman, M. (2011). *Phantoms of the Clinic: From Thought-Transference to Projective Identification*. Karnac.
- Charcot, J.-M., & Richer, P. (1887). *Les démoniaques dans l'art*. Delahaye et Lecrosnier.
- Charcot, J. M. (1889). *Clinical lectures on the diseases of the nervous system: delivered at the infirmary of La Salpêtrière*. The New Sydenham Society.
- Clark, P. L. (1917). *Clinical studies in epilepsy*. State Hospitals Press.
- Clark, P. L. (1918). The true epileptic. *New York Medical Journal*, 107, 817–24.
- Clark, P. L. (1919). Is essential epilepsy a life reaction? *The American Journal of the Medical Sciences*, 158, 703.
- Clark, P. L. (1920). A psychological interpretation of essential epilepsy. *Brain*, 43(1), 38–49.
- Cole, S. A., & Campbell, M. C. (2013). From subhumans to superhumans: Criminals in the evolutionary hierarchy, or what became of Lombroso's atavistic criminals? In: P. Knepper, & P. J. Ystehede (Eds.), *The Cesare Lombroso Handbook* (pp. 147-170). Routledge.
- Coon, D. J. (1992). Testing the limits of sense and science: American experimental psychologists combat spiritualism, 1880–1920. *American Psychologist*, 47(2), 143–151. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.47.2.143>
- Crabtree, A. (1993). *From Mesmer to Freud: Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*. Yale University Press.
- Csányi, V., Tóth B. (2017). *Hiedelmeink – Az emberi gondolkodás építőkövei*. Libri.

- David, H. P., & Rabinowitz, W. (1952). Szondi patterns in epileptic and homosexual males. *Journal of Consulting Psychology, 16*(4), 247-250. <https://doi.org/10.1037/h0054902>
- Decker, H. S. (2004). The psychiatric works of Emil Kraepelin: a many-faceted story of modern medicine. *Journal of the History of the Neurosciences, 13*(3), 248-76. <https://doi.org/10.1080/09647040490510470>
- Dennett, D. C. (1995). *Darwin's dangerous idea*. Simon & Schuster.
- Devinsky, O., & Lai, G. (2008). Spirituality and religion in epilepsy. *Epilepsy and Behavior, 53*(2), 273-278. <https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2007.11.014>
- DiCenso, J. J. (1991): Religion as Illusion. Reversing the Freudian Hermeneutic. *Journal of religion, 71*: 167–179.
- DiCenso, J., J. (1994): Symbolism and Subjectivity. A Lacanian Approach to Religion. *Journal of religion, 74*: 45–63.
- Diefendorf, A. R., & Kraepelin, E. (1907). *Clinical psychiatry: a textbook for students and physicians*. Abstracted and adapted from the 7th German edition of Kraepelin's *Lehrbuch der Psychiatrie*. MacMillan Co.
- Dong, L., & Zhou, X. (2016). An uncommon automatism with religious connotation—Prostration in a case of right temporal lobe epilepsy. *Seizure, 35*, 33-35. <https://doi.org/10.1016/j.seizure.2015.12.012>
- Ebert, A., & Bär, K.-J. (2010). Emil Kraepelin: A pioneer of scientific understanding of psychiatry and psychopharmacology. *Indian Journal of Psychiatry, 52*(2), 191-2. <https://doi.org/10.4103/0019-5545.64591>
- Ehrenwald, J. (1951). Precognition in Dreams?. *Psychoanalytic Review, 38*: 17–38.
- Eisenbud, J. (1946). Telepathy and Problems of Psychoanalysis. *Psychoanalytic Quarterly, 15*: 32–87.

- Eisenschenk, S., Krop, H., & Devinsky, O. (2014). Homicide during postictal psychosis, *Epilepsy & Behavior Case Reports*, 2, 118-20. <https://doi.org/10.1016/j.ebcr.2014.04.001>
- Ellenberger, H. F. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. Fontana Press.
- Ellenberger, H. F. (1970). *The discovery of the unconscious. The History and the Evolution of Dynamic Psychiatry*. Allen Lane, The Penguin Press.
- Engel, G. L. (1977). The need for a new medical model: a challenge for biomedicine. *Science*, 196(4286), 129–136. <https://doi.org/10.1126/science.847460>
- Esquirol, J-É. D. (1838). *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*. Baillière.
- Every-Palmer, S., & Norris, J. (2013). Not guilty by reason of epilepsy. Post-ictal delirium and psychosis resulting in violent offending. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 47(10), 961-962. <https://doi.org/10.1177/0004867413479409>
- Evrard, R. (2016). *La légende de l'esprit. Enquête sur 150 ans de parapsychologie*. Trajectoire.
- Eysenck, H. (1985). *Decline and Fall of the Freudian Empire*. Penguin Books.
- Faivre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. SUNY Press.
- Faivre, A. (1998). Questions of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe. In Faivre, A. & Hanegraaff, W. J. (Eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion* (pp. 1-10). Peeters.
- Faivre, A. (2010). *Western Esotericism. A Concise History*. SUNY Press.
- Falret, J. (1861). De l'état mental des épileptiques. *Archives Générales de Médecine*, 16, 661-679.

- Farias, M. (2013). The psychology of atheism. In Stephen Bullivant & Michael Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford University Press. 468-482.
- Ferenczi, S. ([1913a] 2000): A hit, a hitetlenség és a meggyőződés az orvosi lélektan világításában. *Erős Ferenc (szerk.): Ferenczi Sándor*. Új Mandátum Könyvkiadó, 174–181.
- Ferenczi, S. (1899). Spiritism. *Psychoanalytic Review*, 1963, 50A: 139–44.
- Ferenczi, S. (1913). The Ontogenesis of Symbols. *First Contributions to Psycho-Analysis*. Karnac (reprint) 1994, 276–281.
- Ferenczi, S. (1920). On epileptic fits: observations and reflections, In M. Bálint (Ed.), *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis* (pp. 197–204). The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis. 1955.
- Ferenczi Sándor (1932). *Klinikai napló*. Akadémiai Kiadó, 1996.
- Ferracuti, S. (1996). Cesare Lombroso (1835–1907). *The Journal of Forensic Psychiatry*, 7(1), 130–149. <https://doi.org/10.1080/09585189608409921>
- Flournoy, T. (1900). Des Indes à la planète Mars: Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalia. Librairie Félix Alcan; Ch. Eggimann.
- Foran, A., Bowden, S., Bardenhagen, F., Cook, M., & Meade, C. (2013). Specificity of psychopathology in temporal lobe epilepsy. *Epilepsy & Behavior*, 27(1), 193-199. <https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2012.12.026>
- Fosberg, I. A. (1951). Four experiments with the Szondi Test. *Journal of Consulting Psychology*, 15(1), 39-44. <https://doi.org/10.1037/h0060807>
- Freud, S. ([1912–1913] 1995): Totem és tabu. *Erős Ferenc (szerk.): Sigmund Freud művei V. Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Cserépfalvi Könyvkiadó, 23–159.

- Freud, S. ([1927] 2003): Egy illúzió jövője. *Erős Ferenc (szerk.): Válogatás az életműből.* Európa Könyvkiadó, 593–646.
- Freud, S. ([1933] 1999): Újabb előadások a lélekelemzésről. *Erős Ferenc (szerk.): Sigmund Freud művei VIII.* Filum Kiadó.
- Freud, S. ([1939] 1987): Mózes, az ember és az egyistenhit. *Mózes. Michelangelo Mózese. Két tanulmány.* Európa Könyvkiadó, 7–211.
- Freud, S. (1900). *The Interpretation of Dreams.* Basic Books, 2010.
- Freud, S. (1913). Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics. In: James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol. 13: vii–162.
- Freud, S. (1914). On the history of the psycho-analytic movement. In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, Volume XIV, 1914-1916. On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works, ii-viii* (pp. 7-66). The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis. 1957.
- Freud, S. (1914a). On the History of Psycho-Analytic Movement. In: James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol. 14: 1-66.
- Freud, S. (1914b). On Narcissism. An Introduction. In: James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol. 14: 73- 102.

- Freud, S. (1922). Dreams and Telepathy. James Strachey and Anna Freud (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, Vol. 18: 195–220.
- Freud, S. (1928). Dostoevsky and Parricide. In J. Strachey (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXI (1927-1931): The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works* (pp. 173-194). The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis. 1961.
- Freud, S. (1953–1974): A seventeenth-century demonological neurosis. In *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. (Fordította és szerkesztette: James Strachley, Anna Freud közreműködésével.) The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1953–1974. Volume XIX (1923–1925), *The Ego and the Id and Other Works*, 69–109.
- Freud, S. (1953–1974): Obsessive Actions and Religious Practices. *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. (Fordította és szerkesztette: James Strachley Anna Freud közreműködésével.) The Hogarth Press and the Institute of Psycho- analysis, 1953–1974. Volume IX (1906–1908), *Jensen's 'Gravida' and Other Works*, 115–129.
- Freud, S. (2003). Egy illúzió jövője. In: Erős Ferenc (szerk.): *Válogatás az életműből*, Európa Könyvkiadó, 593-646.
- Freud, S. (2003). Egy illúzió jövője. In: Erős Ferenc (szerk.): *Válogatás az életműből*, Európa Könyvkiadó, 593-646.
- Friedlander, W. F. (2001). *The history of modern epilepsy: the beginnings, 1865–1914*. Greenwood Press.
- Fromm E. (1995): *Pszichoanalízis és vallás*. (Szigeti M. ford.) Akadémiai Kiadó.

- Gaitatzis, A., Trimble, M. R., & Sander, J. W. (2004). The Psychiatric Comorbidity of Epilepsy. *Acta Neurologica Scandinavica*, 110(4), 207–220. <https://doi.org/10.1111/j.1600-0404.2004.00324.x>
- Geschwind, N. (1979). Behavioral changes in temporal lobe epilepsy. *Psychological Medicine*, 9, 217-219. <https://doi.org/10.1017/S0033291700030713>
- Geschwind, N. (2009). Personality changes in temporal lobe epilepsy. *Epilepsy and Behavior*, 15(4), 425-433. <https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2009.04.030>
- Glaser, G. H. (1978). Epilepsy, hysteria, and "possession". A historical essay. *Journal of Nervous and Mental Disease*. 166(4), 268-74. <https://doi.org/10.1097/00005053-197804000-00005>
- Goodrick-Clarke, N. (2004). *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Impact on Nazi Ideology*. New York University Press.
- Goodrick-Clarke, N. (2008). *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford University Press.
- Goodwin, C. J. (2011). *A History of Modern Psychology*. Wiley.
- Granholm, K. (2013a). Esoteric currents as discursive complexes. *Religion*, 43(1), 46-69. <https://doi.org/10.1080/0048721x.2013.742741>
- Granholm, K. (2013b). The Secular, the Post-Secular, and the Esoteric in the Public Sphere. In Aspren, E. & Granholm, K. (Eds.), *Contemporary Esotericism* (pp. 309-327). Equinox.
- Granieri, E., & Fazio, P. (2012). The Lombrosian prejudice in medicine. The case of Epilepsy. Epileptic psychosis. Epilepsy and aggressiveness. *History of Neurology*, 33(1), 173-192. <https://doi.org/10.1007/s10072-011-0568-6>

- Granqvist, P., & Larsson, M. (2006). Contribution of religiousness in the prediction and interpretation of mystical experiences in a sensory deprivation context: activation of religious schemas. *The Journal of Psychology, 140*(4), 319-27. <https://doi.org/10.3200/JRLP.140.4.319-327>
- Granqvist, P., Fredrikson, M., Unge, P., Hagenfeldt, A., Valind, S., Larhammar, D., & Larsson, M. (2005). Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic fields. *Neuroscience Letters, 379*(1), 1-6. <https://doi.org/10.1016/j.neulet.2004.10.057>
- Greyson, B., Broshek, D. K., Derr, D. K., & Fountain, N. B. (2015). Mystical experiences associated with seizures. *Religion, Brain & Behavior, 5*(3), 182-196. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2014.895775>
- Grünbaum, A. (1984). *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. University of California Press.
- Gyimesi J. (2012). Sándor Ferenczi and the Problem of Telepathy, *History of the Human Sciences, 25*: 131–148.
- Gyimesi J. (2009). The Problem of Demarcation: Psychoanalysis and the Occult, *American Imago, 66* (4): 457–470.
- Gyimesi J. (2011). *Pszichoanalízis és spiritizmus* [Psychoanalysis and Spiritualism], Typotex.
- Gyimesi J. (2016). Why “spiritism”?. *The International Journal of Psychoanalysis, 97*(2): 357–383.
- Gyimesi J. (2016a). Why 'spiritism'?. *The International journal of psycho-analysis, 97*(2), 357-383. <https://doi.org/10.1111/1745-8315.12364>

- Gyimesi, J. (2009). The Problem of Demarcation: Psychoanalysis and the Occult. *American Imago*, 66(4), 457–470. <http://www.jstor.org/stable/26304942>
- Gyimesi, J. (2012). Sándor Ferenczi and the problem of telepathy. *History of the Human Sciences*, 25(2), 131–148. <https://doi.org/10.1177/0952695111434253>
- Gyimesi, J. (2016b). From Spooks to Symbol-Formation: Early Viennese Psychoanalysis and the Occult. In Hödl, H. G. & Pokorny, L. (Eds.), *Religion in Austria 3* (pp. 41-68). Praesens Verlag.
- Gyimesi, J. (2016c). The Institutionalization of Psychological Research and Parapsychology in Hungary in the 20th Century. In Lux, A. & Paletschek, S. (Eds.) *Okkultismus im Gehäuse. Institutionalisierungen der Parapsychologie im 20. Jahrhundert im internationalen Vergleich* (pp. 201-224). De Gruyter.
- Gyimesi, J. (2017). The Unorthodox Silberer. *Imágó Budapest*, 6(4), 33-58.
- Gyimesi, J. (2019). *A szellemektől a tudattalanig. Tudomány, áltudomány, pszichoanalízis*. L'Harmattan.
- Gyimesi, J. (2021). Animal Magnetism and Its Psychological Implications in Hungary. In Pokorny, L. & Winter, F. (Eds.), *The Occult Nineteenth Century: Roots, Developments, and Impact on the Modern World* (pp. 59-83). Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities.
- Gyökössi, E. (1991): *Életápolás*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.
- Hakl, T. (2013). *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Routledge.
- Hanegraaff, W. J. (1998). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. SUNY Press.

- Hanegraaff, W. J. (2012). *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press.
- Hanegraaff, W. J. (2013). *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury.
- Hanegraaff, W. J. (2020). Imagining the future study of religion and spirituality. *Religion*, 50(1), 72-82. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1681103>
- Hansen, H., & Hansen, L. B. (1988). The temporal lobe epilepsy syndrome elucidated through Soren Kierkegaard's authorship and life. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 77(3), 352–8. <https://doi.org/10.1111/j.1600-0447.1988.tb05134.x>
- Hayes, N. (1995). Reductionism in psychological theory. In *Psychology in Perspective* (pp. 1–18). Palgrave. https://doi.org/10.1007/978-1-349-23862-0_1
- Heyman, S. R. (1977). Freud and The Concept of Inherited Racial Memories. *Psychoanalytic Review*, 64(3): 461–464.
- Hill, D. R., & Persinger, M. (2003). Application of transcerebral, weak (1 microT) complex magnetic fields and mystical experiences: are they generated by field-induced dimethyltryptamine release from the pineal organ? *Perceptual and Motor Skills*, 97, 1049–1050. <https://doi.org/10.2466/pms.2003.97.3f.1049>
- Hippocrates (BC 400). *On the Sacred Disease*. (Francis Adams ford.) <http://classics.mit.edu/Hippocrates/sacred.html>
- Hitchcock, E. A. (1857). *Remarks upon alchemy and the alchemists: indicating a method of discovering the true nature of hermetic philosophy: and showing that the search after the philosopher's stone had not for its object the discovery of an agent for the transmutation of metals : being also an attempt to rescue from undeserved opprobrium the reputation of a class of extraordinary thinkers in past ages*. Crosby, Nichols and Company.

- Hothersall, D. (1990). *History of psychology*. McGraw-Hill.
- Howden, J. C. (1872). The religious sentiments in epileptics. *Journal of Mental Sciences*, 18,
- Jackson, J. H. (1875). On temporary mental disorders after epileptic paroxysm. *West Riding Lunatic Asylum Medical Reports*, 5, 120-129.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. Longmans, Green.
- Jelliffe, S. E. (1935). Dynamic concepts and the epileptic attack. *American Journal of Psychiatry*, 92, 565-574. <https://doi.org/10.1176/ajp.92.3.565>
- Jelliffe, S. E. & White, W. A. (1915). *Diseases of the nervous system. A textbook of neurology and psychiatry*. Lea and Febiger.
- Jones, E. (1910). The mental characteristics of chronic epilepsy. *Maryland Medical Journal*, 53(7), 223–9.
- Jones, E. (1918). The Theory of Symbolism, *British Journal of Psychology*, 9/2: 181–229.
- Jones, E. (1953). *The Life and Work of Sigmund Freud*. Vol I. Basic Books.
- Jones, E. (1974 [1913]): The God Complex. In: *Psycho-Myth, PsychoHistory: Essays in Applied Psychoanalysis*. Vol. 2. Hillstone, New York, 244–266.
- Jones, J. E., Hermann, B. P., Barry, J. J. Gilliam, F., Kanner, A. M., & Meador, K. J. (2005). The Clinical Assessment of Axis I Psychiatric Morbidity in Chronic Epilepsy: A Multicenter Investigation. *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience*, 17(2), 172–79. <https://doi.org/10.1176/appi.neuropsych.17.2.172>
- Josephson-Storm, J. Ā. (2017). *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. University of Chicago Press.
- Jung, C. G. (1896). The Border Zones of Exact Science. In Read, H., Fordham, M., Adler, G. (Eds.), *The Collected Works of C. G. Jung*. Supplementary Volume A. (pp. 5-19).

- Jung, C. G. (1912). Symbols of Transformation. In: H. Read, M. Fordham & G. Adler (eds.) (trans. R. Hull), *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 5, Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1916). General Aspects of Dream Psychology. In: Read H., Fordham M., Adler G., McGuire W. (eds.) (trans. R. Hull), *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 8, Princeton University Press, 234–280.
- Jung, C. G. (1933). *Modern man in search of a soul*. Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.
- Jung, C. G. (1934–1954). The Archetypes and The Collective Unconscious. In: Read H., Fordham M., Adler G., McGuire W. (eds.) (trans. R. Hull), *The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 9, Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1934–1954). The Archetypes and The Collective Unconscious. In: Read, H., Fordham, M., Adler, G., & McGuire, W. (Eds.), *The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 9. Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1961). *Memories, dreams, reflections*. Vintage.
- Jung, C. G. (1963): *Modern Man in Search of a Soul*. A Harvest/HBJ Book.
- Jung, C. G. (1963). Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy. In: Read H., Fordham M., Adler G., McGuire W. (eds.) (trans. R. Hull), *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 14, Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1968). Psychology and Alchemy. In: Read H., Fordham M., Adler G., McGuire W. (eds.) (trans. R. Hull), *Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 12, Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1969) Psychology and Religion: West and East. Read, H. (szerk.): *The collected works*. Princeton University Press, 3–107.

- Jung, C. G. (1983). The Border Zones of Exact Science. In Read, H., Fordham, M. & Adler, G. (Eds.), *The Collected Works of C. G. Jung*. Supplementary Volume A. (pp. 5-19). Routledge and Kegan Paul.
- Jung, C. G. (2005). A nyugati és keleti vallások lélektanáról. Scolar.
- Kanemoto, K., Kawasaki, J., & Mori, E. (1999). Violence and epilepsy: a close relation between violence and postictal psychosis, *Epilepsia*, 40(1), 107-109. <https://doi.org/10.1111/j.1528-1157.1999.tb01996.x>
- Kardiner, A. (1932). The bio-analysis of the epileptic reaction. *The Psychoanalytic Quarterly*, 1, 375–483. <https://doi.org/10.1080/21674086.1932.11925151>
- Keeley, J. P. (2001). Subliminal promptings: Psychoanalytic theory and the Society for Psychical Research. *American Imago*, 58(4), 767–791. <https://doi.org/10.1353/aim.2001.0021>
- Kendler, K. S. (2005). Toward a philosophical structure for psychiatry. *The American Journal of Psychiatry*, 162, 433–440. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.162.3.433>
- Kernberg, O. F. (2000): Psychoanalytic Perspectives on the Religious Experience. *American Journal of Psychotherapy*; (54/4).
- Kime, K. G., & Snarey, J. R. (2018). A Jamesian response to reductionism in the neuropsychology of religious experience. *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion*, 40(2-3), 307–325.
- Kodek, G. K. (2009). *Unsere Bausteine sind die Menschen: Die Mitglieder der Wiener Freimaurerlogen (1869–1938)*. Löcker.
- Kraepelin, E. (1919). *Dementia praecox and paraphrenia*. Chicago Medical Book Co.

- Krafft-Ebing, R. (1886). *Psychopathia sexualis. A medico-forensic study*. William Heinemann (Medical Books) Ltd., 1939.
- Lachapelle, S. (2011). *Investigating the Supernatural: From Spiritism and Occultism to Psychological Research and Metapsychics in France, 1853-1931*. The Johns Hopkins University Press.
- Lemma, A. (2016). *Introduction to the practice of psychoanalytic psychotherapy*. Wiley Blackwell.
- Lombroso, C. (1889). *Criminal man*. (Eds.) M. Gibson, & N. Hahn Rafter. Duke University Press. 2006.
- Mabille, H. (1899). Hallucinations religieuses et délire religieux transitoire avec épilepsie. *Extrait des Annales médico-psychologiques*, 8(9), 76-81.
- Magiorkinis, E., Diamantis, A., Sidiropoulou, K., & Panteliadis, C. (2014). Highlights in the history of epilepsy: the last 200 years. *Epilepsy Research and Treatment*, Article ID 582039. <https://doi.org/10.1155/2014/582039>
- Magnan, V. (1882). *Leçons cliniques sur l'épilepsie: leçons faites à l'Asile Sainte-Anne*. Aux bureaux du Progrès médical.
- Malinowski, B. (1927): *Sex and Repression in Savage Society*. Routledge & Kegan Paul.
- Mansoor, S., Khan, S. Y., Khan, S., Kakar, N., & Saadat, S. (2018). A Brief History of Epilepsy. *SAS Journal of Medicine*, 4(11), 186-188. <https://doi.org/10.21276/sasjm.2018.4.11.3>
- Maudsley, H. (1879). *The pathology of mind*. Macmillan.
- Merkur D. (2005). *Psychoanalytic Approaches to Myth. Freud and the Freudians*. Routledge.
- Miller, A. G. (2010). Mistreating psychology in the decades of the brain. *Perspectives on Psychological Science*, 5, 716–743. <https://doi.org/10.1177/1745691610388774>

- Miller, A. G. & Keller, J. (2000). Psychology and neuroscience: Making peace. *Current Directions in Psychological Science*, 9(6), 212–215. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.00097>
- Monaco, F., & Mula, M. (2011). Cesare Lombroso and epilepsy 100 years later: an unabridged report of his original transactions. *Epilepsia*, 52(4), 679–88. <https://doi.org/10.1111/j.1528-1167.2010.02959.x>; P.
- Moncrieff, J. (2008). *The myth of the chemical cure: A critique of psychiatric drug treatment*. Palgrave Macmillan.
- Monroe, J. W. (2008). *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism and Occultism in Modern France*. Cornell University Press.
- Morel, B. A. (1860). D'une forme de delire, suite d'une surexcitation nerveuse se rattachant a une variete non encore decrite d'epilepsie (Epilepsie larvee). *Gazette habdomadaire de medecine et de chirurgie*, 7, 773-5, 819-21, 836-41.
- Murphy, E. L. (1959). The Saints of epilepsy. *Medical History*, 3(4), 303–11. <https://doi.org/10.1017/S0025727300024807>
- Musumeci, E. (2013). New natural born killers? The legacy of Lombroso in neuroscience and law. In P. Knepper, & P. J. Ystehede (Eds.), *The Cesare Lombroso Handbook* (pp. 131-146). Routledge.
- Myers, F. W. H. (1903). *Human personality and its survival of bodily death*. Longmans, Green and Co.
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*. Springer.
- Newberg, A., D'Aquili, E., & Rause, V. (2002). *Why God won't go away: brain science and the biology of belief*. Ballantine Books.

- Nitzschke, B. (1988). Die Gefahr, sich selbst ausgeliefert zu sein: Herbert Silberer, zum Beispiel. In: Bernd Nitzschke (ed.), *Zu Fuss durch den Kopf: Wanderungen im Gedankengebirge; ausgew. Schr. Herbert Silberers: Miszellen zu seinem Leben und Werk*, Edition discord, 7–78.
- Nitzschke, B. (1989). Sigmund Freud and Herbert Silberer: conjectures on the addressee of a letter by Freud written in 1922. In *Review of the International History of Psychoanalysis*, 2: 267–77.
- Noakes, R. (2019). *Physics & Psychics: The Occult & the Sciences in Modern Britain*. Cambridge University Press.
- Ogata, A., & Miyakawa, T. (1998). Religious experiences in epileptic patients with a focus on ictus-related episodes. *Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 52(3), 321–5. <https://doi.org/10.1046/j.1440-1819.1998.00397.x>
- Oppenheim, J. (1988). *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*. Cambridge University Press.
- Otto, R. (2001). *A szent: az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. (Bendl. J. ford.). Osiris. (Eredeti kiadás 1991).
- Palmer, M. (2003). *Freud and Jung on religion*. Routledge.
- Pandya, N. S., Vrbancic, M., Ladino, L. D., & Téllez-Zenteno, J. F. (2013). Epilepsy and homicide. *Neuropsychiatric Disease and Treatment*, 9, 667–73. <https://doi.org/10.2147/NDT.S45370>
- Parisi, T. (1987). Why Freud failed. Some implications for neurophysiology and sociobiology. *American Psychologist*, 42(3), 235–45. <https://doi.org/10.1037//0003-066x.42.3.235>
- Parker, I. (2002). *Critical Discursive Psychology*. Palgrave Macmillan.

- Partridge, C. (2013). Occulture is Ordinary. In Asprem, E. & Granholm, K. (Eds.), *Contemporary Esotericism* (pp. 113-133). Equinox,
- Persinger, M. A. (1987). *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. Praeger.
- Persinger, M. A. (2002). Experimental simulation of the God experience: implications for religious beliefs and the future of the human species. In R. Joseph (Ed.), *Neurotheology* (pp. 267–284). California University Press.
- Persinger, M. A., Koren, S. A., & O'Connor, R. P. (2011). Geophysical variables and behavior: CIV. Power-frequency magnetic field transients (5 microtesla) and reports of haunt experiences within an electronically dense house. *Perceptual and Motor Skills*, 92(3), 673–674. <https://doi.org/10.2466/PMS.92.3.673-674>
- Persinger, M. A., Saroka, K., Koren, S. A. & St-Pierre, L. S. (2010). The Electromagnetic Induction of Mystical and Altered States Within the Laboratory. *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 1(7), 808–830.
- Pickren, W. E. & Rutherford, A. (2010). *A history of modern psychology in context*. Wiley.
- Plas, R. (2000). *Naissance d'une science humaine: la psychologie. Les psychologues et le «merveilleux psychique»*. Presses Universitaires de Rennes.
- Polányi M. (1994): *Személyes tudás: úton egy posztkritikai filozófiához*. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Prichard, J. C. (1822). *A treatise on diseases of the nervous system*. Thomas and George Underwood.
- Principe, L. M. (2016). Alchemy. In: Glenn Alexander Magee (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Cambridge University Press.

- Pruyser, P. (1953). Psychological Testing in Epilepsy. II. Personality. *Epilepsia*, C2(1), 23-36.
<https://doi.org/10.1111/j.1528-1157.1953.tb03305.x>
- Rabeyron, T. & Renaud, E. (2012). Historical and contemporary perspectives on occultism in the Freud-Ferenczi correspondence. *Recherches en psychoanalyse* 13(1), 98-111.
- Rank, O. (1909). *Der Mythos von der Geburt des Helden*. Franz Deuticke.
- Ricoeur, P. (1970): *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. Yale University Press.
- Rizzuto, A. M. (1979): *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. University of Chicago Press.
- Roazen, P. (1975). *Freud and His Followers*. Knopf.
- Rose, N. (1996). *Inventing Ourselves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge University Press.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. Free Association Books.
- Rychlak, J. F. (1968). *A philosophy of science for personality theory*. Houghton Mifflin Co.
- Saroka, K. S., & Persinger, M. A. (2013). Potential production of Hughlings Jackson's "parasitic consciousness" by physiologically-patterned weak transcerebral magnetic fields: QEEG and source localization. *Epilepsy & Behavior*, 28(3), 395-407.
<https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2013.05.023>
- Schachter, S. C. (2006). Religion and the brain: Evidence from temporal lobe epilepsy. In McNamara, P. (Ed.), *Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion* (pp. 171-188). Praeger.
- Schaeffler, R. (2003): *A vallásfilozófia kézikönyve*. Osiris Kiadó.
- Schmidt, D. & Shorvon, S. (2016). *The end of epilepsy? A history of the modern era of epilepsy research 1860-2010*. Oxford University Press.

- Schopenhauer, A. (2001): *A halálról*. Farkas L. I.
- Servadio E. (1934). Psychoanalysis and Telepathy. In: George Devereux (ed.), *Psychoanalysis and the Occult*. International University Press, 1953: 211–220.
- Shorvon, S. (2019). Psychoanalytical concepts of epilepsy. *Epilepsy & Behavior*, 101: Part A. <https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2019.106599>
- Silberer, H. (1921a). The Symbols of Freemasonry. *Psyche and Eros*, 2/2: 81–89; 2/5: 299–309.
- Silberer, H. (1921c). Zur Charakteristik des lekanomantischen Schauens. *Psychische Studien*, 12: 641–671.
- Silberer, H. (1903). *Viertausend Kilometer im Ballon*, Spamer.
- Silberer, H. (1909). Report on a method of eliciting and observing certain symbolic hallucination-phenomena. In: Rapaport, David. (ed.): *Organization and pathology of thought: Selected sources*. Columbia University Press, 1951: 195–207.
- Silberer, H. (1910). Phantasie und Mythos: (Vornehmlich vom Gesichtspunkte der „funktionalen Kategorie“ aus betrachtet). *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, 2(2): 541–622.
- Silberer, H. (1911a). Über die Behandlung einer Psychose bei Justinus Kerner. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, 3(2): 724–729.
- Silberer, H. (1911b). Über die Symbolbildung. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, 3(2): 661–723.
- Silberer, H. (1912a). III. Lekanomantische Versuche. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 2: 438–450.

- Silberer, H. (1912b). III. Von den Kategorien der Symbolik. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 2(4): 177–189.
- Silberer, H. (1912c). Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, 1(2): 513–525.
- Silberer, H. (1912d). Märchensymbolik. *Imago*, 1(2): 176–187.
- Silberer, H. (1914). Dr. A. Freiherr von Schrenck-Notzing. “Materialisationsphänomene. Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie.” Mit 150 Abbildungen und 30 Tafeln. München 1914. Verlag von Ernst Reinhardt’. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 2: 278–282.
- Silberer, H. (1915). *Durch Tod zum Leben: Eine kurze Untersuchung über die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung des Symbols der Wiedergeburt in seinen Urformen, mit besonderer Berücksichtigung der modernen Theosophie*. Geheimes Wissen, 2012.
- Silberer, H. (1917). *Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts*. Dover Publications, 1971.
- Silberer, H. (1918). The Dream: Introduction to the Psychology of Dreams. *Psychoanalytic Review*, 1955, 42: 361–387.
- Silberer, H. (1920). The Origin and Meaning of the Symbolism of Freemasonry. *Psyche and Eros*, 1/2: 17–24, 84–97.
- Silberer, H. (1921b). Beyond Psychoanalysis. *Psyche and Eros*, 2/3: 142–151.
- Silberer, H. (1921d). *Der Seelenspiegel: Das enoptische Moment im Okkultismus*. Geheimes Wissen, 2012.

- Silberer, H. (1923), *‘Der Abergalube (Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst VIII.)*. Ernst Bircher.
- Sommer A. (2012). Psychical Research and the Origins of American Psychology: Hugo Münsterberg, William James and Eusapia Palladino. *History of the Human Sciences*, 25: 23–44.
- Sommer, W. (1880). Erkrankung des Ammonshorns als aetiologisches Moment der Epilepsie. *Archiv für Psychiatrie*, 10, 631–675.
- Stekel, W. (1911). Die psychische Behandlung der Epilepsie. *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 1, 220-234.
- Stekel, W. (1924). In Memoriam Herbert Silberer. *Fortschrittliche Sexual-wissenschaft und Psychoanalyse*, 1: 408–420.
- Sulloway, F. (1979). *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*. Burnett Books.
- Szasz, T. (1961). *The myth of mental illness: foundations of a theory of personal conduct*. Harper & Row.
- Szondi L. (1955). Die Sprachen des Unbewussten: Symptom, Symbol und Wahl. Szondianan II. *Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, 26: 5–34.
- Szondi, L. (1954). *Ember és sors [Man and Fate]*. Kossuth Könyvkiadó. 1996.
- Szondi, L. (1963). Az emberré válás útja [The Way of Becoming Human]. *Thalassa*, 2(5), 39-60. 1996.
- Szondi, L. (1968-1973). *Káin, a törvénszegő – Mózes, a törvényalkotó [Cain the law-breaker, Moses the law-maker]*. Gondolat Kiadó. 1987.

- Tedrus, G. M. A. S., Fonseca, L. C., Fagundes, T. M., & Silva, G. L. (2015). Religiosity aspects in patients with epilepsy. *Epilepsy and Behavior*, 50, 67-70.
<https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2015.06.003>
- Temkin, O. (1945). *The falling sickness: A history of epilepsy from the Greeks to the beginnings of modern neurology*. Johns Hopkins Press.
- Tilton, H. (2003). *The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Micahel Maier (1569–1622)*. Walter de Gruyter.
- Trimble, M., & Freeman, A. (2006). An investigation of religiosity and the Gastaut-Geschwind syndrome in patients with temporal lobe epilepsy. *Epilepsy and Behavior*, 9(3), 407–14.
<https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2006.05.006>
- Turner, W. A. (1907). *Epilepsy: A study of the idiopathic disease*. Macmillan & Co.
- Vargha, A. (1994). *A Szondi-teszt pszichometriája [Psychometry of the Szondi-Test]* Universitas.
- Vogt, H. (1915). *Die Einteilung der Psychosen. Epilepsie*. Franz Deuticke.
- Voisin, J. (1897). *L'épilepsie*. Germer Vaillière.
- von Winterstein, A. (1926). Zur Psychoanalyse des Spuks, *Imago*, 12: 434–447.
- Wassilko-Serecki Z. (1927). The Early History and Phenomena of Eleonore Zugun, *The British Journal of Psychological Research*, 1(5): 133–150.
- Wassilko-Serecki, Z. (1926). Observations on Eleonore Zugun, *Journal of the American Society for Psychological Research*, 20(9): 513–523; 20(10): 593–603.
- Waxman, S. G., & Geschwind, N. (1975). The interictal behavior syndrome of temporal lobe epilepsy. *Archives of General Psychiatry*, 32(12), 1580-1586.
<https://doi.org/10.1001/archpsyc.1975.01760300118011>

Waxman, S. G., & Geschwind, N. (1974). Hypergraphia in temporal lobe epilepsy. *Neurology*, 24(7), 629-636, <https://doi.org/10.1212/WNL.24.7.629>

Winnicott, D. W. (1999): *Játzás és valóság*. Animula.

Wise, P. M. (1888). The Barber Case: The Legal Responsibility of Epileptics. *American Journal of Insanity*, 45, 360–373.