

SZÉNÁSI ZOLTÁN

Vallás és vallomás

(Kereszténység és irodalom Babits Mihály életművében – filozófiai-teológiai olvasat)

Az újkori gondolkodástörténet változásai leginkább talán abban ragadhatók meg, ahogyan időről időre kétségessé válik olyan kérdéseknek az érvényessége, melyek kérdezhetőségét pedig évszázados vagy évezredes gondolkodói hagyomány garantálhatná. Ha ugyanis a 16-17. század óta napjainkig az európai gondolkodás történetében bekövetkező váltásokat vizsgáljuk, akkor azt tapasztaljuk, hogy az Istenre, az emberi létezés transzcendens vonatkozásaira való rákérdezés lehetőségei jelentős változáson mentek keresztül. Először is a modernség, mely a tudomány empirizmusát teszi alapvető világtapasztalattá, és az embert helyezi az európai gondolkodás centrumába, minden olyan premodern törekvést, mely a világot a teremtő Isten által rendezett kozmoszként képzei el, s az embert a teremtett világ kitüntetett létezőjeként értelmezi, az idejétmúlt hiedelmek kategóriájába számúz. Mindez más szóval azt jelenti, hogy amíg korábban a vallás egyetemes világmagyarázata megkérdőjelezhetetlen igazságnak számított, addig a 18. századtól kezdve ennek helyét olyan tudományos világértelmezések veszik át, melyek a (szintén az abszolút igazság letéteményesének tekintett) tudomány nevében kiiktatják az isteni tényezőt a világ és önmagunk megértésének összefüggéséből.

Az európai gondolkodás szekularizációja azonban nemcsak a vallásos gondolkodás és életforma folyamatos háttérbe szorítását eredményezte, hanem az ezzel egy időben, s egymástól nem függetlenül zajló folyamatok átrendezték a művészetek és az irodalom világban betöltött szerepét, a különböző megnyilatkozási formákhoz való viszonyát is. Gadamer szavaival: „Meggyőzően hangzik, hogy a művészet egy olyan korban, amikor erős legitimáció ágyazta bele a környező világba, magától értetődő integrációt teremtett a közösség, a társadalom, az egyház és az alkotó művész önfelfogása között. A mi problémánk éppen az, hogy ez a magátólértetődés és vele együtt az átfogó önértelmezés közössége már a 19. században megszűnt.”¹ Az is nyilvánvaló azonban, hogy az irodalmi szöveg, amennyiben differenciálódik más nyelvi megnyilatkozásoktól, képes arra, hogy „kijátssza” az adott korszak uralkodó episztémájének igazságra vonatkozó ítéletét, s Foucault-i értelemben vett

¹ GADAMER, Hans-Georg, *A szép aktualitása. A művészet mint játék, szimbólum és ünnep*, ford. BONYHAI Gábor = G, H-G, *A szép aktualitása*, Bp., T-Twins Kiadó, 1994, 16.

„ellendiskurzust”² alkosszon. Ez magában hordozza annak lehetőségét is, hogy az irodalom a maga diskurzusában napjainkig újra és újra tematizálja és értelmezze az embernek a maga egzisztenciális tapasztalatából kiinduló s az Istenre, a transzcendensre vonatkozó kérdését. Ez adja azt a tág gondolkodástörténeti keretet, melyben a keresztény hagyományok és az irodalom viszonyát vizsgálhatjuk a Babits-életműben, különös tekintettel a pályaszakasz utolsó évtizedére.

Babits Mihály és a kereszténység vagy a katolicizmus viszonyának kérdése szinte egyidős Babits költői hírnevével. A korabeli katolikus irodalomkritika mindig is számon tartotta a költő katolikus voltát, s ez nemcsak (vagy nem elsősorban) egyfajta megbecsülést jelentett számára, hanem kemény támadásokat, bírálatokat is. De nemcsak katolikus részről érték támadások, 1911-ben a Népszavában a Mária Kongregációba való belépéssel vádolták meg, melyre Babits a *Művészet és szabadság* című Nyugatban megjelent cikkével válaszolt. Az írás záró bekezdésében a következőket olvashatjuk: „Uraim! ha nekem tetszik a katolicizmus, önöknek abba semmi beleszólásuk; ha önök a művészet iránt érzékkel bírnának, gyönyörködnének velem abban, amiben én is gyönyörködöm, s ezzel talán nem is vétenének a szent szocializmus ellen.”³ Ennek szellemében egyetérthetünk Szegedy-Maszák Mihállyal, aki a keresztény hagyományok és a modern magyar irodalom kapcsolatát vizsgáló tanulmányában a következő megállapítást teszi: „[N]em azzal kell foglalkoznunk, vallásos volt-e Ady, Babits és Kosztolányi, hanem inkább azt célszerű megfontolnunk: lehet-e olvasni egyes műveiket keresztény hagyományok távlatából.”⁴

Ennek e kérdésnek a tárgyalása azért sem lehet mellékes, mivel a Babits-recepció, s különösen az utóbbi másfél évtized értelmezései azt mutatják, hogy Babits esetében a világ vallásos szemléletnek változása és a költő irodalom-felfogásának alakulása között nemcsak párhuzam, de szerves összefüggés tételezhető. Kenyeres Zoltán az 1993-ban publikált *„A kettőszakadt irodalom” és „Az írástudók árulása”*. Babits és a Nyugat irodalomszemlélete című tanulmányában a költő pályájának alakulását úgy értelmezi, hogy a pályakezdő évek új jelenségekre nyitott, az irodalom értékkonstituáló szerepét hangsúlyozó felfogása után a 20-as évektől kezdve egyfajta konzervatív irodalom- és világfelfogás bontakozik ki Babits esszéiben. Mindezt a következő szellemi hatások összefüggésében tárgyalja Kenyeres: „Babits a háború végén, az akkori állapotok erkölcsi tanulságait keresve ismerte föl, hogy mi

² FOUCAULT, Micheal, *A szavak és a dolgok*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor Bp., Osiris Kiadó, 2000, 63-64.

³ BABITS Mihály, *Művészet és szabadság*, Nyugat, 1911/21, 782.

⁴ SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A keresztény hagyomány jelentősége a modern magyar irodalomban*, Protestáns Szemle, 1996/4, 280.

a jelentősége az emberi méltóság (a Menschenwürde) Kant által felállított fogalmának, annak, hogy az embert nem szabad semmiféle cél szolgálatában eszközként felhasználni. Az *örök béke* fordításának idejétől kezdve ezt az eszmét szinte posztulátumként kezelte, s ennek irányában fejlesztette tovább azokat a gondolatait, melyeket korábban a *Játékfilozófia* második dialógus-részében vetett föl az élet, a művészet és az erkölcs kapcsolatáról. A humánumhoz való hűséget tekintette a legfőbb vezérlő eszmének, s a 20-as években megfogalmazásra kerülő sajátos katolicitás-fogalma is ennek dimenziójában bontakozott ki.”⁵ Lényegében ehhez hasonló módon határozza meg az 1924-es *Sziget és tenger* című kötet hitvallásának (*Örökkék ég a felhők mögött*) Babits pályafordulatában betöltött helyét Kelevéz Ágnes is: „Ekkor azonosítja először határozottan az egyetemes Igazság utáni vágyat a katolicizmussal mint az emberiséget csonkítás nélkül képviselni tudó, a kulturális értékeket összefogó egyetemes vallással. Hosszú út vezetett idáig, s a szakítás nem volt könnyű régebbi, szkepszissel átitatott világszemléletével, mely pluralista alapon a többféle igazság létezésének lehetőségét hirdette, és a politeizmussal rokonszenvezett.”⁶

Babits pályájának alakulástörténetét leíró képlet tehát látszólag egyértelmű: a fordulat az első világháború idejére tehető, s a háború tapasztalatával hozható összefüggésbe, s az ebben az időben született esszék (az Ágoston-tanulmány, *A veszedelmes világnézet* és a Kant könyvéhez írt előszó) pontosan dokumentálják azt a szemléletbeli változást, mely majd a 20-as években bontakozik ki a maga teljességében. Csakhogy a legújabb recepció arra is ad példát, hogy ugyanaz a szöveg másként is olvasható, másként is kontextualizálható. Egyrészt ugyanis Kelevéz Ágnes igen alapos elemzésében meggyőzően mutatja be a *Hiszekegy* című görögös anti-credo genezisének szellemi környezetében azt, hogy a *Játékfilozófia* című esszé pluralizmusának az alkalmazása hogyan teszi lehetővé, hogy a sokistenhitről ódát zengő vers együtt jelenhessen meg a Dante-ihletésű *Vágyak és soha* című verssel a *Nyugat* 1911. júniusi számában. S lényegében ugyanebbe a kontextusba illeszthető be a szintén 1911-ben megjelent, de 1908-ra datált *Huszadik, huszadik század* című novella és a költő szintén ebben az évben keletkezett monoteista ódája, az *Októberi ájtatosság* is. Tverdota György értelmezése viszont (számos más példát is felhozva a korai korszak (látszólagos) ellentmondásaira) más összefüggésbe állítja ezeket a műveket, egy olyan „paradigmasorba”, melynek végén Babits megtérése található. Ez a megtérés azonban nem végleges, nem kételyektől mentes: „A megnyugvásra, egyensúlyra vágyakozó költő abban reménykedett,

⁵ KENYERES Zoltán, „A kettőszakadt irodalom” és „Az írástudók árulása”. *Babits és a Nyugat irodalomszemlélete* = K. Z., *Korok, pályák, művek. Válogatott tanulmányok*, Bp., Akadémiai Kiadó, 2004, 197.

⁶ KELEVÉZ Ágnes, *A keletkező szöveg esztétikája. Genetikai közelítés Babits költészetéhez*, Argumentum Kiadó, 1998, 193.

hogy ezt a gordiuszi csomót átvághatja, ha a hit mellett dönt. Csalatkoznia kellett ebben a reményében, mint ahogy mindannyian tévednénk, ha azt hinnénk, hogy Dante fordítása, az *Ágoston-esszé*, a *Veszedelmes világnézet* című cikk, amelyben nemcsak Nietzsche-t vagy Schopenhauert, de még Bergson-t és Kantot is elutasítja a keresztény intellektualizmus nevében, az *Amor sanctus* című, középkori himnuszokat tartalmazó fordításkötet megszabadította őt kételyeitől, s azoktól az új terhektől, amelyeket éppen hitre törekvése révén vett vállára. A terhet mindhaláláig, a *Jónás könyvéig* és a *Jónás imájáig* cipelte.”⁷

Babits kétkedő hite talán nem független attól a feszültségtől, mely a háború alatti és utáni világszemléletét meghatározó filozófiai tanítások között feszül. Rába György alapvető monográfiája szerint a világháború utáni életpálya egy ágostoni-kanti etika jegyében bontakozott ki.⁸ Az emberi méltóság tiszteletben tartására alapozott kanti etika jelentőségét egy 1997-ben publikált tanulmányában Kenyeres Zoltán is kiemeli,⁹ csak hogy épp a morál teológiai összefüggéseinek értelmezésében igen jelentős eltérés figyelhető meg Ágoston és Kant felfogása között. Mindketten elismerik ugyan, hogy az emberi morál alapja a boldogságra törekvés. Csak hogy Ágostonnál minden emberi cselekedetnek az örök és változatlan cél felé, tehát végső soron maga az Isten felé kell irányulnia, aki létében minden más létezőt megelőz, s ezáltal minden létező ontológiai alapját képezi. Ágoston a következőt írja *A keresztény tanításról* című művében: „Mert legfőképpen és elsődlegesen az *van*, aki teljességgel változhatatlan és aki a legteljesebb értelemben mondhatta azt: *Én vagyok az*, '*Aki vagyok*', továbbá: *Ezt mondom nekik: az 'Aki van' küldött engem hozzátok*. Ennélfogva a többi dolog, ami *van*, egyrészt csakis tőle kaphatja létét, másrészt csakis annyiban jó, amennyiben elnyerte a létezését.”¹⁰ Ezzel szemben Kantnál az emberi cselekvés maximáját képező kategorikus imperativus megalapozásához nincs szükség egy transzcendens lény létének a feltételezésére, az ember a megismerhetetlen Isten léteire épp a benne meglévő erkölcsi rendből következtethet.¹¹ A viszony tehát épp fordított, mint Ágostonnál.

Babits műveinek szemléletmódjában, véleményem szerint, ez a két hatás tehát közel sem olyan könnyen egyeztethető össze. Sőt talán azt is megkockáztathatjuk, hogy a háború alatt bontakozó szemléletbeli fordulat első éveiben érvényesül inkább Ágoston hatása. A

⁷ TVERDOTA György, *Babits megtérése = Látókörök metszése. Írások Szegedy-Maszák Mihály születésnapjára*, szerk. ZEMPLÉNYI Ferenc, KULCSÁR SZABÓ Ernő, JÓZAN Ildikó, BÓNUS Tibor, Bp., Gondolat, 2003, 519-520.

⁸ RÁBA György, *Babits Mihály*, Gondolat Kiadó, Bp., 1983, 281.

⁹ KENYERES Zoltán, *Babits és a metafizikus hagyomány = K. Z., Korok, pályák, művek. Válogatott tanulmányok*, Bp., Akadémiai Kiadó, 2004, 205.

¹⁰ ÁGOSTON, Szent, *A keresztény tanításról*, ford. VÁROSI István és BÖRÖCZKI Tamás, Bp., Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001, 71.

¹¹ KANT, Immanuel, *A vallás a pusztaság határain belül = K., I., A vallás a pusztaság határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, 1974, 135-363.

húszas évek elején született *Ádáz kutyám* című versben például, noha az Isten megérthetlensége a tőle való távolság is hangot kap, meghatározó mégis az az élmény, hogy az égi és a földi világ valamilyen módon analógiája egymásnak:

Óh, bár ahogy te pihensz lábamnál,
bizalommal tudnék én is Annál
megpihenni, aki *velem* játszik,
hol apámnak, hol kíznómnak látszik,
égi gazda, bosszú, megbocsátás,
s úgy nem értem, mint te engem, Ádáz!

Épp ez az analógia az, ami fenntartja annak a reményét, hogy idővel, ami ma még megérthetetlen és elérhetetlen, megérthetővé és elérhetővé válik. A valamivel korábban született *Timár Virgil fiában* a főszereplő, Virgil, akinek kedvenc latin szentjei „a költő Ambrus, a filozóf Ágoston, a szellemes, urbánus Jeromos”, Vágner Pista jövőbeli sorsába látja bele Ágoston életútját:

„Most is a Vallomásokat lapozgatta és gondolatai Pistára terelődtek. Amint Ágoston ifjúságáról olvasott, mohóságáról a tanulmányokban, a kételyekről, melyeken keresztülment, a nagy, szofisztikus töprengésekről, az észnek e kicsapongásairól, az eretnecség tévedéseiről, s a nagy csillapíthatatlan vágyról az Igazság után, egyre jobban Pista alakja rajzolódott a szeméi elé. Eszébe jutott, hogy hajdan Tertullianhoz hasonlította őt.

- Nem Tertullian, hanem Ágoston – mondta magában. Igen, Ágoston is ilyen lehetett, ez a tüzes, lelkes, élénkszemű, afrikai ifjú. Ugyanaz a mohóság van benne és Pistának is talán keresztül kell menni gondolatban minden veszedelmen, ismerni minden rosszat, mielőtt a jót választaná, úgy mint Ágostonnak... talán így is jó ez. És ki tudja, hátha Pistából az új Ágoston lesz, egy modern és hatalmas Szellem, aki visszaadja az Egyháznak régi uralmát a szellemeken...”¹²

Virgil reményét, vágyát azonban a regény nemcsak hogy nem igazolja vissza, de a következő jelenetben a Timár cellájába lépő Vitányi is Augustinus életét idézi – „mondain” hangnemben önmagára vonatkoztatva. A regény végén Virgil elmélkedéseiben újra felidéződik az ágostoni

¹² BABITS Mihály, *Timár Virgil fia*, Bp., Atheneum Irodalmi és Nyomdai R.T., 84.

életút saját világtól való elvonultságával szemben, mintegy kontrasztként állítva saját maga elé az ókori szentet. Épp ezért az ágostoni történetnek mint archetípusnak ezek a különböző irányú és motivációjú vonatkoztatásai nemhogy a történet értelmező erejének s érvényességnek az egyetemességét sugallnák, hanem sokkal inkább annak viszonylagosságára engednek következtetni.

Később viszont Babits műveiben mintha sokkal inkább érvényesülne a kanti agnoszticizmusból fakadó, Isten létének teljes bizonyosságában kételkedő szemléletmód, mint *Ágoston Vallomásainak* az a jellegzetes látásmódja, mely az egész műben a megtért ember hitével tekint vissza korábbi tévelygésire is. Az *elbocsátott vad* teológiai interpretációjának például számolnia kell az ágostoni teológiával (például a boldogság keresése és a bűn problematikája kapcsán), a lírai én Istenhez való iszonyában viszont meghatározóbb mozzanat a bizonytalanság („Ez a Valaki tán az Isten”) vagy az Istentől való távolságnak, Isten meg nem találásának a konstatálása („»Vezessen Hozzád a szabadság!« / így kérem olykor aki vár, / mert nem annak kell az imádság, / ki Istent megtalálta már.”).¹³ De utalhatok itt a kései nagy műre, a *Jónás könyvére* is, ahol a próféta szintén nem érti az Úr rendelkezéseit, tetteit. Jónás hallgatása a mű végén tehát nem a megértés csendje tehát, hanem a meg-nem-értésé.

A harmadik gondolkodó, akinek (Baudelaire-en keresztül is) érvényesülő hatását már Szabó Ferenc is elemezte,¹⁴ Blaise Pascal. Nem véletlen, hogy életrajzi regényében, a *Halálfiában* maga Babits is hivatkozik a 17. századi francia tudósra, hisz Pascal gondolatai nemcsak fiatalkori kétségeinek, de későbbi kételyeinek is hiteles kifejezője lehet: „Ki vetheti szemére a keresztényeknek, hogy nem tudják megmagyarázni, miért hisznek, hiszen a vallásuk ésszel megmagyarázhatatlan? Nyíltan vallják a világ előtt, hogy bolondság, stultitia [I. Kor., I., 21.], és még hibáztatják őket, hogy nem bizonyítják be! Hiszen ha bebizonyítanák, nem lennének hívek kijelentésükhöz: éppen az mutatja józanságukat, hogy nem bizonyítanak. »Rendben van; de ha ezzel felmentést adtunk is azoknak, akik ilyenek mutatják a vallást, és nem hibáztathatjuk őket azért, mert érvelés nélkül kínálják nekünk, mindez még nem mentség azok számára, akik elfogadják.« - Vizsgáljuk hát meg ezt a kérdést, és állapítsuk meg: »Vagy van Isten, vagy nincs.« Mármost melyik felfogás mellé álljunk? Az ész ebben nem dönthet: végtelen káosz választ el bennünket. E végtelen távolság legvégén szerencsejáték folyik, s az eredmény fej vagy írás lesz. Melyikre fogad maga? Ésszerű meggondolásból sem az egyikre,

¹³ A vers elemzésével részletesen foglalkozom: SZÉNÁSI Zoltán, „viharban vadmódra” Babits Mihály *Az elbocsátott vad című versének elemzése*, Vigilia, 2008/11, 834-841.

¹⁴ SZABÓ Ferenc, «Csillag után». *Száz éve született Babits Mihály = Sz. F., «Csillag után». Istenkeresés a modern irodalomban. Válogatott tanulmányok*, Távlatok, Bp., 1995, 29-44.

sem a másakra nem tehet; ésszerű megfontolással nem védhető az egyik sem.”¹⁵ S jelen esetben talán azt sem szükséges részletesebben bizonyítani, hogy az ember mint a világ legtörékenyebb, de gondolkodó nádszálának a pascali gondolata mennyire közel állt a 30-as években Babitshoz.

A 19. század racionalizmusa után, a transzcendencia felé is új távlatokat nyitó Bergson mellett tehát Babits háború utáni szellemi fejlődésében, vallásos szemléletének alakulásában ez a három filozófus játszotta a döntő szerepet. Ekkora tehát Babits túljutott fiatalkora meghatározó szellemi hatást kifejtő gondolkodóin (Nietzschén, Schopenhauerén és másokon), de ez a túljutás nem jelenti a korábbi világértelmezés teljes érvénytelenítését. A 30-as években született több műve is mutatja, hogy Babits komolyan számot vetett a Nietzsche utáni korszak fő kihívásaival, s ahogy arra az alábbi elemzések rá kívánnak világítani, számtalan ponton máig érvényes, vagy legalább is újragondolható megállapításokat volt képes tenni, melyek értelmezése a metafizikus Babitsról alkotott képünket is árnyalhatja. A húszas évektől kezdve számtalan Babits-mű a felvilágosodás racionalizmusa és a hit ráció által uralhatatlan reménységének az (életrajzilag is reflektálható) feszültségében íródik.

„Vallás és líra között, mondják, titkos kapcsolat van: de egy vallásra sem igazabb ez, mint a kereszténységre. Az Egyház lelke a lírába ömlött, az első pillanattól.” – írja Babits *Az európai irodalom történetében* a korai kereszténység költészetével kapcsolatban. Ugyanitt a *Stilus Christianusról* értekezve már a korai keresztény himnuszsköltészetben a modern vers megszületését látja. Az irodalom folytonosságának az a felfogása, mely ebben a megnyilatkozásban is megmutatkozik az irodalomtörténetnek azt a szemléletét tükrözi, mely a bevezető szerint a világirodalmat mint az „egészen nagyok” egyfajta misztikus közösségét határozza meg, egy olyan téren és időn túllépő világgént, melyben a „költők, (...) egymásnak felelnek idő és tér távolságain át.”¹⁶ Lényegében ugyanez az egyetemesség-gondolat nyilatkozik meg Babitsnak az 1933-as „katolikus költészet”-vita kapcsán tett kijelentésében is: „Minden nagy költészet lényegében vallásos költészet, s minden nagy vallásos költészet bizonyos nagyon tág értelemben katolikus is.”¹⁷

Noha ez a tradícióértelmezés és időfelfogás beleillik abba a metafizikus szemléletmódba, mely a korábbi évtizedben írt esszéiből, az *Új klasszicizmus felé* című rövid cikkéből, s *Az írástudók árulása* című Benda-recenziójából kiolvasható, *Az európai irodalom*

¹⁵ PASCAL, Blaise, *Gondolatok*, ford. PÖDÖR László, <http://www.ppek.hu/konyvek/pascal01.txt>.

¹⁶ BABITS Mihály, *Az európai irodalom története*, Auktor Könyvkiadó, é. n., 13.

¹⁷ BABITS Mihály, *Könyvről könyvre*, Nyugat, 1933/9, május 1., 546.

története is bizonyítja, hogy Babits esetében mindez nem jelenti a történetiség eltűnését, az irodalmi s általában az emberi megnyilatkozások s a befogadó értelmezési horizontját meghatározó jelen közti időbeli távolság felfüggeszthetőségét, s végső soron azt, hogy Babits ne ismerné fel az irodalmi alkotások értékének időbeliségét. A középkori himnuszköltészet kapcsán például nemcsak a hatástörténet hiátusait látja, hanem – még a bevezetőben megfogalmazott irodalomszemlélet szellemében - a hagyomány továbbélésének különféle módjait is: „Az egész himnuszköltés úgy kiesett a mai irodalom tudatából, mintha a líra történetében ezeréves űr tátongana. Talán mert nem »nemzeti«, és nem »életszerű«... De a nagyokra mégis hatottak a nagyok, s a csúcok hegylancot alkotnak a messzeségből is. A *Faust* misztikus karai Abélard ritmusait zendítik föl... Baudelaire pedig maga is írt latin »hymnuszt«, s versein minduntalan átüt a *divinum vinum* különös eksztázisa. Benne és általa telt meg újra a modern líra profán erotikája is a régi szent költők mennyei szerelmének titkos ízeivel.”¹⁸ Lényegében a tradíció folytonosságának ebben az értelmében „modern” Babits szemében az antik irodalomhoz képest a *Vallomásaiban* újfajta szubjektivitást megfogalmazó Ágoston, vagy a modern lírai versbeszédet megalapozó középkori líra. Ha tehát a bevezető gondolatokból, s a mű első felének szemléletmódjából joggal le is szűrhető az a megállapítás, mi szerint „[m]ás újklasszicistákhoz hasonlóan Babits is olykor kísértésbe esett, hogy zárójelbe próbálja tenni a történetiséget”, irodalomtörténetének második kötetében egyre inkább nyilvánvalóvá lesz, hogy „az időtlen kánon újklasszicista eszménye”¹⁹ felől közelíteni jelenkorának irodalma felé az egységes történet megalkothatatlansága miatt problematikus vállalkozás lenne.²⁰ Mindez szorosan összefügg a jelen értelmezhetőségének, megérthetőségének a nehézségeivel.

Babits gondolkodásában az első világháború alatt formálódó szemléletbeli fordulat, melynek lényege a válságként megtapasztalt jelennel szemben az örök és változatlan értékek előtérbe helyeződése, nem annyira a jelen valósága előli menekülést jelentette, hanem egy olyan teljességigényt követelő metafizikus nézőpont kialakítását, melynek tükrében a jelen részlegességei, mulandó jelenségei (*Új klasszicizmus felé*) vagy éppen a humánusot fenyegető tendenciái élesebben kirajzolhatók. Ennek a személyesként megélt válságnak különböző területei vannak Babits életművében: megjelenik mint az individuum válsága, a

¹⁸ BABITS Mihály, *Az európai irodalom története*, i. m., 162.

¹⁹ *Az európai irodalom történetének szemléletbeli önellentmondásáról*: SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Esszéírás és irodalomtörténet. 1934 Megjelenik Szerb Antal Magyar irodalomtörténet című munkája és Babits Mihály Az európai irodalom története című vállalkozásának első fele = A magyar irodalom története III. 1920-tól napjainkig*, főszerk. SZ-M. M., Gondolat Kiadó, Bp., 2007, 245-262.

²⁰ BABITS Mihály, *Az európai irodalom története*, i. m., 641.

transzcendenssel szembeni önértelmezés, az Isten- és az én-keresés válsága, közösségi szinten a másik emberhez fűződő viszony átértelmezései (például a prófétai szerep kérdései és kérdésessége) és általában a korabeli társadalom válsága, a jövő negatív utópiájának látomása.

Az elbocsátott vad című verse például látszólag katolikus-protestáns dogmatikai szembeállítással indul, amikor a nagybetűvel írt „Elrendelés” elutasítását a szívben lévő akarattal, s a cselekvés szabadságával indokolja. Véleményem szerint azonban a vers nem annyira hitvitázó pozícióval indít, sokkal inkább a modern, felvilágosult ember világszemléletét, önnön korlátlan szabadságának öntudatát és az ezt a szabadságot korlátozó transzcendens hatalom elutasítását ironizálja. Ennek révén a felvilágosodás kora óta kialakult európai emberkép válságát fogalmazza meg a versben, s ha nem is vallásfelekezeti összefüggésben, de Nyugati gondolkodástörténeti fordulatainak a tükrében. Az újkor kezdete óta bekövetkező, s a mai világlátásunkat is döntően meghatározó változás, hogy a korábbi gondolkodást strukturáló középpont,²¹ Isten helyét az Ember vette át. Ennek a váltásnak a nagyhatású kifejeződése Nietzsche nevezetes mondata Isten haláláról. A vers kiindulása tehát azt a Nietzsche utáni világértelmezést tételezi, melyben a transzcendens hatalom (erre vonatkozik a nagy kezdőbetűvel írt „Elrendelés” is) megsejtése már olyan idegenségtapasztalatként értelmezhető, mely során a szubjektum világában megjelenő Másik idegensége teljességében soha sem válik megszüntethetővé, ezáltal a szubjektum önértelmezésének folytonosan megújuló lehetőségeit kínálja. *Az elbocsátott vadban* a transzcendens hatalom megsejtésének következtében kialakuló (a bűnösség átvitt, képi kifejezésében megfogalmazott) szubjektumválság még túllendül a mélypontra, az utolsó versszakban felhangzó fohász, egy új nyelv, az imádáság nyelvének megtalálása révén.

A Babits-életmű utolsó periódusában ezen kívül több olyan vers is található (például *Az Isten és az ördög* vagy a költő életében kiadatlan *Özönvizet, kőessőt, üstököst...kezdetű*), melyek lényeges teológiai konklúziókat is ígérő világszemléleti implikációja szerint a Nietzsche utáni korszak fenyegető veszedelme nemcsak az, hogy végképp elveszítettük a tradicionális világunk strukturáló középpontját, Istent, hanem az is, hogy ez maga után vonja az önmagát szubjektumként megértő ember válságát is. Az „Isten halála” után tehát bekövetkezik/bekövetkezik az „Ember halála”. Ha ez az értelmezés helyes, s mindez visszaolvasható az említett Babits-versekbe, akkor ez olyan teológiai felismerések felé nyit utat, melyek közel vihetnek minket a mai német hittudomány egyik meghatározó alakjának,

²¹ Vö.: DERRIDA, Jacques, A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában, ford. GYIMESI Tímea = *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása, Szöveggyűjtemény*, szerk. BÓKAY Antal, VILCSEK Béla, SZAMOSI Gertrúd, SÁRI László, Bp., Osiris Kiadó, 2002., 266.

Johann Baptist Metznek a teológiájához. Metz nemrég magyarul is megjelent *Memoria passionis* című könyvében a következőket írja: „Nietzscht többnyire olyan szerzőként idézzük, aki azt hirdette, hogy Isten meghalt az európai Nyugat szívében. Arról azonban gyakran megfeledkezünk, hogy Isten halálából könyörtelen következtetést von le, azt, hogy maga az ember is meghal, az az ember, akit eddig a történelemből ismertünk, és fontosnak tartottunk.”²² Hozzá kell tenni persze, hogy a német teológus az Auschwitz utáni válságból indul ki, amit Babits ilyen formában már nem tapasztalhatott meg, viszont Az *elbocsátott vad* zárklapja szempontjából is tanulságos lehet Metznek a szubjektumválságot a nyelv válságával összekapcsoló értelmezése, s az imádságról tett megállapításai: „Mintha az imádságban elhangzó nyugtalan kérdéssel jelentkezne utoljára az »ember« a nyelvben, amelyben, úgy látszik, a mai fejlett tudat szerint már teljesen el is tűnt.”²³

A „történelemből ismert ember” halálának víziója fogalmazódik meg a szintén a harmincas évek elején született alkotásban, „Babits legmostohább sorsú prózai művében”.²⁴ Anélkül, hogy ehelyütt feltétlenül felül kívánnám vizsgálni az *Elza pilóta* esztétikai értéke körül a recepciótörténet során kialakult kételyt, csupán a fentebbi problémafeltevés nézőpontjából releváns kérdések feltevésére és a rájuk adott válaszlehetőségek körvonalazására vállalkozom. Nem zárható ki persze, hogy a regény teológiai olvasata visszahathat a mű esztétikai értékének a megítélésére is azáltal, hogy olyan prózapoétikailag is releváns kérdésekre világít rá, melyeket a korábbi értelmezések esetleg rejtve hagytak. A regény teológiai nézőpontú olvasatának lehetőségére az *Utószó* egyértelműen felhívja az olvasó figyelmét: „[V]an egy nagy különbség a mi földünk és a regényben leírt planéta közt. A regény kihagyja Istent. Az örök harc földjét nem az Isten teremtette. S talán azon a földön, melyet az Isten teremtett, nem történhetnek ilyen dolgok. (...) De az is lehet, hogy magunkra hagy bennünket, s tűri még azt is, hogy szolgálói is a harc szolgálatába lépjenek. Az Isten türelmes. Nem küld villámokat. Sőt én azt hiszem: az olyan világból, ahol nem törődnek vele: el is tűnik az Isten.”

Az *Elza pilóta* világából sem hiányzik azonban az Isten, pontosabban csak a nyoma található meg ott. Maga a vallás is része az „örök harc” előtti kultúrának. A regény világa azt mutatja, hogy lassan eltűnnek azok az értékek, melyek az „örök harc” előtti korszak (a

²² METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*, ford. GÖRFÖL Tibor, Vigilia Kiadó, Bp., 2008, 109.

²³ I. m., 113.

²⁴ BUDA Attila, *A regény keletkezése, kiadásának és fogadtatásának története, utóélete = Elza pilóta vagy a tökéletes társadalom*, s. a. r. B. A., Bp., Magyar Könyvklub, 2002, 497. (Babits Mihály Műveinek Kritikai Kiadása)

regényidő szerint a 19. század) világát és világképét alakították. A mű főszereplői is azáltal emelődnek ki a szereplők sorából, hogy környezetükhöz képest másként viszonyulnak ezekhez a háború előtti értékekhez, mindennek előtt a háború, s a megismerhetetlen hatalom (bizonyos értelemben talán a hiányzó Isten immanens regénybeli alakmása) által megszüntetett individuум eszményéhez, pontosabban: emlékéhez.

Az „örök harc” világa azonban nemcsak a nyugati kultúra értékpusztulását eredményezi (ennyiben Babits regénye tökéletesen beleillik a korabeli válságfilozófiák és irodalmi utópiák közé), hanem a műben lényegileg alakítja át az emberek világszemléletét. A kereszténység eszkatologikus időszemléletével, s lényegében a modernség nagy elbeszéléseinek teleologikus történelemfelfogásával szemben a regényvilág idejéből már a történések célra irányultságának a képzete is kiveszett, az idő a soha véget nem érő háború ideje, tulajdonképpen a történelem vége:

„- De mégiscsak hinnünk kell, hogy egyszer vége lesz! - kiáltott az asszony. - Mert ha nem hiszünk ebben, ha nem hiszünk ebben... Hisz a gyerekeket is arra tanítjuk: »Hinnünk kell a végső győzelemben s a békében«- rebegette titkosan könnyörgő hangján.
- S az utolsó ítéletben s Krisztus országának eljövételében - tette hozzá a professzor, és óráját nézte.” (45.)

Az emberi társadalom fejlődése a racionálisan megszervezett tökéletes társadalom kiépítésében a végéhez ért. Ennek a társadalomnak a „tökéletessége” a klasszikus humanizmus nézőpontjából kérdéses ugyan, csak ironikusan tételezhető, míg az „örök harc” szempontjából nagyon is konkrét, a mű világában valóságosan értelmezhető.

Adott keretek között nincs mód kitérni a regény narratológiai sajátosságainak értelmezésére, arra, hogy a külön jegyzetekben közölt Schulberg professzor és Kamuthyné, valamint Elza beszélgetéseit, a Kis Föld megalkotásának és sorsának történetét elmondó elbeszélésszál végkifejlete hogyan módosítja az egész mű s a műbeli narrátor kilétének értelmezését. Ehelyütt csak azt kívánom kiemelni, hogy a Kis Föld alkotója a felvilágosodás korabeli ember jellegzetes típusa, sorsában a tudás mindenhatóságába vetett hitnek a babonával és a másfajta, ember- és kultúraellenes racionalitással szembeni kudarcát írja meg Babits. A science fiction-be hajló történet befejezése azonban nemcsak a tudós tragikus sorsának végkifejletét írja le, alakjában ugyanis mintha Nietzsche „Emberfeletti emberének” démonikus paródiája jelenne meg. A Kis Föld és végtelen számú mutációinak története tehát annak ellenére, hogy az „örök harc” világnak ideje a véget nem érő, az *eszkatont*, a történelem

célját elvesztő idő, mégis apokaliptikus pusztulással végződik. Nyitott kérdés marad a műben, hogy ez a végtelen regresszió eléri-e valaha az első Földet. Más nézőpontból tekintve persze ugyanez lehetne az arisztotelészi-tomista kozmológia modelljének satirikusan láttatott apokalipszise is.

Mi valósult meg Babits szörnyű utópiájából? Erre a kérdésre talán nem is akkor kapjuk meg a legpontosabb választ, ha az egyes részletek utólagos igazolását keressük, hanem ha a jelenkori világlátásunk és időtapasztalatunk lehetséges interpretációjával szembesítjük a művet. Ismét Metz-et idézem: „A mai ember nemcsak attól fél, hogy minden véget ér, és pusztulás nyeli el a bolygóját, de mélyebben, úgyszólván a konkrét félelmei alatt amiatt is szorong, hogy talán egyáltalán nem is ér véget semmi, hogy nincs is már vég, és a világ sorsában nincs semmi, amit párhuzamba lehetne állítani az egyéni életnek a halálban bekövetkező végével. (...) Az időnek ez a felfogása az összes igazi reményt és várakozást kioltja; ezzel az időképpel magyarázható, hogy lelkének mélyén a modern embert szorongás emészti önazonossága miatt.”²⁵

Babits esetében tehát a keresztény hagyományokhoz való szoros kapcsolódás nem pusztán a nagy középkori művek fordításában, verseinek bibliai tematikájában, biblikus és liturgikus műformák kölcsönzésében ragadható meg, hanem abban a világszemléleti invencióban is, ami a második világháború utáni keresztény világértelmezés felé nyitja a műveinek világát. Ebből kiindulva érdemes újragondolni Babits és a katolikus irodalom viszonyát is. Egyrésztől ugyanis nyilvánvaló, hogy Babitsnak sem személy szerint, sem művein keresztül nincs semmiféle kapcsolata azzal a katolikus irodalommal, mely a 19. század végi politikai katolicizmusból nőtt ki, s melynek képviselőit a papköltők számában és legtöbbször színvonalában sem túl jelentős csoportja alkotta. Elég itt arra utalni, hogy Babits akkor sem jelenhetett meg az Andor József által szerkesztett ellen-Nyugatnak szánt katolikus hetilapban, az *Életben*, amikor annak rendszeres szerzői közé tartozott Kosztolányi, Juhász Gyula, Krúdy vagy Csáth Géza. De hivatkozhatunk Babitsnak az Illyés által gerjesztett 1933-as „katolikus költészet”-vitában elfoglalt álláspontjára is, melyben a Nyugat szerkesztője a konzervatív oldalról érkező támadásokkal szemben egyértelműen védelmébe vette fiatal költőtársát. Másrésztől viszont, ha a katolikus irodalom nemzetközi összefüggéseiben vizsgáljuk a kérdést, s nem csak a középkori himnuszokat és Dantét fordító költőt vagy az Ágostonról értekező gondolkodót tekintjük, akkor igazat adhatunk Rónay Lászlónak, aki egy

²⁵ METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, i. m., 164.

1979-es tanulmányában a *Timár Virgil fia* kapcsán Babits regényét a francia neokatolikus irodalommal rokonítja.²⁶ Ezt a megfigyelést alátámasztja a regény újabb olvasata is, mi szerint „Timár Virgil lehet jó ciszterci és pap a rend szabályai szerint, azonban nem lehet jó szerzetes, nem élhet Istenhez méltó életet mindaddig, amíg elkerüli azt, amivel még Krisztusnak is szembe kellett néznie: a kísértést.”²⁷ Babits műveiben (a korabeli katolikus irodalom jellemző szemléletmódjához képest) a modern ember létproblémáira lényegesen nyitottabb látásmód valósul meg, mely a mai értelmező számára is a(z élet)művel és saját korával folytatott dialógus újabb tereit nyithatja meg.

Épp ezért nem véletlen az sem, hogy háborús élményei kapcsán Pilinszky is az *Elza pilóta Utószavát* idézi: „A negyvenötben összeomló Németországban elemi erővel született meg bennem a felismerés: ez az a föld, amit Isten elhagyott. Itt valóra vált Babits Mihály modern próféciaja: az emberek elhagyták Istent, most Isten hagyja el a világot.”²⁸ Pilinszky költői világában is elementáris erővel fogalmazódik meg a világ Istentől való magára hagyatottságának élménye. Pilinszky, aki szintén kiemeli a Babits-életmű kanti morális aspektusát,²⁹ más fontos szöveghelyeken szintén Babitsot idézi. Az *idő sürgetése* című írásában épp a katolikus irodalom programját tárgyalva kifejti, hogy a vallás(osság) a költő személyes elkötelezettségén keresztül sem lehet direkt módon hatással a műalkotás születésére, mivel Pilinszky Babitscsal együtt vallja, hogy „a dal szüli énekesét”, azaz „[a]z igazi alkotás magát az alkotót is meglepi, ahogy egy csata kimenetelét se lehet előre kitervelni, ahogy a váratlan meglepetések szülik az igazi hadvezért, teszik próbára valódi leleményét.”³⁰ Többen is foglalkoztak már Pilinszky kapcsán a József Attila-i hatás vizsgálatával,³¹ ez idáig azonban kevesebb figyelem esett a Babits-hatás elemző bemutatására, pedig a korai Pilinszky-életműben a kettő bizonyos esetekben együtt érvényesül. Az első kötet reprezentáns darabja, a *Halak a hálóban* csillag-motívuma például tagadhatatlanul József Attila költészetéből kölcsönzött kép, de a vers zárata („Roppant hálóban hányódunk / s

²⁶ RÓNAY László, *Fordulat Babits prózájában: A Timár Virgil fia*, ItK, 1979/4, 392.

²⁷ FINTA Gábor, *Prózaavatózatok a modernség horizontján = Summa. Tanulmányok Szelestei Nagy László tiszteletére*, szerk. MACZÁK Ibolya, PPKE BTK, Piliscsaba, 2007, 83. (Pázmány Irodalmi Műhely Tanulmányok 7.)

²⁸ PILINSZKY János, „Miképpen mennyben, azonképpen itt a földön is” = P. J. összegyűjtött művei. *Tanulmányok esszék, cikkek* (továbbiakban *TEC I.*), szerk. HAFNER Zoltán, Bp., Századvég Kiadó, 1993, 61.

²⁹ „Babits kései költészete az erkölcsi imperatívusz csodája” (PILINSZKY János, *Holt próféta a hegyen = TEC I.*, 167.)

³⁰ PILINSZKY János, *Az idő sürgetése = TEC I.*, 196.

³¹ Például: BENEY Zsuzsa, *Csillaghálóban. József Attila hatása Pilinszky János költészetére* = B. Zs., *Ikertanulmányok*, Szépirodalmi Kiadó, Bp., 1973, 5-48.; illetve: SCHEIN Gábor, *József Attila kései költészetének hatása Pilinszky János korai lírájában* = S. G., *Poétikai kísérlet az Újhold költészetében*, Universitas Kiadó, Bp., 1998, 163-177.; HAFNER Zoltán, *Pilinszky József Attila-élménye = Véges végtelen. Isten-élmény és Isten-hiány a XX. századi magyar költészetben*, szerk. FINTA Gábor és SIPOS Lajos, Akadémiai Kiadó, Bp., 175-182.

éjfélnélkor talán / étek leszünk egy hatalmas / halász asztalán.”) már mintha Babits 20-as évek elején született *Keseredés* című versét idézné: „Egymást foganjuk s szüljük egyre / lelünk ízet keresve tarkán. / Míg majd a végső Lakomában / elolvadunk az Isten ajkán.” A versek tágabb asszociációs körébe pedig ezen keresztül az *Isten fogai között* is odaérthető lehet.

S noha az *Apokrif* intertextuális olvasatának releváns konklúziója, hogy „a líratörténetileg megalapozott hagyományból nem a katolicizmusnak szintén olyan nagy jelentőséget tulajdonító Babits-líra jelenik meg nyomatékosan Pilinszky művében”,³² a két költő szemléletbeli rokonságának és költészetük hatástörténeti kapcsolatának elemzése arra is alkalmat adhatna, hogy a katolikus irodalom fogalmát újraértelmezzük. Ma azonban meghatározónak tűnik az az álláspont, mely szerint sem Babits, sem Pilinszky költészete nem tartozik bele a magyar katolikus irodalomnak abba a történetébe, mely a századforduló politikai katolicizmusával szoros összefüggésben kialakuló, az irodalmat az evangelizációnak, rosszabb esetben az egyház kulturális vagy politikai térnyerésének rendelte alá. Az a hagyománytörténeti szakadék ugyanis, mely az ő írásművészetüket elválasztja az így értett katolikus irodalom mára gyakorlatilag elfeledett alkotásaitól, leginkább arra inti az életművek mai értelmezőit, hogy a létmegértés transzcendens távlataira irányuló kérdéseiket ne szűken értelmezett felekezeti keretek között fogalmazzák meg, hanem az értelmezés számára nagyobb szabadságfokot biztosító, az Istenről való költői és vallásos beszéd jelenkori kontextusára is érzékeny jelentésmezőben. Ebben az összefüggésben Babits és Pilinszky életművének a jelentősége épp abban ragadható meg, hogy műveik értelmezése révén az értelmező számára új (s nemcsak a vallásos tematikájú vagy irányú kérdések megválaszolására nyitott) távlatok rajzolódnak ki.

³² KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Intertextuális háttér és a szöveghagyomány rétegződése az Apokrifben* = K-SZ Z., *Hagyomány és kontextus*, Universitas Kiadó, Bp., 1998, 101.