



15
57

Evangelikus
Hittudományi
Egyetem

Gyakorlati Teológia Tanszék

Tükör által

Bibliai intertextualitás Babits Mihály költeményeiben

– a pályakép fényében

Doktori értekezés

Kerepeszki Anikó

Témavezető:

dr. Percze Sándor
adjunktus

Budapest, 2025

Tartalomjegyzék

1.	Bevezetés	4
1.1.	A kutatás téma- és címválasztása	4
1.2.	A kutatás előzményei	6
1.3.	A kutatás módszere, hipotézis	10
1.4.	A dolgozat felépítése	13
2.	Intertextualitás	17
2.1.	Az intertextualitás fogalma	17
2.2.	Az intertextualitás típusai és az olvasóra tett hatása	19
2.3.	A Biblia mint forrás – bibliarecepció az irodalomban	26
2.4.	Babits Mihály és az intertextualitás	31
3.	Babits és az Újszövetség	35
3.1.	Az objektív líra egy példája	35
3.1.1.	A Golgotai csárda	35
3.1.2.	A Golgotai csárda és az Újszövetség	43
3.2.	A béke hangjai	44
3.2.1.	Miatyánk	45
3.2.2.	Húsvét előtt	49
3.2.3.	A Miatyánk, a Húsvét előtt és az Újszövetség	52
3.3.	Személyes útkeresés	54
3.3.1.	Csillag után	54
3.3.2.	A Csillag után és az Újszövetség	58
3.4.	A megváltás egyetemessége	59
3.4.1.	Eucharistia	59
3.4.2.	Az Eucharistia és az Újszövetség	64
4.	Babits és az Ószövetség	66
4.1.	Az „ezer” és az „Egy”	66
4.1.1.	Októberi ájtatosság	68
4.1.2.	Isten kezében	72
4.1.3.	Az Októberi ájtatosság, az Isten kezében és az Ószövetség	76
4.1.4.	„Vallomás helyett hitvallás” – kiegészítés	78
4.2.	A zsoltárok hangján a békéért	80
4.2.1.	Fortissimo	81
4.2.2.	Zsoltár gyermekhangra	87
4.2.3.	Zsoltár férfihangra	90
4.3.4.	A három „Babits-zsoltár” és az Ószövetség	93
4.3.	Műfordítás vagy parafrázis?	95

4.3.1.	Énekek éneke	95
4.3.2.	Az Énekek éneke és az Ószövetség.....	97
4.4.	A lét értelmére irányuló, egzisztencialista kérdések	98
4.4.1.	Esti kérdés	100
4.4.2.	Jónás imája.....	109
4.4.3.	Az Esti kérdés, a Jónás imája és az Ószövetség	112
4.5.	A visszahúzó próféta.....	113
4.5.1.	Holt próféta a hegyen	113
4.5.2.	Mint különös hírmondó.....	116
4.5.3.	A Holt próféta a hegyen, a Mint különös hírmondó és az Ószövetség.....	118
4.6.	Jónás könyve – elrejtőzni többé már nem lehet	119
4.6.1.	A témaválasztás.....	119
4.6.2.	A címszereplő.....	122
4.6.3.	A műfaj és a nyelvezet.....	123
4.6.4.	A szerkezet	127
4.6.5.	A Jónás könyve és az Ószövetség	134
5.	Babits költeményei és a Biblia - összegzés	136
5.1.	Tudatos bibliai intertextusok.....	136
5.2.	A bibliai intertextualitás fajtái Babitsnál.....	137
5.3.	A bibliai intertextualitás a pályakép fényében	141
5.4.	A bibliai intertextualitás az olvasó felől szemlélve.....	144
	Kitekintés	148
	Felhasznált szakirodalom:	151
	Összefoglaló.....	163
	Summary	164
	Zusammenfassung.....	165

1. Bevezetés

Babits Mihály maga vallja az irodalomról: „A költők [...] egymásnak felelnek idő és tér távolságain át. Egy lehetséges életmagatartás egyszer megtalált kifejezése fölébreszti a másik attitűd öntudatát, s akkor az is kifejezést keres. Ez a világirodalmi hatás lélektana. Homéros felébreszti Vergiliust, Vergilius Dantét és a századok nem számítanak. Egymás nyelvén felelnek egymásnak”.¹

A századok nem számítanak, a költők mellett a Biblia is képes fölébreszteni „a másik attitűd öntudatát”, és egyfajta kölesönhatás születik, melynek nyoma van Babits Mihály költészetében. Nemcsak világirodalmi távlatból, hanem az önkeresés, a létértelmezés, a hit keresésének útján is kísérőtársa volt a Szentírás.

Babits tudatosan élt az irodalmi intertextualitással, és számított arra, hogy az olvasó ezeket az utalásokat, intertextuális kapcsolatokat észreveszi, és ugyanúgy az örömet leli a felismerésben – ez a vallomásaiból kiderül. Ezért joggal lehet feltételezni, hogy a bibliai intertextualitással is ugyanilyen tudatossággal bánt, bár ezt általában nem magyarázza. Ennek az lehet az oka, hogy a magától értetődőnek tartja, hogy az olvasó ráismer.

A Biblia ismerete nemcsak teológiai szempontból alapvető, hanem az alpműveltséghez is hozzátartozik. Babits tehát megalapozottan számíthatott kortársai értő olvasására, és várnak a versek ma is arra, hogy a jelenkori olvasó is felfedezze benne a bibliai intertextualitás nyújtotta, a hitre vonatkozó egzisztenciális kérdéseket, és maga is keresse a válaszokat rá.

1.1. A kutatás téma- és címválasztása

Kutatásom témájaként a bibliai intertextualitást választottam Babits lírájában. Azt vizsgálok meg kiválasztott versek segítségével, hogy Babits költészetében hogyan jelenik meg a Biblia; hogyan viszonyul egymáshoz a Babits alkotásaiban jelenlévő bibliai utalások szépirodalmi és a teológiai értelmezése. Feltételezhető, hogy a költő a költői szabadságának a tudatában nyúl a Bibliához, így a költői bibliaértelmezés, alkalmazás más, mint a teológiai, így ez Babits költé-

¹ BABITS 1979, 12. o.

szetére is igaz. Ugyanakkor a költői értelmezés, más szempontból ugyan, de rávilágíthat a bibliai üzenet egy-egy rétegére, illetve a korabeli kontextusban való megelevenedése is hordozhat üzenetet a mai olvasó számára is.

Dolgozatomnak a *Tükör által* címet választottam. Nem minden tükör torzít. Babits versei tiszta tükrök abból a szempontból, hogy a tiszta tükrökben megláthatjuk azt, amit tükröznek, a dolgozat esetében először is az alkotót, a kötődését a keresztény kultúrához, hithez, a gondolatait, és azoknak a változását. Másodszor a költemények tükrözik a bibliai szöveget is, egy szokatlan perspektíva mindig felkelti a figyelmet. Harmadszor önmagunkat is látjuk a tükörben. Ezt a hármat együtt adja vissza a tükörkép Babits verseinek esetében.

Ugyanakkor a *Tükör által* cím evokálja 1Kor 13,12-t is, hiszen még azzal is, hogy ha jól ismerjük is a Bibliát, és a versek által nyitott szokatlan perspektívából további szempontokat, részleteket veszünk is észre, csak töredékes lehet az ismeretünk. Természetesen ez egyfajta feszültséget is teremt, és a feszültségteremtés ugyancsak a szépirodalom eszköze.

És végül a szépirodalom és a teológia, és fordított sorrendben is, a teológia és a szépirodalom tükröződik egymásban a dolgozatomban.

A versek a költészet varázsával világítanak rá a bibliai üzenet egy-egy aspektusára, ami gyümölcsöző lehet a gyakorlati teológiában is, például a hitoktatásban, vagy a prédikáció készítésének a folyamatában.

A szépirodalom és a teológia határterületén korábban foglalkoztam a szépirodalom és a homiletika kapcsolatával², illetve vizsgáltam a 20. századi magyar igehirdetéseket a szépirodalom jegyeit is.³ Innen vetődött fel a kérdés, hogy meg lehet-e fordítani, és azt vizsgálni, hogy hogyan jelenik meg szépirodalmi alkotásokban a Biblia az intertextualitás szintjén, és ez adhat-e, és ha igen, milyen többletet a hagyományos teológiai értelmezéshez. Az is nagyon izgalmas, hogy a mindennapi gyakorlatban ez az irodalmi nézőpont hogyan alkalmazható⁴, de a dolgozat nem vállalkozhat rá, mert a sokféle lehetőség bemutatása szétfeszítené a doktori értekezés kereteit. Azonban annak bemutatása, hogy Babits bibliarecepciója hogyan valósul meg a saját korában, és hogy a versek a bibliai intertextualitáson keresztül mire hívják fel az olvasó figyelmét, reménység szerint felhasználható majd a további kutatásokban.

² Az *Evangélikus iskolák kutató tanárainak II. konferenciakötetében* megjelent tanulmány címe: *Miért szép? Esztétikum a teológiában. Szépirodalom és teológia, szépirodalom és homiletika.* (2015)

³ A Teológiai Szemlében megjelent tanulmány címe: *Igehirdetésünk elrejtett kincsei. A szépirodalom jegyei Szabó József és Scholz László igehirdetéseiben* (2015)

⁴ *A Szépirodalom a hitoktatásban* című tanulmányom például arról szól, hogy Babits Jónás könyve hogyan építhető be a 11.-es evangélikus hittan tananyagába, és hogy milyen hasznót hozhat az, ha összekapcsoljuk ennek kapcsán az evangélikus hittan tantárgyat a magyar nyelv és irodalommal a középiskolában. (2024)

A szépirodalom területéről azért választottam a kutatás anyagának egyrészt a lírát, mert a maga tömörségével és metaforikusságával képes olyan értelmezésre is felhívni a figyelmet, amelyet a hétköznapi nyelvezettel nehezebb és bonyolultabb lenne megfogalmazni. A lírán belül Babits költészetére azért esett a választásom, mivel Babits líráját átszövik a bibliai képek, motívumok, szereplők, de még bibliai könyveket is átírt parafrázis formájában, amelyek részben maguk is bibliai módszerek. Foglalkoztam szintén korábban például Ady Endre költészetével is, hogy abban hogyan jelennek meg a bibliai motívumok⁵, azonban Babits Mihálynál talán még Ady Endrénél is változatosabb formában jelenik meg a Biblia.

Végül a személyes kötődés is meghatározta a témaválasztást. A kutatás gyökere régre nyúlik vissza, 2002-ben Babits Mihály istenképéből írtam a szakdolgozatom az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Modern Magyar Irodalomtörténeti Tanszékéhez, illetve sokat jelentett, hogy ez évben a Babits-kutatócsoport munkájába is bepillantást nyerhettem demonstrátorként. Babits azóta is megmaradt a mély gondolatvilágával a kedvenc költőmnek. De az irodalom a teológiával is összefonódik az életemben szintén nagyon régóta. A hittantanári tanulmányaimat a magyar szakkal párhuzamosan kezdtem, és tanárként a kezdetektől tanítom mindkét tantárgyat, így a kettő elválaszthatatlanul összeér immár több, mint húsz éve. Ennek megfelelően választottam a Babits költészetében megjelenő bibliai intertextualitást a dolgozat témájának, ahol szintén összeér a két tudományterület.

1.2. A kutatás előzményei

A teológia felől megvizsgálva a szépirodalom és a teológia kapcsolatát, azt látjuk, hogy a 20. századi teológiai kutatásban egyre nagyobb érdeklődés övezi, hogy hogyan lehet a szépirodalom eszköztárát, bibliaértelmezését kamatoztatni a gyakorlati teológiában. Elsősorban az igehirdetés és a hitoktatás területén vannak kezdeményezések. Rudolf Bohren 1971-es *Pre-digtlehre* (magyarul: *Az igehirdetés mint szenvedély*) című homiletikai munkájában helyet kapott a szépirodalom is, főként az idézés, az illusztráció és a nyelvezet kapcsán,⁶ de nemcsak ott,

⁵ Az *Evangélikus iskolák kutató tanárainak III. konferenciakötetében* megjelent tanulmány címe: *Bibliai motívumok Ady Endre költészetében* (2016)

⁶ BOHREN 2020, 139–145., 192–215.o.

hanem például az igehirdetésre való készülésnél is. Így Bohren a szépirodalmi alkotásokat eszközként javasolja a meditáció fázisában is.⁷ De a kollázs és a montázs technikáját is átvételre ajánlja az avantgárd költészetből, művészetből, és Bertold Brecht drámaíró színházi javaslatait is végiggondolja, hogy a prédikációkészítésben is érdemes lenne megfogadni.⁸

Georg Langenhorst a *Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde* című könyvében a modern német irodalom bibliarecepcióját nyolc főbb típusra osztotta,⁹ és azt vizsgálta meg, hogy hogyan lehet ezeket az értelmezéseket, eljárásokat a hitoktatásba beépíteni. Langenhorst típusai segítettek abban, hogyan lehet megközelíteni teológiai szempontból azt, hogy a szépirodalmi alkotások, hogyan értelmezik a bibliai szövegeket.

Tanja Gojny már egy konkrét szerző költészetét vizsgálta, a *Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds. Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur* című 2004-ben kiadott művében a Biblia és a szépirodalom összefonódását mutatja be a kortárs költő, Erich Fried líráján keresztül. Ez ösztönzött arra, hogy Tanja Gojnyhoz hasonlóan én is konkrét költőt válasszak, és a választásom Babits Mihályra esett a klasszikus modernség korszakából.

Hogy helye van a bibliai intertextualitás vizsgálatának Babits költészetében, azt Kelevéz Ágnes intertextusokat vizsgáló, „Szántszándékos anachronizmusok”. *Idézésfajták időjátéka Babits műveiben* című tanulmánya¹⁰ erősítette meg, amely forrásokkal igazolta, hogy Babits szántszándékkal alkalmazott vendégszövegeket az alkotásaiban, főleg a fiatalkori műveiben, és elvárta az olvasótól, hogy felismerjék azokat.

Babits Mihály teljes költészetét két nagyobb monográfia dolgozza fel, a 20. század második felében Kardos Pál 1972-es és Rába György 1983-as *Babits Mihály* című könyve.¹¹ Mindkettő Babits Mihály teljes munkásságát mutatja be. De Nemes Nagy Ágnes: *A hegyi költő. Vázlat Babits lírájáról* című műve¹² is sok impulzust adott. A Babits költészetében megnyilvánuló hang és stílus, így a bibliai beszédmód elemzéséhez pedig J. Soltész Katalin: *Babits Mihály költői nyelve* című munkája¹³ nyújtott segítséget. A rendszerváltozás után Sipos Lajos 2008-as

⁷ BOHREN 389–395. o.

⁸ BOHREN 2020, 211–215. 192–215.o.

⁹ LANGENHORST 2001. Ez a nyolc típus: az elbeszélés, elmesélés; a fantázia segítségével kiszínezett bemutatás; a dramatizálás; a perspektivikus elidegenítés; az értelmezés; a nyelvi elidegenítés; az aktualizálás a szabad asszociáció.

¹⁰ KELEVÉZ 2009a

¹¹ KARDOS 1972, RÁBA 1983

¹² NEMES NAGY 2004

¹³ J. SOLTÉSZ 1965

ugyancsak *Babits Mihály*¹⁴ című monográfiája mérvadó a Babits-életrajzot, -életművet tekintve, illetve útmutató volt az *Új klasszicizmus felé* című kötete is.¹⁵

Babits 1906–1910-ig keletkezett verseiről rendkívüli sok kutatási anyagot foglal össze a kritikai kiadás (*Babits Mihály összegyűjtött versei 1906–1910*)¹⁶, nélkülözhetetlen volt a költemények értelmezéséhez. A korai költészethez még részletes segítséget nyújtott Rába György egy másik monográfiája, mely a *Babits Mihály költészete 1903–1920*.¹⁷ címet viseli, illetve Kelevéz Ágnesnek az *Angyalos* könyvet vizsgáló *A keletkező szöveg esztétikája. Genetikai közelítés Babits költészetéhez* című könyve.¹⁸ Mind a kritikai kiadás, mind a *Babits Mihály költészete 1903–1920*. című monográfia hoz számos példát a szépirodalmi intertextuális kapcsolódásokra. Ezek fontos forrásai a dolgozatomnak, hiszen a Babits-életmű ismerete segíti megérteni az egyes költeményekben megjelenő bibliai, teológiai kapcsolódásokat.

Az egyes műveknek a Bibliával való kapcsolata megjelenik több tanulmányban is. Ezek közül a legfontosabbak a dolgozatom szempontjából: Dávidházi Péter két tanulmánya a *Jónás könyvéről: Az Esti kérdés és a Jónás könyve*¹⁹, illetve „*És sorsot vetének*”. *A kihagyás poétikája Babits Jónás könyvében*;²⁰ Schein Gábor: *A szatíra, a megbocsátás és a humor kérdései Babits Jónás könyvében*;²¹ Jelenits István: *Miért nagy vers Babits Mihály Miatyánkja?*;²² Szénási Zoltán írásai: *A harmadik zsoltár. A Fortissimo, a Zsoltár gyermekhangra és a Zsoltár férfihangra kompozicionális kapcsolatáról*²³ és *Az Énekek éneke vajon saját ének-e? Kísérlet egy Babits-mű státuszának meghatározására; Háborús valóságvonatkozások és szövegközi kapcsolatok*.²⁴ De az előadása is sok információt nyújtott Babits katolicizmusához.²⁵

Kifejezetten a keresztény hit nyomát vizsgálta magyar költők, így Babits Mihály munkásságában Rónay György és fia, Rónay László; az ő írásaik (*Babits hite*;²⁶ *Isten nem halt meg. A huszadik századi magyar spirituális líra*²⁷) is ösztönöztek a témaválasztásra, hogy kísérletet tegyek annak összefoglaló bemutatására, hogy hogyan jelenik meg a Biblia Babits lírájában.

¹⁴ SIPOS 2008

¹⁵ SIPOS 2002

¹⁶ BABITS 2022. Azokat a verseket, amelyek megtalálhatók a kritikai kiadásban, innen idéztem.

¹⁷ RÁBA 1981

¹⁸ KELEVÉZ 1998

¹⁹ DÁVIDHÁZI 2009a

²⁰ DÁVIDHÁZI 2009b

²¹ SCHEIN 2017

²² JELENITS 2007

²³ SZÉNÁSI 2022a

²⁴ SZÉNÁSI 2022b

²⁵ SZÉNÁSI 2008

²⁶ RÓNAY György 1970

²⁷ RÓNAY László 2002a

Az intertextualitáshoz Kulcsár-Szabó Zoltán: *Intertextualitás: létmód és/vagy funkció?*²⁸ című tanulmánya segített áttekinteni az irányzatokat, illetve a teológiai oldalról Gerőfiné Brebovszky Éva: *Intertextualitás és bibliaértelmezés*²⁹ című könyve nyújtott segítséget. Azonban az intertextualitás fajtáinak vizsgálatát Gérard Genette: *Transztextualitás* és című tanulmányára alapoztam, illetve ezt egészítettem ki Manfred Pfister kritériumaival a *Konzepte der Intertextualität* című írása³⁰ alapján.

A Babits által felhasznált, a költői szövegekkel intertextuális kapcsolatban álló bibliai szövegek értelmezéséhez a bibliai forráson kívül teológiai szakirodalmat hívtam segítségül, elsősorban az Újszövetség, az Ószövetség, de a dogmatika területéről is. Az idézésekhez a könnyebb érthetőség kedvéért az újfordítású revideált Károli-fordítást³¹ használtam. Egyrészt azért, mert az Evangélikus Hittudományi Egyetemre nyújtom be disszertációm, másrészt pedig azért, mert Babits Mihály a költeményeiben szintén a Károli-fordításból idézett, csak a revideálás előtti fordításból.³² Ezért ezt is felhasználtam, egyrészt azért, hogy könnyebb legyen azonosítani az idézetek forrását, hiszen Babits nem adta meg mindig, hogy honnan idéz, illetve ha meg is adta a bibliai könyv nevét, a pontos igehelyet nem, másrészt pedig feltételezésem szerint ez a fordítás is segíthet rávilágítani amellet, hogy mit, arra is, azt hogyan veszi át, hogyan utal a bibliai helyre az adott babitsi alkotás.

Az újszövetségi utalások értelmezéséhez átfogó munkaként Leonhard Goppeltnek *Az Újszövetség teológiája* című kétkötetes könyvét³³ és Cserháti Sándornak *Az Újszövetség teológiája* című művét használtam. Az ószövetségi helyekhez pedig Rózsa Hubának a *Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe* című munkáját³⁴, és Gerhard von Radnak *Az Ószövetség teológiájának két kötetét*, amelyek ezt a kiegészítést viselik a címben: *Izráel történeti hagyományainak teológiája* és *Izráel prófétai hagyományainak teológiája*.³⁵ A dogmatikához pedig Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába*³⁶ és Theodor Schneidernek *A dogmatika kézikönyve* című könyvének két kötetét használtam.³⁷

²⁸ KULCSÁR-SZABÓ 1995

²⁹ GERŐFINÉ 2020

³⁰ PFISTER 1985

³¹ <https://szentiras.hu> (2025. 05. 12.)

³² <https://biblia.szeroczei.hu/bible/kgre> (2025. 05. 12.)

³³ GOPPELT I., II., 1992

³⁴ RÓZSA 2016

³⁵ RAD I., II., 2007

³⁶ McGRATH 1995

³⁷ SCHNEIDER I., II., 1996

Az értelemzéshez az egyes bibliai könyvekhez írt ószövetségi és újszövetségi kommentárokat is felhasználtam.³⁸ És természetesen más forrásokat is, de itt szerettem volna legalább egy szűk keresztmetszetet adni a felhasznált szakirodalom köréből, a bővebb listát a szakirodalom jegyzéke tartalmazza.

A dolgozat a két tudományterület, a teológia és a szépirodalom határán helyezkedik el, az intertextualitás köti össze a kettőt, így a célom, hogy a két tudományterületen belül szerzett ismereteimet felhasználva megvizsgáljam Babits lírájában hogy amikor Biblia erőteljesen megszólal a költő bizonyos életszakaszaiban, akkor milyen bibliai részek kerülnek elő, azok hogyan viszonyulnak az újszövetségi és az ószövetségi könyvekhez, azok részeihez, és hogy vajon miért azok kerülnek abba a szerepbe, hogy kifejezőerővé váljanak Babits kezében a saját korában. Valamint az is, hogy megnézzem, felhívja-e a vers a bibliai szöveg bizonyos elemére, üzenetére a bibliaismerettel rendelkező olvasó figyelmét szintén annak ellenére, hogy nem ez az eredeti célja.

1.3. A kutatás módszere, hipotézis

A dolgozat induktív módszerrel közelíti meg a költeményeket, hogy hagyja „beszélni őket”, hogy feltárják a viszonyukat a bibliai helyekhez, kifejezésekhez, irodalmi módszerekhez. Ha deduktív módon közelíteném meg őket, akkor félő, hogy az korlátozná ezt a feltárulkozást.

Ahhoz, hogy ki tudjam választani, hogy mely költeményekkel foglalkozom részletesen, először Babits összes versét végigolvastam, mely megjelent az Osiris Kiadó által megjelentetett kötetben,³⁹ és kigyűjtöttem azokat, ahol fellelhető valamilyen bibliai kapcsolódás. A versek

³⁸ Rózsa Hubától a *Kezdetkor teremtette Isten. A bibliai őstörténet magyarázata (Ter 1-11.)* (RÓZSA 1997), Muntag Andortól a *Jób könyve. Fordítás és magyarázat*; (MUNTAG 1982), Walter Brueggemanntól a *hit a Zsoltárok könyvében* (BRUEGGEMANN 2008) Hermann Spieckermanntól a *Psalmen I. Psalm 1–49.* (SPIECKERMANN 2023, 151–158., 266–278. o.), Jeremias, Jörgtől a *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* című könyvéből a Jónás próféta könyvére vonatkozó rész (JEREMIAS 2007, 75–112. o.), Johan Ferreiraától a *The Book of Jonah. An Exegetical Commentary on the Hebrew Text* (FERREIRA 2025), Jakubinyi Györgytől a *Máté evangéliuma* (JAKUBINYI 2007), Martos Levente Balázstól a *Márk evangéliuma* (MARTOS 2014), Kocsis Imrétől a *Lukács evangéliuma* (KOC SIS 2007), Pröhle Károlytól szintén a *Lukács evangéliuma*. Gál Ferencről a *János evangéliuma* (GÁL Ferenc 2008), Cserháti Sándortól a *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele* (CSERHÁTI 1982, 178–193. o.), illetve a *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele. Fordítás és magyarázat.* (CSERHÁTI 2008, 506–526. o.)

³⁹ BABITS 2019. Az 2019-es negyedik, javított kiadást használtam

elemzéséhez segítségül hívtam a már megjelent monográfiákat, tanulmányokat, illetve a teológia oldaláról az ó- és újszövetségi kommentárokat, illetve a Biblia két könyvének teológiáját bemutató köteteket,⁴⁰ ezzel biztosítva azt, hogy lehetőleg ne kerülje semmi a figyelmemet.

Ezután kvalitatív módszerrel ezek közül kiválasztottam a dolgozatban elemzett műveket. Egyrészt, mivel a mennyiségi kritériumok vizsgálatáról a beszámoló kevésbé lenne érdekesítő, bár a kvantitatív vizsgálat is hasznos lehet a további kutatások szempontjából.⁴¹ Hogy mely költemények kerüljenek a dolgozatba, azt egyrészt az alapján választottam ki, hogy milyen fokú a bibliai szöveghez az adott vers kötődése. Igyekeztem a Bibliához minél több intertextuális szállal kötődő költeményeket kiválasztani. Ezért van az, hogy a csupán egy-két asszociációt tartalmazó versek nem kerültek bele a dolgozatba, annak ellenére, hogy azoknál is nagyon izgalmas a bibliai szöveg felidézése.⁴² Ez is adta a szerkezet ötletét, hogy az intertextualitásról szóló bevezető után az Újszövetséggel, majd az Ószövetséggel való kapcsolatát mutassam be a kiválasztott költeményeknek. Természetesen a vártak megfelelően a kettő bibliai rész összefonódik időről időre, ez a költemények részletes bemutatásánál majd látható. Mégis az elsődleges kapcsolat alapján soroltam be a verseket az Újszövetséggel, illetve az Ószövetséggel való kapcsolódáshoz.⁴³

Másrészt a költemények kiválasztásában segítségemre volt a Babits-szakirodalom, főként az előző fejezetben is felsorolt monográfiák és a versek kritikai kiadása. A szakirodalom hatással volt arra, hogy a két fő szerkezeti részen belül hogyan csoportosítottam a kiválasztott verseket.⁴⁴ Ez alapján látható egy folyamatos változás Babits költészetében, mely egyrészt a személyes életútnak a természetes velejárója, másrészt az adott történelmi és társadalmi helyzet következménye. Csábító volt a gondolat, hogy úgy rendezzem el a költeményeket, ahogyan a monográfiák is tették, azonban a dolgozat témája a bibliai intertextualitás, és ennek a módszeres vizsgálata végett az Újszövetséggel és az Ószövetséggel való kapcsolat mellett döntöttem, hogy ez adja majd a szerkezet két fő részét, a vizsgálatot így a Bibliát szem előtt tartva lehetett elvégezni. Ugyanakkor számoltam azzal, hogy a két terület szorosan összefonódik majd Babits költészetében.

⁴⁰ Mindezek részletes felsorolása egyrészt megtalálható A kutatás előzményei című fejezetben, illetve még részletesebb tájékoztatást a szakirodalom-jegyzék nyújt.

⁴¹ A kutatásomat is segítette ilyen jellegű szakirodalom, J. Soltész Katalinnak a *Babits Mihály költői nyelve* című munkája.

⁴² Ilyen például a *Dzsungel-idill*, melyet feldolgoztam ugyan, de nem került bele a dolgozat végleges formájába.

⁴³ A kiválasztott versekről és a szerkezetről bővebben a következő fejezetben lesz szó.

⁴⁴ A szerkezetről bővebben a következő fejezetben lesz szó.

A kiválasztott, a tematikusan elrendezett, a téma szempontjából legrelevánsabbnak ítélt alkotásokat ezek után abból a szempontból elemeztem, hogy hogyan jelenik meg bennük a Bibliához való intertextuális viszony.

Az intertextualitás⁴⁵ jelzésére a dolgozatomban a genette-i típusokat vettem alapul, de a teológiai oldalról Langenhorst bibliarecepció-típusainak nyomát is megpróbáltam keresni a költeményekben, ahogyan azt is jelölni, ha nagyobb az olvasóra tett intertextuális hatás.⁴⁶

A hipotézisem az volt, hogy Babits a költői szabadságának a tudatában nyúl a Bibliához, ezért a költői bibliaértelmezés, alkalmazás más, mint a teológiai. És hogy a költői értelmezés így más szempontból világít rá a bibliai üzenet egy-egy aspektusára.

Illetve, hogy bár a költői értelmezés eltér a teológiaiától, a ráismerés arra, ami bibliai, egy új perspektívát nyithat az olvasó számára az intertextuális hatás következtében. Azaz a bibliaismereti előismeretekkel rendelkező olvasó számára a bibliai szöveg üzenetének egy-egy aspektusára világíthat rá egy adott költemény azzal, hogy más szemszögből mutat rá a forrás-szövegre.

A dolgozatban összehasonlítottam a verselemzések során feltárult, a konkrét bibliai helyekhez köthető értelmezést, -alkalmazást a hagyományos bibliaértelmezéssel, itt is a versekben megjelenő igehelyekre szorítkozva, hogy feltárjam, miben tér el a Biblia szépirodalmi alkalmazása, értelmezése Babitsnál a hagyományos teológiai magyarázatokhoz képest, illetve, hogy miben egyezik azokkal annak ellenére, hogy szépirodalmi és nem teológiai művek a költeményei. Valamint hogy felhívja-e a vers a bibliai szöveg bizonyos elemére, üzenetére a bibliaismerettel rendelkező olvasó figyelmét szintén annak ellenére, hogy nem ez az eredeti célja. Azaz ugyanúgy tükrözi-e vissza a bibliai szöveget, mintha a tükörkép az eredeti lenne, vagy csak annak egy aspektusát adja vissza, esetleg azt is felnagyítva, kicsinyítve, vagy éppen kifordítva.

A babitsi értelmezés feltárásához maga a költő is segítséget nyújtott az esszéivel, valloásaival, illetve más költeményeivel.⁴⁷ Ezért a Babits-szakirodalmon kívül a versek értelmezéséhez elsődleges forrásként ezeket a prózai és lírai alkotásokat használtam fel. A főbb prózai

⁴⁵ Az intertextualitás genette-i megfelelője transztextualitás – egyedül ezt az átfogó nevezést nem vettem át, hanem a helyette az általánosan elterjedt intertextualitás szót használtam. Illetve, hogy ne legyen félreérthető, a Genette által megfogalmazott intertextualitást a dolgozatban az idézés és az átvétel szó jelöli.

⁴⁶ Erről bővebben az Intertextualitás című fejezet szól majd.

⁴⁷ A lírai alkotásai közül hosszabban érintettem még a kiválasztott versek értelmezéséhez például a *Hiszekegy*, az *Isten fogai közt* és a *Levél Tomiból* című műveket.

művek ezek közül: az *Irodalom*;⁴⁸ a *Művészet és szabadság*;⁴⁹ *Gyermekek és háború*;⁵⁰ a *Keresztülkasul az életemen*;⁵¹ *Játékfilozófia*; *A kételkedés kötelessége*; *Istenkáromlás*; *Ágoston*; *Az írástudók árulása*; *Esztétikai katolicizmus*; *A tömeg és a nemzet*; *Curriculum vitae*. Az utóbbiak mind megtalálhatóak Babits összegyűjtött esszéinek a kiadásában.⁵² Ezenkívül a Bibliához való kapcsolatának, valamint a dantei és az augustinusi hatás megértéséhez nyújtott segítséget *Az európai irodalom története*;⁵³ a gyermekkori vallásos környezetről pedig az *Önéletrajz a gyermek- és ifjúkor éveiből*. Szabó Lőrinc lejegyzésében⁵⁴ vall.

Mivel az, amivel számoltam, hogy az Ószövetség és az Újszövetség szorosan összefonódik Babits költészetében, beteljesült, az összegzésben már nem választottam el egymástól a Biblia két részét, hanem az intertextualitás, a pályakép és az olvasó felől szemlélve foglaltam össze a kutatás eredményét.

1.4. A dolgozat felépítése

Dolgozatom három fő részből áll, és az intertextualitás fogalmának és a bibliarecepció főbb típusainak a rövid bemutatásával kezdem, hogy tisztázzam a két alapvető fogalmat, amelyre építek. Majd ezt követi a Babits és az Újszövetség és Babits és az Ószövetség fejezet. Ezeken belül az alfejezeteket reflexió résszel láttam el, hogy olvashatóak legyenek az alfejezetek önállóan is, de a dolgozat egésze összekapcsolja ezeket a fejezeteket, és kibontakozik egy ív majd Babits lírájában a bibliai intertextualitáson keresztül, amelyet majd az összegzés mutat be.

Az intertextualitás fejezeten belül először az intertextualitás fogalmát tisztázom, illetve azt írom le röviden, hogy honnan ered maga a fogalom. Majd az intertextualitás típusait ismer-

⁴⁸ BABITS 1905

⁴⁹ BABITS 1911

⁵⁰ BABITS 1914

⁵¹ BABITS 2023

⁵² BABITS 1978 I., II.

⁵³ BABITS 1979

⁵⁴ BABITS 1997

tetem Gérard Genette felosztása szerint, hiszen az ő típusait használom fel majd a bibliai intertextualitás vizsgálatánál.⁵⁵ Ezt egészítem ki röviden Riffaterre meglátásával, mely szerint az intertextualitás az irodalmiság alkotóeleme; illetve az intertextuális jelölőkről írok nagyon röviden; majd az intertextualitás intenzitásának kritériumait mutatom be Manfred Pfister tanulmányának a segítségével, mivel az intertextualitás hatását, ha nem is ilyen részletesen, de szintén megnézem a feldolgozott Babits-versekben.

Majd Georg Langenhorst felosztását ismertetem, ő a modern német irodalom bibliarecepcióját osztotta nyolc főbb típusra, de ezeket a típusokat én is felhasználok, hogy segítségével szintén rá tudjak világítani arra, hogy hogyan nyúl Babits a bibliai szövegekhez, hogyan használja fel azokat.

Ezt követi a verseket bemutató főbb rész első fele, melyben a kiválasztott versek, a *Golgotai csárda*, a *Miatyánk*, a *Húsvét előtt*, a *Csillag után* és az *Eucharistia* című költemények intertextuális kapcsolatát vizsgálom meg az Újszövetséggel. Úgy rendeztem el ezeket, hogy kirajzolódjon már ennél a résznél is Babits pályájának íve.

Ezen belül korai vers lévén a *Golgotai csárda* bemutatásával kezdem, mely az objektív líra és az álcázás egyik tipikus példája. Már rögtön a cím kapcsolódik az Újszövetséghez, azonban a feltételezés, hogy a költeményekben az Újszövetségen keresztül az Ószövetséggel is intertextuális kapcsolódás jön létre (és fordítva) már itt beteljesült. A költeményeket egyébként úgy osztottam be a két részhez, hogy melyikkel egyértelműbb vagy intenzívebb a kapcsolatuk.

A *Golgotai csárda* után az első világháborúhoz kapcsolódó nagy költemények következnek, melyek már elsőre, szintén a cím alapján az Újszövetséggel létesítenek kapcsolatot: A *Miatyánk* és a *Húsvét előtt* című alkotások.

A *Miatyánk* és a *Húsvét előtt* című verseket követi már a személyes útkeresésről árulkodó kései költemény, a *Csillag után*, bár a személyes útkeresés összeér benne a közösségi költőével. És ez már átvezet az utolsó idesorolt vershez, az *Eucharistiához*, mely a himnuszok hangján a saját korára reflektál, tiltakozik a pusztán fajiság eszméje ellen. Mivel az „örök igazság és szent szeretet” tudja csak a „törzs és vér”⁵⁶ bilincseit leoldozni az alkotás szerint, és ez előhívja az olvasóban azt, hogy Krisztus szeretete alól nem lehet senkit kivonni, ezért adtam A megváltás egyetemessége címet a költeményt tárgyaló résznek.

A lírai alkotásokat bemutató főbb rész második fele a kiválasztott költeményeknek az Ószövetséggel való kapcsolatát vizsgálja, de itt is érvényes az, amit az újszövetségi résznél

⁵⁵ Az elnevezéseket csak két ponton változtattam meg. A Genette által megalkotott transztextualitás fogalom helyett az általánosabban elterjedt intertextualitás kifejezést használom. És hogy ne legyen félreértés, az általa intertextualitásnak nevezett jelenséget az idézés vagy átvétel szóval jelölöm.

⁵⁶ BABITS 2019, 662. o.

írtam, hogy az ószövetségi szövegen keresztül, illetve mellett az Újszövetséggel is létrejön intertextuális kapcsolat. Ide az *Októberi ájtatosság*, *Az Isten kezében*, *A Fortissimo*, a *Zsoltár gyermekhangra*, a *Zsoltár férfihangra*, az *Énekek éneke*, az *Esti kérdés*, a *Jónás imája*, a *Holt próféta a hegyen*, a *Mint különös hírmondó* és a *Jónás könyve* című műveket választottam Babits költeményei közül.

De más verseket is érintek, hogy az esszék mellett segítsenek megérteni a kiválasztott művek háttérét, mint például a *Hiszekegy*, az *Isten fogai közt*, az *Örökkék ég a felhők mögött* vagy a *Levél Tomiból* című alkotásokat.

A főbb versek közül a dolgozatomban elsőként az a korai *Októberi ájtatosság* című költeményt vizsgálom meg a későbbi *Hiszekegy* című alkotással folytatott párbeszédének segítségével⁵⁷, ezért is adtam a fejezetnek az Az „ezer” és az „Egy” címet. Még itt szerepel szintén egyfajta hitvallásként *Az Isten kezében* című „keresztény makáma”,⁵⁸ mely bár későbbi egy kicsit, de szintén többszörös álcázás.⁵⁹

Ezt követően, akárcsak a fő rész első felében, az Újszövetségnél, az első világháborúhoz tartozó, zsoltárok hangján megszólaló, békéért kiáltó költeményeket mutatom be: a *Fortissimo*, a *Zsoltár gyermekhangra* és a *Zsoltár férfihangra* című műveket.

Utána az *Énekek éneke* című alkotást ismertetem, mivel különleges abból a szempontból, hogy fordításként és parafrázisként is lehet értelmezni, így egyértelmű intertextuális kapcsolatot mutat az ószövetségi könyvvvel.

Az *Énekek éneke* utánra helyeztem az *Esti kérdést* a *Jónás imájával* együtt. A korai *Esti kérdést* azért tettem ide, mivel a lét értelmére kérdez rá, akárcsak a kései *Jónás imája*, és így, hogy egymás mellett szerepelnek, jól látható a két költői korszak közötti különbség is.

A *Jónás imája* pedig már átvezet a következő fejezetben található prófétai szerepvállalásról szóló költeményekhez. Ezeket is kettébontottam, először a visszahúzódást megszólaltató és az esztergomi éveket idéző *Holt próféta a hegyen* és a *Mint különös hírmondó* című verseket mutatom be. Ezt követően pedig utolsó alkotásként a prófétai szerepet nyíltan vállaló *Jónás könyvét*.

Összegezve az intertextualitást bemutató rész után két tematikus fejezetet fejtek ki a Biblia tükrében, ezek: Babits költeményei és az Újszövetség, valamint Babits lírai művei és az

⁵⁷ Bár az *Októberi ájtatosság* a korábbi vers, a *Recitativ* kötetben csak a *Hiszekegy* után szerepel a szerzői elrendezésnek köszönhetően.

⁵⁸ BABITS 2019, 186. o.

⁵⁸ BABITS 2019, 186. o.

⁵⁹ RÓNAY György 1970, 147. o.

Ószövetség.⁶⁰ Látható majd a dolgozatban, hogy a kettő nagyon sokszor összefonódik, és az is, hogy kirajzolódik az életút és a munkásság alapján egy másik tematikus ív, melyet így lehet röviden összefoglalni: a korai objektív költészet elidegenítése, álcázása; a világháború időszaka; a Babits-versekben megjelenő személyes, egzisztenciális kérdéseket érintő lírai alkotások és végül a prófétai attitűdöt mutató költemények.

Az összegzés pedig együtt tárgyalja az Újszövetséghez és az Ószövetséghez való viszonyát a lírai alkotásoknak.

⁶⁰ Ezeket a fejezeteket röviden így nevezttem el: Babits és az Újszövetség, Babits és az Ószövetség.

2. Intertextualitás

2.1. Az intertextualitás fogalma

A szövegek óhatatlanul párbeszédben állnak egymással, de a korok és a műveltség is befolyásolják a tapasztalati horizontot, mely találkozik az adott műalkotással. Az intertextuális technikákat már régóta használják tudatosan, végig jelen van az irodalomtörténetben, nem csupán a posztmodern korban vált jelentőssé az esztétikai jelentésalkotásban, mint ahogyan azt korábban gondolták.⁶¹

Az intertextualitás fogalmát Julia Kristeva vezette be Bahtyin dialógus-elmélete nyomán. Bahtyin minden szövegre úgy tekintett, mint egy idézetekből álló mozaikra, minden szöveg más szövegek transzformációjával jött létre. Kristeva intertextualitáson az egy szövegen belül kialakuló textuális interakciót érti.⁶² Ez jelzi azt a módot is, ahogyan a szöveg a történelembe és a társadalomba illeszkedik. Azaz tágan értelmezi az intertextualitást, mert így a társadalmat és a történelmet is tulajdonképpen szövegnek tekinti. Kristeva ideologémának nevezi azt az intertextuális funkciót, amely egy konkrét struktúrát más struktúrákkal kapcsol össze, például a regényt a tudományos diskurzussal.⁶³ Később az irodalomtudósok eltávolodtak tőle, az intertextualitás filozófikus értelmezése miatt, aminek az lett a következménye, hogy Kristeva is más kifejezést használt később az intertextualitásra: a transzpozíció fogalmát.⁶⁴

Az irodalmi hagyományon belül az intertextualitás jelensége egyrészt felfogható poétikai-retorikai eljárásoknak az összességeként, például idézés, allúzió, parafrázis (a legtöbb parafrázis forrásszövege a Biblia), adaptáció, imitáció, paródia, montázs, kollázs,⁶⁵ mottó,⁶⁶ költői versengés stb.; de beszélhetünk szerkezeti, tematikus és műfaj- vagy műnemmeghatározás révén jelentkező intertextualitásról is a szövegrészletekre történő utaláson túl. De még az egyes alkotások más alkotásoktól független olvasását is intertextualitásként lehet értelmezni, mivel az

⁶¹ KULCSÁR-SZABÓ 495–496. o.

⁶² KRISTEVA 18. o.

⁶³ KRISTEVA 19–20. o.

⁶⁴ GERÓFINÉ 8. o.

⁶⁵ A kollázs jelentése 'ragasztás'. A festészetben azt jelenti, hogy valamilyen tárgyat vagy anyagot építenek be a képbe, melyet a való világból vesznek. Az irodalomban ilyen, amikor a hétköznapi életből veszik a szöveget, és illesztik be a szerzők a sajátjukba. SZERDAHELYI VI., 411. o.

⁶⁶ A montázs egy kompozíciós eljárás, amikor a szöveg egymástól tartalmilag vagy stilisztikailag távol álló elemeket kapcsol össze meglepő módon, kontrasztot alkotva. SZERDAHELYI VIII., 560. o.

találkozik az olvasó hétköznapi tapasztalatával. Mindezt az intertextualitás alapvető jellemzője az irodalmi hagyománynak, és folyamatosan új jelentésszövegfüggések jönnek létre.⁶⁷

Ezek közül az allúzió kiemelkedik abból a szempontból, hogy a többi intertextuális eljárást is vissza lehet rá vezetni. Az allúzió mint alapjelenség két szöveg kapcsolódására vonatkozik, és ennek jelölése különbözőképpen valósulhat meg a szövegekben. Ha a befogadó tudatában van a kapcsolatnak, ha „a szövegek közötti kapcsolat valamilyen módon megjelenik az olvasó horizontján”,⁶⁸ nemcsak az időben későbbi alkotásban működik az utalás, hanem a korábbi szöveg esetében is.

A szövegek befogadása egyfajta horizontösszeolvadással is jár, ezt meghatározza maga a kommunikatív szituáció, illetve a befogadó elvárási és tapasztalati horizontja. Gadamer szerint az olvasó szempontjából a szöveg csak a megértés történéseinek egy szakasza, így csupán egy köztes termék.⁶⁹ Előhívja a másik szövegnek, amelyre utal, az esztétikai tapasztalatát, és ezzel átstrukturálja a befogadó horizontját. Gadamer az interpretáció feladatának tartja, hogy megszüntesse azt, ami idegenül hat a szövegben, érthetlenné téve azt. Ennek érdekében az interpretálónak be kell lépnie a szövegbe, hogy legyőzve az idegenséget, feloldódjon a szöveg és az olvasó horizontja közötti feszültség. Ezt nevezi Gadamer horizontösszeolvadásnak.⁷⁰

A szöveg olvasása közben a befogadó által megfogalmazott kérdések úgy fordulnak a szöveg felé, hogy összetett horizontolvasást végeznek, a kapcsolódó szöveg választ is bevonják az értelemezésbe, azaz a szöveget mint egymás értelmezőit olvassák.⁷¹

Szikszaíné Nagy Irma az *Intertextuális tükrök* című könyvében az intertextualitás kapcsán írja azt, az eredeti és az újraírt mű kölcsönösen értelmezi egymást. Egy intertextust tartalmazó mű egyrészt tükrözi az elődjét, de az utódjára is mutat, és hogy az intertextus mindig kontextusfüggő. „Ahogy a tükör a tükörbe nézőt »megkettőzi«, úgy az ihletet adó mű hatására keletkezett alkotás is valamilyen módon visszatükrözi az eredetét. Az alkotó kettőzési ösztöne hozza létre a tükröző művet, egyrészt a tükrözéssel sajátos kapcsolódást teremtve a hagyományhoz, másrészt differenciálódást, esetleg éppen szembenállást.”⁷²

Babits művei sajátos tükrökként – néha mást emelnek ki, úgy, mint egy tükör, mely itt-ott torzít – adják vissza a bibliai szövegrészeket, ugyanakkor ezzel a torzítással fel is hívják valamire a figyelmet. A bibliai szál ott van a szövegek mélyén elszakíthatatlanul, de a pályája

⁶⁷ KULCSÁR-SZABÓ 500–502. o.

⁶⁸ KULCSÁR-SZABÓ 507. o.

⁶⁹ GADAMER 25. o.

⁷⁰ GADAMER 32. o.

⁷¹ KULCSÁR-SZABÓ 519. o.

⁷² SZIKSZAINÉ NAGY 10 o.

elején készült alkotásokban még háttérben marad egy-egy szerep mögött, később mind erőteljesebben megmutatkozik. Itt is előfordul, hogy egy álca mögött jelenik meg, de a személyes kapcsolódást mind jobban érezni.

A bibliai szál feltárása során egyfajta horizontösszeolvadásnak, olyannak, amiről Gadamer beszél, végbe kellett mennie. Azt kerestem, ami idegen a babitsi szövegben az elvárt bibliai értelmezéshez képest. Jauss is ír az idegenség hermeneutikájáról a bibliai Jónás könyve kapcsán. Abból indul ki, hogy az esztétikai tapasztalat nem ellentétes a vallásával. Az idegenség hermeneutikája megpróbálja az idegenséget, a kihívást felfedezni abban, ami a szövegben egyértelmű.⁷³ És ezt a másodlagos ismerősséget kell lebontani az idegenség keresésével. Ebből a szempontból az is nagy jelentőséggel bír, amit nem mond ki a szöveg.

Azonban az is világossá vált, hogy az olvasói elvárás is hat a szövegre, és sokszor azonosítottam a babitsi versek mögött a bibliaihoz hasonló értelmezést. Ezért újra és újra végig kellett gondolni, hogy mi az, amit a szöveg közöl, és mi az, ami az én elvárásom. Ugyanakkor az olvasóközpontú, szövegösszehasonlító értelmezésben már ott van az a lehetőség is, hogy hogyan lehet felhasználni egy-egy gyülekezeti alkalmon vagy az iskolai hitoktatásban a Babits-verseket. Azonban erre a dolgot már nem vállalkozhat, mert szétfeszítené a kereteit. De mindezenre egy alapos megalapozás lehetséges célnak tűnik.

2.2. Az intertextualitás típusai és az olvasóra tett hatása

Gérard Genette az intertextualitás jelenségét transztextualitásnak nevezi, és mindazt érti rajta, „ami a szöveget nyilvánvaló vagy rejtett kapcsolatba hozza más szövegekkel”.⁷⁴ Ezt Genette magával az irodalmisággal azonosítja.⁷⁵ Ennek ötféle fajtáját különbözteti meg.⁷⁶ Az első az intertextualitás, amikor tulajdonképpen arról van szó, hogy az egyik szöveg egy másikban ténylegesen megjelenik. Ennek teljesen szószerinti és explicit változata az idézet, amelyet idézőjelbe teszünk, és többnyire utalunk a pontos helyére, de megtaláljuk anélkül is. Szószerinti kölcsönzés a plágium is, bár ellentétben az idézettel, ez nem annyira explicit és nem elfogadott.

⁷³ JAUSS 376. o.

⁷⁴ GENETTE 82. o.

⁷⁵ GENETTE 83. o.

⁷⁶ GENETTE 82–90. o. A következőkben ez alapján mutatom be Genette-nél a transztextualitás fajtáit.

Még kevésbé explicit formája az intertextualitásnak a célzás, amelynek megértése feltételezi a két szöveg közötti kapcsolat ismeretét.

A második típus a paratextualitás, amelynél kevésbé explicit és távolibb kapcsolat van a szöveg és a paratextus (a cím, alcím, előszó, utószó, bevezető, jegyzetek – a lap szélén, alján és végén –, mottó, illusztráció, mellékelt szórólap, borító). Ezek kommentálják is az adott szöveget, és ezáltal segítik a kapcsolat megfejtését, az értelmezést. Genette itt példának említi Joyce *Ulysses* című regényének az első, folytatásokban megjelenő változatát, ahol a szerző még olyan fejezetcímekkel látta el a regényét (melyeket később eltávolított) amelyek egyértelműen utalnak az Odüsszeiára való kapcsolatára, mivel ezek a címek felidézik a homéroszi eposz egy-egy epizódját (például Szirének vagy Pénélopé). Ez a később módosított változat paratextusként értelmezhető, és ilyen értelemben egy piszkozat vagy vázlat is az.

Babitsnál sok paratextuális elemet találunk. Sokszor már a címben egyértelmű utalás van a bibliai szövegre, motívumra, ilyen például a *Golgotai csárda*, a *Miatyánk*, a *Csillag után*, a *Zsoltár gyermekhangra*, a *Zsoltár férfihangra*, a *Jónás könyve*, de a *Holt próféta a hegyen* című alkotás is. Azonban olyan mottó is feltűnik a költészetében, amelyiket a Bibliából vesz. Erre példa az *Októberi ájtatosság* mottója Jób könyvéből, amely eredetileg a költemény címe volt. Ez részben jelölt intertextualitás, mert a nem revideált Károli-fordításból vett szószerinti idézet alatt ott szerepel, hogy Jób könyve, azonban, hogy azon belül honnan van az idézet, az már nem.

A harmadik típus a metatextualitás, melyet Genette kommentárnak nevez, és azt jelöli, hogy milyen kapcsolat köti a szöveget a másikkhoz, amelyikről beszél, de egyáltalán nem idézi meg azt, és akár meg sem nevezi, mint ahogyan Hegelnek a *Szellem fenomenológiája* című műve csak céloz a *Rameau unokaöccsére*. Kritikai kapcsolat van a két mű között.⁷⁷ Babits esetében erre inkább a róla szóló szakirodalom lehet példa.

A negyedik típust, a hypertextualitásnak nevezett jelenséget fejti ki Genette a leghosszabban. Ez az, amikor olyan kapcsolat fűzi a későbbi szöveget (ezt hypertextusnak nevezi) a korábbihoz (a hypotextushoz), hogy mintegy kommentárként „ráfonódik”.⁷⁸ Ennek egyik fajtája, amikor a metatextus egy másik szövegről ír, ilyen például Arisztotelésznek a *Poétikája*, amelyik az *Oedipus király*ról beszél, illetve az Oedipus-történetre reflektál.

Erre is sok példát találunk Babits írásaiban, vallomásaiban, melyekkel a verseit magyarázza. Erre a legjobb példa lehet a *Fortissimo* című verséhez írt magyarázat, az *Istenkáromlás*, melyet azután írt, hogy a Nyugatnak azt a számát, amelyben megjelent a *Fortissimo*, elkobozták

⁷⁷ GENETTE 85. o.

⁷⁸ GENETTE 86. o.

vallás elleni vétség címén, illetve Babitsot hazafiatlannak is bélyegezték, igaz, az *Istenkáromlás* nem jelenhetett meg, nehogy még nagyobb baj legyen belőle. De ugyanilyen metatextusok a költőnek az *Angyalos könyv*be írt jegyzetei,⁷⁹ (ezek egyben paratextusok is) vagy a Szabó Lőrincnek tett vallomása verseinek a keletkezéséről,⁸⁰ például az *Esti kérdésről* is részletesen vall Babits.⁸¹ Ezenkívül még a korábbi időszakaira való visszaemlékezési is, például a fogarasi évekre⁸², megmagyarázzák az egy-egy versben megjelenő képeket, motívumokat.

A másik fajtája a hypertextualitásnak, amikor nem feltétlenül beszél a későbbi szöveg a korábbiról, nem idéz belőle, mégis többé-kevésbé nyíltan felidézi azt. Ilyen alkotás például az *Aeneis* és az *Ulysses* is, mindkettő az *Odüsszeia* hypertextusa, mind a kettőben egy-egy fajta transzformáció történik. A hypertextust sokkal inkább tartják irodalmi alkotásnak, mint a metatextust, mivel az előbbi maga is fikció marad. Minél kevésbé nyilvánvaló a hypertextualitás egy mű esetében, annál inkább az olvasóra hárul a döntés, hogy melyik másik alkotáshoz kapcsolja.

Az *Ulysses* és az *Odüsszeia* között követlen transzformáció található, Joyce az *Odüsszeia* történetét áthelyezi a 20. századba és Dublinba, és más stílusban mondja el. Ezzel szemben az *Aeneis* nem veszi át a homéroszi eposz cselekményét, de Homéroszt imitálja, a műfajból merít ihletet. Ugyanakkor az imitátor uralja a szöveget, ennek megfelelően Vergilius kihagyja mindazt az utánzott stílusból, ami Homéroszt a görög nyelvhez köti.

Babits Mihálynak a *Fortissimo* című költeménye zsoltárként olvasható a *Zsoltár gyermekhangra* és a *Zsoltár férfihangra* című versekkel összefüggésben, így hypertextusként felidézi az elbizonytalanodás zsoltárait, a 22. zsoltárt is. Felfedezhető a zsoltáros hangja a *Fortissimo*-ban, viszont nem jelöli egyértelmű paratextus a kapcsolatot, mint a másik két „Babits-zsoltár” esetében.

Az ötödik transztextualitás fajta végül a legabsztraktabb, melyet Genette architextualitásnak nevez, és amely egy „néma kapcsolatot”⁸³ jelez. Ez olyan paratextuális jelzést ad, amellyel egy rendszerhez való tartozást fejez ki, például az a cím, hogy „*Esszék*”⁸⁴ (a legtöbbször ezeket a cím alatt jelzi a szöveg.) Az, hogy az architextus néma, azzal pont elutasítja annak hangsúlyozását, hogy ez evidens, vagy éppen kizárja a műfaji, műnemi hovatartozást. Ugyanis

⁷⁹ Ezzel részletesen foglalkozik Kelevéz Ágnes: *A keletkező szöveg esztétikája. Genetikai közelítés Babits költészetéhez.* című könyve. KELEVÉZ 1998.

⁸⁰ GÁL István 443–462. o.

⁸¹ GÁL István 459. o.

⁸² BABITS 2010, 442–444. o.

⁸³ GENETTE 85. o.

⁸⁴ GENETTE 85. o.

ez utóbbi az olvasó dolga, nem a szövegé, és az olyan szöveg, ahol erre utaló architextus található, valójában nem is sorolható a paratextuálisan jelzett csoportba, példának említi Genette, hogy Corneille „tragédiája” nem igazi tragédia.⁸⁵

Ide talán a *Hiszekegy* című hitvallása sorolható Babitsnak, mely pont ellentétes tartalmú a címben jelölt keresztény hitvallással, az egy Isten helyett az ezer istenről vall, így keresztény értelemben antihitvallásnak is lehet tekinteni.

Ez az öt típus érintkezhet egymással, lehetnek közöttük átfedések, példaként említi Genette, hogy a műfaji architextualitás általában imitáció során alakul ki, illetve az architextuális kapcsolatot sokszor paratextuális elemmel fejezik ki, amelyik már egy metatextus kezdeménye is lehet, például egy előszó esetében. De ugyanezt látjuk Babits verseiben is, például a korábban említett jegyzetek az *Angyalos könyvből* para- és metatextusok is; de emellett a metatextusba sorolt *Istenkáromlás* című esszé is jó példa az átfedésre, mivel tartalmaz részben jelölt intertextusokat, szépirodalmi idézeteket (Babits nem adja meg mindig az idézett alkotás címét: Goethe *Prometheus* című művénél megadja ugyan, de a Vörösmarty- vagy a Petőfi-vers esetében nem teszi ezt meg – valószínűleg számít az alkotások ismertségére), illetve a Bibliából is idéz (itt is megadja a könyv nevét, például Jeremiás siralmait, vagy a zsoltár számát, például a 22. zsoltár, de a pontos helyet, a verset nem jelöli), hogy megmagyarázza a *Fortissimo* című költeményét.⁸⁶

És a transztextualitás csak egy a transzendencia sok változata közül, melyek a szöveget összekötik, például a szövegen kívüli (extratextuális) valósággal, aminek ismerete vagy az ismeretének hiánya szintén befolyásolhatja az értelmezést. Ehhez tartozik Babits korának ismerete, például az első világháborúval kapcsolatos történelmi előismereteink segítik a háború alatt keletkezett békéért kiáltó verseinek a megértését. Ahogyan történelmi ismeretek mellett a Babits-életrajz is fontos szerepet játszik a kései költemények értelmezésénél.

Michael Riffaterre a genette-i öt típuson kívül beszél egy állandó fajtáról, a kötelező intertextualitásról. Szerinte, ha csak úgy tekintünk az intertextualitásra, hogy annyit jelent, hogy az olvasó felismeri a részletekben azt, ami őt más művekre emlékezteti, akkor csak a véletlennek lennének alárendelve az intertextusok. Ezzel szemben ezek inkább a struktúrákhoz tartoznak, melyben hiába van több variáns, végül mégiscsak mindegyik egy invariánsra vezethető vissza, a struktúrához tartozás tehát egy kötelező intertextualitás.

⁸⁵ GENETTE 85. o.

⁸⁶ BABITS 1978, 466–471. o.

Az idéztek, utalások és témák kettős olvasást igényelnek, egy szószerintit és egy „emlékezetbelit”,⁸⁷ ezeknek az észleléséhez pedig korábbi olvasmányokra, műveltségre van szükség. A kötelező intertextualitást az olvasó nem tudja nem észlelni, észleli a grammatikai eltérést, mely sejteti is vele, hogy tartozik hozzá egy megoldás, egy szöveg, ahol helyes a megfogalmazás. Ez garantálja, hogy a szöveg megmaradjon, túléljen, hiszen az irodalmi korpusz sérülékeny, eltűnhet, de ez nem befolyásolja a feltételezést.⁸⁸

Michael Riffaterre szerint az intertextualitás az irodalmiság alkotóeleme, az irodalmi szövegeket úgy kell olvasni, hogy észleljük annak a korábbi, illetve a későbbi művekhez fűződő kapcsolatait, és ez az irodalmiság biztosítja a szöveg kognitív és esztétikai funkcióját.⁸⁹ Megtehetjük ugyan, hogy eltekintünk a kapcsolatokról, és csak lineárisan olvassuk az adott műalkotást, azonban ebben az esetben csak egy jelentést kapunk, és pont, ami irodalmi, az fog hiányozni.⁹⁰

A Bibliával való intertextuális kapcsolatra is tekinthetünk így, irodalmi szempontból, de még így is hiányozni fog valami Babits költeményeiből, ha nem csak lineárisan olvassuk azt, úgy ahogyan azt Riffaterre *Az intertextus nyoma* című írásában írta a szépirodalmi alkotások olvasásáról. A kérdés, hogy mit tesz hozzá az értelmezéshez, ha nemcsak irodalmi, hanem teológiai szempontból is tekintünk a Bibliára mint a Babits-versek forrására.

Hogy az olvasó felfedezze az intertextuális kapcsolatokat, segítik bizonyos jelzések, az úgynevezett markerek⁹¹, melyeket a szerző tudatosan helyezett el a szövegben, és számít arra, hogy az olvasó ezeket észreveszi és értelmezi, ezzel segítve az interpretációt. Ezek lehetnek jelölt források, idézetek; nevesített idézetek – ahol a szerző is jelölve van, például mottó, ahogyan Babitsnál az *Októberi ájtatosság* elején szerepel; jelöletlen idézetek (például az *Istenkáromlás* című esszéjében), utalások, allúziók (például a *Golgotai csárdában* olvashatunk utalást az ács fiára, illetve a zsidókirályra, azaz Jézusra, és ezen keresztül a bibliai igehelyekre, ahol Jézusról ezt írják); parafrázis (például a *Jónás könyve*, vagy az *Énekek éneke* is tekinthető ennek) De ilyen jelzés az adaptáció, az imitáció, a paródia; a montázs (az *Eucharistiában* van egyfajta montázsszerűség), a kollázs (a *Golgotai csárdában* a liturgikus motívumok közé vegyülnek modern argó szavak); segítséget nyújthat az olvasónak a kontextus is; valamint a struk-

⁸⁷ RIFFATERRE 68. o.

⁸⁸ RIFFATERRE 72., 81. o.

⁸⁹ RIFFATERRE 67. o.

⁹⁰ ANGYALOSI 9. o.

⁹¹ Az angol marker szóból lett létrehozva, a német nyelvből átvette Gerőfiné Brebovszki Éva (ld. még a német Markierung kifejezést). GERŐFINÉ 15. o.

turális hasonlóság (például a *Jónás könyve* esetében). Elhelyezhet a szerző jelölést például lábjegyzetben, elő- és utószóban is, működhet a jelölés a cím vagy az alcím segítségével is (például szintén a *Golgotai csárda* alcíme, „Egy ismert passio-ének dallamára” működik így), és elhelyezhet szöveget a szövegben is, amikor például egy szereplő egy másik szöveget olvas. Sokszor a névválasztás is jelölheti az intertextuális kapcsolatot, vagy a stíluskontraszt és a -paródia is.

A szerző lemondhat a jelölésről abban az esetben, ha olyan forrásszövegre hivatkozik, amelyet széles körben ismernek, amelyik az alapműveltséghez tartozik; ide sorolhatók a klasszikusok és a Biblia is, hiszen a szerző számít arra, hogy mindenki ismeri.⁹² Ami abból a szempontból igaz lehet, hogy a bibliai történetek ismerete elvárható, azonban mégsem lehet feltételezni, hogy a bibliai szöveget, az igehelyeket mindenki mélyrehatóan ismerné.

Azonban minél nyilvánvalóbb az intertextuális elemek jelenléte a befogadó szövegben, annál intenzívebb az intertextuális kapcsolat közte és a forrásszöveg között. Az intenzitására vonatkozólag Manfred Pfister hat kritériumot állapított meg.⁹³ Az első a referencialitás: minél világosabb, hogy a befogadó szöveg használja az átvett szót vagy struktúrát, vagy utal is rá, annál intenzívebb a szövegek között a kapcsolat.

A második a kommunikatív relevancia: az olvasó és az író is számol a másik intertextuális tudatával, azaz a szerző feltételezi, hogy az olvasó jól ismeri az eredeti forrást, és a befogadó szöveg értelmezésébe annak a kontextusát is bevonja majd; és hogy segítse ezt a folyamatot, intertextuális markereket helyez el a művében. Minél több ilyen jelölőt azonosít és használ fel az értelmezéshez az olvasó, annál inkább sikeresebb a kommunikáció. A szöveg mélyebb megértéséhez ez elengedhetetlen.

Babits költészetében az, hogy a költő számol az olvasó intertextuális tudatával, mindenképpen megjelenik, ahogyan arra Keveléz Ágnes a „*Szántsándékos anachronizmusok*” című tanulmányában rámutat.⁹⁴

A harmadik kritérium Pfister szerint az autoreflexivitás, mely szorosan kapcsolódik az előző kettőhöz. Még intenzívebb lesz az intertextualitás, ha a szerző tematizálja is az alkotása intertextuális voltát, és nem pusztán csak jelöli vagy reflektálja azt. Ezt azt jelenti, hogy a forrásszöveg állításait tudatosítja, és vagy igaznak fogadja el, vagy megkérdőjelezi azt a metakommunikáció segítségével.

⁹² BROICH 35–46. o.

⁹³ PFISTER 26–30. o., lásd még: GERŐFINÉ 16–17. o. A kritériumokat ezek alapján ismertetem.

⁹⁴ Erről bővebben lesz szó a *Babits Mihály és az intertextualitás* című fejezetben.

A negyedik a strukturalitás, ami azt jelenti, hogy ha a korábbi szöveg következetesen beépül az adott műbe, a befogadó szöveg integrálja azt, ebben az esetben még nagyobb intenzitást lehet elérni. Példa erre Joyce *Ulysses* című regénye, az, ahogyan integrálja az Odüsszeiát.

Az ötödik kritérium a szelektivitás, amikor a szerző az eredeti alkotásból csupán egyetlen elemet emel át „hivatkozási főliaként”⁹⁵, de ezzel az egész eredeti kontextust felidézi az olvasó számára.

A hatodik végül a dialogicitás, amikor feszültség áll fenn a korábbi szöveg és az új kontextus között, például amikor ellentétes jelentésről, ironizálásról vagy relativizálásról van szó. Minél nagyobb a feszültség, annál erősebb az intertextualitás hatása. Tehát, minél inkább hasonlít az eredetire a befogadó szöveg, annál kisebb ez az intenzitás.

A modern és a posztmodern irodalom viszont kedveli a burkolt, a kevésbé egyértelmű vagy explicit jelöléseket, ezzel nagyobb játékteret nyitva az olvasói értelmezésnek.⁹⁶

A kvalitatív kritériumokat Manfred Pfister kiegészíti még mennyiségi kritériumokkal: itt egyrészt az számít, hogy milyen gyakran fordulnak elő intertextuális vonatkozások a befogadó szövegben; másrészt, hogy mennyi forrásszöveget idéz fel az adott alkotás, és azoknak milyen a szóródása a befogadó szövegben.

Mindebből a kritériumokból, melyeket Pfister felállított, a kvalitatív kritériumokat nézem meg Babits verseiben, mivel a mennyiségi kritériumok vizsgálatáról a beszámoló kevésbé lenne érdekesítő, ezzel szemben a kvalitatív vizsgálat a feltételezések szerint számos tanulsággal járhat. De a követhetőség szempontja miatt a Pfister által bemutatott kvalitatív kritériumokat nem azonosítom ebben a formában, csak azt nézem meg, hogy mennyire intenzív a költeményeknek az olvasóra tett intertextuális hatása. Hiszen a ráismerés öröme felől ennek jelentősége van – minél rejtettebb a kapcsolata a verseknek a Bibliával, annál intenzívebb az intertextuális hatás, annál nagyobb lesz a felfedezés élménye.

⁹⁵ GERŐFINÉ 17. o.

⁹⁶ BROICH 47. o.

2.3. A Biblia mint forrás – bibliarecepció az irodalomban

A Biblia mint elsődleges forrás az irodalomtörténeti korszakokon átívelve végig dialógust folytat számos szépirodalmi szöveggel, és azokon keresztül az adott befogadó élet- és kulturális tapasztalatával. Tanja Gojny Erich Fried lírájának a bibliai elemeit vizsgálva említi meg Georg Langenhorst felosztását, aki a modern német irodalom bibliarecepcióját hét főbb típusra osztotta.⁹⁷ Langenhorstnak a *Bibel und moderne Literatur: Perspektiven für Religionsunterricht und Religionspädagogik* című tanulmányában pedig megtaláljuk az egyes típusok rövid bemutatását, ahogyan a hitoktatáshoz készített *Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde* című kézikönyvének az elején is⁹⁸, azonban ez utóbbiban már 8-ra bővült a dramatizálással a típusok száma.

Langenhorst első típusa az elmesélés – ez a legkevésbé művészi, hiszen csupán a bibliai történet elmondását, szöveghű magyarázatát, összefoglalását jelenti, és nem igényel kreativitást. Az ilyenfajta parafrázisban a történet elmondója maga választja ki annak a tetőpontját, és úgy építi fel a történetet, hogy az a kiválasztott narratív tetőpont felé haladjon, és ott teljessédjön ki. A hitoktatásban például ennek a bibliarecepciónak fontos helye van, hiszen a szöveghű magyarázatokkal a gyermekek bibliai szövegértelmezését fejlesztjük. Ugyanakkor kevésbé tekinthető irodalmi formának az ilyen jellegű bibliai parafrázis, kevésbé érvényesül benne a művészi-alkotói tevékenység, az újszerűség és a teológiai kihívás.

Babits verseiben mindenképpen megjelenik a művészi-alkotói tevékenység, az újszerűség, még akkor is, amikor fordítást készít az Énekek énekéhez, melyet akár parafrázisnak is lehet tekinteni.⁹⁹

A második a fantázia segítségével kiszínezett bemutatás, melyet Langenhorst „pszichologizáló történet szempontú ecsetelésnek” nevez¹⁰⁰, amely során szintén a bibliai történetet mondja el a szöveg, de hogy pótolja az esetleges hiányt, illetve megszüntesse a kétértelműséget, kiszínezi, illetve -bővíti a narrációt a fantázia segítségével, és így segíti az értelmezést. Azaz az első típusba sorolt parafrázisok sokszor egyben a másodikba is tartoznak. A pszichologizáló

⁹⁷ GOJNY 395. o.

⁹⁸ LANGENHORST 2001, 14–21. o. A következőkben ez alapján mutatom be a bibliarecepció típusait, kiegészítve a saját meglátásaimmal.

⁹⁹ Erről a dolgozatban a *Műfordítás vagy parafrázis? Énekek éneke* című fejezetben lehet majd olvasni bővebben.

¹⁰⁰ „Psychologisierend-historisierende Ausmalung” ’pszichologizáló-historizáló kiszínezés’ LANGENHORST 2001, 15. o.

ecsetelés megtartja a bibliai jelentést, de lehetővé teszi a sajátos, kreatív megközelítést is, melyen keresztül sajátos jelentést is kaphatnak a szövegek. Ilyen, amikor a történet szereplőit a belső motivációik és érzéseik felől közelítjük meg, például Júdas árulása esetében arra keressük a választ, hogy mi lehetett Júdas motivációja, vagy Jób esetében, hogy Jób hogyan élhette meg, hogy a barátai szemrehányást tesznek neki. Vagy kibővítjük a bibliai szöveget, például felteszünk a kérdést, hogy mi történhetett Jézussal a születése és a nyilvános működése között eltelt időben, esetleg, hogy Mária Magdolna hogyan folytathatta az életét Jézus halála után. De megnézhetjük a bibliai történetet egy meg nem nevezett mellékszereplő szemszögéből is, például megfogalmazhatjuk egy egykori jeruzsálemi lakó képzeletbeli beszámolóját az első pünkösdről, hogy ő hogyan élte meg a történeteket. Ennek az eredménye egy olyan történetmesélés, mely igazodik az eredeti korhoz, és beleszó a narrációba különböző történelmi utalásokat is. Ezzel felkeltjük a hallgatók kíváncsiságát, illetve át tudják élni a régi szokásokat stb. És ez az írói kreativitás egyben a befogadót is értelmezésre ösztönzi.

Babitsnak az *Énekek éneke* című fordítása vagy parafrázisa a pszihologizáló ecseteléshez annyiban áll közel, hogy az válogatása és összeszerkesztése az ószövetségi könyv egyes részeinek, tehát érvényesül benne az írói kreativitás, azonban csak egy-két saját betoldással egészíti ki Babits a bibliai könyv szövegét. A *Golgotai csárdában* pedig ott jelenik meg a kiszínezés, hogy az egyik mellékszereplő szemszögén keresztül látjuk a passiótörténetet, ami a versben már összekapcsolódik a perspektivikus és a nyelvi elidegenítéssel is.

A bibliarecepció következő típusa a dramatizálás. Már az Ószövetségtől sem idegen a drámai forma, és később, a kereszténységben is jelen volt, részben a hellén kultúra hatásának következményeképpen. Később is kedvelt volt, gondoljunk csak a középkorban a különböző drámai műfajokra, mint a misztériumjátékokra, a miraculumra vagy a moralitásdrámára. Már a 11. századtól egyre növekvő szerepet kaptak a párbeszédese jelenetek, amelyek Jézus születését vagy a passiótörténetet jelenítették meg, ezek voltak az úgynevezett liturgikus drámák. Később a templom elé vitték az előadásokat. A misztériumjáték a bibliai történeteket vitte színre, volt olyan előadás is, amelyik akár negyven napon át tartott. A miraculum a szentek életét, szenvedését, halálát, csodáit mutatta be, míg a moralitásban az erények és bűnök allegorikus alakokként küzdöttek az ember lelkéért. A Bibliában eleve sok történetben benne rejlik a drámai feszültség kibontásának a lehetősége, mint például az irgalmas samaritánus példázatában, vagy Péter és magdalai Mária szóváltásában az üres sírról. Ezt a rejtett potenciált a szépirodalom ki is használja, és nemcsak a dráma, hanem az epika és a líra is.

A drámai feszültség benne rejlik Babitsnak az *Isten kezében* című művében, egyfajta dramatizálást érzni az alkotást meghatározó humor ellenére is abban, hogy őszintén vall vers

beszélője a bizalomról és a kételyről. A versbeszélő bízik abban, hogy Isten a tenyerén tartja, nem ejti le, de szintén őszintén tör fel az egzisztenciális létkérdést is: az élet rövid ideig tart, kivirágzik, majd az Isten tenyerén a „tompá végtelenbe”¹⁰¹ roppan, a sötét marok összeszorítja. Felmerül a kérdés, hogy mi az, ami a „tompá végtelenben” vár a lírai énre a fenyegető sötét marok szorításának következtében.

A negyedik típus a perspektivikus elidegenítés, mely fogalom alatt Langenhorst az összes elidegenítési eljárás összefoglaló elnevezését érti. Az elidegenítés fogalma az irodalomban Bertolt Brecht (1898–1956), 20. századi drámaíró nevéhez kötődik. A brechti epikus színház számos elidegenítő technikát alkalmazott annak érdekében, hogy megakadályozza, hogy a néző érzelmileg azonosuljon a drámai alkotás hőseivel vagy a cselekménnyel, hogy így ehelyett aktívan, kritikusan „vegyen részt” az előadásban. Ilyen brechti eszköz, például az, hogy a dráma nem a megszokott módon építkezik, nem alkot zárt egységet, és az egyes jelenetek viszonylag önállóak, feliratokat alkalmaznak a színpadon, és gyakran szerepeltetnek narrátort is. A nézőt az úgynevezett songok szakítják ki időről időre a megszokott azonosulási folyamatból, ezek ironikusan viszonyulnak a drámai cselekményhez. A lényeg a kritikai magatartás. Azt érzékelteti az epikus színház, hogy amit a befogadó lát, az bármikor bárkivel megtörténhet, így csökkenti a néző és a színmű közötti távolságot.

A bibliarecepció ezen típusában is egyfajta elidegenítés megy végbe, a perspektíva- vagy nyelvi törésen keresztül új megvilágításba kerül a bibliai szöveg, ezáltal többletjelentés, további jelentésréteg jön létre, és ez egyfajta feszültséget kelt. A pszichologizáló történet szempontú ecseteléshez képest a történet előre kiválasztott pontjain a cselekmény irányvonalát megváltoztatják, átrendezik az egyéni megközelítésmód érdekében. Sokszor egy mellékszereplő nézőpontján keresztül mutatja be a szerző a bibliai történetet, egyes szám első személyű elbeszélésmóddal, és így hoz létre feszültséget.

A befogadó az apró mozaikokból, melyek meg-megjelennek a mellékszereplő nézőpontjából bemutatott eseményben, össze tudja rakni az eredeti bibliai történetet is. Ilyen példa lehet, hogy József arról beszél, hogy Jézus az ő édes gyermeke, és az így teremtett feszültség segít rávilágítani arra, hogy miért fontos a Messiás szempontjából, hogy a Szentlélektől fogantatott és szüztől született. De Dávid trónra kerülését is elmondhatja provokatív módon az elbeszélő, hogy ahelyett, hogy Dávid Isten akaratából lett király, azt emeli ki, hogy számításból lett az. Ennek a recepciónak az érdeme, hogy a szokatlan perspektívából más megvilágításba kerül a bibliai szöveg, nincs is egyetlen perspektíva, hanem az egyes nézőpontok montázsszerűen

¹⁰¹ BABITS 2019, 187. o.

jelennek meg, és ezáltal az olvasó rálátása is szélesebb körű lesz, egyben aktív párbeszédre is ösztönzi őt.

A perspektivikus elidegenítés legjobb példája Babits fiatalkori alkotása, a *Golgotai csárda*, mely magában hordozza az objektív költészet jellegzetességeit, és egy szerepet felvéve, egy mellékszereplő gúnyolódásán keresztül mutatja be Babits a passiótörténetet, eltávolítva magától a Megváltó szenvedését és halálát.

Az értelmezés társulhat, de nem kötelezően, a perspektivikus elidegenítéshez, és egy lépéssel meg is haladja azt. Nemcsak egyszerűen megváltoztatja a hangsúlyokat a nézőpont megváltoztatásával, hanem egy önálló történetet hoz létre más jelentéssréteggel. Célja az éles kontraszt felállításával, a hangsúlyeltolódással a bibliai történet provokatív újraértelmezése, gyakran az irónia vagy a szatíra eszközével. Példa lehet rá, amikor Jézus halálát és feltámadását úgy állítják be, hogy csak a tanítványok terjesztették a feltámadás hazugságát. A forrás a Biblia, de az író, a költő a saját tapasztalatai és víziója alapján írja újra a bibliai történetet, aminek során egy alapvető jelentésváltozás megy végbe. A parafrázis megcélozhatja a bibliai történet idejét, de a jelent is, de a mondanivaló mindenképpen a költő, író tapasztalatain, illetve világlátásán átszűrődve jut el a befogadóhoz. Azonban ez is kritikus magatartásra készíti az olvasót, és a provokatív átírással a bibliai mondanivaló lényege kerül mégiscsak előtérbe.

Babitsnak a *Jónás könyve* című parafrázisa újraértelmezi a bibliai prófétai iratot, és azal, hogy Isten még úgy is megbocsát Ninivének, a bűnös városnak, hogy a lakói nem térnek meg, rávilágít az isteni kegyelem nagyságára teológiai szempontból. Ugyanakkor a parafrázis figyelmeztető hang is volt a korabeli Ninive ellen, és a nemzet és az európai civilizáció mellett állt ki Babits az Anschluss évében, amikor attól tartott, hogy hazája és Európa elpusztul.

A bibliarecepció hatodik típusa a nyelvi elidegenítés, mely a sajátos megfogalmazáson, a szokatlan képeken és a szokatlan mondat-, szövegszerkesztésen keresztül működik. Langenhorst a bibliai szövegről egyrészt azt állítja, hogy kimeríthetetlen forrása a szó hatalmának, ugyanakkor terjedelmes és nehéz, ez utóbbi pedig gyakran zárttá, unalmassá és semmitmondóvá teszi a hittanórai vagy más egyházi alkalmakon történő felhasználását. A nyelvi elidegenítés segíthet ezt a zárt rendszert felnyitni.

A szépirodalom sokszor felhasználja a bibliai beszédmódot, szövegformát, szembeállítva a megszokott, hétköznapi beszédmóddal, akár a paródia, akár a nyelvváltozat, akár a metaforikus megfogalmazás segítségével utat nyitva a többértelműségnek. Ennek következménye lehet például egy olyan írás, amelyik felhasználja a zsoltárok beszédmódját, de teljesen világi mondanivalót fogalmaz meg vele. Ez feszültségben áll a hétköznapi nyelvvel, és ez a kontraszt szintén új megvilágításba helyezi a bibliai szöveget. Erre jó példa Babitsnak a *Fortissimo*, a

Zsoltár gyermekhangra és a *Zsoltár férfihangra* című költeménye. A *Fortissimó*ban hallani a panaszszoltárok és *Jeremiás siralmainak* elkeseredett hangját.

De fordítva is, a bibliai mondanivalót is meg lehet fogalmazni a Bibliától szokatlan formában, például egy példázatot balladában. Főként a modernség irodalma él szívesen a nyelvi elidegenítéssel, de Langenhorst szerint a jó irodalmi szövegre minden esetben jellemző ez a technika. Példának hozza még, hogy el lehet mondani Jézus születésének történetét a fiatalok nyelvhasználatának a segítségével. Ezt a megállapítást kiegészíteném azzal, hogy ezzel óatosan kell bánni. Az a tapasztalat, hogy az ifjúságnak szintén megvan az igénye a választékos nyelvre, akkor is, ha egymás között nem használják. Ugyanis tudunk építeni a kíváncsiságukra, és arra, hogy gyorsan tanulnak. Másrészt az ifjúsági nyelv nagyon gyorsan változik, valamint az adott rétegnyelvet az, aki nem tartozik a csoporthoz, sohasem fogja tudni ugyanúgy használni, mint akinek a sajátja.

Babits költészetében is megjelenik a Bibliával kapcsolatban a nyelvi elidegenítés, így például a *Golgotai csárda* tájnyelvi vagy gúnyolódó szavaiban, de a *Jónás könyvének* a profán kifejezéseiben is.

A hetedik típus az aktualizálás, melynek során a szerző áthelyez egy ismert bibliai történetet, személyt a saját jelenébe. Az alapvető események, szereplői vonások ugyanazok maradnak, de a szerző korába, annak társadalmi összefüggéseibe helyezve jelennek meg. Számos fajtája van, például egy képzeletbeli beszélgetés egy bibliai szereplővel, összekapcsolva a múltat a jelenrel, vagy például a bibliai szereplő érkezik meg a jelenbe. (Például el lehet képzelni, hogy ha Jézus ma megszületne, hogyan nézne ki, hogyan viselkedne, milyen közösségek vennék körül stb.)

A magyar irodalomból (ha nem is közvetlenül a Bibliához kapcsolódva, de közvetetten mégis) jó példa erre Mikszáth Kálmánnak az *Új Zrínyiász* című regénye, ahol az ítélet harsonája szólal meg túl korán, de csak részben, és Zrínyiék feltámadnak, és a 19. században találják magukat, ahol a régi kort képviselve összeütközésbe kerülnek az újjal, ezáltal hívja fel a jelen kor értékhiányára a figyelmet a regény.

De leggyakrabban úgy valósul meg az aktualizálás, hogy a jelen szereplői kapnak a bibliai alakokra jellemző tulajdonságokat, például a bűnös nőket Mária Magdolnával, az árulókat Júdással állítják párhuzamba. Ami mindenképpen az előnye, hogy a bibliai történet nem marad meg csupán egy múltbeli esemény beszámolójának a szintjén, hanem az aktualizálás összeköti azt a mai korral, értelmezi a bibliai szöveget a jelen kor befogadói számára.

A *Jónás könyvének* is van ilyen aktuális tartalma a történelmi kontextusból adódóan, ahogyan az előbb, az értelmezésnél előkerült, erkölcsi kötelességének tartja Babits, hogy utat mutasson, szóljon a kortársaihoz.

Végül az utolsó típus, a nyolcadik, a szabad asszociáció még inkább elszakad az eredeti szövegtől és annak jelentésétől. A szerző a bibliai alakokat, motívumokat szabadon használja fel, csupán kiindulópontot jelentenek a mondanivaló megfogalmazásában, ugyanakkor felismerhetők maradnak. A Biblia tulajdonképpen a szabad asszociáción keresztül jelenik meg, de egyfajta mélységet is kölcsönöz a tőle idegen mondanivalónak. A költészetben, ezt Babits Mihály lírájában is látjuk majd, gyakran megjelenik ez a típus asszociatív bibliai utalások formájában, amelyeket a saját szimbólumrendszerével kapcsol össze a szerző, ilyen például a *Húsvét előtt* című költeménye.

Az irodalomban ezt az utolsó típust jellemzően megtaláljuk, míg az első, melyről Langenhorst is azt állította, hogy nem kreatív, és ezért kevésbé művészi, nem jelenik meg önmagában a szépirodalomban sem, így Babits költészetben sem.

Babits verseiben az intertextuális kapcsolódások feltárása mellett azt is megnézem, hogy megfeleltethetők-e a költemények a Langenhorst által felállított típusok valamelyikének, illetve előre várhatóan egyszerre többnek is. De mielőtt a bibliai intertextualitást megvizsgálnám, Kelevéz Ágnes tanulmánya segítségével összefoglalom, hogy hogyan jelenik meg általában az intertextualitás Babits verseiben, és hogy ez mennyire tudatos a szerző részéről.

2.4. Babits Mihály és az intertextualitás

Keveléz Ágnes „*Szántsándékos anachronizmusok*” című tanulmányában rámutat arra, hogy Babits költészetében, főleg a fiatalkori verseiben, bőven találhatóak intertextuális játékok, utalások, rájátszások, melyek gyakran időben és stílusban egymástól távol eső szövegeket kapcsolnak össze, ezek sűrű hálójából épülnek fel költeményei. Amire ez leginkább jellemző, az a *Laodameia*, ez tartalmazza a legtöbb vendégszöveget.¹⁰²

¹⁰² KELEVÉZ 2009a, 476–489. o., az idézet: 476. o. A következőkben a tanulmányt mutatom be.

Az intertextualitásra példa, amikor jól ismert szövegrészeket jól elkülönítve, felismerhető módon integrál Babits, például a *Szózat* „Itt élned, halnod kell”¹⁰³ sorát megtaláljuk a *Zrínyi Velencében* és az *Új mythológia*, vagy más részletét az *Ezerkilencszáznegyven* és *A könnytelenek könnyei* című művében. Jól elkülöníthetők az idegen nyelvű, így a latin vagy görög nyelvű idézetek is a Babits-versekben, például Horatiustól (*Dal az esztergomi bazilikáról*), Vergiliustól (*Illusztrációk mindenféle könyvekhez*) vagy Szapphótól (*Meglódult naptár*). Idegen nevek a költemények címében is szerepel Babitsnál, már itt utalva a forrásszövegre. A legismertebb ezek közül az *In Horatium*, melynek első négy sora Horatius egy carmenjének, *A mértékletesség dicséretének* fordítása.

Ezek a megoldásokon túl megtalálható még nála, ez is főképpen a fiataalkori verseiben, egy lappangó intertextualitás, mely „a kompozíció fontos elemévé növi ki magát”,¹⁰⁴ és az olvasótól egy nagy intenzitású értelmezést követel meg. Ezeknél a műveknél Babits az irodalmi utánzással él, újra- vagy átkölti az eredeti szöveget, illetve a rájátszás eszközét alkalmazza. Egymástól távoleső elemeket kapcsol össze, mint például az 1906-ban keletkezett *Golgotai csárda* című helyzetversében, amelynek részletesebb bemutatása később szerepel majd a dolgozatban, ahogyan az ebből a szempontból szintén hasonlóságot mutató *Esti kérdés* is.

A kollázsszerűen egymás mellé helyezett vendégszövegek hálóként szövik át az egyes Babits-alkotásokat, amelyeknek az értelmezése változhat attól függően, hogy a befogadó melyik forrásszöveget tartja fontosabbnak, vagy ismeri fel egyáltalán. Sőt, ha rejtve is marad, akkor is működik az intertextualitás, mert a műalkotás szervező ereje akkor is megmarad és működik. Ez az, amit Riffaterre kötelező intertextualitásnak nevezett, és melyet az olvasó nem tud nem észrevenni.

Babits segítségére volt a jövőbeli olvasónak azzal, hogy a kötetekbe beírta, illetve leiktálta költeményeinek keletkezéstörténetét. Ezekből a vallomásokból, melyet például Szilasi Vilmosnak tett, rekonstruálható a verseinek egyfajta „benső életírása”.¹⁰⁵ És hogy Babits tudatosan használt fel vendégszövegeket is, azt bizonyítja egy az *Angyalos* könyvben található ceruzával, görög betűkkel írt, egy egész oldalt betöltő jegyzet, amely a *Homérosz*, a *Héphaisztosz* és a *Thamyris* című, Homérosz eposzaira rájátszó versek mellett található. Itt Babits Arany János *Keveháza* című művét nézte meg szakaszonként, és kigyűjtötte hozzá Homérosz *Iliász*ából azokat a sorokat, amelyeknek hatását fontosnak tartotta Arany művében, egyfajta intertextuális

¹⁰³ VÖRÖSMARTY I., 293. o.

¹⁰⁴ KELEVÉZ 2009a, 477. o.

¹⁰⁵ KELEVÉZ 1994, 748. o.

kutatást végzett. Összesen több mint 90 megfelelést talált, és jelölt úgy Babits a korabeli klaszszika-filológiai szokásnak megfelelően, hogy a görög ábécé megfelelő betűivel jelezte az Iliász énekeit, és utána megadta a sorok számát. Mindez arról tanúskodik, hogy fontosnak tartotta a vendégszövegek feltérképezését és használatát a saját verseiben is. Ahogyan Arany János építette bele művébe a forrásszövegeket, ugyanolyan tudatossággal tette meg ezt a saját görögös művei esetében.

Babits az olvasótól is elvárja azt az intenzív értelmező munkát, ahogyan saját maga is tett Arany művének értelmezésekor. Annál is inkább, mivel az ókori rájátszások mellett kortárs szövegekre is utal. Egy volt hallgatói visszaemlékezés szerint Babits a *Laodameia* kapcsán panaszkodott, hogy mennyire nem ismert rá senki az eredeti Szapphó-versre, se a kiadója, se a kritikusai, se a környezete nem érti művét.¹⁰⁶

És Kelevéz Ágnes szerint ez „az egymástól távol eső, »anakronisztikus« kapcsolatok észrevétele még fokozottabb figyelmet, sőt egyenesen értelmezői játékosságot igényel.”¹⁰⁷

Más esetben is megmagyarázza Babits egy-egy versének intertextuális vonatkozásait, például a *Levél Tomiból* esetében Szabó Lőrincnek vall a költeményről, ezzel pedig egy meta-textuális kapcsolatot hozva létre saját művével a genette-i értelemben.

Mindez azt bizonyítja, hogy Babits tudatosan használt vendégszövegeket alkotásaiban, még hozzá modern módszerrel, úgy, hogy az intertextualitást kitágította azzal, hogy különböző idősíkokat helyezett egymás mellé, Kelevéz Ágnes szerint ez már-már posztmodern. A különbség viszont az a posztmodernhez képest, hogy ezek a művek nem kérdőjelezik meg a hagyományt, hanem annak továbbadói, -vivői, és jelzik az elődök iránti tiszteletet.¹⁰⁸ Babits az irodalom lényegét pont ebben a folytonosságban látta, ahogyan a szövegek egymáshoz kapcsolódnak.

„Babits tehát nem elrejteni akarta művének transztextuális kapcsolatait, hanem épp fordítva, elvárta olvasóitól azt, hogy az intarzaszerűen beillesztett, néha strófányi hosszúságú vendégszövegeket azonosítsák művében.”¹⁰⁹

Az intertextuális (a genette-i értelemben transztextuális) kapcsolatokról dolgozatomban azt vizsgálom meg hogyan tükrözi vissza Babits a Bibliát, megteremtve a kapcsolatot a hagyománnyal, és hogy miben tér el tőle, ahogyan a tükörkép sem ugyanaz, mint a valódi. Azaz mi-

¹⁰⁶ KELEVÉZ 2009a, 486. o.

¹⁰⁷ KELEVÉZ 2009a, 482. o.

¹⁰⁸ KELEVÉZ 2009a, 487. o.

¹⁰⁹ KELEVÉZ 2009a, 486. o.

ként használja fel, és hogyan építi műveibe a bibliai igehelyeket, történeteket, könyveket. Illetve, hogy mindez miről vall: „követésről, ellenérzésről, parodizálásról”.¹¹⁰ Hogy ugyanúgy tükrözi-e vissza a bibliai szöveget, amilyen az eredeti, vagy csak annak egy aspektusát adja vissza, esetleg azt is felnagyítva, kicsinyítve, vagy éppen kifordítva.

Megvizsgálom azt is, hogy ha a költemény jelöli, az intertextuális kapcsolatot a bibliai helyekkel, akkor azt hogyan teszi, illetve milyen mértékű az intertextuális hatás. Illetve azt is megnézem, hogy megfeleltethetők-e az általam választott költemények a Langenhorst által felállított típusok valamelyikének.

¹¹⁰ SZIKSZAINÉ NAGY 11 o.

3. Babits és az Újszövetség

Az európai irodalom történetében így vall Babits az Újszövetségről: „Ha ezt fölnyitom, azonnal otthon vagyok. Tiszta, friss levegő áramlik belőle, minden szava nekem szól, mintha csak tegnap írták volna. A világirodalom nyelvén írott könyv ez, s születésével azonnal be is kapcsolódott a világirodalomba. S noha eredetileg nem irodalmi célok szülték, hatását a világ-irodalomból sohasem lehet többé kitörölni.”¹¹¹

3.1. Az objektív líra egy példája

3.1.1. A Golgotai csárda

Babits az 1912-ig írt verseit mind kézzel beírta, illetve bemásolta egy gyűjteménybe, mely az *Angyalos könyv* nevet kapta, ugyanis a füzet fedelére a felesége, Török Sophie, ráfestette Vittore Carpaccio egyik híres képének, az 1510-ben készült *Jézus bemutatása a templomban* című festménynek az egyik mellékalakját, a zenélő angyalt.¹¹² Ez az *Angyalos könyv* adta a versek zömét, amelyek Babits első kötetében szerepelnek. A *Levelek Iris koszorújából* Baudelaire-nek *A romlás virágai* című művének a mintájára készült, megszerkesztett verseskötet, és már ebben találunk olyan költeményeket, amelyek a Bibliát veszik alapul.

Az induláshoz, a tárgyas költészethez köthető, hiszen a „*Lyrarai festmények*” ciklus 2. darabja, a *Golgotai csárda*, amelyben nagyon jól nyomon követhető a perspektivikus elidegenítés. A tárgyasításhoz kapcsolódva Rába György írja, hogy a mű keletkezésébe az is belejátszott, ha nem is közvetlenül, hogy Babitsnak a bajai ciszterci gimnázium tanáraként sokszor illett hajnalig poharazva kártyáznia az igazgatójával és a papokkal.¹¹³ Szilasi Vilmos kézírásos magyarázata szerint 1906-ban az egyik ilyen álmatlan éjszaka után keletkezett a vers egy ismert passióének mintájára: „1906. márc. / Baja. / {Egy álmatlan éjszaka. Ak[us]- / tica emlékekből. Tényleg / sokat hallott passió ének.”¹¹⁴ Ez utóbbit jelöli az alcím is: *(Egy ismert passio-ének*

¹¹¹ BABITS 1979, 85–86. o.

¹¹² RÁBA 1981, 26. o. A képről bővebben lehet olvasni, illetve megtalálható maga a kép itt: <https://www.gallerieaccademia.it/en/presentation-jesus-temple-0> (2025. 05. 07.) A húros, pengetős hangszere (reneszánsz lant) játszó angyal a kép alján középen látható.

¹¹³ RÁBA 1983, 43. o.

¹¹⁴ KELEVÉZ 1994, 752. o.

dallamára).¹¹⁵ A versben a meleg csárdában a kocsmárosnénak udvarló és Jézus köntöséért kockajátékot játszó katona szerepébe épül be Babitsnak ez a bajai élménye.

Az alcím paratextuális elemként jelöli a passióéneket, amellyel intertextuális kapcsolatot létesít. Szerkezetében erre a szövegre, egy 14. századi *Patris sapientia...* ('Az Atyának egy Fia') kezdetű óra-énekre játszik rá a 20. századi költemény, annak egyes részeit is átveszi. A nagybőjtben énekelt szöveg (mely a passiót, Krisztus szenvedéstörténetét mondja el) és dallam több 19. századi énekeskönyvben is megtalálható volt, innen ismerhette Babits.¹¹⁶

A óra-énekek szerkezetére jellemző, hogy a páratlan versszakok kezdő sora egyik felében az időre utal, a második felében a szenvedéstörténet egy elemét idézi fel. Az idő a zsolozsma imaóráit is jelzi egyben, az eredeti latin szövegek az ókori számlálásuk szerint sorolják a órákat (például: „est hora”, „hora prima”, „hora tertiarum”, „hora sexta”, „hora nona”, „hora vespertina”, „hora completorii”)¹¹⁷, a magyar fordítások azonban már általában a nálunk használt jelöléseket alkalmazzák: éjfél, hat, kilenc, tizenkét, három óra, alkonyat.¹¹⁸

Kelevéz Ágnes tanulmányában példaképpen idézi is a óra-éneket, amelynek ritmusára, rímrendszerére Babits rájátszik: „Délután halálra vált / Három óra tájban / Lelkemet fogadd, Atyám!» / Mondta végszavában.”¹¹⁹ Babitsnál ugyanez: „Megkukult a feszület / három óra tájban. / Akkor elfogyott a szusz / a zsidókirályban.”¹²⁰

Az általam hivatkozott fordításban talán kicsit jobban érzékelhető az ütemhangsúly, a felező 7-es és 8-as sorok, akárcsak Babitsnál: „Halálra ment délután / három óra tájban, / »Fogadd, Atyám, lelkemet!» / mondta végszavában.”¹²¹ A Kelevéz Ágnes-tanulmányban olvasható óra-ének pedig a trochaikus lejtést adja jobban vissza, mely szintén benne van Babits versében. (A középkori latin nyelvű himnuszok sokszor jambikus verselésűek,¹²² de itt inkább a trocheusokat érezni.) Rába György utal arra, hogy a *Golgotai csárdával* kapcsolatban mind a két fel fogást megtaláljuk.¹²³ Horváth János trochaikus verselésű Babits-művek közé sorolja, 7+6-os

¹¹⁵ BABITS 2022, 132. o.

¹¹⁶ KELEVÉZ 2009, 477. o.

¹¹⁷ https://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/magyarul/madasszgy/index.php?file=490_504_Himnuszok#5 (2025. 04. 06.) A szöveggyűjtemény az 1506-os Winkler-kódexből hozza a hivatkozott óra-éneket.

¹¹⁸ https://nepenektar.hu/idoszak/szenvedes_ideje/liturgia/40/cantio/222/az-atyanak-egy-fiat (2025. 04. 06.) Középkori latin szöveg alapján készült a 18. századi dallamhoz igazított magyar fordítás. Az internetes oldalt a római katolikus liturgikus ének ápolására és népszerűsítésére hozták létre, a magyar népénekkincs legjavát közlik magyarázatokkal ellátva. <https://nepenektar.hu/> (2025. 04. 06.)

¹¹⁹ KELEVÉZ 2009, 478. o. A kritikai kiadásban pedig a óra-ének teljes énekszövegét közli. In: BABITS 2022, 137. o.

¹²⁰ BABITS 2022, 132. o.

¹²¹ https://nepenektar.hu/idoszak/szenvedes_ideje/liturgia/40/cantio/222/az-atyanak-egy-fiat (2025. 04. 06.)

¹²² https://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/magyarul/madasszgy/index.php?file=490_504_Himnuszok#5 (2025. 05. 15.)

¹²³ RÁBA 1981, 207. o.

összetételűnek írja, „két sorra tördelten, s legott dévajabb tónussal”¹²⁴; Soltész Katalin viszont „az ütemhatárok gyakori sérelme ellenére”¹²⁵ is magyaros verselésűnek tartja, mivel a trocheusok lágy zeneisége nem illik a költemény hangulatához. Ugyanakkor a költeményben lévő ellentétekből fakadó feszültséghez még a trocheusok lágysága is beleillene, de kétségtelen az ütemhangsúly lüktetése.

Babits maga is fordított óra-éneket Mária szenvedéséről hasonló ritmusban. Ez az *Amor Sanctus* című kötetében jelent meg (*Regina Martyrum - Óra-ének a hétfájdalmú szűzről*),¹²⁶ ez a magyar fordítás azonban a latin időmegjelöléseket használja. Babits a fordításhoz magyarázatot is fűzött, melyben a *Patris sapientae*[sic!]-re hivatkozik, hogy ezt a külföldi óra-éneket utánozza a Mária-himnusz, és „a magyar himnusz egyébként független a külfölditől abban, hogy Máriát állítja a cselekmény központjába, s balladás ritmusában is magyaros vonásokat mutat.”¹²⁷

A *Golgotai csárda* eredeti, kéziratos címe, a *Wayside inn* (‘Útszéli fogadó’) szintén intertextuális jelölőként működik. Ezzel egy Babits korában közkedvelt amerikai költő, Longfellow *Tales of a Wayside Inn* (‘Történetek egy útszéli fogadóból’) című verseskötetére történik utalás.¹²⁸ Babits többször is méltatta Longfellow-t, „az amerikaiak nagy költőjét”.¹²⁹ A kézirat címe szerint, akár csak az amerikai versben, a fogadóba (a versben ennek a magyar megfelelője, a csárda szerepel) térne be a bibliai történet egyik szereplője.

A költő a „csárda” és a „csárdásné” szóval, illetve más tájnyelvi kifejezéssel, mint a „dajna” vagy a „köntössét” a magyar nyelvjárási szókincset is beemeli intertextusként a költeményébe. De az ókori mitológiai Hercules (Héraklész) nevéből is népies és egyben archaizáló indulatszót alkot: „küherkulesét!”.¹³⁰

A *Golgotai csárda* beszélője Jézus kereszthalálát a Jézus köntösére sorsot vető katonák egyikének a gondolatain átszűrve jeleníti meg, akit látszólag egyáltalán nem érint meg a Megváltó szenvedése, sőt, ambivalens módon ez a nézőpont az alantas hétköznapi részévé alacsonyítja a megváltás nagyságát. „Egy világrázó, világváltó esemény egy szurtos sarokból nézve” – ahogyan Kosztolányi Dezső fogalmazott a költemény kéziratáról.¹³¹ A katona ott volt azok között, akik keresztre feszítették Jézust, hiszen a kivégzettek ruhái a hóhérokat illették meg, és

¹²⁴ HORVÁTH 194. o.

¹²⁵ J. SOLTÉSZ 40. o.

¹²⁶ BABITS 1933, 200–203. o.

¹²⁷ BABITS 1933, 237. o.

¹²⁸ KELEVÉZ 2009, 478. o.

¹²⁹ Például a *Nyugat* 1912. évi 8. számában megjelent *Dante fordítása* műhelytanulmányában. Az idézet helye: BABITS 1978, 277. o.

¹³⁰ BABITS 2022, 132.; 136.; 140. o.

¹³¹ RÁBA 1983, 43. o.

ezért kellett sorsot vetni rá – ebből a szempontból is különleges a nézőpont, mely az elidegenítést szolgálja.

Gellért Oszkár, miután a Golgotai csárda ellentétes fogadtatásban részesült, és Babitsot támadták, a költőt védelmébe véve egy világirodalmi párhuzamra hívja fel a figyelmet, még hozzá Anatole France *A judeai helytartó* című novellájára. A novella Jézus elítélését és megfeszítését a hétköznapiok jelentéktelen részeként mutatja be azzal, hogy a megöregedett Pontius Pilátus, amint egy barátjával való beszélgetésből kiderül, már nem is emlékszik a Názáreti Jézus ügyére. A jelentős esemény lefokozása rokon a *Golgotai csárdában* megjelenő nézőponttal.¹³² A *Nyugat* 1911. évi 19. számában megjelent cikkében Gellért Oszkár Pilátus neve helyett tévesen Júdasét hozza fel, de mindenképpen kiemeli a *Golgotai csárda* katonájának bántó közönyét: „Az Anatole France Júdása pár év múlva már nem emlékszik bizonyos názáretire, elfeledte. Íme Babits katonáinak közönye a *Golgotai csárdában*, mialatt kockáznak a Jézus Krisztus köntösére, még ennél is tovább megy, mert idő s hely tekintetében még ijesztőbb közelségű. A Júdas-féle közöny kihűlt már s kristályos, e katonák közönye még forró s véres...”¹³³ A két alkotás közötti lehetséges kapcsolatot az is megerősíti, hogy Babits nagyra értékelte Anatole France művészetét és világnézetét. Kosztolányinak egy korábban, 1904 novemberében írt levelében is említi az író: „Mi a bűn abban, ha valaki élvezi még Anatole Franceot is?”¹³⁴

Rába György rámutat arra, hogy Babits a költeményével demitizálja a passiót, és az olvasmányai között talált erre mintát.¹³⁵ A költő 1905-ben ismertette a liberális német származású amerikai Paul Carus *A feltámadás keresztény tanáról* című művét, hogy pár új teológiai témájú cikkekre reflektál.¹³⁶ Az egyik I. Riggs írása, amely Jézus testi feltámadása mellett érvel, és azt a kereszténység lényegéhez tartozónak veszi, amit nem lehet a korszellemért feláldozni. A másik Hensley Henson Kananoz cikke, amely szerint már Pál visszautasította „a feltámadás teljesen anyagi értelmezését”.¹³⁷ Babits értelmezésében Carus az utóbbi írást annak a jelének tartja, hogy az egyház halad a tudományos vallásfelfogás felé: „A Bibliának a feltámadásról szóló része toldás vagy allegória; Márk még csak a sír ürességét jelzi; ez szuggerálhatta a feltámadás gondolatát, mely a víziókat okozta. Később mind materiálisabban fogták fel.”¹³⁸

¹³² BABITS 2022, 139. o.

¹³³ GELLÉRT 505–506. o.

¹³⁴ BABITS 1998, 130. o.

¹³⁵ RÁBA 1981, 206. o.

¹³⁶ Paul Carus (1852–1919) német származású amerikai költő, műfordító, filozófiai író. Németországban filozófiai, klasszika-filológiai és természettudományos tanulmányokat végzett, 1876-ban a tübingeni egyetemen doktorált. 1881 után vándorolt ki az USA-ba, ahol filozófiai folyóiratokat szerkesztett New Yorkban (*The Open Court; Monist*). SZERDAHELYI II., 87. o.

¹³⁷ BABITS 1905, 35. o. Babits *Irodalom* cím alatt más írások mellett ismerteti Carus művét a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményeiben* (16. szám, 29–39. o.)

¹³⁸ BABITS 1905, 35. o.

A Bibliával való kapcsolat azonban teljesen nyilvánvaló. A költemény már a címével jelöli az intertextuális kapcsolatot az evangéliumokban található szenvedéstörténettel, utalva a keresztre feszítés helyszínére, a Golgotára. A Golgota szó koponyát jelent, a domb, mely a városon kívül volt található, valószínűleg a formájáról kapta a nevét. És hogy a városon kívül helyezkedett el, annyiból jelentős, hogy Jézusnak a városfalakon kívül kellett szenvednie, ahogyan az áldozati állatoknak a testét is a táboron kívül égették el már a pusztai vándorlás idején is.¹³⁹

Ezenkívül Jézust názáretinek, utalva a származására, és egyszerű ácsmester gyermekének nevezi a hagyományt felidézve. Ez felidézi a Bibliában az evangéliumokban található utalást arra, hogy Jézus az ács fia, amikor a názáreti zsinagógában tanít: „Vajon nem az ácsmester fia ez?” (Mt 13,55a), illetve Márk evangéliuma Jézust nevezi ugyanitt ácsnak. (Mk 6,3) (A görög *tektón* szó az építkezéseken dolgozó mesterembert jelenti, aki többféle munkát is el tud végezni, így nemcsak ács, hanem például építőmester, kőfaragó is.¹⁴⁰) Jézus korában nem tartották sokra a kétkezi munkát végzőket, az evangéliumi helyek esetében az a metaforikus jelentés is elképzelhető, hogy azt jelöli, hogy egyszerű embernek gondolják Jézust, ahogyan a Babits-vers katonája is így tekint rá.

Babits korában a protestáns teológiában is megvan demitizálásnak a lenyomata. A 19. században David Friedrich Strauss (1808-1874) új megközelítési módot kínált felvilágosodás korában vitatott feltámadás kérdéséhez azzal, hogy bevezette a mítosz fogalmát. Szerinte Krisztus feltámadása központi jelentőségű a keresztény hit számára, de ez még nem jelenti azt, hogy a feltámadás valóban megtörtént. A Jézus feltámadásába vetett hit a Jézusra való intenzív visszaemlékezés következménye, melynek következtében a halott Jézust azonosították a feltámadt Krisztussal. Ez nem jelenti azt, hogy az evangélium írói meg akarták hamisítani a Jézusról szóló beszámolókat, csupán a mitikus környezetben élők szemléletmódját tükrözik az írásaik. Ugyanis ahogyan a feltámadás eseményét értelmezték, a mitologikus világkép uralta 1. századi palesztinai kultúrában egyértelmű és elfogadott volt. De e világkép elmúltával az a hit is lehetetlenné vált, hogy a feltámadás objektív esemény.

Strauss feltámadással kapcsolatos nézetét a 20. században Rudolf Bultmann vette át. Ahogyan Bultmann kapcsolatban már korábban előkerült, a feltámadásra mitologikus történekként tekint, mely az Újszövetségben mitologikus formában jelenik meg. A modern kor emberének nehezen hihető, hogy Jézus ténylegesen, objektív értelemben feltámadt. A feltámadást egyszerűen mitikus eseménynek kell tekinteni, amely a tanítványok egyéni tapasztalatában ment végbe. Bultmann szerint Jézus ténylegesen feltámadt, ám a kérésmába: Jézus a keresztyén igehirdetés része lett. A keresztre feszítés mint történelmi esemény és a feltámadás mint mitologikus történet azonban az Újszövetségben mitologikus formában jelenik meg. A kérésmatik Krisztus nem azonos a történelmi Jézussal, hanem mitologikus vonásokkal felruházott Krisztus jelenik meg a kérésmában, ezért van szükség a mitológiátlanításra.

Karl Barth Bultmannal vitatkozva történelmi eseményként is tekint a feltámadásra, melynek jele a nyitott sír. Barth a korai írásaiban, mint amilyen például 1924-es *Feltámadás a halálból*, még nem tulajdonított nagy jelentőséget az üres sírnak, később azonban igen, mivel azt bizonyítja, hogy a feltámadás nem pusztán szubjektív esemény, akkor is, ha önmagában még nem jelenti feltétlenül a feltámadást (hiszen el is lophatták volna a holttestet, amit feltételeznek a főpapok és a farizeusok, amikor a sír őrzését kéri Pilátustól Mt 27,62–66). Ez azonban nem jelenti azt, hogy Barth kevésbé tartaná fontosnak, hogy az evangéliumok és Pál tudósításai elsősorban nem történelmi beszámolók, hanem a hitbeli döntés szempontjából lényegesekek. (McGRATH 296–298. o., GIBEL-LINI 30–34. o.)

¹³⁹ GÁL Ferenc 323. o.

¹⁴⁰ MARTOS 120. o.

Ezzel ellentétben a Talmud mondásaiban pont az ellenkezőjeként, tudós, tanult személyként is értelmezhető az ács, mesterember jelentésű szó (naggar). Azonban nem biztos, hogy a Kr. u. első században már ismerték ezeket a mondásokat.¹⁴¹ Mindenesetre a *Golgotai csárda* látszólag jelentéktelen személyként mutatja be a megfeszítettet, akinek ács volt az apja; és csak azért látszólag, mert a hagyományt ismerve a Megváltót, Jézus Krisztust jelöli, bár a katona számára nem jelent semmit.

A csárda jelenetének hátterében ott sejlik a kereszt szomorúsága. A költemény utal arra a szinoptikus evangéliumokból, hogy Jézus három óra tájban felkiáltott, és kilehelte a lelkét. (Mt 27,46–50; Mk 15, 34–37; Lk 23,44–46) János csak azt jelöli konkrét idővel, amikor Pilátus kimondta a halálos ítéletet, ez pedig a nap hatodik órájában történt, azaz délben. Tehát a *Golgotai csárda* Jézus halálának az időpontját tekintve a szinoptikus evangéliumok szenvedéstörténetével létesít intertextuális kapcsolatot.

Ahogy a költemény zsidókirálynak nevezi a megfeszítettet, azzal is utal a Jézus feje fölé függesztett feliratra, és Jézus elleni politikai vádra, hogy Jézust politikai messiás-jelöltként végezték ki.¹⁴² „Feje fölé függesztették az ellene szóló vádat, ezzel a felirattal: EZ JÉZUS, A ZSIDÓK KIRÁLYA.” (Mt 27,37, hasonlóan: Mk 15,26; Jn 19,21) Pilátusnak is úgy adták át Jézust a szinoptikus evangéliumok szerint, hogy elítélje, mint olyan önjelölt messiást, aki igényt tart a királyi címre. Pilátus mindenhol utal erre azzal, hogy megkérdezi Jézust, hogy ő-e a zsidók királya. (Mt 27,11; Mk 15,2) Lukács azonban ki is mondja: „Ott így kezdték vádolni: Megállapítottuk, hogy félrevezeti népünket, ellenzi, hogy adót fizessünk a császárnak, és azt állítja magáról, hogy ő a felkent király.” (Lk 23,2). A kereszten a Jézus feje fölött lévő vádfelirat is ezt jelzi, Jézus király voltát. Ugyanis a gonosztevőknek a nyakába akasztották a táblát, melyre azt írták, hogy mit követtek el. Ugyanakkor a *Golgotai csárda* hangvétele, ahogyan zsidókirálynak nevezi a Megváltót, megkérdőjelezi a szó szó szerinti jelentését.

Ugyancsak megjelennek a versben a kereszt alatt Jézust sirató asszonyok, ezt a képet Babits János evangéliumából veszi át, Jánosnál áll a kereszt mellett Jézus „anyja és anyjának nővére, Mária, Klópás felesége, valamint a magdalai Mária”. (Jn 19,25) A szinoptikus evangéliumokban az asszonyok távolról követik figyelemmel Jézus keresztre feszítését. (Mt 27,55–56; Mk 15,40–41; Lk 23,49)

Keresztre a rómaiak rabszolgákat és lázadókat feszítettek, Jézust a bűnösök közé sorolták, ahogyan Ézsaiás jövődölésében is szerepel: „önként ment a halálba, hagyta, hogy a bűnösök közé sorolják, pedig sokak vétkét vállalta magára, és közbenjárt a bűnösökért.” (Ézs

¹⁴¹ VERMES 30. o.

¹⁴² SCHNEIDER I. 1996, 296. o.

53,12b) A kereszthalál szégyenteljes halál módnak számított. Hasonló megszégyenítésről az Ószövetség is tud, bálványimádók és istenkáromlók büntetése volt, hogy a haláluk után póznára akasztották őket a nyilvános megszégyenítés jegyében, és az ilyen embert Isten előtt is átkozottnak tekintették: „mert átkozott Isten előtt az akasztott ember”. (5Móz 21,23b)¹⁴³ Jézus ezért is kiált így Istenhez a 22. zsoltár szavaival: „Éli, éli, lámá sabaktáni, azaz: Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Mt 27,46, hasonlóan: Mk 15,34; vö. Zsolt 22,2) Jézusnak ezt a megszégyenítést is el kellett szenvednie, hogy a bűnös embereket Istenhez vezesse, Isten Fia-ként úgy halt meg, hogy a nép azt gondolta, Isten előtt átkozott, pedig Isten szeretetét töltötte be, nyilatkoztatta ki a halálában.

Valószínűleg sokan csalódtak Jézusban, amikor szenvedni látták a keresztfán, ugyanis a korabeli várakozás egy győzedelmes Messiásra vonatkozott. De Jézus nem úgy volt Messiás, ahogyan azt az emberek várták. Szelíd volt és alázatos, nem törekedett a dávidi trónra, nem volt célja a politikai lázadás, nem bízta Izráelt, hogy tagadják meg a császárnak az adófizetést.

A *Golgotai csárda* című költeményben a profán és a szent találkozik ambivalens, groteszk módon – és mégis ott sejlik mögötte a megváltás megrendítő és megszólító volta. Ráadásul a perspektivikus elidegenítéshez a nyelvi is csatlakozik, blaszfémikus jelleg uralkodik a költeményben, és ettől lesz az ambivalens, groteszk. Érdekes a nyelvezetre is figyelve a verset összevetni a 22. zsoltárral: „Mert kutyák vettek körül engem, gonoszok bandája kerített be, átlukasztották kezemet, lábamat. Megszámlálhatnám minden csontomat, ők pedig csak bámulnak, néznek rám. Megosztóznak ruháimon, köntösömre sorsot vetnek.” (Zsolt 22,17–19)

A kutyát az Ószövetségben tisztátalan, és emellett veszedelmes állatnak tartották, valószínűleg az éhes, kóbor, emberekre rátámadó, holttesteket felfaló kutyák miatt.¹⁴⁴ Ami itt a *Golgotai csárdával* párhuzamba állítható, hogy jelképesen embereket is neveztek így, ebben az értelemben a gonosz, ellenséges embereket. És bár nem szerepel a kutya szó Babits versében, a valószínűleg Jézus hóhérjai közé tartozó katona beszédmódja, viselkedése megfeleltethető ennek az ellenséges magatartásnak.

Babits költeménye a köntösön osztó katona képével (S kocka? Lógjon aki lóg! / Hozom a köntössét. / Kis murit ma! Illik az / vidám örökösnek. / Gazdája már nem iszik / úgysem a köntösnek.¹⁴⁵) nemcsak a szinoptikus evangéliumokat idézi fel, hanem egyben a 22. zsoltárt is, ahogyan egyébként maguk az evangéliumok is ezt teszik. János evangéliuma az, amelyik itt szó szerint követi a *Septuaginta* szövegét, amelyik Szabó Mária szerint megfelel a hébernek is.

¹⁴³ SCHNEIDER I. 296. o.

¹⁴⁴ SZABÓ 196. o.

¹⁴⁵ KELEVÉZ 2022, 132. o.

Azaz két különböző ruhadarabról beszél: ruháról és köntösről (Jézus varratlan, egybeszótt köntöséről, ezért kellett rajta osztozni). (Jn 19,24) Mégis a szinoptikusok őrzik meg a zsoltáridézet eredeti jelentését abból a szempontból, hogy a zsoltárban szereplő két félvers ugyanazt mondja más szavakkal (Zsolt 22,19), és egy szóval adják így azt vissza (például Mt 27,35: „ruháin”). De a héberben benne rejlik a többféle értelmezési lehetőség, „tehát Jn nem hamisítja meg a szöveget, amikor a Jézussal kapcsolatos eseményekre alkalmazza azt”.¹⁴⁶

A ruha a hadizsákmány része volt, utalást találunk erre például Józsué vagy a Bírák könyvében is. (Józs 7,21; Bír 5,30) A foglyokat és a halálraítélteket fosztották meg tőle, a kiszolgáltatottság érzésének, a megaláznak és a fenyegető halálnak a szimbólumaként. Jelzi, hogy reménytelen a visszatérés a közösségbe.¹⁴⁷

A nyelvezetet tekintve feszültséget kelt, hogy a Babits-vers kollázsszerűen a liturgikus motívumok közé vegyíti a „a modern világ argó szavait”: „kis muri”, „megkukult”, „elfogyott a szusz”, „fránya”, „dajna”, kiélezve ezzel a passiótörténet jelentősége és a műveletlen kommentálás között húzódó ellentétet.¹⁴⁸ A 22. zsoltár is profán módon fogalmazza meg a szenvedést, és mellette a pátosz is jelen van, ugyancsak feszültséget keltve.

Egyben felidézi a nyelvezet a szinoptikus evangéliumokból a Jézust gúnyoló katonákat (akik bíborba öltöztették a Megváltót), a gúnyolódó arra járókat és a maguk között csúfolódó főpapokat és írástudókat, valamint akiket vele együtt feszítettek meg (Lukácsnál csak az egyik gúnyolódik a kettő közül), illetve Lukács evangéliumában a Jézusnak ecetet nyújtó és gúnyolódó katonákat (Mk 15,16–19; 29–32; Mt 27,27–30; 39–44; Lk 23,35–39).

János, akinek az evangéliumát párhuzamba állítja a kritikai kiadás a verssel,¹⁴⁹ nem szól a gúnyolódókról, csak azok vannak Jézus körül, akiket a szeretet hozott a kereszttövébe: az asszonyok és a szeretett tanítvány. Ezzel is meg akarja őrizni János a megváltás eseményének az ünnepélyességét. Nála a kereszten felemeltetés egyben a felmagasztaltatás is.¹⁵⁰

¹⁴⁶ SZABÓ 198. o.

¹⁴⁷ SZABÓ 198. o.

¹⁴⁸ BABITS 2022, 132; 136. o.

¹⁴⁹ KELEVÉZ 2022, 136. o.

¹⁵⁰ GÁL Ferenc 323–324. o.

3.1.2. A Golgotai csárda és az Újszövetség

Nagyon sok mindent olvaszt össze Babits a *Golgotai csárda* című versében, az *Angyalos könyvben* lévő és a Kosztolányinak elküldött kéziratához fűzött jegyzet felhívja a figyelmet arra, hogy időben egymástól távoleső szövegeket kapcsolt össze költeményében: „Itt van egynémely anachronizmus – de készakarva; s nélkülük vajmi keveset érne a költemény, mely különben nekem tetszik.”¹⁵¹

Ha a költeménynek a Bibliával folytatott párbeszédére koncentrálunk, akkor a cím és az alcím paratextuális elemként egyértelműen felidézi a passiótörténetet az evangéliumokból. Az intertextuális intenzitás itt még kevésbé erős, a szerző és az olvasó joggal feltételezi a másik féltől a szövegek közötti intertextuális kapcsolat ismeretét.

A szöveg megidézi a szinoptikus evangéliumokban található passiótörténetet is, nem csak János evangéliumára épít. János evangéliumát idézi a kereszttövében Jézust sirató asszonyokra történő utalás, illetve, hogy Jézus köpönyegét emeli ki, mint amelyen osztozkodnak a katonák. Azonban csak a szinoptikus evangéliumokban találjuk meg a gúnyolódókat, illetve, hogy Jézus három óra tájban halt meg.

Az Újszövetséggel való kapcsolat, mint ahogyan azt feltételezni lehetett, ószövetségi igehelyekre is kiterjeszti az intertextuális kapcsolati hálót. A legnyilvánvalóbb módon a 22. zsoltárral létesít kapcsolatot a *Golgotai csárda*, már csak a megidézett evangéliumokon keresztül is, János evangéliuma explicit módon visszautal az Ószövetségre a zsoltárból való idézettel, illetve metatextualitással jelöli is a kapcsolatot az Ószövetséggel: „Így teljesedett be az Írás” (Jn 19,24). De a nyelvezet, a profán megfogalmazás is összeköti a költeményt a zsoltárral.

És azzal, hogy a passiótörténet jelentőségét mintegy megkérdőjelezi a perspektivikus és nyelvi elidegenítéssel (mindehhez társul a verselés is) intenzív intertextuális hatást ér el, hiszen tulajdonképpen feszültségbe kerül az evangéliumok szenvedéstörténetével, igaz a szinoptikusokban is előfordulnak olyan mellékszereplők, aki gúnyolódnak Jézus szenvedése láttán (a gúnyolódó katonák és az arra járók, a maguk között csúfolódó főpapok és írástudók, valamint azok, akiket vele együtt feszítettek meg), de nem a mellékszereplő narratívája kerül a középpontba.

Ahogy várható volt, a kutatástörténetben nyoma van annak, hogy az újszövetségi passiótörténettel kapcsolatban álló szépirodalmi művek is hathattak Babitsra, így a katolikus liturgiában Babits korában is énekelt nép-, óra-énekek közül *Az Atyának egy Fia* kezdetű, melyre

¹⁵¹ BABITS 1998, 232. o.

az alcímen kívül a ritmussal is rájátszik Babits *Golgotai csárda* című verse, vagy Anatole France *A judeai helytartó* című novellája.

Ezenkívül hypertextusként érdekes vallásfilozófiai forrással való kapcsolatra is fény derült, méghozzá a passiónak egy mellékszereplő gúnyolódásán keresztüli demitizálása kapcsán. Babits a *Golgotai csárda* keletkezése előtt egy évvel, 1905-ben ismertette Paul Carus *A feltámadás keresztény tanáról* című művét, mely a feltámadás demitizálásáról szól.

Babits indulására a kísérletezés jellemző és az ebből fakadó sokszínűség, melyet jól kifejez első kötetének címe, a *Levelek Iris koszorújából* is. Az itt helyet kapó objektív költészetére az az eltávolítás és kivetítés jellemző, és az ide tartozó versek így kerülnek az önkifejezés szolgálatába. Más nézőpontból is képesek láttatni az eseményeket, és a feloldhatatlan nyelvi és perspektivikus feszültségnek köszönhetően a megismerés eszközeivé válnak: „»Az idegen ember léte a legjobb tükör, honnan megismerhetjük magunkat« – idézi Babits az egyetemen Goethét.”¹⁵² Babits számára a *Golgotai csárda* egyrészt egy stíluskísérlet, másrészt pedig a felvett szerep, egy álca (melyet később is sokszor használ), mely mögé elrejtőzhet.

Az olvasó elvárásaival a Biblia tükrében egyrészt ellentétes a *Golgotai csárda*, eltér az evangéliumi beszámolók nyelvezetétől a „dévaj tónusa”,¹⁵³ az, hogy kollázsszerűen a liturgikus motívumok közé vegyít modern, argó kifejezéseket. Azonban a 22. zsoltár profán beszédmódjához már közelebb áll. Az is eltávolítja az olvasót a keresztre feszítés eseményétől, hogy azt egy gúnyolódó mellékszereplő szólama mögé rejti a vers. Mindenesetre más nézőpontból tükrözi a passiótörténetet, ami azzal jár, hogy az olvasót arra készíti, hogy végig is gondolja azt amellet, hogy átérzi a Megváltó szenvedését.

A *Golgotai csárda* gúnyolódó katonájának az alakrajza így lesz a megváltás eseményének egy különleges nézőpontból történő leírása, mely pont ezzel a perspektívával képes felhívni a figyelmet a bibliai történetre.

3.2. A béke hangjai

Babits első írásban megjelent reakciója a világháború kitörésére a *Gyermekek és a háború* című cikke, mely a *Nyugat* 1914. évi augusztus 16–szeptember 1-jei számában jelent meg

¹⁵² RÁBA 1983, 27. o.

¹⁵³ HORVÁTH 194. o.

a *Figyelő* rovatban.¹⁵⁴ Az írás még azt az általános felfogást tükrözi, amely a háborútól azt várta, hogy megváltoztatja a világot.¹⁵⁵ Rába György azt írja, hogy a cikk „a mindent átélő Babitsnak” az írása, aki „a háború tényére régi önmagát jellemzően ígent is mond, nemet is”.¹⁵⁶

És valóban benne van a cikkben, hogy kell a változás, „Kell a más!”¹⁵⁷, azt reméli, hogy a háborútól megváltozik a világ, ezért elfogad, és valamiféleképpen lelkesedik is.¹⁵⁸ Arról beszél, hogy annak, aki elsősorban a jövőt éli, „lehet-e nagyobb élmény, mint a veszély, a támuló, táguló lehetőség?”, de a végén mégis megjelenik a bizonytalanság a jövőt illetően: „És jaj, mégis... Felszedték a jövő síneit és az árok is út lett az időnek. ki tudja, mi nem jöhet?”¹⁵⁹

Az első világháború kezdetéhez képest Przemysł elestétől, 1915 márciusától 1916 tavaszáig a közvélemény sokat változott. És Babits pár hónappal később a döbbenet és a kétségbeesés hangján szólalt meg. 1914 októberében két verse is megjelent a *Nyugat*-ban: a *Fiatal katona* és a *Magamról*. A *Fiatal katona* még annyiban rokona a *Gyermekek és a háború* című cikkel, hogy a megdöbbenés és a részvét hangját hallani benne, és nincs benne felhívás, „sem kardcsörtető, sem háborúellenes”.¹⁶⁰

A költő öccse, István a keleti fronton harcolt,¹⁶¹ és a róla érkező hírek is hatással voltak Babitsra, és egyre erősödött pacifizmusa. 1916-ban csatlakozott a Szabó Ervin köré tömörülő háborúellenes társasághoz, majd 1918-ban együtt fogalmazták meg az Európa Lovagjai szövetség békekiáltványát.

3.2.1. Miatyánk

A *Miatyánk* szorosan kapcsolódik a világháború kitöréséhez, ezt jelzi a cím alatt található 1914-es évszám. Hogy Babits ezt fontosnak tartotta feltüntetni, megerősíti az is, hogy amikor a vers a *Nyugat* 1915. novemberi számában megjelent, az évszám a cím részét képezte. Pedig a költő csak akkor írt évszámot a címhez, ha a költeményt több évvel annak megírása

¹⁵⁴ BABITS 1914, 260. o.

¹⁵⁵ SZÉNÁSI 2022, 67. o.

¹⁵⁶ RÁBA 1981, 446. o.

¹⁵⁷ BABITS 1914, 260. o.

¹⁵⁸ SZÉNÁSI 2022c, 67. o.

¹⁵⁹ BABITS 1914, 260. o.

¹⁶⁰ RÁBA 1981, 450. o. Kardos Pál és Rába György is megjegyzi, hogy a *Fiatal katona* című verset Babits a fent említett cikkel majdnem egy időben írta. KARDOS 1972, 139. o., RÁBA 1981, 450. o.

¹⁶¹ Babits István 1915-ben vonult be, és 1916 nyarán már fogságba esett, és a berezovkai hadifogolytáborból csak 1920-ban tért haza. SIPOS 2008, 43. o.

után publikálta.¹⁶² Egy hosszabb bevezető szöveget is megjelentetett a költemény előtt, mely paratextusként és egyben metatextusként is megmagyarázza, hogy miért jelenik meg egy évvel később a vers a folyóiratban. Ebből az is kiderül, hogy a *Miatyánk* című művet Babits egy bécsi felkérésre írta.¹⁶³

A költeményben a szerző korába, annak társadalmi összefüggéseibe helyezve jelenik meg a Jézustól tanult imádság, aktualizálja a *Miatyánk*ot a költő. Intertextuális kapcsolat van a Babits-vers és Dante *Isteni színjáték*ából a *Purgatórium* XI. éneke között, hiszen Dante is hasonló módon emelte be a *Miatyánk*ot főművébe, és énekelteti el a gőgösök kórusával. Dante úgy írta meg a parafrázist, úgy aktualizálta az imádságot, amelyet a gőgösök vezeklésképpen mondanak el, hogy a gőg átűt a szavaikon.¹⁶⁴ A két művet összekapcsolja az is, hogy az *Isteni színjáték* máig legismertebb magyar fordítása a babitsi. Soltész Katalin megjegyzi, hogy talán Dante sugallta Babitsnak, hogy illessze művébe az ősi keresztény imádságot.¹⁶⁵

Babits, ahogy az évszám is előrevetíti, az első világháború véres valóságában aktualizálja az imádságot. Ezt megerősíti rögtön a költemény eleje, ahogyan már a megszólításban megjelenik a háború borzalma: „Miatyánk ki vagy a mennyekben, / harcokban, bűnökben, szennyekben”.¹⁶⁶

A költemény 42 sorából 15 a Jézustól tanult imádságot hozza a Hegyi beszédből (Mt 6,9–13) a Károli-fordítás szerint, szinte szóról szóra. A többi sor a költemény „antistrófáinak háborgása [...] inkább a hitbéli megnyugvás palinódiája”¹⁶⁷, és nem pedig parafrázisa. Ezzel szemben Soltész Katalin parafrázisnak tartja a *Miatyánk*ot.¹⁶⁸ Rába György ezt az ellenrészét a *Miatyánk* személyes visszhangjának tartja.¹⁶⁹ Azonban akár parafrázisnak, akár személyes visszhangnak vagy akár palinódiának olvassuk a költeményt, mind a kettő szólama többes szám

¹⁶² JELENITS 2007, 815. o., vö. J. SOLTÉSZ 335. o.

¹⁶³ Babits a *Miatyánk*ot több verssel együtt adta közre *Versek, előszavakkal* összefoglaló címmel. BABITS 1925, 1245–1251. o.

¹⁶⁴ JELENITS 2007, 817. o., vö. DANTE: *Isteni színjáték. Purgatórium XI. ének*. „Ó, Miatyánk, ki lakozol a mennyben, / nem határokba szorítva, csak első / magasságodhoz vonzó szerelemben: / szenteltessék meg neved. Áldja felső / erődöt minden teremtmény beszéde, / s fuvalmad, mely a szívbe édesen jó. / Jöjjön el a Te országod, a Béke: / mert ha nem jön, mi minden képességet / összeszedve sem érünk közelébe. / Mint angyalaid áldozzák Tenéked / akaratukat, dalolván: »Hosanna!«: / úgy áldozzák az emberek övéket. / Hulljon elénk a mindennapi manna, / mely nélkül e vad pusztán hátracsügged, / aki leginkább előrerohanna. / Mikép mi annak, aki ellenünk tett, / bocsáss meg nekünk; légy irgalmas ostor / bűnünk számára; ne nézd érdemünket. / Erőnket, mely oly könnyen rosszbakóستól, / ne hadd, hogy az ő Ellenség kisértse: / de szabadíts meg minket a Gonosztól. / A végső kérést nem magunknak kérte / ajkunk, Uram, mert nem kell; hanem annak, / kinek még földi húsban cammog élte.” DANTE 203 o.

¹⁶⁵ J. SOLTÉSZ 104. o.

¹⁶⁶ BABITS 2019, 223. o.

¹⁶⁷ RÁBA 1981, 462. o. A *Miatyánk* palinódiája, azaz inkább ellenkölteménye. A palinódia „olyan költemény, amelyben a szerző egy korábbi művének mondanivalóját megmásítja”. PUSZTAI 1052. o.

¹⁶⁸ J. SOLTÉSZ 103. o.

¹⁶⁹ RÁBA 1981, 462. o.

első személyben szólal meg a közösség nevében. Az első az imádkozó közösség hangja, a második a háborútól megnyomorított emberiségé.¹⁷⁰ A szabálytalan ritmusváltások is kifejezik ezt a kettősséget és a két rész között húzódó feszültséget.

A költemény elején megjelenő háborús borzalom már a Miatyánk első kérését kiegészíti a béke létszükségletével: „a te neved megszenteltessék, / a te legszebb neved: Békesség!”¹⁷¹ És az első három kérés aktualizálása mögött végig érezhető a fájdalom, melyet a saját tapasztalatok képei szólaltatnak meg, ahogyan a költemény további részében is. A fohászt, hogy „Jöjjön el a te országod” még könnyű kimondani, ez szó szerint megfelel az Úrtól tanult imádságnak (ld. Mt 6,10 és Lk 11,2), és nem is fűz hozzá Babits verse semmit. Annál nehezebb a háborús helyzetben kimondani, hogy „Legyen meg a te akaratod!”. Luther Márton a *Nagy kátéban* még a második kérésről írja, hogy az kétféleképpen valósulhat meg: egyrészt itt e múlandó életben a hit és az ige által, másrészt, amikor Krisztus újra megjelenik, akkor örök időkre.¹⁷² Babits ezt a kettősséget a háború kontextusában a harmadik kéréshez csatolja: „Véres a földünk, háboru van, / kezed sujtását sejtjük, uram, / s mondjuk, de nyögve, szomoruan / – add, hogy mondhassuk könnyebben –: / Legyen meg a te akaratod! / – mint angyalok mondják mennyekben”.¹⁷³

Ugyancsak a békevágyat szólaltatja meg a költemény a Miatyánk negyedik kérésének a konkretizálásában: „mindennapi kenyerünket add / meg nekünk ma, és gyermekeinket / növeld békére”¹⁷⁴, mert ahogyan Luther is felhívja a figyelmet arra, a negyedik kérésben benne van mindaz, ami kell a földi életünkhöz.¹⁷⁵

A negyedik kéréshez átvzető rész szintén a háborúra utal. Kardos Pál szerint éppen ebben a részben ismeri el Babits, hogy értelme van az áldozatnak: a „s hulljon a lomb, csak éljen a fa” sort a „Legyen meg a te akaratod!”¹⁷⁶ Miatyánk-idézet után teszi.¹⁷⁷

Másrészt rögtön látjuk a másik szempontot is, a beszélő megkérdezi: „de vajjon a legkisebb lombot / nem őrzi-e atyai gondod?”, majd Isten gondoskodását kéri a legkisebb gallyra, emberre is. Jelenits idézi Rába Györgyöt, hogy a fa, a lomb, az őszig megőrizendő bús gally a császári kijelentést eleveníti fel a versben, amely a háború gyors befejezését ígerte, ami azután nem valósult meg.¹⁷⁸

¹⁷⁰ Rába György külön kiemeli az emberiség szót, hogy nem csupán a nemzetről van szó, illetve, hogy nem érezni a versben nacionalista gyűlöletet. RÁBA 1981, 462. o.

¹⁷¹ BABITS 2019, 223. o.

¹⁷² LUTHER 171. o.

¹⁷³ BABITS 223. o.

¹⁷⁴ BABITS 224. o.

¹⁷⁵ LUTHER 174. o.

¹⁷⁶ BABITS 2019, 223. o.

¹⁷⁷ KARDOS 1972, 140. o.

¹⁷⁸ JELENITS 2007, 823. o.

A negyedik, ötödik, hatodik, hetedik kérdést is a háborút árnyalja, és a nemzet fohását olvassuk Babits versében, erre utal a költeményen végigvonuló többes szám első személyű megszólalás, amit két helyen tör meg az egyes szám első személyben a lírai énre utaló „uram” – azaz a *Miatyánk* a lírai én fohása is.

Az alkotásban megjelenik az is, hogy a háború az emberek bűne is, nemcsak Isten büntetése, és látjuk a másik nézőpontot is, amelyben a közhangulatra ismerhetünk, hogy meg kell vívni az ellenséggel, és még a hangvétel is „fenyegető”¹⁷⁹: „Jaj, aki ellenünk mozdul: /megvívunk, készen, bármi csatát”.¹⁸⁰

A nemzet és a saját sorsát a beszélő Isten kezébe helyezi, és Babits versében elhangzik a *Miatyánk* protestáns és ökumenikus fordításában benne lévő, ám eredetileg a katolikus változathoz, illetve a Lukács evangéliumában szereplő szövegből, valamint a régi görög kéziratokban Máté evangéliumából is hiányzó doxológia. Mert bár a régi szövegek szerint a doxológia nem volt eredetileg a *Miatyánk* része, mégis mindig azzal együtt imádkozták.¹⁸¹ Az Úr az ország, a hatalom és a dicsőség. Ám Babits átírja ezt, és a „tiéd az ország” már nem „a jöjjön el a te országodnak” felel meg, hanem az ország a versben azt az országot jelenti, amelyik Isten kezébe tette le sorsát, „ki neveden buzdul, / bármennyit küzd és vérez, / előbb vagy utóbb övé lesz / a hatalom és a dicsőség!”¹⁸² Első olvasatra megdöbbenő az imádság végének ez az átírata, azonban a fájdalom mellett megszólaltatja a reményt, ahogyan erre Jelenits István rámutat¹⁸³; de ezenfelül fontos az, hogy a beszélő Isten kezébe helyezi a nemzete és a saját sorsát.

Végül Babits *Miatyánkja* végéről hiányzik számunkra az Úrtól tanult imádságot lezáró „Ámen”, mely jelzi a bizonyosságot, hogy „a mennyei Atya ezeket a kéréseket szívesen fogadja és meghallgatja”,¹⁸⁴ ahogyan azt a *Kis káté*ban olvassuk az imádság magyarázatában. Ezáltal pedig mintegy nyitva marad Babits *Miatyánk*ot aktualizáló költeménye.

¹⁷⁹ KARDOS 140-141. o.

¹⁸⁰ BABITS 2019, 224. o.

¹⁸¹ KARNER 1957 4. és 31. o.

¹⁸² BABITS 2019, 224. o.

¹⁸³ JELENITS 2007, 826. o.

¹⁸⁴ LUTHER 63. o.

3.2.2. Húsvét előtt

A világháborúhoz kapcsolódik, méghozzá a háború derekán kiált a békéért a *Húsvét előtt*. Rába György megjegyzi, hogy talán ez a bátorság az oka annak, hogy minden monográfiában helyet kapott a költemény, és megbecsüléssel méltatják.¹⁸⁵

Nemes Nagy Ágnes a nagy politikai versek közé sorolja a *Fortissimó*val együtt,¹⁸⁶ azonban nem egyszerűen csak politikai költemény, hanem már azt jelzi, hogy az ember mint erkölcsi személyiség és a költő mint alkotó már nagyon közel került egymáshoz.¹⁸⁷ A költemény először 1916. március 26-án hangzott el a Zeneakadémián, ahol a *Nyugat* megvakult katonák megsegítésére rendezett matinét.¹⁸⁸ Ezért lehetne alkalmi versnek is mondani, de „túlnőtt az alkalmi jellegen”.¹⁸⁹

A közvetlen történelmi kontextusa az 1916. február 21-én indított német offenzíva Verdun térségében, amely kezdetben sikeresnek ígérkezett, azonban a német oldalról kudarccal végződött, és rengeteg emberáldozatot követelt mindkét oldalon, a becslések szerint meghaladt a hétszázezer főt.¹⁹⁰ Azonban márciusban még nem látszott német oldalról kedvezőtlennek a helyzet és a gazdasági kimerülés jeleinek az állam által irányított felmérését is csak 1916 nyaratól számítják,¹⁹¹ Babits verse mégis már márciusban békéért kiált. De ahogyan Szénási Zoltán fogalmaz, Babits „néhány hónappal a háború kitörése után már meggyőződéses pacifista volt”.¹⁹² És hogy nyilvánosság elé kerülhetett a vers, a közhangulatban is erőteljesen jelen kellett már lennie a béke vágyának.

Több művel is intertextuális kapcsolatot mutat a *Húsvét előtt*. A vers központi motívuma a malom, amellyel a háború embertelenségét érzékelteti a költemény: „sodrában a szörnyű Malomnak, / mely trónokat őröl, nemzeteket, / százados korlátokat / roppantva tör szét, érczabolát, / multak acél hiteit, / s lélekkel a testet, dupla halál / vércafátává / morzsolva a szűz Hold arcába köpi / s egy nemzedéket egy kerék- / forgása lejárta”.¹⁹³ A német offenzíva ideje alatt született meg a német hadvezetés szóhasználatában „csontmalom” kifejezés a „vérszivattyú mellett”.¹⁹⁴

¹⁸⁵ RÁBA 1981, 492. o.

¹⁸⁶ NEMES NAGY 2004, 240. o.

¹⁸⁷ RÁBA 1981, 492. o.

¹⁸⁸ SZÉNÁSI 2022c, 67. o.

¹⁸⁹ SZÉNÁSI 2022c, 68. o.

¹⁹⁰ SZÉNÁSI 2022c, 69. o.

¹⁹¹ RÁBA 1981, 492. o.

¹⁹² SZÉNÁSI 2022c, 67. o.

¹⁹³ BABITS 2019, 227. o.

¹⁹⁴ SZÉNÁSI 2022c, 69. o.

Azonban Babits nem valószínű, hogy innen vette volna át versének a központi képét.¹⁹⁵ Helyette inkább Vörösmartytól kölcsönözhetette a pusztulást kifejező, pokolban zokogó malom képét *A vén cigány* című művéből.¹⁹⁶ Összeköti a két alkotást az is, hogy Vörösmarty is háborúra utal a látomásos képalkotás részeként, ő a krími háborúra.

Azonban a malom képe Vörösmartynál is átvétel. Képrendszerével a Milton *Elveszett Paradicsom*ának első énekére reflektál, és Milbacher Róbert tanulmányában kimutatja, hogy Vörösmarty a pokoli malom képét Bessenyei Sándor Milton-fordításából veszi, ahol egy félrefordítás eredménye a malom szó.¹⁹⁷

Szénási Zoltán szerint William Blake-től is eredhet a malom képe, mely Blake-nek a *Milton* című művének az előszavában szerepel, bár nincs arra közvetlen adat arra, hogy Babits ismerte ezt a művet, bár Blake-et igen, hiszen részletesen foglalkozik vele *Az európai irodalom történetében*.¹⁹⁸

De mindenképpen lehetséges az, hogy Dantétól származik az öldöklő háború allegorikus kifejezése.¹⁹⁹ A pokol legmélyén lévő Lucifert Dante messziről egy malomhoz hasonlítja. Ezenkívül annak a leírása, hogy a három szájával hogyan nyúzza a három fő bűnöst, párhuzamba állítható azzal a leírással, amely a *Húsvét előtt*ben szerepel a háború-malomról.

Babits amikor a pusztulást érzékeltetve azt írja a háború-malomról, hogy „trónokat őröl, / nemzeteket, / százados korlátokat / roppantva tör szét, érczabolát”²⁰⁰, akkor Berzsenyinek a *Forr a világ bús tengere...* kezdetű *A magyarokhoz* című költeményének a sorait idézi fel: A népek érckorláti dőlnek, / S a zabolák s kötelek szakadnak”.²⁰¹

De Petőfitől is kölcsönöz, az *Egy gondolat bánt engemet...* kezdetű versből veszi és alakítja át az „ércfalpait a tipró diadalnak”²⁰² sor képzetét. (Petőfinél művében még ez áll: „Fújó paripák / Száguddjanak a kivívott diadalra, / S ott hagyjanak engemet összetiporva”.²⁰³)

¹⁹⁵ SZÉNÁSI 2022c, 69. o.

¹⁹⁶ VÖRÖSMARTY 471. o.

¹⁹⁷ „Bessenyei a francia moule (öntőforma) szót (az angolban: mould) fordítja (nyilván a moulin szóalak egy változatának nézte) malomnak: »A' több Lelkek mesterségesenn épített malmokat formáltak a' fölbenn, a' mellyekből edgy ásott tsatornára az arany meg-foghatatlanképpen folyt.«” MILBACHER 66. o.

¹⁹⁸ SZÉNÁSI 2022c, 70. o.

¹⁹⁹ SZÉNÁSI 2022c, 71. o.

²⁰⁰ BABITS 2019, 227. o.

²⁰¹ BERZSENYI 74. o.

²⁰² BABITS 2019, 226. o.

²⁰³ PETŐFI 589. o.

Ha a bibliai intertextualitást nézzük, a *Húsvét előtt* cím azonnal felidézi a feltámadást az Újszövetségből a szabad asszociáció segítségével. Már Rába György is felhívta arra a figyelmet, hogy a cím nem egyszerűen csak a keletkezés időpontjára utal. A háború utáni béke, az új élet kezdete párhuzamban áll a feltámadás misztériumával.²⁰⁴

Hogy köze van a címnek a keresztény feltámadás fogalmához, mutatja az is, hogy a *Húsvét előtt* és a *Miatyánk* is ugyanabban a versciklusban szerepel, amelynek a címe az *Isten kezében*. Ezt a két költeményt azonkívül, hogy a kötetben hol kapott helyet, összeköti az is, hogy mindkettőben a közösség nevében szólal meg a beszélő. A *Húsvét előtt* „félíg önkívületi állapotban fölmondott közösségi ének, inkább himnusz, mint óda”²⁰⁵ – bár ezt Rába György a ditirambikus verselésről mondja, amivel óhatatlanul az ókori Dionüszosz-kultuszhoz és -mítoszhoz is köti.

Rónay György Augustinus stílusát köti a *Húsvét előtthöz*.²⁰⁶ Babits 1917-ben írt tanulmányt Augustinusról, amikor megjelent Vass József *Confessiones*-fordítása. Ebben, ahogyan a *Vallomások* írójáról ír, azzal a saját stílusát is jellemzi: „Ágoston pedig nem a sima, jó író, hanem a sziporkázó, robbanó erő és génusz. S ha ő egy nagyszerű torlódó mondatban megéretteti velünk - egyetlen mondatban két oldalon át -, valósággal felépíti elgondolásunkban - felépíti a halmozódó feltételes mondatok torlasztásával - a mennyei csendet, amint sorban elhallgatnak mind-mind a földiek az egy-örök szemlélet előtt - *si cui sileat tumultus carnis* - *sileant phantasie terrae* - *sileant et poli et ipsa sibi anima sileat* - és így tovább, tovább, míg a lélek a csúcsosodó mondat lépcsőin száll fel a legmagasabb szemlélet csendjébe.”²⁰⁷ Rónay György azt írja, hogy csak a „két oldal” szókapcsolatot kell felcserélni a megfelelő számú verssorra, és a „mennyei csendet” az aktuális témára, és megkapjuk a Babits-verset.²⁰⁸

A cím mégis egyértelműen a feltámadásra, a kereszténység legnagyobb ünnepére utal, és a szerkezet egy feszültségívet alkotva efelé halad, és ezt feszültséget a verselés is tovább erősít, amiről Kardos Pál megjegyzi, hogy Babitsnak a korábbi verseihez képest mindenképpen formabontást jelent.²⁰⁹ Rába György azonban rámutat, hogy a „látszólagos szabálytalanságban

²⁰⁴ RÁBA 1981, 492. o.

²⁰⁵ RÁBA 1981, 494. o. Rába György utána rögtön Pindarost említi, és azt, hogy érdemes elgondolkodni a ditirambusnak az ódaibb funkcióján, amely már a görög államközösségek idején volt jellemző a mitikus kor után. RÁBA 1981, 494. o.

A ditirambus vagy dithürambosz Dionüszosz csodás tetteit szenvedéseit, halálát és feltámadását énekli meg, és a himnuszt általában fenséges vagy eksztatikus hangulat jellemezi. SZERDAHELYI II., 776. o.

Ennek az önkívületi állapotnak a hangját a *Húsvét előtt*ben is felfedezhetjük.

²⁰⁶ Nemcsak a *Húsvét előtthöz* köti, hanem az *Esti kérdéshez*, illetve még látványosabban a *Danaidákhoz* és „az *Isten kezében* »torlasztásos« struktúrájához” is. RÓNAY György 1970, 148. o.

²⁰⁷ BABITS 1978 I., 479. o.

²⁰⁸ RÓNAY György 1970, 148. o.

²⁰⁹ KARDOS 1970, 772. o.

is szerves ritmusegyüttesről van szó”.²¹⁰ A nagypéntek fájdalma és a húsvét öröme talán ugyanilyen feszültséget és egységet hordoz, mint a Babits alkotásában jelzett háború és az a sodrás, amíg eljutunk a hangnem- és szempontváltással az idilli befejezésig, a béke kimondásáig és az azt követő életig.

A *Húsvét előtt* aranyetszési pontján következik be a hangnem- és szempontváltás, a békéért kiáltás. A nagyhét katolikus hagyományához is kapcsolódik ezen a helyen a költemény, amikor a béke szólamában így kiált fel a beszélő: „Szóljanak a harangok, / szóljon allelujja!”²¹¹ Utalva arra, hogy Jézus halálakor hallgatnak a harangok, és csak a húsvéti vigílián szólalnak meg újra, akkor már a feltámadás örömhírét zengve.

A béke létszükségletét jelzi, hogy a *Bibliából* pont a húsvétra, és az előtte lévő időre utal a költemény, mely az Isten szeretetének a legnagyobb jele, és mely mind a négy evangéliumban egyaránt kiemelkedő helyen szerepel. És ha csak szabad asszociációval is, mégis a feszültségteremtéshez, a békevágyhoz a legfontosabb újszövetségi részt választotta ki Babits.

3.2.3. A Miatyánk, a Húsvét előtt és az Újszövetség

Az 1914-ben, szinte a háború kitörésekor keletkezett *Miatyánk* és a két évvel később, az 1916-ban írt *Húsvét előtt* szorosan kötődik az Újszövetséghez. Mind a kettő már a címével evokál két lényeges elemet a keresztény hagyományból, és azáltal az Újszövetségből, az Úrtól való imádságot, illetve a feltámadás-történeteket.

Mind a kettő bibliai rész a háborús élethelyzet érzékeltetésének lesz az eszköze Babits verseiben. A bibliai hűség a háború elején keletkezett műben valósul meg jobban, pedig ott is többségben van az imádság soraira mintegy válaszként megfogalmazott lírai reflexió. Ezzel az imádság parafrázisát hozza létre Babits.

Az első világháború derekán megszületett költeményben sokkal rejtettebben valósul meg a bibliai kapcsolódás. Azonban a közvetlenül és a közvetetten átélt szörnyűségek miatti zaklatottság indokolttá teszi az erős eltérést, és a lírai panasz és a békevágy, a remény sodró megnyilvánulását.

²¹⁰ RÁBA 1971, 497. o.

²¹¹ BABITS 2019, 228. o.

Mindennek az a következménye, hogy az olvasó is átveszi a zaklatottság érzését, és azt éli át, hogy a háború borzalmában a Miatyánk imádság is meg-megakadhat, mert az ember szeretne bízni, de nem tudja, mi következik, illetve naponta szembesül azzal, hogy bizonytalan az élet, mert nincs béke, és a háborúban felbomlanak a szabályok, hiányzik a megszokott rend.

A *Miatyánkban* Babits azzal, hogy az imádság protestáns változatát illeszti be a versébe, és ugyanakkor elhagyja az „Ámen” szót, ami a meghallgatás bizonyosságáról vall, nyitva hagyja a költeményét, amivel helyet ad a kétségbeesésnek.

A hozzátoldásokkal és az „Ámen” hiányával erőssé válik a költemény intertextuális hatása, és az is teljesen érthető, hogy miért a Miatyánk fohásza szólal meg a háborús borzalmak közepette, akkor is, ha nem tudja kimondani a beszélő az „Áment”. Talán azért nem mondja ki, mert már látja, hogy a háború helyzetére nem lehet kimondani.

A *Húsvét előtt* című költeményben már nagyon erős az intertextuális hatás abból a szempontból is, hogy csupán a vers címe utal paratextuális elemként egyértelműen a keresztény feltámadás-ünnepre, és a mögötte lévő újszövetségi mondanivalóra, és az alkotás szövege csak átvitt értelemben szól a szenvedés utáni feltámadásról, egy új, békés élet eljövételét várja.

A költemény szabad asszociációval utal a feltámadás ünnepére, azonban az egész vers témája, szerkezete is párhuzamba állítható a nagypéntek fájdalma és a húsvét öröme közötti feszültséggel. Babits kortársa, Rudolf Bultmann ír a kereszt botrányáról és a húsvéti hitről, amely legyőzi a botrányt és az ítélezést (a zsidó vélemény szerint a megfeszítettet átok sújtotta); és e kettő, a kereszt és a feltámadás összetartozik, a jövőre hat (eszkatologikus jelentősége van), azaz az üdvesemény magába foglalja Jézus halálát és feltámadását.²¹²

A béke erős vágya indokolja, hogy pont a feltámadás-ünnepre és az előtte lévő időre utal a költemény, amikor leginkább megnyilvánult Isten szeretete az emberiség felé. Csak míg a háború az emberek pusztulását hozza magával, ezzel szemben a kereszt ennek az ellenkezőjét jelenti, az emberek megmentését. Ez az, amit János evangéliumában a jól ismert igevers is megfogalmaz. (Jn 3,16)

És végül a *Húsvét előtt* című versben talán pont fordítva működik az intertextualitás, mint a *Golgotai csárda* című alkotás esetében: nem a költemény világít rá más szempontból a bibliai eseményre, hanem a szabad asszociáción keresztül a passiótörténet és a feltámadásba vetett hit segíthet megérteni, hogy mennyire vágyott állapot a béke.

²¹² BULTMANN 1998, 53. és 238. o.

3.3. Személyes útkeresés

3.3.1. Csillag után

1934 karácsonyán jelent meg Babits *Csillag után* című költeménye a *Tükör* című lap ünnepi számában.²¹³ A versben a személyes útkeresés összeér a közösségi költőével, ahogyan Szabó Ferenc írja, „Babits egész életútját összefoglalja a Csillag után.”²¹⁴

A vers mondanivalójának csírája fellelhető már Babitsnak az 1928-as *Az írástudók árulása* című esszéjében, amely alapján Szabó Ferenc megfogalmazta, hogy Babits Mihály életútja során örök csillagokhoz igazodott.²¹⁵ A „Csillag az, ami a földi utakon irányt jelez.”,²¹⁶ és az írástudó feladata, hogy soha ne veszítse szem elől ezt a csillagot. *Az írástudók árulása* a későbbi *Jónás* könyvével is kapcsolatban áll.

A költeményben ez a csillag a betlehemi csillag, amely intertextuális jelölőként azonnal előhívja Jézus születéstörténetének a leírását Máté evangéliumából. A napkeleti bölcsek parafrazisát írta meg tulajdonképpen Babits, Rába György ezért nevezi „a háromkirályok történetének nyíltan vállalt mai »apokrif« változatának”.²¹⁷

Az Újszövetségben Máté és Lukács evangéliumában olvashatunk bővebben Jézus születéséről, Jézus családfája szintén itt található csak meg; a legrégebbi evangéliumból, Márkéból teljesen hiányzik a kezdeti évekről a beszámoló, mely azt mutatja, hogy a kezdeti időkben még nem volt lényeges az apostoli igehirdetés számára a születéstörténet, csak később tulajdonítottak neki jelentőséget.

Máté evangéliumában szerepelnek a születéstörténetben a napkeleti bölcsek. A görögben a bölcseket a mágus (magosz, többes számban magoi) szó jelöli,²¹⁸ amin Máté a csillagászatot érti, akiknek titokzatos tudást tulajdonítottak (bölcsek), és akik keletről jöttek, például Mezopotámiából, a hellénizmus idejében is ez számított a csillagászat hazájának.²¹⁹ A mágus szó eredetileg a méd-perzsa papi rend tagjait jelölte. Karner Károly kiemeli, hogy nem Jézus keresi fel a távoli népeket, hanem az Atya vezeti azokat hozzá, ami előrevetíti azt a várakozást, hogy „Jézus nevére minden térd meghajoljon” (Fil 2,10).²²⁰ Máténál nem találjuk meg sem a

²¹³ RÁBA 2008, 74. o.

²¹⁴ SZABÓ 1983, 929. o.

²¹⁵ SZABÓ 1983, 923. o.

²¹⁶ BABITS 1978 II., 216. o.

²¹⁷ RÁBA 1983, 301. o.

²¹⁸ <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=201&chapter=2&verse=11#!2010020010001500> (2025. 05. 15.)

²¹⁹ JAKUBINYI 24. o.

²²⁰ KARNER 1995, 8. o.

nevüket, sem azt, hogy hányan voltak, csak a későbbi hagyományban alakult ki, hogy hárman voltak (a három ajándékból következőt), majd az is, hogy királyoknak nevezték őket (először a 6–7. században), illetve nevet is kaptak a 9. századtól: Gáspár (perzsa kifejezés, ’kincstárnok’), Menyhért (héber szó, a ’fény királya’), Boldizsár (mezopotámiai akkád név, jelentése ’védd a királyt’).²²¹

Máté azt is kiemeli, hogy Jézus a júdeai Betlehemben született, ugyanis volt egy másik Betlehem nevű község is Galileában.²²² Ide vezette a csillag a bölcseket különleges módon, feltűnt előttük a csillag. Johannes Kepler (1571–1630) a 17. században a Jupiter és a Szaturnusz együttállását látta a Halak csillagképében 1604. október 10-én, amely Kr. e. 7-ben szintén látható volt háromszor is, erről az együttállásról a babiloni Szippár csillagvizsgáló feljegyzései is tanúskodnak, amelyet 1925-ben fejtettek meg.²²³ A Jupiter a hagyomány szerint a királycsillag, a Szaturnusz a zsidók bolygója, és ez azt jelentette, hogy hatalmas király születik Palesztinában, azonban ennek bizonyíthatóságát a keleti csillagjósolásban Jakubinyi György kétségbe vonja.²²⁴

A pogány bölcsek egy házba tértek be, és leborulva imádták Jézust (Mt 2,11), úgy, mint egy istenséget – a görögben a hódol (proszküneo) ige erre utal.²²⁵ A pogányok Jézusnak hódolnak.

A napkeleti bölcsek ajándékokkal fejezték ki tiszteletüket a megszületett új király előtt, aranyat, tömjént és mirhát vittek Jézusnak, ilyen ajándékokat az ókori keleti uralkodók kaptak.

A tömjén az ókori Izraelben értékes importcikk, fejedelmi ajándék volt. A füstölőszert az Északkelet-Afrikában és az Arab-félsziget déli, parti részének hegyvidékén őshonos tömjénfa (*Boswellia sacra*) gyantájából állították elő, melyet a kéreg megsértésével nyertek ki, majd megszáritottak; és a tömjénfüstöt illatosításra, fertőtlenítésre, gyógyításra használták (például a kedélyállapot javítására, az epilepszia, a gutaütés kezelésére). Élénkítő hatása miatt borba is keverték. Az ószövetségi kultuszban az illatáldozat alapanyaga volt, valamint az ételáldozat része is a finomliszt és az olaj mellett (3Móz 2,1–2), így a tömjén Istennek, Isten fiának szólt.²²⁶ De Mózes második könyve is említi mind a mirhát, mind a gyantát: „Azután így beszélt Mózeshez az ÚR: Végy a legkiválóbb balzsamokból: folyékony mirhát ötszáz sekelért, balzsamos fahéjat feleannyiért, azaz kétszázötvenért, balzsamos nádat is kétszázötvenért és kassziát is ötszázért a szent sekel szerint, és hozzá egy hín olívaolajat. Készíts belőle felkenésre való szent

²²¹ JAKUBINYI 24. o.

²²² KARNER 1995, 7. o.

²²³ JAKUBINYI 24. o.

²²⁴ JAKUBINYI 24. o.

²²⁵ JAKUBINYI 25. o., illetve: <https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=201&chapter=2&verse=11#!2010020110001600> (2025. 05. 12.)

²²⁶ FRÁTER 191–193. o.

olajat: illatos olajkeveréket, ahogyan a kenetkeverők készítik. Fölkenésre való szent olaj lesz ez.” (2Móz 30,23–25)

A mirhafák, akárcsak a tömjén, a balzsamfafélék családjába tartoznak, Észak-Afrika és Dél-Arábia sivatagos-félsivatagos helyein őshonosak. A mirhát, mely illatos gyanta, az ágak bevagdósásával nyerték, de ezt nem füstölésre használták, hanem gyógyszerként: gyulladás-csökkentő hatása miatt sebkenőcsökbe tették, az olívaolajjal kevert mirha pedig drága illatszer volt, Egyiptomban pedig a halottak bebalzsamozására is használtak mirhát. Az ókorban a királyokat és a főpapokat illatos kenőccsel kenték fel, amivel a tiszteletet és a hódolatot fejezték ki: „Azután ezt mondta Mózesnek az ÚR: Végy illatos alapanyagokat: gyantát, füstölőkarmot és mézgát, csupa illatos anyagot és hozzájuk tiszta tömjént, mindet ugyanabban a mennyiségben. Készíts belőle füstölőszer-keveréket, ahogyan a kenetkeverők készítik: szóva, tisztán és szentül. Morzsold szét egy részét, és tedd a Bizonyosság elé a kijelentés sátrában, ahol megjelenek neked. Igen szentnek tartjátok ezt! De ha magatoknak készítenétek füstölőszert, ne ebben az összetételben készítsétek! Tartjátok ezt az Úrnak szentelt füstölőszernek!” (2Móz 30,34–37) Míg a tömjén borbába keverve élénkítő, a mirha bódító hatással bírt: Jézusnak is a kereszten mirhával kevert, megecetesedett bort nyújtottak, amelyet azonban elutasított. A mirha így az érettünk kereszthalált halt Megváltóra utal.²²⁷

Lukácsnál a pásztorok hódolnak Jézusnak, akik bár a kiválasztott nép tagjai voltak, de mégis annak a peremén éltek. Igaz, a pásztorok az Ószövetségben pozitív képként, jelentéstartalommal jelennek meg – például Dávid is pásztor volt, de gondolhatunk a 23., *A jó pásztor* zsoltárra is. Később mégis már negatívabb színben tűnnek fel a rabbinikus szövegekben; mivel az életmódjuk nem felelt meg annak, hogy a vallási előírásokat hiánytalanul betartsák, illetve a visszaélés, lopás sem volt ritka náluk.²²⁸

Babits a szellem embereként a napkeleti bölcseket választja, és nem a pásztorokat. A *Csillag után* beszélője az ígéretes betlehemi csillagot követve igyekszik eljutni a jászolhoz az ajándékaival, az arannyal, a tömjénnel és a mirhával, ám mire megérkezik a sok viszontagság után, már csak a „keserűszagu mirrha”²²⁹ marad meg, és azzal is elkésik: a bölcső helyett a kereszthez érkezik, és ahelyett, hogy ajándékokat tegyen le a kisdéd elé, már csak a mirhával tudja megkenni Jézus sebes, véres lábát. A költeményben Jézus születése összeér a kereszttel.

A személyességbe azonban belekerül a vámos alakján keresztül egy társadalmi kép is. Babits saját korának szól az, ahogyan a költemény a beszélő útjába álló vámost beszélteti,

²²⁷ FRÁTER 191, 194–195. o.

²²⁸ KOCSIS 51. o.

²²⁹ BABITS 2019, 450. o.

„igencsak korhű szólamkinccsel”:²³⁰ „»Aranyad tilos kivinni!« / szólna ott a vámos rám. / »Tömjened meg, ami csak van, / az mind kell, az ittenihazai hatalmak fényét / méltón dicsőíteni.«”²³¹

De intertextuális kapcsolatot létesít a *Csillag után* egy másik, ez alapján ugyanilyen apokrifnek tekinthető költeménnyel, T. S. Eliot²³² *A háromkirályok utazása* című versével is. Mindkettő költemény a saját korába, a 20. századba helyezi a napkeleti bölcsek történetét, és azoknak egyikeként mondja el az utazást. Eliot királya többes szám első személyben (csak a végén tér át egyes szám első személyre többes szám első személyű és második személyű megszólalással váltakoztatva), a Babits-vers beszélője végig egyes szám első személyben beszél, ami még személyesebbé teszi a keresést. Ezenkívül Eliot az Újszövetségből más mozzanatokat is felidéz a jelképekkel, például az üres borostömlővel, a szőlőlevelekkel az ezüst pénzdarabokkal, s kockavetéssel és a három fával vagy a mezőn ügető öreg fehér ló képével.

A háromkirályok utazása a tárgyiassága szempontjából inkább a *Golgotai csárdához* kapcsolódik, a *Csillag után* már sokkal inkább személyesebb hangvételű. Ez a személyes kapcsolódási pont képes közel hozni az olvasó számára az evangéliumi üzenetet is: Jézus értünk jött el, született meg, és értünk halt meg a kereszten. Összekapcsolja a két idősíkot is a tevehát és a gépkocsi egymás mellé helyezésével, ezzel is a jelenhez kötve a megváltás valóságát.

Ez a személyes megérintettség látható a *Karácsonyi lábadozásban* is a költő betegsége kapcsán, ahogyan a társadalmi kritika is megszólal a költeményben. A lábadozó lírai én örül a világnak, hogy túlélte a betegséget, mindenre kíváncsi. A világ, a társadalom kritikája is megnyilvánul a versében, mert az angyalok csengőhangját ma már nem hallani, más lett a fontos: „Jézuska pénzért jó, s karácsonyfát rendez / gazdagok házában”, aki állás nélkül van, az örül, ha havat lapátolhat reggeltől napestig, „nem édes a világ” (humorosan oldja ugyan a feszültséget, az, hogy ha a hó cukor lenne, a világ is édes lenne) – a beszélő mégis bízik. Az, hogy átlendült a nehézségeken, erős hitet adott neki, és úgy gondolja, hogy ha meggyógyul, „a világ is meggyógyul”²³³ általa.

²³⁰ RÁBA 1983, 302. o.

²³¹ BABITS 2019, 449–450. o.

²³² Thoma Stearns Eliot (1888–1965) amerikai származású angol költő. Nála is megjelenik az objektív költészet, maga is így jellemezte a saját alkotásmódját.

²³³ BABITS 2019, 438. o.

3.3.2. A Csillag után és az Újszövetség

Babits kései költészetében előtérbe kerül a személyesség, bár a későbbiekben is találkozni a költészetében azzal, hogy felvett szerepek segítségével fejezi ki a költő a gondolatait, érzéseit, de ebben az esetben is vállalja a személyes hangot.

A *Csillag után* intertextuális kapcsolatot létesít T. S. Eliotnak *A háromkirályok utazása* című költeményével, bár az utóbbi vers még ahhoz az objektív lírához tartozik, amellyel Babitsnak a pályája elején találkozunk, mint amilyen például a *Golgotai csárda* is.

A *Csillag után* személyessége, hogy egyes szám első személyben szólal meg a lírai én, végképp növeli az olvasóra tett intertextuális hatást. Ahogyan az is, hogy összeköti a születéstörténetet a kereszttel, Jézus megváltó halálával – és ha teológiai szempontból nézzük, ez a kettő valóban összetartozik, Jézus azért lett testté, hogy megváltson bennünket. Az, hogy a mirha az, amely megmarad a versbeszélőnek, szintén összekötő elemként működik, mivel a mirhát gyógyszerként és balzsamozásra is használták, de a napkeleti bölcsek egyik ajándéka is ez volt.

A személyesség mellett mégis felsejlik a versben a társadalom egy szelete is a vámos alakján, beszédmódján keresztül. Ahogyan az a felelősségvállalás is a társadalomhoz kapcsolja a *Csillag után* című verset, amely azt egyben Babitsnak *Az írástudók árulása* című korábbi esszéjéhez is köti, egyébként ugyancsak a jelölőként funkcionáló csillag szón keresztül.

A csillag egy mindenek felett álló igazságot jelent Babitsnak, mely felette áll minden egyéni érdeknek, és amelyről úgy érzi, hogy követnie kell.

És ez a csillag vezeti a *Csillag után* című költeményben a beszélőt a kereszten kínhalált halt Megváltóhoz is. De az sem véletlen, hogy csak ilyen későn érkezik meg. *Az írástudók árulásában* Babits ezt írja a csillagról: „Aki egyenesen feléje megy, betöri homlokát, és elpusztul. De aki végképp elveszti szem elől, az eltéved, és céltalan tömkelegbe fullad.”²³⁴ Sokszor nehéz követni az igazságot, de lehetetlen nem azt tenni.

Az írástudók árulásának írása után hat év telt el a *Csillag utánig*. És ez idő alatt az „erkölcsi felelősségtudatának metaforája a költő erősödő katolicizmusának színeivel telítődött”,²³⁵ azaz a csillagból mint az erkölcsi felelősségtudat metaforájából a napkeleti bölcseket vezető csillag képe lett.

A versben is későn, és mégis, a lényeghez érkezik meg a lírai én.

²³⁴ BABITS 1978, 216. o.

²³⁵ RÁBA 2008, 74. o.

Ha teológiai szempontból és az olvasó felől közelítünk a költeményhez, már a cím paratextuális elemként utal a Máté evangéliumában található napkeleti bölcsek látogatásának történetére, bár nem annyira egyértelmű elemként, mintha benne lenne a betlehemi szó is, és A betlehemi csillag lenne a cím; de így is közvetlenül jelöli a bibliai születéstörténetet az evangéliumból, az olvasó ráismer.

A *Csillag után* című alkotást olvashatjuk parafrázisként, de aktualizálja is a napkeleti bölcsek látogatásának a történetét, azzal, hogy a saját korába helyezi a szerző.

Ezenkívül a versben megjelenő személyesség és az, hogy összekapcsolódik benne a jászol és a kereszt, képes közel hozni az olvasó számára az evangéliumi üzenetet is: Jézus értünk jött el, született meg, és értünk halt meg a kereszten. Ahogyan az is élővé teszi a megváltás valóságát, hogy a költemény összeköti a múltat, Jézus korát a jelennel, Babits korával, és ezen túlmutatva az olvasóéval is.

3.4. A megváltás egyetemessége

3.4.1. Eucharistia

1938-ban, az Anschluss évében, tartották Budapesten a nemzetközi eucharisztikus kongresszust május 22-e és 29-e között, melynek kapcsán Babits versben is kifejezi a középkori latin himnuszok hangján (de folyton el is térve a himnuszoktól mind formában, mind tartalom-ban)²³⁶ a megváltás egyetemességét az *Eucharistia* című művében. A gégeműtéten áteső, a betegségével viaskodó Babits ebben a műtétje után írt első költeményében, ahogyan a *Jónás könyvében* is, Isten mindenkire kiterjedő irgalmát és szeretetét fogalmazza meg azokban az időkben, amikor ezt elvitatták faji alapon.

Nem pusztán vallásos vers az alkotás, hanem Babits tiltakozik vele az ellen, „hogy a magyarság is behódoljon a pusztán biológiai »fajiság« hamis eszméjének.”²³⁷ A költemény 1938. júniusban jelent meg a *Nyugatban*, és kötetben nem látott napvilágot Babits életében.

A költő szembeállítja az eucharistiát és Jézust mint „gyenge bárányt” a pogány törzsek „borzongó lagzijával”²³⁸ és azok törzsvezérével, illetve totemével, úgy, hogy először úgy tűnik,

²³⁶ KARDOS 1972, 476. o.

²³⁷ KARDOS 1972, 477. o.

²³⁸ BABITS 2019, 662. o.

az eucharistiát a pogány törzsek lakomájához hasonlítja, de csak azért teszi ezt, hogy annál inkább hangsúlyozza annak az ellenkezőjét, a tisztán szellemi jelentését. Kardos Pál a költeményt Babits azon esszéihez hasonlítja, amelyek azért fejtenek ki egy nézetet, hogy azután megcáfolják, és így az ellenkező állítást még erőteljesebbé tegyék.²³⁹

Az *Eucharistia* című vers szorosan érintkezik Babitsnak *A tömeg és a nemzet* című cikkével²⁴⁰, mely egy hónappal korábban jelent meg, 1938. május 15-én a *Pesti Napló* hasábjain. A cikk aktualitása, hogy 1938 tavaszán készült a zsidó, a zsidó származásúak polgárjogainak az addigiaknál nagyobb mértékben csorbító törvényjavaslat, mely ellen több magyar művész, mint például Móricz Zsigmond, egy közös nyilatkozatban foglalt állást. Babits ezt nem írta alá.²⁴¹ A költő a politikai aláírás helyett ebben a cikkben fejezte ki álláspontját politikai pártállástól függetlenül, azok felett állva.

A cikk rávilágít arra, hogy mit ért Babits szellemiségen. A cikk eleje a keletkezés körülményeire utal vissza: ötheti öntudatlan állapoton volt túl Babits a gégeműtétje után, és az első hír, amely elért hozzá, amikor kissé magához tért, az Ausztriának a csatlakozása volt. A költőt a magyar nemzetet féltő gondolatok is gyötörték a saját betegsége mellett.

Babits a szellemet, a nemzeti szellemet minden politikai csatározás felett állónak tartja. Ahogyan írja: „A politika mindig nagyon távol állt tőlem, és távol áll most is. Eszem ágában sincs az a naivság, hogy beleszólhassak az eseményekbe. ... Ez nem az én terem, a költő itt idegen madár”.²⁴² Magát a 19. század gyermekének tartja abból a szempontból, hogy ebben a korban a nemzeti kapocs szellemi kötelék volt, amelyet hiányol a 20. századból. Szerinte a liberális 19. század a nacionalizmus kora volt abban az értelemben, hogy megalkotta a „modern nemzeti közösségeket, éppen azáltal, hogy különböző elemeiket egyenlő jogok birtokosaivá s közös kultúra és hagyomány részeseivé tette.”²⁴³ És a 20. század testi, faji alapon megbontja ezt a szellemi köteléket.

Babits bár aggodalommal tekint a jövő felé, szerinte a nemzet nem vesz el, mert „nagyszerű nemzeti kultúrát”²⁴⁴ örökölték a magyarok, amely erős gyökerekkel rendelkezik. Él Magyarországon egy másik szellem is, mely független a korszellemtől, az pedig „a magyarság régi,

²³⁹ KARDOS 1972, 477. o.

²⁴⁰ BABITS 1978 II., 568–573. o.

²⁴¹ KARDOS 1972, 474. o.

²⁴² BABITS 1978 II., 568. o.

²⁴³ BABITS 1978 II., 569. o.

²⁴⁴ BABITS 1978 II., 569. o.

nemes, és keresztény szelleme, mely már Szent István korában hátat fordított a barbárságnak”.²⁴⁵ Ennek a szellemnek köszönhető Magyarország erkölcsi ereje, ebben a szellemben talákozott „a szabadság pogány szeretete” „a béke és igazság krisztusi hitével”.²⁴⁶ Babits idéz Pál apostolnak a Galatabeliekhez írt leveléből, idézőjellel jelöli is az átvételt, de nem jelöli meg a forrást, méghozzá ebből idéz: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban.” (Gal 3,28) Babits értelmezi,²⁴⁷ és az aktuális helyzetre alkalmazza ezt az idézetet: Krisztus „előtt »nincs pogány, nincs zsidó«... , aki testvérnek szánt mindnyájunkat”.²⁴⁸ Krisztus előtt az egyén számít, ő az egyént ítéli meg – és ehhez köti Babits azt is a következő bekezdésben, hogy az emberi nagyság, szellem is az egyénben jelentkezik, és nem a fajban.

A kérdés az, Babits szerint, hogy a keresztény elvek útján megy-e tovább a nemzet, ahogy majd ezer éven át tette, vagy visszatér a pogánysághoz. Az igazság csak egyetemes lehet, századokon, fajokon felülálló. Ezért az a kérdés, hogy „Hiszünk-e még kortól és helytől függetlenül erkölcsi igazságokban, ahogy vallásunk tanítja hinni? Vagy csak koráramlatokban, »fajtánk igazában« s a »mai idők követelményeiben« hiszünk?”.²⁴⁹

Németh G. Béla írja, hogy Babitsnál a liberalizmus és a katolicizmus 18–19. századi ellentéte feloldódik, sőt, egy ponton egymásba is olvad. Babits életében mindkettő jelen volt, hiszen az európai keresztény kultúrán és a liberális világnézetten nőtt fel.²⁵⁰

Babits édesapjától, aki törvényszéki bíró volt, örökölte ezt a „szabadelvű” gondolkodásmódot, ahogyan a becsületességét is.²⁵¹ Viszont meghatározta a katolikus család mély vallássossága is, amelyben felnőtt, az életét, ahogyan a pécsi ciszterci gimnáziumban töltött évek is. Édesanyjának két pap nagybátyja is volt, ez is jelentős hatással lehetett a költőre.²⁵² Az *Anyám*

²⁴⁵ BABITS 1978 II., 571. o.

²⁴⁶ BABITS 1978 II., 571. o.

²⁴⁷ A görög szó tulajdonképpen a pogányokból lett keresztényekre utal. Az 1908-as revideálás előtti Károli fordításban, amelyet Babits általában használt, is görög szó szerepel. <https://biblia.szeroczei.hu/bible/kgre/GAL/3#19-29> (2025. 04. 19.) Pál arról beszél, hogy a törvény elvásztja, de az evangélium összeköti a híveket, és ha „a hit alapján tartozunk Istenhez, nem számít, hogy valaki zsidó vagy görög”. CSERHÁTI 1982, 191. o.

²⁴⁸ BABITS 1978 II., 571–572. o.

²⁴⁹ BABITS 1978 II., 572. o.

²⁵⁰ NÉMETH G. 23. o.

²⁵¹ A költő úgy nyilatkozott édesapjáról, hogy „becsületes, nyílt magyar ember”, és „intelligencia tekintetében is kitűnő” volt. BABITS 1997, 59. o. Példának hozza fel, hogy édesapját megviselte, amikor ítéletet hozott egy előre kitervelt gyilkosságot elkövető pincér ügyében, és hogy a halálos ítéletet végre is hajtották. Babits szerint liberális gondolkodású volt, „az öreg Tisza-féle liberális gondolkörben élt”. BABITS 1997, 61. o.

²⁵² Az egyik, az anyai nagy-nagybáty, Kelemen József pécsi püspök volt, akit Babits nem ismert. Ő pártfogolta az irodalmat is, sőt, reformátusokat is támogatott ezen a téren, például a saját költségén kiadta Baksay Sándor későbbi dunamelléki református püspök Lucanus-fordítását. Babits emiatt liberális papnak látja a visszaemlékezése szerint. A másik Babits nagyapjának a testvére volt, „Laci bácsi”, aki Rómában volt kispap, Kurdon plébános (ekkor egyszer ott is vakációzott nála a még gyermek költő), és később Pécssett kanonok, ahol nagy könyv-

nagybátyja, régi pap című versében megörökíti, saját vallomása szerint, mind a kettőt: „Versemenben a két pap össze van keverve.”²⁵³

Az *Eucharistia* intertextuálisan kapcsolódik a középkori himnuszokhoz, melyeket saját maga is fordított és közreadott az *Amor Sanctus* kötetében, ugyanakkor el is tér azoktól: a himnuszokénál bonyolultabb gondolatmenetet a soráthajlások gyakori alkalmazása is érzékelteti.

Kettősség jellemzi a tartalmat is. Babits azt a barbár szertartást idézi meg, ahol a meghalt törzsfőnök „húsát és vérét valóban megették és megitták” a törzs tagjai, „hogyan örökljék kiváló tulajdonságait”.²⁵⁴ Az első sorokban úgy tűnik, hogy az eucharistiáról úgy beszél, hogy az hasonló ehhez a barbár, véres szokáshoz; viszont a harmadik versszak de költőszava a barbár szokással ellentétbe állítja az úrvacsorát, hiszen „a mi / királyunk, Krisztus, nem halott!”.²⁵⁵ Krisztus élő Úrként jelenik meg, utalva a feltámadásra, akárcsak a „gyenge bárány”²⁵⁶ kifejezéssel.

A „gyenge bárány” szókapcsolatra Kardos Pál folklorisztikai vonatkozásként tekint (akárcsak arra, hogy az úrvacsora eszmeivé vált formája annak a szertartásnak, ahol a törzsfő tulajdonságait átörökítik ezzel a barbár szokással), mivel az is ismert, hogy egyes törzsek nem a törzsfő, hanem a totemállat húsát fogyasztották el. A „gyenge bárány”, aki „nem totem”²⁵⁷, mégis hatalmas erővel rendelkezik.²⁵⁸ Ezt az erőt párhuzammal, figura etymologiacával és szokatlan fokozással emeli ki a negyedik versszak: „Ereje több, ereje más: / ő óriásabb óriás!”.²⁵⁹ És a dőlt betűvel szedett „totem” szó nemcsak kiemelésként funkcionál, hanem jelölőként is működik, kultúrtörténeti vonatkozása van: Sigmund Freud *Totem és tabu* című munkájára (1913) utal, amelyben Freud a törzsi és a társadalmi jelenségeket lélektani szempontból vizsgálta.²⁶⁰ A tetem mellett állva a totem, azzal összeecsengve játékosá teszi „a tetemet vagy totemet?”²⁶¹ sort, amit Soltész Katalin „a merőben komoly célzatú szójátékokhoz”²⁶² sorol. Ezenkívül a retorikai hatást növeli az, hogy Babits tagadással vezeti be az ezt követő állításokat.²⁶³

tára volt (főként olasz nyelvű alkotások és teológiai munkák). Ekkor is tartotta a kapcsolatot ezzel a nagybácival, gyakran meglátogatta Pécsen, az utolsó napjaiban is, amikor megoperálták, Babits „vidította.” BABITS 1997, 62–63. o.

²⁵³ BABITS 1997, 63. o.

²⁵⁴ KARDOS 1972, 476. o.

²⁵⁵ BABITS 2019, 662. o.

²⁵⁶ BABITS 2019, 662. o.

²⁵⁷ BABITS 2019, 662. o.

²⁵⁸ KARDOS 1972, 476–477. o.

²⁵⁹ BABITS 2019, 662. o.

²⁶⁰ HALMAI 13. o.

²⁶¹ BABITS 2019, 662. o.

²⁶² J. SOLTÉSZ 306–3077. o.

²⁶³ HALMAI 13. o.

Az eucharistia motívumával Babits a Bibliával, azon belül az Újszövetséggel létesít intertextuális kapcsolatot. Az eucharisztia Jézus utolsó vacsorájára megy vissza, amelyről az Újszövetségben három önálló híradás van Mk 14,22–25 (hasonlóan Mt 26,26–29), Lk 22,15–20 és 1Kor 11,23–25. Az utóbbi irodalmi szempontból a legrégebbi – Márk egészében véve hiába régebbi hagyománytörténeti szempontból, a részleteket illetően 1Kor 11 korábbi tradíciót közöl, akárcsak Lukács evangéliuma.²⁶⁴ Cserháti Sándor azt írja, hogy a „legrégibb hagyományanyagot éppen Pál közvetíti, mégpedig alig húsz évvel az utolsó vacsora után, amikor a résztvevők közül bizonyára »még sokan élnek« (1Kor 15,6)”.²⁶⁵

Jézus úgy, mint ahogyan a zsidó házigazda tette általában az étkezés kezdésekor, megáldotta a kenyeret, megtörte és a tanítványainak adta. A kenyér megtörésekor ez az ige hangzik el: „ez az én testem, amely tiérettetek megtöretik” (1Kor 11,24). Ennek értelmében Jézus önmagát adja oda – a halálba. Hasonlóan, csak az étkezés végén, Jézus szintén zsidó szokás szerint felemelte a poharat, hálaimát mondott, és körbeadta a serleget: „E pohár amaz új szövetség az én vérem által” (1Kor 11,25), ugyanez Márknál: „Ez az én vérem, a szövetség vére, amely sokakért kiontatik.” (Mk 14,24) Az ószövetségi teológia szerint a vér az élet hordozója (3Móz 17,11;14)²⁶⁶. Jézus a halálba adja önmagát, „sokakért”, minden emberért, és általa Isten új szövetséget köt az emberiséggel, Jézus önmagát ajándékozta az embernek.²⁶⁷

A hagyomány értelmezésében érdekes az *Eucharistia* című költemény szempontjából, hogy a vallástörténeti iskola hívei közül voltak, akik az úrvacsorát a hellén misztériumkultuszokra vezették vissza, ezek alkalmával rituális étkezések voltak, amikor a halottakról megemlékeztek. A 19. században egyre többen hangoztatták, hogy az úrvacsora a pogány áldozati étkezésekre megy vissza, és az „az istenség elfogyasztásából eredeztették”.²⁶⁸ Az *Eucharistia* című alkotásban szereplő étkezés is hasonló az istenség elfogyasztásához, amikor a vers a „borzongó lagziról”²⁶⁹ ír, az azt is jelentheti, hogy a királyt is tekinthették isteni származásúnak, istennek, ezért tulajdonítottak neki nagy erőt, amelyet azután a törzsi lakomák alkalmával hiedelmük szerint megszereztek.

²⁶⁴ GOPPELT I., 207. o.

²⁶⁵ CSERHÁTI 2008, 509. o.

²⁶⁶ Az Ószövetségben tilos mindenféle vérfogyasztás emiatt, mivel az életet hordozza a vér: „mert a test lelke a vérben van” (3Móz 17,11). Ez pedig az ember istenképűségére megy vissza. (1Móz 9,6) RAD I., 162. o.

²⁶⁷ GOPPELT I. 207–214. o.

²⁶⁸ CSERHÁTI 2008, 508–509. o.

²⁶⁹ BABITS 2019, 662. o.

Pedig adja magát az, hogy palesztinai környezetben keletkezett az úrvacsora szerzésének hagyománya, ezt támasztja alá az, hogy az „azon az éjszakán” megfogalmazás az utolsó vacsora történetének az elején Jézus elfogatásához köti az úrvacsorát.²⁷⁰

A költeményben a „gyenge bárány” kifejezés szintén újszövetségi helyekkel létesít intertextuális kapcsolatot, Jézus engesztelő áldozatára utal. János evangéliumában Keresztelő János mondja Jézust „Isten Bárányának”, „aki elveszi a világ bűnét” (Jn 1,29;36).

Az „Isten Báránya” sajátos kifejezés, nem szerepel a szinoptikusoknál, ugyanakkor az egyházban már használhatták János evangéliumának a keletkezésekor. János első levelében is utalást találunk Jézus engesztelő áldozatára, Jézus azért jött, hogy elvegye a bűnöket, és hogy őbenne nincsen bűn (1Jn 3,5). János Jézus áldozatával visszautal az Ószövetségre, az Ézsaiás könyvében szereplő Szenvedő Szolgára, akinek a leírásakor montázsszerűen váltakoznak az ember mint juh és a Szenvedő Szolga mint bárány képei (Ézs 53,4-7).²⁷¹

Babits versében a törzsi áldozat és Jézus mint áldozati bárány, a Megváltó; a hús és szellem és az úrvacsora képei kerülnek hasonlóképpen mintegy montázsszerűen egymás mellé. És ahogyan Ézsaiás könyve ellentétet fogalmaz meg: mi vétkeztünk, és ő töretett meg, Babitsnál is ellentétbe kerül a hús és a szellem, a törzsi szertartás és a Megváltó áldozata egymással.

Azonban Babits költeménye aktualizálja a bibliai jelentéstartamot, és a saját korára reflektál, tiltakozik a pusztán fajiség eszméje ellen, Rába György szerint a pogány hiedelmek megcáfolása, elutasítása „a katolikus lelkületű ember legnyíltabb tiltakozása a náciizmus ellen”.²⁷² Egyben kiemeli a vers, hogy a kereszténységhez és a nemzethez való tartozáshoz a „szellemre” van szükség, és nem a „húsr”, az „örök igazság és szent szeretet” tudja csak a „törzs és vér”²⁷³ bilincseit leoldozni. Ez az örök igazság és szeretet pedig előhívja az olvasóban Isten mindenkire kiterjesztett szeretetét és kegyelmét Jézus Krisztusban.

3.4.2. Az Eucharistia és az Újszövetség

Az *Eucharistia* című mű Babits korának égető társadalmi kérdéseire reflektál, a nemzet megmaradását a szellem nagyságától várja. Hogy mit ért ezen a szellemiségen Babits, azt a

²⁷⁰ CSERHÁTI 2008, 508–509. o.

²⁷¹ PERCZE 2009, 410. o.

²⁷² RÁBA 1983,

²⁷³ BABITS 2019, 662. o.

versnél egy hónappal korábbi cikke magyarázza meg. Az intertextualitás szempontjából figyelmet érdemel, hogy a költemény hypertextusként visszaüt a kifejezéseivel Babitsnak *A tömeg és nemzet* című cikkére, és így a korábbi szöveg működik a későbbinek a metatextusaként, segíti a vers értelmezését, körbeöleli azt.

A folklór és lélektani utalásokon túl a költemény tartalmilag és formailag intertextuális kapcsolatot létesít a középkori himnuszokkal, a tartalom szempontjából viszont a leglényegesebb intertextuális kapcsolódás az Újszövetséghez történik.

Bár a cím egyértelműen jelöli a kapcsolatot az Újszövetségben az evangéliumokban található utolsó vacsorával, illetve Pálnak a Korinthusbeliekhez írt első levelében található szerztetési igékkel, és ezért kisebb intertextuális hatást ígér, a költeményt elolvassva a törzsi és az evangéliumi rítus, liturgia montázsszerű párhuzamán és ellentétén keresztül mégis nagyobb intertextuális hatást vált ki az olvasóból.

A gyenge bárány kifejezés jelölőként a János evangéliumában található Keresztelő János-i bizonyágtételére utal. Ez pedig összeköti a költeményt János első levelének harmadik fejezetének ötödik versével, illetve a Deutero-Ézsaiásnál olvasható Szenvedő Szolga képével. Az utóbbival a montázsszerű építkezés kapcsán is kapcsolatba kerül Babits költeménye. Azaz ismét azt látjuk, hogy az Újszövetségen túl az Ószövetséggel is intertextuális kapcsolatot létesít Babits alkotása.

Babits a saját korára reflektál az *Eucharistia* című művében. Az újszövetségi igehelyekre utalva, a kereszténységet hívva segítségül tiltakozik a pusztán fajiság eszméje ellen. A „szellemet” emeli ki a vers, hogy a kereszténységhez és a nemzethez való tartozáshoz erre van szükség, és nem a „húsr”, nem a faji hovatartozás számít. A költő a fenyegető történelmi helyzetben aktualizálja az úrvacsoráról szóló tanítást.

Az olvasó számára azonban az *Eucharistia* című vers felnagyítva visszatükrözi a megváltás egyetemességét is, hogy senkitől, egyetlen embertől sem, lehet megvonni az örök igazságot és szeretetet. A Megváltó két karja ez, az egyik karja az örök igazság, a másik a szeretet a Babits-műben, azaz mindenkit átfog vele, Jézus Krisztus minden embert megváltott függetlenül attól, hogy melyik népcsoportba tartozik. Ezt erősíti meg *A tömeg és nemzet* című Babits-cikk újszövetségi utalása, egy jelöletlen idézet utal Pál apostol Galatabeliékhöz írt leveléből arra, hogy Jézus Krisztusban nincs különbség az emberek között, „nincs zsidó, sem görög” (Gal 3,28), mindenki egyenlő benne.

4. Babits és az Ószövetség

Rengeteg az ószövetségi kapcsolódási pont már Babits pályaszakaszának a korai időszakában is, amellyel kapcsolatban Dávidházi Péter megemlíti, hogy köztudott volt, hogy ekkor A költő még idegenkedett az Ószövetségtől.²⁷⁴ Babits így vall az Ószövetségről *Az európai irodalom történetében*: „Az Ószövetség idegen számomra. A Mózes barbár regéiben, a család és üzlet patriarchális kapcsolataiban, a szerelmi könyvek sűrű érzékiségében, a Jób embertelen türelmében, a próféták dühkitöréseiben, az Istennel való nemzeti viszonyban, a *Prédikátor* cinikus szkepticizmusában egy magába vonult fajnak zárt és fülledt levegőjét érzem. Persze ez a faj nagy kincset őrzött az emberiség számára (s talán azért vonult úgy magába). Literatúrájában is hatalmas értékek és erők szunnyadtak. De a világirodalomhoz csak az Újszövetségen keresztül van köze: ahogyan hatott rá. Sőt igazi hatása csak a protestantizmussal kezdődik.”

Mégis, később egyre több költemény kapcsolódik egyre erőteljesebben az Ószövetséghez, különösen a prófétai iratokhoz.

4.1. Az „ezer” és az „Egy”

Babits korai pályaszakaszában a szerep-, az álarcos versek eltávolítják a témát, és a személyiség elrejtőzik a felvett szerep mögé. A *Golgotai csárdában* is jól látható ez. Azonban teológiai szempontból ezek a korai versek rendkívül érdekesek, mert ezzel a perspektivikus elidegenítéssel előhívják az olvasóban a bibliaismeretet, és más szemszögből világítanak rá az adott bibliai történet lényegére.

Az első verseskötetének megjelenése után Babits fokozatosan kezdi el vállalni a személyességet. Megcsömörlik a görögös, klasszikus verseitől, erről árulkodik az 1910 végén keletkezett *Egy verseskönyv epilógusa* című költeménye: „Pfuj, megutáltam magamat / magamat és a verseket: / tengeri betegséget kaptam / a sok ringó ütemektől.”²⁷⁵ Ebben a versben arról vall,

²⁷⁴ DÁVIDHÁZI 2009a, 81. o.

²⁷⁵ BABITS 2022, 903. o.

hogy ezután másról fog írni, nem arról, ami szép, hanem az ellenkezőjéről, és rím és mérték nélkül.²⁷⁶

Viszont a következő évben, 1911 tavaszán ír egy görögös költeményt, a *Hiszekegy* címűt. A vers a címmel kapcsolatos várakozás ellenére nem keresztény hitvallás, hanem pont azzal ellentétben a sokistenhit mellett érvel, amivel valószínűleg a költészetének a sokszínűségét jellemzi (Nem hiszem én az egy istent; hiszem az ezer istent: / azt aki adja a fényt; azt aki adja a dalt²⁷⁷), de a lázadás is hangot kap benne. Ez utóbbit támasztja alá Babits vallomása az alkotásról: „Nagyon sok szennyessé modernsége van. Példám nem volt. Ebben az időben szoktam mondogatni, hogy a görög vallás híve vagyok, Zeust hiszem. Ezt mindenkinek mondtam. Sokistenség híve vagyok.”²⁷⁸ Ahogyan az egyik 1904-ben Kosztolányi Dezsőnek írt levelében is úgy jellemezte magát Babits, hogy politeista és pogány.²⁷⁹

A *Hiszekegy*ben történő politeista megszólalást fel lehet fogni szerepként is. Ezt a szerepfelfogást erősíti meg Rónay György tanulmánya azzal, hogy azt mondja a versről, hogy egyszerre tekinthető stílusjátéknak, „pastiche-nak” és „álcázott vallomásnak”.²⁸⁰ Annál is inkább, mivel még nincs olyan messze az objektív költészet a *Hiszekegy*től, értelmezhető szintén perspektivikus elidegenítésként: eltávolítja a szereppel magától az egyetemes (katolikus) hitvallást.

A költőtársaknak tett vallomások is betölthetnek ilyen szerepet, hiszen a költészet sokszínűsége mellett szólnak, költészetről vallanak. A költői sokszínűség igénylését mutatja az első kötete címűl választott *Levelek Iris koszorújából* is. Maga Iris az antik mitológiában Héra (Juno) hírvivője a „viharak barátja, / világ költője”²⁸¹ szivárvány, akit a *Timár Virgil fia* című regényében Babits az özönvíz utáni szövetségkötés jelével köt össze: „Iris a szivárvány – gondolta –, az istenek tarka ruhájú heroldja, aki az enyhülést hirdeti a zivatar után, ugyanaz a hírnök, akit a bibliai Isten is elküldött a vízözön után Noéhoz...”²⁸²

A *Hiszekegy* mellett jelent meg a *Nyugatban a Vágyak és Soha* című vers,²⁸³ mely az utána következő lévő költemény „ezer istenének” az ellenkezőjéről, „a végtelen vágyára”²⁸⁴ vágyódásról szól. Rónay György a Dante-fordítás hatását emeli ki, mely látszik ennek a versnek

²⁷⁶ BABITS 2022, 904. o.

²⁷⁷ BABITS 2019, 156. o.

²⁷⁸ GÁL István 456. o.

²⁷⁹ BABITS 1998, 97. o.

²⁸⁰ RÓNAY György 1970, 141. o.

²⁸¹ BABITS 2019, 11. o.

²⁸² BABITS 2009, 41. o.

²⁸³ BABITS 1911/8, 1056–1057. o.

²⁸⁴ BABITS 1911/8, 1057. o.

a módosított tercinaformáján is, de meghatározó lesz a költő gondolkodásában, életszemléletében is.²⁸⁵ Az *Isteni színjáték Pokol* részét Babits a fogarasi évei alatt fordította, és a fordítás 1912 végén jelent meg. Kelevéz Ágnes megerősíti a *Hiszekegy* és a *Vágyak és Soha* című költemények összetartozását azzal, hogy közel egy időben is keletkeztek, csak néhány oldal választja el egymástól a két kéziratot az *Angyalos könyvben*.²⁸⁶

Egy korábbi versében, a *Theosophikus énekek*²⁸⁷ című alkotásában a keresztény és az indus szólama található egymás mellett, ami szintén a különböző nézőpontok ábrázolását jelenti. A *Hiszekegyben* a két ellentétes szemszöveget a cím és az antihitvallás képviseli („Nem hiszem én az egy istent...”²⁸⁸)

A lírában megjelenő kettősséget, különböző nézőpontok együttes megjelenését segít megvilágítani az 1912-es *Játékfilozófia* című esszé, mely a formájában is kettős: Szókratész és Phaidrosz párbeszédét, vitáját olvashatjuk. A vélemény közvetett kifejezésén keresztül nem foglal állást Babits, ezzel a kételkedés kötelességét fogalmazza meg művészi formában.²⁸⁹ A kételkedésnek külön esszét is szentel szintén ekkortájt, 1912-ben *A kételkedés kötelessége* című írásában azt írja, hogy „ki nem tud kételkedni, rossz ember”.²⁹⁰

4.1.1. Októberi ájtatosság

Ez a kettősség van jelen egy korábbi, az 1908-as *Októberi ájtatosság* című alkotásban is (a második versszakban is kettősséget jelez a „bárány-e vagy farkas?”²⁹¹ kérdés), melynek végső konklúziója a *Hiszekegy* című verssel ellentétes tartalmú. Az *Októberi ájtatosság* a korábbi alkotás, de a *Recitativ* kötetben a *Hiszekegy* szerepel előbb, rögtön a legelső, a *Fogaras* című ciklusban. Az *Októberi ájtatosság* csak a negyedik, *Képek és jelenések* ciklusban kapott helyett, a *Hiszekegynél* is későbbi versek között. Így olvasva a két költeményt, egyetértek Jelenits Istvánnal, hogy az *Októberi ájtatosság* felel a *Hiszekegy* ezer istent hirdető hitvallására.

²⁸⁵ RÓNAY György 1970, 140–141. o.

²⁸⁶ KELEVÉZ 1998, 188. o.

²⁸⁷ BABITS 2019, 24–25. o.

²⁸⁸ BABITS 2019, 156. o.

²⁸⁹ KELEVÉZ 1998, 190. o.

²⁹⁰ BABITS 1978 I., 332. o.

²⁹¹ BABITS 2022, 448. o.

Jelenits István még azt is kimondja, hogy a „politeista hitvallás visszavonásaként” is olvashatjuk a kötetben az *Októberi ájtatosságot*, „mindenesetre annak a személyes Istenhez közeledő emberi-költői magatartásnak elővételezéseként, amely aztán az *Isten kezében* ciklus verseiben egyre gazdagabban megszólal (a *Miatyánk* és a *Húsvét előtt* című versben)”.²⁹² Kelevéz Ágnes is azt írja, hogy az 1910-es évek fordulóján a görög mitológia és Dante világa párhuzamosan élhetett Babitsban.²⁹³

Az alkotás az Őszövetséghez kapcsolódik több ponton is. Az első ilyen paratextuális elemként a mottó. Eredetileg ez a Jób könyvéből való mottó volt a vers címe: „Távozzál el Uram én tőlem.”²⁹⁴ Az idézetet a nem revideált Károli-fordításból vette át szó szerint a költő (Jób 7,16).²⁹⁵ Ezzel a címmel jelent meg a költemény először a *Független Magyarországon* 1908-ban, és később kapta a vívódó imádság megszületésének körülményét sejtető *Októberi ájtatosságot* címnek²⁹⁶, és az eredetiből mottó lett, mely ugyancsak kifejezi a kínzó tépelődést. A *Holnap* antológia miatti csatározásba belefáradt lírai én most az „Egy” „Valakire” figyel „a kórus padján”²⁹⁷ ülve, egyedül.

Az „Egy” és a „Valaki” (dőlt betűvel) az egy Istenre utal, így az *Októberi ájtatosság* monoteizmussal felel a *Recitativ* kötetben előbb szereplő költeményre. Ő az Ura mindennek, aki képes teremteni, a lomha rögökbe is életet lehelni, de aki ellene fordul, arra lesújt; azaz az Atya, a Teremtő Isten képe jelenik meg itt: „Uram, ki úr vagy száz seregek fölött, / teremtesz és ki ellened, eltöröd, / világokat vegyítasz, sújtasz, / s lelket a lomha rögökben gyűjtasz”.²⁹⁸ A „lomha rögök kifejezés” felidézi a jahvista teremtéstörténetet,²⁹⁹ amely az ember megformálásának a leírásában éri el a csúcspontját. Itt Isten a föld porából teremti meg az embert, Ádámot, aki erről a vörös agyagról kapja a nevét: föld – ember – Ádám (*’ăḏāmā^h* – *’ăḏām* – Ádám).

Az agyagból történő teremtés máshol is megjelenik az ókori keleti mítoszokban, így az *Enúma elisben* is, ahol Éa, az ég urának tanácsára Marduk agyagból és az istenek közt vizsályt

²⁹² JELENITS 2006, 29. o.

²⁹³ KELEVÉZ 1998, 200. o.

²⁹⁴ BABITS 2022, 448. o.

²⁹⁵ <https://biblia.szeroczei.hu/bible/kgre/JOB/7> (2025. 05. 07.)

²⁹⁶ Minden székesegyházban és plébániai templomban októberben végig elmondták naponta a szentolvasót és a lorettói litániát az oltáriszentség előtt XIII. Leo 1886. augusztus 26-i rendeletének értelmében. Babits gyerekkorában és Fogarason is részt vett ilyen októberi „ájtatosságon”. JELENITS 2006, 22. o.

²⁹⁷ BABITS 2022, 448. o.

²⁹⁸ BABITS 2022, 448. o.

²⁹⁹ Az őstörténetben, így a teremtéstörténetben is kétféle hagyományt lehet megállapítani. A kettő közül a jahvista (J) a korábbi. Ez a forrás a királyság kezdetétől egészen a babiloni fogságig (Kr. e. 586–538) folyamatosan bővített változata Izrael előtörténetének – a világ teremtésétől egészen Mózesig és a honfoglalásig. RÓZSA 1997, 32. o. (J. Wellhausen szerint ezt a hagyományt a Kr. e. IX. században Júdában foglalták írásba, és több rétegből áll. - J1, J2. RÓZSA 2016, 74., 77. o.)

A teremtéstörténetnél szerepet játszó másik, a papi forrásról (P) *Az Isten kezében* című vers kapcsán lesz majd szó.

szító Kingu véréből teremti az embert. A Gilgames eposzban is találunk visszautalást erre, amikor Anu, az ég ura Aruru istennőt bízta meg, hogy teremtsen egy Gilgameshez hasonló hőst: „Aruru! Te teremtéd az embereket és a vadakat / együtt Mardukkal, a hőssel. / Alkoss ellenfelet Gilgamesnek, / aki erős, m int ő - s nem a puszták állata, / vetélkedjen vele kemény viadalban / s legyen végre béke Uruk városában!”³⁰⁰

Aruru pedig szintén agyagból formálja meg Enkidut.

A sumér–akkád irodalomból még két töredék ismert, ahol az embert agyagból és istenvérből teremtik meg, de egyiptomi ábrázolások is fennmaradtak, ahol az embert fazekaskorongon formálja Khnum, a kosfejű isten.³⁰¹

Azonban a bibliai teremtéstörténet különbözik az összes többi fennmaradt ókori keleti mítosztól abban, hogy Isten agyagból teremti Ádámot (a fazekasmester képe, ahogyan az agyagból formál, máshol is megjelenik a Bibliában az Isten és ember viszonyát megjelenítve, például Jeremiásnál: „Hiszen olyanok vagytok a kezemben, Izráel háza, mint az agyag a fazekas kezében.” (Jer 18, 5) – ha rosszul sikerül az edény, a fazekas újat készít belőle), és a lehetetével kelti életre; és kimarad az istenvér mozzanata, illetve, az is, hogy az istenek a saját szolgálatukra teremtik az embert.

A jahvista teremtéstörténet képszerű ábrázolással mutatja be az ember teremtésével kapcsolatban, hogy Isten „az élet lehetétét lehelte az orrába” (1Móz 2,7). A lehelet az életet jelképezi, melyet az ember Istentől kapott, hiszen csak általa élhet. Az élet adása összekapcsolódik itt az élet jelével, a lélegzettel. Csupán Isten él önmagában az ószövetség emberének hite szerint, minden más csak rajta keresztül.³⁰²

Babits *Otóberi ájtatosság* verse egyrészt felidézi a rög szóval a második teremtéstörténetnek azt a mozzanatát, hogy Isten az embert a föld porából alkotta, másrészt pedig a lélek szóval a lehetetet („s lelket a lomha rögökben gyújtasz”³⁰³, az életet jelentő lélegzést. A lélek és a lélegzet a magyar nyelvben is összetartozik. A lélek szó *lél* alapszava ősi finnugor eredetű, és a legközelebbi nyelvrokonainknál, a vogulban és az osztjáknban az ennek megfelelő *lil* szó lélegzetet, lelket jelent, a kicsit távolabbi votják nyelvben a *lul* lehetetet, párat, lelket; a finn löyly szónak szintén pára, gőz a jelentése. De a magyarban is megfigyelhető ez, mert a lélegzik

³⁰⁰ Gilgames 2004, 6. o.

³⁰¹ RÓZSA 1997, 60–61. o.

³⁰² RÓZSA 1997, 63. o.

³⁰³ BABITS 2019, 181. o.

kifejezés a lélek a szó származéka.³⁰⁴ (Egyébként a latin nyelvben is megtalálható a kettő közötti összefüggés – *spiro*, 'lengedez, lélegezik' és *spiritus* 'szellő, lélek, szellem, lélegzet'.)³⁰⁵

A költeményben a lázadástól a lírai én Jóbbal együtt eljut odáig, hogy elismeri Isten mindenhatóságát és bölcsességét, ahogyan Kelevéz Ágnes is megfogalmazza ezt.³⁰⁶ Rónay György szerint a mottó mintegy hatástalanítja a vers leplezési fogásait, és abba a spirituális kontextusba helyezi, ahová valójában tartozik. Egyszerre van jelen a kitárulkozás, a számvetés és az elrejtőzés, a „magaleplezés”.³⁰⁷

Azonban a költeményt keretessé téve, az első versszakbeli kórus padjának és a rács motívumának a megismétlése mellett, a mottóban megjelenő lázadás hangja a záró sorban is ott cseng a belenyugvás mellett: „adj, magad ellen, erőt énnékem!”³⁰⁸ Ugyanaz a lázadó hang, amelyiken Jób is megszólalt. Jób 7,11–16 arról szól, hogy Jób nem akar többé bölcs módjára hallgatni és tűrni a szenvedést. Hangosan akar panaszkodni, ahogyan Izraelben ez természetes volt.³⁰⁹ A 16. vers, amelyet Babits a költemény mottójául választott, a belső kínlódást érzékelteti. Jób szavairól itt és az előtte lévő igeversben Muntag Andor azt írja, hogy az igehelyet lehet úgy értelmezni, hogy Jób inkább választaná még a halálnál is jobban azt, hogy az elgyötört, sovány testben éljen, csak szűnne meg a szenvedése; de úgy is, hogy inkább meghalna már, de nem akar tovább így kínlódni. „A »hagyj békén!« felkiáltás ebben az összefüggésben nem jelenthet mást, mint azt, hogy Jób meg akar szabadulni attól, hogy Isten ennyire beleszóljon az életébe.”³¹⁰ „Balgának” tűnik, ahogyan Jób korábban is mondja a szavairól (Jób 6,3), de a szenvedő ember teljesen őszinte kifakadása ez a mondat.

Ugyanezt a paradoxont látjuk a Babitsnak a *Jónás könyvében* is, amikor a cethal gyomrában Jónás Istenhez fohászkodik. A bibliai Jób és Jónás egyértelműen belenyugszik Isten akaratába, Babitsnál ott érezhető a paradoxon az 1910-es és az 1930-as évek végén is: belenyugszik, szüksége van az Istenbe vetett hitre, de azért a bűnvallástól szokatlan tónust hallunk az *Októberi ájtatosságban*, és a *Jónás könyvében* is: „De te se futhatsz, Isten, énelőlem”.³¹¹

³⁰⁴ BENKŐ II., 748. o.

³⁰⁵ BENKŐ II., 747. o.

³⁰⁶ KELEVÉZ 2022, 451. o.

³⁰⁷ RÓNAY György 1970, 142. o.

³⁰⁸ BABITS 2022, 449. o.

³⁰⁹ MUNTAG 58. o. a 22. zsoltárban is ezt látjuk, amikor a zsoltáros jajgatva kiáltja (ahogyan Jézus is a kereszten), hogy Isten miért hagyta el. (Zsolt 22,2)

³¹⁰ MUNTAG 59. o.

³¹¹ BABITS 2019, 463. o.

Kelevéz Ágnes a magyar alkotók közül többet megemlít, akiknek műveire utalás olvasható az *Októberi ájtatosságban*, így Berzsenyit (*Fohászkodás*), Vörösmartyt (*Zalán futása*) és Csokonait (*Homerus Batrachomiomachiája vagy a Béka és egér-harc*).³¹²

Viszont a költeményben megmutatkozó őszinteség olyan, mintha Balassi Bálint őszinte, személyes hangja köszönne vissza, amely még az Úrral való alkudozástól sem riad vissza. És ebben, ahogyan azt a költeménnyel kapcsolatban Rónay György is észrevette, a személyes Isten utáni vágy érhető tetten.³¹³

4.1.2. Isten kezében

A küzdelem nyoma látható még az 1914-ben megjelent *Isten kezében* című „keresztény makámában”³¹⁴ és az ezzel rokon *Isten fogai közt* című prózaversben, amely később jelent meg, 1920-ban, és a *Nyugtalanosság völgyének* egyik utolsó darabja lett.

Az *Isten kezében* című makámát Rónay György szintén sokszoros álcázásnak tartja: a forma leplezi az egzisztenciális kérdést (ha a kéz le találná ejteni a beszélőt), a gyermekkor megjelenése is leplezés, ahogyan a középkori teológus, az „ős poéta-doktoré”³¹⁵ is. A sok álca mögül végül annál nyilvánvalóbban tűnik elő a lényeg, hogy „minket, akik itt – kívül húsa végtelenjén – végtelenje színe fennjén – kivirágzunk egy kicsit – egyenkint e roppant – kéz a nagy sötét Maroknak tompa végtelenébe roppant – és szorít, szorít, szorít”.³¹⁶ És a „minket” szóban benne van „az egyszerre álcázott és nyomatékosított én”.³¹⁷

Az alkotás a humor eszközével ír Istenről, azonban ezzel tulajdonképpen az Istenben való hitet, Isten létezésének a lényegét ragadja meg játékos formában és mégis filozofikus elmélkedésben. Isten „testtelen”, „képtelen”, „kezdtelen”, „végtelen”.³¹⁸ Isten az egzisztencia alapja, lényege, bármilyen képtelenségnek, esztelenségnek is tűnik is az emberi ráció szerint,

³¹² KELEVÉZ 2022, 452. o.

³¹³ RÓNAY György 1970, 145. o.

³¹⁴ BABITS 2019, 186. o. A makáma (maqama) rímes prózában írt humoros elbeszélés, eredetileg arab műfaj. SZERDAHELYI 7, 731–732. o.

³¹⁵ BABITS 2019, 186. o.

³¹⁶ BABITS 2019, 186. o.

³¹⁷ RÓNAY György 1970, 147. o.

³¹⁸ BABITS 2019, 186. o.

pont ezért alapvető a lírai én számára: „– elhiszem, mert esztelen – (gondolhatta, gondolom) – esztelen, mert végtelen, mint maga mélye az anyagnak.”³¹⁹

Babits az „elhiszem, mert esztelen” („credo, quia absurdum est”) kifejezést átveszi a nyugati egyházatyától, Tertullianustól (kb.150/155–222/223 után), ami kifejezi, hogy az emberi bölcsesség kevés az üdvösséghez, helyette hitre van szükség.³²⁰ Babits a makáma elején hivatkozik egy középkori teológusra, „theológgra”, aki „nem skolasztikus talán”³²¹. A skolasztika kiemelkedő alakja, Aquinói Tamás (1224–1274), aki már kizárja a hit és a tudomány közötti ellentmondást, mert a hit feltételezi és tökéletesíti az értelmet.³²²

Babits alkotása vall arról az Istenről, aki öröktől fogva létezik, nincs kezdete; Lélek, nem rendelkezik emberi testtel, végtelen, nem lehet az emberi idő- és térfogalmak keretei közé szorítani, és mégis valahol ott van mindennek a mélyén. Végtelenségét később képszerűen is kifejezi Babits írása: Isten tenyere mindenütt ott van, nálunk is, Amerikában is, „mert mindenütt van az egész”,³²³ és minden egyes sejtje is ott van mindenhol, mert a sejtje is végtelen.

Tillich ír arról, hogy Isten létét nem lehet úgy megérteni, mint egy lényét, aki a többi létező fölött vagy mellett áll. Nem egyszerűen a legfőbb, a legtökéletesebb, -hatalmasabb lény, mert minőségileg más szinten áll. Ha bármi mást állítanánk Istenről azonkívül, hogy a lét ontológiai szerkezetének alapja, anélkül, hogy annak alá lenne vetve, már nem lenne pontos. Minden más meghatározás csak közvetett lehet, szimbolikus. Viszont, mint ilyen, ki tudja fejezni, hogy milyen is Isten. A szimbólum úgy működik, hogy nem egyszerűen csak utal valamire, hanem részesedik is abban a valóságban, amelyet szimbolizál, ahogyan azokkal az emberekében is, akik szimbólumként értelmezik. Az Istennel kapcsolatos szimbólumok így a véges tapasztalat egy részeként úgy mondanak el Istenről egy-egy állítást, hogy meghaladják a valóság azon részének tartalmát, de magába is zárják azt.³²⁴

Rába György is létkérdés felől közelíti meg a makámát, csak az emberi felől, kihagyva Istent mint a lét alapját, és „abszurd teológiai képzelgésnek” nevezi „az ember léthelyzetéről”.³²⁵ Az olvasó számára azonban ezen túl felidézi azt a költemény, hogy Isten mindennek az alapja és Teremtője, Gondviselője, ő áll mindennek felett.

Az Isten kezében című írásában Babits egy bizonyos „ősagyagról” beszél, melyből Isten az embert teremtette: „Kép a szó és test a kép és szó szerint a régi Írás, - hogy az Úr saját alakját

³¹⁹ BABITS 2019, 186. o.

³²⁰ OROSZ 12–13. o.

³²¹ BABITS 2019, 186. o.

³²² OROSZ 14. o.

³²³ BABITS 2019, 186. o.

³²⁴ TILlich 1996, 195–197. o.

³²⁵ RÁBA 1981, 415. o.

adta volt az őszágyagnak – istenképet az embernek, bár az Isten testtelen.”³²⁶ Ez a paradox gondolat (a Lélek, a test nélküli Isten az alkaját adja az őszágyagnak – Babits versében „őszágyag” szerepel) a jahvista teremtéstörténet mellett (hogyan Isten porból teremti meg az embert) felidézi a papi forrás³²⁷ hatnapos teremtéstörténetének leírását is, amelynek már az elején szerepel Isten Lelke, Isten teremő ereje: „A föld még kietlen és pusztá volt, a mélység fölött sötétség volt, de Isten Lelke lebegett a vizek fölött.” (1Móz1,2) Ez a vers nem a teremés következményét, hanem annak ellentétét, a káoszt mutatja be, amelyből Isten tette megérthető. Az ókori kelet embere a teremést a rend és a káosz ellentétében szemlélte. A teremés rendjét megelőzte a káosz, de nem kronológiailag, hanem logikailag: hátteret nyújt a teremés értelmezéséhez.³²⁸ Ezt láthatjuk a mezopotámiai *Enuma elis* eposz esetében is. Itt Marduk (Babilon városának az istene) győzi le Apszut (az édesvízű folyók, a Tigris és az Eufrátesz torkolatánál lévő lagúnák istenét) és Tiámatot (a keserű és a tengerek vizének istenét), az őskáosz hímnemű és nőnemű részét. A megölt Tiámat testéből pedig Marduk megalkotja a világot: „Pihent az Úr (Marduk), a holttestekre nézett / s bölcs gondolat, teremő szándék fogant szívében. / Kettévágta Tiámat törzsét, két félre, mint kagylót, osztotta; / egyik feléből teremtetete a magas égnek kupoláját; / zsilipeket rakott alája, zsilipek mellé őrizőket / s megtiltá, hogy a fenti vizeket parancsa nélkül kiereszszék.”³²⁹

A hatnapos tereméstörténetben Isten a szavával hozza létre a világot, és az embert is. A káosz³³⁰ a papi tereméstörténetben „egyetlen hatalmas kavargó őstenger”,³³¹ amely sötét, pusztá és üres, és ez a káosz az előbb példának hozott mezopotámiai eposz esetében az ősvíznek, Apszunak és Tiamátnak felelt meg. A káosszal áll ellentétben a rend, amely lett az ősrendetlenségből. A bibliai tereméstörténet ugyanakkor szembe is helyezkedik az ókori népek teremésmítoszaival: Isten fölötté áll a világnak, nem pedig része; az égitestek, növények, termé-

³²⁶ BABITS 2019, 186. o.

³²⁷ Rózsa Huba még a „Papi-írás” néven jelöli a hatnapos tereméstörténetet. Az Októberi ájtatosság című versnél szó volt a jahvista tereméstörténetről, amelynél a papi tereméstörténet későbbi. A papi forrás (P) a Kr. e. 520 körül a babiloni fogságba elhurcolt, vagy a Kr. e. 5. században a fogságból visszatért papság körében Jeruzsálemben keletkezett változata Izrael előtörténetének – a tereméstörténettől Mózes haláláig tartó résznek. RÓZSA 1997, 33. o.

³²⁸ RÓZSA 1997, 47. o.

³²⁹ RÁKOS 36. o.

³³⁰ A földet kietlen pusztaként (tohú wábohú) azonosítja a szöveg. Az a tanítás, hogy Isten a semmiből, nem anyagból teremtet, a hellénisztikus időkre megy vissza. Az ókori kelettől ez teljesen idegen, hogy a teremő cselekvés szabadságát korlátozná az anyag megnevezése. A bevezető vers és az azt követő ígevers (1Móz 1,1–2) sorrendjéből született az az általános nézet később, hogy Isten megteremtette az anyagot (creatio immediata) amelyből minden létezőt, fennállót megformált (creatio mediata). Ebből az értelmezésből született a klasszikus elgondolás, hogy Isten a semmiből teremtetete a világot (creatio ex nihilo). GERTZ 38. o.

³³¹ RÓZSA 1997, 47. o.

szeti elemek, melyeket az Izraelt körülvevő népek istenként tiszteltek, pedig csupán teremtmények, nem istenek, egytől egyig mind az egy igaz Isten keze alkotása. Az égitesteket, amelyeket az ókori Babiloniában istenekként tiszteltek, Isten például csak a negyedik napon teremti meg, a növények után, ezzel is jelezve azt, hogy mennyire a Teremtő Isten alá vannak rendelve. Ugyancsak a mítosztól való eltérést hangsúlyozza az első teremtetéstörténet záróversének történet szava is: „Ez az ég és a föld teremtésének története” (1Móz 2,4a), ami az emberi történelemhez kapcsolja a teremtetést, kiemelve azt a mítoszok történelemkívüliségéből.³³² Rózsa Huba felhívja a figyelmet az első teremtetéstörténet erős irodalmiságára is³³³, mely ismét összekapcsolja azt a Babits-alkotással, ugyanakkor a bibliai szöveg ünnepélyessége helyett ott inkább a szavakkal történő nyelvi játékokra figyelhetünk fel.

Az *Isten kezében* makámában az „ösagyag” mellett azt is olvassuk, hogy Isten a saját alakját, az „istenképet” adja az embernek. Ez szintén intertextuális kapcsolatot létesít a papi teremtetéstörténettel, amely beszámol arról, hogy Isten a saját képére és hasonlatosságára alkotta meg az embert: „Akkor ezt mondta Isten: Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlónak” (1Móz 1,26). A magyar fordítás is visszaadja, hogy két szó jelöli az Istenhez való hasonlóságot: egyrészt a saját képünkre szószószerkezet, amelynek eredeti jelentése valódi képmás, szobor (celem), másrészt a hasonlatosságunkra kifejezés, amely az elvont hasonlóságot, kinézetet jelenti (*d^emú*).³³⁴ A teológiatörténet során volt, amikor elválasztották a két szót egymástól, Tillich Irenaeus nevét említi ezzel kapcsolatban.³³⁵ Ugyanakkor a kettő szó együtt fejezi ki, hogy a képmásnak hasonlónak kell lennie ahhoz, aki ábrázol. Ez különbözteti meg a többi teremtménytől, és testi és szellemi valóságára egyaránt vonatkozik.

Tillich az ember istenképűségét az ontológia felől közelíti meg, kiemeli az ember logoszát, „a racionális szerkezetét”, hiszen ebben különbözik az állatoktól, azonban ez a ráció sokrétű, benne foglaltatik a szabadság szerkezete, és így a végtelen lehetőségé is. Az üdvtörténet felől magyarázza meg, hogy ez mit jelent: az emberi logosz analóg az isteni logosszal, ezért jelenhet meg emberként az isteni logosz anélkül, hogy eltűnne az ember embersége.³³⁶

Babits verse az ember istenképűségét azonban megkérdőjelezi a makáma második felében azzal, hogy az embert féregnek nevezi (ahogyan a *Fortissimo* című költeményében is): „E tenyérnek bőre színén mozog hát a féregember – nem mint egy kató-bogár, mely ujjról ujra

³³² RÓZSA 1997, 36–52. o.

³³³ RÓZSA 1997, 51. o.

³³⁴ RÓZSA 1997, 53. o.

³³⁵ TILlich 1996, 211. o.

³³⁶ TILlich 1996, 212. o.

sétál: – még a szomszéd pórúsig sem álmodhatik sejteni...”³³⁷ A másik lehetőség, hogy nem az istenképüsheet kérdőjelezi meg a féreg elnevezés, hanem azt jelenti, hogy az ember mennyire kicsiny.

Az *Isten kezében* című alkotás ugyanis azt is megfogalmazza, hogy az ember amit megsejthet a világból, igen parányi ahhoz képest, amit Isten lát, amit a tenyerén hordoz. Ezért lehet az, hogy Jónás is képtelen majd megérteni Isten döntését Ninivével kapcsolatban a *Jónás könyvében*.³³⁸

Az *Isten kezében* a kiszolgáltatott létezészt fogalmazza meg, akárcsak az *Isten fogai közt* című prózavers. Az utóbbi a fogarasi emlékképeket felhasználva szól a bizonytalanságról: „Ó boldog nagy fogak, ki fogai vagytok – akik közt örökké vergődik a keserves Élet? Ide-oda lökődünk, apró falatok, az iszonyú Szájban, míg elporladunk a piros foghús közt.”³³⁹ Ugyanazt a képet látjuk az idézetben, amellyel később a Jónás imájában találkozunk (mielőtt egy mégvakabb és örök / Cethal szájában végkép eltűnök”³⁴⁰), csak az *Isten fogai közt* című alkotásban még hiányzik az a megrendíthetetlen bizalom, amely a későbbi költeményből már kiolvasható.

4.1.3. Az Októberi ájtatosság, az Isten kezében és az Ószövetség

Babits a *Levelek Iris koszorújából* című verseskötetének a megjelenése után a korai görögös, klasszikus költeményektől eltérően fokozatosan kezdi el vállalni a személyességet.

Azzal, hogy a görögös „ezer istent” felváltja az „Egy”, a „Valaki”, bár a több nézőpont fontosságát még sokáig vallja a költő, már elindul azon az úton, amelyik majd a *Csillag után*

³³⁷ BABITS 2019, 187. o.

³³⁸ A 8. *zsoltár*, mely a fenséges Istenhez szóló, őt dicsérő himnusz (SPIECKERMANN 152. o.), ezzel szemben arról szól, hogy az ember kimagaslik a teremtmények közül, méghozzá azért, mert Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtette meg őt: ha az ember Isten keze alkotását szemléli, az eget, a holdat, csillagokat, látja a kicsinységét, és elcsodálkozik, hogy „micsoda a halandó – mondom –, hogy törődsz vele, és az emberfia, hogy gondod van rá?” (Zsolt 8,5). Isten kevésbé tette kisebbé az embert magánál, dicsőséget, méltóságot adott neki, és mindent a lába elé helyezett, a juhokat, marhákat, vadakat, madarakat, halakat (Zsolt 8, 4-9).

A zsoltárban megjelenő dicsőség (*kávód*) és tisztelet (*hádár*), valamint a hozzájuk kapcsolódó uralom csak Istennek a sajátja, viszont ő a teremtésben az embernek is osztályrészül adja, ezt jelenti az, hogy az ember Isten képmása. Ura a világnak, és nem szolgálja, nem tartozik azzal, hogy teremtményeknek hódoljon. (RÓZSA 1997, 54. o.) Ahogyan az első teremtéstörténetben olvassuk a korábban idézett részlet folytatását: „Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a jóságokon, az összes vadállaton és az összes csúszómászon, ami a földön csúszik-mászik.” (1Móz 1,26)

³³⁹ BABITS 2019, 277. o.

³⁴⁰ BABITS 2019, 470. o.

című költeményhez vezet. Igaz, hogy a *Hiszekegy* című vers eltávolítja magától a hitvallást, de azzal, hogy a két költemény összetartozik, mégis ezt az új kezdetet jelzik.

Az *Októberi ájtatosság* cím az intertextuális hatás szempontjából nem árulja el rögtön azt, hogy mennyi szállal kötődik az Ószövetséghez, annak ellenére, hogy korai versnek számít. De úgy tűnik, hogy azt a tépelődést, amelyet a Jób könyvéből vett mottó, mely eredetileg az alkotás címe volt, jól jelez, azt az Ószövetség tudja kifejezni a legjobban, abból is a bölcsességirodalom. Az *Októberi ájtatosságot* kevésbé érzem árulkodó címnek. Ájtatosság nem jelöli egyből a vívódó imádságot, el lehet rejtőzni mögé, míg a mottó rögtön vall a vívódásról.

Az *Októberi ájtatosság* című vers azzal, hogy asszociatív módon idézi fel a jahvista teremtetéstörténetet, nagyobb intertextuális hatást tesz az olvasóra, mint a mottó, ami pedig kiemeli, hogy a beszélő a Teremtő Isten mellett dönt a *Hiszekegy* „ezer istenével” szemben.

A lázadástól Jóbbal együtt eljut oda a lírai én, hogy fejet hajt Isten mindenhatósága és bölcsessége előtt a szakirodalom szerint,³⁴¹ azonban ezt ki kell egészíteni azzal, hogy a lázadás hangja azért a verszárlatban is megszólal a belenyugvás mellett, ahogyan Jób sem akar bölcs módjára hallgatni, és elfogadni a szenvedést. Ez az ösztinteség pedig előrevetíti Babits kései művének, a *Jónás könyvének* prófétai szólását a cet gyomrában.

Hogy az álcázás továbbra is meg-megjelenik Babits verseiben, azt az *Isten kezében* című makáma is mutatja. mely szintén asszociatív módon létesít intertextuális kapcsolatot a jahvista mellett a papi teremtetéstörténettel is, azonban azzal, hogy rögtön hozzákapcsolja a gondviselést is (a sok leplezés ellenére), több egy „fantasztikus képzelgésnél”,³⁴² több, annál, amit Rába György így megfogalmazott. A költemény őszintén kifejezi a bizalmat, hogy nem ejt le Isten tenyere, de szintén őszintén felteszi a nyomasztó egzisztencialista kérdést is: Mi az, ami vár a lírai énre a „tompá végtelenben”,³⁴³ miután a fenyegető sötét marok összeszorítja. Álcák mögé próbálja rejtetni a súlyos kérdést, az álcákon azonban áttűnik, ahogyan a Bibliához, a Biblia Istenéhez való kapcsolódás is, bár ott van benne a bizalom és a bizonytalanság egyaránt.

Az olvasó számára az *Októberi ájtatosság* a Teremtő Isten lényegét tükrözi, de a lázadást is megfogalmazza a mottó Jób szavaival, ahogyan a költemény utolsó sora is felvillantja azt. És ezzel az őszinte hanggal szintén megmutatja, hogy a kétely időnként hozzátartozik a hithez és hogy ez néha agyonnyomja az embert: „nagy Álomnak” nevezi Istent és „fő Lidércnek” a vers, akinek a teste lélek, de a lelke érc, és „érclelkével”³⁴⁴ lelkünkre fekszik. Azonban

³⁴¹ KELEVÉZ 2022, 451. o.

³⁴² RÁBA 1981, 415. o.

³⁴³ BABITS 2019, 187. o.

³⁴⁴ BABITS 2019, 182. o.

azt is megmutatja az alkotás, hogy Istent így is bátran meg lehet szólítani, ő az őszinte kifakadást is meghallgatja.

Az *Isten kezében* című műben pedig az olvasó egyfajta dramatizálást érez az alkotást meghatározó humor ellenére is. Ezzel a drámaisággal a makáma a mindenkit foglalkoztató létkérdésre irányítja a figyelmet. A költemény őszintén megmutatja a bizalmat a Teremtő és Gondviselő Istenben, de vall a kételyről, a bizonytalanság érzéséről is. Ahogyan a kiszínezést technikáját is megtaláljuk a humornál, ahogyan részletesen leírja az alkotás az ember kicsinységét Isten tenyeréhez képest. Ez a módszer pedig hasonlít a pszichologizáló ecsetelésre, és mindenképpen egyéni megközelítésmódot rejt a mű.

Az igazi fordulatot majd az első világháború hozza el Babits gondolkodásmódjában. De mielőtt erre rátérne a dolgozat, a hitvallások sorát érdemes még folytatni az *Örökkék ég a felhők mögött* című alkotással.

4.1.4. „Vallomás helyett hitvallás” – kiegészítés

Babits *Októberi ájtatosság* és az *Isten kezében* című művének az értelmezését nemcsak a *Hiszekegy* című korai, hanem az *Örökkék ég a felhők mögött* című 1924-es hitvallásával is érdemes kiegészíteni. Ahogyan Kelevéz Ágnes írja, a *Hiszekegy*ben megfogalmazott sokistenhit lényegét a *Játékfilozófia* című esszé vége mondja ki:³⁴⁵ „Végelemzésben a két világnézet közti választás konvenció dolga.”³⁴⁶ Ezzel szemben áll már az *Októberi ájtatosság* monoteizmusa, de az *Örökkék ég a felhők mögött* című prózaversben megfogalmazott hitvallása is.

A *Sziget és tenger* című kötet nyitó alkotásának háttere egyrészt a világháború borzalma, másrészt a politikai támadások, amelyek érték Babitsot.³⁴⁷ A költő új hitvallást készített mindezek hatására, mely szöges ellentéte a korábbi *Hiszekegy*nek, nem lehet véletlen az sem, hogy a prózai formát választotta hozzá, ezzel is intertextuális kapcsolatot létesítve a keresztény egyetemes hitvallásokkal, méghozzá azokon belül az új hitvallásnak a *Hiszekegy* című verssel való kapcsolata alapján főként az Apostoli hitvallással.

³⁴⁵ KELEVÉZ 1998,

³⁴⁶ BABITS 1978 I., 311. o.

³⁴⁷ RÁBA 1983, 212. o.

Szól benne a küzdelmekről, hogy nyughatatlanul hajtotta valami mindig előre, a „soha-meg-nem-elégedés”³⁴⁸ van a homlokára írva, ahogyan az első kötetének első oldalára is ennek a himnuszát írta. Olykor úgy tűnt, hogy elbukott, és ahhoz a fához hasonlított, „melynek koronáját földig csapja a szél...”³⁴⁹

Ellentétben áll az *Örökkék ég a felhők mögött az Isten kezében* című makáma játékosságával is, „sőt a hitvallás valódi pátosza fűti át”.³⁵⁰ Ekkor azonosítja a katolicizmussal Babits az egyetemes Igazság utáni vágyát. Azonban nála ez a szó, hogy katolicizmus a kulturális értékeket összefogó egyetemes vallást jelenti.³⁵¹

Az *Örökkék ég a felhők mögött* című műben hitet tesz a beszélő amellet, hogy élni érdemes. Akkor is, ha „talán nincsen célja és értelme, mert »cél és értelem« emberi fogalmak”.³⁵² Hisz a világban, mert fel nem fogja, hisz az észben, mely hűségesen szolgálja azt a valamit, „amit el nem ér”; és „az ész harcában a vak erők ellen”, az ellen, ami a világé, és az ellen, ami a lelkéé: a „csüggedései és indulatai” ellen.³⁵³

Vallja a bölcsességet és hogy magyar, ez az öröksége, amelynek kincsével az emberiséget szolgálhatja, gazdagíthatja. Hisz a testvériségben, „Nemzet ne a nemzet ellen harcoljon: hanem az ellen, ami minden nemzet nagy veszélye: az elnyomás és a rombolás szelleme ellen!”³⁵⁴ – írja Babits.

Kijelenti, hogy „katholikus”, és leírja, hogy ez mit jelent számára, és ebből látjuk, hogy valamiféle egyetemes igazságot ért rajta Babits: „azaz hiszek a nemzeteken felülálló, egész világnak szóló katolikus igazságban! Más szóval: hiszek az igazságban, mely túl van a politikán, életünk helyi és pillanatnyi szükségletein: az én egyházam nem nemzeti egyház! Nem vagyok puritán: az én üdvösségemnek nem elégséges az, ami szükséges: ami itt és most szükséges.”³⁵⁵

Hisz a feleslegben, „ami túl van a családon és fajon; abban, ami túl van a meszelt falakon.”³⁵⁶ A szűklátókörűséget nem tartja katolikus életnek, mert bár „a fal véd; de zár is”.³⁵⁷

Hisz a művészetben, mely kitarja a világot, mely „nem tagad meg semmit”, „mely katolikussá és a kozmosz polgárává avat”.³⁵⁸

³⁴⁸ BABITS 2019, 283. o.

³⁴⁹ BABITS 2019, 283. o.

³⁵⁰ KELEVÉZ 1998, 192. o.

³⁵¹ KELEVÉZ 1998, 193. o.

³⁵² BABITS 2019, 283. o.

³⁵³ BABITS 2019, 283. o.

³⁵⁴ BABITS 2019, 284. o.

³⁵⁵ BABITS 2019, 284. o.

³⁵⁶ BABITS 2019, 284. o.

³⁵⁷ BABITS 2019, 284. o.

³⁵⁸ BABITS 2019, 284. o.

Hisz a lélekben, „mely szereti a világot; annyira szereti, hogy újracsinálja, annyira szereti, hogy meg sem elégszik vele”.³⁵⁹ – Ez az alkotói folyamat eredete.

Hisz az alkotásban, mely a „magasabb lelkek” nyelve, a munkában. De ami szép, az ellenáll, „ami szép, az nehéz”; és „ez a nehézség is hozzátartozik a szépséghez, mint a harc és szenvedés a világhoz”.³⁶⁰

Hisz a harcban, melyben a béke vágya születik meg, és hisz a békében, a harmóniában, szeretetben, az emberben, de többet is kíván: „az ember vakon botorkál; de a világ nyitja és súgja útjait.” Vallja: „Hiszek a nehézben, hogy nem lehetetlen! Ha nem hinnék benne, magam tenném lehetetlenné.”³⁶¹

Csupa optimizmus hatja át az írást, és sok mindent sorol fel. A későbbi, egy jezsuita támadásra válaszként írt *Esztétikai katolicizmus* című vitairata³⁶² is rávilágít arra, hogy Babits mint költő számára a katolicizmus nem ugyanaz, mint a katolikus vallás: „más a lírai vallomás és más az egyházi hitvallás”.³⁶³ A katolicizmus Babits értelmezésében kortól és helytől függetlenül érvényes. Kétféle formája látható: az egyik „politikai csoportosulás az egyház és gócai körül, aktuális érdekek szerint”, a másik „a katolikus kultúra, a katolikus szellem múltjával, kincseivel való átívódás”.³⁶⁴ És az utóbbi az, amit Babits esszéjében magának vall.

És pont ezzel a kultúrával, szellemmel átitatott költészet az, amelyik az olvasónak mint egy tükörben meg tudja mutatni ezeket a kincseket, köztük a Bibliát is.

4.2.A zsoltárok hangján a békéért

Brueggemann *A hit a Zsoltárok könyvében* című tanulmányában a zsoltárok három fő csoportját mutatja be annak megfelelően, hogy az emberi életet, illetve a társadalmat hogyan tükrözik. Az első csoport a meggyőződés zsoltárai, amelyek a világot úgy ábrázolják, mint ahol a rend uralkodik, és nyoma sincs a káosznak. Ez az a világ, amelyet Isten jónak teremtett, és

³⁵⁹ BABITS 2019, 285. o.

³⁶⁰ BABITS 2019, 285. o.

³⁶¹ BABITS 2019, 285. o.

³⁶² KELEVÉZ 1998, 195. o.

³⁶³ BABITS 1978 II., 422. o.

³⁶⁴ BABITS 1978 II., 423. o.

működése alatt ilyen is marad. Ezeknek a zsoltároknak a teológiai szerepe a hála megfogalmazása és Isten dicsérete. Valószínűleg ez az elégedettség és magabiztosság, melyet ábrázolnak azoké, akik a gazdagabb rétegbe tartoznak, akik jó gazdasági és kedvező politikai helyzetben vannak. Ők az életet jónak és kiszámíthatónak élik meg.³⁶⁵

A zsoltárok második csoportja, az elbizonytalanodás zsoltárjai mögött azonban azoknak az embereknek az élettapasztalata húzódik meg, akik nem ilyen kiszámíthatónak tapasztalják meg az életet, hanem azt látják, hogy az ember életében ott van a szenvedés, a fájdalom, az egyedüllét, a halál, és ezekből adódóan a keserűség, a düh, az önsajnálat és a gyűlölet, és ezért fogalmazzák meg őszinte és szókimondó panaszukat Istennek, mert ő az, aki meghallgatja. Ennek alfajtája a személyes és a közösségi panaszének is.³⁶⁶

Míg végül a harmadik csoportba tartozó alkotások, az új meggyőződés zsoltárjai az emberi élet váratlan fordulataihoz kapcsolódnak, amikor az elkeseredés örömbé fordul, mert Isten új ajándékot ad, új élethelyzetbe helyezi az embert, aki immár nem panaszkodik, hanem azért énekel az Úrnak, mert megtapasztalta, hogy panaszára Isten cselekvéssel válaszolt. Ebbe a csoportba tartoznak például a személyes, a közösségi hálaadó énekek és a „dicsérő himnuszok”.³⁶⁷

Babits „zsoltárai”, a *Fortissimo*, a *Zsoltár gyermekhangra* és a *Zsoltár férfihangra* az utóbbi két csoportba sorolhatók. A háború idején általános tapasztalat a szenvedés, a halál és az elkeseredettség.

4.2.1. Fortissimo

A *Nyugtanság völgye* című kötetben három vers szerepel egymás után, amelyek a zsoltárokhoz kötődnek. Szénási Zoltán is kiemeli a három költemény összetartozását, mindhárom nagyjából a kötet centrumában kapott helyet Babits tudatos szerkesztésének köszönhetően.³⁶⁸ Közülük első a *Fortissimo*, mely a fogadtatástörténet miatt még inkább kiemelkedik a háborús versek közül. A *Fortissimó*ban, akárcsak a *Húsvét előtt*ben, nagy szerepet játszik annak hangsúlyozása, hogy fontos a kimondás, a szólás mint tevékenység, ezt Babits erkölcsi kötelességnek tartja.

³⁶⁵ BRUEGGEMANN 33–42. o.

³⁶⁶ BRUEGGEMANN 43–64. o.

³⁶⁷ BRUEGGEMANN 65–77. o.

³⁶⁸ SZÉNÁSI 2022a, 1. o.

A „hadak alázó dobogásáról”³⁶⁹ író költőt hazafiatlannak bélyegezték, és a *Nyugat* 1917. március 1-jei számát, melyben a *Fortissimo* megjelent, vallás elleni vétség címén elkobozták a káromlásra való buzdítás és a „Cibáljuk őt, verjük a szókkal! / mint aki gazda horkol égő / házban – a süket Istenét!”³⁷⁰ sorok antropomorf hasonlata miatt.

A fiakat sirató anyák könnyeire és a férfiak káromlásaira „süket Istenről” beszélő költeményéhez Babits azután magyarázatot is írt *Istenkáromlás* címmel, de ezt a *Nyugat* vezetői visszatartották, nehogy csak még tovább rontson a helyzeten, azonban ez később a Babits-hagyatékából előkerült.

Ebben a költő felhossa, hogy korábban egyes lapok pont azért támadták, mert klerikálisnak vélték a világnézetét, és ahogy írja, vallási meggyőződése azóta mit sem változott. Sőt, a háború idején még inkább szükségét érzi Isten gondoskodásának, ahogy írja: „Szabadelvű és felvilágosodott embernek tartom magamat, de - azt hiszem, sokadmagammal együtt - sohasem éreztem annyira az Isten és Gondviselés gondolatának szükségességét, mint az utolsó években.”³⁷¹

A versben megjelenő alvó vagy süket Isten képéről, vagy arról, hogy Isten „Mért van, ha nincs? Mért nincs, ha van?”³⁷² az esszében azt írja Babits, hogy a lélek nem kiáltana így, nem fordulna Istenhez, ha nem hinne benne. A süketség nem lekicsinylés, hanem pont a fenséget jelöli, mert az emberi a kicsi, a féreg „a nagy istenség süket fenségéhez képest”. Utána ugyan rögtön hozzáteszi: „Igaz, hogy ennek a gondolatnak panteista íze van.” „A Tagadjuk őt, talán fölébred!”³⁷³ pedig azt jelzi, hogy a rettenetes időkben még mindig tőle várja az emberiség megmentését. Rónay György Augustinusra hivatkozva jegyzi meg, hogy ez a tagadás „egy neme a már megtalált Isten keresésének”, hogy az állítsa magát,³⁷⁴ ahogyan a versben olvasható: „Mért van, ha nincs? Mért nincs, ha van? / Tagadjuk őt, talán fölébred!”³⁷⁵

Babits Jákob tusakodására hivatkozik, hogy ez a kétségbeesett kiáltás olyan, mint amikor Jákob ki akarta kényszeríteni Isten áldását (vö. 1Móz 32,23–33).³⁷⁶ Jákob ezt azzal tette, hogy küzdött, nem bocsátotta el Istent, amíg meg nem áldotta, és „győzött” (1Móz 32,27–29). És a *Fortissimo* is valóban küzd azért, hogy Isten áldását, a békét „kikényszerítse” azáltal, hogy hangos sírásra és káromlásra buzdít, hogy Isten felébredjen, és óvja meg az embereket.

³⁶⁹ BABITS 2019, 254. o.

³⁷⁰ BABITS 2019, 253. o.

³⁷¹ BABITS 1978, 1., 467. o.

³⁷² BABITS 2019, 253. o.

³⁷³ BABITS 1978 1., 468–469. o.

³⁷⁴ RÓNAV György 1970, 152. o.

³⁷⁵ BABITS 2019, 253. o.

³⁷⁶ BABITS 1978, 1., 467. o.

De Babits esszéjében hivatkozik még Jeremiásra, aki siralmainak végén (JSir 5,20–22) arról panaszkodik, hogy Isten elhagyta: „Miért feledkezel meg rólunk ilyen sokáig, miért hagysz el minket oly hosszú időn át? Téríts magadhoz, URam, és mi megtérünk, tedd újra olyanokká napjainkat, mint régen voltak!” (JSir 5,20–21). De Jeremiás siralmaiból 2,19–21-et is idézi, és hivatkozik a 22. zsoltárra, amellyel Jézus imádkozott a kereszten (Zsolt 22,2–3)³⁷⁷.

A Biblia mellett szépirodalmi példákkal is igazolja a kifakadás helyénvalóságát a lírában: idéz Petőfinek *Az apostol* című művéből³⁷⁸, Vörösmartytól az *Emlékkönyvbe* című verséből³⁷⁹, de hivatkozik Kölcsey *Vanitatum Vanitas* és az *Igazság*, Vörösmarty *Ember* és az *Előszó*, valamint Arany *Kertben* című költeményére, de Madáchra is; és a világirodalom klasszikusai közül pedig Goethe *Prometheus*-át hozza példának.

A *Fortissimo* „a pindaroszi ditirambusok légkörét idézi”,³⁸⁰ mint ahogyan Goethe *Prometheus* című műve is az ókori költő ódáinak, ditirambusainak szerepét tölti be, csak Babits művének sokkal erősebb a közéleti rendeltetése, „riasztó szózat”³⁸¹ a közösséghez. Mindez mutatja Babits széles műveltségét, az irodalmi mellett a bibliai is megjelenik, és nem csupán mint irodalmi alkotás.

A *Fortissimo*, és főként annak a magyarázata, akárcsak a *Húsvét előtt*, szabad asszociációval nyúl a bibliai szövegekhez, és nagyon széles körből merít. Egyben pedig a zsoltáros vagy Jeremiás hangvételét a háború kontextusában aktualizálja is, illetve nyelvi elidegenítésként is működik – így hívva fel a figyelmet arra, hogy csak Isten tudja megmenteni az emberiséget.

Azt nem tartom valószínűnek, amit Rába György ír (bár Babits védelmében teszi, „jogászi szemmel”³⁸²), hogy a költemény befejezése (mert ami / nem süket Isten: fájdalom, / míg az Istenbe visszahal!³⁸³) azt mutatja, hogy a *Fortissimo* Istene „mégsem a tételes vallások istene, hanem a természet”,³⁸⁴ akkor sem, ha Babits maga ismeri el az *Istenkároklás* esszéjében, hogy ennek a résznek panteista színezete van. És ugyancsak őriz valamit a korábbi évek több-

³⁷⁷ „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem? Távol van tőlem a segítség, pedig jajgatva kiáltok! Istenem! Hívlak nappal, de nem válaszolsz, éjszaka is, de nem tudok elcsendesedni.” Zsolt 22,2–3; vö. „Három óra tájban Jézus hangosan felkiáltott: Éli, éli, lámá sabaktáni, azaz: Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” Mt 27,46

³⁷⁸ „Zsarnok vagy, isten, és én / Átkozlak tégedet!” Petőfi Sándor: *Az apostol*. XVII. ének

³⁷⁹ „Setét eszmék borítják eszemet. / Szívemben istenkároklás lakik.” Vörösmarty Mihály: *Emlékkönyvbe*

³⁸⁰ RÁBA 1981, 518. o. Pindaroszi ókori görög kardalköltő és lírikus. Pályája elején írt főleg egy-egy isten kultúrához kapcsolódó műveket, így a Dionüszosz kultuszhoz tartozó fennkölt stílusú és eksztatikus hangulatú himnuszokat, dithüramboszokat is. SZERDAHELYI II. 76. o., X., 570. o.

³⁸¹ RÁBA 1981, 521. o.

³⁸² RÁBA 1981, 519. o.

³⁸³ BABITS 2019, 254. o.

³⁸⁴ RÁBA 1981, 519. o.

féle nézőpontot megszólaltató gondolatvilágából: „De ha a panteizmus vádja ellen is védekez-nem kellene, akkor igazán a középkorban érezném magamat.”³⁸⁵ Hozzáteszi még azt is, hogy Madách Imre és Arany János is kifejeztek panteista gondolatokat. Ugyanakkor a költő maga mondja azt is az égő házban horkoló gazda képével kapcsolatban, hogy csak az tud így kiáltani Istenhez, aki bízik a Gondviselésben: „A gyermekek, ha észreveszik, hogy a ház ég fölöttük, és apjuk mély álomba merült, cibálni, verni kezdik őt, nem szeretethiányból, nem tiszteletlenség-ből, hanem hogy fölébredjen, és segítsen rajtuk: éppen azért, mert csak Őtöle várnak segítséget. Ez volt az én versem alapötlete, s ez van kifejezve az égő házban horkoló gazda hasonlatában, melynek, úgy érzem, egészen bibliai íze van.”³⁸⁶

Azaz, ha a vers végének panteista íze is van, a *Fortissimo* Istene mégsem a természet, hanem a Gondviselő Isten. Amögött, hogy az ember Istenből „kelt ki”, és oda tér vissza, „visszahal”, az is állhat, hogy Isten a Teremtője, ő hozta létre, ahogyan az egész világot, és hozzá tér vissza az ember a földi élete végén. A bűneset leírásánál olvassuk: „visszatérsz a földbe, mert abból vétettél! Bizony por vagy, és vissza fogsz térni a porba!” (1Móz 3,19). A prédikátor könyvében megtaláljuk azt is, hogy a lélek Istenhez tér vissza: „A por visszatér a földbe, olyan lesz, mint volt, a lélek pedig visszatér Istenhez, aki adta.” (Préd 12,7) A 104. zsoltár pedig a porba való visszatérést azzal egészíti ki, ha Isten elrejti orcáját, akkor Isten teremtményei meg-rémülnek (Zsolt 104, 29), ami szintén illik a *Fortissimo* kétségbeesett Istenhez kiáltásához.

A panaszszsoltárok is ugyanezen az őszinte, a fájdalomtól az illendőség határát is átlépő hangon szólnak meg. Szénási Zoltán tette fel azt a kérdést is, hogy olvasható-e a *Fortissimo* is zsoltárként, annál is inkább, mert szoros kapcsolatban áll a *Zsoltár gyermekhangra* és a *Zsoltár férfihangra* című alkotásokkal.³⁸⁷ Rónay György is kiemeli a *Fortissimo* és a *Zsoltár gyermekhangra* című költemények közötti kapcsolatot abban, hogy arra a kérdésre, hogy mire süket a *Fortissimo* Istene, a *Zsoltár gyermekhangra* adja meg a választ: a harcra süket³⁸⁸ – „Nagy, süket és szent nyugalma / háborúnkat meg se hallja.”³⁸⁹

Babits *Istenkáromlás* című esszéjében maga hivatkozik a 22. zsoltárra, ahogyan korábban is említettem, hogy az ő versének kétségbeesett kiáltása olyan, mint a zsoltáros panaszló

³⁸⁵ BABITS 1978 I., 469. o.

³⁸⁶ BABITS 1978 I., 468. o.

³⁸⁷ SZÉNÁSI 2022a, 5. o.

³⁸⁸ RÓNAY György 1970, 152. o.

³⁸⁹ BABITS 2019, 254. o.

hangja. A 22. zsoltár egy keserű panaszének, de nem csak az. Sokkal inkább az Istentől elhagyatottság és a benne való bizalom feloldhatatlan feszültséget mutatja be.³⁹⁰ A zsoltáros a bizalomra épít, mivel Isten az, aki a lét alapja, aki életet adott az embernek. Nem fordítja el az arcát az embertől, hanem felemeli és megmenti.

A 22. zsoltár irodalmi szempontból több részből áll. Az alapszöveg egy hosszú személyes panasz (Zsolt 22,2–26) gondosan megszerkesztve: a panasz és a bizalom hangja váltja egymást, és egy fohász zárja le ezt a részt. Majd ez az ima megy át az Úr dicséretébe a megtapasztalt vagy a várt segítség reménye alapján. Végül a 26. verssel ér véget az első szakasz, amely a megmentett ember hálaéneke és a fogadalom teljesítésének ígérete.³⁹¹

A 27. verstől van egy váltás, és a közösségről, a gyülekezeetről szól a zsoltár, amelynek a tagja elesettek, és nyomorúságos helyzetben vannak (Zsolt 22,25). Megjelenik annak a reménysége, hogy jóllaknak, összekötte az Úr dicséretével. Majd a legvégén a zsoltár Isten dicséretét kiterjeszti a többi népre is, Isten uralkodik a népeken, akik eljönnek, és leborulnak előtte. Ezzel a saját népéhez is szól a zsoltáros, hogy tovább kell adni a következő generációnak, hogy szolgálják az Urat, mert igazságos, „igaz, amit ő tesz” (Zsolt 22,32).³⁹²

A *Fortissimo* valóban rokonságot mutat a 22. zsoltár alapszövegével. Szénási Zoltán megállapítása, hogy a 22. zsoltár első részének léthelyzetére alkalmazza Babits a második rész beszédsszituációját, megfigyelhető a versben. (Szénási Zoltán a 23. verstől számítja a tematikus és hangnembeli váltást a zsoltárban.)³⁹³ Míg a zsoltáros Istenhez szól a 22. zsoltár első részében, és csak utána a saját közösségéhez (Zsolt 22, 24); addig a *Fortissimo* beszélője csak a saját közösségéhez beszél, az anyákhoz, hogy hanggal sírjanak, „mint az árvíz”, mint „a görgeteg lavina”, „mint a láva”;³⁹⁴ valamint a férfiakhoz, akik tudnak még káromolni, ha hasztalan a sírás és az ima.

Az irodalomtörténész különbségként fogalmazza meg azt is, hogy a 22. zsoltár beszélője hivatkozhat arra, hogy az ősei is biztak Istenben, aki jót tett velük (Zsolt 22,5), vagy ki lehet még egészíteni azzal, hogy ő a lét alapja, már az anyaméhben is ő volt a beszélő Istene (Zsolt 22,11); de a versbeszélő csak „az Istenhez kiáltás hangerejének növelésében reménykedhet”.³⁹⁵

³⁹⁰ SPIECKERMANN 270. o.

³⁹¹ SPIECKERMANN 271. o.

³⁹² SPIECKERMANN 273. o.

³⁹³ SZÉNÁSI 2022a, 5. o. És valóban van itt egy hangnembeli váltás.

³⁹⁴ BABITS 2019, 253. o.

³⁹⁵ SZÉNÁSI 2022a, 6. o.

Viszont ha a *Fortissimó*ból szószerinti értelemben kimarad is zsoltár alapszövegében megtalálható dicséret és a bizalom, de ahogy Babits is írta, a háború közepette nem lehetne így szólani Istenről, ha nem hinne benne.³⁹⁶

Ezenkívül a féreg-ember képet – „csak az ember szakadt ki a / süket Istenből iszonyokra / kikelt belőle féreg-módon, / Isten férgének, viszkető / nyüzsgésre, fájni”³⁹⁷ – is ebből a zsoltárból veszi Babits: „De én féreg vagyok, nem ember, gyaláznak az emberek, és megvet a nép.” (Zsolt 22,7).³⁹⁸ Ezt ki kell egészíteni azzal, hogy a panaszzsoltároktól nem áll távol az átokmondás sem, figyelmen kívül hagyva a nyelvi tabukat (később a *Zsoltár gyermekhangra* vers kapcsán majd részletesebben kitérek erre), mert a fő szempont az, hogy Istennek mindent el lehet mondani őszintén – ez pedig a mérhetetlen bizalmat fejezi ki.

De a Jeruzsálem sorsát panaszló Jeremiás hangja is hallatszik a *Fortissimo* című versben, ahogyan Babits maga hivatkozik az *Istenkáromlás* című esszéjében JSir 2,19–21-re és 5,20–22-re. Jeremiás siralmait Jeruzsálem Kr. e. 587-es ostromát idézi fel, és annak következményeit. Alaphangja a gyász, de a bizalomé is megszólal, hogy Isten megkönyörül népén.³⁹⁹ Az első és a második ének egyéni panaszdal, a megszemélyesített Jeruzsálem imádkozik Istenhez, az ötödik pedig a közösség panaszéneke a szenvedésben.⁴⁰⁰ A könyv magyarázatot is keres az átélt borzalmakra, és „a történeti katasztrófát a bűnös emberi magatartással összefüggésben mutatja be.”⁴⁰¹

A második ének bemutatja Isten büntetésének a következményeit, elpusztult a város, a szentély, az oltár, aki és aki életben maradt az ostromban, az éhségtől halt meg. Valamint amit Babits is idéz az esszéjében, arra szólít fel, hogy Istenhez kiáltson a nyomorult helyzetében Sion leánya. Erről az ígehelyről azt írja Babits, hogy ennek az „egész menete megegyezik”⁴⁰² a versének menetével. Hozzátehetjük, a háború és az éhség szituációja szintén megegyezik. Az idézetből az esszéjében azonban kihagyja a nem revideált Károli-fordításból az „avagy illik-e hogy megegyék az asszonyok az ő méheknek gyümölcsét, tudniillik az ő egy singnyi gyermeket?” részt, valamint „az én szűzeim” kifejezést az „és az én ifjaim fegyver miatt elhullottanak”

³⁹⁶ BABITS 1978 I., 467. o.

³⁹⁷ BABITS 2019, 254. o.

³⁹⁸ SZÉNÁSI 2022a, 7. o.

³⁹⁹ RÓZSA 2016, 724. o.

⁴⁰⁰ RÓZSA 2016, 725. o.

⁴⁰¹ RÓZSA 2016, 727. o.

⁴⁰² BABITS 1978, 467. o.

rész elől. (Jsir 2,20–21)⁴⁰³ Kihagyja a háború egyik legnagyobb borzalmát, hogy az éhezéstől eszüket vesztett asszonyok megeszik csecsemőjüket.⁴⁰⁴

Az ötödik ének idézetével pedig Babits azoknak felel esszéjében, akik számonkérték őt, hiszen hogyha „a legszentebb lelkek” ilyen hangulatba jutottak, akkor hogyan lenne az „vallás-sértő dolog.”⁴⁰⁵

Babits versében ott rejlik, ami Jeremiás siralmaiból árad: a „mélységes bánat és Isten iránti bizalom”,⁴⁰⁶ hogy csak Isten segíthet a szenvedésben.

4.2.2. Zsoltár gyermekhangra

A *Fortissimo* után egy hónappal született a *Zsoltár gyermekhangra*, és erre egy évvel a *Zsoltár férfihangra*. Rába György szerint a két vers Kanttól *A gyakorlati ész kritikájának* az alapelvével cseng egybe, ahogyan a boldogságot a gondviseléshez köti.⁴⁰⁷ De Kant más művét (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* – ’Az égbolt általános természettana és elmélete’) is lehetséges mintának tatja.⁴⁰⁸ A kutatás során én a Zsoltárok könyvével kerestem párhuzamokat, annál is inkább, mert mindkét költemény címe utal a bibliai könyvre, műfajra, ezáltal a lehetséges párhuzamra.

A *Zsoltár gyermekhangra* még szorosan kapcsolódik a háborúhoz, visszaulásokat is találunk benne mind a *Fortissimóra* (Nagy, süket és szent nyugalma / háborúkat meg se hallja.)⁴⁰⁹, mind a *Húsvét előttre* („S kell, hogy az Úr áldja, védje / aki azt énekli: Béke.”).⁴¹⁰

A költemény a gyermeki bizalom hangján, gyermeki közlésmóddal, a zsoltárokra jellemző gondolatrítmus alakzat mellett a trochaikus lejtésű nyolcszótagos sorpárból álló versszakokkal (melybe belehallani a magyaros felező nyolcas ütemhangsúlyos verselést is) fogalmazza

⁴⁰³ Az idézetek a nem revideált Károli-fordításból vannak, amelyből Babits is idézett szó szerint.

⁴⁰⁴ A Nemzeti Színház 2014-ben, az első világháború kitörésének 100. évfordulóján bemutatott *Fekete ég - Molnár Ferenc: A fehér felhő* című darabja a *Fekete ég. Háborús előhangban* az a visszaemlékezés is helyet kapott, hogy ilyen az első világháborúban is előfordulhatott. Az egykori bemutatóról az ismertető még megtalálható itt: <https://nemzetiszinhas.hu/eloadas/a-feher-felho-mirakulum-egy-reszben/kapcsolodo-tartalmak> (2025. 05. 10.)

⁴⁰⁵ BABITS 1978 I., 467. o.

⁴⁰⁶ RÓZSA 2016, 727. o.

⁴⁰⁷ RÁBA 1983, 140–141. o.

⁴⁰⁸ RÁBA 1981, 536. o.

⁴⁰⁹ BABITS 2019, 254. o., vö.: „minden süket, földben, Istenben / csak az ember szakadt ki a / süket Istenből iszonyokra” Uo.

⁴¹⁰ BABITS 2019, 255. o., vö.: „hogyan béke! béke! / béke! béke már! / Legyen vége már!” Uo. 228. o.

meg, hogy Isten az áldás és a béke, és megőrzi azt, aki az ő országát, a békét zengi. De a gyermeki beszédmod mellett a felnőtté is megjelenik, amikor az átokszóval kísért panaszról vagy az Úrral való civakodásról szól. A vers rokonságot mutat az elbizonytalanodás, illetve az új meggyőződés zsoltárjaival, hiszen a háború idején szólal meg ez a bizalom Babits művében, ahogyan az új meggyőződés zsoltárjaiban az a hit, hogy Isten meghallgat, és ott is új életet tud ajándékozni, ahol úgy tűnik, hogy ez lehetetlen. Ezen zsoltárok mögött ott áll Isten erejének teológiai megtapasztalása, aki képes megváltoztatni a kilátástalan valóságot, közbe tud lépni, életet adva, ahol „úgy tűnik, a halálé a legnagyobb erő”.⁴¹¹

Az új meggyőzés zsoltárjain túl, ahogyan az előbb is utaltam rá, az elbizonytalanodás zsoltárjait is felidézi a *Zsoltár gyermekhangra*. Főként az általam felnőtt szólamként jelölt civakodás és vita, de a költemény szerkezete is tartalmaz zsoltárokból kölcsönzött elemeket.

Az elbizonytalanodás zsoltárainak és az új meggyőződés zsoltárainak is egyik fajtája a panaszének. Ugyanis a panaszzsoltárok nagyon sokszor eljutnak a következő lépésig is, az új meggyőződésig.⁴¹² Brueggemann Claus Westermann elgondolása alapján mutatja be a panaszzsoltárok szerkezetét, utalva arra is, hogy tökéletesen egyik zsoltár sem követi ezt a szerkezetet. Ugyanakkor a panasznak, amelyben mindent (azt is, ami botrányos) elmondhattak Istennek, ez a forma egyfajta rendet, keretet adott.

Két fő része van a panaszzsoltárnak, a kérés és a dicséret. A kérés a tulajdonképpeni panasz, mely Isten megszólításával kezdődik, ami bensőséges, azaz tükrözi a bizalmat a megszólított felé. A megszólítást követi a panasz rész, amely imádság formájában megfogalmazza a kilátástalan helyzetet, és kéri Istent a közbeavatkozásra, hogy változtasson ezen. Sokszor megpróbálja a zsoltáros a problémát Isten problémájává is tenni, hogy így kérje, sőt, kötelezze arra, hogy tegyen valamit. Ezután a kérés következik, felszólító módban, mely egyszerre kér ítéletet és irgalmat, és általában ez a legerőteljesebb elem. Ezt követik az indokok, melyek olykor alkudozásokba hajlanak, és kevésbé tiszteletreméltó érveket is felsorakoztatnak, pl. Isten legyen tekintettel saját erejére és tekintélyére. De az indokok közt szerepelhet az is, hogy a zsoltáros ártatlan, így joga van a segítségre; bűnös, de megbánta, amit tett; értékes Isten számára; vagy hogy Isten jóságos volt az előző generációhoz is. Az indoklás után az átkozódás is helyet kaphat a panaszzsoltárban, mely a vallásos nyelvi tabukat figyelmen kívül hagyva, harraggal fogalmazza meg az adott helyzetet.

A dicséret rész három fő összetevővel a változást mutatja be, hogy az elkeseredés helyére az öröm és hála lépett. Az első a bizonyosságot fogalmazza meg, hogy Isten meghallgat,

⁴¹¹ BRUEGGEMANN, 68. o.

⁴¹² BRUEGGEMANN 66. o.

a második a fogadalmak beteljesítése azzal, hogy miután Isten a nyomorúságban meghallgatta a zsoltárost, ad valamit köszönetként, dicséretként. A harmadik a doxológia és a dicséret, amely Istent hűségeseznek, nagylelkűnek, szabadítónak mutatja, akkor is, ha a zsoltáros korábban azzal vádolta, hogy nem figyel oda, nem válaszol. A zsoltár így eljut a könyörgéstől a dicséretig.⁴¹³

Babits „zsoltára” a bizalom megfogalmazásával kezdődik, megnevezi az Úristent, aki őrzi a lírai ént, és az indok egy része már rögtön itt előkerül: „mert az ő zászlóját zengem”⁴¹⁴. Ez a bizonyosság ugyanebben a formában, szó szerint, nyomatékosításképpen visszatér a 8. és a 13. versszakban. Majd a megnevezés folytatódik: a következő, a 2. strófa metaforája „Áldásnak” és „Békének”⁴¹⁵ nevezi Istent, akiről szól, és hogy a béke központi elem, mutatja az, hogy a béke motívuma a 9. és az utolsó, 17. versszakban újra megjelenik. Ez már rejtetten utal a problémára, ahogyan a vers folytatásában megjelenő indokok is, ugyanis a konkrétan kimondott panasz elmarad a költeményből, de a háttérből mégis kivehető: háború van, és a beszélő vágya a béke.

Az indokok közt szerepel az, hogy Isten nem véres Isten, „az a véres Isten nincsen”.⁴¹⁶ Ahogyan az is, hogy a háborúban csak az ember vétkes, az Úr „szent nyugalma” nem zavarja. Szénási Zoltán itt egyfajta sajátos deista nézőpontot vél felfedezni, hogy Isten bár törődik a világgal, de annyira különbözik is a teremtet világtól, „hogy a háború ténye el sem jut hozzá, nincs képessége, »érzékszerve« rá, hogy felfogja azt”.⁴¹⁷ Azonban sokkal inkább arról tanúskodik a *Zsoltár gyermekhangra*, hogy Isten perspektívájából a háború is pillanatnyi, a gondviselés nem múlik el, hiszen ő a Béke. A panaszzsoltárokból szereplő átokra is találunk utalást: „Néha átokkal panaszlom” (10. versszak)⁴¹⁸, de az átok azt erősíti meg, ahogyan a zsoltárokból is, hogy Istennek mindent el lehet mondani, a dühöt is ki lehet mondani őszintén, mert ő nem haragszik, tudja, hogy a lírai én csak utána vágyakozik, sőt, lehet „rángatni”, „cibálni”, még „az is kedvesebb számára, / mint a közömbös imája”.⁴¹⁹ A panasz már sokszor azzal is segít, hogy kimondja azt a szenvedő ember, és már ezzel is gyógyít. Ricoeur ezzel kapcsolatban arra fontos jelenségre hívja fel a figyelmet, hogy az elvilágiasodás korának embere már lehet, hogy nem is tud panaszkodni, mert nincs kinek.⁴²⁰ A költemény amellet tanúskodik, igaz, a gyermekek naív hangján, hogy Isten meghallgatja azt embert, ráadásul még akkor is, amikor a megfogalmazás

⁴¹³ BRUEGGEMANN 49–54. o.

⁴¹⁴ BABITS 2019, 254. o.

⁴¹⁵ BABITS 2019, 254. o.

⁴¹⁶ BABITS 2019, 254. o.

⁴¹⁷ SZÉNÁSI 2022a, 3. o.

⁴¹⁸ BABITS 2019, 255. o.

⁴¹⁹ BABITS 2019, 255. o.

⁴²⁰ RICOEUR 379–380. o.

nem igazán megfelelő és illő. Mert a reménytelen helyzetben nem lehet mást tenni, mint hogy bízni.

Ezután a beszélő nem is tehet mást, mint hogy Isten énekét énekli, amelyet ő adott neki, azt hirdeti, amivel ő bízta meg: „hang vagyok az Ő szájában”⁴²¹; és a végén, ahol a zsoltárokból a doxológia kell, hogy álljon, újra megszólal a bizonyosság, mely egyben egy rejtett, kétségbeesett kérés is: „S kell, hogy az Úr áldja, védje / aki azt énekli: Béke”.⁴²²

4.2.3 Zsoltár férfihangra

A *Zsoltár férfihangra*, a *Zsoltár gyermekhangra* párjának is tekinthető. Nemcsak a címük mutatja az összetartozást, hanem az is, hogy a *Nyugtanság völgye* kötetben és a *Nyugat* 1918. augusztus 1-jei számában, sőt, a későbbi, 1941-es válogatott versekben is ugyanabban a sorrendben egymást követve jelentek meg. Bár, ahogy írtam, a *Zsoltár férfihangra* egy évvel a *Zsoltár gyermekhangra* megírása után keletkezett, 1918 áprilisában. Ez lehet az oka, hogy már hiányzik belőle a küzdelem jelzése, ezért Rónay György kozmikus távlatú vigasztalásnak, misztikus vigaszának nevezi a verset.⁴²³ Ahogyan az alcímében is szerepel: „Consolatio mystica”. Ennek megfelelően a *Zsoltár gyermekhangra* az új meggyőződés zsoltáira hasonlít, azon belül is a dicsérő himnuszokat idézi az ünnepélyessége. Azonban különleges módon jelenik meg benne Isten dicsérete, közvetett módon, az ember, a teremtés koronájának dicséretén keresztül: az ember mögött ott áll Alkotója és Gondviselője.

Rába György összekapcsolja a költeményt Kantnak a fentebb már említett *Az égbolt általános természettana és elmélete* című alkotásával. A *Zsoltár férfihangra* festmény-, freskó-szerűen elrendezett képei, a csillagok, a planéták, az állatok, a föld és a tengerek, „a világok vihara”⁴²⁴ ezt a kanti művet idézik, Rába György szerint innen „rakódtak le Babits költeményében.”⁴²⁵

De az Augustinusszal való kapcsolatot is több szakirodalom kiemeli. Rónay György Babitsnak a „légszomjasan, néha már-már patológikusan kívánt őszinteségét”⁴²⁶ emeli ki, amire

⁴²¹ BABITS 2019, 255. o.

⁴²² BABITS 2019, 255. o.

⁴²³ RÓNAY György 1970, 151. és 152. o.

⁴²⁴ BABITS 2019, 256–257. o.

⁴²⁵ RÁBA 1981, 536. o.

⁴²⁶ RÓNAY György 1970, 149. o.

nagy hatással volt a nyugati egyházatya. Rába György Augustinustól a *De civitate Dei* ('Az Isten városáról') művét tartja meghatározónak. Ugyanis ha a békeversek mellé állítjuk a *Zsoltár férfihangra* című költeményt, eltér azoktól abban, hogy „nem a békét énekli, hanem az embernek rendelt természeti harmóniát, és ezzel az eszmével összhangban még a háborút is a gondviselésnek tulajdonítja.”⁴²⁷ Babits *Ágoston* című tanulmányának a végén hivatkozik a *De civitate Deire*. A tanulmányában Babits azt írja Ágoston rendszeréről, hogy két világ van nála: az „Igazságé”, mely időtlen és a „tények teremtett világa”.⁴²⁸ A kettő között nincs áthatolhatatlan fal, a „Kegyelem” és a „Lét” nem e világé, de megkapja azt a világ az Igazság erejéből. Az emberi történet pedig nem más, mint a „a Kegyelem munkájának története”.⁴²⁹

Amikor a barbárok betörnek Rómába, a keresztényeket vádolják, hogy ők az okai minden bajnak, Ágoston akkor írja nagy művét, hogy „megmutassa a felvilágosodás szerepét a népek életében: amely sohasem lehet átok, hanem mindig áldás. Ez a Kegyelem szerepe, Isten Országának, az Igazságnak, lassú harca az Ember természete, a Természet Országának intelligenciátlansága ellen”.⁴³⁰ Babits a saját korát is hasonló helyzetben látja: „Itt érezzük meg azt is, hogy mi lehet Ágoston *nekünk*, a jelennek, az Életnek is. Mennyire szükségünk van az Intelligencia Szentjére, ma, mikor minden Intelligenciát és Logikát valósággal lábbal tipor a világ; ma, az antiintellektuális rendszerek és az antiintellektuális élet: a Háború korában. Az intelligenciára, mint szenvedélyerőre: ma, mikor minden szenvedélyerő az Okosság ellen van. A kényszerítő Kegyelemre, a Megvilágosodásra: Isten Országára!”⁴³¹

A költemény az ünnepélyesség mellett a változatos modalitással, a költői kérdésekkel és felkiáltásokkal az előbeszédet is tükrözi, Rába György pedig a görög tragédiák karénekeinek „anapestussal szöktetett, 7–8 lábú jambusait” véli felfedezni versben.⁴³² Lehet, hogy ez a verselés sem véletlen, felhívhatja a figyelmet a lényegmondásra. A görög tragédiában a karének, amellet, hogy szétválasztja, illetve össze is köti a párbeszédese részeket, az epeiszodionokat, megénekel igazságokat is, gondoljunk csak az ismert ókori drámaíró, Szophoklész *Antigonéj*ának exodikonjára, mely megfogalmazza a tanulságot, és a bölcs belátásra hívja fel a figyelmet. Babits költeményében az ember a mindenség középpontja, a dicsérete pedig ugyancsak felidézi az *Antigonét*, azon belül az első sztaszimont: „Sok van, mi csodálatos, / De az embernél nincs semmi csodálatosabb.”⁴³³

⁴²⁷ RÁBA 1981, 532. o.

⁴²⁸ BABITS 1978 I., 497. o.

⁴²⁹ BABITS 1978 I., 497. o.

⁴³⁰ BABITS 1978 I., 497. o.

⁴³¹ BABITS 1978 I., 497. o.

⁴³² RÁBA 1983, 142. o.

⁴³³ SZOPHOKLÉSZ 53. o.

De evokálja a 8. zsoltárt is ez az emberkép, és sugallja, hogy az ember mögött ott a Teremtő, akárcsak az említett zsoltár: „Ha látom az eget, kezéd alkotását, a holdat és a csillagokat, amelyeket ráhelyeztél, micsoda a halandó – mondom –, hogy törődsz vele, és az emberfia, hogy gondod van rá? Kevéssel tetted őt kisebbé Istennél, dicsőséggel és méltósággal koronáztad meg. Úrrá tetted kezéd alkotásain, mindent a lába alá vetettél: a juhokat és marhákat mind, még a mezei vadakat is, az ég madarait, a tenger halait, amelyek a tenger ösvényein járnak.” (Zsolt 8,4–9)

A *Zsoltár férfihangra* egyes szám második személyben fogalmazza meg, hogy az emberért, „érted” történik minden, a „te bűnös lelkedért”.⁴³⁴ Érte alkotta Isten a világot, és örömet és bánatot egyaránt kimért számára, „eleve elosztott számodra szépen derűt és borút, / sorsot és véletlent, világ nyomorát, ínséget, háborút”⁴³⁵ – írja Babits a világháború utolsó évében. Azaz mindennek rendeltetése van, Isten nem hagyja magára az embert, ő tudja, hogy mi miért történik. Még a madár tolla sem hull ki, anélkül, hogy Isten ne gondolna az emberre, ezért nem kell búsulni; ahogyan Máté evangéliumában Jézus tanít Isten gondviseléséről és a felesleges aggodásról (Mt 6, 25–34). Itt a versben szereplő madárka szó is lehet rájátszás a következő részre: „Nézzétek meg az égi madarakat: nem vetnek, nem is aratnak, csűrbe sem gyűjtenek, és a ti mennyei Atyátok táplálja őket. Nem vagytok-e ti értékesebbek azoknál?” (Mt 6,26).

Mert csak Isten képes megtartani, ezért benne kell bízni, olvassuk a 146. zsoltárban: „Boldog az, akinek Jákób Istene a segítsége, és Istenében, az ÚRban van a reménysége, aki az eget és a földet alkotta, meg a tengert, és ami csak bennük van; ő meg is tart hűségesen mindenkor.” (Zsolt 146,5–6.) A 146. zsoltár is egyike az új meggyőződés zsoltárainak, azon belül is a dicsérő himnuszoknak. A himnusz liturgikus forma, mely által a személy és a közösség elvégzi a küldetését, a magasztalást, és egyben bepillantást is nyer a megígért jövőbe. Ezekben nem szerepel a helyzet leírása, mely panaszra ad okot, csak a jól rendezett világot szeretnék leírni, és szinte már a meggyőződés énekei közé tartoznak.⁴³⁶ Ahogyan a Babits-költemény is azt írja le, hogy mindennek, ami történik, oka van és helye a világban, mégha az ember azt nem is sejti: „Mert ne gondold hogy annyi vagy, amennyi látszol magadnak, / mert mint látásodból kinőtt szemed és homlokod, úgy nagyobb / részed énedből, s nem ismered föl sorsod és csillagod / tükörében magadat, / és nem sejtetd hogy véletleneid belőled fakadnak, / és nem tudod hogy messze Napokban tennen erőd / ráng és a planéták félrehajlítják pályád előtt / az adamant rudakat.”⁴³⁷

⁴³⁴ BABITS 256. o.

⁴³⁵ BABITS 256. o.

⁴³⁶ BRUEGGEMANN 76–77. o.

⁴³⁷ BABITS 2019, 256–257. o.

A két babitsi zsoltár már címében evokálja a bibliai zsoltárokat. Szénási Zoltán tanulmányában kiemeli, hogy bár cím előhívja a bibliai zsoltárokat, de a *Fortissimo*hoz képest kevés az intertextuális kapcsolódás a dávidi zsoltárokhoz. A három vers mégis olvasható együtt zsoltárként a 22. zsoltár mintájára.⁴³⁸ Az állítást szeretném megerősíteni, de ki is egészíteni azzal, hogy a három Babits-zsoltár tartalmában is felidézi a bibliai zsoltárokat, csak míg a *Fortissimo* az elbizonytalanodás zsoltáraival rokon, addig a *Zsoltár gyermekhangra* és a *Zsoltár férfihangra* az új reménység zsoltáraival, aktualizálva azt, hogy hogyan lehet és kell Istenben bízni a nyomorúság, a háború idején. És ha együtt nézzük a három költeményt, akkor a panasztól eljutunk a bizalom hangjáig, azaz a három együtt mindenképpen felidézi az új reménység zsoltárait.

4.3.4. A három „Babits-zsoltár” és az Ószövetség

Babits három költeménye, mely a *Nyugtalanosság völgye* című kötetben egymás után szerepel, szoros kapcsolatot mutat a zsoltárokkal mind hangvételen, mind szerkezetben. Azokon belül a brueggemanni felosztást nézve az elbizonytalanodás és az új meggyőződés zsoltárjainak a hangjával mutat rokonságot.

A *Fortissimo* az első a kötetben együtt szerepeltetett költemények sorában, itt még a háború miatti elkeseredett hangvétel az egyeduralkodó, annyira, hogy ennek is a következménye, hogy a *Nyugat* 1917. március 1-jei számát, melyben a *Fortissimo* megjelent, elkobozták. Hiányzik belőle annak a tapasztalatnak a felidézése, hogy Isten meghallgatja a hozzá forduló embert, de mégis arra biztat, hogy Istent fel kell ébreszteni. Az elbizonytalanodás zsoltárainak hangját lehet felfedezni a költeményben.

Metatextusként Babitsnak az *Istenkáromlás* című esszéje segít értelmezni a költeményt. ebben Babits az irodalmi hivatkozások mellett, mint például Petőfi, Vörösmarty, Kölcsey, Arany, Madách és Goethe műveire, maga fedti vel a költemény lehetséges bibliai intertextuális kapcsolódásait is, így felidézi Jákob tusakodásának szituációját, Jeremiás siralmait és a 22. zsoltárt.

Az, hogy a zsoltárok és a jeremiádok hangján próbálja felhívni a figyelmet arra, hogy csak Isten tudja megmenteni az emberiséget, nyelvi elidegenítésként működik, és létrehozza az

⁴³⁸ SZÉNÁSI 2022a, 5. o.

intertextuális kapcsolatot a bibliai könyvekkel. A 22. zsoltártól annyiban tér el a költemény, hogy más a megszólított, mint a 22. zsoltár elején, Isten helyett a versbeszélő a síró anyákhoz, asszonyokhoz és a káromolni tudó férfiakhoz szól.

Mindez a panteizmus Istene (amivel Rába György védte Babitsot jogászi módon) helyett a gondoskodó Istent állítja a középpontba, azt a feltétlen bizalmat fejezi ki, hogy Istent fel lehet ébreszteni, meg lehet zavarni a fenségét, mindent el lehet mondani neki őszintén (az őszinteség amúgy is fontos szempont Babitsnál), ahogyan a zsoltáros is teszi.

A *Zsoltár gyermekhangra* szorosan kapcsolódik a *Fortissimo* című vershez, nemcsak azért, mert közvetlenül utána található a kötetben, hanem mert megadja a *Fortissimo* kérdésére is a választ, hogy Isten süket és szent nyugalma meg sem hallja a háborút. ezenkívül a *Húsvét előtt* is intertextuális kapcsolatot létesít.

A *Zsoltár gyermekhangra* a naiv gyermeki bizalom hangján szólal meg, de ott hangzik mellette a felnőtté is. Ez a költemény már az elbizonytalanodás zsoltárain túl az új meggyőződés zsoltáiraival mutat rokonságot, szerkezete hasonló azokhoz a panaszzsoltárokéhoz, amelyekben megjelenik az is, hogy Istent hűséges, szabadító, akkor is, ha a zsoltáros korábban azzal vádolta, hogy nem figyel oda és nem válaszol. Babits versében a beszélő Isten szájában lesz hang, és az ő énekét énekli.

A *Zsoltár férfihangra* már a címével is jelzi, hogy az előtte álló babitsi zsoltárhoz tartozik. Augustinus hangja és a görög karénekeké szólal meg a költeményben, de a 8. zsoltárral együtt azt sugallja, hogy az ember és a teremtet világ mögött ott áll a Teremtője, és Máté evangéliumában Jézus példázatahoz hasonlóan vallja, hogy Isten még a madárra is gondot visel, egy tolla sem hullhat ki a tudta nélkül.

És ahogyan a *Zsoltár gyermekhangra*, úgy ez a költemény is az új meggyőződés zsoltáiraival mutat intertextuális kapcsolatot. Már a két vers címe is jelzi ezt paratextusként, de a nyelvi elidegenítés is, ahogyan a háború utolsó éveiben a zsoltárok hangján szólnak a békéért.

A nyelvi elidegenítés az olvasó számára azt világítja meg, hogy van olyan élethelyzet, amikor nem lehet mást tenni, mint hogy kétségbeesetten sírni és kiáltani. És a panaszt, sőt, az őszinte kifakadást is meghallgatja Isten. A három Babits-zsoltár együtt eljuttatja a befogadót a felidézett zsoltárok segítségével oda, hogy merjen bízni Istenben, aki mindenkire gondot visel, akkor is, ha kilátástalan a helyzet.

4.3. Műfordítás vagy parafrázis?

4.3.1. Énekek éneke

Babitsot elsősorban gondolati költőként ismerjük, de ő is írt olyan verseket, amelyeknek a szerelem a témája. Már a *Levelek Iris koszorújából* kötetben helyet kapott egy-egy nőalak lírai festménye is, mint például az *Aliscum éjhajú lánya* vagy a *Galáns ünnepség*, de a *Strófák a Wartburgi dalnokversenyből* versnek is a fő témája a szerelem.

Az *Énekek éneke* háttérében valós szerelmi élmény áll, a fogarasi évek cukrászlányára emlékezik vissza a vers az idő távolából.⁴³⁹ Bisztray Gyula Török Sophie visszaemlékezéseire hivatkozva állítja, hogy a cukrászlány volt Babits titokzatos kedvese, akihez a *Sugár* című vers is szól.⁴⁴⁰ A fogarasi Chyba-cukrászda felszolgáló kisasszonya Babits „életében a testi szerelem néven nevezhető és azonosítható első múzsája”⁴⁴¹ volt. Bár közömbösnek és ostobának tartotta a költő, de nagyon szépnek.⁴⁴²

A testi szerelem a témája az *Énekek éneke* című alkotásának, amellyel kapcsolatban felmerült a kérdés, hogy műfordításról vagy saját alkotásról van-e szó. Elsőként a Nyugat 1920. évi 23–24. számában jelent meg, majd az ugyancsak 1920-ban kiadott *Nyugtalanság völgye* című kötetben, mindkettő alkalommal Babits neve alatt. Később azonban műfordításként bekerült az 1921-ben kiadott *Erato* című, erotikus világirodalmi költemények fordításait tartalmazó kiadásba. Utána viszont Babits újra verseskötetben helyezte el művét, az *Énekek éneke* bekerült az 1928-as *Versek* című kötetbe és az 1937-es életműkiadásba.⁴⁴³

A Biblia-allúzió szempontjából viszont mindenképpen érdekes az alkotás, mely ahogyan arra Szénási Zoltán rámutat, a babitsi alkotás a bibliának egyes részeiből áll össze, rövidebb is annál, viszont majdnem minden mondata megfeleltethető a bibliai könyv egy-egy sorának, csupán néhány résznek nem található meg a bibliai párhuzama.⁴⁴⁴ Főként a 4. és a 7. fejezetet alkotja újra Babits verse, de vannak olyan részek, amelyeknek a párhuzamos helyét más fejezetekben találjuk. Minderre példaként rögtön az első sorpárt, a „Szép vagy, ó szerelmesem,

⁴³⁹ RÁBA 1981, 358. o.

⁴⁴⁰ BISZTRAY 444. o.

⁴⁴¹ RÁBA 1981, 346. o.

⁴⁴² BISZTRAY 445. o.

⁴⁴³ SZÉNÁSI 2022b, 287. o.

⁴⁴⁴ SZÉNÁSI 2022b, 287–289. o.

szép! Lábadat saru díszíti, ritka drága gyöngyű; / tomporodnak kerülete mint a mesterek kezéből kikerült kösöntyű.”⁴⁴⁵ mondatot érdemes megnézni. Ennek megfelelője az Éneken énekéből a „Mily szép vagy, kedvesem, mily szép vagy!” (Énekek 4,1) és a „Mily szépen lépkedsz saruidban, te fejedelmi lány! Csípőd vonalai ékszerekhez hasonlóak, művészi kéz alkotásai” (Énekek 7,2).

Itt a babitsi szöveg a nyelvi elidegenítés eszközével is él, a „kösöntyű” és a „tompor” szavak már a költő idejében is archaikusnak számíthattak, de arra is utalnak ezek a kifejezések, hogy a Károli-fordítás volt az egyik forrása Babits alkotásának. Még később, a nem revideált 1988-as változatban is megtaláljuk a kösöntyű szót (a tompor helyett ebben már a csípő szerepel): „Oh mely szépek a te lépéseid a sarukban, oh fejedelem leánya! A te csípőd hajlásai olyanok, mint a kösöntyűk, mesteri kezek míve” (Énekek 7,1).⁴⁴⁶

Babitstól az *Énekek éneke* az értelmezés szempontjából is különleges, hiszen olyan ószövetségi könyvet alkotott újjá, melynek az értelmezése már eleve többértű. Már az ókortól kezdve foglalkoztatta a zsidóságot és a kereszténységet, hogy hogyan kerülhetett be a szenvedélyes szerelemről szóló könyv a kánonba.⁴⁴⁷

A legősibb értelmezése az Énekek énekének az allegorikus. Eszerint az Énekek énekében a szerelmes nő Izraelnek felel meg, míg a szerelmes férfi maga Isten, és kölcsönös szeretet és hűség köti össze őket. Ennek az allegorikus magyarázatnak az a prófétai hagyomány az alapja, amelyikben a házasság gyakran szimbolizálja Izrael Istenhez való hűségét vagy hűtlenségét. Példa erre Hóseás próféta, aki egy parázna nőt vett el feleségül, szimbolizálva Izrael hűtlenségét. (Hós 1,2–3). Az Énekek énekének allegorikus értelmezését átvette a zsidóságtól a kereszténység is, és „gyakran Krisztus és az egyház kapcsolatára is vonatkoztatta”.⁴⁴⁸

A kultikus-misztikus értelmezés szerint az Énekek énekének a háttérében az áll, hogy Izrael átvett a kánaániaktól egy ünnepi rituálét, mely „a meghaló és feltámadó Tammuznak és szerelmesének, Istárnak”⁴⁴⁹ a kultuszához kötődik, majd úgy alakították, hogy eltűnt a mitológikus háttér. Azonban ez az értelmezés nem valószínű.⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ BABITS 2019, 260. o.

⁴⁴⁶ Szent Biblia. Azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatott egész Szent Írás. Magyar Bibliatársaság, Budapest, 1988. Itt azonban eltér a versek jelzése, az Énekek 7,1-ben található, ami a revidiált, újfordítású változatban a 7,2-ben szerepel.

⁴⁴⁷ A könyvben egyszer sem fordul elő Isten neve, és a témája (a jegyesek szenvedélyes szerelme) sem olyan, ami már elsőre egyértelműen igazolná, hogy az Énekek énekének helye van a kánonban. A zsidók felvették a kánonba, a felmerülő kételyek ellenére ott is maradt a hagyományra hivatkozva, és a Kr. u. 8. századtól kezdve a húsvét ünnepén olvassák. RÓZSA 2016, 709. o.

⁴⁴⁸ RÓZSA 2016, 709. o.

⁴⁴⁹ RÓZSA 2016, 710. o.

⁴⁵⁰ Ugyanis az izraeli egyistenhit elvetett mindenféle kánaáni mitikus kultuszt, így a termékenységkultuszt is. A mai kutatásban nincs is képviselője az ezt az értelmezést valló irányzatnak. RÓZSA 2016, 710. o.

A természetes magyarázat szerint szó szerinti értelme van az Énekek énekében található daloknak, melyek a kölcsönös és hűséges emberi szerelemről szólnak. Ez az értelmezés lett széles körben elfogadott a kutatók körében. A könyvnek a kánonban elfoglalt helyét azzal indokolták, hogy a házasság, és ugyanígy a szerelem is, a bibliai hagyomány értelmében a teremtő Isten akarata szerint van, Isten megáldja a házasságot.⁴⁵¹

Babits az ókori szöveget az eredeti szó szerinti jelentésében alkalmazta, írta újra. Igaz, ezzel nemtetszést is kivívott, ahogyan az *Erato* kötetének a többi fordításával is (egy bécsi kiadó számára vállalta a sikamlós versek fordítását), amint ez Csinszka 1919. március 19-i leveléből is kiderül: „Nem helyes amit csinált, a versek fordításával. Maga nem szabad, gyarló emberi perverzításoknak és olcsó pikantériának eladja magát még a legszebb köntösben sem. Pénzért sem. Semmiért. Nem szabad, hogy haragudjon rám mert őszinte vagyok. Engem elszomorított az ügy: A jövőben ha szabad lessz [sic!] jobban fogok vigyázni magára kedves Halhatatlan.”⁴⁵²

Szénási Zoltán szerint a fordítás felé billen a mérleg, ezt egyrészt azzal indokolja, hogy a tiszta rímeket szerepeltető, trochaikus sorokból álló kétsoros versszakok felidéznek a régi magyar költészeti hagyományokat, másrészt azzal, hogy a vers helyenként pontosan megfelel a bibliai Énekek énekének. Egyfajta fordításmontázsnak fogja fel, amely az eredeti polifonikus szövegből egyszólamú művet hoz létre.⁴⁵³

4.3.2. Az Énekek éneke és az Ószövetség

Babits az ószövetségi Énekek énekét a szó szerinti jelentésének megfelelően írta újra egyfajta fordításmontázsként, azonban a vers parafrázisnak is tekinthető pont amiatt, hogy nem a bibliai könyvnek megfelelő sorrendben tartalmazza a mondatokat. Elsőre pedig úgy tűnik, hogy egyszerűen a bibliai *Énekek énekét* írja le Babits.

⁴⁵¹ RÓZSA 2016, 710–711. o.

Ricoeur megközelítésében egyesíti a szó szerinti és az allegorikus értelmezést, amikor a szöveg újraalkalmazásáról ír. Eszerint a szöveg alkalmazása során a bibliai költeményben megjelenő eredeti beszédhelyzethez képest új beszédhelyzet jön létre, mely lehet a kultusz, a liturgia, az imádság, a szemlélődés vagy a tanulmányozás. És mindez új jelentést is teremt. Az új beszédhelyzet és az ahhoz járuló új jelentés teszi lehetővé, például amiről Órigenész is írt, hogy az Énekek éneke a misztikus tapasztalatnak is képes hangot adni a kereszténységben. RI-COEUR 519–578. o.

⁴⁵² BABITS 2011, 294. o.

Boncza Berta Ady Endre halála után szeretett volna Babitshoz hozzámenni, de ő nem vette el feleségül.

⁴⁵³ SZÉNÁSI 2022b, 292. o.

Az, hogy az *Énekek éneke* háttérben valós szerelmi élmény áll, azt mutatja, hogy a bibliai nyelvezet, a nyelvi elidegenítés alkalmas ennek az emléknek a megéneklésére. Ugyanakkor csupán stílusjáték is állhat annak a háttérben, hogy olyan kreatív fordítást készít Babits, amelyik parafrázisként is értelmezhető.

Azzal pedig, hogy az Erato kötetbe kerül az *Énekek éneke*, a bibliai könyv szó szerinti értelmezésére hívja fel a figyelmet, mely szerint az énekek a kölcsönös és hűséges szerelmet éneklik meg. De ez egyfajta ellentétet is alkot azzal az élménnyel, amire visszaül az *Énekek éneke*, az életben ez a hűséges szerelem nem valósult meg. Bisztray Gyula leírja, hogy a cukrászlány hirtelen hagyta ott a költőt, Török Sophie szerint Babits ezt mondta a búcsúról: „Úgy utazott ismeretlen városba, hogy mégcsak nem is említette célját, s búcsúcsók nélkül hagyott itt engem, magános, szomorú kis hónapos szobámban.”⁴⁵⁴

4.4. A lét értelmére irányuló, egzisztencialista kérdések

Babits három évig élt Fogarason, miután 1908-ban ide nevezték ki rendes tanárrá. Magyar és latint tanított, valamint nemszakosként történelmet, illetve osztályfőnök is volt. És bár Babits nem szeretett Fogarason lenni, és főként csak a humán érdeklődésű tanulókra hatott, sikeresnek mondható az itt végzett oktatói munkája.⁴⁵⁵ A költő úgy érezte magát, mint egy római ifjú „valami távoli provinciában”, vagy mint Ovidius Tomiban, a Fekete-tenger partján. Babits önéletrajzi írásában olvashatjuk, hogy valamikor fontos szerepe volt a területnek, fejedelmek versengtek érte, de amikor őt odahelyezték, „már csak egy istenhátamögötti kis megye-centrum volt”.⁴⁵⁶ És a zord hegyekkel körülvett erdélyi táj igencsak különbözött a Dunántúltól, ahonnan Babits származott.

A hangulati ingadozások ellenére – a nyári szünetek külföldi utazásai (a nyarakat utazással töltötte: Olaszországba, Dél-Franciaországba és Párizsba jutott el kollégájával, majd két másik barátjával) után mindig lehangoltan kezdett neki a tanévnek, mert sötétebbnek látta Fogaras elmaradott állapotát – a Fogarason töltött évek alatt rengeteg alkotás született, ez az időszak volt a legtermékenyebb Babits költészetében.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ BISZTRAY 446. o.

⁴⁵⁵ BUDA 41. o.

⁴⁵⁶ BABITS 2023, 54–55.o.

⁴⁵⁷ KELEVÉZ 1998, 151. o.

Babits Fogarashoz fűződő érzéseit jól mutatja a *Levél Tomiból* című fiktív verses levél.⁴⁵⁸ Már a vers elején a megszólításban érzékelt az indulatot, melyet negatív tájleírás követ, majd Fogaras történetéből vett életképeket villant fel a költemény – ezek mind borúsak, és igazolják, hogy „egy nagy átok ül Fogarason”⁴⁵⁹, ami tulajdonképpen a lírai én tragikumát objektivizálja az antik tragédiákhoz hasonló formában.⁴⁶⁰

Ugyanakkor a Bibliához is visszanyúl Babits, asszociatív módon, amikor a havas, zord hegyeket a verses levél Bábel tornyával azonosítja, „melyeket az ördög tolt föl / bábeli toronyokul: / az ördögök ostromtornyai / melyek a... mennyeket... ostro... molják”⁴⁶¹. Rába György kiemeli itt a verstani és tipográfiai formát, mely a zokogást érzékelteti, ezzel is kifejezve Babits belső borús világát.⁴⁶²

A magasba törő hegyeket a lírai én az eget ostromló toronnyal azonosítja. Ez az úgynevezett zikkurat (az elnevezés a zakaru ’magasra épít’ igéből származik) minden városban megtalálható volt a sumér-babilóniai területen, ez lépcsőzetesen keskenyedő, látszólag a végtelenbe nyúló templomtorony volt, a csúcsán szentéllyel.⁴⁶³

A költeményben az ördögtől származik ez a bábeli torony, ahogyan Kelevéz Ágnes megfogalmazza: „az égbe nyúló bércek mint a végső rossz megtestesítői a jó princípiumát veszélyeztetik”.⁴⁶⁴

A Bábel tornyáról szóló bibliai történet (1Móz 11,1–9) szerint az égisz érő toronnyal hírnevet akartak szerezni maguknak az emberek, meg akarták erősíteni a köztük lévő egységet, remélve azt is, hogy ezzel „olyan hatalmuk lesz, mint Istennek.”⁴⁶⁵ Azonban Isten összezavarta a nyelvüket, hogy ne tudják befejezni azt. Az emberek nevetséges vállalkozását szemlélteti a bibliai szöveg azzal, hogy Istennek le kell szállnia, hogy megnézze a tornyot.⁴⁶⁶ A jahvista szöveg ironikusan elítéli tehát az emberek azon próbálkozását, hogy tornyot építsenek.

Babits az eget ostromló torony képét használja fel, hogy kifejezze azt a negatív érzést, amely a fogarasi hegyekhez fűződik, amelyek elzárják őt, távol a kultúrától.

⁴⁵⁸ A *Levél Tomiból* című költeményről azért írok röviden, hogy bemutassam Babitsnak a Fogarashoz fűződő érzéseit, hogy az *Esti kérdés* háttérét megvilágítsa a vers. Nem célom az alkotás intertextusainak a részletes bemutatása. A vers inkább életérzést mutat be, és nem általában a létre irányuló kérdésekkel foglalkozik, mint a dolgozatnak ebben a fejezetében szereplő *Esti kérdés* és a *Jónás imája*. A költeményben egyébként rengeteg utalás van. Ezt jól bemutatja Kelevéz Ágnes a kritikai kiadásban. (BABITS 2022, 526–533. o.) De mivel a bibliai intertextualitás is megjelenik a műben, arra kitérek, ha röviden is.

⁴⁵⁹ BABITS 2019, 142. o.

⁴⁶⁰ RÁBA 1983, 82. o.

⁴⁶¹ BABITS 2019, 142–143. o.

⁴⁶² RÁBA 1983, 81. o.

⁴⁶³ HAAG 121. o.

⁴⁶⁴ BABITS 2022, 532. o.

⁴⁶⁵ RÓZSA 1997, 192. o.

⁴⁶⁶ RÓZSA 1997, 192. o.

A szabad asszociáció segítségével felidézett bibliai történet érintkezik a versben a költői én élethelyzetével és lélekállapotával, így kifejezve azt a lehető legteljesebben.

4.4.1. Esti kérdés

A *Levél Tomiból* című alkotásából kiolvasható kétségbeesett állapotot egy inspirált időszak követi, Babits sajtó alá rendezi verseit. Ekkor rövid időn belül több költeményt is ír, és azok hangulatában már egyáltalán nem érezhető az az elkeseredettség, mint az ősszel és a télen keletkezett verseiben. A fogarasi táj már nem a pusztulást szimbolizálja, így például a *Vasárnap* című költeményében. Babits egy saját költői világot bemutató kötetet tervez, az után a *Holnap* antológia után, amelynek szerkesztési elvével, válogatásával nem értett egyet.

Ekkor éri Bergson filozófiájának a hatása, és a friss olvasmányélményének köszönhetően a költészetébe is beépül a bergsoni időszemlélet.⁴⁶⁷ Babits a Bergsonról írt tanulmányában azt emeli ki, hogy a filozófus az életet, az emberi minőséget megkülönbözteti a fizikai világ törvényeitől, és ez ellentétes a 18. század mechanikus, szemléletével: „Az élet nem mechanizmus ... Az ihlet és az élet párhuzamosak: ezt írja Bergson a művészet pajzsára. Minden pillanat új és teremtő: ezt írja az élet pajzsára. ... A kor, amely meghódította a levegőt, a kor, amelynek művészete csupa mély intuíció, nem zárkozhatik bele a mechanizmus ketrecébe és nem nyírhatja le a szellem szárnyait. Ha a XVIII. századnak minden gép volt: a huszadiknak minden élet.”⁴⁶⁸

Hogy a költőre nagy hatással volt Bergson filozófiája, ennek nyomát az *Esti kérdés*ben is megtaláljuk az életút fel-felvillanó képeiben – a múlt ugyanis hatással van a jelenre, az emlékezet, mely a teremtő időnek a lényege, nem más, mint hogy a jelenben ott van a múlt.⁴⁶⁹ A múltból táplálkozik a folyamatos önteremtés, mely annál teljesebb, minél többet gondolkodunk azon, amit teszünk.⁴⁷⁰ Ugyancsak Bergson hatását látjuk a kérdések sorozatában, a filozófus nagy jelentőséget tulajdonított a kérdezésnek, mely szerepet játszik az önszemlélet alakulásában.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ BABITS 2022, 551. o.

⁴⁶⁸ BABITS 1978, 1: 155–156. o.

⁴⁶⁹ BABITS 1978, 1: 137. o.

⁴⁷⁰ BERGSON 12. o.

⁴⁷¹ KELEVÉZ 2009b, 31. o.

Fogarason fejezte be Babits ezt az egyik legismertebb, a lét értelmére rákérdező gondolati költeményét, amelyet nagyon szeretett, és amelyről mások is úgy nyilatkoztak, hogy gyönyörű, a költő egyik legszebb verse.⁴⁷² Az 53 soros alkotás tulajdonképpen egy hatalmas ívű, többszörösen összetett versmondat, amelynek első része látszólag az est leírása, a második rész az emlékezetre épül, míg az utolsó egység tartalmazza a lét értelmét körüljáró kérdéseket, melyekre nem születik válasz, mert nem is lehet egyszerűen megválaszolni, Rába György írja, hogy „a kérdés végtelen ritmusa maga a felelet.”⁴⁷³

Babits összes verse közül a legrészletesebben az *Esti kérdésről* vallott Szabó Lőrincnek, ez a vallomás metatextusként szintén hozzátartozik az intertextuális hálózathoz, segíti megérteni a költeményt.⁴⁷⁴ Ebből kiderül, hogy Babits nem egyszerre írta a vers sorait. Vallomása szerint, az első sorok korábban keletkeztek a többinél, és bár pontosan nem határozta meg, hogy hány sorról van szó, az első 12 soros estleírást érti alatta a szakirodalom.⁴⁷⁵

Az Esti kérdés második szakaszában (14–34. sor) találjuk a visszaemlékezés képeit, az 1908-as velencei utazása meghatározó élmény volt Babits számára, Szabó Lőrincnek az erre való utalással folytatja a magyarázatát, majd a fogarasi szobájának színét eleveníti fel: a „barna, bús szoba» az én szobám»⁴⁷⁶ – hogy az *Esti kérdéssel* kapcsolatban a fogarasi szobájáról van szó, azt egy másik visszaemlékezése erősíti meg, *Az én kísértet-históriám*: „A szoba nagy volt, kongó, mint egy terem, különös, bamaszín falakkal”.⁴⁷⁷ Ezt követik a versben a szegedi emlékek, például a szegedi Tisza Szálló kávéháza, ahová gyakran ellátogatott költőbarátjával, Kún Józseffel („vagy kávéházban bámészan vigyázd, / hogy gyújtják sorban a napfényű gázt”⁴⁷⁸).

Majd a gyermekkorból származó vadászemlékek fonódnak össze a bajai évekkel. Vadászni nagybátyjával járt Babits, ilyenkor volt nála egy flóberpuska is.⁴⁷⁹ A vadászfelszerelések emléke szerepel egy másik visszaemlékezésében is: „Kilopkodtam nagybátyámtól vadászszerszámokat, övet, vadászszéket, kürtöt, ivópoharat, és ezekkel felszerelve – alig bírtam el –, el és a flóberttel a vállamon: így jártam a napraforgók közt, iszonyú büszkén, hogy én vagyok az indiánvezér.” Bár a költeményből a flóberpuska képe nélkül szerepel a vadászemlék az *Esti*

⁴⁷² BABITS 2022, 560. o.

⁴⁷³ RÁBA 1981, 320. o.

⁴⁷⁴ GÁL 1975, 459. o.

⁴⁷⁵ KELEVÉZ 2022, 552–553. o.

⁴⁷⁶ GÁL 1975, 459. o.

⁴⁷⁷ BABITS 2010, 442. o.

⁴⁷⁸ KELEVÉZ 2022, 546. o.

⁴⁷⁹ GÁL 1975, 459. o.

kérdésben: „vagy fáradtan, domb oldalán, ebédrel / nézzed a lombon át a lusta holdat”.⁴⁸⁰ Ehhez társul, amikor még nem lévén híd, sokat kellett kocsiznia, és kompon átkelnie, hogy Bajáról Szekszárdra tudjon menni. („vagy országúton, melyet por lepett el, / álmos kocsisod bóbiskolva hajthat”⁴⁸¹).

Az „állj meg a sarkokon csodálni restül / a távol utcák hosszú fonalát, / az utcalángok kettős vonalát” sorokhoz is fűz megjegyzést Babits, méghozzá a pesti kisdíák éveit eleveníti fel, amikor az esti gázlámpával kivilágított hosszú utcasorok, az Andrássy út mély benyomást tettek rá.

A „bűvös / lámpának képe” pedig már újra a gyermekkoré, a költő egyik kedvenc játékát idézi: „mert akkor a laterna magica egyik legkedvesebb játékom volt”.⁴⁸² A bűvös lámpa árnyképe az, ami „van is már, de nincs is”.⁴⁸³

Az *Esti* kérdéshez kapcsolódó emlékeit Babits így összegzi: „Rendkívül sok élményem van ebben a versben, ezért szeretem. Nagyon a lelkemhez nőtt!”⁴⁸⁴

Az *Esti* kérdés harmadik szakaszában (35–54. sor) pedig belső intertextuális elemeket találunk, melyek visszautalnak az első („minek a selymes víz, a tarka márvány? / minek az est, e szárnyas takaró?”) és a második szakaszra („miért a dombok és miért aombok”).⁴⁸⁵ Ezenkívül ezt a részt már, az emlékeken túl, irodalmi utalások is átszövik. A kérdések nyelvi mintája Victor Hugo költeménye, a *Le monde et le siècle* (’A világ és a század’) című verse volt, azonban Babits művében a kérdések nyitottak, nem várnak választ. Szabó Lőrinc egy alkotást emelt ki ebből a szempontból, Hofmannsthalról a *Külső élet balladáját*. Ez a költemény ugyanúgy kérdéseket fogalmaz meg, mint a másik kettő.

Emellett Babits az ókori görög mitológia, irodalom szövegeivel is intertextuális kapcsolatot létesít. A „tenger, melybe nem vet magvető” rész az *Iliász* egyik állandó jelzőjére utal, mely a tengerhez kapcsolódik („meddő tenger”⁴⁸⁶). Ez kevésbé ismert, tehát nagyobb az intertextuális hatása, azonban ismertebb jelölések is megjelennek ebben a szakaszban, mint a „bús Danaida-lányok” és az „égő sziszifuszi kő”.⁴⁸⁷ Mindkettő a vég nélküli értelmetlen munkára utal, amelyet büntetésül szabtak ki az elkövetett bűnökért. Ezenkívül mindkét mitológiai történet visszatér később Babits életművében, *A Danaidák* és a *Laodameia* című alkotásaiban.⁴⁸⁸

⁴⁸⁰ KELEVÉZ 2022, 546. o.

⁴⁸¹ KELEVÉZ 2022, 546. o.

⁴⁸² GÁL 1975, 459. o.

⁴⁸³ KELEVÉZ 2022, 546. o.

⁴⁸⁴ GÁL 1975, 459. o.

⁴⁸⁵ KELEVÉZ 2022, 546–547. o.

⁴⁸⁶ HOMÉROSZ 13, 225, 403. o.

⁴⁸⁷ KELEVÉZ 2022, 547. o.

⁴⁸⁸ KELEVÉZ 2022, 556. o.

Az utalásoknak lényeges forrása a Biblia. Nemes Nagy Ágnes rámutat arra, hogy Babits a példabeszédek nyelvén teszi fel a záró kérdést, a kicsiny fűszál növekedésén és elszáradásán keresztül: „Mire való a halállal záródó élet? Minek a lét, ha megsemmisül?”⁴⁸⁹

Ha a kérdéssorozatot és annak tartalmát nézzük a versben, az anaforikus helyzetben szereplő „miért”, és az amögött meghúzódó mi célja kérdéseket, A prédikátor könyve jut eszünkbe. Babits a lét értelmét érintő kérdéseket a példabeszédek nyelvén teszi fel, akárcsak a prédikátor: „Mi haszna van az embernek minden fáradozásából, ha fáradozik a nap alatt?” (Préd 1,3), és az elszáradó, majd újránövő fű szimbolikája is azt sejteti, amit a bibliai szakasz, hogy minden ismétlődik, hogy nincs új a nap alatt. „Ami volt, ugyanaz lesz majd, és ami történt, ugyanaz fog történni, mert nincs semmi új a nap alatt.” (Préd 1,9) És ezzel egyúttal felidézi a vanitas-irodalmat, illetve Kölcsey Ferenc *Vanitatum vanitas* című művét, amely megfogalmazza, hogy minden hiábavaló, ezzel a Kölcsey-vers szintén evokálja a bibliai szöveget.⁴⁹⁰ Kelevéz Ágnes megemlíti, hogy Melczer Tibor is A prédikátor könyvével lát hasonlóságot, különösen az utóbbi bibliai könyv első részében van szó a természet hiábavaló körforgásáról.⁴⁹¹

A prédikátor könyve az emberi élet értelmére kérdez rá, az emberi sors bizonytalanságáról, felfoghatatlan voltáról elmélkedik, mert a bölcsességtan nem tudott erre kielégítő választ adni. A prédikátor könyvének szerzője „az élet egészének mérlegét akarja felállítani”.⁴⁹²

Az izraeli bölcsességtan összefüggést látott az ember magaviselete és a sorsának alakulása között: ha valaki féli Istent, akkor áldásban, bőségben és békében lesz része, viszont ha nem, akkor szenvedés, betegség és sikertelenség lesz az osztályrésze, és ez utóbbiak meg is mutatják, ha valaki bűnös. A bölcs ember felismeri ezt a kölcsönhatást a cselekvés és az élet alakulása között, és ennek tudatában igyekszik cselekedni. Az Úr iránti hűség a bölcsességtanban összefonódik a gyakorlati kegyességgel. Aki bölcs, az keresi az isteni útmutatást, azokat a magatartási normákat, amelyek a sikeres élet biztosítékai, hiszen fontos tétele a bölcsességtannak Isten mindenhatósága és -tudása. Ezért optimizmus jellemzi, és reméli, hogy megérti Isten tervét a világban, és viselkedésével képes lesz az életét irányítani.⁴⁹³

A prédikátor könyvének szerzője fenntartással viszonyul ehhez a bölcsességtanhoz, hiszen maga is fontosnak tartja a bölcsességet, és bölcsnek vallja magát, mégis képtelen kiismerni

⁴⁸⁹ NEMES NAGY 2004, 205. o.

⁴⁹⁰ „Igen nagy hiábavalóság – mondja a Prédikátor –, igen nagy hiábavalóság! Minden hiábavalóság!” (Préd 1,2) és Kölcsey művének első versszaka, mely maga is evokálja az előbb idézett bibliai szöveget: „Itt az írás, forgasátok / Érett ésszel, józanon, / S benne feltalálhatjátok / Mit tanít bölcs Salamon: / Miképp széles e világ / Minden épül hitványságon, / Nyár és harmat, tél és hó / Mind csak hiábavaló!” KÖLCSEY 79. o.

⁴⁹¹ KELEVÉZ 2022, 556. o.

⁴⁹² RÓZSA 2016, 719. o.

⁴⁹³ RÓZSA 2016, 719–720. o.

az életet, annak mélységét és Isten tetteit. Azt látja, hogy az igazság nem érvényesül maradéktalanul a világban, és az ember mulandósága is megcáfolja a bölcsességtan állítását, hiszen mindegy, hogy valaki Isten akarata szerint élte az életét vagy nem, attól függetlenül mindenkinek ugyanaz lesz a sorsa, a bölcs is meghal, az ostoba is. Ezért hiábavalónak tartja a fáradozást, és meggyűlölte az életet (Préd 2,12–18). A halál viszonylagossá teszi az örömeiket is.

A kételyek ellenére a prédikátor hívő marad, tudja, hogy Istentől származik minden, ő adja az áldást és a bajt, az életet és a halált is (Préd 2,24–26). Hisz az isteni gondviselésben, ezért az erkölcsös életet tartja jónak, és elítéli, ostobaságnak tartja a bűnt. Kitart Isten mellett, de a felvetett problémáira nem talál megnyugtató feleletet.⁴⁹⁴

Babits az *Esti kérdés* harmadik részében rákérdez mindennek az értelmére: minek „a sok szépség”, „a selymes víz”, „a tarka márvány”, „az est”, „a dombok”, „a lombok”, „a tenger”, „az árok”, „az apályok”, „a felhők”, „a nap”, „az emlékek”, „a végét nem lelő idő”.⁴⁹⁵ Azonban nála hiányzik a költeményben annak a nyoma, hogy a kételyek mellett is hisz a gondviselésben, és megmarad az Isten iránti hűségben.

Különbség az is, ahogyan erre Dávidházi Péter rámutat tanulmányában, hogy a költemény szerint a kérdések feltevője csak gyáván mer megszólalni, és csupán az elcsüggedt pillanatában, és ez „némi önkritikus távolságtartásra vall”.⁴⁹⁶ A prédikátor ezzel szemben úgy tűnik, hogy magabiztos merészséggel fogalmazza meg kérdéseit, mert bízik Istenben, aki meghallgatja. Az *Esti kérdés*ben nem utal nyelviileg semmi az Istenbe vetett bizalomra.⁴⁹⁷ Lehet értelmezni anélkül, de úgy is, hogy a versnek A prédikátor könyvével való intertextuális kapcsolata miatt magától értetődő ennek a hűségnek és a bizalomnak az értelmezése. A kérdés azonban nyitva marad. Ezért a költemény kérdésfeltevéseinek erős intertextuális hatása van, az olvasót a kérdések és lehetséges válaszok nagyobb fokú végiggondolására készíti.

Az emberi sorsban felbukkanó igazságtalanság és a szenvedés Jób könyvének a témája igazán, ahol az igaz ember szenvedése áll a középpontban és annak a miéértje. És akárcsak A prédikátor könyve, az izraeli bölcsességtant kérdőjelezi meg.⁴⁹⁸ Jób Istentől vár feleletet a szenvedésére és a kérdéseire, Isten azonban csak közvetve válaszol, hiszen a mindenható és -tudó

⁴⁹⁴ RÓZSA 2016, 720–721. o.

⁴⁹⁵ KELEVÉZ 2022, 546–547. o.

⁴⁹⁶ DÁVIDHÁZI 2009a, 84. o.

⁴⁹⁷ KELEVÉZ 2022, 557. o.

⁴⁹⁸ Az ókori Keleten más népeket is foglalkoztatta, Jób könyvéhez hasonlóan, a világban és az ember életében tapasztalható igazságtalanság és az emiatti panasz. Például egészen közel áll a Jób könyvéhez a *Dicsérni akarom a bölcsesség urát* kezdetű mezopotámiai szövegmélt, melyet „Babiloni Jóbna” is neveznek. Ez körülbelül a Kr. e. 15. században keletkezhetett, és benne a beszélő Mardukhoz fordul, tőle vár segítséget, miközben elpanaszolja szenvedéseit, melyeket ártatlanul szenved el. Ugyancsak Jób könyvéhez áll közel a Kr. e 10–8. századi *Szenvedő beszélgetése jámbor barátjával*, melyet „Babiloni teodiceaként” emlegetnek. Ebben a szenvedő ember a barátjával folytat párbeszédet, akárcsak Jób a barátaival. De más emlékek is bizonyítják, hogy Jób könyvének a

Istennek nem lehet vitapartnere az ember, nem perlekedhet az akadémikuskodó vele (Jób 40,2), hiszen például hol volt Jób, amikor Isten a földet alkotta? (Jób 38,4–5). Nem fedi fel titkát a halandó ember előtt, de a benne való bizalomra szólítja fel. Megmutatja Jóbnak a bölcsességét, a gondviselő hatalmát, hogy a káosszal szemben fenntartja a rendet. És a természetben működő isteni gondviselés, csoda biztosítéka annak is, hogy az embert sem hagyja magára, megőrzi őt; még a szenvedésében is ott van Isten, akkor is, ha az ember ezt nem képes felfogni, megérteni. Jób végül lemond a vádjairól, és fejet hajt Isten bölcsessége előtt, és kezét a szájára teszi (Jób 40,4).⁴⁹⁹

Az *Esti kérdés* harmadik szakasza így Jób könyvével is intertextuális kapcsolatot létesít, annál is inkább, mert Jób könyve is nyitva hagyja Jób kérdéseit. Az izraelita bölcsességtanon túlmutat ugyan a bibliai könyv, de nem tud egyértelmű választ adni arra, hogy miért szenvednek az ártatlanok, hogy mindez mire való. Azonban az *Esti kérdés* a lezáratlanabb ebből a szempontból, mert ha Jób könyve nem is ad egyértelmű választ, de az Isten iránti bizalomra mindenképpen felszólít, mert Isten bölcsen gondoskodik a világról és teremtményeiről, és ott van a szenvedő ember mellett is.

Az *Esti kérdés* utolsó három sora az elszáradó és újanövő fű képével intertextuális jelölőként is működik. Jób könyvében az emberi élet rövidegét és mulandóságát érzékelteti az elfonnyadó és árnyékként eltűnő virág párhuzama (Jób 14,1–2). Itt a szenvedés kontextusába illeszkedik a kép, aki szenved, sokat gondol az elmúlásra. Jób általánosít, nem csupán magáról és a sorsáról beszél, hanem általában az „asszonytól született ember életéről” (Jób 14,1).

Jób könyve és az *Esti kérdés* együtt más bibliai helyeket is felidéznek. Az ókori keleti ember számára ugyanis a természet bőven szolgáltatott képeket a gyors elmúlás érzékeltetésére. Ilyen Jób könyvéből az elhervadó virág, de a fű és a fák lombja is hamar elfonnyad, ha a szárító szél kitikkasztja őket. A Királyok második könyve az erődített városok lakosait hasonlítja a mezei növényhez, a gyenge fűszálhoz, a háztetőn nőtt fűhöz, amely azelőtt elszárad, mielőtt szárba szökkenne. (2Kir 19,26) A 37. zsoltárban a gonoszok élete ilyen mulandó, ezért nem kell irigyelni őket, még ha szerencsések is, és úgy tűnik, hogy jól megy a soruk (Zsolt 37,1–10). A 129.-ben is olyanok lesznek a gonoszok, „mint háztetőn a fű, amely elszárad, mielőtt kitépnek” (Zsolt 129,6).

A 90. zsoltár, akárcsak Jób könyve, általánosít, a halandóra általában jellemző, hogy visszatér a porba, olyan hamar múlik el élete, mint a fűé, Isten örökkévalósága szempontjából,

keletkezése előtt is már foglalkoztatta az ártatlan szenvedés problematikája az ókori Kelet emberét. RÓZSA 2016, 686. o.

⁴⁹⁹ RÓZSA 2016, 686. o.

hiszen előtte ezer esztendő is csak annyi, mint egy nap, mint egy őrvtátsnyí idő (Zsolt 90,3–6). A 102. zsoltár is Isten örökkévalóságával állítja szembe az elcsüggedő, szegény ember életének pillanatnyi idejét, mely elillan, mint a füst, és itt a szív olyan, „mint a levágott és elszárad fű” (Zsolt 102,1–5;12). Szintén az emberi élet törékenységéről beszél általánosságban a fű és a virág hasonlatával a 103. zsoltár: „Ha végigsöpör rajta a szél, vége van, még a helyét sem lehet felismerni.” (Zsolt 103,15–16) Ézsaiás könyve és hozzá kapcsolódóan az Újszövetségből Péter levele állítja szembe a test mulandóságát mint a fű és a virág gyors elmúlását („megszárad a fű, és virága elhull” 1Pt 1,24), azzal, hogy Isten beszéde örökké megmarad, Péter itt idézi Ézsaiás próféciáját (Ézs 40,6–8; 1Pt 1,24–25). Jakab levele pedig szintén hozza ezt a képet, hogy a perzselő nap elszáritja a füvet, de ő a gazdag emberhez kapcsolja, „így sorvad el vállalkozásaiban a gazdag is” (Jak 1,11).⁵⁰⁰

Az elszáradó fű képe érintkezik a bibliai és a babitsi Jónás könyvében megjelenő gyorsan szárba szökkenő, és ugyanolyan hamar elszáradó tök motívumával, mindkettő tekinthető önmagán túlmutató példázatnak.⁵⁰¹ Az *Esti kérdés*ben a fűszál a természeti körforgás részeként hervad el és nő újra, a bibliai Jónás könyvében viszont ebből a természetes körforgásból kiragadva jelenik meg példázatként a bokor, míg Babits parafrázisában a tök felnövekedése és elszáradása szintén a természetben található körforgás része,⁵⁰² Ninive, Jónás és a tök helyére idővel mások kerülnek, mert „eljön az ideje még, / születni fognak újabb Ninivék / és jönnek új Jónások, mint e töknek / magvaiból új indák cseperednek”.⁵⁰³ Hogy a Bibliában milyen növényről van szó, az nincs konkrétan megadva, a legtöbb fordításban egyszerűen csak növényként szerepel, de általában ricinust értenek alatta, mely szerte megtalálható a Közel-Keleten. A gyors növéstű bokor széles levelekkel rendelkezik, és könnyen, gyorsan megnő több méter magasra is. A Károli-fordításban szintén tök szerepel, mint Babitsnál, aki innen emeli át a parafrázisába.⁵⁰⁴

A versbeli fűszál és a Jónás könyvebeli tök, ricinus a növekedés és az elszáradás kapcsán érintkezik egymással motívumként, a szerepük azonban különböző. Az *Esti kérdés*ben egy példa a fűszál, míg a Jónás könyvében egy példázat része, melynek tanulságát maga Isten vonja le, míg az *Esti kérdés* esetében nem beszélhetünk a tanulság levonásáról, hiszen nyitva marad a kérdések sora.

⁵⁰⁰ KELEVÉZ 2022, 556–557. o.

⁵⁰¹ DÁVIDHÁZI 2009a, 85–92. o.

⁵⁰² Batizi András borostyánnak fordította a 16. században a Jónás könyvének végén kinövő növényt a *Jónás prófétának históriájá* című művében. BATIZI 93–94. o

⁵⁰³ BABITS 2019, 469. o.

⁵⁰⁴ FERREIRA, https://ereader.perlego.com/1/book/4923694/10?element_originalid=toc_2 (2025. 04. 14.)

Még egy érdekes bibliai párhuzamot hoz a szakirodalom az *Esti kérdéssel* kapcsolatban. Pap Kinga a harmadik részből a „s a tenger, melybe nem vet magvető?”⁵⁰⁵ sort emeli ki. Ez a sor eltér a többitől grammatikailag és szemantikailag is, mivel a többi sorban található kérdések nyitottak, itt viszont más a kérdezés logikai formája, egy vonatkozó mellékmondat követi a tenger szót. És ez a mellékmondat valójában egy kijelentést tartalmaz a tengerről: hogy nem szór bele magot a magvető. Ezt egyrészt a papi teremtetéstörténettel és az özönvízzel kapcsolja össze Pap Kinga, hogy Isten a teremtés mint magvetés során szétválasztotta a tengert a szárazföldről, és azután a bűn sokasodása következtében ugyancsak vízzel, özönvízzel elpusztította azt; másrészt A magvető példázatával.⁵⁰⁶

De érdemes a magra is koncentrálni mint igére, szóra. Babits több versében megjelenik a tenger, ebből egyet, a *Recitativot* emelném ki, mivel itt a szavakról állítja a beszélő, hogy az őstengerből valók: „Szók, keserű / őstengerekből üllepedett / szók, régi kiszáradt tengerek alja”.⁵⁰⁷ Ha az Ószövetséget nézzük, a hatnapos teremtetéstörténetben Isten a szavával hozza létre a világot, és az embert is, amikor csak „Isten Lelke lebegett a vizek fölött” (1Móz 1,2). A káosznak a papi teremtetéstörténetben jellemzője a kietlenség, a pusztaság, és hogy még hiányzik a szabályszerűség, mely szerint a napok váltják egymást, hogy sötétséget világosság követ. A káosszal áll ellentétben a rend és a lét, amely lett az ősrendetlenségből.⁵⁰⁸ Isten felette áll a káosznak, a tengernek, és szava mint magvetés a rendet hozza létre, teremt a káoszból.

Babits szava is teremt, de az ő szava emberi szó, mely a mélységből fakad, lelke mélyéről, és a megértésre törekszik. Bár a költő is a semmiből teremt világot a fantáziája segítségével, mégis emberi szó marad, és ha nem kapna talentumot erre, nem is lenne képes rá. Az *Esti kérdésben* a tengerbe nem vet a magvető, azaz itt negatív előjellel szerepel a magvetés. Kettős jelentést tulajdonít ennek a sornak Pap Kinga, egyrészt azt, hogy „a teremtés rendjének okára” kérdez rá a vers a természeti képekkel, másrészt „a megismerés költői aktusaként a költő ön-maga létre, az alkotás értelmére”.⁵⁰⁹

Az Újszövetségben A magvető példázatának magyarázatában Jézus szintén az ígét rendeli a maghoz. A tengert úgy köti Pap Kinga hozzá, hogy Jézus A magvető példázatát a tenger-ről mondja a sokaságnak Máté és Márk evangéliuma szerint (Mt 13,1-2; Mk 4,1), egyébként mindhárom evangéliumban szerepel a példázat és a magyarázata is (Mt 13,1-9;18-23; Mk 4, 1-9;13-20; Lk 8,4-8;11-15). De Máté és Márk szerint így a tengerről jön a magvetés.

⁵⁰⁵ KELEVÉZ 2022, 547. o.

⁵⁰⁶ PAP 183–187. o.

⁵⁰⁷ KELEVÉZ 2019, 219. o.

⁵⁰⁸ A papi teremtetéstörténetről bővebben a 4. fejezetben lehet olvasni *Az Isten kezében* című vers kapcsán.

⁵⁰⁹ PAP 186. o.

Azonban ha Babits verssorát nézzük, ellentétben áll a példázattal annyiban, hogy a tenger az *Esti kérdés*ben azért meddő, mert nem történik meg a magvetés. De Jézus példázatában a magvető bőkezű, a szokásnak megfelelően mindenhova szórja a magot, az viszont nem mindenhol hoz termést. A régi palesztinai szokás szerint először a magot szórták ki, vetették el egészen a terület határáig, a szikláig, ahol alig volt föld, majd utána szántották be a földet. Így jutott a magból az útra, útfélre, melyet aztán kitapostak a járókelők; és a bogáncsot sem szedte ki a szántóvető, mert azt úgyis kitepte az eke, és így került a föl alá a maggal együtt. Csak a szántásnál derült ki, hogy milyen a bevetett föld valójában.⁵¹⁰

Mindenesetre elmondható, hogy távolról kapcsolódik össze az *Esti kérdés* 44. sora a bibliai igehelyekkel, ezért erős az intertextuális hatás. Valamint, hogy a tengerbe nem vet a magvető, a teremtestörténethez való odarendelés alapján, értelmezhetjük úgy is, hogy a szó a rendet kedveli, és kerüli a káoszt, és úgy szól a lírai én, ahogy arra később a Jónás imájában vágyik: „s, szavaim hibátlanhadsorba állván”,⁵¹¹ rendben és bátran. Illetve ha A magvető példázatához rendeljük, akkor pont azt a háttértudást hívja elő játékosan, mely ellentétes jelentésű, és pont arról szól, hogy a magvető bőkezűen szórja a magot, az ígét, és a talajon, a „tengeren”, az emberi szíven múlik, hogy meddő marad-e.

Végül a vers egészének a beszédmódjára is érdemes kitérni, mint intertextuális jelölőre: ha a megszólalás módját nézzük, az *Esti kérdés* általánosít az egyes szám második személyű megszólítással, akárcsak a 90. zsoltár vagy Jób könyve, de egyben ez azt is jelenti, hogy a beszélő saját magának is felteszi a kérdést. Találó Nemes Nagy Ágnes meglátása, hogy a vers egésze a lét értelmére való rákérdésezést úgy fogalmazza meg, hogy a logikai vázon áthömpölyög az érzelmek áradása, egyszerre jelenik meg benne a fegyelem és a hömpölygés, mint ahogyan a szökőkút vize árad, és túlfolyik az első és második kötálon, hogy végül a medence összefogja azt.⁵¹²

A fiatal Babitsra nagyon is jellemző ez a „világos és indázó, áttekinthető és bonyolult, célratartó és kitérőkkel teli” szerkesztés.⁵¹³ Ez az érzelmi telítettség pedig szintén összeköti Az *Esti kérdést* A prédikátor könyvével, valamint Jób könyvével, illetve a Jónás könyvének a végén található Jónás panaszával is.

⁵¹⁰ JAKUBINYI 159. o.

⁵¹¹ BABITS 2019, 470. o.

⁵¹² NEMES NAGY 2004, 206. o.

⁵¹³ NEMES NAGY 2004, 205. o.

4.4.2. Jónás imája

Az *Esti kérdésben* általában a létértelmezéssel mint egzisztencialista kérdéssel találkozunk, a Jónás imája már ennél sokkal személyesebb módon fogalmazza meg a léttel kapcsolatos gondolatokat.

Babits 1939-ben fűzte a *Jónás könyvéhez* a *Jónás imáját*.⁵¹⁴ Rába György a két mű viszonyát Babits legkedvesebbnek tartott Shakespeare-fordításához hasonlítva magyarázza meg, azaz egy lehetséges intertextuális kapcsolódást feltárva: ahogyan *A viharban* a Prosperótól elhangzó epilógus illeszkedik az előzményekhez, úgy simul a Jónás imája az elbeszélő költeményhez.⁵¹⁵ És „a távoli minta analógiája, ahogy a számadás és búcsú szituációjában a költő levonja arcáról Jónás maszkját, arra jogosít, hogy önnön lelkiismeret-vizsgálatának és saját küldetésvállalása belső drámájának értelmezzük elbeszélő költeményét”.⁵¹⁶

Ami a verset az ószövetségi könyvhöz köti, az az, hogy *Jónás imájának* beszélője egynek érzi magát Jónással, a „Gazda” „rest szolgája” és a „hajdan bujkálva” kifejezések hasonlóvá teszik az elhívása elől menekülő prófétához, egyben pedig azt is érzékeltetik, hogy a költő visszatekintve keveselli, amit tett a küldetésének sikeressége érdekében.⁵¹⁷

A cethal képe is összeköti a *Jónás imáját* az egy évvel korábbi elbeszélő költeménnyel, és ugyancsak a bibliai könyvvel. A cethal képe kettős. Egyrészt jelenti Babits szenvedését, aki szobájába zárt Jónásként olyan, mint a cethalba zárt próféta,⁵¹⁸ és csak a vers címének paratextuális utalása szerint Jónás panasza. A költeményben maga hasonlítja a gyötrelmes betegségét Jónás gyötrődéséhez a cet gyomrában mintegy vallomásként: „később mint Jónás a Halban / leszálltam a kinoknak eleven / süket és forró sötétjébe”.⁵¹⁹ Másrészt a fenyegető halál is a cethal képében jelenik meg: „mielőtt egy mégvakabb és örök / Cethal szájában végkép eltűnök”.⁵²⁰

Ezért bár a szöveg paratextuális elemével, címével előhívja a *Jónás könyvét* és az ószövetségi Jónás próféta könyvét, a beszélő személyes küzdelme kapcsán mégis az *Esti kérdés* létértelmezésével rokon. Csak míg az *Esti kérdés* általánosságban fogalmazza meg a létre irányuló kérdéseket, és nem kapunk rájuk választ, addig a *Jónás imájában* személyes vallomással

⁵¹⁴ RÁBA 1983, 311. o.

⁵¹⁵ RÁBA 2013, 126. o.

⁵¹⁶ RÁBA 2013, 126. o.

⁵¹⁷ KARDOS 1972, 495. o.

⁵¹⁸ KARDOS 1972, 495. o.

⁵¹⁹ BABITS 2019, 470. o.

⁵²⁰ BABITS 2019, 470. o.

találkozunk, és a szó, a szólás válik a létezés alapjává: amíg él, addig szól, és ez fordítva azt jelenti, hogy amíg szól a költő, addig létezik.

A versforma is összeköti a korábbi létértelmező versével, a Jónás imája „szakozatlan, jambusi sorokból áll, akár az Esti kérdés”.⁵²¹ A kései mű első 12 sora szabályosnak mondható, a spondeusok és a jambusok aránya ebben a részben 90%, míg a maradék 14 sor szabálytalan, éppen hogy csak szabályos a jambusok és a spondeusok aránya, 74%, ami jól kifejezi a költemény elején a viszonylagos nyugalmat, majd a második felében a nyugtalanságot. Ezt a nyugtalanságot a versben a soráthajlások is erősítik, a második részt kilenc enjambement fogja át.⁵²²

Sipos Lajos is elválasztja a *Jónás imáját* a *Jónás könyvétől*. Egyrészt a homogén beszédhelyzet, az egyenes beszéd, a lírai vallomás, másrészt „az *ima*-forma mögött megjelenő személyessé váló hitbeli és filozófiai meggyőződés”⁵²³ miatt. Ennek kapcsán az irodalomtörténész más Babits-versekkel, mint a *Balázsolás*, a *Talán vízözön* és az *Egy verses levélre. Reményik Sándornak*, rokonítja. Ezenkívül a *Jónás imáját* a babitsi életmű összefoglalásának, kulcsversének tekinti, de az életmű nem azonos az életúttal vagy -elvekkel.⁵²⁴

Ezenkívül a „Gazda” képe intertextuális jelölőként utal Babitsnak egy másik versére, az *Ádáz kutyámra*, ahol az „égi gazda” bár kiismerhetetlen, hol büntet, hol irgalmaz, de „gondol veled”, és a „hív imádás”⁵²⁵ köti hozzá a lírai ént. A gondoskodás motívuma összeköti a két költeményt. Isten Gazdaként úgy viselkedik, mint Babits a sima szőrű foxterrierjének gazdjaként: a csirkelopások után megbüntette Ádáz, de a gazda irgalmas is, megbocsát az eltévelyedőnek, néha gyötrő a fegyelmezés, de olykor simogatja, kedvesen bánik a rábízott jószággal, vagy játszik vele, és az bíz benne. Erre a bizalomra vágyik a beszélő is, hogy úgy tudjon Istenben bízni, amilyen együgyű, hív imádással csüng a kutya szeme a gazdáján, és ahogyan a kutya bizalommal pihen gazdája lábánál, úgy pihenessen meg ő is Istennél. Ennek a jelentése *A Jónás imájának* a tükrében a létezés végső okához való ragaszkodást jelenti.

A *Jónás imájában* a lírai én már nem kísérli meg megérteni a „Gazdát”, csak fohászkozik hozzá, és „kér, vár, remél, elfogad”.⁵²⁶ A Gazda ajándéka az is, hogy szólhat a beszélő, azaz a létezés. Hiszen a létezés csak addig tart, ameddig a „rég hang” a sajátja.

Jóbnak a panasza is visszacseng a *Jónás imájában*, annak az embernek a szenvedése, aki nem érti, mivégre az. De a költemény beszélője nem fakad ki, nem perlekedik Istennel,

⁵²¹ SIPOS 2002, 102. o.

⁵²² SIPOS 2002, 102. o. Sipos Lajos megemlíti még, hogy az enjambement a *Nyugtalanság völgye* kötettől vált Babits pályáján igazán fontos elemmé, és meghatározó pedig a *Jónás könyvében* lett. Uo., 102. o.

⁵²³ SIPOS 2002, 100. o.

⁵²⁴ SIPOS 2002, 102. o.

⁵²⁵ BABITS 2019, 308–309. o.

⁵²⁶ SIPOS 2002, 104. o.

hanem csak tőle kér segítséget, hogy bátran szólhasson, amíg engedik „az égi és ninivei hatalmak”.⁵²⁷

Babits a gégeműtétje után otthonában időről időre vendégeket fogadott, akik őt hallgatták, miután a négyhónapos némaság után újra meg tudott szólalni egy időre: „az ezüstgégéből feltörő, szakadékony, kissé sípoló hangja öt-hat tagú társaságot vonzott köréje esténként, perszeritkán, valamivel gyakrabban kettes megbeszéléseket, óvatos vitákat, és leggyakrabban a fájdalom szaggatott monológjait. A vendég ilyenkor némán hallgatta őt.”⁵²⁸ – ahogyan Illés Endre visszaemlékezésében olvashatjuk.

A betegségről valló panaszzsoltárokkal is kapcsolatot létesít a *Jónás imájában* megjelenő hangnem és a téma. A betegségtől szenvedő ember zsoltárai közé tartozik például a 30., 32., 38., 41., 51., 69., 77., 88. zsoltár. Ezekben megtalálhatjuk a szenvedés leírását, melyet a zsoltárok összekapcsolnak a bűnnel és a bűnbánattal, amit a bölcsességtanban is megfogalmaztak: ha az ember elfordul Istentől, betegség, szenvedés éri. A 32. zsoltár szenvedő beszélője ezért fordul bűnbánattal Istenhez. De azzal is összekapcsolódik a szenvedés, hogy annak láttán mások, a jóbarátok is, elfordulnak a zsoltárostól, illetve az ellenségeik örülnek szenvedéseit látva.

A 88. zsoltár a halálos beteg ember zsoltára. A *Jónás imájában* szereplő „mégvakabb Cethal” sötétsége felidézi a zsoltárban szereplő sír sötétségét, ahogyan a költemény panasza, fohásza is. A zsoltáros éjjel-nappal Istenhez fohászkodik, akitől a szabadítást várja (Zsolt 88,2), neki panaszolja el fájdalmát, hogy „közel került a holtak hazájához” (Zsolt 88,4), és elveszítette erejét. Ugyanaz az ijesztő sötétség jelenik meg a zsoltárban, mint a *Jónás imájában*: „A halottak közé kerülök, mint azok, akik leterítve fekszenek a sírban, akikre nem gondolsz többé, és kikerültek a kezedből. A sír mélyére juttattál már, mélységes sötétségbe.” (Zsolt 88,6–7)

A zsoltárok „különböző mértékben adnak feleletet a szenvedésre”⁵²⁹, de bíznak Isten igazságában, és ragaszkodnak hozzá, tőle várják az üdvösséget és a szabadulást szorult helyzetükből (a hálaadó zsoltárokból ezt a szabadulást a szenvedés után meg is tapasztalták a zsoltárosok).

A *Jónás imája* nem ad feleletet a szenvedésre, de nem is kérdezi, miért van. A vers beszélője elfogadja, és ezzel együtt kéri, hogy beteljesíthesse küldetését.

⁵²⁷ BABITS 2019, 470. o.

⁵²⁸ ILLÉS 71. o.

⁵²⁹ RÓZSA 2016, 662. o.

4.4.3. Az *Esti kérdés*, a Jónás imája és az Ószövetség

Az *Esti kérdés* még a korai versekhez sorolható, erős benne az intertextualitás, és nagyon sokféle műhöz kapcsolódik az alkotás, ahogyan sok ószövetségi hellyel is érintkezik a költemény, több zsoltárral, de még a Jónás könyvével is a Jónás feje fölé nőtt, majd elszáradó ricinusbokor motívumán keresztül.

De még az Újszövetséggel is kimutatott a szakirodalom intertextuális kapcsolatot, a magvető példázatával. Azonban ezt érdemes tovább mélyíteni, és világosabbá tenni a kapcsolódást például, hogy a játékos megfogalmazással előhívja a költemény a „s a tenger, melybe nem vet magvető” verssorral ellentétesen a magvető bőkezűségét is Jézus példázatából, és hogy csak az emberi szíven múlik, hogy meddő marad-e. Ebben a rájátszásban nemcsak nyelvi, hanem egyfajta logikai elidegenítést is észrevehetünk, ami pont a tagadással ellentétes jelentést hívja elő a bibliai ismeretek tükrében.

Azzal, hogy az *Esti kérdés* általánosságban kérdez rá a lét értelmére, eltávolítja a beszélő magától a létkérdést, és így az olvasó inkább ésszel kell, hogy végiggondolja azt a kérdést, melyre igazából nincs válasz. Isten titkát ember nem fürkészheti ki. És mivel nyitva maradnak a kérdések, erős intertextuális hatással rendelkezik a költemény, egyben bevonja az olvasót a létértelmezésbe. És bár Babits versében szövegszerűen nem szólal meg az Istenbe vetett bizalom, a bibliai vendégszövegeknek köszönhetően azt a jelentéstartamot is hordozhatja az olvasó számára, hogy ez a hűség és bizalom magától értetődő.

A *Jónás imája* már kései költemény. Itt kevesebb az intertextuális játék, mint amit az *Esti kérdés* esetében láttunk, viszont sokkal mélyebb a kapcsolódás a bibliai Jónás alakjához, erős az intertextualitás intenzitása. Babits Jónásához pedig még inkább közelebb áll a címben szereplő Jónás. A *Jónás imája* tulajdonképpen aktualizálja a személyes léthelyzetben a próféta imádságát.

A *Jónás imájának* szoros a kapcsolata az *Esti kérdéssel*, és ez az, amiért a költeményt nem a *Jónás könyvét* tárgyaló résznél mutatom be. Összeköti a két alkotást a versforma, a jambusi sorok használata, de ennél is erősebb kapocs a létértelmezés. Az *Esti kérdés* még korai vers, és általánosságban veti fel, hogy mi a lét értelme. A *Jónás imája* már egyes szám első személyű személyes vallomás. Az *Esti kérdés* arra készíti az olvasót, hogy hideg fejjel gondolja át a lét, a világ értelmét, kognitív módon funkcionál a költeménynek ez a szakasza, a

Jónás imájában ez az érzelmen keresztül, emocionálisan működik. Az *Esti kérdés* elgondolkoztatja az olvasót, a *Jónás imája* megrendíti. A két vers együtt jelzi igazán, hogy a személyes lét értelmének a végiggondolására mind a kettőre, az észre és az érzelmre is szükség van.

4.5. A visszahúzó próféta

4.5.1. Holt próféta a hegyen

A Babits-házaspár 1924-ben telket vásárolt Esztergom-Előhegyen, és nyaralót épített. Ennek előtörténetéhez tartozik, hogy 1923-ban a Gizella-telepen nyaraltak, és megtetszett nekik a Duna-kanyar. Ezután Babits váratlanul viszonylag magas tiszteletdíjhoz jutott, és félve a pénzromlástól, megbízta Nagy Zoltán költőt, aki ügyvédi tapasztalatokkal is rendelkezett, hogy segítsen a pénz értékének a megőrzésében, aki értékpapírokat vásárolt, majd miután két hét múlva az értéke a duplájára nőtt, eladták azokat, a pénzből az inflációra való tekintettel dollárt vásároltak, és ebből az ügyesen megforgatott összegből tudott telket vásárolni Babits az Előhegyen.⁵³⁰ Először kis nyári szállást építettek rá, később fokozatosan bővítették, hogy tavasztól őszig ott lakhattak. Ma Babits-múzeumként látogatható.

Babits visszahúzó személyiségéhez is illik az esztergomi kerti lak, ezt a visszahúzódást jól érzékelteti az 1925-ben megjelent *Sziget és tenger* verseskötet címe is. Ezenkívül Babits az esztergomi évek alatt 1929 és 1932 között, az utolsó előtti nagy betegségeig figyel a legmélyebben „az esztergomi természet beszédére”⁵³¹, amiről költeményei is árulkodnak.

A visszahúzódás és a próféta különös kapcsolatát fogalmazza meg a *Holt próféta a hegyen* című költemény. A vershelyzetben megjelenik az esztergomi ház a dombtetőn, és benne a lírai én mord Jeremiásként, aki érzéketlen a külvilágra, mint „holt próféta a hegyen”.⁵³² Babitshoz hozzákapcsolják sokszor az elefántsonttorony képet, hogy az elefántsonttoronyba visszahúzó költő volt. Ugyanakkor a próféta szó már jelzi azt az utat, hogy nem lehet nem tudomást venni a körülötte lévő világról. A próféta az értéket óvja, és ügyel a közösségre.⁵³³

⁵³⁰ SIPOS 2008, 72. o.

⁵³¹ RÁBA 1983, 288. o.

⁵³² BABITS 2019, 386–387. o.

⁵³³ SIPOS 2002, 12. o.

A Bibliából a cím által megidézett próféta egy írópróféta, Jeremiás, aki szintén nehéz helyzetben végezte prófétai szolgálatát. Jeremiás papi nemzetségből származott, és egy Jeruzsálemtől északra fekvő kis faluban, Anatótban született. Fiatalon kezdte meg prófétai szolgálatát, küzdött a pogány vallásosság ellen, és később, a jósiási reform idején is szót emelt az ellen, hogy csak a külsőségben tartják meg a kultuszt, és igazából nem tértek vissza az ősi törvényekhez. De amikor Jójákin király hagyta megbukni a reformot, minden reménye szertefoszlott, és arról prófétált, hogy a babiloniak rátörnek a népre, mivel az elhagyta az Urat, és Jahve sorsára hagyja a templomát.

A jövődöléséért üldöztetés következett, Jeremiást kiközösítették, zaklatták, egyszer kis híján megölték. Ezáltal a próféta elcsüggedt, összetört, és ott akarta hagyni szolgálatát, de nem hallgathatott, mindig kapott erőt az Úrtól, hogy folytassa. Kr. e. 597 után is tovább hirdette a pusztulást, amikor már úgy gondolták, hogy Isten befejezte a büntetést, jármot vett a nyakába, hogy a jelképes cselekedettel kijelentse, Isten maga tett jármot a nép nyakára, és vagy elfogadják, vagy elvesznek; és amikor Hananjá leveszi a jármot Jeremiás nyakáról, és összetöri, Jeremiás azt hirdeti, hogy az Úr vasigát tesz a nép nyakára, hogy így szolgálja Nebukadneccart, Babilónia királyát (Jer 27–28).

Amikor az egyiptomiakban reménykedtek, azt is szertefoszlatta a próféta, és azt tanácsolta a népnek, hogy szökjenek a káldeusokhoz, ami miatt, miután többen ezt meg is tették, börtönbe vetették, ahonnan a babiloniak szabadították ki. De ő az otthonmaradást választotta, és végül a menekülő zsidók erőszakkal magukkal vitték Egyiptomba, és ott is halt meg.

Jeremiás szüntelenül sürgette a belső megtisztulást, de nemcsak a pusztulást hirdette, hanem a hamis reményekkel való leszámoláson túl új hitet is öntött a népbe, és ezt szintén jelképes cselekedettel tette nyilvánvalóvá: Jeruzsálem elestének a napjaiban telket vásárolt, hogy kifejezze, van jövője az országnak.⁵³⁴

A *Holt próféta a hegyen* lírai énjének csüggedése, a világtól való elszakadása, mert nem hallgatnak rá („mint egy holt próféta, kit már senki úgyse hall”⁵³⁵), rokon Jeremiásével. Rába György írja, hogy a költők mindig a saját helyzetüknek megfelelő prófétát választanak, aki „a saját esetük jelképe”.⁵³⁶ Ady mintája Illés, aki szembeszáll a hatalmasokkal, és tüzes szekéren száguld az ég felé,⁵³⁷ Babits prófétája a visszavonuló, mord Jeremiás és a megfutamodó, majd a küldetést mégis vállaló Jónás, akit később a *Jónás könyvében* öniróniával ábrázol. Mindkettő

⁵³⁴ BRIGHT 322–327. o.

⁵³⁵ BABITS 2019, 387. o.

⁵³⁶ RÁBA 1983, 287. o.

⁵³⁷ KARDOS 1972, 494. o.

prófétában közös Babitsnál, hogy egyikre sem hallgatnak az emberek, ezért is lehet mord és elkeseredett Babits Jeremiása.

A háttérben az a kormányzati álláspont áll, amelyet Klebelsberg Kuno vallás- és közoktatásügyi miniszter egy-két évvel a vers keletkezése előtt mondott, hogy az országnak nem Jeremiások kellene, akik csak siránkoznak, és semmit sem tudnak előre megmondani, hanem Koppányok.⁵³⁸

Babits Jeremiása inkább visszavonul az esztergomi Előhegyre, nem hirdeti a város, az ország pusztulását, mint bibliai rokona, hanem elrejtőzik, „véggépp kiszakadt a világból. Sem etikailag, sem érzelmileg nem kötődik a lentlévökhöz”.⁵³⁹ Csak ül a dombtetőn a házában „nyájas magasságban”⁵⁴⁰, a jelen meghalt számára, a hír, a divat nem érinti meg, „föl nem oldja”, hírek „rossz madara”⁵⁴¹ már nem tud fájdalmat okozni a csőrcsapásaival. A teljes bizonytalanság alapérzése jellemzi, vagy a világ süllyedt el, és csak ő maradt élve mord Jeremiásként; vagy ő lett halott. A lényeg: Babits Jeremiása nem változik.

Babits a saját képére formálja az Ószövetség Jeremiását, „valóságközeli élettényeket”⁵⁴² is beépít versébe, háromszor is megismétlődik a posta motívumát tartalmazó játékos megfogalmazás: „Hozza postámat a posta”⁵⁴³. A *Verses napló* című költemény is megerősíti a posta valóságszerűségét, melyből kiderül, hogy valójában a cseléd a postás, mert a postás nem megy fel a hegyre: „Hozzák a postát, nem a postás, / mert ide föl se jön a postás, / hanem a kis cseléd, Mariska: / piros szatyrával ő a posta.”⁵⁴⁴ A Holt próféta a hegyen postáról szóló ismétlése a játékosága ellenére a szembenállás kifejezőjévé válik azzal, hogy mindez már nem számít a lírai én számára.

A költeményben az írópróféta szolgálata új értelmezést kap, a lírai én helyzetének a kifejezője lesz. Egyben pedig tovább is vezet ahhoz az attitűdhez, hogy a költőnek, akárcsak a prófétának, szólania kell, mert nem tehet mást.

⁵³⁸ RÁBA 1983, 287. o.

⁵³⁹ SIPOS 2002, 231. o.

⁵⁴⁰ BABITS 2019, 386. o.

⁵⁴¹ BABITS 2019, 387. o.

⁵⁴² RÁBA 287. o.

⁵⁴³ BABITS 2019, 386–387. o.

⁵⁴⁴ BABITS 2019, 397. o.

4.5.2. Mint különös hírmondó

Babits *Mint különös hírmondó*... kezdetű verse a Kisfaludy Társasában hangzott el a költő székfoglalójaként „Őszi misszió” címmel. 1930-ban Babitsot ugyanis hosszas huzavona után a társaság tagjának választották.⁵⁴⁵ Ezután már csak kétszer jelent meg ezzel a címmel a költemény, és a dőlt betűvel szedett *Mint különös hírmondó*... maradt a végleges cím.⁵⁴⁶ Mindkettő azonban utal a küldetésre, ez pedig az apostolokhoz és a prófétákhoz teszi hasonlóvá a vers beszélőjét.

A vers ezzel a hasonlattal indul, mely csak nőttön-nő, és a késleltetés után csak a hetedik versszak kezdetén jutunk el lírai énhez, a hasonlítottához. Ez a sodrás végig megmarad, mert bár találunk kérdő- és felkiáltójeleket az alkotásban, mégis egyetlen egy versmondat az egész.⁵⁴⁷

A költemény már közeledik a *Jónás könyvéhez* annyiban, hogy míg a vers első fele a hegyen lévő leendő hírmondót ábrázolja, addig a másik fele a hírmondó hegyről történő leszállásáról szól, azaz arról, hogy vállalja a feladatát. A két szerepet elválasztja egymástól a megszólalás módja is: a hegyen lévő hírmondóról egyes szám harmadik személyben szól a vers beszélője, viszont amikor leszáll a hegyről, egyes szám első személybe vált át.

A fiataikor Babits-versekhez képest az így megrajzolt két alak sokkal közelebb áll egymáshoz. Nemes Nagy Ágnes azt írja, mintha felcserélődött volna a szerep és az első személy viszonya.⁵⁴⁸ A fiatalkori versekben, amit a *Golgotai csáránál* is láttunk a felvett szerep, álarc van előtérben, és mögötte rejlik a háttérben a szubjektum. Az időskori művekben ez a viszony megfordul, előrelép a lírai én, és hátrébb kerül a szerep.

De még a költemény első fele is sok életrajzi elemekre történő utalást tartalmaz, így már ez is közelebb hozza a leendő hírmondót az egyes szám első személyben megszólalóhoz. Ilyen utalás az autó vagy a repülőgép berregése, a motorcsónak a Dunán, a völgyben a házat vető kőművesek, illetve a gépfegyver motívuma már átvezet a második részhez. A hegyi próféta és a költő ugyanis ugyanaz az alak, egységes az életérzésük, a hasonlat hiába szedi ketté. És „ez a kettősen-egy (többesen-egy) alak”⁵⁴⁹ azt kiáltja világgá, hogy „ősz van”. Ez az, amit mindenki tud, de „ha kérdik a hírt, nem bir mást mondani: ősz van!”⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ KARDOS 1972, 411. o.

⁵⁴⁶ RÁBA 1983, 292. o.

⁵⁴⁷ NEMES NAGY 2004, 246. o.

⁵⁴⁸ NEMES NAGY 2004, 246. o.

⁵⁴⁹ NEMES NAGY 2004, 247. o.

⁵⁵⁰ BABITS 2019, 404. o.

Az ősznek kettős üzenete van. Nemes Nagy Ágnes a primer olvasat üzenetének „a személyes halálérzet őszi üzenetét”⁵⁵¹ tartja, de mögötte ott érzékeli a riadó hangját, és ez utóbbit is lényegesnek, hanem fontosabbnak tartja. Ezért hagyja el a próféta a biztonságosabb hegytetőt, a remetelakot, hogy figyelmeztesse azokat, akik még képesek meghallani, az igazságra, a nagyobb összefüggésekre, hogy a részérdekek és saját maguk helyett erre figyeljenek. Mintha megtérésre szólítana fel.⁵⁵²

Az emberi történet parányi a természet örök ritmusához képest. Most nem kérdez rá a beszélő, mint az *Esti kérdésben*, hogy mindez mivégre, hanem az enjambement-ok sodrásának segítségével szembeállítja az emberi lét kicsinységével: „óh szent Ritmus, örök szerelem nagy ritmusa, évek / ritmusa, Isten versének ritmusa – mily kicsi minden / emberi történet!”⁵⁵³

A vers mögött meghúzódik a két világháború közötti politikai aggodalom, de Nemes Nagy Ágnes egy valamiféle eszkatológiai vonást is érez benne. Mintha a versbeli remete rokona lenne az ókoriaknak, az egyiptomi oszlopszenteknek, vagy Szent Patriknak vagy Augustinusnak. Mert a személyes halál és a háború fenyegetése mellett ott lebeg a korszak halálának világvége-érzése, „a nagyon is lehetséges emberiség-halálé”.⁵⁵⁴ És mégis az őszt a tél fehér tigrise követi, majd „megy s eltűnik az új tavasz illatos dzsungelében”.⁵⁵⁵

Ebben pedig a versbeli hírmondó a próféták örököse.

A próféták üzenete és a világtörténelmi események között is közvetlen kapcsolat volt. Ámós és Ézsaiás az asszír birodalom árnyékában hirdette Isten ígését, Jeremiás a babiloni veszedelmet látta, Deutero-Ézsaiást Kürosz, a perzsa uralkodó színre lépése, Haggeust és Zakariást pedig már a perzsa birodalom Kr. e. 521-ben bekövetkezett megrendüléséhez vezető megpróbáltatások foglalkoztatták.⁵⁵⁶ A jövő felé fordultak, és arról szólnak, hogy Isten egy új időt hoz el népe számára, eszkatologikus szemlélet jellemezte őket. Hóseás új honfoglalásról, Ézsaiás új Sionról és Dávidról, Jeremiás új szövetségről, Deutero-Ézsaiás új Exodusról szól.⁵⁵⁷

És a különös hírmondó kortársai úgy tekinthettek a hegyi prófétára, akárcsak a bibliai prófétákra a saját kortársaik, amikor arra szólították fel a népet, hogy alkalmazkodjanak Isten eljövendő tetteihez, ha nem is vallásilag, mint a próféták esetében.

⁵⁵¹ NEMES NAGY 2004, 247. o.

⁵⁵² NEMES NAGY 2004, 247. o.

⁵⁵³ BABITS 2019, 405. o.

⁵⁵⁴ NEMES NAGY 2004, 248. o.

⁵⁵⁵ BABITS 2019, 405. o.

⁵⁵⁶ RAD II., 107. o.

⁵⁵⁷ RAD II., 111. o.

A próféták eszkatologikus igehirdetésében egyrészt megjelenik az ítélet, ahol a vég Izrael pusztulását jelentette, másrészt az üdvösség is, ahol a vég az új időt jelenti, Izrael üdvösségét.⁵⁵⁸ És ennek az eszkatológiának a lényegéhez tartozik, hogy Isten tettének a következménye az új jövő, ahogyan annak a végérvényesség jellege is.⁵⁵⁹

Babits a természet körforgásával, a tavasz érkezével ad reményt, hogy a vég nemcsak a pusztulást, az ítéletet jelenti, hanem az új jövő kezdetét is. Igaz óhatatlanul felidézi a kép Vörösmarty vízióját az *Előszóból*, ahol „az agg föld” már csak „vendégahaját veszen”,⁵⁶⁰ mert „nincsen remény!”.⁵⁶¹ Vörösmarty is a történelmi helyzet, az 1848–49-es szabadságharc bukása következtében írt ilyen elkeseredett hangon.

4.5.3. A Holt próféta a hegyen, a Mint különös hírmondó és az Ószövetség

A két prófétai lelkületű vers, a *Holt próféta a hegyen* és a *Mint különös hírmondó* már jól jelzik azt a változást, amely Babits költészetében a fiataalkori szerepversekhez képest végbe ment: a felvett szerep háttérbe került, és előrelépett a lírai én. Ennek kapcsán egyfajta architextualitás köti össze a kései profetikus költeményeket a fiataalkori szerep-, az úgynevezett álarcos versekkel, mint például a *Golgotai csárdával*.

A *Holt próféta a hegyen* még az esztergomi évek visszahúzódását fogalmazza meg, de a címben szereplő paratextuális elem már jelzi azt az utat, amelyet a későbbi költeményeivel Babits bejár, jelzi, hogy nem lehet elvonulni a világtól, és nem venni róla tudomást.

A költemény szereplője, a mord Jeremiás szintén felidézi paratextuális elemként a bibliai íróprófétát, aki szintén nehéz körülmények között prófétált, ezért ott is akarta hagyni a szolgálatát, ám mindig új és új erőt kapott Istentől.

A költemény beszélője is elcsüggedt, rá sem hallgatnak, ahogyan Jeremiásra sem. Azonban Babits prófétája még a visszavonulást választja, és nem hirdeti a város pusztulását, mint majd később Jónása teszi.

⁵⁵⁸ RÓZSA 2001, 37. o.

⁵⁵⁹ RÓZSA 2001, 39. o.

⁵⁶⁰ VÖRÖSMARTY 465. o.

⁵⁶¹ VÖRÖSMARTY 446. o. A második idézet Az *emberek* című költeményből van.

Azaz Babits a saját magára szabta az ószövetségi Jeremiás alakját, aki bár visszavonul, de a hivatása, próféta szerepe már jelzi azt, hogy le kell szállnia a hegyről, és hirdetni kell az igazságot.

Ezt az aláereszkedést már kimondja a *Mint különös hírmondó* című költemény. Ebben, akárcsak a *Holt próféta a hegyen* című alkotásban megjelennek extratextuális elemek, „valóságközeli élettények”,⁵⁶² ahogyan Rába György nevezte, így a posta vagy az esztergomi környezet.

A különös hírmondó már a tette, híradása révén is a próféták utóda; a vers második felében a hegyről leszállva hirdetni kezdi azt az igazságot, amelyet mindenki tud, és amely mégis felette áll minden egyéni érdeknek, azt, hogy az örök ritmushoz képest mennyire kicsiny bármiféle emberi történet.

Megszólal benne a két világháború közötti aggodalom, és egyfajta eszkatológiai üzenete is van azzal, hogy ott rejlik benne az emberiség (és az emberségesség) lehetséges halála, de az új kezdet reménye is.

Az olvasó számára a vers összekapcsolja Babits prófétáját, hírmondóját az ószövetségi prófétákkal, mint például az előző költeményben is szereplő Jeremiással, de Ámósszal, Ézsaiással, Haggeussal vagy Zakariással is. Ezeknek a prófétáknak az ítélet-eszkatologikus igehirdetéseiben megszólal a vég, de az üdv-eszkatologikus igehirdetéseiben az új idő kezdete is.

A rejtkehelyről való kilépés, és a hírmondás, prófécia pedig már összeköti a *Mint különös hírmondó* beszélőjét a feladata elől már kitérni nem tudó Jónás alakjával.

4.6. Jónás könyve – elrejtőzni többé már nem lehet

4.6.1. A témaválasztás

A prófétaszerep a leglátványosabban Babits kései költészetén belül a *Jónás könyv*ben jelentkezik.⁵⁶³ A szólás, a beszéd egy költő, akárcsak egy próféta, vagy egy igehirdető számára

⁵⁶² RÁBA 287. o.

⁵⁶³ Hogy egyértelműen meg lehessen különböztetni Babits művét a prófétai irattól, csak Babitsnak a *Jónás könyv*ét jelölöm dőlt betűvel, a bibliai Jónás könyvét nem. Sokszor csak ezt az általánosabban használt elnevezést használom én is a prófétai irat esetében.

a létezést jelenti, mert nem tehet mást, amíg él: teljesíti küldetését, szól. Babitsnál ez kontrasztot alkot az 1937-ben diagnosztizált betegségével, melynek következtében elveszítette a hangját. 1934-ben egy rádióelőadáson figyeltek fel a nehéz légzésére, rá 3 évre gégedaganatot állapítottak meg. 1938-ban megműtötték, és ezután *Beszélgetőfüzetei* segítségével kommunikált a környezetével.

A gégeműtét után írta meg a *Jónás könyvét*, de már előtte foglalkoztatta Babitsot a téma, amely a Nyugat 1938. szeptemberi számában jelent meg először. Ha a történelmi eseményekre is kitekintünk, az Anschluss évében jelent meg a parafrázis. Ezzel kapcsolatban hangsúlyozza Rába György, hogy Babits Ausztria megszállása után hazája és Európa pusztulásától tartott, és időszerű történetnek szánta a küldetéssel küzdő próféta történetét. A történet jelentése ebben az értelmezésben a nemzet és az európai civilizáció melletti hitvallás a korabeli Ninive, elsősorban a „nacionalista militarizmusok diktatúrája” ellen.⁵⁶⁴

Nemes Nagy Ágnes véleménye annyiban áll közel Rába Györgyéhez, hogy szerinte is világveszélyre figyelmeztető „harsonahang” a költemény, és annyiban több, hogy felhívja a figyelmet az erkölcsi parancsra, hogy Babits már korábban is szólt ennek értelmében például az első világháború ellen, vagy cselekedett más közéleti „harcban”, és „elmondhatjuk, hogy ezt az indítást a költő legalább duplán képviseli a Jónásban”.⁵⁶⁵

A *Jónás könyve* egyetemes értékekről szól, az van a középpontban, hogy nem lehet kibújni az Istentől kapott feladat alól. Az 1928-as *Az írástudók árulása* című esszéjében⁵⁶⁶ Babits megfogalmazza az értelmiség szerepvállalásának erkölcsi köteletségét, a „szellem”⁵⁶⁷ emberének pártállástól függetlenül a magasból irányt kell mutatnia a tömegnek. És az iránymutatáson van a hangsúly, az írástudó nem veszítheti szem elől azt a csillagot, ami felé mutat, akkor sem, ha tudja, a csillag elérhetetlen.

Ha teológiai szempontból nézzük az erkölcsi feladatvállalást, az ember Isten munkatársa a teremtett világban, akár akarja, akár nem, és rajta keresztül is tud munkálkodni, akkor is, ha maga az ember az eredményt nem is látja mindig. Az Istentől kapott feladat alól nehezen lehet kibújni, mert a belső hang mindig ott van, és figyelmezteti, Babits Jónása sem tud elfutni az Úr elől, és így szorosan kapcsolódik a bibliai Jónás próféta könyvéhez.

⁵⁶⁴ RÁBA 1983, 308. o.

⁵⁶⁵ NEMES NAGY 160. o.

⁵⁶⁶ BABITS 1978 II., 207–234. o. Babits Julien Brenda *Az írástudók árulása* című könyve kapcsán szólaltatja meg saját gondolatait.

⁵⁶⁷ Ugyanezzel a kifejezéssel találkozunk a későbbi *A tömeg és a nemzet* esszéjében is Babitsnak, amiről az Eucharistia című vers kapcsán bővebben szó esett. *Az írástudók árulásában* Babits hangsúlyozza a szellem szót, a „Szellem birodalmát” (BABITS 1978 II., 215. o.), hogy nem a magánéletről van szó.

A bibliai Jónás próféta könyve önmagában is érdekes prófétai irat, mivel az összes többi prófétai könyvvel ellentétben nem a próféciák találhatók benne túlsúlyban, hanem Jónás próféta történetét ismerjük meg. Jónás csupán néhányszor szólal meg, és a prófécia pedig csupán egy mondatra szorítkozik: „Még negyven nap, és elpusztul Ninive!” (Jón 3,4). Jónás amúgy is szűkszavú, a prófécián kívül is csupán hat esetben szólal meg, akkor is csak a matrózokkal beszél, illetve Istenhez imádkozik, vagy vitatkozik vele (Jón 1,9;12; 2,3–10; 4,2–3;8;9)⁵⁶⁸, egyébként a narrátor beszéli el a történetet.

Másrészt különleges az a helyzet is a Jónás könyvében, hogy míg az Úr által elhívott próféta elmenekül a szolgálat elől, és csak másodszori hívásra megy Ninivébe, addig a bűnös város elsőre megtér, úgy tűnik, az utóbbi sokkal kevesebb fáradságába kerül Istennek.

Jelentősége van annak, hogy Babits egy olyan bibliai könyvet választ mintául, amelyik Isten egyetemes üdvözítő munkájáról tanúskodik, irgalmával nemcsak Izraelhez fordul, hanem a pogányok felé is. Senki nem maradhat ki szeretetéből, még a gyűlölt bűnös város, Ninive sem, sőt nemcsak az ottani emberek, hanem még az állatok is számon vannak tartva. A bibliai Jónás könyve – „szembehelyezkedve a fogság utáni partikularizmussal – Isten üdvözítő akaratának egyetemességét hirdeti”.⁵⁶⁹

A Jónás próféta könyve kétféle igazságot kapcsol össze: egyrészt annak a tapasztalatát, hogy Isten irgalma végtelen, másrészt pedig azt, hogy megbünteti az Izraelt elnyomó ellenséges népeket. A prófétai irat egyszerre hirdeti Ninive pusztulását és Isten egyetemes üdvözítő munkáját, irgalmát, ugyanis nem pusztítja el a megtért várost.

Babits az Anschluss évében megjelenő *Jónás könyvével* Isten egyetemes, a törzsi-nemzetségi fokon felülálló, minden teremtményre kiterjedő szeretetét hirdeti, akárcsak az *Eucharistia* című versében.

Babits tehát különleges prófétai iratot választ arra, hogy megfogalmazza a kényszerű próféta-ság, a költő, az értelmiség iránymutató szerepét. Bár a Biblián kívül más előzményei is voltak a babitsi alkotásnak, például Batizi Andrásnak a *Jónás prófétának históriája*, Ambrus Zoltánnak a *Ninive pusztulása* és Arany Jánosnak a *Próféta-lomb* kétsoros töredéke, és ezekkel is intertextuális párbeszédben áll mind Babits alkotása, mind az ószövetségi prófétai irat. Igaz, Arany János 1877-ből való töredékét Babits még nem ismerhette („Monda pedig az Úr választott hívének: / Menj, hirdess végromlást a nagy Ninivének.”⁵⁷⁰), de a világszemlélet rokonságot mutat. Ha a történelemre tekintünk, akkor Arany verse az első világháború előtt, Babits műve

⁵⁶⁸ BÁNDY 10. o.

⁵⁶⁹ RÓZSA 2016, 354. o.

⁵⁷⁰ SZILÁGYI 503. o.

pedig utána keletkezett, az utóbbi visszatekint arra, ugyanakkor figyelmeztet a következő lehetséges pusztulásra.⁵⁷¹

Ezekon kívül Melczer Tibor még egy lehetséges világirodalmi előzményre hívja fel a figyelmet Szauder József után, ez pedig Voltaire *A világ sora – Bábuk látomása Saját előadásában* című műve. Ami abból a szempontból különleges, hogy benne Babuk, Jónással ellentétben, amellet dönt, hogy kapjon kegyelmet Perzepolisz, a bűnös város.⁵⁷²

Azzal, hogy prófétai könyvet választ Babits az aktuális társadalmi helyzetben, kapcsolódik az irodalmi hagyományhoz, mely szerint a költő és a próféta rokon, ez több magyar költőnél is megjelenik, például nem sokkal később Radnóti Miklós *Nyolcadik eclogájában*, de Ady Endre is egy próféta nevét választja az *Illés szekerén* című kötetének a címéül.

Babitsnál is látható az, hogy a költőt ugyanúgy egy belső kényszer nem hagyja nyugodni, és készíti szólásra, mint a prófétát, azaz elhívást kap. És hogy ez sokszor mennyi nehézségbe ütközik, azt a *Jónás könyve* jól kifejezi.

4.6.2. A címszereplő

Babits A címszereplő nevét az ószövetségi Jónás könyvéből veszi, egyértelmű a prófétai iratra az intertextuális jelölés, viszont Jónás nevét a bibliai könyv is átveszi, méghozzá a Királyok második könyvéből, ahol egy Jónás prófétára találunk utalást, aki Amittaj fiaként szerepel, ez a próféta Jeroboám uralkodása (Kr. e 787–747) alatt működött a Kr. e. 8. században.⁵⁷³

Tehát már a cím névválasztásánál további intertextuális kölcsönhatást fedezhetünk fel, mely túlmutat a kisprófétai iraton. Azonban a név jelentésénél már nem ezt látjuk. Babits meghagyta a prófétai irat címét, a parafrázisokban ez sokszor megmarad (például Ady Endrének az

⁵⁷¹ MELZER 2013b, 223. o.

⁵⁷² MELZER 2013a, 182. o.

⁵⁷³ Azonban a két Jónás nem lehet ugyanaz. A Királyok könyvebeli gat-héferi próféta előre megjövendölte a király győzelmét, hogy visszaszerzi az elveszített területeket: „Ő állította vissza Izráel határát a Hamátba vezető úttól az Arábá-tengerig, az ÚRnak, Izráel Istenének ígéje szerint, amelyet kijelentett szolgája, a Gat-Héferből való Jónás próféta, Amittaj fia által.” (2Kir 14,25) Ugyanakkor a Jónás könyve ennél későbbi, valószínűleg a legkésőbb keletkezett prófétai irat az Ószövetségben, ugyanis az elbeszélés arról tanúskodik, hogy már akkor keletkezett, amikor Ninive már nem létezett (Kr. e. 612-ben megsemmisült), és a szerző sem ismerte a történeti körülményeket. Például Ninive csak a Kr. e. 7. században vált ismertté Izraelben, ekkor lett az Újasszír-Birodalom fővárosa, és nem pedig a Kr. e. 8. században, Jeroboám uralkodásának idején; és a könyv is inkább általánosságban, mintegy városállamként mutatja be, és nem egy birodalom fővárosként, valószínűleg csak a nevét ismeri a szerző Ninivének. RÓZSA 2016, 572. o.

Ésaiás könyvének margójára című művében ott van Ézsaiás könyve, és ezt láttuk Babitsnál az *Énekek éneke* esetében is, igaz a költemény műfordításnak is tekinthető).

Jónás neve galambot jelent, azonban az a sztereotípiát Babitsnál nem jelenik meg, amely a galambhoz társul, Jónás egyáltalán nem úgy viselkedik, mint a galamb, és amit ez alapján tőle elvárunk: egyáltalán nem szelíd, sőt, perlekedik az Úrral. Már a történet elején ellenszegül a prófétai küldetésnek, de amikor kivonul a pusztába, és Ninive pusztulását várja, akkor is ellenszegül, és nem érti Isten döntését. Babits parafrázisa ezeket a jellemvonásokat sokkal jobban kidomborítja, mint a bibliai könyv.

A Bibliában azonban fontos szerepe van a névnek, Jónás neve szimbolikus abból a szempontból, hogy galambot jelent, mely Izrael szimbóluma volt. Ha ilyen szimbolikus jelentést tulajdonítunk a prófétai iratnak, akkor még inkább különleges, hogy Jónás nem akarja elfogadni egyből Isten akaratát, míg a pogányok igen. Ahogyan szintén egy pogány, a hajóskapitány szólítja fel Jónást, hogy imádkozzon a saját Istenéhez, hátha nem vesznek el a viharban. (Jón 1,6) A prófétai iratok ugyanakkor sokszor tudósítanak arról, hogy Izrael nem hallgatott Isten szavára, vagy csak később, a büntetés után fordultak hozzá. A cethal is értelmezhető szimbolikusan, mely a babiloni fogságot jelenti így. Jeremiás könyve támogatja ezt az értelmezést: „Felfalt, kisémmizett engem Nebukadneccar, Babilónia királya... Elnyelt, mint egy sárkány” (Jer 51,34).

Babits Jónását sokszor állítják párhuzamba magával a költővel, aki köztudottan visszahúzódo személyiség volt, azonban a társadalmi felelősségvállalás alól nem tudott kibújni, ahogyan Jónás sem a prófétai feladat alól. Babits erkölcsi kötelességének tartotta, hogy hangot emeljen a korban, a társadalomban megjelenő igazságtalanság ellen, és feladatának tartotta az útmutatást.

4.6.3. A műfaj és a nyelvezet

A *Jónás könyvének* első megjelenésekor, a Nyugat 1938. szeptemberi számában a szerző nagybetűvel szedett neve és a cím „*Jónás Könyve*” után zárójelben áll egy műfajmegjelölés: „(Költői elbeszélés)”.⁵⁷⁴ Belül már elmarad ez a megjelölés, ezért Dávidházi Péter is amellett érvel, hogy a címlapon műfajmegjelölés olvasható, és hogy már itt felkészítették az olvasókat

⁵⁷⁴ <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Nyugat-nyugat-1908-1941-FFFF0002/1938-2AFF99/1938-9-szam-5AA39A/> (2025. 04. 21.)

arra, hogy más művet, méghozzá költőit fognak olvasni a bibliai könyv helyett. Ezért kerülhetett előre a költői szó is, és lett költői elbeszélés a hagyományosabb elbeszélő költemény megnevezés helyett, ami így hangsúlyozza a költőiséget.⁵⁷⁵

A parafrázis fogalma is igaz a kései alkotásra („valamely szövegnek (szövegrészletnek) magyarázó, értelmező vagy művészi céllal, bővebb terjedelemben történő, de a tartalmi hűséget megőrző átírása, átköltése.”⁵⁷⁶), Babits átírja a Jónás próféta könyvét, követi annak a mondanivalóját, de el is tér tőle, amit a parafrázis fogalmának tágabb értelmezése megenged.

Amellett, hogy a Jónás könyvét átírja Babits, és ezért parafrázisnak nevezhető, elképzelhető a példázatként olvasása is, de még a humor, az irónia, sőt, a bántóbb szatíra jegyei is megjelennek benne.⁵⁷⁷

A *Jónás könyve* példázatként olvasható abból a szempontból, hogy bonyolultabb mondanivaló rejlik az eleinte vonakodó, majd a küldetést mégis vállaló próféta története mögött. Rába György szerint Babits Jónásának a története a „szellem” melletti hitvallást jelenti „a jogtipró állam”, „a korabeli Ninive”⁵⁷⁸ ellen. Ahogyan ez az *Eucharistia* című versében és *A tömeg és nemzet* című cikkében is megjelenik.

Kardos Pál kettős mondanivalóról beszél: egyrészt a költő feladatának, hivatásának tekinteti, hogy az igazságot hirdesse, másrészt viszont int attól, hogy „az elvi következetesség”⁵⁷⁹ a végletekig fajuljon, hogy az igazságból végül igazságtalanság és embertelenség legyen. Babits ezért tér el, az irodalomtörténész szerint, a prófétai könyvtől abban, hogy a niniveiek nála nem

⁵⁷⁵ DÁVIDHÁZI 2009b, 364. o.

⁵⁷⁶ SZERDAHELYI X., 142. o.

⁵⁷⁷ Magát a bibliai Jónás könyvét tekinthetjük tanmesének, allegorikus példázatnak, parabolának, prófétai midrásnak, melyben a fogság utáni gyülekezet xenofób kegyességének kritikája kap hangot. Azonban mindezt humoros formában olvashatjuk, mely az iróniától sem mentes, sőt, Bándy György szatirikus novellának nevezi Wolf szatíra megjelölése után. BÁNDY 12. o.

Nevetséges, ahogyan Jónás Tarsisba igyekszik, az ellenkező irányba (Ninive északi, északkeleti irányával szemben Tarsis délnyugatra található), viszont lehetetlen az Úr elől menekülni. Ugyancsak éles, szatirikus a saját istenükhöz buzgón imádkozó hajósok és a hajófenéken alvó Jónás közti ellentét, ahogyan aközött is, hogy Jónás kifizeti a hajójegyet Tarsisba, az Úr viszont a cethallal ingyen visszaviszi Jónást a kiindulási pontra, ahonnan majd másodszorra is elküldi Ninivébe. Ironikus, hogy a próféta pont azt veti Isten szemére, mely az Úrnak a legfőbb attribútuma: „Gondoltam én ezt már akkor, amikor még otthon voltam! Azért akartam először Tarsisba menekülni, mert tudtam, hogy te kegyelmes és irgalmas Isten vagy, türelmed hosszú, szereteted nagy, és visszavonhatod még a veszedelmet.” (Jón 4,2) Humoros, hogy a próféta a halált kívánja, miután nem lett igaza, és Isten nem pusztította el a megtért bűnös várost; azonban ehhez képest egy sokkal kisebb változástól – egy bokor nő Jónás feje fölé – megváltozik Jónás hangulata is: „Jónás nagyon örült a bokornak.” (Jón 4,6) Végül pedig humoros a prófétai könyv befejezése is, mely megfogalmazza, hogy Isten megkönyörül a nagyvároson, ahol az emberek nem tudnak különbséget tenni a jobb és a bal kezük között, és ehhez veszi hozzá az állatokat, itt a megfogalmazás módja is humoros: „Én pedig ne szánjam meg Ninivét, a nagy várost, amelyben több mint tizenkétszer tízezer ember van, akik nem tudnak különbséget tenni a jobb és a bal kezük között? És ott az a sok állat is!” (Jón 4,11)

⁵⁷⁸ RÁBA 1983, 308. o.

⁵⁷⁹ KARDOS 1972, 500. o.

térnek meg, mert „a modern olvasó”⁵⁸⁰ nem tudott volna azonosulni egy olyan prófétával, aki még akkor is konokul várja a város pusztulását, amikor az már megtért.

Mindenesetre a *Jónás könyve* korunkban is azt példázza, hogy a próféta, a költő, az értelmiség nem bújhat ki a lelkiismereti parancs alól, a próféta felemeli a szavát a bűnös város ellen, és azt is, hogy az élet érték, még a bűnös városban lakóké is, ezért ma is lehet Babits alkotását is példázatként olvasni. Babits korában pedig ez a történelmi helyzetből fakadóan különösen is jelentőséggel bírt.

Hogy szatíráként is olvasható a parafrázis, amellet már az is szól, amiben az eredeti szöveget követi. Így az, hogy Jónás bármennyire is igyekszik elmenekülni az ellenkező irányba, Isten visszaviszi a kiindulási pontra, vagy az, hogy Jónás számonkéri Istent azt, ami a lényegéhez tartozik, azt, hogy irgalmas és kegyelmes. De ezen túl is találunk Babits művében humoros, ironikus vagy gúnyos elemeket, főként a nyelvezetben.

Ha a nyelvezetet nézzük, a Jónás könyve alkalmazza a bibliai beszédmodot. Babits bibliafordítások közül a nem revideált Károli-fordítást vette alapul.⁵⁸¹ Ez érdekes kérdést vet fel teológiai szempontból, hogy vajon Babits csupán a szépirodalom felől közelítette meg, választotta ki a bibliafordítást vagy ennek van más oka is. Hiszen katolikus költőként kézenfekvő lett volna a Vulgata vagy más katolikus fordítás használata. Babits jól tudott latinul, példaként hozhatjuk ide az *Amor sanctus* című középkori himnuszok fordításait tartalmazó kötetét, nem okozhatott volna neki gondot a Vulgata szövege sem. Valószínűleg Babits műveltsége és a poétikai szempont egyaránt áll ennek hátterében.

Már rögtön az elbeszélő költemény legelején az első szó („monda”⁵⁸²) példa arra, hogy az elbeszélő múlt idejű igék az archaizálás egyik fő eszköze a *Jónás könyvében*, ahogyan azt Soltész Katalin megállapította.⁵⁸³ Babits már az elején elárulja a Bibliához képest, hogy Jónás miért „kele föl”, hogy „szaladna” az Úr elől: mert „rühellé a prófétaságot”.⁵⁸⁴ Az archaikus és expresszív, gúnyos „rühellé” kifejezéssel még inkább kiemeli az ember ellenállását, és azt, hogy nem akar olyan feladatot vállalni, mely eleve kudarcra van ítélve. Azaz Jónás még inkább esendő emberként van feltüntetve, mint a Bibliában.

Robert Jauss rámutat arra, hogy az, hogy a Bibliában sem esik szó például Jónás addigi életéről, sem arról, hogy Isten milyen körülmények közt hívta el a prófétai szolgálatra, és arról sem, hogy miért pont őt választotta ki Isten, hogy Ninivébe menjen. Jónás elmenekül a szolgálat

⁵⁸⁰ KARDOS 1972, 500. o.

⁵⁸¹ SCHEIN 133.o. DÁVIDHÁZI 2009b 361–387. o. alapján, vö. RÁBA 2013, 121. o.

⁵⁸² BABITS 2019, 459. o.

⁵⁸³ J. SOLTÉSZ 149. o.

⁵⁸⁴ BABITS 2019, 459. o.

elől, és inkább vállalja később, hogy a tengerbe dobják, csak hogy ne kellejen a bűnös városba mennie. Tehát már a bibliai Jónás könyve felveti azt a kérdést, hogy ezek szerint bárkiből lehet próféta, mindenki megkaphatja a megbízást.⁵⁸⁵ De Isten kitart mellette, és másodszor is elküldi Ninivébe. Ebben is találunk némi szatírárt.

Ironikus az is a *Jónás könyvében*, ahogyan a beszélő ábrázolja a Ninivébe érkező és megtérésre felszólító prófétát, aki „lotykos, rongyos”,⁵⁸⁶ és a niniveiek kinevetik ahelyett, hogy hallgatnának rá. Groteszk Jónásnak az erőfeszítése is, ahogyan háromszor is nekifut az erőt próbáló feladatnak: először az első téren kiáltva hirdeti az Úr szavát verítékben és vérben forgó szemmel, majd a második este már „olyat bödült bozontos szája, / hogy azt hitték, a színre bika lép”, végül a királyi teremben már iszonyú átkot kiált a királyra és Ninivére.⁵⁸⁷ Vulgáris kifejezéssel adja vissza az alkotás azt is, ahogyan a hajósok faggatják a kilétéről a prófétát: „Mely város vall polgárának, bűdös? / S e fene vízen át velünk mivégre jössz?”.⁵⁸⁸ A vulgáris kifejezések használata poétikailag intenzívebbé teszi a szöveget, és a hajósok riadalmát is jól ábrázolja. Bár a Bibliában a kérdések halmozása (szintén költői és retorikai eszközként) is jól érzékelteti ezt az ijedséget (Jón 1,8).

Soltész Katalin szerint a *Jónás könyvében* a bibliai pátosz mellett ezek a vulgáris kifejezések adják „a humoros-gúnyos mellékszólamot”.⁵⁸⁹ Ezt erősíti meg az is, amit Rába György írj Illyés Gyula visszaemlékezése nyomán, hogy Babits a betegágyában nevetve írta a Jónás könyvét, mindenén gúnyolódva és mulatva az elejétől a végéig, még akkor is, ha fel-felszisszent is a fájdalomtól.⁵⁹⁰

A nyelvezet szempontjából figyelmet érdemel az a szentenciaszerű mondat, amelyből közismert szállóige lett, és amellyel a *Jónás könyve* megfogalmazza, hogy nem lehet hallgatnia a prófétának, és nem teheti meg, hogy ne szóljon, a költő: „mert vétkesek közt cinkos aki néma”.⁵⁹¹ Az idézetben névszói állítmány szerepel, amely a „statikusságával alkalmas szentenciaszerű megállapítások kifejezésére”.⁵⁹² Ezzel a többlettel a bibliai szöveghez képest a parafrázis az aktuális helyzetre reflektál, Jónás (vagy maga a beszélő, a szabad függő beszédet alkalmazva összecsúszik a szereplő és az elbeszélő szólama, és így elképzelhető ez a lehetőség is) kiszól a történetből.

⁵⁸⁵ JAUSS 377. o.

⁵⁸⁶ BABITS 2019, 464. o.

⁵⁸⁷ BABITS 2019, 464–465. o.

⁵⁸⁸ BABITS 2019, 460. o.

⁵⁸⁹ J. SOLTÉSZ 80. o.

⁵⁹⁰ RÁBA 1983, 311. o.

⁵⁹¹ BABITS 2019, 466. o.

⁵⁹² J. SOLTÉSZ 208. o.

De mindkét alkotásban eltér nyelvileg az a rész, amikor a cethal gyomrában Jónás Istenhez fordul. A Bibliában a próféta a bűnvalló és a panaszzsoltárok hangján fohászkodik Istenhez, és az ima csúcspontja a hálaadás és a bizalom kifejezése lesz – Jónás ekkor jut el a fordulóponthoz, ekkor tudja kimondani: „amit megfogadtam, teljesítem” (Jón 2,10). A prózai segélykérés helyett ünnepélyes hangvétellel találkozunk itt, amellyel kapcsolatban Wolff megjegyzi, hogy jobban illik a templomi környezethez, mint a cet gyomrához,⁵⁹³ ugyanakkor a nagyfokú líraiság jobban érzékelteti a próféta lelkében végbemenő változást a prózánál. Jörg Jeremias ezért beszél a Jónás könyvének két változatáról, a régebbi nem tartalmazta a zsoltárt (Jón 2,3–10), melyet Jónás a cethal gyomrában mond el, a későbbi változat azonban már igen.⁵⁹⁴ Azonban ma a kutatók már úgy gondolják, hogy a zsoltár az elbeszélés eredeti része, ezt vagy a szerző alkotta, vagy beemelt egy már létező szöveget a történetbe vendégszöveggént.⁵⁹⁵

Babitsnál hiányzik ez az ünnepélyesség, helyette a humoros hatást keltő részletes naturalisztikus leírás kap szerepet a bővítésben. A hal gyötri Jónást, és ő is a halat. Ahogyan ott is a naturalizmus dominál, amikor a cet a szárazra kivetí a prófétát: „és akkor az Ur parancsolt a hálnak, / ki Jónást a szárazra kivetette, / vért, zsirt, epét okádva körülötte.”⁵⁹⁶ A fordulópont sem igazi fordulópont itt, a hálaadás és a bizalom szavai helyett az Úrral való viaskodást olvasunk: „Most már tudom hogy nincs mód futni tőled / s ki nem akar szenvedni, kétszer szenved. / De te se futhatsz, Isten, énelőlem, / habár e halban sós hús lett belőlem!”⁵⁹⁷ A végeredmény azonban ugyanaz: Jónás elismeri, hogy bárhova futna, Isten utána menne. De Babits művében érezni a megfogalmazásban Jónás személyén keresztül egy egyfajta öniróniát is, pedig az alkotással nem tesz mást a költő, mint hogy szól.

4.6.4. A szerkezet

A műfaj meghatározásának kísérlete és a nyelvezet bemutatása után a szerkesztésmód is figyelmet érdemel, ebben az elbeszélő költemény követi a prófétai iratét. A nagyobb egységek közötti párhuzamok és ellentétek teremtenek feszültséget; az első és a harmadik fejezet

⁵⁹³ WOLFF 104. o.

⁵⁹⁴ JEREMIAS 78. o.

⁵⁹⁵ RÓZSA 2016, 575. o.

⁵⁹⁶ BABITS 2019, 463. o.

⁵⁹⁷ BABITS 2019, 463. o.

ellentétet alkot, mert míg az elsőben Jónás elmenekül a küldetés elől, az utóbbiban végrehajtja; a második és a negyedik pedig párhuzamban áll egymással, mindkettő felépítése hasonló: Jónás panaszával indul, és erre válaszol Isten, a másodikban azzal, hogy parancsot ad a hálnak, és az kiköpi Jónást a szárazföldre, a negyedikben pedig egy kérdést szegez a prófétának: „Igazad van-e, hogy haragszol?!” (Jón 4,4).

De az első és a negyedik fejezet is párhuzamba állítható: Jónás menekülése, illetve az, ahogyan a hajófenéken megbújjik, a pusztába vonulásával. Ahogyan az erre adott válaszok is Isten részéről egyrészt párhuzamot, másrészt ellentétet is alkotnak: a vihar, majd az, a Jauss által mitikusnak nevezett körülmény, hogy a cethal elnyeli Jónást, és a félelmetes cethal válik megmentővé, és a ricinusbokor példázata: Jónás feje fölé árnyékadóként emelkedik, ám egy kis féreg megszúrja, és semmivé válik. Jauss Blumenberg szavaival „mitikus körülményességnek” nevezi mindezt Isten részéről.⁵⁹⁸

Jauss a szerkezettel kapcsolatban azt emeli ki, hogy az alapmotívum (menekülés) az egész történeten végigvonul, és minden esetben bonyodalomhoz vezet, melyet mindig egy váratlan fordulat old meg Isten részéről, amelyet a próféta nem fogad el megoldásnak, ennek megfelelően a feladat előli menekülést nem a kérdőre vonás követi, hanem a vihar; ahogyan a prófécia után Jónás elhagyja Ninivét, és ezt követi a ricinusbokor példázata. Tehát Jauss inkább a párhuzamot hangsúlyozza.⁵⁹⁹

Babits műve szorosan követi a bibliai *Jónás próféta könyvét*, Jónás történetét, azonban több helyen eltér a szövegűségtől. Ugyanakkor ilyenkor még inkább értelmez, és erősebb az

⁵⁹⁸ JAUSS 383. o.

⁵⁹⁹ JAUSS 382–383. o.

Jauss az irodalmi hermeneutika felől közelíti meg a *Jónás könyvét*, azon belül is az idegenség hermeneutikája felől. Az esztétikai megértés abból indul ki, ami az olvasás során idegennek bizonyul, és ha a profán felől közelítünk a Jónás könyvéhez, a hit is ilyen. Az idegenség hermeneutikája megpróbálja az idegenséget, a kihívást felfedezni abban, ami a szövegben egyértelmű, annál is inkább, mivel Jónás történetét mindenki ismeri, és „az idegenség elsődleges tapasztalata teljesen feloldódott egy másodlagos ismerősségekben”. (JAUSS 376. o.) És ezt a másodlagos ismerősséget kell lebontani az idegenség keresésével. Ebből a szempontból az is nagy jelentőséggel bír, amit nem mond ki a szöveg. Nem esik szó például Jónás addigi életéről, sem arról, hogy Isten milyen körülmények közt hívta el a prófétai szolgálatra. Jauss szerint ez felveti azt a kérdést, hogy ezek szerint bárkiből lehet próféta, mindenki megkaphatja a megbízást. Jónás elmenekül a szolgálat elől, és inkább vállalja később, hogy a tengerbe dobják, csak hogy ne kellejen Ninivébe mennie. De akkor felmerül a kérdés, hogy Isten miért pont őt választotta, ha ilyen. Kitart mellette, és másodszor is elküldi Ninivébe.

Ha megvizsgáljuk a három kulcsszereplőt, azok minden várakozással szemben cselekszenek: az engedetlen, csődöt mondó próféta, a megtérésre kész pogányok (főként a niniveiek, de a hajósok is a vihar elcsendesése után Istenhez fordulnak, mert elég okosak, vagy éppen naivak ahhoz, hogy egy erősebb Istennek engedelmeskedjenek inkább) és a Jauss által „körülmenyesnek” nevezett Isten (JAUSS 383. o.), aki megbánja az ítéletet, melyet hozott.

A hit idegenségéhez tartozik, hogy Isten úgy fordul oda Jónáshoz, hogy nem érdemelte ki, már akkor odaküldi a Jónást tulajdonképpen megmentő cethalat, amikor az még nem fordult imádságban Istenhez. Viszont a hit profán elismerése mint az idegenség tapasztalata hidat, profán hidat jelent a Jónás könyvének értelmezéséhez, és egy nem hívő olvasó számára is tartalmaz aktuális mondanivalót.

üzenet. Dávidházi Péter „*És sorsot vetének*”. A *kihagyás poétikája Babits Jónás könyvében* című tanulmányában⁶⁰⁰ részletesen összevetette a két írást, különös tekintettel arra, hogy milyen kihagyásokkal él a 20. századi alkotás, de poétikai szempontból vizsgálta az eltéréseket, a kihagyásokat és a betoldásokat.

A poétikai szemponton túl érdemes a teológia felől is megvizsgálni az eltéréseket, a kihagyásokat és a betoldásokat. Mindez a szépirodalom felől közelítve a szuverén költői szabadság eredménye, azonban ezen túl a költő sajátos bibliarecepciójáról is árulkodik.

A két alkotás makroszerkezete megegyezik, azonban a szerkesztésen belül kisebb eltérések tapasztalhatóak. Babits már az elején elmondja, hogy Jónás miért menekül a szolgálat elől: „mivel rühellé a prófétságot”.⁶⁰¹ Kiemeli a próféta, az ember ellenállását, és azt, hogy nem akar olyan feladatot vállalni, mely eleve kudarcra van ítélve. Érezhető mögötte az a személyes félelem is, hogy nem értik meg, hogy szégyenben marad, ahogyan annak a félelme is, hogy túlon túl sokat árul el magáról azzal, hogy kitárulkozik.

Török Sophie *A második ének* című Babits-műhöz írt később egy vallomást, amelyben ír erről a félelemről, amelyet Jónás alakja mögött is felfedezhetünk: „Nagyon mélyen, a legbelőbb, legtitkosabb szobákban ő maga rejtezkedik, de ráismerek, mert ez az arc utolsó percéig az ő igazi arca volt: az örökkön tépődő, vívódó megszállotté, aki életét teszi fel egy dalra, akit a sz[sic!]ábító Elhivatottság szüntelen rettegésben tart, rettegésben és bizonytalanságban gyötri az Isten, hogy a szent Jelet egyszer csak megvonja tőle, s ő ittmarad tehetség nélkül, a dal gyötrelmes kötelességével, a bukás örökké kísértő rémével, s szégyentől való páni félelemben — a szégyen! a szégyen!”⁶⁰²

Ezzel szemben a bibliai szövegben csak fokozatosan derül fény arra, hogy Jónás miért menekül az Úr elől, miért nem vállalja a küldetést. Csak a 4. fejezet mondja ki, hogy Jónás már akkor tudta, amikor Tarsisba menekült, hogy Isten irgalmas és kegyelmes, türelmes, és nagy a szeretete, megbánja a rosszat (Jón 4,2).

A Bibliában még érthető is Isten kegyelme, mivel Ninive Jónás prófétálásának köszönhetően megtér, azonban Babitsnál ez nem történik meg, sőt, kigúnyolják a prófétát. Ha poétikai szempontból nézzük, akkor a váratlansággal esztétikai hatást ér el az elbeszélő költemény. Teológiai szempontból pedig ez a nem várt kegyelem Isten irgalmának nagyságát nagyítja fel az olvasó számára, méghozzá a bibliai szöveghez képest erőteljesebben – ami egy szépirodalmi alkotás esetében szintén váratlan.

⁶⁰⁰ DÁVIDHÁZI 2009b, 361–387. o.

⁶⁰¹ BABITS 1919, 459. o.

⁶⁰² BABITS 1942, 12–13. o.

A prófétaság háritásának megfelelően a Bibliában Jónás a hajófenéken „mély álomba merülve” búvik meg (Jn 1,5). Babitsnál ez az álomba merülés úgy jelenik meg, hogy Jónás „bódult félálomban”⁶⁰³ bújik meg a vihar közepette. A bódult félálom azt is jelzi, hogy Jónás nem tud aludni, aminek oka lehet a vihar (ezt erősíti az is, hogy „mindent kiadva, elcsigázva” támo­lyog le), de a lelkiismerete is, hiszen az Úr elől fut.

Ezenkívül az elbeszélő költemény részletesebben festi le a vihart, több soron keresztül – a Bibliában csak a „nagy vihar támadt” (Jón 1,4) és „a tenger egyre viharosabb lett” (Jón 1,11;13) szerkezetek érzékeltetik a veszélyt. A *Jónás könyvében* a hullámok tornyosulása és összeomlása előrevetít Jónás várakozását a bűnös várossal kapcsolatban, a szöveg nyelvileg is megerősíti ezt, amikor a hullámokat egy új Ninivéhez hasonlítja: „s kelt a tengernek sok nagy tornya akkor / ingó és hulló kék hullámfalakból, / mintha egy uj Ninive kelne-hullna, / kelne s percenként összedőlné újra.”⁶⁰⁴

Amikor Jónást számonkérlik a kormányos és a hajósok, azt a prófétai irat úgy írja le, hogy a kormányos odamegy Jónáshoz, ezzel szemben Babitsnál belebotlik, és az utóbbinál a nyelvezet is erőteljesen jelzi a kifakadását. Dávidházi Péter úgy fogalmazza meg, hogy „alapvetően más, mint amit a Biblia ismeretében” várnánk, ugyanakkor, ő is elismeri, hogy lélektanilag indokolt⁶⁰⁵. Ahogyan a nyelvezetnél előkerült, ez a vulgáris réteg erőteljesen jelen van Babits művében a bibliai beszédmód mellett.

Babits a szerkezetet, a narratívát némileg módosítja azzal, hogy kihagyja a sorsvetés motívumát. A Bibliában a hajósok sorsvetést javasolnak, és azzal, hogy az Jónásra esik, megmutatja, hogy miatta tört ki a vihar. Hogy Babitsban fel sem merült korábban sem, hogy a sorsvetést meghagyja, azt az is mutatja, hogy a fennmaradt kéziratban sem szerepel sehol. Dávidházi Péter ezzel kapcsolatban azt írja, hogy a költő kihagyásaival (mint például a sorsvetés hiányával) átírja az Úr közvetlen beavatkozásainak rendszerét, és így átalakul az isteni és emberi felelősség viszonya. Mindezt ahhoz az alapkoncepcióhoz igazítja, hogy poétikai vizsgálat közben minden szöveget fiktívnek tekintünk, és így az Úr is fiktív szereplő.⁶⁰⁶

Ez irodalmi szempontból helytálló, azonban teológiailag semmiképp nem elfogadható az olvasó számára. Ezért más, valószínűbb magyarázatot kell keresnie arra vonatkozólag, hogy teológiai szempontból milyen értelmezési lehetőséget nyit a hiány, a sorsvetés elhagyása.

A sorsvetés elhagyása teológiai szempontból megerősíti az emberi felelősséget, és azt, hogy az ember szabadon dönthet bizonyos helyzetekben, de egyáltalán nem korlátozza az Úr

⁶⁰³ BABITS 2019, 460. o.

⁶⁰⁴ BABITS 2019, 459. o.

⁶⁰⁵ DÁVIDHÁZI 2009b, 369. o.

⁶⁰⁶ DÁVIDHÁZI 2009b, 370., 375. o.

szerepét, nem zárja ki az irodalmi kifejezéssel élve a deus ex machinát, hanem azt mutatja, hogy Isten emberek által is működhet, az ember az Úr munkatársa, ahogyan ezzel már az első terem-téstörténetnél találkozunk (1Móz 1,28): az ember feladatot kap Istentől (mandatum Dei).

Babits módosítja a narratívát ott is, amikor a Bibliában a bemutatkozás után arra a kérdésre, hogy mit tegyenek vele, Jónás azt feleli, hogy dobják a tengerbe, hogy lecsendesedjék a vihar, ezzel azt is kifejezve, hogy Jónás tudja, az Úr elől felesleges menekülni. Itt a hajósok még megpróbálnak a szárazföldre evezni, és csak miután ez nem sikerül, és az Úrhoz fohász-kodnak, hogy ne terhelje őket ártatlan vér, teszik azt, amit Jónás mondott (Jón 1,12–15).

Babitsnál azonban inkább azt látjuk, hogy Jónás továbbra is távolítani akarja magát Istentől, úgy véli, a világ bűne nem az ő gondja, hanem az Úré. Azt kéri, hogy hagyják megbújni a hajófenéken, vagy tegyék ki egy „magányos erdőszélre”, hogy Isten is elfeledje.⁶⁰⁷ De a kormányos saját kezébe veszi a döntést, és hogy a hajó megmeneküljön, Jónást a tengerbe vetik. Abban, ahogyan a kormányos kiadja a parancsot: „Fogjátok és vigyétek ezt a zsidót!”, voltak, akik felfedezni vélték az akkori antiszemitizmus kritikáját⁶⁰⁸, azonban az biztos, hogy az emberi felelősségvállalást hangsúlyozza a sorsvetés elhagyása, és Jónás nem akar beletörődni abba, hogy a tengerbe dobják, ahogyan abba sem, hogy vállalnia kell a prófétaságot, hogy lehetetlen nem azt tenni, amit az Úr mond.

A cethal motívuma Babitsnál is megjelenik, mint a Bibliában, ami az Újszövetséggel is intertextuális kapcsolatot létesít. A próféta három nap és három éjjel van a cet gyomrában. Ez egyrészt üzenetet hordoz a gondviselő Istenről, másrészt ott rejlik benne a Jézussal való párhuzam: Jézus halálára és a harmadnapon történő feltámadására vonatkoztathatjuk, ami természetesen az Újszövetség felől értelmezhető így. Hiszen Jézus maga beszél Jónás próféta jeléről, amikor jelt kívánnak tőle: „Mert ahogyan Jónás három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is a föld belsejében három nap és három éjjel.” (Mt 12,40)

Ahogyan a nyelvezetnél láttuk, Babitsnál a cethal gyomrában Jónásnak az Úrral való viaskodást olvassuk, míg a Bibliában a próféta a bűnvalló és a panaszszoltárok hangján fohász-kodik Istenhez. Ebből a viaskodásnak a következménye lehet az, ami a Bibliából hiányzik, annak nyomatékosítása, hogy Istennek nem lehet ellentmondani: „„Kelj föl és menj, mert én vagyok az Isten””.⁶⁰⁹

A város nagyságát a Biblia tömören közli, hogy három nap alatt lehetett csak bejárni (Jón 3,3), ehhez Babits játékos megfogalmazása hozzáteszi azt is, hogy nehéz eligazodni benne,

⁶⁰⁷ BABITS 2019, 460. o.

⁶⁰⁸ DÁVIDHÁZI 2009b, 379. o.

⁶⁰⁹ BABITS 2019, 464. o.

akárcsak egy labirintusban (megerősítve azt, hogy Jónás nemhiába menekült a feladattól): „S fölkele Jónás, menván Ninivébe, / melynek három nap volt járó vidéke, / három nap taposhatta azt akárki / s kanyargós utcáiból nem talált ki.”⁶¹⁰

A legnagyobb eltérés mégis a próféta fogadtatásában van, míg a Bibliában Jónás szavára a niniveiek megtérnek, hisznek Istennek, zsákruhát öltenek és böjtölnek a királlyal egyetemben, sőt, még az állatok is; addig Babitsnál nem történik meg az általános bűnbánat. A városban élők folytatják a korábbi tevékenységüket, mintha nem történt volna semmi: „de az árusok csak tovább nevettek, / alkudtak, csaltak, pöröltek vagy ettek”, hogy Jónás megfutamodik.⁶¹¹

Ha bibliai és a babitsi történetet itt összevetjük, Babitsnál jobban érthető a próféta felháborodása, és még inkább hangsúlyos az isteni kegyelem. A parafrázis betoldásában Jónás meg is fogadja, hogy a 40-ből fennmaradó 38 napig böjtöl és imádkozik, és a pusztában marad, amíg el nem pusztul Ninive. A kénköves lángok felidéznek Sodoma és Gomora pusztulását (1Móz 19,24–25), ahogyan a városokat összekapcsolja azok bűnössége is, így kitágítva az intertextuális kapcsolatot. Ninive az irodalomban a bűnös város szimbólumaként jelenik meg később is.

Az Úr kegyelmének kísérőjeként a fénymotívum is megjelenik Babitsnál, itt a kénköves lángok ellenpontjaként a hit kifejezőjévé válik: a titkon kigyulladó, pislákoló tűz újra lángolhat. Ehhez kapcsolódik a termőföldbe hulló és kicsírázó jó mag képe, szintén a hit kifejezőjeként, és ez megint csak kapcsolatot létesít egy másik bibliai hellyel, a Magvető példázatát idézi fel, ahol a jó földbe hullott mag sokszoros termést hoz (Mt 13,8).

Nemcsak a niniveiek megtérése vagy a sorsvetés marad ki a *Jónás könyvéből*, csupán a Biblia írja, hogy Isten intézte, hogy egy ricinusbokor nőjön Jónás feje fölé, hogy megvédje a rosszullettől; melynek Jónás nagyon örül. Babitsnál is örvend a növénynek Jónás, azonban nála a próféta maga lel a fára felfutó, nagylevelű, árnyékot adó tökre.

A hiány abban is megjelenik, hogy a parafrázisból kimaradt, hogy Jónás, amikor letelepedett, készített magának egy kunyhót, hogy annak árnyékába húzódjon, és ott várja meg a város pusztulását. Így a Bibliában az emberi erőfeszítésen túl Isten közvetlenül gondoskodik a prófétáról (Isten növeszti a ricinusbokrot), míg a babitsi alkotásban közvetett módon (Jónás rálel a nagylevelű tökre), és így ez nem jelenti feltétlenül azt, amit Dávidházi Péter ír, hogy „kicsit gyengíti az Úr célzatosságát”⁶¹², ahogyan megleckézteti Jónást, viszont azt igen, hogy a próféta tényleg nem tett semmit azért, hogy ne legyen rosszul, és jogos az Úr számonkérése,

⁶¹⁰ BABITS 2019, 464. o.

⁶¹¹ BABITS 2019, 464. o.

⁶¹² DÁVIDHÁZI 2009b, 385. o.

mely szintén betoldás, hogy lombja alatt csak lustán elhevert Jónás, a prófétai iratban legalább kunyhót készített magának, hogy ne legyen rosszul.

Az olvasóban előhívja azt a parafrázis, hogy az Úr sokszor gondoskodik az emberről közvetett módon is, akár más embereken keresztül (itt a természetén keresztül).

Babitsnál, akárcsak a Bibliában Isten szánja az embert, ezért nem pusztítja el a bűnös várost, a Biblia hozzájuk veszi még az állatokat (azok is böjtölnek, akárcsak az emberek), illetve a niniveiekről azt mondja, hogy a városban „több mint tizenkétszer tízezer ember van, akik nem tudnak különbséget tenni a jobb és a bal kezük között” (Jón 4,11), azaz még inkább szükség van az irgalomra. És az ember, itt Jónás, nem mindig érti, hogy mi Isten terve, akarata.

Babits kitágítja azt, hogy az ember nem értheti Isten tervét.: Isten örökkévalóságával szemben az ember parányi, és eljön az idő, amikor már nem lesz sem Ninive, sem Jónás, sem a tők, hanem mások lépnek a helyükre, „s negyven nap, negyven év, vagy ezer-annyi / az én szájamban ugyanazt jelenti” – mondja az Úr a parafrázisban.⁶¹³

Végül Jónás történetének legvégét is megváltoztatta a költő, a hozzátoldásban egy humoros hasonlat zárja a narratívát, melyben a beszélő Jónás szemszögéből tekint a városra, sejtette azt, hogy a próféta nem érti meg az Urat: „A szörnyű város mint zihálva roppant / eleven állat, nyúlt el a homokban.”⁶¹⁴ Míg a Biblia nyitva hagyja a kérdést, és ezáltal a befogadót jobban bevonja az együtt gondolkodásba, hogy jogos-e a próféta felháborodása, illetve nyitva hagyja azt, hogy végül Jónás megértette-e az Úr döntését; Babits sejteti, hogy továbbra sem érti az Urat. Ez pedig akár lehet egy vallomás is. Összezseng ugyanis azzal, amit az Ádáz kutyám beszélője egyes szám első személyben fogalmaz meg egy fohászban Istennel kapcsolatban: „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!”⁶¹⁵

⁶¹³ BABITS 2019, 469. o.

⁶¹⁴ BABITS 2019, 470. o.

⁶¹⁵ BABITS 2019, 309. o.

4.6.5. A Jónás könyve és az Ószövetség

Babitsot a Jónás könyvének az írásakor személyes és társadalmi kérdések, gondolatok gyötrik. Betegsége, hangjának elvesztése ellenére a társadalmi, nemzeti felelősségvállalás erkölcsi kötelessége nem hagyja nyugodni. Már korábban is, az első világháborúban kiáltott a békéért, most szintén harsonahangként figyelmeztet a *Jónás könyvében*.

A parafrázis vendégszövegéül kiválasztott prófétai irat (igaz más irodalmi előzményei is vannak Babits művének) megfelel ennek a személyes és a társadalmi helyzetnek is. Babits, ha egész életében vívódik is azzal, hogy legbelül szeretne visszahúzódni, végül mégis mindig az erkölcsi kötelességnek engedelmeskedik, és nem vonul vissza, hanem utat mutat. Ahogyan Jónás sem tud elmenekülni a küldetése elől.

Ahogyan az irodalmi hagyományban máshol is megjelenik, a költő és a próféta rokon, egyik sem teheti meg, hogy hallgat, ha azt látja, hogy veszély közeledik, a lelkiismerete nem hagyja nyugodni.

Az, hogy parafrázisként átírja Babits a Jónás próféta könyvét, és paratextusként a címet is meghagyja, kisebb intertextuális hatást ígér, azonban bármennyire is követi a *Jónás könyve* az eredeti alkotás műfaját, annak jellegzetességeit (így lehet az elbeszélő költemény és a parafrázis mellett példázatként vagy szatíraként is olvasni), szerkezetét, bizonyos elemekben a nyelvezetét; több ponton el is tér tőle.

Ezek az eltérések – mind, ami hiányzik, mind, ami betoldás – pedig jelentéssel bírnak. Amikor vulgáris-gúnyos kifejezéseket olvasunk, akkor azok mindig megerősítik a történet adott pontjának mondanivalóját, ennek megfelelően látjuk a hajósok félelmét, Jónás nagyon is ember voltát, vagy a kétségbeejtő helyzetét a cet gyomrában. Jónás ironikus bemutatásában olykor némi öniróniát is felfedezhetünk.

Nemcsak a niniveiek megtérésének a hiánya, ami mindenki által ismert, hordoz jelentést. Természetesen ez a legfőbb eltérés, és ez teológiai szempontból még inkább hangsúlyozza és felnagyítja az olvasó számára Isten irgalmát, és mindenkire kiáradó szeretetét, mint az ószövetségi prófétai irat, ahol az általános bűnbánat jogosan vezethet a könyörülethez, a bűnbocsánathoz.

A Tarsisba tartó hajón a sorsvetés hiánya az emberi felelősségvállalást tükrözi, nem lehet a sorsra, az isteni beavatkozásra fogni, hogy egy emberélettől megszabadulnak azzal, hogy a tengerbe vetik.

De a hiányok mellett a hozzátoldások is üzenet értékűek. Babitsnál már az elején kiderül, hogy Jónás azért nem akarja vállalni a prófétaságot, mert „rühellé” azt, és szeretné elkerülni a vele járó kudarcot. Emögött látható az ember, aki fél, hogy nem értik meg, fél, hogy szégyenben marad, ahogyan a túlságos kitárulkozástól is retteg.

A *Jónás könyvében* a vihar kiszínezése és a hasonlatok előrevetítik Ninive pusztulását – ami aztán nem következik be.

Babitsnál is Isten közvetlen gondviselését mutatja, hogy egy cethalat rendel oda, amikor Jónást a tengerbe vetik, és a prófétának nem történik semmi baja. Viszont a közvetett gondoskodásról vall az, hogy Babits művében Jónás maga akad a nagylevelű tökre, mely alatt „lustán elheverhet”,⁶¹⁶ és amely megvédi a napszúrástól.

Babits alkotása kitágítja az időkeretet is a Bibliához képest, már rég nem lesz a tők, Jónás sem, amikor Isten terve még mindig működik, és lesznek más tőkök, és jönnek új Jónások, mert Isten örökkévalóságához képest mindez mulandó.

És a prafrázis legvége is más, mint a Bibliában, egy humoros hozzátoldást tartalmaz, amely sejteti, hogy Jónás nem érti továbbra sem Isten döntését. És ez is felfogható önvallomásként, hiszen nehéz kifürkészni Isten tervét, az sokszor rejtve van az ember előtt.

Ezenkívül újszövetségi intertextuális kapcsolódásokra is találtunk példát. Az ismertebb kapcsolat mellett, amikor Jézus a Jónás jeléről beszél a saját halálával és feltámadásával kapcsolatban, Babits alkotásában találunk utalást Sodoma és Gomora pusztulására a kénköves lángok formájában, illetve A magvető példázatával is intertextuális kapcsolatot hoz létre a prafrázis a jó termőföldbe hulló és kicsírázó mag képén keresztül.

Tehát az intertextuális hatással kapcsolatos kezdeti várakozással ellentétben a szövegnek nagyobb hatásfoka lett az egész műalkotás és a bibliai prófétai irat ismeretében. Ezzel az nagyobb hatásfokkal pedig eléri a *Jónás könyve*, hogy az olvasó alaposabban járja körül az elhívás, a küldetés témáját a lehetetlen időkben (Jónás előre tudta, hogy vállalkozása kudarcra van ítélve, ami Babits művében részben be is bizonyosodik), és hogy akkor is van értelme az elhívásnak, amikor az ember nem látja értelmét, csak az Úr.

⁶¹⁶ BABITS 2019, 469. o.

5. Babits költeményei és a Biblia - összegzés

5.1. Tudatos bibliai intertextusok

Szókratész mondja Babits *Játékfilozófia* című esszéjében: „messze korok és népek lelkét komplikálja a művész a saját lelkével, mert mentől távolabb esnek egymástól a kevert dolgok, annál újszerűbb, szokatlanabb az eredmény. Minden, ami távoli és szokatlan, művészi hatást tesz: ez a rejtelmes, az »érdekes« hatása.”⁶¹⁷

Első hallásra a szépirodalmi és a teológiai szempontok is távol állnak egymástól talán, azonban termékeny párbeszédet folytathatnak egymással. Robert Jauss írja, hogy az esztétikai tapasztalat nem eleve ellentétes a vallással,⁶¹⁸ meg lehet kísérelni azt az olvasatot, amelyben termékeny dialógust folytatnak egymással.

Dolgozatomban Babits-verseknek a Bibliával létrehozott intertextuális kapcsolatát vizsgáltam, de óhatatlanul más műveket is érintettem a vizsgálat során, például a kiválasztottakon túl más költeményeket, illetve Babits prózai írásait is felhasználtam az értelmezéshez.

Babits tudatosan épített be műveibe vendégszövegeket. Kelevéz Ágnes az *Angyalos könyv* ceruzával írt, görög betűs jegyzetét hozza bizonyítékképpen, melyet a költő egy másik, hasonló habitusú költő, Arany János *Keveháza* című művével kapcsolatosan írt, egyfajta intertextuális kutatást végzett a jegyzet tanúsága szerint. Ha ezt a munkát fontosnak tartotta, akkor feltételezni lehet, a saját görögös művei esetében is úgy járt el, mint Arany János, akinek művében felfedezhető az Iliász hatása. És az olvasótól is elvárja azt az intenzív munkát, amelyet maga is elvégzett Arany művének értelmezésekor.⁶¹⁹

Ugyanezt lehet látni a Bibliára történő utalásoknál, az átvett idézeteknél. Feltételezni lehet itt is a tudatosságot, annál is inkább, mert úgy tűnik, Babits természetesnek vette, hogy az olvasók ismerik a Bibliát. Nem magyarázza meg, hogy mire utal, visszaemlékezéseiben sincs nagyon szó erről, valószínűleg ösztönösen, a mélyből kerültek felszínre.

Az életét meghatározta, hogy mélyen vallásos katolikus családban nőtt fel, a szekszárdi és a pesti elemi iskolában töltött pár év után a pécsi ciszterci gimnáziumban tanult. Két katolikus

⁶¹⁷ BABITS 1978 I., 302. o.

⁶¹⁸ JAUSS 373. o.

⁶¹⁹ KELEVÉZ 2009a, 482. o.

pap nagy-nagybátyja is volt. Ezenkívül édesapjának a „szabadelvű” gondolkodásmódját és becsületességét is örökölte.⁶²⁰ Lírájában mind a két gyermekkori hatás jelen van, a liberalizmus és a katolicizmus ellentéte nála egy ponton egymásba is olvad.⁶²¹

Mind a kétféle hatás meglátszik abban, ahogyan a Bibliát forrásként használja Babits. Dolgozatomban szétválasztottam a Biblia két nagy részét, hogy könnyebben át lehessen tekinteni az írásom, bár feltételeztem, hogy az Újszövetségen keresztül az Ószövetséggel is intertextuális kapcsolódás jön létre, és fordítva is. Ez a várákozás beteljesült, ezért az összegzésemben már nem választom szét a kettőt.

Bár kezdetben Babits máshogy vélekedett a Biblia két részéről. *Az európai irodalom történetében* még így vall a két bibliai részről: „Az Ószövetség idegen számomra. [...]”

Egészen másképp van az Újszövetséggel. Ha ezt fölnyitom, azonnal otthon vagyok. Tiszta, friss levegő áramlik belőle, minden szava nekem szól, mintha csak tegnap írták volna.”⁶²²

Azonban sok költemény kapcsolódik egyre erőteljesebben az Ószövetséghez, különösen a bölcsességirodalomhoz, a zsoltárokhoz és a prófétai iratokhoz.

5.2. A bibliai intertextualitás fajtái Babitsnál

Gérard Genette transtextualitásnak nevezi az általában és általam is használt intertextualitás fogalmát. A transtextualitáson belül Genette ötféle fajtát különböztet meg, az intertextualitást (amely nála tulajdonképpen csak az átvételt, a jelölt vagy jelöletlen idézést jelenti – ezt én idézésnek, átvételnek neveztem a dolgozatomban, hogy ne legyen félreértés), a paratextualitást, a metatextualitást, hypertextualitást, és az architextualitást. Babitsnál sokszor keveredve jelennek meg ezek a típusok.

Például összekapcsolódik a mottó mint paratextuális elem az idézéssel. Erre jó példa az *Októberi ájtatosság* című vers. A mottója, „Távozzál el Uram én tőlem.”⁶²³ Jób könyvéből való (Jób 7,16), eredetileg ez a költemény címe volt. Ez részben jelölt intertextualitás, mert a nem

⁶²⁰ BABITS 1997, 57–79. o.

⁶²¹ NÉMETH G. 23. o.

⁶²² BABITS 1979, 85–86. o.

⁶²³ BABITS 2022, 448. o.

revideált Károli-fordításból vett szó szerinti idézet alatt ott szerepel, hogy Jób könyve, azonban, hogy azon belül honnan van az idézet, az már nem. Valószínűleg a pontos ige hely megjelölése kevésbé fontos, mint a Jóbra való hivatkozás.

De önállóan fordul elő a paratextualitás például *Golgotai csárda* című alkotásban, melyben a cím előhívja a golgotai eseményeket, a passiótörténetet.

A metatextualitás típusra inkább csak a Babits-szakirodalom a példa, azonban a hypertextualitáson belül lévő metatextusra már találni példát. Ilyen Babitsnak az *Istenkáromlás* című esszéje, melyet a *Fortissimo* című verséhez írt magyarázatként, miután a Nyugatnak azt a számát, amelyben megjelent a költemény, elkobozták vallás elleni vétség címén. Igaz a védőiratnak szánt vallomás nem jelenhetett meg, nehogy még nagyobb baj legyen belőle.

Az *Istenkáromlás* metatextusként ráfonódik a *Fortissimo* című versre, és azt látjuk, hogy magában az esszében is megjelennek intertextuális kapcsolatok, nemcsak a *Fortissimo*-val. A költeménnyel kialakított metatextualitás keveredik az idézéssel, a szépirodalmi átvételeken kívül sok bibliai helyet is idéz Babits szövege. Idéz Jeremiás siralmaiból két helyről is, és a 22. zsoltárból is átvesz részletet (egyiknél sem adja meg a pontos helyet, csak a könyv nevét és a zsoltár számát). De a hypertextualitás is megjelenik benne, amikor Jákób tusakodására utal,⁶²⁴ a *Fortissimo* kétségbeesett kiáltása hasonló lehetett ahhoz a küzdelemhez és elszántsághoz, mint amellyel Jákób ki akarta kényszeríteni Isten áldását.

De ugyanilyen metatextus az *Angyalos* könyvbe írt jegyzetei Babitsnak,⁶²⁵ (ezek egyben paratextusok is) vagy a Szabó Lőrincnek tett vallomása verseinek a keletkezéséről,⁶²⁶ például az Esti kérdésről is részletesen vall itt Babits.⁶²⁷ Ezenkívül még a korábbi időszakaira való visszaemlékezési is, például a fogarasi évekre⁶²⁸, megmagyarázzák az egy-egy versben megjelenő képeket, motívumokat.

A hypertextus keveredik a *Zsoltár gyermekhangra*, a *Zsoltár férfihangra* című költeményekben a paratextussal, már címükkel felidéznek a bibliai zsoltárokat, azonban önállóan is, de főként ha a *Fortissimo* című művel együtt nézzük a két babitsi zsoltárt, felidéznek az elbizonytalanodás zsoltárait, ahogyan a 22. zsoltárt is.

⁶²⁴ Vö. 1Móz 32,23–33

⁶²⁵ Ezzel részletesen foglalkozik Kelevéz Ágnes: *A keletkező szöveg esztétikája. Genetikai közelítés Babits költészetéhez*. című könyve. KELEVÉZ 1998.

⁶²⁶ GÁL István 443–462. o.

⁶²⁷ GÁL István 459. o.

⁶²⁸ BABITS 2010, 442–444. o.

A legabsztraktabb típusra, az architextualitásra is található Babits lírájában példa. Igaz ezt nem az általam kiválasztott főbb verseknél látjuk, hanem a költő *Hiszekegy* című korai hitvallásában, amelyet az *Októberi ájtatosság* című vers értelmezéséhez hívtam segítségül. Ez az alkotás a címevel ugyan felidézi az Apostoli hitvallást, azonban a szövege azzal nem egyeztethető össze, sőt, ellentétes tartalmú vele a *Hiszekegy*.

Ahogy látható, Babits költeményeiben változatos módon fordulnak elő az intertextualitás fajtái. Ahogy Angyalosi Gergely tanulmányában szerepel, megtehetjük ugyan, hogy eltekintünk a kapcsolatoktól, és csak lineárisan olvassuk az adott műalkotást, azonban ebben az esetben csak egy jelentést kapunk, és pont, ami irodalmi, az fog hiányozni.⁶²⁹ Ahogy hiányozni fog az is, amit a versek tükröznek a Bibliából.

Ahhoz, hogy észrevegyük a Bibliával való kapcsolatot, segítségünkre vannak a jelölők, melyek részben érintkeznek a Genette által bemutatott transztextuális típusokkal is. Ilyen jelölő volt Babits költeményeiben a cím, például a *Golgotai csárdában*, az allúzió, utalás ugyancsak például ebben a versben („zsidókirály”,⁶³⁰ „ácsmester az apja”⁶³¹), a mottó (az *Októberi ájtatosságban*). De a műfaj is működött jelölőként, például a parfrázis a *Jónás könyve* esetében, vagy az eljárás is, mint a montázs, például az *Eucharistia* című versben (a törzsi áldozat és Jézus mint áldozati bárány, a Megváltó; a hús és szellem és az úrvacsora képei kerülnek montázszerűen egymás mellé), vagy a kollázs a *Golgotai csárda* esetében (a passió motívumai közé modern, argó kifejezéseket vegyít).

Különösen Babits korai verseiben, de később is sokfajta jelölő segíti az olvasót, hogy felismerje az intertextuális kapcsolatot a Bibliával.⁶³² És minél nyilvánvalóbb az intertextuális elemek jelenléte Babits műveiben, annál intenzívebb az intertextuális kapcsolat közte és a Biblia között.

A Georg Langenhorst által felállított bibliarecepció fajtáival is ki lehet egészíteni Genette típusait, és nemcsak azokkal vegyülnek, hanem Langenhorst egyes típusai is keverednek egymással Babits költeményeiben.

A bibliai történet elmondása a parafrázisokban történhetne meg, de még a műfordítás-ként is megjelent *Énekek énekére* sem jellemző a szószerinti elmondása az ószövetségi könyvnek, mert érvényesül benne az írói kreativitás. Egy-két saját betoldás kiegészíti azt, amit Babits kiválogatott és összeszerkesztett az ószövetségi könyv egyes részeiből. A *Jónás könyvére* pedig végképp nem igaz, hogy csupán elmondaná a bibliai próféta történetét.

⁶²⁹ ANGYALOSI 9. o.

⁶³⁰ BABITS 2019, 23. o.

⁶³¹ BABITS 2019, 24. o.

⁶³² Természetesen más szépirodalmi szövegekkel is ugyanígy építenek ki intertextuális hálót.

A típusok összekapcsolódására ismét a *Golgotai csárdát* lehet hozni példának, a versben az egyik mellékszereplő, a Jézus köntösére sorsot vető katona szemszögén keresztül látjuk a passiótörténetet, méghozzá kiszínezve, és ez összekapcsolódik a perspektivikus és a nyelvi elidegenítéssel is, ahogyan a modern argó szavakkal, és a katona gúnyos viselkedésével eltávolítja a Megváltó szenvedéstörténetét Babits szövege.

A dramatizálásra példa lehet Babitsnak az *Isten kezében* című műve, melyben az alkotást meghatározó humor ellenére is őszintén vall vers beszélője a bizalomról és a kételyről. A versbeszélő bízik abban, hogy Isten a tenyerén tartja, nem ejti le, de szintén őszintén tör fel az egzisztenciális létkérdést is. Mi az, ami a „tompá végtelenben” vár rá a fenyegető sötét marok szorítása következtében.

A *Jónás könyvében* mint parafrázisban az értelmezéshez társul a nyelvi elidegenítés. Az értelmezés során nemcsak az bír jelentőséggel, ami kiegészítés vagy átírás, például, hogy a niniveiek nem térnek meg, és Isten így is megbocsát a bűnös városnak, hanem annak is jelentése van, ami hiányzik, így például a sorsvetés elhagyásának, mely az emberi felelősségvállalást emeli ki. És ugyancsak megjelenik az alkotásban az aktualizálás a történelmi kontextusból adódóan, a korabeli Ninive ellen, és a nemzet és az európai civilizáció mellett állt ki Babits az Anschluss évében.

A szabad asszociáció Babits Mihály lírájában asszociatív bibliai utalások formájában van jelen. Például a *Húsvét előtt* címe paratextuális elemként Jézus feltámadását idézi fel az Újszövetségből.

Ezenkívül Langenhorst típusait ki lehet egészíteni azzal, amit az *Esti kérdés* „s a tenger, melybe nem vet magvető?”⁶³³ sorával kapcsolatban megjegyeztem, hogy azzal, hogy rájátszik A magvető példázatára, lehet úgy is értelmezni, hogy egyfajta logikai elidegenítéssel él, ami pont a tagadással ellentétes jelentésre hívja fel a figyelmet a bibliai ismeretek tükrében.

Emellett az olvasóra tett intertextuális hatás is erős intenzitással jelenik meg a költeményekben, akkor is, ha a cím például közvetlen kapcsolatot, és ezáltal kisebb intertextuális hatást ígér, mivel a Babits szövege a bibliaitól való eltérések által feszültséget hoz létre, még például a *Jónás könyve* esetében is, pedig a bibliai prófétai könyvnek még a szerkezetét is követi. Erős az intertextuális hatása az *Esti kérdés* című versnek is azáltal, hogy nyitva marad a verszárlatban a létkérdés. Lehet értelmezni az Istenbe vetett bizalom nélkül, és a Jób és A prédikátor könyvével való intertextuális kapcsolata által azzal is. Ez az olvasót a lehetséges válaszok nagyobb fokú végiggondolására készíti.

⁶³³ BABITS 2022, 547. o.

5.3. A bibliai intertextualitás a pályakép fényében

Az egyik hipotézisem az volt, hogy Babits a költői szabadságának a tudatában nyúl a Bibliához, ezért a költői bibliaértelmezés, alkalmazás más, mint a teológiai. És hogy a költői értelmezés így más szempontból világít rá a bibliai üzenet egy-egy aspektusára.

Ennek a teljesülését már rögtön a pályája elején látni, ahogyan a később keletkezett művek esetében is.

Babits indulására a kísérletezés jellemző és az ebből fakadó sokszínűség, melyet jól kifejez első kötetének címe, a *Levelek Iris koszorújából*⁶³⁴ is. Az itt helyet kapó objektív költészetére az az eltávolítás és kivetítés jellemző, és az ide tartozó versek így kerülnek az önkifejezés szolgálatába. A felvett szerepek mögé rejtőzik a lírai én, és onnan mutatkozik meg néha-néha. Ezek a költemények más nézőpontból is képesek láttatni az eseményeket, és a feloldhatatlan nyelvi és perspektivikus feszültségnek köszönhetően a megismerés eszközeivé válnak. Ide tartozik az 1906-ban írt *Golgotai csárda* című vers, amely egyrészt egy stíluskísérlet, másrészt pedig a Jézus köntösére kockát vető katona szerepe mögé rejtőzik a versbeszélő, és így mutatja be a passiótörténetet.

A költészet sokszínűsége melletti hitvallásként értelmezhető az 1911 tavaszán írt *Hiszekegy* című költemény, mely a címmel kapcsolatos várakozás ellenére nem keresztény hitvallás. Rónay György egyszerre mondja stílusjátéknak, „pastiche-nak” és „álcázott vallomásnak”⁶³⁵ ez az alkotást.

Hogy tényleg többféle nézőpontból közelíti meg Babits a hitvallás témáját, azt mutatja 1908-as *Októberi ájtatosság* című alkotása, és az, ahogyan felvette és elrendezte a *Recitativ* című kötetében a *Hiszekegy* című művével együtt. Az *Októberi ájtatosság* Az „Egy” és a „Valaki”⁶³⁶ mellett tesz hitvallást az „ezer istennel”⁶³⁷ szemben. Az *Októberi ájtatosság* a korábbi alkotás, de a kötetben a *Hiszekegy* szerepel előbb, rögtön a legelső, a *Fogaras* című ciklusban.

⁶³⁴ A kötet 1909-ben jelent meg.

⁶³⁵ RÓNAY György 1970, 141. o.

⁶³⁶ BABITS 2022, 448. o.

⁶³⁷ BABITS 2019, 156. o.

Az *Októberi ájtatosság* csak a negyedik, *Képek és jelenések* ciklusban kapott helyett, a *Hiszek-e* gyűjteményben is későbbi versek között. Az 1908-as korábbi verset így a „politeista hitvallás visszavonásaként”⁶³⁸ is olvashatjuk.

Ide tartozik a fiatalkori hitvallások sorába az 1914-ben megjelent *Isten kezében* című „keresztény makáma”⁶³⁹ is. Sokszoros álcázás a vers, de a lírai én annak ellenére, hogy elrejtőzik, mégis már nyomatékkal van jelen.⁶⁴⁰ Őszintén kérdez rá a létre, a gondviselésre, a bizalom és a bizonytalanság egyaránt hangot kap benne.

A fogarasi évekhez tartozik a Babits „lelkéhez nőtt”⁶⁴¹ *Esti kérdés*, igaz ahhoz az inspirált időszakhoz, amely a kezdeti, a *Levél Tomiból* című költeményéből kiolvasható kétségbeesett állapotot követi. Nem csoda, hogy részletesen vall róla Szabó Lőrincnek.⁶⁴² Szoros intertextuális kapcsolatot létesít többek között az úgynevezett bölcsességirodalommal a költemény, azonban Jób könyvéhez vagy A prédikátor könyvéhez képest nyitva marad a kérdés, hogy miért van igazságtalanság a világban, miért megy jól a gonoszok sora, és miért szenvednek az igazak.

A fiatal Babitsra jellemző az *Esti kérdés* egyszerre bonyolult és egyszerre áttekinthető szerkezete is.⁶⁴³

A fogarasi évekhez kötődik, de már csak visszaemlékezésként megírt, 1920-ban megjelent *Énekek éneke*. Háttérben valós szerelmi élmény áll, amire később is visszaemlékezik a költő. A távolság megszépíti az emlékeket, és a bibliai nyelvezet alkalmas ennek a szépségnek a megéneklésére, akkor is, ha stílusjáték is állhat akár a háttérben.

A fordulatot Babits pályáján az első világháború hozza. Az legkorábbi vers, amit kiválasztottam, az 1914-ben keletkezett *Miatyánk* című alkotás. Ebben egyrészt még azt az általános felfogást látjuk nyomokban, amely a *Gyermekek és a háború* című cikke mögött is van, ami azt látja, hogy kell a háború, mert változást hoz, legalábbis azt remélik, hogy megváltoztatja a világot. Ugyanakkor a borzalmak bűnbocsánatért, békéért kiáltanak – és ezzel egy másik szempont is megjelenik. A beszélő lírai reflexiókkal egészíti ki a Jézustól tanult imádságot, de nem tudja kimondani az „Áment”. Talán azért hagyja el, mert a háborúban egyszerűen nehéz kimondani.

Az 1916-ban keletkezett *Húsvét előtt*ben már erősen látszik, hogy mennyit változott a közhangulat a háború kitörése óta, és mennyire elkötelezett lett Babits is a béke mellett. Sokkal

⁶³⁸ JELENITS 2006, 29. o.

⁶³⁹ BABITS 2019, 186. o.

⁶³⁹ BABITS 2019, 186. o. Kötetben csak később, 1920-ban, a *Nyugtalanosság völgyében* jelent meg az alkotás.

⁶⁴⁰ RÓNAY György 1970, 147. o.

⁶⁴¹ GÁL 1975, 459. o.

⁶⁴² GÁL 1975, 459. o.

⁶⁴³ NEMES NAGY 2004, 205. o.

rejtettebben valósul meg a bibliai kapcsolódás, mint a *Miatyánk* című versben. Azonban a közvetlenül és közvetetten átélt szörnyűségek miatti zaklatottság indokoltá teszik az erős eltérést, és a lírai panasz és a békevágy, a remény sodró megnyilvánulását.

A békevágyat fogalmazza meg a három „Babits-zsoltár”, a *Fortissimo*, a *Zsoltár gyermekhangra* és a *Zsoltár férfihangra*. A legelkeseredettebb a 1917-ben megjelent és nagy felháborodást kiváltott *Fortissimo*, a rá egy hónappal született a *Zsoltár gyermekhangra* a gyermek és a felnőtt beszédmóddal egyaránt Isten szájában lesz hang. Az 1918-ban megjelent *Zsoltár férfihangra* már a címével is jelzi, hogy az előző költeményhez kötődik. De mindhárom költemény összetartozik, az 1920-ban megjelent *Nyugtanság völgye* című kötetben is együtt szerepelnek, és együtt kiáltanak a zsoltárok hangján a békéért.

Babits gondolkodásmódjában, költészetében a változást jelzi az 1924-es *Örökkék ég a felhők mögött* című hitvallása. Ezért is tettem kiegészítésképpen a korai hitvallásokhoz a dolgozatomban. A prózaformájú lírai alkotásának a háttérében ott van még a háború borzalma, de a személyes támadások is. A hitvallásában Babits a sokféle nézőpont mellett kiálló költészettel szemben a katolicizmussal azonosítja az egyetemes Igazság utáni vágyát. Azonban nála az a szó, hogy katolicizmus a kulturális értékeket összefogó egyetemes vallást jelenti.⁶⁴⁴

Babits pályáján megfordul a felvett szerep és a személyes én helye, előtérbe kerül a személyesség, és háttérbe vonul az álca.

Ezt a Bibliához kapcsolódó versek közül a legjobban a prófétai szerepet vállaló költemények mutatják. A *Holt próféta a hegyen* mord Jeremiása még szeretne elrejtőzni, de végül a *Mint különös hírmondó* beszöje leszáll a hegyről, vállalja a küldetést, ahogyan a Tarziszba menekülő Jónás is elmegy végül Ninivébe hirdetni Isten üzenetét.

Az első két prófétai szerephez szorosan kapcsolódik a két világháború közötti aggodalom, a *Jónás könyvében* az Anschluss évében a korabeli Ninive ellen emeli fel hangját Babits, félti a nemzetet és félti az európai civilizációt. A betegsége, a hangjának elvesztése ellenére sem hagyja nyugodni a társadalmi, a nemzeti felelősségvállalás erkölcsi kötelessége.

Ugyanezt a felelősségvállalást mutatja az 1938-ban, az Anschluss évében, Budapesten tartott nemzetközi eucharisztikus kongresszus kapcsán írt *Eucharistia* című költeménye Babitsnak, és hirdeti, hogy nem a faji hovatartozás számít.

De a személyes vallomások Babits kései költészetéből sem hiányoznak.

Gyönyörű személyes vallomás a *Csillag után* című költemény. A csillag Babitsnál sok helyen előfordul motívumként, mindennek felett álló igazságot jelent Babitsnak, mely felette áll

⁶⁴⁴ KELEVÉZ 1998, 193. o.

minden egyéni érdeknek, és amelyre mutatnia kell a költőnek. Ebben a versben az erkölcsi felelősségtudat metaforájából, a napkeleti bölcseket vezető csillag képe lesz. Ha későn is, mégis a lényeghez érkezik meg a lírai én.

Az 1939-ben írt *Jónás imája* pedig összeköti a prófétai magatartást és a személyes sorsot. Már a cím szerint a beszélő azonosul az Isten elől menekülő prófétával. De Jónás alakján kívül a cethal képe is összeköti a Jónás könyvével a Jónás imáját, utóbbiban a szenvedésre és a fenyegető elmúlásra utalva.

A visszahúzó költő végül vállalja a prófétaságot. De ahogyan a hipotézisben is megfogalmaztam, a Babits a költői szabadságának a tudatában nyúl a Bibliához. Költeményei intertextuális párbeszédben állnak a Bibliával és egymással is. Azt, hogy mit választ ki a Bibliából Babits a versei számára forrásul, azt meghatározza a történelmi, társadalmi és személyes helyzete. Valószínűleg önkéntelenül jönnek felszínre a bibliai szövegek.

Azt azonban látni, hogy mind a korai, mind a világháború árnyékában, mind a kései költészetében jelen van a bibliai intertextualitás, ha más-más módon közelíti is meg a Bibliát: stílusjátékot játszik, szerelmet énekel, álcának használja, panaszkodik, békéért kiált, utat mutat, az igazságot és a hitet keresi, vagy belenyugszik a sorsába. Hogy pont a Biblia lesz forrássá Babits számára (természetesen a számtalan más szépirodalmi előzmény és filozófiai hatás mellett), abban nagy szerepet játszhat a vallásos neveltetése és a nagy műveltsége is.

Azt gondolom, hogy a kezdeteknél is ott lehet a Biblia és kereszténység a háttérben, de még elrejt a sok álca. Idővel fokozatosan bukkan felszínre, J. Soltész Katalin a kvantitatív elemzésével rámutat arra, hogy a keresztény vallás fogalomkörébe tartozó szavak Babitsnak különösen az érettkori verseiben jelentkeznek nagy számban.⁶⁴⁵ Egész életében a „csillag” után kutat, keresi az igazságot, többfelé, kételyekkel küzdve, míg megérkezik hozzá.

5.4. A bibliai intertextualitás az olvasó felől szemlélve

Az olvasó Babits költeményein keresztül tükörben szemléli a Bibliát. Egyrészt látja benne a költő pályáját, munkásságát, másrészt a saját tapasztalata, előismerete találkozik a megidézett bibliai szöveggel egy sajátos kontextusban.

⁶⁴⁵ J. SOLTÉSZ 87. o.

A második hipotézisem az volt, hogy bár a költői értelmezés eltér a teológiaiától, a ráismerés arra, ami bibliai, egy új perspektívát nyithat az olvasó számára az intertextuális hatás következtében. Azaz a bibliaismereti előismeretekkel rendelkező olvasó számára a bibliai szöveg üzenetének egy-egy aspektusára világíthat rá egy adott költemény azzal, hogy más szövegből mutat rá a forrásszövegre.

A hipotézis beigazolódt a vizsgálat során. A különböző korszakokban keletkezett versek különbözőképpen, de rámutatnak a bibliai szöveg üzenetének egy-egy aspektusára. Amit viszont észre lehet venni, hogy míg a perspektivikus elidegenítéssel élő költemény a bibliai üzenetre hívja fel a figyelmet a különleges nézőponttal, addig ahogyan a személyesség egyre erőteljesebben megmutatkozik a költeményekben, egyre inkább belevonják az olvasót is a személyes érintettségbe. És a bibliai szöveg szolgál ennek a léthelyzetnek a megértésére, melyben az olvasó is önmagára ismerhet. Mindennek következtében szoros kapocs alakul ki a bibliai forrás, a vers szövege és az olvasó között, ami ismét, ha más módon is, mint az elidegenítés, de közelebb viszi az olvasót a szépirodalmi alkotáson keresztül a benne megjelenő bibliai szöveghez.

Ennek megfelelően azt látni, hogy a korai objektív költészetből a *Golgotai csárda*, bár valószínűleg inkább egy stíluskísérlete volt Babitsnak, az olvasó számára tükrözi a passiótörténetet. Méghozzá az előzetes elvárásaival ellentétes módon, mivel eltér az evangéliumi beszámoló nyelvvezetétől a költemény „dévaj tónusa”,⁶⁴⁶ az, hogy kollázsszerűen a liturgikus motívumok közé vegyít modern, argó kifejezéseket. Igaz, a 22. zsoltár profán beszédmódjához már közelebb áll a költemény. Az is eltávolítja az olvasót a keresztre feszítés eseményétől, hogy azt egy gúnyolódó mellékszereplő szólama mögé rejti a vers. Mindenesetre más nézőpontból tükrözi a passiótörténetet, ami azzal jár, hogy az olvasót arra készteti, hogy végig is gondolja azt amellet, hogy átérzi a Megváltó szenvedését. A költeményt pont ezért a különleges nézőpontja miatt lehetne felhasználni akár a gyülekezeti alkalmakon, akár a hitoktatásban is.

A passiótörténethez kapcsolódik az úrvacsorán keresztül az *Eucharistia* című kései verse is Babitsnak. Bár a költő a saját korára reflektál benne, az olvasó számára az *Eucharistia* című vers visszatükrözi felnagyítva a megváltás egyetemességét is, hogy senkitől, egyetlen embertől sem, lehet megvonni az örök igazságot és szeretetet. A Megváltó két karja ez, az egyik karja az örök igazság, a másik a szeretet a Babits-műben, azaz mindenkit átfog vele, Jézus Krisztus minden embert megváltott. Az *Eucharistia* már sokkal személyesebb módon szól a Megváltóról, mint a *Golgotai csárda*, és ezáltal hozza közel azt az olvasóhoz.

⁶⁴⁶ HORVÁTH 194. o.

A korai hitvallások közül az *Októberi ájtatosság* a Teremtő Isten lényegéből tükrözi azt, hogy milyen is: valójában: „Egy”, „Valaki”, mindenható. De a lázadást is megfogalmazza a mottó Jób szavaival, ahogyan a költemény utolsó sora is felvillantja azt. És ezzel az őszinte hanggal szintén megmutatja, hogy a kétely időnként hozzátartozik a hithez, hogy az néha agyonnyomja az embert. Azonban azt is megmutatja az alkotás, hogy Istent így is bátran meg lehet szólítani, ő az őszinte kifakadást is meghallgatja.

Az Isten kezében című mű az alkotásban található drámaisággal a vers a mindenkit foglalkoztató létkérdésre irányítja a figyelmet. A költemény őszintén megmutatja a bizalmat a Teremtő és Gondviselő Istenben, de vall a kételyről, a bizonytalanság érzéséről is.

Az Énekek éneke című alkotásnál az olvasó érzékeli, hogy a szóhasználaton, nyelvezen keresztül megjelenik benne a nyelvi elidegenítés, másrészt ehhez járul az értelmezés, és érvényesül benne az írói kreativitás. Így az olvasó is szenvedélyes szerelmes vallomásnak látja Babits tükrében a bibliai Énekek énekét. Felidézi a szószerinti értelmezését az ószövetségi könyvnek, mely szerint az énekek a kölcsönös és hűséges szerelmet éneklik meg.

A háború alatt keletkezett verseket olvasva a befogadó is átveszi a zaklatottság érzését, és azt éli át, hogy a háború borzalmában a Miatyánk imádság is meg-megakadhat, mert az ember szeretne bízni, de nem tudja mi következik, illetve naponta szembesül azzal, hogy bizonytalan az élet, mert nincs béke, és a háborúban felbomlanak a szabályok, nincs a megszokott rend. A *Húsvét előtt* című versben szintén magával ragadja az olvasót a költemény sodrása és az erős békevágy, és talán pont fordítva történik, mint a *Golgotai csárda* című alkotás esetében: nem a költemény világít rá más szempontból a bibliai eseményre, hanem a passiótörténet és a feltámadásba vetett hit segíthet megérteni, hogy mennyire vágyott állapot a béke.

A Húsvét előtt a témája, szerkezete kapcsán párhuzamba állítható a nagypéntek fájdalma és a húsvét öröme közötti feszültséggel. A kereszt botránya és a húsvéti hit összetartozik. A béke erős vágya indokolhatja, hogy pont a feltámadás-ünnepre és az előtte lévő időre utal a költemény, amikor leginkább megnyilvánult Isten szeretete az emberiség iránt.

A *Fortissimo*, a *Zsoltár gyermekhangra* és a *Zsoltár férfihangra* nyelvi elidegenítése megvilágítja azt, hogy van olyan élethelyzet, amikor nem lehet mást tenni, mint hogy kétségbeesetten sírni és kiáltani. A három Babits-zsoltár együtt eljuttatja a befogadót a felidézett zsoltárok segítségével oda, hogy merjen bízni Istenben, aki mindenkire gondot visel, akkor is, ha kilátástalan a helyzet.

A prófétai szerepről szóló költemények összekapcsolják Babits prófétáját, hírmondóját az ószövetségi prófétákkal, mint például Jeremiással, de Ámósszal, Ézsaiással, Haggeussal

vagy Zakariással is. Ezeknek a prófétáknak az ítélet-eszkatologikus igehirdetéseiben megszólal a vég, de az üdv-eszkatologikus igehirdetéseikben az új idő kezdete is.

Míg végül a *Jónás könyve* megmutatja, hogy az elhívásnak, a küldetésnek a lehetetlen időkben és is van értelme, akkor is, amikor az ember nem látja az értelmét, csak az Úr.

Babits versei a létkérdést is érintik, mely minden korban aktuális minden ember számára. Az *Esti kérdés* korai költemény és legszorosabb intertextuális kapcsolatot az úgynevezett bölcsességirodalommal létesíti. Közös bennük az, hogy általánosságban kérdeznek rá a lét értelmére. Ezenkívül a Babits-versben, akárcsak A prédikátor vagy Jób könyvében, nyitva marad a kérdés, hogy miért van igazságtalanság a világban, miért megy jól a gonoszok sora, és miért szenvednek az igazak. Isten titkát ember nem fürkészheti ki.

Annak ellenére, hogy mindkettő ószövetségi könyv az Istenben való bizalomról tanúskodik, és velük szemben Babits versében szövegszerűen nem található meg a bizalomra való felszólítás, azaz lehet értelmezni az Istenhez való hűség nélkül is, valamint azzal együtt is, a bibliai vendégszövegeknek köszönhetően azt a jelentéstartamot is hordozhatja az olvasó számára, hogy ez a hűség és bizalom magától értetődő. Mindenesetre a nyitott kérdéseivel a költemény bevonja az olvasót a létértelmezésbe.

Az *Esti kérdés* még általánosságban veti fel, hogy mi a lét értelme. A *Jónás imája* már egyes szám első személyű személyes vallomásként teszi meg ezt. Az *Esti kérdés* elgondolkoztatja az olvasót, a *Jónás imája* megrendíti.

Végül a *Csillag után* személyes vallomás a hitről, a keresztény lét meghatározó eleméről. A versben megjelenő személyesség és az, hogy összekapcsolódik benne a jászol és a kereszt, képes közel hozni az olvasó számára az evangéliumi üzenetet is: Jézus értünk jött el, született meg, és értünk halt meg a kereszten. Ahogyan az is élővé teszi a megváltás valóságát, hogy a költemény összeköti a múltat, Jézus korát a jelennel, Babits korával, és így az olvasóéval is.

A hipotézisnek megfelelően tehát a különböző korszakokban keletkezett versek különbözőképpen, de rámutatnak a bibliai szöveg üzenetének egy-egy aspektusára.

Kitekintés

A kitekintés nem része a vizsgálatnak, azonban egyfajta utat szeretne megmutatni a teljesség igénye nélkül, hogy a gyakorlati teológiában hol lehet helye a Babits költeményeiben fellelt módszereknek, amellyel a megközelítik a Bibliát.

Először is a bibliai szövegek vizsgálatánál tudatosan lehetne élni az intertextualitással. Amit Babits verseinek vizsgálatánál is észrevehető volt, hogy az újszövetségi és az ószövetségi igehelyek párbeszédben állnak egymással, kölcsönösen felidézi egyik a másikat.

Georg Langenhorst műve alapján⁶⁴⁷ érdemes végiggondolni, hogy a magyarországi evangélikus hitoktatásban hol lehetne alkalmazni ezeket a módszereket. (A megvizsgált Babits költeményekben a rengeteg bibliai utalás, átvétel mellett ezekre a Langenhorst által leírt módszerekre is találtam példát.)

A hittanórákon fel lehet használni például a pszichologizáló ecsetelés módszerét. Amit Babitsnál látni lehetett, hogy kreatívan és a részletekre is odafigyelve egészítette ki a bibliai történetet, meg lehet kérni a diákokat, hogy ugyanilyen részletességgel próbálják meg leírni az adott történetet akár egy mellékszereplő szemszögéből, például a gúnyolódó katonáéból. Ugyancsak körül lehet írni, hogy milyen érzés motiválhatta a szereplőt, illetve a gúnyos viselkedés hatására mit érezhettek mások, például a kereszt tövében álló asszonyok vagy maga Jézus. Ezzel a módszerrel elő lehet segíteni, hogy a diákok át is éljék a bibliai történetet.

A módszereket a hitoktatásban is lehet együttesen használni, azaz, össze lehet kapcsolni ezt a fantázia segítségével kiszínezett bemutatást a perspektivikus elidegenítéssel úgy, hogy a próbálják meg kritikusan bemutatni például a feltámadás történetét. És ehhez választhatnak egy olyan szereplőt, aki nem fogadta el a feltámadás tényét. Ezzel rá lehet világítani arra, hogy milyen fontos szerepet játszik a hit. Ez utóbbival pont a kognitív gondolkodást mozgathatjuk meg.

A nyelvi elidegenítéssel csínján kell bánni, ha mai kifejezésekkel szeretnénk visszaadni egy bibliai történetet, a diákok ebben nagyon kreatívak. Ugyanakkor meg lehet tenni ugyanezt játékos formában is, például eszperente nyelven. Illetve ki lehet próbálni ennek a fordítottját is, hogy egy hétköznapi történetet meséljenek el a Biblia nyelvén. A cél ezzel, hogy közelebb kerüljenek a játékos forma által a Biblia nyelvéhez. A Bibliának és az egyháznak a nyelvét ugyanis meg lehet tanulni, és ez feltétele is annak, hogy értő igehallgatókká és -olvasókká váljanak a tanulók.

⁶⁴⁷ LANGENHORST 2001

A dramatizálás eleve sok bibliai történetben benne rejlik, és azt általában nagyon szeretik is a gyerekek, még a középiskolás korosztály is. Egyrészt fejleszti a kreativitást, másrészt, ez is segít abban, hogy egy-egy szereplő helyzetébe is beleképzeljék magukat. Megtanít a konfliktusok kezelésére is, de ami a legfontosabb, hogy a drámai feszültségen keresztül megint csak a Bibliához kerülnek közel emocionálisan a tanulók.

Parafrázist szinte minden bibliai történetre lehet írni, ebben is kreatívak a diákok. Ez szintén segíti azt, hogy közel kerüljenek az adott történethez, másrészt a nézőpontváltást is megtanulják általa.

Az aktualizálás is segít közelebb hozni a Bibliát a diákokhoz. Ez szintén a fantázia segítségével működik, például egy bibliai szereplőnek, például Ábrahámnak a mai világban kell új otthont keresnie. Meg lehet nézni, hogy milyen nehézségekkel kell például szembenéznie.

Az asszociáció a legszabadabb eljárás, de játékos formában ezt is fel lehet használni, például úgy, hogy egy-egy bibliai idézetet kapcsoljanak egy-egy mai szituációhoz, majd próbálják megmagyarázni, hogy miért azt a bibliai igét választották.

A Langenhorst által bemutatott módszereken túl a montázs vagy kollázskészítést szintén bármelyik órán ki lehet próbálni, a bibliai idézetekhez például kereshetnek a tanulók szépirodalmi példát és ellenpéldát is (akár Babits költészetéből is). Az *Esti kérdés* kapcsán elneveztem az egyik módszert Langenhorst definícióhoz hasonló módon logikai elidegenítésnek, ezt bárhol be lehet építeni a rövidsége miatt (lehet csupán egy-két mondatot adni a diákoknak). Itt a bibliai igehelyet kapják meg ellentétes megfogalmazásban, és fel kell ismerni, hogy melyik igehelyre utal a mondat. Utána ezt össze lehet kapcsolni az értelmezéssel.

Ez azt is jelenti, hogy nem egyszerűen csak illusztrációként gondolunk a lírai alkotásokra. Sokkal inkább azt, hogy a Babits-versekben is megtalálható módszerekkel közelítjük meg az adott bibliai szöveget, vagy a hittanóra témáját.

Természetesen nem lehet minden órán használni ezeket a módszereket, de más módszerekkel együtt változatossá lehet tenni a tanórákat, és közelebb lehet hozni ezáltal a Bibliát az olvasójához.

Természetesen nemcsak hittanórán lehet alkalmazni ezt a módszert, hanem például ifjúsági órán vagy csendesnapon, vagy akár hittantáborban.

Langenhorst a könyvében egy módszertannal, értelmezéssel kiegészített szöveggyűjteményt is közöl, amelyet a különböző ószövetségi és újszövetségi történetek tanításakor fel lehet

használni.⁶⁴⁸ És a dolgozat tanulsága alapján Babitsnak a megvizsgált költeményeit is lehetséges hasonló segédanyagként felhasználni.

Ebben az esetben azonban, ha a hitoktatásról van szó, ügyelni kell a korosztályra. Babits alkotásai nem a legkönnyebb szövegek, a saját vallomásában leírtak rá is igazak, ahogyan a dolgozatban idéztem is a „hitvallásánál”: „ami szép, az nehéz”⁶⁴⁹, de pont ezért érdekfeszítő, és a nagykamaszokat már megbirkózhathat vele. De például a *Golgotai csárdával* vagy a *Csillag után* című verssel a 7.-es, 8.-os korosztály is foglalkozhat.

A költemények segíthetnek példát adni azokra a különleges, művészi módszerekre, ahogyan a Bibliához közelítenek.

Ezenkívül a prédikációkészítés folyamatába is be lehet építeni a szépirodalmi eszközöket. A legegyszerűbb módja ennek az idézés, ezzel sokan régóta élnek. Idézhetünk magából a Bibliából is, az intertextuális hatás érdekében ilyenkor meg lehet próbálni a jelöletlen idézeteket felhasználni, vagy akár csak az utalás szintjén megemlíteni egy bibliai részt, igehelyet, a ráismerés öröme végett, számítva a gyülekezeti tagok bibliaismeretére. Ha szépirodalmi alkotáson keresztül szeretnénk ezt megtenni, akkor már gondosabban meg kell válogatnunk, hogy mi az, ami illeszkedik a gyülekezet kulturális tájékozottságába.

De Rudolf Bohren például felhívja a figyelmet az igényes nyelvezet fontosságára is a művében.⁶⁵⁰ Egyrészt elítéli a hamis ünnepélyességet, másrészt az üres fecsegést is. Azt gondolom, hogy a líra a maga tömörségével pont megfelel ennek, és Babits lírája különösképpen. És meg lehet belőle tanulni, hogy hogyan lehet aktualizálni a textust, természetesen ügyelve arra, hogy az üzenet ne sérüljön. Bohren mondja azt is, hogy az irodalmi nyelv „nehéz nyelv – annak, aki beszéli”,⁶⁵¹ nem szabad félvállról venni. Viszont Babits költeményei alapján ezt ki lehet egészíteni azzal, hogy pont ettől lesz szép, érdemes megtanulni.

De a meditáció szakaszában is lehet élni a versekkel, amelyek segítenek elmélyülni, vagy pont az ellenkezőjével, hogy eltávolítják a textust, és ezzel nagyobb rálátást engednek a szöveg egészére. Azt gondolom, hogy gondosan kiválogatott alkotásokkal ezt az utat könnyebb bejárni, mint nélkülük alkalmazni a technikát.

Mindez csak pár példa volt, hogy hogyan lehetne továbbgondolni és fejleszteni a módszereket, azonban ez mind a hitoktatás, mind az igehirdetés számára egy külön kutatást igényel.

⁶⁴⁸ LANGENHORST 2001, 46–243. o.

⁶⁴⁹ BABITS 2019, 285. o.

⁶⁵⁰ BOHREN 318–322. o.

⁶⁵¹ BOHREN 321. o.

Felhasznált szakirodalom:

- ANGYALOSI Gergely: Az intertextualitás kalandja. *Irodalomtudományi Szemle*, 1996 / 1-2. 4–9. o.
- AQUINÓI Szent Tamás: *A Teológia foglalata*. Első rész 2. Telosz Kiadó, 1995.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *A Szentháromságról*. Ford. Gál Ferenc. *Ókeresztény írók X.* Szerk. Vanyó László, Szent István Társulat, Budapest, 1985.
- BABITS Mihály: Irodalom. In: *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* 1905/16, 29–39. o.
- BABITS Mihály: Hiszekegy; Vágyak és Soha. *Nyugat* 1911/8, 1056–105. o.
- BABITS Mihály: Művészet és szabadság. *Nyugat* 1911/21, 782.
- BABITS Mihály: Gyermekek és háború. *Nyugat* 1914/16–17, 260. o.
- BABITS Mihály: Versek, előszavakkal. *Nyugat* 1915/22, 1245–1251. o.
- BABITS Mihály (ford.): *Amor sanctus. Szent szeretet könyve. Középkori himnuszok latinul és magyarul*. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1933.
- BABITS Mihály: *A második ének*. Nyugat Kiadó és Irodalmi R.T., Budapest, 1942, 3–13. o.
- BABITS Mihály: Keresztülkasul az életemen. In: Uő.: *Jónás könyve. Keresztül-kasul az életemen. Verses napló*. Könyvtárellátó Nonprofit Kft, Budapest, 2023.
- BABITS Mihály: Bergson filozófiája. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok I.* Összegejtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 136–156. o.
- BABITS: Az ifjú Vörösmarty. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok I.* Összegejtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 208–225. o.
- BABITS: Dante fordítása. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok I.* Összegejtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 269–285. o.
- BABITS Mihály: Játékfilozófia. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok I.* Összegejtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 290–311. o.
- BABITS Mihály: A kételkedés kötelessége. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok I.* Összegejtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 327–332. o.
- BABITS Mihály: Istenkáromlás. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok I.* Összegejtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 466–471. o.
- BABITS Mihály: Ágoston. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok I.* Összegejtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 472–498. o.
- BABITS Mihály: Az írástudók árulása. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok II.* Összegejtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 207–242. o.

BABITS Mihály: Esztétikai katolicizmus. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok II.* Összegegyűjtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 422–424. o.

BABITS Mihály: A tömeg és a nemzet. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok II.* Összegegyűjtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 568–573. o.

BABITS Mihály: Curriculum vitae. In: Uő.: *Esszék, tanulmányok II.* Összegegyűjtötte, a szöveget gondozta Belia György, Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1978, 680–685. o.

BABITS: *Az európai irodalom története.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Debrecen, 1979, 83–87. o.

BABITS Mihály: Önéletrajz a gyermek- és ifjúkor éveiből. Szabó Lőrinc lejegyzésében. In: Uő.: *„Itt a halk és komoly beszéd ideje”. Interjúk, nyilatkozatok, vallomások.* Szerk. Téglás János, Pauz-Westermann Kiadó Kft., Celldömölk, 1997, 57–79. o.

BABITS Mihály levelezése 1890–1906. S. a. r. Sipos Lajos, Historia Litteraria Alapítvány – Korona Kiadó, Budapest, 1998, 130; 232. o.⁶⁵²

BABITS Mihály: *Timár Virgil fia. Válogatott novellák.* Osiris Kiadó, Budapest, 2009, 5–107. o.

BABITS Mihály: Az én kísértet-históriám. In: Uő.: *Kisprózai alkotások.* S. a. r. Némediné Kiss Adrien – Szántó Gábor András), Argumentum Kiadó, Budapest, 2010, 442–444. o.

BABITS Mihály levelezése 1918–1919. S. a. r. Sipos Lajos, Argumentum Kiadó, Budapest, 2011, 293–295. o.

BABITS Mihály összegegyűjtött versei. S. a. r. Kelevéz Ágnes, Osiris Kiadó, Budapest, 2019⁴.

BABITS Mihály összegegyűjtött versei 1906–1910. S. a. r. Kelevéz Ágnes, Argumentum Kiadó, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézet, Budapest, 2022.

BALASSA Péter: Vagyunk - lennénk – leszünk – lettünk. Psychoanalysis Christiana. Babits Mihály versének elemzése. In: *Vigilia* 1984/7, 513–521. o.

BÁNDY György: Jónás könyve mint szatirikus novella. In: *Keresztyén Igazság* 2017/3, 10–15. o.

BATIZI András: Jónás prófétának históriája. In: *Régi magyar költők tára 2. XVI. századbeli magyar költők művei 1527–1546.* Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1880, 89–95. o.

BENKŐ Lóránd (szerk.): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára II. H-Ó.* Akadémiai kiadó, Budapest, 1970, 747–748. o.

⁶⁵² Szándékosan tettem előre a címet, hogy a Babits-források egy helyen legyenek. Ugyanígy jártam el a levelezés mellett a verseskötetek esetében is. Babits műveit a felhasznált kiadások évszámának időrendje szerint adom meg növekvő sorrendben.

BERGSON, Henri: *Teremtő fejlődés*. Ford. Dienes Valéria, az Akadémiai Kiadó reprint sorozata, Budapest, 1987.

BERZSENYI Dániel: A magyarokhoz. Forr a világ bús tengere... In: Orosz László (s.a.r.): *Berzsenyi Dániel művei*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004³, 74–75. o.

Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága (magyar nyelvre fordította és revideálta), Kálvin János Kiadó, Budapest, 2015.

BISZTRAY Gyula: Babits fogarasi évei II. *Irodalomtörténeti Közlemények* 1956/4, 431–446. o.

BOHREN, Rudolf: *Az igehirdetés mint szenvedély. „Szólj!” – Homiletikai tankönyvek 9. kötet*. Dunántúli Református Egyházkerület, Pápa, 2020.

BOKA László: Fekete madarak – A visszahúzódó, vívódó Babits (1908–1909). In: „*Ki mit lát belőle*”. *Nézőpontok Babits lírájának értelmezéséhez*. Szerk. Kelevéz Ágnes – Lengyel Imre Zsolt, Magyar Irodalomtörténeti Társaság, Budapest, 2017, 73–87. o.

BRIGHT, John: *Izrael története*. Ford. Domján János, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990, 322–327. o.

BROICH, Ulrich: Formen der Markierung von Intertextualität. In: Broich, Ulrich – Pfister, Manfred: *Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1985, 31–47. o.

BRUEGGEMANN, Walter: *A hit a Zsoltárok könyvében*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2008.

BUDA Attila: Milyen tanár volt Babits Fogarason? In: Uő.: *Teremtő utánzás. Babits-tanulmányok*. Ráció Kiadó, Budapest, 2007, 30–46. o.

BULTMANN, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz Könyvkiadó, 1994, 153–170. o.

BULTMANN, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

CLOWNEY, Edmund P.: *The Message of 1 Peter*. Inter-Varsity Press, Leicester, England – Downers Grove, Illinois, 1988, USA, 76–77.o.

CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1982, 178–193. o.

CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele. Fordítás és magyarázat*. Luther Kiadó, Budapest, 2008, 506–526. o.

CSERHÁTI Sándor: *Az Újszövetség teológiája*. Luther Kiadó, Budapest, 2012.

DANTE: *Isteni színjáték*. Ford. Babits Mihály, Európa Könyvkiadó, Debrecen, 1982.

GILGAMES. Ford. Zászlós Levente, Tertia Kiadó, 2004.

DÁVIDHÁZI Péter: Az Esti kérdés és a Jónás könyve. In: *Esti kérdés*. Az Esztergomban 2009. április 24–25–26-án rendezett Esti kérdés-konferencia szerkesztett és bővített anyaga. Szerk. Fűzfa Balázs, Savaria University Press, Szombathely, 2009a, 80–100. o.

DÁVIDHÁZI Péter: „És sorsot vetének”. A kihagyás poétikája Babits Jónás könyvében. In: *Nyugat népe. Tanulmányok a Nyugatról és koráról*. Szerk. Sárközi Éva, Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest, 2009b, 361–387. o.

FERREIRA, Johan: The Book of Jonah. An Exegetical Commentary on the Hebrew Text. Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2025. https://ereader.perlego.com/1/book/4923694/10?element_originalid=toc_2 (2025. 04. 14.)⁶⁵³

FRÁTER Erzsébet: *A Biblia növényei*, Scholar Kiadó, 2018, 192–196. o.

FREY, Northrop: Kettős tükör. In: Uő: *A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú. Hermeneutikai füzetek 7*. Szerk. Fabiny Tibor, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995, 4–11. o.

GADAMER, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi Könyvkiadó, Szekszárd, é.n., 17–41. o.

GÁL Ferenc: *János evangéliuma*. Szent István Társulat, Budapest, 2008.

GÁL István: Babits egyes verseinek keletkezéséről. In: *Irodalomtörténet* 1975/2. 443–462. o.

GELLÉRT Oszkár: Babits, a költő. *Nyugat*, 1911/19, 505–506. o.

GENETTE, Gérard: Transztextualitás. *Irodalomtudományi Szemle*, 1996 / 1–2. 82–90. o.

GERTZ, Jan Christian: *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2021², 28–81., 332–347. o.

GIBELLINI, Rosino: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1995.

GILGAMES. Zászlós Levente (ford.), Tertia Kiadó, 2004.

GERŐFINÉ BREBOVSZKY Éva: *Intertextualitás és bibliaértelmezés. Hermeneutikai füzetek 40*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2020.

GOJNY, Tanja: *Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds. Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2004.

GOPPELT, Leonhard: Az Újszövetség theológiája I. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1992.

GOPPELT, Leonhard: Az Újszövetség theológiája II. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1992.

⁶⁵³ A kommentár e-könyv változatát tudtam felhasználni, amelyben nincsenek oldalszámok. De a hivatkozott link tartalmazza a fejezetszámot. Isbn: 979-8-3852-3884-2

GYÖKÖSSY Endre: *Miért szeretem?... Néhány bibliai arckép és Jónás könyvének kulcsa*. Szent Gellért Kiadó és Nyomda, Budapest, é.n.

HAAG, Herbert: *Bibliai lexikon*, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1989, 355–357., 121–123. o.

HALMAI Tamás: Hitvalló humanizmus, műveltségőrző katolicitás. Babits Mihály: Eucharistia. In: Uő.: *Az anyagtalan morfológiája. Esszék, kritikák*. Kronosz Kiadó, Pécs, 2014, 11–15. o.

HOMÉROSZ: *Iliász*. Ford. Devecseri Gábor, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1983.

HORVÁTH János: *Rendszeres magyar verstan*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951, 194–196. o.

ILLÉS Endre: Jeremiás. In: Pomogáts Béla (szerk.): *Egy vers. Babits Mihály: Jónás könyve*. Nap Kiadó, Budapest, 2013, 70–72. o.

JAKUBINYI György: *Máté evangéliuma. Szent István bibliakommentárok 3*. Szent István Társulat, Budapest 2007, 7–32. o.

JAUSS, Hans Robert: Jónás könyve – Az „idegenség hermeneutikájának” egy paradigmája. In: Uő.: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 373–395. o.

JELENITS István: Isten-élmény a XX. századi magyar irodalomban. In: Finta Gábor – Sipos Lajos (szerk.): *Véges végtelen. Isten-élmény és Isten-hiány a XX. századi magyar költészetben*. Akadémia Kiadó, Budapest, 2006, 19–30. o.

JELENITS István: Miért nagy vers Babits Mihály Miatyánkja? In: „Nem súlyed az emberiség!”... *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*. Főszerk. Jankovics József, MTA Irodalomtudományi Intézet, Budapest, 2007, 815–826. o.

JEREMIAS, Jörg: *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2007, 75–112. o.

J. SOLTÉSZ Katalin: *Babits Mihály költői nyelve*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1965

KARDOS Pál: *Babits Mihály két művéről. Húsvét előtt. (Babits költeményének elemzése)*. In: *Irodalomtörténet* 1970./4, 769–776. o.

KARDOS Pál: *Babits Mihály*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972.

KARNER Károly: *Máté evangéliuma*. Dr. Karner Károlyné kiadása, 1995

KARNER Károly: *Miatyánk. Bibliatanulmány 1957*. MEDIT, Budapest, 2013.

https://medit.lutheran.hu/files/karner_karoly_miatyank.pdf (2024. január 2.)

KÁROLI Gáspár (ford.): *Szent Biblia. Azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatott egész Szent Írás*. Magyar Biblia-Tanács, Budapest, 1988.

KELEVÉZ Ágnes: Babits vallomása Szilasi Vilmosnak versei keletkezéséről. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1994/5–6. 743–757. o.

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

KELEVÉZ Ágnes: „Szántszándékos anachronizmusok”. Idézésfajták időjátéka Babits műveiben. *Holmi*, 2009a/4, 476–489. o.

KELEVÉZ Ágnes: Teremtő műfeldolgozás. Bergson időszemléletének hatása az Esti kérdésben. In: *Esti kérdés*. Az Esztergomban 2009. április 24–25–26-án rendezett Esti kérdés-konferencia szerkesztett és bővített anyaga. Szerk. Füzfa Balázs, Savaria University Press, Szombathely, 2009b, 11–32. o.

KOCSIS Imre: Lukács evangéliuma. Szent István bibliakommentárok 2. Szent István Társulat, Budapest, 2007, 7–22., 28–40., 47–54. o.

KÖLCSEY Ferenc: Vanitatum vanitas. In: Uő: *Küzdés*. Kriterion Kincses Könyvtár, Bukarest, 1996, 79–82. o.

KRISTEVA, Julia: A szövegstrukturálás problémája. *Irodalomtudományi Szemle*, 1996/1-2. 15–22. o.

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: Intertextualitás: létmód és/vagy funkció? *Irodalomtörténet* 1995/4, 495–541. o.

LACOCQUE, André: Sulamit. Énekek éneke. In: Ricoeur, Paul – LaCocque, André: *Bibliai gondolkodás*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003, 471–517. p.

LANGENHORST, Georg: *Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde*. Kösel-Verlag GmbH & Co., München, 2001.

LANGENHORST, Georg: *Bibel und moderne Literatur: Perspektiven für Religionsunterricht und Religionspädagogik*. Lit-Verlag, Münster, 2009³, 237–246. o.

LANGENHORST, GEORG, *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005, 206–213., 223–236 o.

LUTHER Márton: Doktor Luther Márton Nagy kátéja. In: *Konkordia könyv. Az evangélikus egyház hitvallási iratai. II*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1957, 162–182. o.

LUTHER Márton: Doktor Luther Márton Kis kátéja. In: *Konkordia könyv. Az evangélikus egyház hitvallási iratai. II*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1957, 61–63. o.

LUTHER Márton: A keresztyén ember szabadságáról. In: *Luther Márton négy hitvallása. A keresztyén ember szabadságáról; A kis káté; A nagy káté; A keresztyén hit főtételei*. Ford. Prőhle Károly, Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1983, 33–73. o.

MARTOS Levente Balázs: *Márk evangéliuma*. Szent István Társulat, Budapest, 2014.

- McGRATH, Alister E.: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris Kiadó, Budapest, 1995.
- MELCZER Tibor: Egy költői magatartás kettőssége Babits: Jónás könyvében. In: POMOGÁTS Béla (szerk.): *Babits Mihály: Jónás könyve – Egy vers*. Nap Kiadó, Budapest, 2013a, 153–195. o.
- MELCZER Tibor: Babits Mihály: Jónás könyve. In: POMOGÁTS Béla (szerk.): *Egy vers. Babits Mihály: Jónás könyve*. Nap Kiadó, Budapest, 2013b, 222–234. o.
- MILBACHER Róbert: *Szóval ennyit a lázadásról. A vén cigány mint a romantikus lázadás visszaéneklése*. *Alföld* 2015/1, 60–73. o.
- MUNTAG Andor: *Jób könyve. Fordítás és magyarázat*. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1982.
- NEMES NAGY Ágnes: A hegyi költő. Vázlat Babits lírájáról. In: *Az élők mértana. Kisprózai írások I*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004, 188–271. o.
- NÉMETH G. Béla: Világkép és irodalomfelfogás Az európai irodalom történetében. In: Kelevéz (szerk.): *Mint különös hírmondó. Tanulmányok, dokumentumok Babits Mihály születésének 100. évfordulójára*. Petőfi Irodalmi Múzeum – Népművelési Propaganda Iroda, Budapest, 1983, 21–35. o.
- OROSZ István: Hit és tudomány. In: Forisek Péter – Lévai Csaba – Pallai László – Velkey Ferenc (szerk.): *Történeti tanulmányok XX*. A Debreceni Egyetem Történeti Intézete, Debrecen, 2012, 9–16. o.
- PERCZE Sándor: Művészet, mozi, prédikáció. Homiletika a mozivászon előtt és a kamera mögött. In: *Lelkipásztor*, 2009/11. 407. o.
- PAP Kinga: A magvető válasza. In: *Esti kérdés*. Az Esztergomban 2009. április 24–25–26-án rendezett Esti kérdés-konferencia szerkesztett és bővített anyaga. Szerk. Fűzfa Balázs, Savaria University Press, Szombathely, 2009, 179–187. o.
- PETŐFI Sándor: Egy gondolat bánt engemet... In: Kerényi Ferenc (s.a.r.): *Petőfi Sándor összes versei*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005², 589. o.
- PETŐFI S. János: Magyar versek szövegrokonsági kapcsolathálói. Intertextualitás-tipológiai kísérlet. In: Jankovics József (szerk.): *„Nem süllyed az emberiség!”... Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*. MTA Irodalomtudományi Intézet, Budapest, 2007, 1313–1324. o.
- PFISTER, Manfred: Konzepte der Intertextualität. In: Broich, Ulrich – Pfister, Manfred: *Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1985, 1–30. o.

PRÖHLE Károly: *Lukács evangéliuma*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1991, 5–64. o.

PUSZTAI Ferenc (szerk.): *Magyar értelmező kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006²

RÁBA György: *Babits Mihály költészete 1903–1920*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1981.

RÁBA György: *Babits Mihály*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983.

RÁBA György: Babits egy kései verstípusáról. In: Uő.: *Az ünnepektől a hétköznapi ünnepek felé. Babits és a százéves Nyugat költői*. Argumentum Kiadó, Budapest, 2008, 66–83. o.

RÁBA György: Példázat a humánról. In: Pomogáts Béla (szerk.): *Egy vers. Babits Mihály: Jónás könyve*. Nap Kiadó, Budapest, 2013, 116–126. o.

RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája. I. Izráel történeti hagyományainak teológiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007.

RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája. II. Izráel prófétai hagyományainak teológiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007.

RÁKOS Sándor: *Gilgames. Agyagtáblák üzenete*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985.

REUSS András: Az evangéliumi szabadság lutheri, bibliai értelmezése. Előadás a magyar-finn-észt teológiai konferencián. Budapest, 1996. június 26. *Lelkipásztor*, 1996/11 melléklete. 17–19. o.

RICOEUR, Paul: A panasz, mint ima. In: Ricoeur, Paul – LaCocque, André: *Bibliai gondolkodás*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003, 351–383. o.

RICOEUR, Paul: A nászmetafora. In: Ricoeur, Paul – LaCocque, André: *Bibliai gondolkodás*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003, 519–578. o.

RIFFATERRE, Michael: Az intertextus nyoma. *Irodalomtudományi Szemle*, 1996/1-2, 67–81. o.

RÓNAY György: Babits hite. In: Uő.: *Szentek, írók, irányok. Tanulmányok*. Szent István Társulat, Budapest, 1970, 135–159. o.

RÓNAY László: *Isten nem halt meg. A huszadik századi magyar spirituális líra*. Szent István Társulat, Budapest, 2002a, 12–18. o.

RÓNAY László, „Szememet ezer rémség nyúzta”. Próféták és zsoltárosok 20. századi irodalmunk első szakaszában, II. rész. *Vigilia* 2002b/3, 200–208. o.

RÓZSA Huba: *Kezdetkor teremtette Isten. A bibliai őstörténet magyarázata (Ter 1-11.)*. Jel Kiadó, Budapest, 1997, 36–71. o.

RÓZSA Huba: *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*. Szent István Társulat, Budapest, 2001.

RÓZSA Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe.* Szent István Társulat, Budapest, 2016.

SCHEIN Gábor: A szatíra, a megbocsátás és a humor kérdései Babits Jónás könyvében. In: „*Ki mit lát belőle*” *Nézőpontok Babits lírájának értelmezéséhez.* Szerk. Kelevéz Ágnes – Lengyel Imre Zsolt: Magyar Irodalomtörténeti Társaság, Budapest, 2017, 131–145. o.

SCHNEIDER, Theodor (szerk.): *A dogmatika kézikönyve I.* Budapest., Vigilia Kiadó, 1996.

SCHNEIDER, Theodor (szerk.): *A dogmatika kézikönyve II.* Budapest., Vigilia Kiadó, 1997.

SPIECKERMANN, Hermann: *Psalmen I. Psalm 1–49.* Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2023, 151–158., 266–278. o.

SIPOS Lajos: *Új klasszicizmus felé...* Argumentum Kiadó, Budapest, 2002.

SIPOS Lajos: *Babits Mihály.* Babits Kiadó, Szekszárd, 2008.

SZABÓ Ferenc: „Csillag után”. Babits Mihály születésének 100. évfordulójára. In: *Vigilia* 1983/12, 921–930. o.

SZABÓ Mária: A Zsoltárok kincsei. Zsoltárfordításnyelvi-filológiai jegyzetekkel. Válogatás a Zsoltárok I. könyvéből (1-41). Szent István Társulat, Budapest, 2013, 182–212. o.

SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története II.,* Bp., Ecclesia, 1988.

SZÉNÁSI Zoltán: *Vallás és vallomás. (Kereszténység és irodalom Babits Mihály életművében – filozófiai-teológiai olvasat).* Babits emlékülés, 2008. In:

https://mta.hu/data/dokumentumok/i_osztaly/1_Eloadasok_tara/Babits_emlekules_2008/Babits_Szenasi.pdf (2025. 04. 27.)

SZÉNÁSI Zoltán: A harmadik zsoltár. A Fortissimo, a Zsoltár gyermekhangra és a Zsoltár férfhangra kompozicionális kapcsolatáról. *Tiszatáj Diákmelléklet* 2022a/187, 1–10. o.

SZÉNÁSI Zoltán: Az Énekek éneke vajon saját ének-e? Kísérlet egy Babits-mű státuszának meghatározására. In: *Műfordítás és más extrém sportok: Írások Kappanyos András 60. születésnapjára.* Reciti Kiadó, Budapest, 2022b, 287–294. o.

SZÉNÁSI Zoltán: Háborús valóságvonatkozások és szövegközi kapcsolatok. *Bárka* 2022c/4, 67–72. o.

Szent Ágoston vallomásai I-II. Balogh József (fordította és magyarázta), Akadémiai Kiadó – Windsor Kiadó, 1995.

SZERDAHELYI István (szerk.): *Világirodalmi lexikon II.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972, 76; 87.o.

- SZERDAHELYI István (szerk.): *Világirodalmi lexikon* VI. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 411–412. o.
- SZERDAHELYI István (szerk.): *Világirodalmi lexikon* VII. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982, 731–732. o.
- SZERDAHELYI István (szerk.): *Világirodalmi lexikon* VIII. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982, 560–561. o.
- SZERDAHELYI István (szerk.): *Világirodalmi lexikon* X. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994, 141–142; 570. o.
- SZIKSZAINÉ NAGY Irma: *Intertextuális tükrök. Összehasonlító stíluselemzések*. Kalligram, Budapest, 2021, 7–16. o.
- SZILÁGYI Márton (szerk.): *Arany János összes költeményei I. Versek, versfordítások és elbeszélő költemények*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.
- SZOPHOKLÉSZ: *Antigoné*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. In: *Görög drámák*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987.
- TILLICH: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
- TÖKÉS István: *Új hermeneutika. Az 1950 utáni hermeneutikai irodalom áttekintése*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999.
- TÖRÖK József: *Egyetemes egyháztörténelem II.*, Bp., Ecclesia, 1988.
- VERMES Géza: *A zsidó Jézus*. Budapest, Osiris Kiadó, 1995, 206–281. o.
- VÖRÖSMARTY Mihály: Szózat. In: *Vörösmarty Mihály költői művei I. A szöveget gondozta Martinkó András*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1987, 293–295. o.
- VÖRÖSMARTY Mihály: Az emberek. In: *Vörösmarty Mihály költői művei I. A szöveget gondozta Martinkó András*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1987, 444–446. o.
- VÖRÖSMARTY Mihály: Előszó. In: *Vörösmarty Mihály költői művei I. A szöveget gondozta Martinkó András*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1987, 464–465. o.
- VÖRÖSMARTY Mihály: A vén cigány. In: *Vörösmarty Mihály költői művei I. A szöveget gondozta Martinkó András*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1987, 471. o.
- VÖRÖSMARTY Mihály: Csongor és Tünde. In: *Vörösmarty Mihály költői művei II. A szöveget gondozta Martinkó András*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1987, 383–551. o.
- WOLFF, Hans Walter: *Dodekapropheton 3. Obadja und Jona*. Neukirchener Verlag, 1977, 53–151. o.

Internetes források

<https://biblia.szeroczei.hu/bible/kgre> (2025. 05. 12.)

<https://nemzetiszhaz.hu/eloadas/a-feher-felho-mirakulum-egy-reszben/kapcsolodo-tartalmak>
(2025. 05. 10.)

<https://nepenektar.hu> (2025. 04. 06.)

https://nepenektar.hu/idoszak/szenvedes_ideje/liturgia/40/cantio/222/az-atyanak-egy-fiat
(2025. 04. 06.)

https://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/magyarul/madasszgy/index.php?file=490_504_Himnuszok#5 (2025. 04. 06.)

<https://szentiras.hu> (2025. 05. 12.)

<https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=201&chapter=2&verse=11#!2010020110001600>
(2025. 05. 12.)

<https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=201&chapter=2&verse=11#!2010020010001500>
(2025. 05. 15.)

<https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/MagyarIrodalom-magyar-irodalomtortenet-1/magyar-irodalomtortenet-pinter-jeno-5116/8-a-magyar-irodalom-a-xx-szazad-első-harmadaban-2885/babits-mihály-2D1D/babits-mihály-élete-2D1E/> (2025. 01. 27.)

<https://www.gallerieaccademia.it/en/presentation-jesus-temple-0> (2025. 05. 07.)

Hivatkozott saját művek

Miért szép? Esztétikum a teológiában. Szépirodalom és teológia, szépirodalom és homiletika.

In: Csepregi András – Érfalvy Livia – Hajnóczy Eszter (szerk.): *Új utakon. Evangélikus iskolák kutató és alkotó tanárainak II. konferenciája*. Luther Kiadó, Budapest, 2015, 207–212. o.

Igehirdetésünk elrejtett kincsei A szépirodalom jegyei Szabó József és Scholz László igehirdetéseiben. *Theologiai Szemle* 2015/2. 84-88. o.

Bibliai motívumok Ady Endre költészetében. In: Csepregi András – Érfalvy Livia – Varga Lajos (szerk.): *Tudomány és küldetés. Evangélikus iskolák kutató tanárainak III. konferenciája*. Luther Kiadó, Budapest, 2016, 71–94. o.

Szépirodalom a hitoktatásban. In: Balogné Vincze Katalin – Kodácsy-Simon Eszter – Seres-Busi Etelka (szerk.): *Teológia és tanulás: a változás lehetősége: Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak és doktoranduszainak tanulmánykötete*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Evangélikus Hittudományi Egyetem – Luther Kiadó, 2024, 307-316. o.

Összefoglaló

Az olvasó Babits költeményein keresztül tükörben szemléli a Bibliát. Egyrészt látja benne a költő pályáját, munkásságát, másrészt a saját tapasztalata, előismerete találkozik a megidézett bibliai szöveggel egy sajátos kontextusban.

Dolgozatomban Babits-verseknek a Bibliával létrehozott intertextuális kapcsolatát vizsgáltam a *Golgotai csárda*, a *Miatyánk*, a *Húsvét előtt*, a *Csillag után*, az *Eucharistia*, *Októberi ájtatosság*, *Az Isten kezében*, a *Fortissimo*, a *Zsoltár gyermekhangra*, a *Zsoltár férfihangra*, az *Énekek éneke*, az *Esti kérdés*, a *Jónás imája*, a *Holt próféta a hegyen*, a *Mint különös hírmondó* és a *Jónás könyve* című művek segítségével.

A költeményekben a bibliai intertextualitás típusai egymással keveredve egyrészt intenzívvé teszik az intertextuális kapcsolatot a Bibliával, másrészt a költői nézőponton keresztül az olvasóra tett intertextuális hatást.

A pályakép fényében észre lehet venni, hogy Babitsnak mind a korai, mind a világháború árnyékában, mind a kései költészetében jelen van a bibliai intertextualitás, ha más-más módon közelíti is meg a Bibliát: stílusjátékot játszik, szerelmet énekel, álcának használja, panaszkodik, békéért kiált, utat mutat, az igazságot és a hitet keresi, vagy belenyugszik a sorsába. Hogy természetes módon válik a Biblia forrássá Babits számára, abban valószínűleg nagy szerepet játszik a vallásos neveltetése és a nagy műveltsége is.

Tehát Babitsnak már a korai verseinek a háttérben is ott rejlik a Biblia és a kereszténység, de még elrejtje a sok álca. Idővel bukkannak fokozatosan a felszínre.

A különböző korszakokban keletkezett versek különbözőképpen, de rámutatnak a bibliai szöveg üzenetének egy-egy aspektusára. Míg a perspektivikus elidegenítéssel élő költemény a különleges nézőponttal a bibliai üzenetre hívja fel a figyelmet, addig ahogyan a személyesség egyre erőteljesebben megmutatkozik a költeményekben, egyre inkább belevonják az olvasót is a személyes érintettségbe. A bibliai szöveg sokszor annak a léthelyzetnek a megértésére szolgál, amelyben az olvasó is önmagára ismerhet. Mindennek következtében pedig szoros kapocs alakul ki a bibliai forrás, a vers szövege és az olvasó között.

Mindebből következik, hogy Babits költeményeit érdemes lenne felhasználni a különböző gyülekezeti alkalmakon, például bibliaórán, vagy az iskolai hitoktatásban, de akár a prédikációra való készüléskor is. A versek alkalmazásának gyakorlati módszerét is érdemes kidolgozni, és beépíteni például az ajánlott hittan tanmenetekbe. De az irodalomtanításban is gyümölcsöző lehet a bibliai intertextusok részletes bemutatása, még inkább, ha a diákok maguk fedezik fel azokat.

Summary

Through Babits' poems, the reader views the Bible in a mirror. On the one hand, he sees the poet's work in it, and on the other hand, the reader's own experience and prior knowledge meet the evoked biblical text in a specific context.

In my dissertation I examined the intertextual relationship of Babits' poems (*Golgotai csárda*, *Miatyánk*, *Húsvét előtt*, *Csillag után*, *Eucharistia*, *Októberi ájtatosság*, *Az Isten kezében*, *Fortissimo*, *Zsoltár gyermekhangra*, *Zsoltár férfihangra*, *Énekek éneke*, *Esti kérdés*, *Jónás imája*, *Holt próféta a hegyen*, *Mint különös hírmondó* and *Jónás könyve*) with the Bible.

In the poems, the types of biblical intertextuality mingle to intensify the intertextual relationship with the Bible on the one hand, and the intertextual impact on the reader through the poetic perspective on the other.

It can be seen that Babits, in his early poetry, in the shadow of the world war, as well as in his late poetry, has a biblical intertextuality, even if he approaches the Bible in different ways: he plays a game of style, sings of love, uses it as a disguise, complains, cries for peace, shows the way, seeks truth and faith, or resigns himself to his fate. The natural way in which the Bible becomes a source for Babits is probably due in large part to his religious upbringing and his great erudition.

So Babits already has the Bible and Christianity in the background of his early poems, but it is still hidden by the many disguises. Over time they gradually emerge to the surface.

The poems, written in different periods, highlight different aspects of the message of the biblical text. While the poem with its perspectival alienation draws attention to the biblical message through a particular point of view, as the personal becomes more strongly evident in the poems, the reader is drawn more and more into the personal engagement. As a result, a close link is formed between the biblical source, the text of the poem and the reader.

Therefore, Babits' poems could be used in various congregational settings, for example in Bible study, or in religious education at school, or even in preparation for a sermon.

It is also worth developing a practical method for using the poems in religious education. But the detailed presentation of biblical intertexts can be beneficial in teaching literature as well.

Zusammenfassung

Durch Babits' Gedichte sieht der Leser die Bibel in einem Spiegel. Einerseits sieht er darin das Werk und den Werdegang des Dichters, andererseits treffen seine eigenen Erfahrungen und Vorkenntnisse in einem spezifischen Kontext auf den biblischen Text.

In meiner Dissertation habe ich die Intertextualität von Babits' Gedichten (*Golgotai csárda*, *Miatyánk*, *Húsvét előtt*, *Csillag után*, *Eucharistia*, *Októberi ájtatosság*, *Az Isten kezében*, *Fortissimo*, *Zsoltár gyermekhangra*, *Zsoltár férfihangra*, *Énekek éneke*, *Esti kérdés*, *Jónás imája*, *Holt próféta a hegyen*, *Mint különös hírmondó* and *Jónás könyve*) zur Bibel untersucht.

In den Gedichten werden die Arten der biblischen Intertextualität miteinander verwoben, um die intertextuelle Beziehung zur Bibel und die intertextuelle Wirkung auf den Leser durch die poetische Perspektive zu intensivieren.

Durch den dichterischen Werdegang lässt es sich feststellen, dass Babits sowohl in seiner frühen Lyrik, im Schatten des Weltkriegs, als auch in seiner späten Lyrik eine biblische Intertextualität aufweist, auch wenn er sich der Bibel auf unterschiedliche Weise nähert: er spielt ein Stilspiel, besingt die Liebe, benutzt sie als Verkleidung, klagt, schreit nach Frieden, weist den Weg, sucht die Wahrheit und den Glauben oder er findet sich mit seinem Schicksal ab. Die Selbstverständlichkeit, mit der die Bibel für Babits zur Quelle wird, ist wohl zu einem großen Teil auf seine religiöse Erziehung und seine große Gelehrsamkeit zurückzuführen.

Babits hat also schon in seinen frühen Gedichten die Bibel und das Christentum im Hintergrund, aber sie sind noch durch die vielen Verkleidungen verborgen. Mit der Zeit kommen sie allmählich in den Vordergrund.

Die Gedichte, die in verschiedenen Epochen entstanden sind, betonen unterschiedliche Aspekte der Botschaft des biblischen Textes. Während das Gedicht mit seiner perspektivischen Verfremdung die Aufmerksamkeit auf die biblische Botschaft durch einen bestimmten Blickwinkel lenkt, wird der Leser in dem Maße, in dem das Persönliche in den Gedichten stärker hervortritt, mehr und mehr in die persönliche Betroffenheit hineingezogen. Der biblische Text dient oft dazu, die Situation zu verstehen, in der der Leser sich selbst erkennen kann. So entsteht eine enge Verbindung zwischen der biblischen Quelle, dem Text des Gedichts und dem Leser.

Daraus folgt, dass Babits' Gedichte in der Gemeinde benutzt werden könnten, zum Beispiel in der Bibelarbeit oder im Religionsunterricht in der Schule, oder sogar zur Vorbereitung einer Predigt. Es lohnt sich auch, praktische Methoden für die Gedichte im Religionsunterricht

zu entwickeln. Aber auch für den Literaturunterricht könnte eine ausführliche Darstellung der biblischen Intertextualität fruchtbar sein.