

REISINGER JÁNOS

A JÓNÁS KÖNYVE – PARAFRÁZIS?

A *parafrázist* az ókori retorikák s a rajtuk alapuló újabb koriak is – a 15–17. századig bezárólag – az eredeti szellemét és szövegét egészen pontosan követő írásműnek tekintették. Egyik legnyilvánvalóbb jele volt ez az *imitáció* századokon át uralkodó művészi elvének és gyakorlatának, s rajta keresztül a régi írásoknak kijáró általános tiszteletnek. Amikor ez utóbbi névlegessé halványult, száraz és érdektelen lett az interpretációnak ez a formája is, ahogy azt pl. a 17–18. századi francia parafrázisoknak Saint-Amant-tól Perrault-n át Louis Racine-ig terjedő időszakában láthatjuk.

A romantika ellenhatást képezett e folyamattal szemben, s a megformálás új útjai felé mutatott. Ettől fogva nem az eredeti szöveg hagyományos értelmének kiaknázása felé fordult a figyelem, hanem egy-egy részletének kinagyítása és új tartalommal való megtöltése irányában. Mind a *Biblia*, mind a görög mitológiai történetei nagyfokú interpretációs változáson mentek keresztül.

Ezért bárminő újabb kori parafrázishoz nyúljon, az irodalmi elemzésnek kötelessége fölfejtetni a régi szöveg lehető legteljesebb jelentését, hiszen akármennyire módosította is késői feldolgozója, nem lehet mellékes, hogy ennek ellenére miért is választotta azt. Persze kirívó esetek is előfordulhatnak, amikor csupán a cím vagy egy-egy elnevezés utal az eredetire, a leglazább eszmei rokonság nélkül; a bibliai *Jónás könyve* modern földolgozásai például jobbára ilyenek.¹ De még az

¹ Vö. Fáj Attila: *A Jónás-téma a világirodalomban*. Róma, 1977. 60. és sk.

ilyen esetekben sem érdektelen a szembesítés lefolytatása, elvégzése.

Tanulmányunkban arra a kérdésre igyekszünk válaszolni, vajon Babits Mihály *Jónás könyve* című elbeszélő költeménye parafrázis-e, s ha igen, mely értelemben az. E kifejezést régebbi vagy újabb jelentésében társíthatjuk-e hozzá? Avagy egészen különleges szerveződményről van-e itt szó?

A kortárs olvasatok és a szakirodalom eddigi eredményei tükrében kérdésünk meglepőnek látszhatik. Babits műve is négy részből áll, akárcsak a bibliai elbeszélés, s egyetlen kivételtől eltekintve látszólag annak történetét is szorososan követi. Mély szellemi azonosulás köti össze a magyar költő művét ihletőjével, vallották oly sokan. Rédey Tivadarnak a könyv megjelenésével egykorú, Nyugat-beli kritikájában azt olvassuk, hogy „Babitsnak – ezt még munkája közben tőle magától hallottam – ezúttal különösen szívéen feküdt, hogy lehetőség szerint még formailag is a bibliai könyv kereteiben maradjon”.² Weöres Sándor pedig, „Mesteré”-hez címzett levelében a földolgozásban az eredeti hű követését látta: „... döbbenetesen találkozik benne a biblikus és modern emberség” – hangzott legfőbb dicsérete.³

A babitsi műről értekezők nagy része sem tulajdonított lényegi jelentőséget a költő történetmódosításának, annak, hogy végkifejletében egy megtéretlen város kap kegyelmet a bibliai elbeszéléssel szemben, mely bűnbánatban megalázkodó Ninivéről beszél. Bizonyára úgy vélték, hogy Babits változtatása a történetnek csupán egyetlen mozzanatát érinti, s nem hat ki egészére. Vannak, akik ezért Babits költeményét biblikusabbnak tartják, mint magát az ószövetségi történetet. Ez utóbbiról már Rédey Tivadar lekicsinylően jegyezte meg, hogy „a parabola inkább csak úgy bujkál a sorok mögött, kihüvelye-

² Rédey Tivadar: *Babits Mihály: Jónás könyve*. Nyugat, 1940. 3.

³ Csöngé, 1938. XII. 8. In: *Weöres Sándor levelei Babits Mihályhoz és Kosztolányi Dezsőhöz*. Közli: Gál István. Életünk, 1973/3. 216.

zésén eleget fájtatta fejét a későbbi egzegézis”.⁴ De még Rába György legutóbb megjelent Babits-monográfiája is „megbocsátó, újszövetségi hit ösztönzése”-vel számol a magyar költő földolgozásában.⁵

Hogy iménti kérdésünkre megfelelő feleletet adhassunk, komolyan neki kell látnunk a történetmódosítás jelentőségének föltárásához. Értékelnünk kell e módosítás indítékait és következményeit egyaránt. Ehhez viszont elengedhetetlen, hogy ne vegyük számba a bibliai *Jónás könyvének* legfontosabb tanulságait.

A Jónás könyve istenképe; Babits istenhite; Deus absconditus vagy Deus revelatus; a megváltástani vonatkozás

Rövid bibliai irat a *Jónás könyve*, de a maga tömörségében jó néhány tanulság hordozója. Ahogy a *szentírás* többi könyve, ez sem áll, sem nem értelmezhető önmagában, hiszen hatvanöt más közé sorakozik be. Gazdag és összetett jelentését tágabb szövegekörnyezetéből egy csapásra megérthetjük – míg abból kiszakítva tetszetős föltételezéseket vonulathatunk végig rajta, nem lényegéhez férköző igazságokat. „Csak az egész igaz” – Hegelnek és a modern hermeneutikának ez a tétele fokozottan érvényes egy nagyobb műnek ilyen rövid alkotóelemére.

Az első lényeges jellemvonás, melyhez a babitsi művet máris hozzámérhetjük: e könyvecske istenképe. Olyan Istennel találkozzunk itt, aki az egész földkerekségnek gondját viseli, figyelme és mentőkészsége mindenüvé kiterjed. Az olyan ország törvényeit megcsúfoló, bűnös székhelye felé is szánalommal fordul, melyről más prófétái, Ésaiástól Náhumig mint „csalárd Asszíriáról” és „vérszopó városról” emlékeztek meg.⁶ Nem közömbös e minden teremtményét üdvözíteni akaró Isten

⁴I. m.: 2.

⁵Rába György: *Babits Mihály*. Bp. 1983. 311.

⁶*Ésa*, 33, 1. és *Náh*, 3, 1.

szemében még e látszat szerint teljesen megátalkodott nép sem. Azért küldi el prófétáját, hogy rádöbbsen őket gonosz életükre és az azt büntető, elkerülhetetlen ítéletre.

E próféciában nemcsak a jogos harag, az élet pusztításán érzett fölháborodás rejtőzik, hanem voltaképpen evangélium is: ha a gonoszság megsokasodik, Isten közbelépése a szabadtás erejével hat. De ez a prófécia – mint a következőkben külön is kitérünk majd rá – *föltételes*, vagyis magába foglalja a közbelépés elhárítását is, ha a város megtérést tanúsít. Ezért a *Jónás könyve* alapján is nyilvánvaló, hogy a *Biblia* Istene nem kiismerhetetlen, rejtőzködő Isten, nem Deus absconditus, hanem Deus revelatus. A bűneset következtében ember nem láthatja ugyan, szava, kinyilatkoztatott törvénye és akarata elhatol azonban minden egyes teremtményéhez. Ez az Isten tehát szabadító és megtérésre indító, megváltó: a *Jónás könyvének*, akárcsak az *Ószövetségnek* Krisztus felé mutatnak szavai. Ilyen értelemben Luther kijelentése: „ha kiveszed Krisztust a Szentírásból, mondd, mi marad belőle” – nemcsak az *Új*, hanem az *Ószövetség*re is érvényes.

Babits istenképe egész pályáján azért lehetett bizonytalan és homályos, mert e megváltó funkció teljesen hiányzott belőle. Ez magyarázza, hogy nem Isten *létéről* volt kétsége, hanem *mibenlétéről*, ami aztán óhatatlanul csapott át olykor az előbbi kétségbe vonásába is. E tekintetben istenhite szoros kapcsolatot áruel többi nyugatos költőtársáéval. Adyától Kosztolányiig, Tóth Árpádtól Juhász Gyuláig és Füst Milánig mindegyikük többé-kevésbé meggyőződéssel szólt valami felsőbbrendű erő létezéséről, de akaratáról, természetéről, egész mivoltáról annál nagyobb volt bennük a kétség és a bizonytalanság.

Hogy jobban lássuk Babits helyzetét, s az ő *Jónás könyvé*ben kiformálódó Istent, vessük össze istenképével legalább futólag az Adyét és Kosztolányiét.

Mindhárman erősen vallásos nevelésben részesültek, s ebből a tiszaháti kálvinista, a dél-dunántúli és bácskai katolikus egyetemes érvényű útravalót hozott: egyéniségtiszteletüket,

nemzettudatukat és emberiség szemléletüket egyaránt meghatározót. S egyikük művészi pályáján sem bizonyult futólagos jelenségnek kérdéseik vallásosan is átértett megfogalmazása. E vallásosságnak, e religiozitásnak kétségkívül markáns megjelenése, arculata sem tudta azonban feledtetni a megváltáshit megrendülését. Márpedig a kereszténység szerint – „Senki sem mehet az Atyához, hanemha én általam”⁷ – Krisztus elfogadása nélkül bárminő istenkép az emberi képzelet terméke csupán, s így az ember egy önmaga által kivetített s egyre fölfoghatatlanabbá és kiismerhetetlenebbé gomolyuló istennel vív gigászi küzdelmet.⁸

Még Kosztolányira is jellemző ez a küzdelem, aki leginkább eltávolodott – nem egyházától s kivált nem annak kultúrájától, hanem – a hívő és vallásos gondolkodástól. Miközben látszatra semmi jele ennek költészetében a *Hajnali részegség* zárófelismerése egész pályáját minősítő súlyos kijelentést hordoz: „Mégis csak egy nagy ismeretlen Úrnak / vendége voltam”. Szakadatlan „beléfogózásról” tudósít az *Ordítás az erdőben* is:

Uram, irgalmazz! Add nekem kegyed!
Elmúlt megint egy év a régi csendben!
De most fölordítok egyszerre! Negyven!
Eszembe jut minden! Hová megyek?

Hová viszel? Tán pihenek egyet?
E kőre itt! Hagyj kissé megpihennem!
Vagy mint a vásott gyermek bőgni: nem! nem!
Nem akarom! De hogy? De mit tegyek?

Én mentem eddig, nem gondolva, merre,
beléfogózva atyai kezembe,
de most velőm és vérem összefagy.

⁷ *Ján*, 14, 6.

⁸ Babits és kortársai istenképének vizsgálatához a legtöbb indítást Veöreös Imre tanulmánya adta számomra: *Az Istenhez való viszony Ady költészetében és életében*. Lelkipásztor, 1978/1. és 2.

Amint vezetsz itt e homályos erdőn
és nem látlak, én Alkotóm! Teremtóm!
Én Rombolóm! Félek veled! Ki vagy?

(1929)

Vajon miért ennyire ijesztő Kosztolányinak ez az istenarc, miért nevezi Teremtőjét Rombolójának is? – most már tudjuk. Az ő művészetében sem annyira Isten léte a probléma, mint jelenléte. Kosztolányi szerint az embernek a legközvetlenebb és ezáltal a legigazabb tapasztalata a maga bio-pszichikai meghatározottságában áll rendelkezésére.⁹ Az emberi test és lélek, a „vér” és „velő” az ő metafizikájának kezdete és vége. Annyira megrögzöten hisz ebben, hogy aztán úgy véli, ezt a karteziánus képletet semmi sem módosíthatja, Isten törvényei sem. S mikor művészetébe ez elemi valóság értelmetlenségének érzése egyre jobban beszüremkedett, céltalannak ítélte vallásosan túllépni rajta. Az *Ordítás az erdőben* már pusztán hátvédharca a létezés teljes értelmetlenségétől megbénított reményének.

Az értelmetlenséget, a kilátástalanságot, a Semmit legfőbb értéké emelő Kosztolányi-féle magatartással szemben folytat küzdelmet a maga költői világában Ady Endre. „Mert szörnyűséges, lehetetlen / Hogy senkié, vagy emberé / Az Élet, az Élet, az Élet” – vallotta a *Menekülés az Úrhoz* című versében. Ugyanazzal a kérdéssel nézett farkasszemet, mint fiatalabb pályatársa, noha sohasem az elfogadás, a belenyugvás szándékával, hanem az ellenszegülés dacával és sikerének reményével.

Ady mindvégig az „Élet” dalosa, s a legfőbb bizonytalanságot fölülelemelkedésének megítélésében éppen annak körülhatárolatlansága szerzi. Ady az életet időről időre változó értékekkel ruházza fel, attól függően, hogyan enged az áldozni legfőbb céljának, az „Asszonynak”. A költő számára az „élet”

⁹ Vö. Barta János: *Vázlat Kosztolányi arcképéhez* (1938). In: *Klasszikusok nyomában*. Bp., 1976. 436–451.

„vásár”, és semmitől sem riad vissza, hogy belőle „a legszebb vásárfiát” hozza el magának (*A Hágár oltára*).

Ezért, az „Élet” egyes jelentéseihez igazodva Ady istenképe is egy Deus absconditust tükröz vissza – meglehetősen tarka változatokban. Olykor hiánya nem is annyira tragikus, mint a *Számadás* költőjénél, legföljebb nyugtalanító. Ady számára azért válik kiismerhetetlenné az Úr, mert túlságosan sok arcot tulajdonít neki, s míg békülne az egyikkel, háborogni készíti a másik. Fletművén végigtekintve amennyi meghasonlottságot, annyi istenarcot látunk, s hogy ideig-óráig mindegyikben hisz is, egyáltalán nem meglepő, hiszen kiváltképpen önmagában szeretne hinni. Találónan jellemezte Illyés: „Ady vallásossága. Az első istennek megadta magát”.¹⁰

A költő valamennyi kalandja jelen van ezen az istenarcon, de egy nem elhanyagolható sajátságot is fölfed. S ez az, hogy – jóllehet a teremtmény teremti itt a Teremtőt – egyúttal a személyes kapcsolat megteremtésének izzó vágyáról is árulkodik. Sem Kosztolányi, sem Babits életművéből nem érződik ki ilyen intenzitással e személyes kontaktus létrehozásának az igénye. Az *Ordítás az erdőben* szinte egyes-egyedüli képződmény Kosztolányi költészetében, Babitsnál pedig az állandó stilizáció distancírozó szándékot rejt.

Mit mondhatunk ezek után Babits Mihály istenes verseiről?

Először is azt, hogy az ő szempontjából mind Kosztolányi, mind Ady istenképe végletes. Babits sosem jutott odáig, hogy Isten jelenlétének hiányából olyan keserű következményeket vonjon le, mint Kosztolányi, másrészt viszont az Ady-féle vágy ritkán parázslott benne: a kapcsolatot közvetetten, közvetítő-kön keresztül kívánta és kereste. „Katolicizmussal átitatott, de hitében hamar megtört lelkem kereste az új dogmát, melybe kapcsolódhat” – nyilatkozta 1923-ban, igen jellemzően.¹¹

¹⁰ Illyés Gyula: *Naplójegyzetek*. Magyar Csillag, 1943. III. 555.

¹¹ F[odor] J[ózsef]: *Írók vallomásai*. Babits Mihály. Magyarország, 1923. december 8. (278. szám) (A kiemelés tőlem, R. J.) In: *Interjúk Babits Mihállyal*. Bp., 1979. 29–30.

Babits invokációi tehát többnyire stilizált istenarchoz irányulnak (*Ima, Zsoltár gyermekhangra, Zsoltár férfigangra*), hangnemük előbb a spinozai-nietzschei sztoikus hősiség (*Ima, Októberi ájtatosság*), később a közösségi szerepet vállaló szónoké (*Miatyánk, Húsvét előtt, Fortissimo, A jóság dala*). Babits azonban a kifejezés sokszoros áttételeivel gondoskodott róla, hogy eldönthetetlen legyen, vajon a kereszténység, filozófiai tételek, vagy önmaga teremtette Istenéhez szól-e. Azok a művei a legellentmondásosabbak, melyek szinte kényszerítőleg kívánnák, és bizonyos mértékig elő is csalják a kereszténység Deus revelatusával való kapcsolatteremtést (*Ádám kutyám, Jobb és bal, Az elbocsátott vad, Jónás könyve és Jónás imája*). A kiismerhetetlen istenarcot ugyanis ezekben szerfölött didaktikus záradékokban kívánja feledtetni – s ez magának a versnek is kárára válik.

Kosztolányinál Isten homályba kényszerül, mert a világ értelmetlensége fölülkerekedik rajta. Isten létezik, de nem tud mit kezdeni a teremtéssel. Tehetetlenül áll a rosszal szemben, s ez az ember számára a teljes elveszettséget jelenti.

Míg Kosztolányinál Isten van, de olyan, mintha nem is lenne, Ady szerint sokszor nincs, de jó volna, ha mindig velünk lenne. Időleges nemléteinek oka, hogy az embert nem képes maradéktalanul megajándékozni a boldogsággal, s így az hátat fordít neki és az élet kiélésébe menekül. Amott a világba fészkelődött rossz, emitt egy mitikus vegetatív erő bizonyul erősebbnek a kereszténység Istenénél. Kosztolányi istenképe a *satanizmus*hoz, Adyé a *vitalizmus*hoz kerül közel, míg közös nevezőjük a bibliai gondviseléshite tagadó *deizmus*.

Lényegileg Babits istenképe is deista – minden látszat ellenére. A költő gondviseléshite például igen korlátozott volt, a történelem síkjára nem terjeszkedett ki (*A veszedelmes világnézet*).¹² Amikor pedig az egyéni életben próbálta

¹² „Én meg vagyok győződve, hogy a történelem logikátlan” – írta 1918-as esszéjében (In: *Esszék, tanulmányok*. Szerk.: Belia György, Bp., 1978. I. 510.) Teleológiaellenességét kiváltképp Schopenhauer bölcse-

igazolni, nem kis ellentmondásba keveredett (*Zsoltár férfihangra*).¹³

Hasonlóképpen nem jelent sokat, hogy kései műveiben többször szolt az „ítélet” meglétéről. A „bíró fia” az igazságszolgáltatást nélkülözhetetlennek tartotta még akkor is, ha a kereszténységnek erre vonatkozó tanítását nem ismerte is. Így többnyire csupán azt hangoztatta, hogy a számadást az ember nem kerülheti el, minthogy „maga az Ítéelő kéme” (*Psychoanalysis christiana*), „Akitől bújni hasztalan” (*Az elbocsátott vad*), mert harsonája igazságszolgáltatásra fog hívni egyszer (*Jobb és bal, Talán a vízözön. . .*). Ahhoz képest, hogy a *Biblia* mennyi ismeretet közöl az igazságszolgáltatás erkölcsi alapjáról, s milyen meglepően sokat Krisztus közreműködéséről s egyáltalán a végítélet körülményeiről: költőnk állásfoglalása nem több gesztusnál, a korában többé-kevésbé ismert egyházas tanítás elismérlésénél. *A jó halálról* szemlélődve például a keresztények veszélyes fogyatékoságának tartotta ugyan, ha viselkedésükben megfeledkeznek arról, hogy a jó jutalmat, a rossz büntetést kap a végítélet során – gondolatmenete azonban a félelem vallási jelentőségénél köt ki –, a kereszténységre nézve nem éppen hízogón.¹⁴

lete erősítette benne. A századforduló általános eszmetörténetét tekintve, Schopenhauer-láza nem meglepő (vö. *Babits–Juhász–Kosztolányi levelezése*. Szerk.: Belia György. Bp., 1959), az már viszont igen, hogy 1935-ös *Irodalomtörténete* és beszélgetőfüzeteinek egyik 1940. október végi bejegyzése is pecsétet üt rá: „Én Schopenhauert a világ egyik legnagyobb szellemének tartom ma is” (*Beszélgetőfüzetek*. Sajtó alá rend.: Belia György. Bp., 1980. II. 59–60.).

¹³ Értelmezéséről vö. Rába György, i. m. 141–143. és Reisinger János: „*Hanem ki vált meg engemet?*” Babits és a kereszténység, Babits és a katolicizmus. In: „*Mint különös hirmondó. . .*” A Petőfi Irodalmi Múzeum Évkönyve. Szerk. Kelevéz Ágnes. (Sajtó alatt.)

¹⁴ „Nálunk újabban a szellemiség újjáéledéséről beszélnek, a materializmus bukásáról; a vallási nemtörődöm mintha alábbhagyott volna, sokan tódulnak a diplomákba, akik azelőtt feljük se mentek volna. De hánynak jut eszébe ezek közül, hogy a vallás túlvilágot is jelent, s aki nem készül a halálra, az nem is igazi keresztény? (. . .) Ha erre gondol-

Deizmusáról *Az Isten és ördög* . . . óra-hasonlatánál¹⁵ is beszédesebben árulkodik az a szembeállítás, mely egész életművén végigvonul. A bosszúálló és könyörülő Isten szembeállítása. A *Jónás könyve* kétségkívül kísérletet tesz a gondviselés ábrázolására s e két tulajdonság azonosítására, de Babits törekvése eszmei kudarcra végződik. Mégpedig azért – mint részletesen is látni fogjuk –, mert Isten irgalma nem igazságosságának meghosszabbításaként jelenik meg, hanem fölfüggesztéseként. A történetmódosítás következtében a gondviseléshit törvényszerűségei alapjukat veszítik.

A bosszúálló (*igazságot szolgáló*) és könyörülő (*kegyelmet gyakorló*) Isten szembeállítása a katolicizmusban már igen régtől fogva az *Ó- és Újszövetség* szembeállításában fejeződött ki. A 2. században Róma volt az, mely sietett elítélni az előbbi könyv sugalmazottságát tagadó Markion tanait – ez azonban nem akadályozta meg abban, hogy a későbbiekben szellemét magáévá tegye. A 4. században a pelagianizmus is eretnekségnek számított, kis idő múlva, nevének említése nélkül hivatalos teológiai fölfogás lett.¹⁶

Babits katolikus neveltetése és iskoláztatása sokat köszönhet e szembeállítások és ellentmondások átörökítésének. Különként számára is az első istenarc az *Ószövetségből*, a második az *Újból* nyílt rá.¹⁷ *Az európai irodalom történetében* nyíltan is megvallotta:

nának, legalább akik keresztény hívőknek vallják magukat, másképp látnák a földi dolgokat, s alighanem másképp is viselkednének.” *In: Könyvről könyvre*. Sajtó alá rend.: Belia György. Bp., 1973. 278–279.

¹⁵ Eredeti címe *Az óriás óra alatt* volt. Pesti Napló, 1932. aug. 20.

¹⁶ Több lényegbevágó észrevételt fűz e folyamathoz Léon Chestov: *Sola fide*. Luther et l'église című könyvében. Paris, 1957. 11–27.

¹⁷ Holott elfogadni Krisztust, mint Babits hangoztatja elfogadását, együtt járna azzal, hogy Küldőjét is elfogadjuk. Ezért a kereszténység sem annyira krisztocentrikus, mint teocentrikus. A kérdést szabatosan vizsgálja: Urbán Ernő: *Krisztus keresztje*. Canterbury-i Anselmus tanítása Krisztus váltságszerző hatalmáról, Sopron–Pest, 1941.

„ha az Ó és az Új Szövetséget olvasom, egészen különböző érzésem van: a kettőt nem tudom közös nevezőre hozni. Az Ó Szövetség idegen számomra. A Mózes barbár regéiben, a család és üzlet patriarkális kapcsolataiban, a szerelmi könyvek sűrű érzékiségében, a Jób embertelen türelmében, a próféták dühkitöréseiben, az Istennel való nemzeti viszonyban, a *Prédikátor* cinikus szkepticizmusában egy magábavonult fajnak zárt és füledt levegőjét érzem.”¹⁸

Pusztán e részlet alapján is nyugodtan megkockáztathatnánk, hogy Babits *Jónás* könyvének istenképe nem véletlenül nem ó- és nem is újszövetségi: mert nem bibliai. De hogy részletezve is lássuk ezt: két, szorosan az eddigiekből következő gondolatnak kell helyet adnunk. Az egyik: a kiválasztás és a küldetés, a másik: magának a próféciónak a gondolata. Ezeket az istenképből következő kérdésköröket kell vizsgálat tárgyává tennünk, ismét csak az ószövetségi történetből kiindulva.

Kiválasztás, küldetés, prófétálás; a törvény alattiság

A *Bibliát* kicsit is tanulmányozó ember ismeri a tényt: a zsidó nép kiválasztását. Ismeri — de már kevésbé érti. Pedig ha valamihez, a *Jónás* könyve értelmezéséhez elmellőzhetetlen annak megértése. *Irodalomtörténetének* fentebbi soraiból joggal következtethetjük, hogy maga Babits sem értette, amikor „az Istennel való nemzeti viszonyt” emlegetett.

Mind Ábrahám kiválasztásánál, mind a Sinai-hegyi szövetségkötésnél, mind későbbi könyveiben világosan szól erről a *szentírás*. Eszerint Isten nem nagyságáért, sem nem különleges képességeiért választott ki népet magának, hanem azért, „hogy megáldassanak te benned a föld minden nemzetségei”, „mert enyim az egész föld”.¹⁹ Azt akarta, hogy Izrael „papok birodal-

¹⁸ Babits Mihály: *Az európai irodalom története*. Bp., 1957. 87.

¹⁹ *Gen*, 12, 31. és *Exod*, 19, 5. Vö. még a *Deuteronomium* több helyét.

ma és szent nép legyen”, „a népek világossága”, hogy „üdvöm a föld végéig terjedjen”.²⁰ Izrael küldetése tehát arra szól, hogy tanúságot tegyen Isten törvényéről, igazságáról a többi nép előtt, és őket is e törvény betöltésére készítse, tanítsa.

Jónásnak, a rossz prófétának sorsa mintegy dióhéjban példázza Izrael magatartását ezzel az isteni tervvel szemben. Mert a babiloni fogságig Izrael elvegyült ugyan a környező népekkel, de távolról sem azért, hogy más életszemléletet képviseljen körükben. A fogság után viszont az isteni terv kijátszásának az a formája érvényesült, melyről éppen a fogság előtti *Jónás könyve* tanúskodik: a merev elkülönülés magatartása.

De itt mindjárt közbe is kell vetnünk, hogy ezt a magatartást, mint Babits vélte *Irodalomtörténetében*, sosem igazolta a *szentírás*; a költőnktől emlegetett „magábavonulást”, a „zárt és fülledt levegőt” legfeljebb a *Talmud* támasztotta alá. A *Jónás könyve* kanonizálása egymagában is bizonyíték erre.

Pál apostol a *Rómabeliekhez írott levelében* Izraelnek és Jónásnak ezt a fajta magatartását „törvény alattiság”-nak nevezi.²¹ Azért „törvény alatti” jellem Jónás, mert nem fogadta szívébe a kiválasztottság értelmét, az élet szolgálatának, a szeretetnek az alapelvét, s így küldetésében sem igaz. Nem szívében van a törvény, hanem fölötte, és ő csupán félelemből engedelmeskedik neki. Jelleméről akkor hull le igazán a lepel, amidőn Ninive megtérése és az Úr kegyelme „rossznak látszott előtte”, és Istenre „megharagudott” ezért. „. . . mert tudtam, hogy te irgalmas és kegyelmes Isten vagy, nagy türelmű és nagy irgalmasságú és a gonosz miatt is bánkódó”²² — így kesereg önzésében. Jónás haragja fölszínre

²⁰ *Exod*, 19, 6. és *Ésa*, 42, 6., valamint 49, 6. Vö. még *Luk*, 2, 32, *Róm*, 2, 12–24.

²¹ *Róm*, i. m.

²² *Jónás*, 4, 1–2.

hozza a „törvény alatti” ember viselkedésének valódi mozgatóit. Miközben engedelmeskedik Urának, telve lázadással ellene. A kegyelmes Isten kifejezése mellett a „törvény alatti-ság” kárhóztatása a bibliai *Jónás könyvének* második közép-ponti tanítása.

Ebből következik, hogy az ótestamentumi történetnek Isten és a megtért város a pozitív szereplői, Jónás inkább negatív tanulságaival sorakozik melléjük. További sorsát nem is látjuk sehol sem részletezve. Jellemhibájának későbbi előfordulásairól annál többet beszél viszont a *szentírás*, így pl. a Jézus korabeli farizeusok esetében.

Ha ezek után Babits földolgozására térünk, könnyen megállapíthatjuk a különbségeket. A „törvényalattiság” eszméjét kiaknázatlanul hagyva, Babits sokkal előnyösebb színben tünetheti föl hősét, mint az eredeti elbeszélés. Már Weöres Sándornak szemébe ötlött az az „ezerféle próteuszi szépség”,²³ melyek közül nem egy Jónás alakjának maszkírozásában segítkezik. A magyar költő mesteri észrevétlenséggel toldja ki a bibliai történetet, finoman teremti meg a mindig megfelelő légkört Jónása körül, úgy, hogy egyéni problematikája nesztelelenül surran a sorokba és a sorok közé.

Az *Első* részben például a „város”-sal, „népség”-ével, a „görccs hajósokkal” szemben egyértelműen pozitívnak látjuk „magányra és békességre” vágyó, „nyugodalmat éhező” prófétáját. Babits a veszélyeztetett *egyén* és a kiszámíthatatlanul, vadul cselekvő *tömeg* érzelmi állásfoglalásától nem mentes modern problematikáját veszi bele mindjárt a költemény legelső soraiba. S azért lehet különösen erőteljes a hajóskapitány-nak rimánkodó próféta retorikája, mert a költőnknek fiatal-korában kedves Spinoza és Nietzsche sztoikus heroizmusa lopakodik bele:

²³ I. m. uo.

Mi közöm nékem a világ bünéhez?
 Az én lelkem csak nyugodalmat éhez.
 Az Isten gondja és nem az enyém:
 senki bajaért nem felelek én.
 Hagyjatok itt megbujni a fenéken!
 Ha süllye dünk, jobb ittfulladni nékem.
 De ha kitesztek valahol még élve,
 tegyetek egy magányos erdőszélre,
 hol makkon tengjek és keserű meggyen
 békében, s az Isten is elfeledjen!”

Ha némi iróniával kezeli is hősét, sohasem annyira, hogy megsemmisítené. A Lukács Györgytől emlegetett „groteszk humor”²⁴ sem lép túl egyszer sem a tragikomikum határán. De Babits keze ügyében a mesterségbeli fölényből származó eszközökön kívül állandóan és természetesen ott állottak sztoicizmusa szolgáltatta eszméi is.

A *Második részben* (majd az *Imában* is) így tűnik föl az élet „vak ringásaival” sztoikusán szembeállított „gondolat”.

Es így jutott a szömy-lét belsejébe
 vak ringások eleven bölcsejébe,
 és lakozék három nap, három éjjel
 a cet hasában, hol éjfél a déllel
 egyforma volt, s csupán a gondolatnak
 égre-kigyózó lángjai gyuladtak,
 mint fulladt mélyből pince-tűz ha támad.

Mintha csak az oly sok versében szereplő „láng”, „tűz” ősi jelképének egyik fiatalkori foglalatát hallanánk itt vissza:

Ó ezek az emésztő pincelángok,
 hogy mint a mécses, lángban egyre rángok. . .

(*Vágyak és Soha*)²⁵

²⁴ Lukács György: *Babits Mihály vallomásai* (1941). In: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. Bp. 1970. 269.

²⁵ Vö. még különösen: *Régi vers egy fiatal költő keserűsegeiről, Isten gyertyája, Jobb és bal*.

Az ószövetségi Jónás alakja vonásról vonásra mintázódik át, s lesz a gondolkozó, a kiválasztott, a küldetéses ember szenvedésének élő megtestesítője. Míg a *Biblia* egyértelműen Istennek a bűn miatti szenvedését, „bánkódását” nyilatkoztatja ki, a babitsi mű az emberi „kínok”-ra játszik rá. A *Második* részben elhangzó imában az emberi szenvedésnek megvilágosító, csaknem automatikusan üdvözítő hatalmát próbálja sugallni:

... „Bezároltatál, Uram, engem!
Sarak aljába, sötétségbe tettél,
ragyogó szemed elől elvetettél.
Mindazonáltal szemeim vak odva
nem szűnik nézni te szent templomodra.
Sóvár tekintetem nyilat kilöttem
s a feketeség meghasadt előttem.
Éber figyelmem erős lett a hitben:
akárhogy elrejtőzöl, látlak, Isten!

A Babits-szakirodalomban nem mai keletű az a magyarázat, mely a költő hitét a szenvedés vállalásában vélte megragadhatni. Nekünk is föl kell tennünk ezt a kérdést: a szenvedés elfogadásával nem azt fogadta-e el, amit közvetlenül ugyan tagadott: a rossz egyetemes erejét, az ember bűnösségét és a belőle való szabadítás isteni tervét? Nem ezzel hasadt-e meg előtte valóban „a feketeség”, ahogy a *Jónás* könyvében valotta? Rónay György szerint „mintha az egész babitsi pálya kinyílnék innét: az anima naturaliter christiana, amíg eljut a szenvedésen át odáig, hogy voluntariter legyen keresztény”. Szabó Ferenc is „a halálfélelemtől a keresztény reménységig” vezető úton látta a költő szellemi pályáját. A „megváltó szenvedés babitsi gondolatát” követi nyomon Melczer Tibor a *Jónás* könyvről készített tartalmas értekezésében. Németh G. Béla már óvatosabban, „vallásos és egyházas hit”-ről tett említést *Balázsolás*-elemzésében.²⁶

²⁶Rónay György: *Napló, 1946. június 14.* (Sajtó alatt); Szabó Ferenc: *Babits a halál pitvarában* (1964). In: *Távlatok*. Róma, 1970.

A magunk részéről úgy véljük, hogy a szenvedés elfogadása önmagában még nem képvisel sajátosan keresztény értéket, noha távol sem áll tőle. Sz szenvedésre a sztoikus is vállalkozik, s nem közönséges elhatározással. De mennyire más lelkületet takar, ha a nagyság jeleként, a hősiesség érdemének tudatában teszi, mint a keresztény esetében, akinek Krisztus megváltó keresztje adja ehhez az erőt. Hogy Babits művészetében a szenvedésnek inkább az előbbi válfajáról, ill. kifejezéséről lehet szó, azt az *Esős nyár* önvallomása közvetlenül is tanúsítja.

Lovass Gyula a *Himnusz*ból „a fájdalom megváltó hatalmát”, a *Pesti éjből* pedig „a közös szenvedés tisztító erejét” olvasta ki.²⁷ Világháború utáni lírájában az egyéni szenvedés vállalásán túl a másokért aggodás, a mások iránt érzett részvét valóban megjelenik (*A jószág dala, Cigány a siralomházban, Mint különös hírmondó. . ., Verses napló, 5., Balázsolás* stb.). De éppen a *Pesti éjből* nyerhetünk képet valódi tartalmára vonatkozóan:

. . . mint aki
erős szöggel szögezve egy keresztre,
úgy csüggnék Isten eleven keresztjén,
amelyre minden élet rászögezve
kínjaik föloldódnak a keresztény
„lelkek-egyességében”. Drága oldás,
hol a kín a kinnak titkos orvosa,
mert egyé, mint kereket a forgás,
olvasztja mind a szívek ritmusa,
mely az Élet ritmusa. Minden bűnöm
oldódjon az Életbe!

65.; Melczer Tibor: *Egy költői magatartás kettőssége Babits Jónás könyvében*. ItK, 1972/3. 320. és uő: *Babits Mihály: Jónás könyve*. Borsos Miklós albumához. Jelenkor, 1978/7–8.; Németh G. Béla: *A szenvedés verse*. Babits Balázsolásáról. In: *Létharc és nemzetiség*. Bp., 1976. 493.

²⁷ Lovass Gyula: *A katolikus Babits*. Katholikus Szemle, 1941. 341.

Az idézet első négy sora nyomán még támadhat olyan érzésünk, hogy Babits a golgotai áldozatot szövi versébe, hiszen a megváltás művét több más költeményében aktualizálta (*Bénára mint a megfagyott tag, Szentjánosfő, Eucharistia, Csillag után* stb.). Az ötödik sortól kezdve azonban kiviláglik, hogy a költő számára több bátorítás származik régvolt *embereknek* a magunkéval közös sorsából; a „keresztény lelkek-egységé”-nek egyházas képzetét a romantikus részvét, a schopenhaueri Mitleid tartalma fűti.

A babitsi szenvedés sztoikus jellegét egyértelműen fölfedi, hogy a szinte mindig a keresztény *hit* helyére kerül, nem ritkán szemben is áll vele. A költő számára ez a hit mindvégig kicsit a vakbuzgósággal, a türelmetlen fanatizmussal volt egyenlő. „A hit minden gonoszságoknak anyja; aki nem tud kételkedni, rossz ember”²⁸ – vallotta az 1912-es *A kételkedés kötelessége* című cikkében, nem tudni, melyik hitcikkelyre utalva. Szavai kétségkívül Anatole France-parafrázisok, s itteni ironikus szkepticizmusát 1923-as *Madách*-előszavában máris „komoly” és „fájdalmas” szkepticizmussá alakította át.²⁹ A hívő magatartás ennek ellenére idegen maradt számára, mert az emberi értelem és akarat föladását, megcsorbulását féltette tőle.

Más szóval: a keresztény hitnek a megtérésre, az ember értelmének és akaratának átfordítására vonatkozó tanítását vélte helyettesíthetőnek a szenvedéssel. S amilyen gonddal ábrázolta Jónásban az utóbbit, annyira nem lett volna készsége az előbbire, melyet teljesen érvénytelennek tartott a bibliai elbeszélésben. Ninive megtéretlenségének ilyen motívuma is létezik Babits művében.

A lényegibb ok azonban kétségtelenül a prófétai sors további kezelésében rejtőzik. S azt kell mondanunk, hogy eszményítése az irónia, a groteszk, a humoros minden mellék-

²⁸ *Esszék, tanulmányok*, i. m. 332.

²⁹ Uo. 746.

zöngéje ellenére is töretlenül folytatódik. Mert a bibliai Jónásnak egy *megettérő* városon szenvtelenül végigsikló tekintetéhez képest mi rosszat mutat e modern Jónásnak egy *megettéretlen* várost számon kérő szenvedélye? Az Istentől kapott próféciára tekintve nagyon is érthető és jogos izgatottsága. Miért nem sújtja végül a Teremtő azt a fajta magatartást, mely fölött ő maga tört pálcát? Azért, hogy túlcseresznyés szerzetét fitogtassa? Vagy talán azért, hogy ellenőrizhetetlennek láttassa magát és megcsúfolja prófétáját? De ha egyik föltételezés is igaz, saját maga szegi meg törvényeit, s az ilyen Isten nem Isten többé. Ez esetben igazat kell adnunk a kárvallott küldöttnek: „hazudott az Isten!”.

A prófécia értelme és értelmetlensége;

a megoldás: deus ex machina

Megfigyelhetjük, hogy Babits csupán az első prófétálás alkalmával állíttatja vaglyagosan a város elébe pusztulását. Második és harmadik föllépésekor Jónása már csak megsemmisítésről beszél. Babits stilizáló törekvése éppen itt, a *Harmadik* és a *Negyedik* részben működik leghatékonyabban. Ennyiben igaza van Keresztury Dezsőnek, aki „túlhajtott szerepet” lát Jónás viselkedésében.³⁰ Ezt a szerepet Babits teszi ilyenné, hogy lélektanilag befolyásolni tudja az olvasó erkölcsi ítélőképességét. Ugyanakkor rokonszenvét sem vonja meg bármennyire is heves hősetől, s ezzel tovább sikerül erősítenie a bírálat jogosságának látszatát. Mint annyi elemzés tanúsítja, a költő lélektani fogása ontológiáivá tudott válni legtöbb kommentátora szemében.

³⁰ Keresztury Dezső: *Babits Mihály*. In: Babits Mihály *Válogatott Művei*. Bp., 1959. I. LXXXVI. Nem érthetünk viszont egyet azzal, amit néhány sorral később állít: „A próféta visszajára fordul, ha elidegenít az élettől, mert az Ige mindenhatóságába vetett vakhit hiú önámításhoz vezet; a legfőbb érték a fészket munkálva, türelemmel rakó ember” (uo. LXXXVII.) – minthogy többszörös ellentmondás keveredik benne.

Közben pedig egy döntő erkölcsi alkotóelem hullik ki a történetből. Nem kevesebbet kérdőjelez meg Babits, mint magának a próféciónak a jogosultságát. A *Biblia* többféle jövődölést tartalmaz: perspektivikusát és pillanatképszerűt, hosszan teljesedőt és rövidet, múltra nézőt és jövőre utalót. Minden jövődöbelinek közös jellegzetessége azonban, hogy föltételhez kötöttek. Az átkok és az áldások az embert döntéseitől függően érik el.

Számunkra ebből ezúttal az a fontos, hogy az akaratszabadság megléte elháríthatatlanná teszi a felelősséget, az emberi döntések erkölcsi megítélésének szükségességét. Babits művében azonban ezt a követelményt nem a mindenható Isten, hanem a kárvallott próféta képviseli. Teljesülésének hiányából nem a próféta, s nem is a város húz eszmeileg rövidebbet. A történet igazi vesztese a csupán látszatmegoldást nyújtó Isten. Igazat adhatunk ugyanis Lukács Györgynek, aki szerint a művet lezáró „optimizmus még sötétebb színezetű, mint a nyíltan kifejezésre jutó pesszimizmus, még telibb van kétségbeeséssel”.³¹

A *Biblia* szerint Isten mindenhatósága éppen azon sarkallik, hogy akkor is látja a következményeket, ha föltételes jövődölést ad. Egyáltalán, minden jövődölés arról az emberi ésszel fölfoghatatlan isteni tulajdonságról számol be, mely szabad akaratot biztosítva teremtményei számára, szabad akaratú döntéseikből származó választásukat mégis előre látja. Ezért az ezek figyelembevételével hozott végzés, Isten predestinációja nem önkényes. E predestináció lényege hasonlóképpen az isteni törvények megtartása. Isten sosem cselekszik másként, mint ahogy törvényei az igazságos cselekvés irányát örök időktől fogva megszabták. Ezek pedig az élet fönntartását és gazdagítását foganatosították. Az életet egyedül a szeretet alapelveinek kiteljesítése, a szeretet megsokszorozása szolgálja.

³¹ I. m., uo.

Ezzel szemben Babits emberközpontú istenhite egy fölfoghatatlan és érthetetlen Istent állít az események mozgatójaként. S immár olyat is, akit nemcsak megérteni nem lehet, de ő maga sem kívánja, hogy megértsék. „Te csak prédikálj, Jónás, én cselekszem” – ezt hangoztatja itt ez a megsemmisülésig *Deus absconditus*.

Mint említettük, a kereszténység szabadító Istenének arca nem azért torzul el itt, mintha nem sietne teremtményeinek szabadítására, hanem azért, mert szabadítása *törvényszerűségeit* (s nem módjait!) nem lehet nyomon követni.

Miről is van pontosabban szó?

Arról, hogy az *Ószövetségben* sosem találkozunk azzal, hogy az Isten életben hagyja egy gonoszságában megsokasodó várost, mert – Babits Jónásának logikáját követve – „ott egyik-másik / szívben még Jónás szava kicsírázik”. A *Biblia* Istene igazakra való tekintettel nem ad kegyelmet gonosz embereknek. Noé és Lót kimenekítése a megváltásnak „tűzből kikapott üszög” képzetét^{3 2} vetíti előre, de a végítélet egyetemes elválasztására is jó példa lehet.

A *Biblia* egységét mutatja, hogy ez az ószövetségi tanítás változatlanul érvényesül az *Újszövetségben* is. Az a tény, hogy Isten nem avatkozik bele olyan nyilvánvalóan az események menetébe, csupán várakozását jelenti, s nem azt, hogy megváltozott volna ezekről a véleménye.

Nem csekély tehát Jónás próféta történetének még eszkatologikus jelentése sem. A *Biblia* más iratainak fényében ebben is világosan észre kell vennünk, hogy Isten világkormányzásában az élet alaptörvényének tekintett szeretet a legszorosabban együtt jár az igazságosság elvével. Ez utóbbi azért nem okozhat kárt az előbbiben, mert az igazságosság nem más, mint a bűn büntetése, a bűn pedig az élet törvényének, a szeretet törvényének megszegése. Egyedül a bűn büntetése, vagyis az igazságosság érvényesítése tarthatja fenn az életet.

^{3 2} *Zakariás*, 3, 2.

A történetmódosítás következtében mindez alapjaiban rendezül meg Babits *Jónás könyvé*ben. Istennek ilyesfajta szeretete nem igazságos, nem igazságosságának *kiteljesítése*, hanem pillanatnyi *fölfüggesztése*. A mű befejezése deus ex machinát hordoz magában, s ezt az evolucionizmus történetfilozófiai kötelei bocsátják le:

[Az Úr] . . . gondolta: „Van időm, én várhatok.

Előttem szolgálaim, a századok,
fujják szikrámat, míg láng lesz belőle;

.....

És én ne szánjam Ninivét, amely
évszázak folytán épült vala fel?

.....

. . . Ne szánjam Ninivének
ormát mely lépcsőt emel a jövőnek?

Mint nemegyszer Babitsnál: teleológiaellenességét félretéve, a célelvűség jegyében rekeszti be művét. Méghozzá isteni célelvűséggel! Ehhez a megoldáshoz lesz hasonló Heidegger posztumusz palackpostája is, egy nemzedék megrendült hitét, hitetlen hitét bízva az utókorra: „Nur noch ein Gott kann uns retten” . . .³³

A *Jónás könyve* Istene is ilyen határozatlan névelős másvilági lény.

*

Illyéstől tudjuk, hogy a *Jónás könyvét* Babits „betegágyában is, föl-fölszisszenve is, elejétől végig nevetve írta, őszinte szívvel mulatva és gúnyolódva mindenén”.³⁴ Ne felejtjük azonban, hogy jó háromnegyed évig küszködött vele. A számvetésnek, a szellemi végrendelkezésnek a bélyege éppúgy ott van rajta, az *Imáról* nem is beszélve, mint a mosolyé.

³³ Der Spiegel, 1976. május 31.

³⁴ Idézi Rába György, i. m. uo.

Mint láthattuk, az ószövetségi történetbe jó néhány bibliai tanítás sűrűsödik bele. Ezért Babitsnak, amidőn földolgozásához kezdett, mélyen bele kellett volna helyezkednie annak szellemébe. Ám tudjuk, hogy miként az aktuális egyházi ideológiához, úgy a hitbeli kereszténységhez sem érezte magát közel. A felekezeti hovatartozás naponkénti ismételtetésénél, de a személyes hitnél is többre becsülte a kultúrán és művészetén átszűrte szellemiséget. Vitatni, de még csak jellemezni is kultúrakereszténységét, nem lehetett mostani föladatunk. Egyedül arra szerettünk volna rámutatni, hogy ez a szellemi helyzet a *Jónás könyve* parafrázálására nem volt alkalmas, legalábbis a parafrázis hagyományos értelmében nem. A romantika utáni értelmében használatos terminus pedig azért nem illik a *Jónás könyvére*, mert a költő *végig* ki tudta tölteni saját problematikájával a keretet, nem pusztán egyetlen részletét szakította ki és tette önállóvá belőle. Szövegében több, szellemében vajmi kevés hasonlóságot árulva el az ószövetségi könyvvel, ugyanannyira különbözik e téma modern földolgozásaitól is, mint amilyen Bonhoeferé, Camus-é, vagy irodalmunkban Ambrus Zoltáné, Mécs Lászlóé, Sík Sándoré.