

MŰHELY

AZ UNATKOZÓ ISTEN

Deim Éva–Szabó Zoltán

Az *Aszterión háza* egy rövid monológ, az ismert mitológiai történet Borges sajátos értelmezésében. Nemcsak az olvasó lepődik meg: „A reggeli napfény megcsillan a bronzkardon. Már egyetlen csepp vér sem volt rajta. – Mit szólsz hozzá, Ariadné? – kérdezte Thészeusz. – A Minótauroszt alig védekezett.” [Borges (1949/1998b) 242. o.]

I.

Jacques Lacan a szubjektum általában vett történetisége kapcsán a következőket állítja: amire a saját élettörténetében (azaz az egyedi szubjektum történetében) ráeszmélt, az az, hogy ami a szubjektumot adja, az nem a konkrét eseményekben kirajzolódó vagy a jelen pillanatig folyamatában tartó múlt, hanem annak a *futur antérieure*nek a képze, hogy kivé-mivé válok annál fogva, aki a *levés*, a valamivé válás folyamatában vagyok [Lacan (1956/1966) 300. o.]. Lacan ennek az *időnek* mint grammatikai elemnek és beszédfolyam-teremtőnek a létezésével érvel többek között amellett, hogy a *tudattalan* milyen szerepet játszik a szubjektum megalkotásában.

A szubjektumnak ez az időbeli vs. időleges strukturáltsága, amit Lacan Freud-olvasatában igyekszik kifejezni, alapjaiban kérdőjelezi meg a belsővé tett emlékezetben felfogott önazonosságtudatot. Samuel Weber szerint [Weber (1991) 9–10. o.] a zavar oka kettős. Egyrészt a szubjektum strukturálásában megjelenik az az *idő*, amit sohasem idézhetünk fel a maga teljességében. Megjelenik a folytonosan ez-fog-megtörténni, mint a jelenre vetülő meggyőző jövő, így az emlékezet sem múltbeli – habár az alany odahelyezi –, hanem mindig a jelenben keletkezik. Az értelmező-megismerő beszédhelyzetben tehát a szubjektum élő jelene olyan fokális pontként bontakozik ki, amelynek ak-

tualitása az anticipált megkésettségben rejlik. Másrészt úgy is vizsgálhatjuk a jövő időt, mint olyan létmódot, amely feltevésekkel, feltételezésekkel jár együtt. Ha így nézzük, a *futur antérieur* vélekedést jelöl, feltételes predikciót, a dolgok, kapcsolatok és összefüggések bizonytalan állapotán nyugvó prepozíciót. Ez a sem a jövővel, sem a múlttal egyértelműen nem azonos meghatározatlanság, bizonytalanság jellemzi azt a szubjektumot, akinek az öntudatát az az anticipált megkésettség strukturálja, ami a beékelődött *futur antérieur*nek, ezen kváziideiglenességnek megfelelően a tudattalan alanya és tárgya lesz. Lacan számára ez a (tudattalan) koncepció a vizsgálat tárgya: a tudattalan olyan eszköz, amely a „szubjektumot konstituáló emlényomot kovácsolja” [Lacan (1956/1966) 830. o.].

Lacan azt tekinti feladatának, hogy a *futur antérieur*nek, a *tudattalannak* mint folyamatnak a mozgását ragadja meg, annak stádiumaiban. Nem egy állandóan jelen levő abszolút tudásról van tehát szó, hanem arról a színpadszerű helyzetről, ahol a szintér határait csak provizórikusan határozza meg az, akit *olvasónak* (vagy *szerzőnek*: a különbség ebben az esetben nem döntő és nem is bizonyító erejű) nevezünk. Ez az olvasó vagy szerző, mint a *másik képviselője* szolgál azon szintér határainak kijelölésére, amely mindig elmozdít arról a helyről, amit már öntudatos szubjektumként elfoglaltunk. Ha elgondolása szerint minden diskurzusról állíthatjuk, hogy az előbbieken alapján rendezi a teret, akkor annak mindenre felhatalmazó határvonalait, eredetiségét és sajátosságait a *tudattalan* jelöli ki. A *tudattalan* ebben a megközelítésben nem a percepció vagy az intuíció tárgya, nem is klinikai objektum, hanem az a szcéna, ami folyamatosan beleívódik a szövegkönyvbe. A *futur antérieur* az, ami e másik szövegkönyv elválasztó, közvetlen kapcsolatát jelzi. Lacan a *futur antérieur* hangsúlyozásával arra törekszik, hogy a tudatos szubjektum időbeniségét, amelynek alapját a jelenben befejezett, eddig folyamatosan tartó múlt adja, azzal a beékelődő, elkülönítő idővel helyettesítse, ami sokkal inkább megfelel a tudattalan mozgásának.

Lacan első pszichoanalitikus szövegének [Lacan (1949/1993)] tárgya a *tükröstádium* reprezentációs folyamata, amely folyamat szerint szükségszerűen *félreértett* reprezentációkat hoz létre, az autonómia képmását, pusztá látszatát. Hat és tizenhét hónapos kora között a gyerek mint alakulóban levő szubjektum, *Gestalt*ként ismeri fel önmagát saját tükröképében. Abban az időben, amikor testének motorikus kontrollja még mindig nem teljesen adekvát, percepció képességével már meg tudja ragadni az alakzatokat, az egésze utaló, koherenssé váló képzeteket. Saját visszatükröződésének felfedezése olyan mintázatot nyújt számára, amelynek önazonosságtudata minden jövőbeni érzésének modelljévé válik. Ez a kép olyan eseményt jelöl, amely állandóságra törekszik, függetlenül változtathatóságától, lényegi, maradandó és szilárd. Ez az esemény, melyben a szubjektum egységesülni látszik, azonosnak tűnik önmagával, *énné* fejlődik, tehát az önazonosságtudat szubjektumává alakul. Ez az

önazonos, egységes és jelenlévő szubjektum az eredménye a reprezentáció sajátos módjának, vagyis a saját vagy egy hasonló testének, *Gestalt*ként felfogva és introjiciálva, ami az önazonosságtudat és minden jövőbeni megjelenés mátrixát nyújtja.

Egy képpel, a tükörképpel történő *projektív identifikáció*, vagyis annak folyamata, ahogy valami mással, valami külsővel, valamivel, ami azonosnak tűnik vele vagy alig különbözőnek – a tükörkép szimmetrikusan fordít mindent, amit másol –, alkotó ereje és tényezője marad a belőle kifejlődő *egónak*. Az *én*nek a tudatosságban, a valóság felfogásában, a percepcióban felfogott autonómiája a téves értelmezésen, félreismerésen és másoktól való strukturális függésének tagadásán keresztül jön létre. Lacan a pszichoanalitikus *egoelméletet* bírálva a következőket állítja: „a (teoretikus értelemben vett) *én* nem más, mint ami a tapasztalatban kiderül róla: a félreismerés funkciója” [Lacan (1966) 830 o.]. Ezt a félreismerést nem redukálhatjuk a hamis tudatosság példázatára. Nem pusztán arról van szó, hogy az *ego* torzítja a tudat strukturáját, hogy segítségével minden jobban felfogható legyen. Ez csak akkor volna lehetséges, ha az *én* aktuálisan önazonos lenne – csak ebben az esetben remélhetné, hogy ismeri és felismeri önmagát – így a félreismerés strukturális szükségszerűségére mutatunk rá.

A legfontosabb azonban az, hogy az önfenntartó szubjektum csak egy sajátos struktúra, nevezetesen egy sajátos reprezentáció alapján konstituálódhat. Szubjektum és objektum, *ego* és külvilág, a *szelf* és a *másik* egyaránt előfeltételezik a jelenvaló olyan formáját és mátrixát, ahol a reprezentáció az eredeti másolatában, a referens (jelölt) a jelében, a jelentett (*signifié*) a jelentőjében (*signifiant*) fogalmazódják meg. A *tükörstádium* elgondolásában így interpretálódik a reprezentáció és annak a szubjektumnak az eszméje, amely belőle ered.

Lacan szerint a gyermek *egoja* a következő lépéseken keresztül formálódik: saját (vagy hozzá hasonló) tükörképének percepciója, majd a felismerés, hogy ez a kép saját magát reprezentálja (vagy egy hozzá hasonlót), végül a *projektív identifikáció* ezzel a másikkal (a tükörképpel) mint másikkal annak érdekében, hogy így anticipálja azt a testi-motoros azonosságtudatot, amellyel még nem rendelkezik. A *tükörstádiumban* bizonyos értelemben a tükrözött kép hozza létre azt, amit reprezentál: a tulajdonképpeni, a jellemző testet, mint totalitást és az *ego* önazonosságtudatának mátrixát. A *tükörstádiumban* jelenik meg a lacani narcisztikus szubjektum, amit Lacan *képzetesnek* (*l'imaginaire*) nevez. A *képzetes* a reprezentációk olyan rendje, amely közvetve, az önazonosság képzeteként reprezentálja az elkülönöződés egységét. Adott a tükör, és ott, azon a másik szintén, az *ego* ráhelyezi magát saját tükörképére. Az *én* tehát úgy konstituálódik, hogy azonosítja önmagát egy másikkal, még ha ez a másik *saját* tükörképe is. A *képzetes* így kelepcevő válik: az *ego* a másikkal kötődve alakulhat ki, válhat nyilvánvalóvá, önmegerősítő és önfenntartó erőfeszítései

ugyanakkor arra irányulnak, hogy megsemmisítse azt a kapcsolatot, amelytől függ.

A *képzetest* úgy lehetne meghatározni, mint a tükörkép fiktív, illuzórikus birodalmát, olyan képét vagy képzetét, amely már sohasem lehet modelljének pontos és hűséges reprezentációja, mivel az előbbi saját képére formálódott: én annak a képnek a képe vagyok. Lacan a *tükörstádium* elméletének továbbgondolásában arra törekedett, hogy távolodva a fiziológiától, az ember lingvisztikai-szimbolikus természetére találjon benne választ.

A *képzetes* (az én) és a *szimbolikus* (a nyelv) koherenciáját és struktúráját elemezve fölmerül a kérdés, milyen összefüggésben áll a *képzetes* a jelentővel, mint bármi kimondásának, megnevezésének a feltételével. Lacan szerint a struktúrát a jelentésartikuláció határozza meg és fordítva; az eredményt a jelentők elemi és egyszerű kombinációja határozza meg, abban a valóságban, amelyben manifesztálódnak. A valóság, ahol a jelentők megnyilvánulnak, lényegesen különbözik a *képzetes* alakmásától: a képzetek realitása azt mint puszta *reprezentációt* hozza létre. Manifesztálódó folyamatában a jelentő sohasem azonos szükségszerű lokalizációjával és materializálódásával, megvalósulásával, mindig csak többé-kevésbé. Megjelenésekor a jelentő kiesik, ahogy ezzel együtt belép a jelentett. A jelentés helye, a *megtörténés* a *képzetes*, amely csak képzetesen tudja megállítani a jelentők kiesését, illetve csak azon az áron, hogy ő maga, azaz a *szelf* esik ki (*l'incidence*). A *szimbolikus*, saját eszközére hagyatkozva (jelölő funkció), akár az elsődleges folyamatok, arra törekszik, hogy feloldja és helyettesítse azokat a meghatározottságokat, amelyekről függ. A *képzetes* és a *szimbolikus* nem ontologikus hierarchiában, hanem különleges kapcsolatban áll egymással: mindkét rend egymáson kívül helyezkedik el, de ebben az elrendezésben csak egymástól való függőségük nyilvánul meg. A *képzetes* és a *szimbolikus* e kölcsönös függése a metafora és a metonímia kapcsolatára emlékeztet. A metonímia a *szimbolikus* valódi funkciója, de a helyettesítést a metaforikus sűrítésnek kell elmozdítania és torzítania. A metafora is a szimbolikus rendhez tartozik, így a sűrítésben a *tükörstádium* nárcizmusa is alárendelődik a jelentő folyamatnak. A *képzetes* szubjektuma, amint az a tükörstádiumban megjelenik, az öntudat reflexív *egója* (*le moi*). Ám míg ez a szubjektum jelenvalónak és identikusnak tűnik, az azonosítás valódi folyamata megszakítja és megosztja. Identitását az öntudat határozza meg, bármilyen elrendeződése, részletei a *szelf* egységén belül értelmezhetők csak; ugyanakkor a szubjektumnak a jelentőláncok konfigurációjaként felfogott koncepciója olyan eszme, mely nem egyezik meg az öntudatos, autonóm *én* koncepciójával. A *képzetes* mint jelentő nárcisztikus *egója* úgy íródik újra a *szimbolikusban*, mint az a különleges szubjektum, amely a jelentőn túl jelöli magát. Így nem pusztán csak a kifejezésnek, a kimondásnak rendeli alá magát, hanem a kimondás folyamatának is. A kimondás szubjektuma, éles ellentétben az egységes és identikus reflexív *egóval* (*le moi*), szükségszerűen hasad, függesztoódik fel

az állítás mint jelentésteli kimondás és a jelentőlánc túldetermináltsági között.

A fejlődés egyik lényeges fordulópontja az *ödipális* szituáció. A *preödipális* helyzetet a *képzetes* rend szignifikanciája jelzi, az azonosulás narcisztikus. Az *ödipális* helyzetben lép a gyerek a szimbólumok világába, a *posztödipális* kor már a *szimbolikus* rendé, a szignifikációt az *Apa* neve közvetíti, így épülnek be a társas törvények. Az *Apa* neve maga a *Törvény*, utalva az analitikus társadalomlélektannak a vallás kialakulásával, fejlődésével és fennmaradásával kapcsolatos korábbi megfigyeléseire. Bármit is gondolna erről Jacques Lacan.

II.

Újabb történeteink ősi mintákba rendeződnek. „Négy történet van. Maradék időnkben ugyanezeket fogjuk más és más formában mesélni.” [Borges (1972/2000) 186. o.] Mindez nem oldozhat fel minket archaikus történeteink értelmezésének kényszere alól. A Minótauros, a görög mitológiából ismert epizód szereplő, a bikafejű, labirintusban élő szörnyszülött árnyalatlan figurája Borges idézett, végletekig csiszolt írásában kel valódi életre. Csak felszínesen ismeri származása titkát, jelene, lelke a labirintus és egy végzetes múltbeli esemény felidéződésének foglya. „... egyszer alkonyattájt az utcára is kiléptem; igaz, még az éj beállta előtt visszatértem, mert félelemmel töltött el a népség tenyérsima, vértelen arca. Már lenyugodott a nap, de egy gyermek gyámoltalan sírása és a sokaság durva rimámkodása elárulta, hogy felismertek.” [Borges (1949/1998b) 239. o.] Ezután már otthonában marad. Tudja, hogy a körülötte levő labirintusok száma *tizennégy*, azaz végtelen, miként a templomoké és a tengereké. Emlékei lassan feledésbe merülnek. „[...] van két dolog a világon, mely csak egyszerinek látszik: odafent a kusza nap; idelent Aszterión. Talán én alkottam a csillagokat és a napot és a mérhetetlen házat, de erre már nem emlékszem.” [Borges (1949/1998b) 241. o.] Mint ismeretes, számára is eljön a megváltás napja.

Archaikus örökségünk vallási, vallástörténeti vagy éppen irodalmi eszközökkel történő értelmezése ősidőktől jelenlévő, szándékaiban folyamatosan megújuló kísértés; mint ilyen, egy vélhetően bevégezhetetlen vállalkozás. A pszichoanalízis irodalma összetett viszonyban áll a jelzett törekvéssel: a klinikai elméletben tárgyalt lelki jelenségek megnevezése több esetben is mitikus történeteken alapul, ezzel is hangsúlyozva az emberi lélek állandó, történelmi koroktól független jellemzőinek fontosságát. A mitológia nem egyszerűen csak forrás, hanem napjainkban is releváns, analóg történetek gyűjteménye, esetenként pedig a pszichoanalitikus kultúraértelmezés alapja és egyben érvanyaga is.

Aszterión maga a duzzadó életerő, vágyódás, akinek megadatott a gondolkodás képessége is. *Homo naturalis* és egyben *homo culturalis* is, de ebben nem

lelt harmóniát. A zsigerek felismerhető, de nem csillapítható szenvedését jeleníti meg. „Nem lehetek mindig elég jó Gonosznak. Mert ha elég jó vagyok, akkor bele kell pusztulnom – és kerestek Mászt.” Aszterión emblematis sorsa első megközelítésben Lacan elmélete alapján is értelmezhető, alakja ugyanakkor egyben metafora, utalás az analitikus társadalomlélektan korábbi elgondolásaira.

A pszichoanalízis klinikai elméletének elsődleges célja az egyén lelki folyamatainak megértése, ennek megfelelően a mitológiai elemeket is tartalmazó terminológia ellenére az értelemszerűen tárgyalásra kerülő társas momentumok az egyéni lélek megismerésében jelentenek segítséget. Az analitikus társadalomlélektan alapja a pszichoanalízis klinikai elmélete, de a tágan értelmezett emberi kultúra különböző összetevőinek megértése csak a társadalmat alkotó egyének lelki mechanizmusainak elemzésével érhető el. A Minótauros Borges által lejegyzett önvallomása ugyanakkor arra a meglepő körülményre hívja fel figyelmünket, hogy a klinikai elméletben megjelenő mitológiai történetek szereplői lélektani szempontból nagyrészt továbbra is kidolgozatlanak tekinthetők. Deskriptív, általában cselekedeteikre korlátozódó leírásuk mellőzi a pszichológiai mozzanatokat, egészen napjainkig felkínálva a lehetőséget azok tudományos és művészi, adott esetben irodalmi értelmezésére. Létezik például egy archaikus dichotómia, a Jó és a Gonosz antropomorf megformálása. A Gonosz egyes mitológiai megtestesítői vélhetően szívesen kilépnének végeletekig egyszerű szerepükből. A labirintus mélyén élő Minótauros például mondhatni kézenfekvő módon tekinthető az emberi lélek mélyén meghúzódó tudattalan megszemélyesítőjének [Paneth (1985)], alapul szolgálva ezen felfogás további különböző variánsainak. Mintha kevésbé lennének kíváncsiak arra, hogyan éli meg mindeme törekvések következményeit maga Minótauros.

A monoteista felfogásban idővel hasonlóan zavarba ejtő helyzetbe kerülhet az elvileg antropomorf isten is. Minden, tökéletlenségében is emberi jellemvonásunk lassan a Gonosz egyre árnyaltabbá és valóban emberivé váló megtestesülésében jelenik meg. A teremtés aktusa feledésbe merül, az isten egyszerűen csak *van* és közben *unatkozik*.

Borges sokat tudott rólunk és történeteinkről. Néhány rövid írása reményeink szerint segítségünkre lehet egy archaikus dichotómia számunkra érdekes összetevőinek kiemelésében. A kézirat tizennégy oldal, szándékunk szerint az értelmezési kísérletek befejezetlen és befejezhetetlen voltára utalva.

Freud felfogásában a bennünk élő Jó és Gonosz egyik, antropológiai szempontból is figyelmet érdemlő megnyilvánulási formája az *Ödipusz-konfliktus* nyomán kialakuló *apakomplexus*, az apával szembeni érzelmi ambivalencia. Követve Freud gondolatmenetét és szóhasználatát, az apakomplexus az *ödipális korban* elszenvedett traumák következménye, amit az *Ödipusz-konfliktus* hanyatlásának időszakában az *én-ideál*, későbbi írásaiban a *felettes-én* kialakulásának formájában az apával, az apai értékrenddel való *azonosulás* követ.

„[...] a felettes-ént úgy tekinthetjük, mint a szülői instanciával való azonosulás egy sikerült esetét.” [Freud (1932/1999) 73. o.] Miközben Freud az azonosulás folyamata kapcsán idővel már nem az apa, hanem a szülők által képviselt értékrend jelentőségéről beszél, vallástörténeti gondolataiban az anyaiszen mégsem játszik érdemi szerepet.

A vallás, tágabb értelemben az egész emberi kultúra története alárendelődik az *Ödipusz-konfliktus* és az *apakomplexusból* fakadó, egyetemes érvényű érzelmi ambivalencia megnyilvánulásainak. Freud első nagyobb lélegzetű társadalomlélektani munkája, a *Totem és tabu* [Freud (1912–1913/1995a)] lenyűgöző kísérlet a klinikai elméletben megfogalmazott *Ödipusz-konfliktus* alkalmazhatóságának kibővítésére, megtalálva benne a prehistorikus eredetű emberi kultúra kialakulásának végső magyarázatát. A döntő mozzanat a totemvallásokból ismert totemlakoma és a gyermekkori állatfóbiák [Ferenczi (1913/1919), Freud (1909/1994)] közös eredetének felismerése, miszerint a megevett vagy rettegett állat maga az apa. A totemállat közös megevéseinek ünnepélyessége, az egyaránt megnyilvánuló diadal és bűnbánat gyökerei a darwini őshorda időszakára nyúlnak vissza, amikor Ödipusz egyik mitológiai bűne, a fiúk által adott esetben közösen végrehajtott *apagyilkosság* valóban megtörtént. A freudi fikció értelmében Ödipusz másik bűne éppen az apagyilkos fiúk versengése miatt megvalósíthatatlannak bizonyult, ennek belátása hozta létre a fiúk szövetségét és az *incestus* ősi tilalmát, megteremtve ezzel az emberi társadalom és az általa követett törvények alapjait. Az apagyilkosság legalábbis vitatható értelmének belátása nyomán a kezdeti öröm helyett megjelenik a bűntudattal keveredő *fiúi dac* érzése, elvezetve a totemizmus, majd a mai értelemben vett vallások kialakulásához. „A totemlakoma, talán az emberiség első ünnepe, megismétlése és emlékünnepe az emlékezetes bűncselekedetnek, amellyel oly sok minden vette kezdetét, a szociális szervezetek, az erkölcsi korlátozások és a vallás.” (Freud [1912–1913/1995a] 142. o.) A szent totemállat megölésének tilalma és egyedüli kivételként közös, ünnepi keretek között történő megevése plasztikus kifejeződése az apához és az apagyilkossághoz fűződő fiúi érzelmek kettősségének.

„A totemvallás nemcsak a megbánás megnyilvánulásait és a kiengesztelés kísérletét foglalja magában, hanem arra is szolgál, hogy emlékeztessen az apa fölötti diadalra. Az előlotti megelégedés rendeli el a totemlakoma megemlékezési ünnepét, amelynél az utólagos engedelmesség korlátozásai elesnek, ez teszi kötelességgé, hogy az apagyilkosság büntetett a totemállat feláldozásával újra meg újra megismételjék, valahányszor ama cselekedet megőrzött szerzeményét, az apa tulajdonságainak elsajátítását az élet változó befolyásai megsemmisítéssel fenyegetik. Nem lepődünk meg, ha úgy találjuk, hogy a fiúi dac vonása gyakran a legkülönösebben elburkolva, visszajára fordítva, a későbbi vallási képződményekben újra felmerül.” (Freud [1912–1913/1995a] 144. o.)

Az apa halhatatlan, *antropomorf* isten képében történő későbbi megjelenítése Freud felfogása szerint nem jelent változást sem a valahai apagyilkosság megtörténtének és következményeinek feltételezésében, sem a hívők saját apjukhoz és istenhez fűződő érzelmeinek vélelmezett egybeesésében. „Az egyes ember pszichoanalitikus vizsgálata [...] különös határozottsággal tanít meg rá, hogy mindenkinek az istene az apja képe van teremtvé, hogy istenhez való személyes viszonya édesapjához való viszonyától függ, vele ingadozik és változik, és hogy az isten alapjában véve nem más, mint felmagasztalt apa.” [Freud (1912–1913/1995a) 146. o.]

Az apagyilkosság motívuma Freud szerint a zsidó és a keresztény mitológiában is meghatározó szerepet játszik. Mint tudjuk, „Az utolsó történet egy isten feláldozásáról szól.” [Borges (1972/2000) 185. o.] Az Ószövetség bizonyos szövegellentmondásai, különösen Jahve és Mózes személyiségének és cselekedeteinek ambivalens jellege Freud olvasatában arra utal, hogy az egyiptomi Mózes az általa vezetett nép lázadásának áldozata lett. Az ősi trauma felidézésének vallástörténeti következménye ismert.

„A sors közelebb hozta a zsidó néphez az őskor hatalmas és szörnyű cselekedetét, az apagyilkosságot, amikor abba a helyzetbe sodorta, hogy ezt a tettet Mózes személyén, egy kiváló apaegyeniszén megismételje. Ez emlékezés helyett „cselekvés” volt, ami gyakran előfordul neurotikusoknál az analitikus munka közben. Mózes tana alkalmat kínált a zsidóknak az emlékezésre, de ők úgy reagáltak rá, hogy letagadták cselekedetüket, megállottak a nagy istenapa elismerésénél, és így már nem tudtak eljutni ahhoz a ponthoz, ahonnan kiindulva később Paulus tovább szötte az őstörténet folytatását.” [Freud (1939/1987) 140. o.]

Mózes meggyilkolása és az ennek nyomán feltámadó büntudat a Messiás eljövetele iránti vágy formájában él tovább. A keresztény mitológiában a döntő felismerés Paulus nevéhez fűződik: „[...] azért vagyunk ilyen szerencsétlenek, mert istenatyánkat megöltük. [...] fel vagyunk oldozva minden bűn alól, mióta közülünk valaki az életét áldozta, hogy bűneinktől megváltson minket.” [Freud (1939/1987) 207–208. o.] Az apagyilkosság bűne a keresztény mitológiában ugyan egy homályosabb megfogalmazásban, mint *eredendő bűn* jelenik meg, ezzel együtt Krisztus az a *fiú*, aki magára vállalja a közösen elkövetett bűnt és feláldozza életét az istenapa kiengesztelése érdekében.

„Így az emberiség legnyíltabban a keresztény tanban ismeri be őskori bűnterhes tétét, mivel ennek az egy fiúnak áldozati halálában a legsúlyosabb vezeklést találta meg rá. [...] Ugyanazon tettel, amely az apának a lehető legnagyobb elégtételt adja meg, a fiú is eléri atyjával szemben vágyainak célját. Maga is istenné lesz az apa mellett, voltaképpen helyette. A fiúvállalás váltja fel az apavállalást. E helyettesítés jeléül újra felélesztik a régi totemlakomát a kommunió alakjában, mikor már most a testvérek serege a fiú húsát és vérért fogyasztja, nem pedig az atyáét [...]” [Freud (1912–1913/1995a) 151. o.]

Freud magyarázata a keresztény mitológiában megjelenő *megváltás* aktusáról, pszichoanalitikus vallástörténete eddigi lépéseinek ismeretében, kétségkívül nem szokványos ugyan, viszont kiszámítható és zavaróan egyszerű. Krisztus és Júdás cselekedeteinek valós értelmezése, a megváltásról szóló hagyományos keresztény tanítás megújítása számtalan eretnek gondolat forrásává vált. Borges vonatkozó írásaira támaszkodva megelégszünk három közbülső és egy talán véglegesnek is tekinthető változat közlésével.

(a) „[...] az Ige, amikor testté lett, az általános létből a térbe került, az örökkévalóságból a történelembe, a határtalan boldogságból a változásba és a halálba; hogy az emberiség méltó legyen erre az áldozatra, az kellett, hogy valaki, minden ember nevében, ehhez méltó áldozatot hozzon. Iskarióti Júdás volt ez az ember. Júdás volt az egyetlen az apostolok közül, aki megérezte Jézus titkos istenségét és rettentő tervét. Az Ige halandóvá süllyedt, így Júdás, az Ige tanítványa is árulóvá süllyedhet (ami minden bűnök legaljasabbika), és az örök tűzre kerülhet. A földi világ az égi világot tükrözi; a föld alakzatai az ég alakzatainak felelnek meg; bőrünkön a foltok örök csillagképek térképei; Júdás valamilyen módon Jézust tükrözi. Ezért a harminc ezüstpénz és a csók; ezért az önként vállalt halál, hogy jobban rászolgáljon a Megvételre.” [Borges (1944/1998a) 151. o.]

(b) „Az aszkéta, hogy Istent dicsőítse, megalázza és sanyargatja testét; Júdás a lelkével tette ugyanezt. Lemondott a becsületről, a jóságról, a békéről, a mennyek országáról, mint mások – kevésbé hőiesen – az élvezetről. Szörnyű józansággal előre megfontolta vétkeit. A házasságtörésben van valami gyöngédség és önfeláldozás; a gyilkosságban bátorság; a szentségtörésben és az istenkáromlásban bizonyos sátáni fény. Júdás nem engedte, hogy akármilyen erény is beszennyezze ezt a két bűnét: a bizalommal való visszaélést [...] és az árulást. Roppant alázatossággal járt el, méltatlannak érezte magát arra, hogy jó legyen. [...] Júdás a poklot kereste, mert elég volt neki az Úr boldogsága. Úgy gondolta, hogy a boldogság, mint a jószág is, isteni sajátság, és nem szabad, hogy emberek bitorolják őket.” [Borges (1944/1998a) 152–153. o.]

(c) „Isten azért alacsonyította emberré magát [...], hogy megváltsa az emberiséget; feltételezhetjük, hogy az általa hozott áldozat teljes, tökéletes és hiánytalanul érvényes volt. Istenkáromlás lenne, ha csak arra korlátoznánk a szenvedését, hogy egy délután meghalt a keresztfán. [...] Isten hús-vér ember lett, de ember az aljasságig, a megvetésig és a mélységekig. Hogy megváltson bennünket, a történelem kusza hálóját szövő sorsok *akármelyikét* választhatta volna. Lehetett volna Nagy Sándor vagy Püthagorasz, Rurik vagy Jézus; de a legalantasabb sorsot választotta: Júdás lett.” [Borges (1944/1998a) 153–155. o.]

A három közölt Júdás-változat, vitathatatlan életszerűsége ellenére, ugyanazzal a hiányossággal bír: Jézus és Júdás szerepének kényes egyensúlya, változó irányba ugyan, de mindegyikben felborul. Változatlanul egy a fiúisten, legfeljebb az írható a harmadik variáns javára, hogy isten végre Júdás, maga az áruló Gonosz. Tudjuk azonban, hogy az isteni dichotómia is megvalósult az egyik korai keresztény szekta tanításában. A fennmaradt kézírattöredék számunkra érdekes részét Borges nyomán közöljük.

„Az Úr patetikus rendezésben pergette le az eseményeket. [...] A kereszt tragédiájában [...] voltak önkéntes és voltak akaratlan színészek, de mind nélkülözhetetlen, mind végzetes szerepet játszott. Akaratlan színészek voltak a papok, akik átadták a harminc ezüstpénzt, a nép, mely Barabást választotta, Júdea helytartója, a rómaiak, akik felállították a keresztfát, bevették a szögeket, és sorsot vetettek. Önkéntes színész csak kettő volt: a Megváltó és Júdás. Ez utóbbi elhajította a harminc ezüstpénzt, mely a lelkek megváltásának az ára, és fölakasztotta magát. Éppen harminchárom éves volt, mint az Ember Fia. A Szekta mindkettőnek egyformán hódol, a többieket felmenti.” [Borges (1975/1999b) 223–224. o.]

A szövegtöredék egy görög szöveg latin fordítása, így érthető Jézus értelemszavó megnevezése. A szövegösszefüggés egyértelművé teszi, hogy a megváltás aktusa két emberhez köthető. Az azóta meglepő módon szinte teljesen feledésbe merült Harmincak Szektájának tanításában egy jó és egy gonosz isten szerepelt.

III.

Miközben Freud az egyén lelki életét befolyásoló társas elemekre utalva minden további nélkül lehetségesnek tartja a pszichoanalízis társadalomlélektani alkalmazását [Freud (1921/1995b) 187. o.], érvelésmódja és érvanyaga alapvetően a klinikai elmélet és praxis felhasználásán alapul. Fiktív vallás- és kultúrtörténetében a mindent eldöntő mozzanat az őshordában feltételezett *ödipális helyzet* és az apagyilkosság elkövetése, későbbi isteneink megjelenése minden esetben az *ősi bűn* (esetleg később megismétlődő) élményére vezethető vissza. Iránta megnyilvánuló érzelmeink és vele szemben támasztott elvárásaink változhatnak ugyan, de az isten lényegében mindig *egy*, az apa. Az érzelmeinket sajátos keretbe foglaló dichotómia alapja az apakomplexus, intézményesült megnyilvánulási formája az apaisten vallása. „[...] az ambivalenciát, mely az érzelmvilágból eredetileg hiányzott, az emberiség az apakomplexus révén szerezte meg, melyben azt az egyes ember pszichoanalitikus vizsgálata még ma is legélesebben kidomborítva találja.” [Freud (1912–1913/1995a) 153–154. o.]

Róheim Géza, Freud lenyűgöző antropológiai ismeretekkel és etnográfiai tapasztalatokkal is bíró követője számára a társadalom mindenestre jóval több, mint a társas elemekben vitathatatlanul bővelkedő klinikai elmélet mechanikus alkalmazásának terepe. „Társadalmi lélektan azért lehetséges, mert az egyén tanulmányozása elmúlt, de örök érvényű társadalmak struktúráját vetíti elénk, míg maga a társadalom alapvető (biológiai és tudattalan) életmegnyilvánulásaikban meglepően homogén egyének összessége. A társadalmat introicálja magába az egyén, az egyénből projekció útján jön létre a társadalom.” [Róheim (1926/1984) 350. o.] A *projekció* és az *introjekció* együttes érvé-

nyesülésének felismerése izgalmas távlatokat nyit meg a pszichoanalízis társadalomlélektana előtt.

A *Totem és tabu* az őshorda-hipotézis és az apagyilkosság bűnének elfogadásával számos olyan problémát is felvet, aminek kielégítő megoldásával Freud adósunk marad. Vallás- és kultúrtörténeti írásaiban mindvégig feltételezi az ősi bűn megtörténtét és emlékének fennmaradását. Mózes majd Krisztus halála csak ezáltal nyeri el Freud által megérteni vélt jelentőségét. Róheim elveti az ősbűn élményének továbbélése kapcsán Freud által felvetett lamarckiánus utalásokat, valamint a *kollektív tudattalan* feltételezésének kézenfekvő lehetőségét is. Röviden érinti a kezdetleges drámák és mítoszok hagyományörző szerepét, de ez nem feltétlenül időtálló megoldás. A *retardációelmélet* továbbgondolása nyomán kínáló *ontogenetikus* kultúraértelmezés szerint az emberi kultúra alapja a meghosszabbodott gyermekkor, ezáltal a gyermekkori traumák, illetve elhárító mechanizmusaik sokszínűsége. „A civilizáció a meghosszabbodott gyermekorból ered, és funkciója a biztonság érzésének megteremtése. Olyan hatalmas rendszer, amiben az emberiség tárgyvesztés veszélye elleni többé-kevésbé sikeres védekezési kísérletei öltenek testet, annak a csecsemőnek kolosszális erőfeszítései, aki fél egyedül maradni a sötétben.” (Róheim [1934/1999] 140. o.) Róheim antropológiai elemzéseiben folyamatosan kapcsolatokat épít ki a pszichoanalízis elmélete és a rendelkezésére álló etnográfiai anyag elemei között, ugyanakkor következtetései gyakran általánosító, társadalomlélektani következtetések formájában fogalmazódnak meg. „[...] ha a kényszerneurozízis nem más, mint a normális felettesén-képződés túlzott formája a latencia időszakában, akkor ebből az következik, hogy a neurozízis sem más, mint a kultúra túlzott formája [...]” [Róheim (1941/1984) 623–624. o.] Freud, mintegy megelőlegezve Róheim későbbi kutatási eredményeit, a primitív ember és a neurotikusok közti különbségre helyezi a hangsúlyt.

„Bizonyos, hogy nincs náluk, sem a vadaknál, sem a neurotikusoknál a gondolat és a tett közt oly éles elhatárolás, mint ahogy mi vonjuk meg azt. De a neurotikus mindegyikfelett a cselekvésben van gátolva, nála a gondolat a cselekvés tökéletes pótlása. A primitív gátolatlan, a gondolat egyszerűen tetté válik, a tett nála – mondhatni – inkább a gondolat pótlása és ezért úgy vélem, anélkül, hogy kezességet vállalnék a döntés teljes biztosságáért, hogy az általunk vitatott esetben bátran felelhetjük: „Kezdetben volt a tett” „ [Freud (1912–1913/1995a) 157. o.]

A kultúra *ontogenetikus* elmélete meglepő következtetésekre vezethet, mint például a pszichoanalízis kultúraellenes volta, amennyiben az *én* megerősítésének célja a *felettes-én* hatásainak enyhítése, vagy az emberi kultúra általunk nagyra becsült eredményeinek sajátos megítélése: „Embernek lenni annyi, mint a jövőről gondoskodva veszélyeztetni a jelent, a haláltól félve az életet.” (Róheim [1933] 29. o.)

Jó és Gonosz vallási keretek között megnyilvánuló dichotómiája inkább csak érintőlegesen és áttételesen jelenik meg Róheim antropológiai írásaiban. Egy viszonylag még korainak tekinthető, a kazár uralmi rendszerről szóló munkájában egyebek mellett a *hiposztáziselmélettel*, az istenapával szemben kifejeződő, korábban már tárgyalt érzelmi ambivalencia egy intézményesült formájával, az uralkodás kormányzati és mágikus elemeinek szétválasztásán alapuló kettős királyság kérdésével is foglalkozik. Ebben az uralmi formában személyében is elválík az *istenkirály* eleve kettős feladata, mintegy igazolva, hogy „[...] akármilyen hipotézist fogadunk el a kettős királyság eredetét illetően, annyi bizonyos, hogy az intézmény maga biztos jele a királyi méltóság mágikus, szakrális voltának.” [Róheim (1917/1984) 129. o.]

Az istenkirállyal szembeni érzelmi ambivalencia egyébként nem feltétlenül igényli az uralkodói szerep megkettőződését. Mint Róheim számos antropológiai példával bizonyítja, az ambivalencia egyugyanazon uralkodóval szemben is meglepő, intézményesült eljárásokban nyilvánulhat meg. „A koronázási szertartás abból áll, hogy a leendő királyt megkínózzák és meggyötrik. „Még nem vagy a királyunk – azt mondják neki – nemsokára úgyis teljesítenünk kell a te akaratodat.” „, [Róheim (1917/1984) 132. o.] Az érzelmek kettőssége amúgy nem korlátozódik az uralkodói pozíció elfoglalását megelőző időszakra. Királynak lenni sem feltétlenül megnyugtató állapot. „A primitív népek uralkodói többé-kevésbé pünkösdi királyok, akiknek uralma vagy határozott ideig, vagy addig tart, amíg valamely jelből arra lehet következtetni, testi-lelki képességeik, szerencséjük vagy varázserejük hanyatlása veszélyezteti az ország biztonságát. [...] Ha a király férji kötelességének nem tud eleget tenni, feleségei panaszaik mennek a főnőkökhöz, akik aztán gondoskodnak róla, hogy a gyöngülő istent eltegyék láb alól, és erőteljesebb utóddal pótolják.” [Róheim (1917/1984) 130. o.]

David Brodie skót hittérítő az 1840-es években az uralkodó számára készített beszámolójában kitér egy addig ismeretlen törzs, a *mlchek*, vagy ahogy Brodie a későbbiekben némiképp vitatható módon nevezi őket, a *yehuk* között szerzett tapasztalataira. A jelentés egyebek mellett érdekes észrevételeket tartalmaz a királlyal szembeni ambivalencia megnyilvánulásairól is.

„A törzset király kormányozza, teljhatalma van, de gyanítom, hogy valójában azé a négy varázslóé a hatalom, aki segédkezik neki és kiválasztotta. Minden megszületett gyermeket alapos vizsgálatnak vetnek alá; ha bizonyos jeleket mutat, amelyeket nem fedtek fel előttem, akkor kikiáltják a jehuk királyának. Azonnal kasztrálják [...], kiégetik a szemét, és levágják a kezét meg a lábát, hogy a világi dolgok ne vonják el a figyelmét a bölcsességtől. Egy barlangba zárva él, amelynek Erőd [...] a neve, ahová csak a négy varázsló és az a két rabszolganő léphet be, aki kiszolgálja és trágyával kezegeti. Ha háború tör ki, a varázslók kihozzák a barlangból, felmutatják a törzsnek, hogy felszítsák a nép bátorságát, és vállukon beviszik a csata kellős közepébe, mint valami zászlót vagy talizmánt. Ilyen esetekben általában azonnal meghal azoktól a kövektől, amelyeket rázüdítanak a majomemberek.” (Borges [1970/1999a] 160–161. o.)

Róheim kutatásainak másik, vizsgálatunk szempontjából szintén lényegesnek tűnő aspektusa az a felfogása, miszerint a különböző kultúrák elsősorban a *felettes-én* kialakulása és jellemzői mentén vizsgálhatók. Eltérve Freud felfogásától, a pszichoanalízis londoni művelőinek hatására a *felettes-én* kialakulását nem feltétlenül csak az *ödipális* kor után, a latencia időszakában, hanem adott esetben már jóval korábbi időszakban is elképzelhetőnek tartja. A különböző életszakaszokban kialakuló *felettes-én* viszont lényegesen eltérő kulturális formákat, adott esetben igen különböző vallási hiedelmeket eredményez.

„Ahogy az ördöghitet tipizálják az összeragadt kutyák, a csurungahit is az egymáshoz kötött kettős (férfi és női) csurunga mondájával kezdődik. Az ördög jelenti, hogy Klein Melanie terminológiáját használjam, a „rossz” (behatoló, megevő) péniszt, a csurunga a „jó péniszt” (tápláló anyai emlő), amelynek segítségével a táplálékadó állatokat szaporítják, varázsolják. Azonban a két rendszer között még más különbség is mutatkozik. Az ördöghitben egész primitív expulzív (projekciós) és introjekciós mechanizmusok segítségével birkózik meg az én, az ösztön-én (és a felettes-én) adta nehézségekkel. [...] A csurunga hitben több az azonosítás, hiszen a csurunga, amelyet az avatásnál az ifjú kap, az őst, a természetfeletti apát jelképezi és a fiú második énjé, vagy „teste” gyanánt szerepel.” [Róheim (1933) 20–21. o.]

A kultúra *ontogenetikus* értelmezésének egyes markáns elemei mindenesetre már Freud írásaiban is megjelennek. Látszólag megmaradva az *Ödipusz-konfliktus* keretei között, ugyanakkor az apakomplexum helyett egyre inkább a szülők együttes szerepét hangsúlyozva, a *felettes-én* kialakulásában és az egyénre gyakorolt hatásában megjelenik a szülők által már csak hordozott tradíció. „[...] a gyermek *felettes-énje* nem a szülők, hanem a szülők *felettes-énjének* mintaképe szerint épül fel. Azonos tartalommal telítődik, hordozójává válik a hagyománynak, mindazon időtálló értékítéleteknek, amelyeket éppen ezen az úton ad át egyik nemzedék a másiknak.” [Freud (1932/1999) 76. o.]

* * *

Freud maga is, majd Róheim Géza és főleg Melanie Klein [Klein (1928/1999)] munkáikban fokozatosan terelik figyelmünket az úgynevezett *felettes-én* instanciájának a *preödipális* korban megjelenő kezdeményeire. A kultúránk számára elfogadhatatlan, ugyanakkor óhatatlanul mindannyiunkban meglévő *rosszaságnak* ugyanazon kultúra egyben projekciós felületeket is kínál különböző szimbólumok, szimbolikus lények formájában. Mielőtt az *ödipális kor* lezárásaként az *Apa* nevével azonosulnánk, már van bizonyos előképzettségünk. A *szelfképződés* feladatai közé tartozik bizonyos mértékű *Rossz* szintetizálása, de egy adott ponton túl szükségünk van a kultúra adta tradicionális *Gonoszra*.

Visszatérve Aszterión történetére, a *tükkörstádium* lényege éppen abban lelehető fel, hogy nem tudja, nem tud arról, hogy azért *nézi úgy* magát, mert a kez-

detekben *mások* ilyennek akarták látni. Hiányzik az episztemológiai reflexió arra vonatkozóan, hogy egy adott pozícióba keveredett: mindezt *mások* igénye jelölte ki számára. A *miértre* már csak azért sem lehet rákérdezni, mert ahhoz szükségeltetne egyfajta ontológiai igény is. Aszterión miért nem kérdezi meg *Őket*, hogy miért van ez így? A lehetséges válasz amúgy valahogy így hangzana: szükségünk van a Gonosz külső megtestesülésére, mert már nem vagyunk képesek magunkban hordani. Aszterión vajon miért veheti mindezt magára? A valószínű magyarázat: más képzetet nem is ismerhet önmagáról. „Nemhiába volt királynő az anyám; nem tudok elvegyülni a közönséges emberek között, holott szerénységem ezt kívánná.” [Borges (1949/1998b) 240. o.]

Ám ki kérdezi Őt, ki kérdezi Aszteriónt? Aszterión alig emlékezik, nincs elmondható élettörténete, mert egy olyan viszonyrendszerben éli meg magát, ahol csak a mások által létrehozott és fenntartott, a struktúrában megnyilvánuló pozicionáltsága a lényeg. Aszterión bűnben fogant, de ez nem az ő bűne, így megváltásának módjáról sem hozhat döntést. Csak várhat a megváltásra. „Minden kilenc esztendőben kilenc ember lép a házba, hogy megszabadítsam őket minden bajtól. [...] A szertartás alig néhány perc. Sorra felbuknak, egyik a másik után, be se vérzem a kezem. [...] Nem ismerem őket, de azt tudom: egyikük megjövendölte halála óráján, hogy egyszer eljő az én megváltóm. [...] Bika lesz vagy ember? Talán emberarcú bika? Vagy olyan lesz, mint én?” [Borges (1949/1998b) 241–242. o.]

Aszterión vétkezett. Vétke annyi volt, hogy nem ismerte fel Gonosz voltának mások általi meghatározottságát. Nem állítjuk, hogy Aszterión isten lett volna, viszont unatkozott. „Valami nemes türelmetlenség nem engedte, hogy megtanuljak olvasni. Néha sajnálom, mert hosszúak az éjszakák és a nappalok. Persze nincs hiányom szórakozásban. Mint az öklelni készülő kos, rohangálok a kőgalériákon, míg szédülten a földre nem bukom. Egy ciszterna árnyékába rejtőzöm vagy egy folyosókanyarba, és azt játszom, hogy keresnek.” [Borges (1949/1998b) 240. o.]

IRODALOM

- BORGES, J. L. (1944/1998a): Három Júdás-változat. In: *Jorge Luis Borges válogatott művei I. A halál és az iránytű. Elbeszélések*. Európa, Budapest, 149–156. o.
- BORGES, J. L. (1949/1998b): Aszterion háza. In: *Jorge Luis Borges válogatott művei I. A halál és az iránytű. Elbeszélések*. Európa, Budapest, 239–242. o.
- BORGES, J. L. (1970/1999a): Brodie jelentése. In: *Jorge Luis Borges válogatott művei III. A tükör és a maszk. Elbeszélések*. Európa, Budapest, 158–167. o.
- BORGES, J. L. (1972/2000): A négy ciklus. In: *Jorge Luis Borges válogatott művei V. A homály dicsérete. Költemények*. Európa, Budapest, 184–186. o.

- BORGES, J. L. (1975/1999b): A Harmincak Szektája. In: *Jorge Luis Borges válogatott művei III. A tükör és a maszk. Elbeszélések*. Európa, Budapest, 221–225. o.
- FERENCZI S. (1913a/1919): Egy kakasimádó fiú. In: *Ideges tünetek keletkezése és eltűnése és egyéb értekezések a pszichoanalízis köréből*. Dick Manó, Budapest, 86–93. o.
- FREUD, S. (1909/1994): Egy öt éves fiú fóbiájának analízise. In: *Sigmund Freud Művei II. A Patkányember*. Cserépfalvi, Budapest, 111–212. o.
- FREUD, S. (1912–1913/1995a): Totem és tabu. In: *Sigmund Freud Művei V. Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Cserépfalvi, Budapest, 23–157. o.
- FREUD, S. (1921/1995b): Tömegpszichológia és én-analízis. In: *Sigmund Freud Művei V. Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások*. Cserépfalvi, Budapest, 185–248. o.
- FREUD, S. (1933/1999): Újabb előadások a lélekelemzésről. In: *Sigmund Freud Művei VIII. Film*, Budapest.
- FREUD, S. (1939/1987): Mózes, az ember és az egyistenhit. In: Freud, S.: *Mózes*. Európa, Budapest, 5–210. o.
- FREUD, S. (1940/1982): A pszichoanalízis foglalatja. In: Freud, S.: *Esszék*. Gondolat, Budapest, 407–474. o.
- KLEIN, M. (1928/1999): Az Ödipusz-konfliktus korai szakaszai. In: *A szó előtti tartomány. Pszichoanalitikus tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 7–23. o.
- LACAN, J. (1949/1993): A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója. *Thalassa*, 1993/2.
- LACAN, J. (1956/1966): Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: *Écrits*. Seuil, Paris.
- LACAN, J. (1966): *Écrits*. Seuil, Paris
- PANETH G. (1985): *A labirintus járataiban. Pszichiátria, kultúra, klinikum*. Magvető, Budapest.
- RÓHEIM G. (1917/1984): A kazár nagyfejedelem és a turulmonda. In: *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból*. Magvető, Budapest, 127–252. o.
- RÓHEIM G. (1926/1984): Psziché és társadalom. In: *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból*. Magvető, Budapest, 326–355. o.
- RÓHEIM G. (1933): A primitív ember. In: *Lélekelemzési tanulmányok*. Somló Béla, Budapest, 9–29. o.
- RÓHEIM G. (1934/1999): Az emberiség eredetének kérdése. In: Tóth L. (szerk.): *Róheim Géza. Új Mandátum*, Budapest, 129–141. o.
- RÓHEIM G. (1941/1984): A kultúra pszichoanalitikus értelmezése. In: Róheim G.: *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata. Tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 614–642. o.
- WEBER, S. (1991): *Return to Freud: Jacques Lacan's dislocation of psychoanalysis*. Cambridge UP, Cambridge.