

URBS LIBERIQUE

– A Budapesti Pszichoanalitikai Iskola regénye –

„Nyilván az sem merő véletlen, hogy a pszichoanalízis első képviselője zsidó volt. Ahhoz, hogy az ember magáénak vallja ezt a tant, jó adag készség kell arra, hogy vállalja az ellenzékbe szorult ember elmagányosodását – olyan sorsot, amit a zsidók jobban ismernek mint mások.”¹

(Sigmund Freud)

„Mindamellet megoldhatatlan, illetve megválaszolatlan marad a kérdés, hogy azok, akiknek »eszét vette« a fájdalom, azaz elrugaszkodtak egocentrikus álláspontunktól, milyen mértékben tapasztalták meg azt az immateriális valóságot, amely nekünk, materialistáknak elérhetetlen maradt. És a kutatás ezen pontján kell az ún. okkulttal foglalkoznunk.”²

(Ferenczi Sándor)

Róheim Géza szerint³ a kultúra létrejötte azal a veszteséggel függ össze, amit az anya-gyermek duálunió megszűnése jelent. A kultúra az alapvetően neoténias természetű ember számára lehetővé teszi, hogy élhesse örök gyermekiségét egy köréje felnőtt világban. A kultúra ily módon egyfajta anyatípusú képződmény – szemben a Freud által apaszerűként leírt⁴ tár-

sadalom szigorával. Így a pseudo-felnőtt ember mindig is két szülővel rendelkezik; pontosabban mindig is két szülő rendelkezik vele: az otthonosságát biztosító kultúra-anya és a szertelen vágyakat nyesegető társadalom-apa. Bár ez utóbbi az előbbibe való belenövés szolgálatában is áll (Oidipusz-helyzet), a fönti megkülönböztetéstől mégis csupán egyetlen lépés volna annak a paradoxonnak a kijelentése, hogy a (nyugati) társadalom kultúraellenes és a kultúra társadalomellenes jelenség. (Antonin Artaud valóban eljutott erre a következtetésre.)⁵ Egy ilyen állásponttól szemlélve a kultúraanya védelme mindig – immanens társadalomkritika.

Engedtessek meg (már) itt (is) egy megjegyzés. Mme Sechehaye egy betegéről van szó; az esetet Paul Kugler is elemezte.⁶ Számunkra itt most az a fontos, hogy az archetipikus szintaxis⁷ révén hogyan védelmezi meg kultúraanya szabadságukban fenyegetett örököseit. Ha kell, a könyvtár (library) maszkjába bújik, hogy szabadon született gyermekeit (liberi) megvédje szabadságukban a Szabadság (Liberty) nevében, azon a jogon, hogy azt tőle, az anyjuktól (Libera) kapták. Íme: az intelligens univerzum... „Lehetséges, hogy egy »negyedik nárcisztikus sérülés« előtt állunk, nevezetesen, hogy az intelligencia, melyre mi analitikusok mégoly büszkék is vagyunk, nem a mi tulajdonunk, hanem azt újra és újra meghozni vagy regenerálni kell az Én-nek az egyedül mindentudó és ezáltal intelligens univerzumba való ritmikus kiáramlása által.”⁸ Ez a ritmikus kapcsolat – ha elfogadjuk Ferenczi genitálteóriáját – nem ment a szexualitástól.

Persze az univerzumba sohasem közvetlenül illeszkedünk. Hanem körökön át. Egy különböző pontokon leszűrhető és különböző mértékben megnyíló körző másik szarán vagyunk. A mozgathatón. Annak is mindig a végén. Velünk írják a vonalat. Mi írjuk a vonala(ka)t. Mi vagyunk a vonal. Az egyik első kör, amit megteszünk, ami megtéti velünk, a város. A város maga is kör – fizikailag és pszichikailag egyaránt.⁹ Antropomorf test-szíve van. A városban – anyánk testében – mindannyian testvérek vagyunk. Ha kivetettünk belőle, nem ő mostoha, hanem testvéreink. És a kutatás ezen pontján nem kell az okkulttal foglalkoznunk.

*

Minden történet írja önmagát. Tehát én egy történet vagyok. Minden történet logikai bukfenc.

Freud megjegyzései a városról az évek során a következőképpen alakultak: „Az Ausztriához földrajzilag oly közeli, de a tudomány tekintetében tőle annyira elidegenedett Magyarország a pszichoanalízist csak egy munkatárssal – Ferenczi Sándorral – ajándékozta meg, ám olyannal, aki felér egy egész egyesülettel.” „Rövid idővel a müncheni 1913-as kongresszus előtt kezdte meg működését a budapesti helyi csoport Ferenczi Sándor elnökle alatt”¹⁰ – írja 1914-ben. 1918-ban, a budapesti pszichoanalitikus-kongresszus után viszont már/még úgy ítéli, hogy „ez a város lett a pszichoanalitikus-mozgalom központja”.¹¹ Egy 1923-as jegyzetében azonban bár elismerő-



FERENCZI SÁNDOR

leg, de úgy tűnik, illúziómentesen vélekedik: „Magyarországon Ferenczi vezetése alatt az analízisnek pompás iskolája virágzott ki.”¹² (Érdekes egybeesés vagy Jung szavával „szinkronicitás”, hogy ebben az évben íródik Ferenczi és Rank „renitens” könyve – *Entwicklungsziele der Psychoanalyse* –, ami egy évvel később a pszichoanalízis egyik legjelentősebb vitájához vezetett.)¹³ Ami 1918 után történt – a Monarchia fölbomlása, fehérterror, Ferenczi fokozatos „önállósodása”, a magyar analitikusok meginduló és a harmincas években lavinaszerűvé váló emigrálása –, bőségesen igazolja annak a reménynek a szétfoslását, hogy Budapest a pszichoanalízis fővárosa legyen. S mi maradt mára? Berényi Gábor hivatkozik egy külföldi analitikusra, aki „a magyar pszichoanalitikusok vitáin úgy érzi magát, mintha több évtizeddel korábbra cseppent volna, ahol olyan archaikus nyelvet használnak, amely a pszichoanalitikus-mozgalom hőskorában még teljesen természetes volt, ma azonban csakis anakronizmusnak minősíthető”.¹⁴ De mi is volt/van valójában a Budapesti Iskola? Az elnevezés csupán működése helyére utal – vagy valamiféle szellemi közösséget, elképzelésbeli azonosságot, elméleti örökséget jelöl? Megpróbálom először pusztán a tényeket elsorolni, majd második lépésben összevetni a különféle értékeléseket. Végül saját értelmezésem kifejtésére teszek kísérletet, középpontba helyezve a „miért olyan, amilyen?” kérdését.

A jelen írás keretei között a magyar pszichoanalízis történetét még csak vázlatosan sem lehet áttekinteni. Tudatában vagyok annak, hogy ismertetésem hiányos, és sok esetben szükségszerűen önkényes lesz.¹⁵ Hiszen (május 19-én) pontosan nyolcvan évről van szó.

A pszichoanalitikus-mozgalom budapesti csoportja 1913-ban alakult meg Hollós, Lévy, Ignotus, Radó és Ferenczi részvételével. De Ferenczi már 1908 óta kapcsolatban állt Freuddal, és Hermann Imre 1911-től Ferenczivel. 1916-ban megkezdődik Melanie Klein és Róheim Géza kiképzése. 1918-ban Budapesten kerül megrendezésre az V. Nemzetközi Pszichoanalitikus Kongresszus. A rákövetkező évben M. Kleint a magyar egyesület fölveszi tagjai közé. 1919-ben lesz Ferenczi a pszichoanalízis első egyetemi tanárává. Ekkor kap katedrát Róheim Géza is. A Tanácsköztársaság leverése után mindkettőjük kinevezése megszűnik. Ferenczit kizárják a budapesti orvosi egyesületből. Hárnik és Radó emigrál. Mindennek ellenére a húszas évekre tehető a Budapesti Iskola kibontakozása és virágzása. Olyan nevek jelzik ezt az időszakot, mint Hajdú Lili, Alexander Ferenc, Bálint Mihály, Hermann Imre. 1921-ben Róheim díjat kap a pszichoanalízis – ma úgy mondanánk – interdiszciplináris területeken való eredményes felhasználásáért. 1922-ben Ferenczi bemutatja Freudnak Hermann Imrét, „a mi filozófusunkat”. 1923-ban az *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* Ferenczi-számot ad ki a magyar analitikus ötvenedik születésnapja alkalmából; a szerzők névsora beszédes: Ernest Jones, Eisler Mihály József, Hárnik Jenő, Hermann Imre, Hollós István, Melanie Klein, Kolnai Aurél, Pfeifer Zsigmond, Radó Sándor, Róheim Géza, Szilágyi Géza. 1925-ben emigrál Lóránd Sándor. Ugyanebben az évben Hermann Imre lesz a Magyarországi Pszichoanalitikus Egyesület titkára. (1936 és 1944 között elnökhelyettes, 1945-től elnök.) A harmincas években a tagok száma húsz-harminc körüli. Bálint Mihály 1926-ban lépett be az egyesületbe. Harmat Pál a következőképpen értékeli a korabeli helyzetet: „Régi pszichoanalitikus-hagyomány szerint a kis magyar egyesület több klikkre tagolódott. Különösen Hermann Imre és Bálint Mihály csoportja állt élesen szemben egymással. A legtöbben – így a Lévy-házaspár, Pfeifer Zsigmond, Révész László, Róheim Géza – óvatosan középre húzódtak.”¹⁶



MÉREI FERENC

1931-ben megnyílik Budapesten a pszichoanalitikus rendelőintézet. 1933 után megindul a nagy emigrációs hullám: Ágoston Tibor, Alexander Ferenc, Bak Róbert, Bálint Alice, Bálint Mihály, Feldmann Sándor, Gyömrői Edit, Hann Fanny, G. Lázár Klára, Rapaport Dávid, Róheim Géza, Székely Lajos, Vértes Kató elhagyja az országot. Hermann Imre és Székács István (az elméletalkotók közül) marad. Az 1937. május 15-17. között megrendezett második Vierländertagung színlhelye mindezen veszteségek ellenére is – vagy éppenséggel ezek ellenére – Budapest. 1943-ban még megjelenhet Hermann Imre *Az ember ősi ösztönei* című könyve. Majd a háború befejezése után, 1946-ban megtartják az emlékülést Ferenczi tiszteletére. „Hermann Imre megemlékezett az áldozatokról, s felolvasták az elpusztított Kardos Erzsébet egyik munkáját.”¹⁷ 1948 februárjában megtörténik az egyesület (ön)felszámolása – a magyar-külföldi (Jones) satupofák végleg összeértek. Megszűnik Hermann és Gartner egyetemi magántanársága. 1949-től 1958-ig a magyar pszichoanalitikus mozgalom „latens” periódusáról beszélhetünk csupán. „Pszichoanalízis nem létezik, tehát én sem létezem” – értékelte az időszakot Hermann Imre.¹⁸ 1958-tól újra megjelennek közleményei. Ettől kezdve lassan, de biztosan lélegzik föl a magyar pszichoanalízis; s mára biztosnak tűnik, hogy Székács, Hidas, Vikár, Paneth, Nemes Livia maradandót alkotott. 1969-ben a tanítványok megemlékeznek Hermann nyolcvanadik születésnapjáról. 1974-ben ezt a Ferenczi születésének századik évfordulója alkalmából megtartott ünnepség követi. A nyolcvanas években a pszichoanalízis klasszikusainak újrakiadása mellett megjelennek Paneth Gábor és Vikár György könyvei, Erős Ferenc írásai a freudomarxizmusról, a Bókay-Jádi-Stark-féle József Attila-monográfia és (Svájcban) Harmat Pál tollából a magyar pszichoanalízis története. 1986-ban Bálint kilencvenedik születésnapja alkalmából rendeznek konferenciát. Ezt

1987-ben Ferenczi-megemlékezés követi (nyolcvanadik évfordulója annak, hogy a magyar mester Freud tanítványa lett). 1988-ban nemzetközi tagsággal megalakul a Ferenczi Sándor Egyesület. 1990-ben megindul a *Thalassa* című pszichoanalitikus folyóirat. 1991-ben Róheim-konferenciát rendeznek Budapesten a pszichoanalitikus antropológia megalapítójának századik születésnapja alkalmából. 1992-ben megjelennek magyarul Székács összegyűjtött pszichoanalitikus írásai. 1993-ban (július 18–21) Ferenczi születésének százhuszadik évfordulója alkalmából Budapest nemzetközi konferencia helyszíne lesz.

*

Mielőtt rátérnék arra, hogy miben szokás látni a Budapesti Iskola sajátosságait, szólnom kell legkiemelkedőbb tagjainak munkásságáról. Csak ekkor válik föltehetővé az a kérdés, mi lehet mégis az, ami ezeket a szerteágazó tematikájú és elméletileg egymástól néha mégoly távoli életműveket összeköti. „Hidas György egy kongresszusi előadásában kiemelte, hogy a pszichoanalitikusok azonosságérzése, identitása történetileg változó formában maradt meg. A budapesti iskola tagjainak identitásérzését sajátos módon színezi, hogy olyan tudományos áramlat folytatói, amelyek úttörője Ferenczi és kiemelkedő művelője Hermann Imre volt.”¹⁹ Tehát először is Ferenczi. Linczényi Adorján Ferenczi jelentőségét a pszichoanalízis történetében a következő hasonlattal érzékelteti: „Amennyiben Freudot a pszichoanalízis papájának, úgy Ferenczit Lutherjének nevezném.”²⁰ Reformatori tevékenysége kiterjedt mind az elméletre, mind pedig a technikára.

Bókey úgy látja,²¹ hogy Ferenczi legnagyobb teljesítménye egy sajátos – közép-európai – hermeneutikus pszichoanalízis megalapozása, egy „új látásmód” kidolgozása volt. Nem felelhetjük el, hogy az önmegértő-önartikuláló lét teleológiájához (amennyiben, mint később rámutatok, a teleológia szó itt helyénvaló) vezető út lépcsőfokait a valóságérzékhez való odaforulás (szemben a freudi analízis ösztönközpontúságával), a (kezdetben) erős társadalmi érdeklődés (ami 1918–19 után érthetően lecsökken – vagy látenssé válik) és a sokat vitatott *Thalassa*, a genitális elmélet jelzik. Életműve minden pontján kimutatható – legalábbis csíráiban – az interperszonalitásra és a korai tárgykapcsolatokra épülő/építő pszichoanalitikus fölfogás. Ebben rejlik az a fordulat, amit Linczényi „a zsidópatriarchális apa detronizálásának” nevez,²² s amit Cremenius nyomán leírhatunk úgy,²³ mint a „helyesbítő emocionális tapasztalaton alapuló anyai holding-terápia” szembekerülését Freud „klasszikus belátás- vagy paternális értelemtechnikájával”. Valójában arról van szó – az elmélet szintjén –, hogy Ferenczivel a pszichoanalízis történetében előtérbe kerül az anya-gyerek kapcsolat hangsúlyozása, s ezzel párhuzamosan az Oidipusz-helyzet jelentősége csökken.²⁴ Mindennek a terápiás vetülete az anyai terapeutamagatartás megjelenése, az aktív technika, a viszontindulatáttétel, a relaxáció és a neokatarzisz elveinek kidolgozása volt. Ferenczi szeretetközpontú magatartása vezetett el oda, hogy fölismerte azt a személyiségkárosító kommunikációs struktúrát, ami a gyermek gyöngédség-igénye és az erre adott felnőtt szexuális válasz feszültségéből áll össze – miközben az ily módon kommunikáció-kasztrált világ darabokban marad vagy szétesik. (L. *Nyelvzavar a felnőttek és a gyermekek között, Felnőttek „gyermekanalízise”*.)

Ferenczi hatása jóval túllépte a Budapesti Iskola kapuit. Gondolatai olyan elismert szerzőknél köszönnek vissza, mint Winnicott, Kahn, Kohut, Erikson, Reich vagy Lacan. (Talán a derridai „trace” fogalom sem csupán véletlenül mutat hasonlóságokat Ferenczi szimbólumfogalmával. Főleg, ha figyelembe vesszük a logo- és fonocentrizmus derridai elutasítását

és az elkülönböződés elsődlegességét a dologgal szemben. Erre a kérdésre még visszatérek.) Ferenczi leghíresebb magyar tanítványai közül háromról fogok röviden szólni a továbbiakban: Hermann Imréről, Bálint Mihályról és Róheim Gézaról.

Hermann Imre a kísérleti pszichológus Révész Géza tanítványából lett pszichoanalitikussá. Az ő nevéhez fűződik az etológia felhasználása a pszichoanalízisben *Az ember ősi ösztönei* című könyvét V. Binét Ágnes a „Freud utáni pszichoanalitikus irodalom egyik legjelentékenyebb alkotásának” nevezi.²⁵ A mű fő témája a megkapaszkodás és a keresés ösztöne. Hermann néprajzi, östörténeti, etológiai és általános-, illetve gyermekgyógyászati adatok alapján bizonyítja, hogy ez az ösztönpár az embernél is megvan, sőt szociális viselkedésünk számos fontos eleme (szégyenérzet, szorongás, engedelmesség, de még az antiszemitizmus is) magyarázható e két ösztön „társadalomállóvá tétele” vagy torzulása révén. Ettől az etológia által megreformált ösztönelmélettől Freud mindvégig idegenkedett, minthogy együtt jár azzal a föltételezéssel, hogy a freudi primer narcizmus helyett az ösztönalapú anya-gyermek duáluniót kell elsődleges állapotnak tekintenünk. Hermann fölfogása más kérdésekben is eltért Freudtól – például a női szexualitás természete, az agresszió, a latencia szakasz eredete problémájában. Hermann érdeklődése szokatlanul széles körű volt, kiterjedt például a logika területére, a zenére, a fonetikára. Fölfedezései közé tartozik az ösztönök örvénytermészete, a széli választás elmélete, a hő-, szag- és térérzékelés szerepének leírása. *Az antiszemitizmus lélektana* című könyve azon „műveknek a sorába tartozik, amelyek az antiszemitizmus egyén- és közösség-lélektani összetevőinek vizsgálata során egy analitikus szociálpszichológiai értelmezés körvonalait vázolták fel”.²⁶ Hermann hatása Ferencziéhez hasonlóan eleven a mai pszichoanalízisben; N. Abraham szerint nem nagyon akad olyan mélylélektanon iskolázott gondolkodó, aki „ne merített volna Hermann műveiből valamilyen lényeges gondolatot, akinek ne szolgált volna iránymutatóul Bálinttól Spitzig, Bowlbytól Szondiig, Winnicottól Hartmannig, Róheimtől Lacanig.”²⁷

A Budapesti Iskolán belül Hermannnak Bálint Mihály személyében akadt riválisa. Bálint, Hermannhoz hasonlóan, iskolaalapítónak számít. Hatottak rá (többek között) Ferenczi genitális elmélete és Hermann megkapaszkodási ösztönről szóló gondolatai. Első felesége, Bálint Alice szintén a Budapesti Iskolához tartozott; elsősorban gyermekpszichológiai és összehasonlító néprajzi írásai jelentősek. (Nem sokkal az emigráció után meghalt.)

Bálint Mihályt élete utolsó évében elnökvé választotta az Angol Pszichoanalitikai Társaság. Egyet kell értenünk Harmat Pállal abban, hogy a „késői elismerésben szerepe volt persze annak az éles polémianak is, amely az elsődleges narcizmus és az elsődleges tárgykapcsolatok kérdése körül bontakozott ki. Ebben Bálint a »rossz« (tehát csak későn diadalmaszkodó) oldalra állt. A hetvenes években azonban már olyan neves szakemberek hivatkoznak műveire, mint Johannes Cremenius, Friedrich-Wilhelm Eickhoff, Peter Fürstenau, Peter Kutter, Wolfgang Loch, Edeltraud Meistermann-Seeger és Helmut Thomä.”²⁸ A Bálint nevéhez fűződő újítások közül kiemelkedik az újrakezdés, az alaphiba-elmélet, az oknofil és filobat személyiségtípusok leírása, a fókuszterápia kidolgozása. Az orvostudomány felől érkező Bálint Mihály legnagyobb érdeme kétségtől elvált, hogy utat talált a pszichoanalízis számára az általános orvosláshoz. (Igaz, hogy a gondolat már Ferenczinél fölmerült.)²⁹ A fókusz- (vagy fokális) terápia lényege az, hogy az általános orvosi gyakorlatban, ahol egy-egy páciensre nagyon kevés idő jut, mégiscsak lehetővé



HERMANN IMRE

tegyen egyfajta pszichoterápiás kezelést oly módon, hogy a betegség egy meghatározott pontjára „fókuszálva” javítja az egész közérzetet. Az általános orvosok számára e célból általa kidolgozott képzési formát nevezik Bálint-csoportnak – az egész világon népszerű. Az elméleti megalapozó mű, *Az orvos, a beteg és a betegség* pár éve magyarul is megjelent. Bálint legjelentősebb tanítványa D. H. Malan.

Róheim Gézát az etnopszichoanalízis és/vagy a pszichoanalitikus antropológia megteremtőjeként tartják számon. „Iskolatársainál” sokkal mostohább sorsra jutott: sem itthon, sem új hazájában nem tudott a hivatalos tudományos életbe beilleszkedni. Mégis olyan szerzők vallják mesterüknek, mint George Devereux vagy Székács István. S a *Spiegelzauber* (Varázstükör) című művében Lacant pontosan harminc évvel megelőzve írja le a fejlődés „tükör-fokát”; az anyától való elszakadás és az identitáskialakulás periódusát. Hogy nem egyszerű elnevezésbeli hasonlóságról van szó, azt igazolni látszik például, hogy „A bűvös tükör» ismeretében a lacani »tükörfázisban« fellépő testfeldarabolási félelem is jobban érthető, hiszen a törött, repedt tükör feldarabolva tükrözi a belepillantót”.³⁰ Róheim is több ponton szakított a freudi elmélettel. Mégis az etnológusoknak túl pszichoanalitikus, a pszichoanalitikusoknak túl ortodox pszichoanalitikus volt.

Ferenczi genitális elméletét szokás megjelölni Róheim gondolkodásának forradalmi megváltozása okaként. A magyar és egyetemes néprajz köréből megjelent tanulmányai mellett kiemelkedő jelentőségű a jelzett hatást mutató ontogenetikus kultúraelmélete, amely az ember meghosszabbodott gyermekkorának tézisére épül. A terepen végzett munka (Ausztrália, Normaby-szigetek) segítette hozzá Róheimet ahhoz a fölismeréshez – ő volt az első pszichoanalitikus, aki etnográfiai terepmunkát folytatott, s egyben az első etnológus, aki terepen föl-

használta a pszichoanalízist –, hogy Freud őshordaelmélete téves. A kultúra eredetének főszereplője Róheimnél a gyermek, nem pedig a felnőtt testvérek és a velük szemben álló apa. A gyermek lelkében megy végbe a változás, amikor tanúja lesz a küzdelemnek. Tehát nem a kultúra hozza létre az Oidipusz-helyzetet, hanem éppen fordítva – a megélt traumák folyamatos továbbadása (pl. rítusokban) hozza létre a kultúrát. A kultúra tehát gyermekkori helyzetek ismétlése, elhárítása, földolgozása. Róheim mindezt a biológiai retardáció tényével állította összefüggésbe.

Bár Róheim sem a pszichoanalízisen, sem az etnológián belül nem vált igazán népszerűvé, mégis világviszonylatban ő a legolvasottabb magyar szerző Lukács György mellett. Ennek egyik oka bizonyára az, hogy „Róheim szerint a kultúra, amely csak az emberre jellemző jelenség, rítusok, ceremóniák, azonos ideálok, közös hiedelmek szövevénye; ezért elveti a »civilizált« és »vad« népek között feltételezett különbségeket. Minden társadalom, mely saját mítoszok tucatjait, mesék és legendák százait ismeri, pontosan körülírt, hagyományos és rendkívül bonyolult rítusok és ceremóniák rendszerével bír, kultúrájának tekintendő: »számunkra minden nép kulturált«, »ugyanannyi joggal beszélhetünk közép- ausztráliai, mint görög vagy európai kultúráról« – írja Róheim. A mindenemű politikával szemben álló, azt műveiben a fekete mágiával azonos társadalmi jelenségnek tartó Róheim itt – akarata ellenére – politizál: tiltakozik a fehér ember kulturális felsőbbrendűségének elve ellen, és élesen szembefordul azokkal az antropológiai irányzatokkal, amelyek ideológiai alapot szolgáltattak a kolonizációnak; Róheim szerint az emberiség egységes, és minden nép kultúrája a maga nemében jelentős teljesítmény.”³¹ Róheim egy másik, a „modern” társadalmakhoz szóló üzenetét Virág Teréz így fogalmazta meg: „Az anya – ha létezik Auschwitz, Gulág, Kistarcsa és Recsk – nem képes gyermeke felé biztonságot tükrözni, szélsőséges esetben gyermekét élelemmel ellátni, hidegtől, melegtől, erőszakos haláltól megvédeni. A kulturális anyaszerepből az anya a teresség, szoptatás időtartamára átmenetileg a valóság nélküli anyai szintre regrediál, amely normális körülmények között fokozatosan átadja helyét a kulturális anyai magatartásnak. Ha a külvilág – mint eseteimben megfigyeltem – extrém módon fenyegető, az anya képtelenné válik arra, hogy nyugodtan átadja gyermekét a veszedelmes »külvilág anyának«, nem tudja fokozatosan leválasztani magáról, így ezzel önmagát az archaikus anya szintjén fixálja.”³²

*

Elégedjünk meg itt most a fenti négy szerző vázlatos ismeretetésével, hiszen a képet csupán tovább színesítené a Budapesti Iskola más nagyjai (Radó, Alexander, Rapaport, Hollós stb.) munkásságának bemutatása. Az alapvető kérdés, hogy mi volt a Budapesti Iskola, már így is föltehető.

Maga Bálint Mihály két megfogalmazást is ad. Szerinte a „Budapesti Iskola” abban tért el a korabeli általános pszichoanalitikus fölfogástól, hogy míg az utóbbi változatlanul az ösztönfejlődésre helyezte a hangsúlyt, addig Ferenczi és követői az anya-gyermek kapcsolatot, tehát egy interperszonális vagy szocio-potenciális helyzetet tekintettek kiindulópontul. Ezzel kapcsolatban Vikár György a következőket jegyzi meg: „Ez a meghatározás talán túlságosan is önértetes, és arra hajlamosítja az olvasót, hogy későbbi szociálpszichológiai szempontokat vetítsen vissza a múltba. [...] Ferenczi talán következetesebben értékelte a milióhatásokat, mint mestere, de éppen a főművének tartott *Thalassa* nagyon is ösztöncentrikus.”³³ Bá-

lint másik, finomítottabb értékelésének lényege, hogy a Budapesti Iskola tagadta az elsődleges nárcizmust, azaz úgy gondolták, hogy a gyermek legelső „létezési módja” nem az önszeretet állapota, hanem az anya-gyermek duálunió, amelyben elkülönült énről még csak nem is beszélhetünk. Úgy tűnik, az „első változatban” leírtak ennek a tételnek a következményei. S meglepő módon, Vikár György értékelése itt majdnem egybeesik az általa korrigálandónak ítélt másik megfogalmazással: „Míg Freud az ember pszichés fejlődésének döntő fordulóját a 4–5 éves kor Ódipusz-konfliktusában látta [...], a »Budapesti Iskola« felfogása az érdeklődés fénycsóvját az első életévek történéseire és az interperszonális kapcsolatok nagyobb jelentőségére irányította.”³⁴ Virág Teréz is valami hasonlóról ír, részletesebben: „Míg Freud a gyermeki szeretetet kielégíthetetlennek tartotta, melynek nincs »igazi célja«, és a csecsemő környezete által befolyásolhatatlan, a budapesti iskola a csecsemő kielégíthetlenségét összefüggésbe hozta az anya gyermeke iránt megnyilvánuló legkorábbi magatartásával, nevezetesen azzal, hogy megfelelő ideig táplálta-e, és a csecsemő ösztönigényének megfelelően biztosította-e az anyai testbe kapaszkodást. E kérdésben a második elméleti lépést szintén a budapesti iskolához tartozó analitikusok tették meg. Az anya gyermekével kapcsolatos viselkedését nem kizárólag az anya ösztöntermészetéből vezették le, hanem figyelembe vették az őt körülvevő társadalmi-földrajzi körülményeket is. A budapesti iskola kezdettől fogva erőteljesen hangsúlyozta az ösztönfejlődés zavarai mellett a társadalmi hatások szerepét is mind a személyiségfejlődésben, mind a neurotikus tünetképzésben.”³⁵ Bókay úgy vélekedik, hogy a budapestiek sajátossága lényegében egy másfajta szemléletmód kidolgozása volt: „Mai rálátásunkkal a szemléletmód különbségét a természet-tudományos/strukturalista pszichoanalízis és egy hermeneutikai pszichoanalízis különbségével határozhatnánk meg.”³⁶ Világos, hogy itt valószínűleg éppen az van pozitívumként elkönyvelve, amit a legtöbb elemző kifogásol, nevezetesen Ferenczi „szpekulatívítása”, ami még a biológikumban is „értelem” keres. Harmat Pál – ha lehet ilyet mondani – éppen az ellenkező véleményen van: „A budapesti iskola teoretikusainak műveiben Freud életében és működése idején felfedezhető már – ha természetesen nem is kidolgozottan, átfogó összefüggéseiben – az amerikai pszichoanalízisben később érvényre jutott én-konceptió sok eleme, sőt – ha korlátozottabb mértékben is – nem egy hangsúlyos interperszonális szempont. [...] Döntő különbség, hogy ezek az alakulatok [Jung, Adler, Stekel stb. iskolái – H. Gy. P.] az analízis törzsével szemben periférikusak maradnak, és ha a bécsi prominens analitikusok közül többen leváltak, a budapesti csoport tagjai megmaradtak az »alapító apa« iránti hűségükben.”³⁸ Ez azonban sajátos hűség, minthogy nem az „egyidejű”, hanem a „korai” Freudhoz kapcsolódik.³⁹

De miként értékelhető ma a Budapesti Iskola működése, bármi legyen is tagjainak közös nevezője? Ismét Harmatot idézem: „A budapesti iskola tehát alacsonyabb elméleti színvonalon, de előremutatóbb volt, mint a maga korának freudi pszichoanalízise. [...] A budapestiek új utat törtek – és az új gyakran küszködve, bizonytalanabban jelenik meg a meg-

gyökeresedett, megérett réginél.”⁴⁰ De ez talán nem a teljes igazság. Legalábbis, a kortársak értékítélete más volt. Ami a Budapesti Iskola értékét nemzetközileg igazolja, a sokszoros újrafelfedezés, inkább csak annak a szünetnek tudható be, ami az emigrációk és főként 1949 után bekövetkezett. De egészen addig „Az MPE [Magyar Pszichoanalitikus Egyesület – H. Gy. P.] szellemére jellemző volt a szakmai tevékenység igényessége és magas színvonala, aminek jelétül az MPE rendszeres ülésein elhangzó előadások nagy része a pszichoanalízis nemzetközi tudományos folyóirataiban hamarosan megjelent, és nemzetközi visszhangot keltett.”⁴¹

*

A Budapesti Iskola elméleti irányultsága és sajátos fejlődése szorosan összekapcsolódik a társadalmi környezet változásával. Egyetértőleg idézhetem Hidas György összegzését: „A magyarországi pszichoanalízis története azt mutatja, hogy a politikai környezet jelentős szerepet játszott abban, hogy a pszichoanalitikusok mit vállaltak aktuálisan a pszichoanalízis elméletéből, mit realizáltak abból tevőlegesen. Valahányszor szélső irányba tolódott el a politikai hatalom, 1919 után jobbra, 1948 után balra, a pszichoanalitikusok visszavonultak a terápiás gyakorlatba.”⁴² A pszichoanalízis magyarországi megítélésében két tényező mindvégig meghatározó (volt). Az egyik az antiszemitizmus, minthogy az analitikusok között mindig is magas volt a zsidó származásúak aránya. A másik a pszichoanalízis eminens liberális jellege. „Tudásszociológiailag ma már eléggé egyértelműen bizonyított, hogy Freud nemcsak személyében volt a liberalizmus híve, hanem a freudi, klasszikus pszichoanalitikus elmélet is jelentős részben a liberalizmusból táplálkozott és a liberalizmus kihívására született. Vigaszul szolgált az antiszemitizmus és a nagynémet nacionalizmus elől visszavonulóban levő liberális rétegek számára.”⁴³ Másrészt a pszichoanalízis maga megértő gondolkodásmódot kínált a „pszichikai kisebbségekkel” (neurotikusok, pszichotikusok – ha ugyan ők nevezhetők kisebbségnek a „normálisokkal” szemben) kapcsolatban. Hollós Istvánról, aki az elsők között kezdett el pszichotikusokkal foglalkozni az analitikusok közül, azt írja Harmat: „érdeklődése az elmebetegek iránt olyan identifikációs (azonosulási) folyamat eredménye, amely zsidó származásának következménye. Zsidóként ő is – akárcsak a pszichotikusok – egy kisebbség tagjának érezte magát, amelyet a társadalom jelentős részének idegenkedése és ellenszenv kísér.”⁴⁴ Ez a jellemzés, úgy vélem, nyugodtan általánosítható és érvényében kiterjeszhető csaknem az egész mozgalomra. S ha az analitikusok legtöbbje nem ment is el odáig, mint Ferenczi, aki a társadalom neuroziszáról beszél, mi más lenne a társadalom nem integráns tagjaihoz való nem idegenkedő odafordulás, mint szembefordulás az uralkodó normákkal. „A szellemi megújodást jelentő irányzatok a XX. századi Magyarországon mindig a hivatalos körökön kívül, sőt azok ellenére jöttek létre: nem volt kivétel az alól a mélylélektan sem.”⁴⁵ Azonban nem csupán arról van szó, hogy a pszichoanalízis impliciten és mintegy a társadalom kényszerének hatására kerül szembe magával a (diktatórikus) társadalommal, hanem gondolkodásmódja expliciten és önmagában is példaadó – függetlenül attól, hogy témájával választja-e a konkrét társadalmi problémákat. B. Gáspár Judit szerintem a lényegyet fogalmazta meg, azt írva, hogy „mások idegennek érzett világtapasztalatának elfogadása nem olyan könnyű dolog, mint amilyen könnyű lehet ezt elhatározni. Ezt bizonyítják olykor sikertelen analíziseink, sikertelen társulásaink, magán- és közéletiek egyaránt, siker-

telen békekísérleteink a népek vagy focicsapatok között. Mert ahogy mondják: az emberek nem bírják egymás szagát. Ha nem más népcsoportokban, akkor a szomszédban vagy társukban, önmagukban fogják felfedezni az idegent, ami egy valamirevaló állat számára az egyetlen mentség a támadásra, az agresszióra. [...] [A] modern pszichoanalitikus technika az emberiség utolsó lehetősége önmaga civilizálására: az idegenség mozdulatainak megértésére és megszüntetés nélküli meghaladására.”⁴⁶

*

S ha hallgatunk Ferenczire, akkor most tényleg az okkulttal kell foglalkoznunk. A továbbiakban két probléma fölvetésével szeretném árnyalni a Budapesti Iskoláról kialakult képet. Az egyik Ferenczi sokat emlegetett genitális elmélete, a másik C. G. Jung „misztikus” pszichológiája. Véleményem szerint e kettőnek nem csupán annyi köze van egymáshoz, hogy hatásukat a magyar pszichoanalízis fejlődésére mintegy pironkodva tagadni vagy kisebbiteni szokás; olyasfajta irracionális elképzeléseknek tartva őket, amelyek idegenek a pszichoanalízis racionalizmusától.

A *Thalassa* megítélése a szakirodalomban általában negatív. Nem véletlen, hogy éppen a nem a klinikum felől közeledő Bókay talán az egyetlen, aki észreveszi Ferenczi hermeneutikai fordulatát – bár ő inkább *A pszichoanalízis fejlődési céljai* című, Rankkal közösen írott Ferenczi-könyvről beszél, a *Thalassá*-t pedig szembeállítja „Jung inkább misztikus-transzcendentális kollektivitás-eszméjével”.⁴⁷ Harmat Pál a másik pólust képviseli, és egyértelműen a genitális elmélet ellen foglal állást: „Az az elmélet, amelynek értelmében Ferenczi a genitálitást az anyába való visszatérés vágyával magyarázza (és mindezt összefüggésbe hozza törzsfeléjréssel az élőlényeknek a tengerből a szárazföldre történő kilépésével), kétségtelenül ma már védhetetlen tudományos mítosz. Ezen a ponton a pszichoanalízis kétségtelenül érintkezik az irracionálizmussal és a miszticizmussal. [...] A *Thalassa* sokat ártott Ferenczi saját és a pszichoanalízis tekintélyének.”⁴⁸ Linczényi értékelése ennél jóval objektívebbnek tűnik, a megengedő feltételes módok miatt: „Zabolátlan fantáziája Ferenczit ebben a könyvében arra ragadtatta, hogy a saját logikájú és elsősorban analógiákkal operáló pszichoanalitikus gondolkodást – mely mint említettük, a betegágnál helytáll – tudományos megállapításoknál is érvényesítse. Ha a könyv tartalmilag és részleteiben ma már alig fogadható el, mégis figyelemre méltó benne a bioanalízis programjának meghirdetése, tehát a pszichoanalízis ismereteinek és alkalmazásának behatolása a biológiába. Másfelől lehet, hogy tételesen a »Katasztrófák« csak egy rendkívül szellemes mese”.⁴⁹ A legóvatosabban Vikár György fogalmaz: „Ne tegyük fel most a mai tudásunk alapján úgyszólván megválaszolhatatlan kérdést: mennyi a tudományos igazság ebben a fantasztikus hipotézisben.”⁵⁰

Az igazsághoz hozzátartozik, hogy majdnem mindenki elismeri azt, hogy az anya-gyermek kapcsolat a *Thalassá*-nak köszönhetően került a kutatás centrumába. De miről is szól ez a mű, ami éppen újszerűsége révén – s itt most elsősorban a biológia-pszichoanalízis összefonódására gondolok – meghatározóan hatott számos magyar analitikusra (pl. Róheim, Hermann, Bálint, Radó, Alexander) elméletalkotására; ahonnan egyaránt nyílhatott út a pszichoszomatika, az etológia, az ontogenetikai kultúraelmélet, a női szexualitás elmélete stb. felé?

A *Thalassa* néven emlegetett „főmű” (a német kiadás címe: *Versuch einer Genitaltheorie*; a magyaré: *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében*) az ember első traumájaként a születés él-



SZONDI LIPÓT

ményét jelöli meg, s ezzel azt is kimondja, hogy életünk kezdetén mindjárt egy trauma áll. A születési trauma lényege az anyától való elszakadás, azaz a biztonságos intrauterin nyugalmi állapot megszakadása, kivettetésünk a külvilágba. Ez az esemény meghatározza egész további életünket; az anyába, a nyugalomba való visszatérés vágya a maternális regresszió három formájában nyerve kielégülést: hallucinatorikusan, szimbolikusan és reálisan. Mindhárom forma a szexuális kapcsolatban érhető el, sőt a szexualitás valódi mozgatórugója éppen a visszatérés vágya. Szeretkezéskor hallucinatorikusan az egész test eljut az anyaméhbe, szimbolikusan (átmenetileg) a testet pars pro toto alapon képviselő pénisz, reálisan pedig a spermium. Mindez párhuzamba állítható az erotikus valóság-érék fejlődési fokaival. De nem csupán azzal. Ferenczi számára ugyanis a maternális regresszió thalasszális regressziót is jelent, minthogy az anyaméh az őstengernek felel meg, a születés pedig a szárazföldi életre való áttérés „traumájának”. Az egyed- és törzsfeléjréssel többi eseményeit is rendre megfelelően egymásnak, sőt visszamegy az élet keletkezése előtti időkhöz, s a maternális és thalasszális regresszió végső céljának az „anorganikus nyugalom” elérését tekintti – sajátosan kapcsolva össze így a halálöszönt az életöszönnel. Nem térek most ki bővebben arra, hogy a *Thalassa* miért adhatott ösztönzéseket olyan látszólag egymásnak ellentmondó törekvések számára, mint a természettudományos és a hermeneutikai pszichoanalízis. Csak két pontot emelnék ki az elméletből: a módszer és a szimbólumok kérdését.

Ferenczi a maga módszerét uraquisztikusnak nevezte. Az uraquisztikus módszer analógiákkal dolgozik. Azonban, amint azt már a módszer neve is mutatja, ezek az analógiák nem pusztán hasonlóságok, hanem az analógia szó szigorú ér-

telme szerint egymást kölcsönösen megvilágító, kétoldalú és a lét sokféleségének szükségszerű egységéből (vagy a lét egységének szükségszerű sokféleségéből) adódó viszonyok. Innen ered a módszer „heurisztikus” értéke. „Nem akarjuk most újból megvizsgálni, hogy az ilyen eljárás tudományos szempontból igazolható-e. Erjük be most a tény leszögezésével, hogy pszichológiai és biológiai ismeretek illetően összeolvasztása a genitalitás és fajfenntartás számos nehéz kérdésénél heurisztikusan értékesnek bizonyult, és olyan meglátásokhoz juttatott bennünket, melyeket a szabályszerű tudomány nem is sejtetett velünk.”⁵¹ Az analógia Ferenczinél nem leíró, hanem értelmező funkciót tölt be. „De ha a leírás felül valamely történés *értelméről* is óhajtunk valamit mondani, önkéntelenül is valamely lényegileg idegen területen keressük az analógiákat. [...] Ha azonban az eddig megvetett analógiák használatát megengedjük, akkor természetesen minél távolabbi területről kell őket hoznunk. Analógiák, melyek rokon területről származnak, tautológiaként hatnak, s mint olyanoknak nincs meggyőző erejük. [...] Ennek a megismerésnek legszabatosabb megfogalmazása az, hogy minden fizikai és fiziológiai kérdés végül is metafizikai (lélektani) és minden lélektani kérdés egy metapszichológiai (fizikális) magyarázatra szorul.”⁵² Két dologra kell itt fölfigyelnünk. Az egyik az értelem kérdése. Az értelem, szemben a leírással, a szigorú jelentésében vett magyarázattal, általában az „objektív” igényű meghatározással, a létbe csatlakozik vissza, pontosabban belesatlakozik, rácsatlakozik a létre, minthogy el sem hagyta azt. Ha minden megértés önmegértés, akkor nem nevezhetjük a kiindulást, bármi legyen is az, objektívnek vagy szubjektívnek. Ricoeur korrekciója kimutatta⁵³, hogy az analógia értelem viszonya az értelemhez, mégpedig nem formalizálható viszony. „Bevallom, hogy a *telített* nyelv, a *kötött* nyelv iránti érdeklődésem indítéka éppen a gondolat mozgásának megfordulása. A gondolat »hozzám szól«, én vagyok a megszólított alany. És ez az inverzió jön létre az analógiában. Hogyan? Hogyan tud engem is fogva tartani az, ami a jelentést köti jelenítéshez? Úgy, hogy az a mozgás, amely második jelentés felé von, *beolvast* abba, amit mond; annak résztvevőjévé tesz, amit nekem jelentett ki.”⁵⁴ Ettől a nem formalizálható léthez kötöttségtől válik alkalmassá az utraquisztikus módszer arra, hogy meghaladva a teleologikus gondolkodást, inkább az eredet felől közelítse meg a miérteket. Az eredet kérdése – ontogenetikusan – szükségképpen az anyához vezet, a személyes őstengerhez. (Nem mellékes, hogy az eredet kérdése a zsidóság számára az „írásig” vezet el. Derridát idézem: „Mégmérhetetlen sors a könyvből kilépett nemzetség története; az értelem radikális eredetében írásjelként, vagyis magában a történetiségben jött létre. Történetiség nem létezhetne az irodalmiság komolysága és működése nélkül. Fájdalmas brizura, fájdalmas behajlás, amelynek révén a történelem önmagára reflektál, amidőn átadja magát a rejtjelnek. Ez a reflexió a kezdete. Az egyedüli, ami ezzel a reflexióval magasba tör, a történelem. Ez a gyűrődés, ez a redő a zsidó – a zsidó, aki az írást választja, ami viszont kiválasztja a zsidót, egy olyan cserén belül, amely által az igazság mindenestül történelmiséggé változik át, és a történelem kijelölődik a maga empirikus voltában. A zsidónak levés nehézsége az írás nehézségével fedezi magát, mert judaizmus és írás – az egyetlen várakozás, egyetlen remény, egyetlen szertefoszlás.”⁵⁵)

A másik, az értelem természetével szorosan összefüggő kérdés az, hogy elfogadható-e az a vád, miszerint Ferenczi „a transzcendens valóság megismerhetőségét hajszolja” (Linczéni), a miszticizmus hibájába esik vagy éppenséggel a metafizika csábításának enged? Akik így gondolják, véleményem

szerint nem veszik észre vagy nem veszik figyelembe, hogy itt éppen a „fizikailag” megtörtént világ történeteinek értelméről van szó. Ferenczi szövegéből teljesen világos, hogy a „metafizikai” kifejezés csupán a „lélektani” szinonímája – ily módon a fizikai és a metafizikai közötti átjárhatatlan szakadék kettős tagadása valójában nem a természettudományos gondolkodástól való eltávolodás, hanem annak új (tudományoság előtti) alapokra helyezése. A bioanalízis programja, csakúgy, mint a Budapesti Iskola gondolkodása általában, erősen kötődik a „természeti valósághoz”, s innen nyit utakat a társadalmiság felé. Linczéni megjegyzése Ferencziről, ha megpróbálunk belőle nem szemrehányást kihallani, igaz a Budapesti Iskolára általában: „Talán nagyon is iparkodott Freud igényét – a hídverést a pszichoanalízis és biológia között – megoldani.”⁵⁶ „1917-ben Freud közös munkát akart írni Ferenczivel a lamarckizmusról. Freud eszmefuttatásának részletei végül Ferenczi genitális teóriájába kerültek bele.”⁵⁷ Freud egy Abrahamhoz írott leveléből ismerjük a közös munka tervét: „Az a szándékunk, hogy Lamarckot teljesen alapunknak nyilvánítsuk és kimutassuk, hogy a kényszer, amely szerinte teremt és átalakít szervezeteket, semmi más, mint tudattalan gondolatok hatalma saját testünkön, amelynek maradvékát a hisztériában látjuk, más szóval a gondolatok mindenhatósága. Ez azonnal lehetővé teszi a biológiai alkalmazkodás pszichológiai magyarázatát és záróköve lenne a pszichoanalízisnek. Így a progresszív változásnak két elve lenne: saját testünk alkalmazkodása és a külvilág következményes változása, azaz autoplazticitás és heteroplazticitás.”⁵⁸ Ferenczi saját újítása volt viszont a biológiai tudattalan fogalmának bevezetése.

Bálint Mihály „egy tanulmányában [...] erősen spekulatív módon kötötte össze Haeckel biogenetikai alaptörvényét Ferenczi elméletével. A tanulmányból kitűnik Bálint széles körű állattani tájékozottsága.”⁵⁹ Róheim Géza szintén „meghaladja Freud neo-lamarcki elgondolását. Haeckel elképzelését, miszerint az ontogenezis megismétli a filogenezist, árnyaltan újraértelmezi, ugyanis az egyéni fejlődés sajátosságai közül kiindulva magyarázza az ember, valamint mikro- és makrokörnyezete kapcsolatát.”⁶⁰ Róheimre emellett Bolk retardáció-elmélete is hatott – a figyelmét Bálint hívta föl rá. Hermann Darwintól Konrad Lorenzen át egészen Lawick–Goodallig támaszkodik pszichoanalitikus elméletében – természetesen a maga kritikus módján – a „biológiai” tudományokra.

Ferenczi utraquisztikus, bioanalitikus gondolkodásának köszönhető az általa újraértelmezett szimbólum-fogalom is. Elméletének ezt az el nem hanyagolható részét máig nem méltatták kellőképpen – holott következik az analógiás gondolkodás eredetirányultságából. „Nem kevésbé jelentős, egyelőre azonban bizonyára idegenszerű metabiológiai újítás, hogy ebben a munkában megengedtük magunknak, hogy a *szimbolikát* mint *természettudományos ismeretforrást* használjuk fel. Tapasztaltuk, hogy a lélekben talált »szimbólumok« nem a fantázia véletlen játékának kifejezői, hanem történelmi szempontból jelentős nyomai »elfojtott« biológiai tényeknek, s így a genitalitás értelméről általában és annak számos részletjelenségét illetően is lényegében új és talán nem egészen helytelen feltevésekhez jutottunk.”⁶¹ „Különös és eddig csupán a lelki működésben megfigyelt tény, hogy ugyanaz az elem egyidejűleg besorozható és analitikusan lokalizálható *egy aktuális* és *egy emléksorozatba*, ami egyben a tudattalan emléknymok »időtlenségét« is jelenti. Ezeket a lelki életből nyert tapasztalatokat a biológiára is átvittük.”⁶² A szimbólum, mint történeti emlék nyoma, szemben áll mind a freudi, mind a jungi fölfogással. A szimbólum Ferenczinél filogenetikai folytonossággal rendelkezik – amennyire egy maradvány, egy nyom a

folytonosság eleme lehet. A szimbólum itt – egy több dimenziós létháló részeként – potenciálisan megelőzi és meg is haladja történeti fölbukkanását. „Ha feltevésünk valamikor bebizonyosodik, úgy ez megvilágítaná a *szimbólum* keletkezését is. Az igazi szimbólum *történeti emlék* értékével bírna, *történelmi rudimentuma* egykor aktuális cselekvési módoknak, *emlékmaradványok* tehát, amelyekre lelkiileg és testileg hajlamosak vagyunk visszatérni.”⁶³ Ez az elmélet Róheimnél alakul át és tovább. „Mind Freud, mind Jung rejtett platonizmusával szemben, akik a tudatalatti tartalmát és a szimbolizálást velünk született jelenségnek tekintik, ő e jelenségeket »potenciálisan egyetemes szimbolizmusként« fogja fel. Bastiannál még csak hipotézis, Róheimnél már empirikus tapasztalat az, hogy a pszichológiai jelenségek nem aktuálisan, hanem potenciálisan egyetemesek, bár kultúránként különböző módon verbalizálódhatnak.”⁶⁴ Ha a kultúra „biológiai megalapozottságú”, úgy ez azt is jelenti, hogy a „potenciálisan egyetemes szimbolizmus” és a biológikum szférája közötti határ legalábbis átjárható.

Ferenczi szimbólum-fölfogásával szemben általában Lacanra, Cassirerre, Levy-Straussra szokás hivatkozni. De ismerünk olyan – manapság fölkapott – elgondolásokat, amelyek számos mozzanatukban hasonlítanak arra a szimbólum-elméletre, ami Ferenczi (és Róheim) műveiből rekonstruálható. „A jel »motiválatlansága« olyan szintézist követel, amelyben a tökéletesen más csakugyan akként mutatkozik meg – bármiféle egyszerűség, bármiféle azonosság, bármiféle hasonlóság vagy folyamatosság nélkül: amelyen belül már nem az, ami. *Akként mutatkozik meg*: íme, az egész *történelem*, kezdve azon, amit a metafizika »nem-élő«-ként definiált, egészen a »tudat«-ig, menet közben érintve az állati organizmusok összes fokát. A nyom, amelyben a másikkal való kapcsolat kijelölődik, artikulálja e kapcsolat lehetőségét az entitás, a »létel« teljes területén, és ezt a metafizika úgy határozza meg, mint jelen-lételt, ami a nyom elhomályosult mozgásából indul el a nyomot a létel előtt kell elgondolnunk. A nyom mozgása azonban szükségszerűen elhomályosul, ön-elhomályosítás-ként jön létre. Amikor a másik másikként mutatkozik meg, önmagát saját szétosztatásában jeleníti meg. Ez a megfogalmazás nem teologikus, ahogy némileg elhamarkodottan gondolni lehetne.”⁶⁵ (Derrida)

*

A másik „kényes” téma: Jung szerepe a magyar pszichoanalízisben. Vagy nem is szokás megemlíteni vagy jelentéktelennek tüntetik föl tanainak beépülését a magyar mélypszichológiába. Érdekes fölfigyelni az indoklás(ok)ra: „A pszichoanalízisnek van mitikus irányzata is: mindenekelőtt a svájci C. G. Jung működésében jutnak érvényre tudományosan ellenőrizhetetlen, irracionálisnak és mitikusnak minősíthető gondolati elemek. Bár a háború után megjelent magyarul Jung néhány munkája, az ő elméletrendszere Magyarországon soha nem tudott jelentősebb hatást kiváltani. [...] Marxista részről ez volna a logikus ellenvetés, hogy Jung nem azért nem hatott Magyarországon, mert a magyar pszichoanalitikusok nem hajlottak a misztikára, hanem mert többnyire zsidó származásúak voltak, s Jungtól a svájci pszichoanalitikus eretnek nemzetiszocialista rokonszenve miatt idegenkedtek. Ebben van némi igazság – de akad ellenpélda is: a késői Fromm. Az egyébként ugyancsak zsidó származású Erich Fromm késői éveiben eltávolodott a szigorúbb tudományosságtól. [...] Magyarországon Fromm soha nem vált népszerűvé a szakmai közvélemény soraiban.”⁶⁶ A Junggal és Fromm-mal kapcsolatos kifogások ugyanazok, mint amikkel Ferenczi genitális

elméletét általában illetik. (Talán nem véletlen, hogy éppen Fromm érezte szükségesnek válaszolni a Ferenczi halála után ért támadásokra; védelmébe véve Rank és Ferenczi pszichoanalízisből kiátkozott elméletét. „Egész életművén végigvonnul ugyanis Ferenczi alapvető hatása – e hatás nélkül nehéz volna megérteni az egész frommi »analitikus szociálpszichológia« kialakulását és fejlődését.”⁶⁷)

A félreértések elkerülése végett: én sem gondolom, hogy nemzetközi jelentőségű jungianusok nevelődtek volna ki hazánkban. De azt igenis gondolom, hogy a fönti érvelés párhuzamain érdemes elgondolkodni, akár hatásról, akár csak hasonlóságról van szó.

Lássuk először röviden a Ferenczi–Jung kapcsolat történetét. A pszichoanalízisre Ferenczi figyelmét először Bleuler és Jung asszociációs kísérletei hívták föl: „először csak Jung asszociációs kísérletei által ösztönözve e fiatal tudomány lelkes követője lettem”.⁶⁸ 1907-ben Jung közbenjárására jön létre Ferenczi első találkozása Freuddal. 1908-ban Ferenczi, egy a pszichoanalízisről tartott előadásában méltatólag kitér Jung asszociációs kísérleteire és komplex-elméletére. (Lásd még ugyanehhez az *A homoszexualitás jelentősége a többoldottság kórtanában* című írását.) 1909-ben Freud, Ferenczi és Jung – még teljes egyetértésben és jó hangulatban – együtt utaznak az Egyesült Államokba. Ferenczi és Jung kapcsolatára ekkortájt jellemző, hogy „Jung és Ferenczi egy ideig levelezett is okkult témákról, s közös vizsgálatokat tervezett.”⁶⁹ (Harmat ehhez még a következő értékelést fűzi hozzá: „Ferenczi Freud és Jung között állt az okkult jelenségekben való hitében: inkább elfogadta őket, mint Freud, de kevésbé, mint Jung.”) 1913-ban Freud végképp szakít Junggal – Ferenczi a döntésben Freud mellett áll. „Személyes motívumok ebben aligha játszhatnak szerepet, hiszen Ferenczi korábban jó viszonyban volt Junggal” – írja Harmat. Ugyanakkor Eva Brabant fölhívja rá a figyelmet, hogy a Freud–Jung ellentét kezdetétől (1912) növekszik Freud és Ferenczi levelezésében a „zsidóságra tett célzások száma [...] Freud és Ferenczi szövetsége Jung ellen a *mi* és az *ők* rejtett ellentétén alapult.”⁷⁰ Mindenesetre, Ferenczinek kell, tekintélyének súlya miatt, visszautasítania Jung nézeteit. Kritikájában kiemeli, hogy Jung alábecsüli a szexualitás szerepét, és visszautasítja a pszichoanalízis filozófiai vagy vallásos átfestését. (Ritkán jó érv arról beszélni, hogy mire nem tér ki egy szerző, mégis megjegyzem, hogy az „okkultról” természetszerűen nem esett szó.) Ferenczi és Jung története ezzel gyakorlatilag véget ért. *A neurozisek pszichoanalitikus tanának haladásában*, annak ellenére, hogy Ferenczi oda-odaszúr Jungnak, van azonban egy (a genitális elemlet szempontjából) számunkra árulkodó részlet: „Honeggernek és Jungnak sikerült a lelki betegek rögeszméiben már rég elpusztult népek mitológiájának majdnem szó szerinti ismétlődését kimutatni. Most már tudjuk, hogy minden pszichoneurozisz (és *nem – mint Jung gondolta – csak* a parafrenia és paranoia) nemcsak egyéni, hanem fajfejlődési tekintetben is visszaesést jelent a libidó és az én korábbi szakára.”⁷¹

Talán okkal föltételezem, hogy a „freudí apa dezonizálását” előkészítette Jung deszexualizáló tendenciája is, mint-hogy áterrelte a figyelmet egy másfajta eredetfölfogásra és a *Mater Naturae*-ra. S valóban nem az okkulttal foglalkozunk, ha kijelentjük, hogy a jelen írás elején található Ferenczi-idezet az univerzumról akár Jungtól is „eredhetne”.

*

Végezetül csak egyetérthetünk abban, hogy a Budapesti Iskola karakterisztikumát az anya–gyermek kapcsolat hangsúlyozásában szokás látni. Ezen keresztül vezetnek a szálak a

Mater Naturae-tól a bioanalízishez, az „okkulthoz”, az aktív technikához, a szeretetközpontságához, a duálunióhoz, az interperszonalitáshoz, a szociálpszichológiai szempontoz – egészen a kultúra-anyaig. „A legkorábbi anyakép az, amivel a budapesti iskola beírta magát a pszichoanalitikus elmélet történetébe.”⁷² Gyakorlatban ez oda vezet, hogyha „a terápiás potenciális térben az analitikus figyelme nem terjed ki a »külviláganyára«, az anya iránti ellenséges indulatok feldolgozása jó esetben megnehezül, de elképzelhető, hogy lehetetlen válik.”⁷³

Ugyanakkor még mindig fennáll a kérdés, hogy miért éppen az anya felé mozdult el a Budapesti Iskola; és miért éppen a Budapesti Iskola mozdult el ebben az irányban. Erre a legkülönbözőbb válaszok léteznek. Vannak, akik a pszichológiai alkatok vagy a gyermekkori családi környezet különbségeivel vélik magyarázni (például Freud és Ferenczi személyiségének különbségével) az eltérő szemléletmód kialakulását. Én azonban úgy gondolom, hogy a helyes választ Eva Brabant (nem véletlenül egy külföldön élő magyar pszichoanalitikus) találta meg. Ferenczi és Freud zsidó identitásának eltéréseiről írva a következőkre hívja föl a figyelmet: „A 19. század folyamán és a 20. század elején a zsidók úgy érezték, jobban beilleszkedtek a magyar társadalomba, mint hitsorsosaik a bécsibe. (Ferenczi ifjúsága) idején a társadalmi és politikai feltételek Magyarországon olyanok voltak, hogy a zsidók a nemzethez tartozónak érezték magukat.”⁷⁴ Éppen ezért rendkívül érzékenyen érintették őket a változások, másképp s mélyebben, mint a bécsieket. 1918-ban Ferenczi így ír Freudnak: „A mi régi politikai világunknak, többek közt a Globus Hungaricus-nak a kezdődő összeomlása nagyon érzékenyen sebzi meg narcizmusunkat. Jó, hogy az embernek a magyar mellett van még egy zsidó és egy pszichoanalitikus énjé is, amelyeket ezek az események érintetlenül hagynak.”⁷⁵ Közel tíz évvel később Groddecknek viszont már ezt írja: „Van valami tragikus abban, ha ötven év után, mely alatt saját hazájában tudta és érezte magát az ember, egyszerre csak kétségbe vonják a nemzethez való tartozását.”⁷⁶ (Hogy nem csupán Ferenczi élte így meg az eseményeket, annak bizonyosságául elég Hermann antiszemitizmus-elméletére gondolnunk, ahol a megkapaszkodás–elszakadás szindrómájából – tehát egy, az anya–gyermek duálunióval összefüggő jelenségkörből – vezetődik le a gazdanemzet és az élősködő zsidóság képzete.) Eva Brabant arra a következtetésre jut, hogy Ferenczi életművének „nagy része éppen a »magyar énje« feletti gyász során jött létre. 1916 óta vajdított a *Thalassa*-ban, melyet végül 1924-ben publikált először. [...] 1929-ben jelent meg »A rosszul fogadott gyermek és a halálöszön« című tanulmánya. A tanulmányból, amelynek fő problémája az anya–gyermek kapcsolat, a zsidó nép jajszavai visszhangzanak: »rosszul fogadottság« a nemzet kebelén.”⁷⁷ Ez az okfejtés, úgy vélem, messze menőig igaz a Budapesti Iskola egészére, itthon maradtokra és eltávozottakra egyaránt. Mindannyiuknak át kellett érezni az anyaország, anyaföld, gyermekség problémáját – kultúra-anya szembekerülését a társadalommal. John Morton például azt írja Róheimmel kapcsolatban: „Anélkül, hogy belemennék azoknak a kérdéseknek a tárgyalásába, amelyek e ponton adódhatnak, megfogalmazható az a következtetés, hogy a lelkes és tetterős Róheim azért ment Közép-Ausztráliába, hogy ott megtalálja gyerekkorát, s ez az oka annak is, hogy oly jól sikerült, s számára oly kedves ez a munka.”⁷⁸ S ha már ez az írás Róheimmel kezdődött, fejeződjön is be övele. Benjamen Kilborne, amerikaiként, a következőkre figyel föl: „Róheim kultúráról alkotott elképzeléseit René Spitz a magyar származással és személyisége pszichodinamikájával magyarázza. Úgy vélte, hogy Róheim »a kultúrát többé-kevésbé sikeres attitűdökből összeál-

ló óriási hálónak látja, amellyel az emberek a tárgyvesztés veszélye ellen védekeznek: egy a sötétben magára maradó ijedt kisfiú erőfeszítésének«. Róheim, mint számos más magyar, elhagyatottnak érzi magát, »s abban is hasonlít más magyarokhoz, hogy foglalkozik az ember kötődéseivel, ragaszkodásával, az elválastól való félelmével, az anya–gyermek viszonyval.”⁷⁹ Tudjuk, hogy Róheim temetésén „az egyik New York-i magyar rabbi végezte a szertartást, koporsóját a magyar nemzeti színű lobogóval takarták le.”⁸⁰ Végül Verebélyi Kincső szavait idézném még: „A jelképeket kedvelő kutató esetében talán nem illetlen jelképesnek nevezni, hogy életében utoljára megjelent műve, az *Az álom kapui* lapjain az anyaföld témájával is foglalkozik. *Oidipus rex* mítosza az anyával való egyesülés alkaként itt úgy értelmeződik, hogy a hőst hazájában temetik el.”⁸¹

*

Bizonyára föltűnt, hogy a Budapesti Iskolát az idézett szövegekben hol kis-, hol nagybetűvel írták. Ez is abból a bizonytalanságból fakad, hogy iskolának tekinthető-e, ami sokszor nem több, mint számos szerző egymással különböző pontokon érintkező munkássága. Én a saját szövegemben mindig a nagybetűs írásmódot használtam. Azért, mert úgy vélem, a Budapesti Iskola valóban iskola, de nem egyszerűen tagjainak esetleges mester-tanítvány viszonyai miatt. Hanem a *mi* számunkra iskola, az utókor számára. Amit megtanulhatunk tőle, az a kötődés egy mégoly rossz anyához, identitásunk kivívása és/vagy megőrzése, és a kultúra-anya védelme – szabad gyermekeiként.

JEGYZETEK:

1. Freud, S.: *Ellenállás a pszichoanalízissel szemben* (In: *Önéletrajzi írások*, Cserépfalvi, 1989, 191.)
2. Ferenczi Sándor: *Napló* (In: *Műhely – Pszichoanalízis – a belső nyelv tudománya*, 1992, 16–17)
3. Róheim, G.: *The Origin and Function of Culture* (New York, 1943.) és *Psychoanalysis and Anthropology* (New York, International Univ. Press, 1950)
4. Freud, S.: *Rossz közérzet a kultúrában* (Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1992.)
5. Artaud, A.: *A könyörtelen színház* (Gondolat, 1985)
6. Kugler, P. K.: Akaratlan költészet (In: *Literatura*, 1991–1, 71–80)
7. Erre nézve lásd: Hárs György Péter: *Művészet és identitás* (In: *Literatura* 1990/3, 293–305)
8. Ferenczi, id. mű 17.
9. Morrison, J. D.: *The Lords and the new Creatures* (Schuster and Schuster, New York, 1971.)
10. Freud, S.: *A pszichoanalitikus mozgalom története* (In: *Önéletrajzi írások*, hiv. kiadás, 114. és 128.)
11. Jones, E. – idézi Bókay: *Sorsfordulók a pszichoanalízisben* (In: *Thalassa* 1991/1, 28. o.) és Harmat Pál: *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis* (Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1986, 65.)
12. Freud, S.: *A pszichoanalitikus mozgalom története* (hiv. kiadás 114.)
13. Lásd: Bókay Antal: *Sorsfordulók a pszichoanalízisben* (In: *Thalassa* 1991/1, 25–43)
14. Idézi Berényi Gábor (Dr. Székács István: *Természetudomány és pszichoanalízis*, In: *BUKSZ*, 1992/1, 101–102)
15. A történet rekonstruálásában elsősorban a következő írásokra támaszkodom: Harmat Pál hiv. műve; Vikár György: *A pszichoanalízis „Budapesti Iskolája”* (In: *Gyógyítás és öngyógyítás* Magvető, 1984, 5–31) a *Thalassa* számai.
16. Harmat, id. mű, 151.
17. Harmat, id. mű, 246.
18. Idézi V. Binét Ágnes (Útbaigazítás, In: *Hermann Imre: Az ember ősi ösztönei*, Magvető, Bp. 1984, 20.)
19. Harmat, id. mű, 291.
20. Linczenyi Adorján: *Ferenczi, a pszichoanalitikus technika formálódásának legmerészebb úttörője* (In: *Borsodi Orovisi Szemle*, 1988, Volume 4., 67.)
21. Bókay, id. mű
22. Linczenyi Adorján: *Ferenczi Sándorról* (In: *Ferenczi: Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében*, Magvető, 1982.)
23. Idézi Pítzner Rudolf (*Gondolatok Ferenczi Sándor társadalomfelfogásának a pszichoanalitikus technikára gyakorolt hatásáról*, In: *Thalassa* 1990/1, 20–30)
24. Vikár, id. mű
25. V. Binét Ágnes, id. mű, 15.
26. Erős Ferenc: *A szerkesztő előszava* (In: *Hermann Imre: Az antiszemitizmus lélektana*, Cserépfalvi, 1990, 9.)
27. Idézi V. Binét, id. mű, 21.
28. Harmat, id. mű, 225.
29. Lásd: Bókay, id. mű
30. Virág Teréz: *Anyatükör* (In: *Thalassa*, 1992/2, 47.)
31. Székács István: *Róheim Géza a pszichoanalitikus* (In: *Természetudomány és pszichoanalízis*, Párbeszéd Kiadó, 1991, 126. o.)

32. Virág, id. mű, 49.
 33. Vikár, id. mű, 25–26
 34. Vikár, id. mű, 27.
 35. Vikár, id. mű, 46.
 36. Bókay, id. mű, 36.
 37. Harmat, id. mű, 88. – az én kiemelésem
 38. Grunberger Béla: *Bevezetés*, In: Harmat, id. mű – Grunberger kiemelése
 39. Lásd: Bókay, id. mű
 40. Harmat, id. mű, 89.
 41. Székács István: *Ferenczi Sándor, a korszerű pszichoanalízis úttörője* (In: *pszichoanalízis és természettudomány*, hiv. kiadás, 208.)
 42. Hidas György: *Ferenczi – pszichoanalízis – társadalom* (In: *Thalassa*, 1990/1, 7.)
 43. Harmat, id. mű, 47.
 44. Harmat, id. mű, 105.
 45. Harmat, id. mű, 42. – Harmat kiemelése
 46. B. Gáspár Judit: *Nyelvezavar és fordítás a mélylélektani gondolkodás történetében* (In: *Thalassa*, 1991/2, 28.)
 47. Bókay, id. mű, 40.
 48. Harmat, id. mű 98. és 130.
 49. Linczényi: *Ferenczi Sándorról*, hiv. kiadás, 17.
 50. Vikár, id. mű, 18.
 51. Ferenczi Sándor: *Bioanalitikai következtetések* (In: Ferenczi, hiv. kiadás, 300.)
 52. Ferenczi, hiv. kiadás, 11–13
 53. Ricoeur, P.: *Nyelv, szimbólum és értelmezés* (In: *Fabiny T. szerk., A hermeneutika elmélete*, Szeged, 1987, 195.)
 54. Ricoeur, P.: *Az interpretációk konfliktusa* (U. ott, 211. – Ricoeur kiemelése)
 55. Derrida, idézi Molnár Miklós: *Szöveg, keresztül-kasul* (In: Derrida: *Grammatológia, Életünk, Magyar Műhely*, 7.)
 56. Linczényi, id. mű, 17.
 57. Harmat, id. mű, 63.
 58. Székács István: *Freud és a pszichoanalízis természettudományos alapjai* (In: *Pszichoanalízis és természettudomány*, hiv. kiadás, 56.)
 59. Harmat, id. mű, 225.
 60. Verebélyi, id. mű, 39.
 61. *Bioanalitikai következtetések* (Hiv. kiadás, 308.) – Ferenczi kiemelései
 62. Ferenczi, u. ott, 304. – Ferenczi kiemelései
 63. Ferenczi, hiv. kiadás, 16. – Ferenczi kiemelései
 64. Verebélyi, id. mű, 39–40
 65. Derrida, id. mű, 79. – Derrida kiemelése
 66. Harmat, id. mű, 277–278
 67. Erős Ferenc: *A történelem szatirista újratrása* (In: *Thalassa*, 1991/1, 93.)
 68. Ferenczi Sándor: *A relaxáció elve és a neokatarzis* (In: Ferenczi, hiv. kiadás, 389.) és *C. G. Jung levelei Ferenczi Sándorhoz* (In: *Thalassa*, 1992/1, 140–142)
 69. Harmat, id. mű, 98.
 70. Harmat, id. mű, 41. és Eva Brabant: *Má nistanó* (In: *Thalassa*, 1991/1, 60.)
 71. Ferenczi: *A neurotikus pszichoanalitikus tanának haladása* (In: Ferenczi, hiv. kiadás, 291.) – az én kiemelésem
 72. Virág, id. mű, 45.
 73. Virág, id. mű, 52.
 74. Brabant, id. mű, 60. és 61.
 75. Idézi Erős Ferenc: *A budapesti iskola hozzájárulása az analitikus szociálpszichológiához* (In: *Thalassa*, 1990/1, 16.)
 76. Idézi Brabant, id. mű, 61.
 77. Brabant, id. mű, 61–62
 78. Morton, J.: *A pszichoanalízis és az ausztráliai őslakosok antropológiája* (In: *Thalassa*, 1992/2, 91.)
 79. Kilborne, B.: *Róheim és a pszichoanalitikus antropológia az Egyesült Államokban* (In: *Thalassa*, 1992/2, 94.)
 80. Voigt Vilmos: *Bevezetés* (In: *Thalassa*, 1992/2, 5.)
 81. Verebélyi, id. mű, 45.

AVIGDOR HÁMÉIRI ADY-LÁZ

Avigdor Háméiri – valaha Feuerstein Viktor vagy Kova Albert neve Ady Endrével fonódott össze. Háméiri adott ki egy kötetnyi Ady-fordítást héberül. Petőfit és József Attilát is ültetett át héberre, de egyikük hangját sem találta el úgy, mint Adyét. Könyvtárra rúgó prózát fordított magyarból.

Háméiri nyugtalan, háborgó lélek volt a megszállottak típusából. Talán ez az oka, hogy egy másik háborgó megszállott, Ben Gurion – az első demokratikus választások és az első alkotmányos kormány megalakulása után – a Kneszet lektorává tette. Persze ez az elfoglaltság nem akadályozta meg a költőt abban, hogy továbbra is a tel-avivi Ben Jehuda utcai kávéházakban töltse napjait. „Udvara” végighallgatta a mester monológjait, kitöréseit, édes-keserű panaszait, éles szurkálódásait azok ellen, akik nem helyezték őt a Parnasszus csúcsára. Azután Háméiri valamelyik magánházban tűnt fel (többek közt nálunk is), ahol hajnalig élvezhették jelenlétét. Csak azon csodálkoztunk, hogy vajon mikor írta azt a sok regényt, gyerekmesét, nyelvészeti eszme-futtatást, mikor jutott ideje folyóirat-szerkesztésre és -kiadásra, az első szatirikus színház megalakítására és anyaggal való ellátására. (A színházat Kumkumnak hívták, vagyis Vízforraló Kannának.) És mikor fordított – Madáchot, Bíró Lajost, Heltai Jenőt, Max Brodot, Arnold Zweigot, Stefan Zweigot, Gorkijt, Heine Héber dala-t, Korolenkot, Andersen meséit, Münchhausen báró utazásait, hogy csak néhány cseppet mutassunk a tengerből.

Közeli kapcsolatba a negyvenes években kerültem Háméirivel, amikor a Faragó fivérek, Pista és Bandi Tel-Avivban elkezdtek kiadni héberül apjuk, Faragó Miklós pesti kisregénysorozatát, a Világvárosi Regények-et. E sorozatot Háméiri nevezte el Román Zairnak (kis regény). S csak természetes, hogy őt kérték fel a sorozat szerkesztésére és a héber szöveg nyelvi ellenőrzésére.

Utolsó találkozásaink egy falusi miliőben levő aggok menházában történtek, Kfár Azarban. A Faragó fivérekkel, Marton Gizellával, az Új Kelet alapító főszerkesztőjének özvegyével, és még másokkal jártunk hozzá. Egy alkalommal vendéglátónk megkérdezte, mi lett azzal az önéletrajzi kéziratával, amiből már néhány fejezetet közölt az Új Kelet. (A mű a magyar nyelvű napilap megrendelésére magyarul készült.) Ekkor Háméiri meghagyta Marton Gizinek, hogy adja át nekem a kéziratot. Akkoriban a Maariv című héber napilap irodalmi rovatát szerkesztettem, feltehetően ezért bizott abban, hogy megmentem a kéziratot a feledéstől. De csak évek múltán, Háméiri halála után került elő saját süllyesztőmből, s eddig csak négy fejezetét fordítottam le héberre, melyekből három közöltem a Maariv-ban, a negyediket pedig a Pesti mérnökök – Izrael országépítői című könyvem magyar és héber változatában is.

A kézirat egyes fejezetei inkább a héber olvasóhoz szólnak, de annál több az olyan fejezet, amelyet csak magyar olvasó értékelhet igazán.

David Giladi