

Babits, Freud és a „keresztény lélekelemzés”

Az 1927 októberében keletkezett és az *Az istenek halnak, az ember él* című 1929-es kötetben megjelent *Psychoanalysis christiana* című verssel kapcsolatban egyetlen, de szerintem igen fontos kérdést szeretnék feltenni. Hol helyezhető el, hogyan határolható körül a költemény, s főleg a költemény címének ironikus modalitása? A kérdés nem magától értetődő; olyannyira nem az, hogy a mű utalásszerű (Rába György), illetve elmélyültebb, főleg műfaj történeti szempontú (Vadai István) értelmezései nem is foglalkoznak vele. Jómagam abból a feltételezésből indulok ki, hogy az irónia jelen van Babitsnál ebben a szövegben, de a 20. század első felében az ironikus regisztert amúgy is ritkán megszólaltató magyar lírában szokatlan, poétikailag alig tetten érhető módon, amely megnehezíti a mellette való argumentációt. Az iróniának egyébként is az önmeghatározásához tartozik, hogy létében bármikor tagadható, hiszen feltételezi, hogy a szöveg befogadója éppen abba a nézőpontba helyezkedik, amelyik az ironikus jelentésképződés feltételét alkotja. Előzményként arra az elemzésre hivatkoznék, amelyben Németh G. Béla firtatta az irónia szerepét a választott versünkhöz hasonlóan mondható hangvétellű *Balázsolásban. A Liturgikus emlék mint tárgyiasító versszerkezet és verskeret* című tanulmányában¹ megkockáztatja azt a föltevést, hogy a költeményben a szertartás megjelenítése „nem csupán telt léghörű megjelenítés, fölidézés és visszavarázslás, hanem csupa-csupa gyöngéd csúfokodás is”. Amivel kapcsolatban ugyancsak fölmerül a kérdés, hogy kinek szól ez a csúfokodás, ez az irónia, amely egyben nyilvánvalóan önirónia is? A megoldás kulcsa az irodalomtörténész szerint az, hogy ez a hangütés nem csupán a versben megjelenített szubjektumnak, vagy a ceremónia külsőségeinek szól, hanem „minden ember öniróniája”. Vagyis magában a *conditio humanában* rejlik az a mozzanat, amely helyt ad az ironikus pillantásnak, és igazolja azt;

¹ Németh G. Béla: *Hosszmetszetek és keresztmetszetek*, Szépirodalmi, 1987., 203.

feltéve, ha ennek a perspektívának az érvényesítője képes jelezni azt is, hogy gesztusa szintén a *conditio humana* része.

A *Psychoanalysis christiana* esetében feltehetően az irónia hasonló, összetett és közvetett működésével kell számolnunk. Rába György szerint a vers „térhatású lelki kép”, amely „szemléletformájának képzetfűzésével dúsul Babits egyik legnagyobb szimbólumává”. „Mint a bókos szentek állnak a fülkében / kívülről a szemnek kifaragva szépen, / de befelé, hol a falnak fordul hátok, / csak darabos szikla s durva törés tátog: // ilyen szentek vagyunk mi!” Megint Rábát idézem: „Ismerjük a költő közlését: a vers régen érett benne... A hosszú érlelődés tanúsítja, hogy személyisége állandó sajátágát írta ki az előlnézetben kifaragott, szemnek látatlanul nyers, csupa törés félszobrok jelképében. Képzettársítása a szenvedés ágostoni megigazulásra vezető elvében ér csúcsára, s ez a gondviselésben mindinkább megnyugvó lélek vallomása.” „Ki farag valaha bennünket egészre, / ha nincs kemény vésőnk, hogy magunkat vésne, / ha nincs kalapácsunk, szüntelenül dülő, / legfájóbb mélyünkbe belefűrő fűrő? // Szenvedésre lettünk mi.” „Ahogy Babits a félig megmunkált szobroknak, mint analógiásan ihlető, dologi tárgynak a vízióját valóságos és lehetséges vetületeinek helyzetébe képzelettel, indulataival ismételtelen személyes antropomorfiára ébreszt. Költői előadása úgy halad előre, ahogy gondolkodását a magánéletben is érzékelt Szilasi: »A felületek alatt rejlő felületeket« tapintva, és a teremtő képzelettel, »az élelendülettel« folyamatosan lepleket hántva le. A verscím jelzőjének a tartalommal összhangzó hitbéli tanúsága mellett azonban a főnév újra éledő érdeklődésről árulkodik a freudizmus iránt, s ennek halványabb-erősebb nyomát ismerhetjük föl a *Síremlék*ben, az ágostoni végkicsengésű *Csak a tilos szabad már* soraiban s egy-két évvel később minden álomról szóló versében (pl. *Álmok kusza kertjeiből*).”² Sajnos, az általam (főleg az első Babits-könyvéért) tisztelt és nagyra becsült Rába Györgynek ezúttal jóformán mindegyik mondatában találhatnék valami

² Rába György: *Babits Mihály*, Budapest, Gondolat, 1983, 226.

kifogásolnivalót. Most csupán hármat említenék ezek közül: a „térhatású lelki kép” mint terminus szokatlanul semmitmondó ennél a szerzőnél; az „indulataival ismételten személyes antropomorfiára ébreszt” kitétel groteszk és fölösleges. Végül pedig Rába nem gondolta át, hogy miként fér össze a freudizmus iránti, állítólagosan újra éledő érdeklődés „a gondviselésben mindinkább megnyugvó lélek vallomásával”; ezzel azt akarom mondani, hogy legalább jeleznie kellett volna, hogy az a kétféle irányultság harmonikusan él együtt a versben, vagy éppen a feszültségük eredményezhet valamilyen poétikai sajátosságot?

A vers részletesebb elemzésére Vadai István vállalkozott 2002-ben.³ Ő nem csupán versformáról és a műfaji áthallásokról állapított meg fontos összefüggéseket, de feltárta azt az intertextuális kapcsolatot is, amely Mészöly Miklós *Merre a csillag jár* című novellája és Babits verse között aligha tagadhatóan fönáll. (A Mészöly-novellában a vidéki orvosi rendelő ajtaján egy *Psichiatria Christiana* feliratú réztábla található, és a narrátor által gondozásba vett rejtélyes fekete kutya agóniájában szoborrá merevedik az írás végén. Vadai azonban csak rámutat erre az összefüggésre, de nem interpretálja.) Megállapítása szerint a Babits-mű a liturgikus énekek gyakori formáját, a szekvencia-formát követi, vagyis a strófa, anti-strófa, refrén szerkezet sejlik fel mögötte. Tudjuk, hogy Babits számára az egyházi szertartás drámai, párbeszédes jellege különös fontossággal bírt. Nála azonban minden versszak azonos metrumú (nem különbözik szakaszonként), ezért csak a refrén miatt hasonlít szekvenciára, ami Vadai szerint azért is érdekes, mert az *Amor Sanctus* fordításai között nincs refrénes szerkezetű vers. „A refrénsorok érdekes szerkezetet alkotnak. Váltakozva csendülnek fel, a páratlan sorszámú versszakokat követi az egyik refrén-sorozat, a páros sorszámúakat a másik. A második refrén-sorozat tökéletesen ismétlődik, mindannyiszor Krisztus urunk, segíts meg! szöveggel. Az első sorozat nem törekszik betűszerinti egyezésre, a sorokat kezdő négy

³ Vadai István: „*Szenvedni annyi, mint diadalt aratni*” – Babits Mihály *Psychoanalysis Christiana* című verséről = A Tiszatáj Diákmelléklete, 2002. október, 85. szám.

szótag különbözik, csak a refrénsorok második fele kötött, a létige valamelyik alakját követi a mi személyes névmás.”⁴ Vadai nem szimbólumnak nevezi a vers alaphasonlatát, a félig kifaragott szobrot, mint Rába, hanem – véleményem szerint helytállóan – „végigvonuló metaforának” vagyis allegóriának. Az allegória mint retorikai alakzat szintén az iróniának kedvez (ironikus szimbólumot a magam részéről nehezen tudok elképzelni, amivel persze nem zárom ki a lehetőségét). A „bókos szentek” jelzős szerkezet barokk fülkeszobrokat idéz; felmerülhet a kérdés, hogy ha a vers egészét meghatározó többes szám első személy, a „mi” a közös emberi mivoltra utal, akkor miért a szentek szobraival indítja a verset Babits? Ennek éppen az ironikus modalitás miatt lesz jelentősége, ám nem csak abban az értelemben, mintha azt mondanánk: „Még hogy mi? Szentek? Ugyan már!”. A verset lezáró szenvedés-motívum ugyanis azt *is* sugallhatja, hogy a szenvedés egyetemessége miatt valóban minden emberi lénynek *joga lehet* a belépésre a szentek közösségébe. Vadai szerint egyértelmű, hogy a szobrok falnak forduló, befejezetlen, vagyis tökéletlen része a léleknek felel meg, tehát a lélek és a test tradicionális szembeállításán alapszik. „Micsoda ős szirtből vágják ki lelkünket” – hangzik a költő kérdése, és erre a kérdésre nincs válasz. A vers így „az ember tökéletlensége fölött érzett fájdalmat” szólaltatná meg. Vadai elemzésében a tökéletlenség kiszáradva a bűnösséggel azonosul. A lélek hiányosságai, durván elnagyolt részei, az ebből következő „félig születetlen” lét először mint jóvátehetetlen elhibázottság tűnik fel, majd az elemzés tovább haladtával – ennek némileg ellentmondóan – „faragásra”, azaz jóvátételre szorulásként. A magam részéről mindezt azzal egészíteném ki, hogy Babitsnál nem véletlenül *nem* találkozunk a „bűn” kifejezéssel, s ez a hiány összefüggésben állhat a vers választott címével. Ebből a szempontból a mű szembeállítható a későbbi *Intelem vezeklésre* című verssel, amelyben a „bűn” szó megsokszorozva fordul elő, ám amelytől véleményem szerint szintén nem tagadható meg az ironikus modalitás. Vadai helyesen jegyzi meg, hogy a lírai

⁴ Déri Balázs szerint a vers nem a szekvencia, hanem „leise” műfajára játszik rá. (Szóbeli közlés.)

alany a *Psychoanalysis christian*ban kollektív, vagyis nem tesz különbséget önmaga és a többiek között, s hogy a Te tulajdonképpen nem más, mint az én megszólítása (tegyük hozzá, a kollektívum nevében). A „te magadnak-réme” nem a bűnös-létre utal, hanem arra, hogy minden belső rezdülésünket, titkos szégyenünket látja az Úr, aki mindenki szemével lát, vagyis magunk válunk „az Ítéző kémévé”. Ezen a ponton jómagam hangsúlyoznám, hogy az „ájtatos, régi faragók” vagyis a szobrok fal felé forduló oldalát is tökéletesre faragó (középkori?) szobrászok és a ma embere között a vers diametrális ellentétet mutat fel, aminek köze lehet a címválasztáshoz. A régi szobrászok gesztusa az emberi lélek önmagához való viszonyának ikonikus jele, vagyis a mély meggyőződést jeleníti meg képileg, hogy Isten szeme előtt semmi sem maradhat titokban. Tehát nem „hibátlanságról” még kevésbé „büntelenségről” van szó az ő esetükben sem, hanem arról, hogy az alany teljes mértékben transzparensnek tételezi és az isteni ítéletre bízza magát. A mai kor embere nem képes a hitnek erre a teljesítményére. Abszurd módon úgy viselkedik, mintha szégyenletes titkait megőrizhetné magának, vagy a mindennapok tevés-vevésében („percek vak fővénye alá” fűrt fejjel) elmenekülhetne előlük. Nos, ezért van szüksége a lélekelemzésre, szemben az „ájtatos, régi faragók” által reprezentált szubjektummal. Vadai úgy véli, hogy a vers arra a konklúzióra fut ki, hogy a tökéletesedés egyenlő a szenvedéssel, vagyis szükséges létállapot, s Babits azt válaszolja erre a dilemmára, hogy méltókká válhatunk az isteni kegyelemre, ha vállaljuk a szenvedést. Egy bizonyos jelentésszinten ez nyilvánvalóan így van. De ha nem próbálunk meg magyarázatot keresni arra, hogy mire szolgál a címben a pszichoanalízis szó, s hogy miben áll az említett ironikus modalitás, a költemény végkicsengése kiábrándító lesz, egyfajta „ájtatos” sopánkodásnak hat. Vagyis igazolja az allegória rossz hírét, amely a Goethe-Schiller korszakban alakult ki.

Babits és Freud kapcsolatáról nem sok adalékkal rendelkezünk (az ezzel kapcsolatos információimért Róna Juditnak tartozom köszönettel). A szakirodalomban főleg a

Gólyakalifával és a *Tímár Virgil fiával* kapcsolatban szokott felmerülni a Freud-hatás lehetősége, többnyire eltúlozva. Amint arra Szávai János utal a *Gólyakalifáról* írott tanulmányában⁵, „Az értelmezés első szintje magában az önéletíró által elbeszélt történetben található, Táborj Elemér próbál megoldást találni kettős élete rejtélyére. Az első próbálkozás, a háziorvos utalása („van most erről egy divatos könyv, egy bécsi orvos írta, de az nem gyerekeknek való”) Sigmund Freud felé mutat, s a regényre vonatkozó szakirodalom magától értetődőnek is veszi, hogy »a bécsi mélylélektani iskola felfedezései szolgáltatják a történet alapját«”. (Szávai itt Karinthy Frigyes, Schöpflin Aladár és Sötér István írásait említi.) „A történet figyelmesebb olvasása azonban” – folytatja – felfogásom szerint, éppen ellenkező konklúziót eredményez, a freudi eljárást, az elfojtott emlékek felszínre hozását, a regény rendkívül ironikusan kezeli.” Szávai János ebben Németh G. Bélát követi, aki így jellemzi Babits Freud-képét *Az európai irodalom történetéről* írott cikkében: „'Freud professzor' és 'pszichológusai' emlegetésének csipetnyi iróniája mutatja, hogy e tendencia elhatározott, főleg végleges érvényesítése nem szolgált öröme.”⁶ Rónay László számára ellenben nem kétséges, hogy a *A gólyakalifa* lélektani fikcióját Bergsonhoz és Freudhoz kell kötnünk. A „meghasadt személyiségű hős joggal jegyzi föl: »Az ellenség, akit magunkban hordunk, igazán győzhetetlen.« Hogy ezt a felismerését a pszichológia, pontosabban: Freud nyelvezete szerint fordítsuk le: az én, „Ich”, szüntelen küzdelmet folytat az „Es”-szel, azzal az ősszálammal, amely a lefojtott tudatalatti mozgásáról hoz időnként híreket, átalakítva személyiségünket, olyan jegyeket plántálva abba, amelyeket szemérmesen vagy kétségbe esve rejtegetünk a külvilág elől.”⁷ Rónay az „Es”-t a rossz énnel azonosítja, ami freudi

⁵ Szávai János: *A fantasztikum mint a valóság provokációja* – Megjegyzések *A gólyakalifához*. Alföld, 2004, 55. évf., 10. szám, 42-52.

⁶ NÉMETH G. Béla, *Világkép és irodalomfelfogás Az európai irodalom történetében* In Babits, *a szabadtó*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1987. 25. Ld. SZÁVAI János, i. m.

⁷ RÓNAY László: *A gólyakalifa – Babits, Bergson, Freud*. It, 1984, LXVI. évf. (Új folyam XVI), 3 szám, 666-676.

szempontból egyértelműen téves; ráadásul ez a fogalom csak tíz évvel később vonult be Freud szókincsébe.

„Amit Freud „Es”-nek nevez – írja továbbá Rónay –, az *A gólyakalifában* a bűnös állapot, amely ellen oly kétségbeesve küzdenek Dosztojevszkij hősei.” „Ha mint lélektani képlet megoldását is tekintjük Babits Mihály regényét, nyilván fel kell figyelünk annak egy másik - alapvetően erkölcsi-antropológiai - aspektusára is, arra, hogy Táborny Elemér két énjé és két élete voltaképp a bűn és büntelenség állapotának megjelenítése. Cél és céltalanság, rend és rendetlenség, hűség és hűtlenség, erkölcsi összefogottság és erkölcstelenség inkarnálódik a főhős két énjében, s az a tény, hogy ezek az ellentétpárok mindinkább szintetizálódnak sorsában, azt is jelzi, hogy az ember életében ezek sosem választhatók el egymástól: együtt kell élnünk rosszabbik énjünkkel, olykor meg kell alkudnunk vele, s ha harcolunk is rossz tulajdonságainkkal, és esendőségeinkkel, ezeket egyértelműen meghaladni nem tudhatjuk.”⁸

Nem vitás, ez a leírás emlékeztethet bennünket a *Psychoanalysis christiana* nyelvi szituációjára – ha leegyszerűsítve és a keresztény aspektustól megfosztva is.

Laplanche és Pontalis szerint a „pszichoanalízis” szó története a következőképpen alakult: először „pszichoneurózisként” szerepelt Freudnál az 1890-es években, s ennek a megismerésével kapcsolatban írt lelki, pszichológiai, vagy hipnotikus analízisről. Magát a szóösszetételt először egy francia nyelvű cikkben (1896, *L'hérédité et l'étiologie des névroses*), majd ugyanebben az évben németül is leírta.⁹ Freud 1918-ban arra is rákérdez, hogy miért kell ezt az eljárást analízisnek hívni? Ekkori válasza szerint azért, mert tünetek összetettségét elemi indítékokra kell bontani, számítva az egységesítés és egyesítés kényszermechanizmusaira: „Így az analitikusan kezelt betegnél a pszichoszintézis beavatkozásunk nélkül, automatikusan és elkerülhetetlenül végbemegy” – állítja. Az *Es*, az ösztönén, vagy a Kosztolányi nyomán magyarul meghonosodott „Ősvalami” fogalmát

⁸ RÓNAY, i. m. 672.

⁹ J. Laplanche – J.-B. Pontalis: *A pszichoanalízis szótára*, Akadémiai Kiadó, 1994, 404.

Groddecktől vette át 1923-ban, aki „...maga Nietzsche példáját követi, akinél ez a grammatikai műszó teljesen megszokott a lényegünkben meglévő személytelen és úgyszólván a természettől szükségszerű kifejezésére.”¹⁰ Groddeck szerint „az embert az ismeretlen éli meg. Van benne egy ösztön-én, egy csodálatos valami, amely irányítja mindazt, amit tesz és mindazt, ami történik vele.”¹¹ Freud tehát az úgynevezett „második topográfiában” cseréli le a „tudattalan rendszer” kategóriáját az *Es*-re, noha a két fogalom között vannak különbségek. Az ösztön-én tehát a libidó és az ösztön-energia nagy gyűjtőtartálya, innen származik a deszexualizált és szublimált energia. Az én ugyanakkor nem válik el teljesen az ösztön-éntől, hanem annak az érzékelés és a világ hatása miatt módosult része. (A fölöttes-én jobbra tudattalan módon szintén lemerül az ösztön-énbe) Az ösztön-én maga a káosz, feltöltődik energiával, de nincs szerkezete, nem képvisel akaratot. Számos olyan pozitív tulajdonsága van, amelyek az első topográfiában a tudatelötteshez tartoztak, ugyanakkor a koherens alany hiánya jellemzi. Mindennek alapján kijelenthetjük, hogy freudi szempontból abszolút helytelen a *A gólyakalifa* kapcsán az *Es*-ről beszélni, hiszen a műben mindkét alany koherens. Emellett, mint láttuk, Groddecknél és Freudnál az *Es*nek vannak pozitív tulajdonságai, például az, hogy egyetlen nagy energiátartálynak tekinthető. Mint ahogy arra többen felhívták a figyelmet, a megosztott személyiség megjelenítése sokkal valószínűbben Poe és Stevenson, mintsem Freud hatása; így nem meglepő, hogy Babits komikusnak tartotta annak az orvostanhallgatónak a levelét, aki 1917-ben freudi alapon akarta elemezni *A gólyakalifát*.¹²

Rába György 1983-as kismonográfiája e tekintetben mintaszerű: elkülöníti *A gólyakalifát* a romantika *Doppelgänger* (alakmás)-motívumából kinőtt, az élet megoldhatatlan kettősségét szemléltető művészregényektől (lásd Balzac: *A számárbőr*, vagy Wilde: *Dorian Gray arcképe*). A „nappali” főhőssel azonban egy olyan pszichológiai műszót mondhat ki, amely a mű keletkezése idején volt aktuális: a személyiség-megoszlás problémája kerül ismételt

¹⁰ i. m. 361.

¹¹ i. m. 363.

¹² Róna Judit szíves közlése.

szóba. „Ha a személyiségmegoszlás tünetényeinél egy testben két lélek lakik, addig az én esetemben az én lelke két különböző testben él” – mondja a főhős. Ez tehát *A gólyakalifa* alapszituációja, s a probléma közelebb áll a Freud előtti kórlélektanhoz, mint magához a bécsi mesterhez, akit Babits ekkor aligha ismert megbízhatóan.¹³ Tábori Elemér „az emlékezés betegségével”, nem pedig a freudi tudatalattival, vagy a saját elfojtásaival küzd. Babits hőse Janet és Morton Prince „személyiség-szétszakadás”-ról írt pszichiátriai könyveit olvassa; Rába azonban megjegyzi, *A gólyakalifa* lélektani problémájához legközelebb álló kóreset Théodule Ribot könyvében *Az emlékezés betegségeiben* fordul elő, amely magyarul is megjelent 1901-ben, s amelyet Babits is olvasott.¹⁴

A *Timár Virgil fiával* kapcsolatban Rába egyértelműen „a koncepció freudizmusáról” beszél. „A mélylélektanról nemcsak szó szerint olvashatunk a regényben, hanem bármennyire eretnek alkalmazásnak tekintette volna a bécsi mester, Babits a szeretetadás éhségének elfojtásában, majd szükségszerű kudarcában a pszichoanalízis egyik alaptételét szem előtt tartva bonyolította Timár Virgil sorsát.”¹⁵ Sajnos az irodalomtörténész nem tünteti fel, hogy pontosan melyik szövegrészre gondol a kisregényben, továbbá nem nevezi meg a pszichoanalízisnek azt az „alaptételét” sem, amelyre utal. Joggal feltehető azonban, hogy arra az egyetlen szöveghelyre gondol, ahol Vitányi saját öregedésén, s ezzel párhuzamosan esetleges „Oedipus-komplexusán”, elvetélt apai érzéseinek elmélkedik, észrevéve, hogy „szinte beteges érdeklődést érez a fiatalság iránt – mindkét nembeli fiatalság iránt”. „Bizonyosan nemi okai vannak ennek is: minden érzelemnek, minden vonzalomnak nemi okai vannak. Az öregkor kezdete ez, igen, a liliomtiprás vágya, kezdődő homoszexualitás talán... Vagy egyszerűen csak a családaltalan embernek érzése, valami állandóan elvetélt apai érzés? De hiszen a családi, az apai érzéseknek is nemi alapjuk van: ez az Oedipus-komplexum. Apa és fiú szerelmesek és vágytársak egyszerre... Minden titkos és bűnösnek sejtett érdeklődése az

¹³ Rába György: Babits Mihály, i. m. 94.

¹⁴ i. m. 96.

¹⁵ i. m. 191.

ifjúság iránt, talán egy ilyen, freudi, gyermek utáni vágy.”¹⁶ A mű egészének értelmezését Rába voltaképpen áthárítja Rónay Györgyre, mondván, hogy a „szeretet valódi természetét” hallhatjuk ki belőle, valamint azt a „katolikus megoldást”, mely szerint „saját életünket csak magunk oldhatjuk meg”.¹⁷ Ez a meglehetősen lapidáris és több megválaszolatlan kérdést is felvető formula a mi szempontunkból azért lehet érdekes, mert a feltételezett freudi problémára látszólag ugyanúgy „katolikus” választ kíván adni, mint a *Psychoanalysis christiana*.

Térjünk tehát vissza a vershez és eredeti kérdésfelvetésünkhöz. Mit akarhatott sugallni a címmel Babits? Talán azt, hogy a lélekelemzés freudi tanának elképzelhető egy keresztény megfelelője? Ha létezne ilyen, akkor egy ponton mindenképpen szembekerülne Freud elképzeléseivel, nevezetesen a büntudat kérdésében. Freud az analízis során feltáruló lélekproblémákat csak akkor tartotta megragadhatónak, ha a páciens képessé vált büntudattól és morális ítélkezéstől mentesen szembenézni velük. Babitsnál ellenben látszólag a tökéletesedés a tét, a méltóvá válás arra, hogy „az Ég királya / beállítson majdan szobros csarnokába”. Ebben a perspektívában úgy tűnhet fel előttünk, mintha énünk titkolt és szégyellett részei a szenvedés „éles vasával” elvileg lefaraghatóak lennének. Valójában azonban sokkal inkább a szenvedés közös sorsként való elfogadása, mintsem az üdvözülésbe vetett remény hallik ki a vers szólamai közül. Ahogy Németh G. Béla írta, „az ókeresztény egyház az ő Ecclesiája, amelyben minden rendű, rangú, nyelvű, nemzetiségű megváltásra és megvilágosodásra, megtisztulásra és megemelkedésre vágyó lélek egyformán otthont találhat vágyának, s e vágyában testesülő emberi voltának.” Ilyen értelemben, teszi hozzá, Babitsnál nem is katolicizmusról, hanem inkább katolicitásról kellene beszélnünk.¹⁸ Az emberi természetet meghatározó Erősz kettősségének ágostoni vonása foglalkoztatja, valamint e

¹⁶ Babits Mihály: *Tímár Virgil fia, ?*

¹⁷ Rába, i. m. 190.

¹⁸ Németh G. Béla: *Világkép és irodalomfölfogás Babits Az európai irodalom története című művében, in: Hosszmetszetek és keresztmetszetek*, i. m. 160.

kettősség sajátos fölismerése, vállalása, megvallása s a lebíráásért folytatott küzdelem mibenléte” – teszi még hozzá. Erősz sokértelmű alakja, mint tudjuk, kiváltképpen fontos szerepet töltött be Freud munkásságában is. Szerintem tévednek azok a kommentátorok, akik mereven ellentétbe állítják a büntudat kiiktatására irányuló freudi törekvést a bűn realitásának felmérésével. A realitás-elv hegemoniájának rekonstruálása a pszichoanalízis során ugyanis éppen azt célozza, hogy az egyén traumáinak feldolgozása révén képes legyen morális belátásokra és e belátásokon nyugvó életvitelre. A *Intelem vezeklésre* tanúsága szerint viszont a jóság útjában nem a feloldatlan traumák, hanem a lélek bűnei, az önzés és a „rossz vágyak” állanak. Semmi hasonlóval nem találkozunk a *Psychoanalysis christianában*. Kizárólag a kreatúra tökéletlenségéről, vagyis formátlanságáról, valamint annak Isten előtti elrejtetlenségéről van itt szó, miáltal a „pszichoanalízis” kifejezés sajátosan ironikus jelentésárnyalatot kap. A keresztény pszichoanalízis nem azért fából vaskarika, mert Freud cinikus módon meg akarta fosztani pácienseit a büntudat képességétől (ez esetben mire szolgált volna a felettes én?), hanem azért, mert meg akarta őket szabadítani a *fölösleges* szenvedéstől. Babitsnál látszólag minden szenvedés üdvös, mert a tökéletesedés eszköze; ez azonban csak a vers retorikai „formasejtelméből”, a himnikus hangnemből adódó következtetés. A költemény által megszólított keresztény embernek azt kellene elfogadnia, hogy a szenvedés maga a diadal, s hogy a lélekelemzés nem más, mint a szenvedés eszköze, a kemény véső, amely „magunkat vésne”, a kalapács, a „szüntelenül dúló / legfájóbb mélyünkbe belefúró fúró”. Ez azonban nem egyéb, mint az olvasónak felkínált szerep, amelynek középkoriasságát a cím oximoronja még inkább kihangsúlyozza. Közel állunk itt Füst Milán papjához, „ki begombolkozva állig s ünnepélyesen/ Dühvel, ordítva rázza az öklét, hogy visszhangzik a vidék s furcsa kézmozdulatokkal őrzöngve hazudoz” (*Epilógus*). Nem, Babits többes szám első személyű beszélője nem hazudozik, de ugyanúgy szerepet játszik, mint Füst papja, szánalommal telve a fájdalomra ítélt emberi lény iránt.