

## Válság és kultusz a harmincas évek magyar kultúrtörténeti gondolkodásában

(Hagyománytudat és írástudói szerepértelmezések)

Mihail Epstejn *A kötetlen műfaj törvényei* című tanulmányában<sup>1</sup> esszéizmusnak nevezi azt „a XX. században végbemenő integráló folyamatot” (203.), amely egyfelől a regény esszésítésével – vagyis azzal, hogy „a regény túltette magát a múlthoz való ragaszkodáson és az eposzra jellemző mitológiai elkötelezettségen” (198.), és esszészzerű szerzői reflexiókkal telt meg – másfelől a filozófia esszésítésével –, azaz a képi kifejezőmódot előtérbe helyező, a rendszerfilozófiák iránt kételyeket tápláló „irodalmi-metafizikai »kísérletek«” (203.) térhódításával – törekszik „a hagyományos műfaji és ismeretelméleti válaszfalak ledöntésére” (197.). A húszas–harmincas évek traumatikus magyar szellemi klímájában, főként a harmincas évek súlyosbodó, művelődéstörténeti és ismeretelméleti vonatkozásokban egyaránt konkretizálódó válsághelyzeteiben ennek az esszéizmusnak olyan speciális változata körvonalazódik, mely elsősorban a történeti tudományok területén kísérli meg a tudományos episztémé szerepének és hatáskörének a meghatározását, meghozza a defenzíven konzervatív hagyománytudatnak, a nemzeti aranykor klasszicitás-paradigmáinak, a történelem preferált korszakainak és főszereplőinek, illetve a történelem általános szubjektumának és a tudói feladatköröknek az alkalmi, aktuális definícióival. E dolgozat<sup>2</sup> célja az, hogy a babiloni esszéportrék bölcséleti, morális normarendszerének, prekoncepcióinak, jelentésrétegeinek feltárásához, eszmetörténeti-kultúrbölcséleti hátterük és távlatuk, s az arcképekben megnyilatkozó, hol elfedett, hol agitatív irodalomtörténeti hagyománytudat elemzéséhez megvizsgálja a korszak legjelentősebb szellemi *fordulópontjait*: a történelem és a történettudományok szerepének átértékelését, a konzervativizmusok és klasszicizmusok problémáit, ezekkel összhangban az írástudói-tudói szerepmeghatározásokat, valamint a metafizika reneszánszát. A következőkben vázlatos<sup>3</sup> körképet kívánunk adni a nyugatos esszéisztika közvetlen szellemi környezetéről, a hivatalos intézményekről, amilyen például az *Athenaeum* című bölcséleti folyóirat és az akadémiai történettudomány; és az alternatív formákról, amilyen a hullámzó *Nyugat*, a kérészéletű *Sziget* és a humanista szintézistörekvések sorozata az irodalomtörténet-írásban. Hiszen a magyar esszéizmus, az archaikus teljességigényével, a mitologikusságával, az interdiszciplináris kultúrtörténeti

szemléletmódjával eredendően konzervatív esszéműfaj, ezeknek az egymástól különböző, gyökereikben mégis azonos konzervativizmusoknak a metszéspontján forr ki a harmincas évekre, a különféle történeti koncepciókkal harmonizáló műfajváltozatokat teremtve meg. A harmincas évek eszmetörténeti tablójából végül elődereng egy magányos és úgy tetszik, valóban mindörökre idejétmúlt vezéralak arcképe a műfaji, poétikai, tematikai és bölcseleti vonatkozásokban elidegenedett Babitsé, aki két fronton küzdve, egyfelől a magyar politikai provincializmus neobarokk ideológiájától, másfelől saját, modernebb, az aktualitásokra fogékonyabb tanítványaitól elszigetelődve donquijotei erőfeszítéseket tesz romantikus és humanista platonizmusának megőrzésére.

*Athenaeum*. – Mivel a honi válságkultúrát főként egyetlen konkrét történelmi krízishelyzet hívja életre – amely azonban a teljes magyar történelem felülvizsgálására kényszerít (példa erre Szekfű *Három nemzedéke*) –, a történetiség, az értékvédő konzervativizmus, a diktatórikus (ál)konzervativizmus, a hagyományválasztó és -őrző klasszicizmus, a humanizmus korszerű filozófiai definíciókat követelő fogalmai, e válságba jutott kulturális fogalmak, csupán elvéve kapnak adekvát tartalmat. Szembetűnő az általánosság mozzanatának a hiánya: a hagyomány partikuláris ante quem-nemzeti tradíciókat jelent; a konzervativizmus partikuláris politikai érdekek védelmét, az irodalmi klasszicizmus főként a XIX. század kanonizált nemzeti klasszicizmusát (Horváth János), a humanizmus metafizikája pedig a keresztény-nemzeti ember-típus paradigmájának népszerűsítését. Mindezek tetejébe e fogalmak a két világháború közötti Magyarország szellemi életében, a sérelmes politikai-történeti tudat kohójában összeolvadnak, elmosódnak. Az *Athenaeum* is ennek a jelenségnek a megtestesítője: noha a hivatalos kultúrkonzervativizmus filozófiai tudományeszményét képviselő folyóirat „két háború közötti időszakának meghatározó vonása az uralkodó filozófiai álláspont hiánya”,<sup>4</sup> a „nemzeti filozófia” történelmi feladatainak kijelölése és a metafizika feltámasztása a nemzeti feltámadás érdekében fontos szerepet kap a lapban. Az első világháború előtti időszak antipozitivistá (és olykor antiliberalis) új idealista irányzataihoz, a neokantianizmus és az életfilozófiák változataihoz (például Böhm Károly vagy az ifjú Lukács György köre), 1915-ben, Alexander Bernát köszöntő írásában, a magyar filozófia nemzeti jellegének és nemzetkarakterológiai lehetőségeinek érvrendszere kapcsolódik, amely a továbbiakban meghatározza az *Athenaeum* filozófiai hagyománykonceptiójának retorikáját. A hangadó szerzők szerint Trianon árnyékában a nemzeti újjáéledés kulcsa csupán a filozófiai diszciplínák (metafizikai) megújítása és a kultúr- és történetbölcseletek kidolgozása lehet, a filozófia messianisztikus értelmezéséhez azonban a folyóirat – akárcsak a szellemtörténeti messianizmus – vége-láthatatlan (és reménytelen) küzdelmet folytat a nemzeti és az egyetemes, a

sajátos és az általános, az aktuális és a platonikus kategóriáinak elsősorban nemzetnevelő célzatú összeegyeztetéséért. A kategóriális szintéziskísérelt retorikáinak alapmotívuma a remény, hogy Európa szellemi krízise a filozófiai érdeklődést fokozni fogja, mint ahogy alapmotívuma a sorozatos csatlakozás is ebben a reményben. A húszas évek konzervatív-hungarocentrikus provincializmusát főként majd a következő évtized szellemtörténeti vitái, szemléleti változásai tágítják általánosabb kultúrbölcseleti dimenziókba: 1921-ben, *Bölcselet és élet* című elnöki megnyitójában Pauler Ákos az egyetemes igazságok filozófiai vigaszáról szól, kiemelve a diszciplína kultúrateremtő jelentőségét a történeti traumák idején; 1927-ben, *Filozófiánk jövő feladatai* című beszédében (Halasy-) Nagy József is a bölcselet helyét keresi az európai világban: a kritikai önszemlélet vágya krízishelyzetekben megerősödik – írja – szükség lesz helyspecifikus bölcseletekre, ugyanakkor a (történetileg leszerepelt) világnézetek bírálóitára. Nietzsche és Adyt naturalizmusuk miatt ez utóbbi célkitűzésnek eleget téve marasztalja el; s ami a legfőbb, élesen megkülönbözteti a bolsevista „naturalisztikus kvantitatív individualizmus” és a nemzeti tradicionalista „idealisztikus kvalitatív individualizmus” eszméjét. Nagy cikkének jelentősége a nemzeti idealizmus propagandája: a nemzeti életeszmény bölcseleti háttérének megteremtése az idealista világnézet eszményével, egyúttal a filozófiai tudománykoncepció nemzet-metafizikai megalapozása. 1929-ben pedig *A fejlődés eszméje* című tanulmányában, majd látószögét az egyetemes európai szellemre tágítva tesz különbséget az eszményi transzcendentalizmus platonizmusa, metafizikai realizmusa, valamint a világi immanentizmus között – kifejtve, hogy a keresztény Európa kultúráját az ősi transzcendentalizmus irányítja, mivel a németek által világtényezővé tett történeti, fejlődéselvű immanentizmustól a korszak visszamenekül az igazi metafizikához: a fenomenológia és az értékelmélet újplatonista örökkévalóság-tanaihoz. De a történelem értelmezéséhez mint sorsfejtéshez kapcsolódó fokozott metafizikai érdeklődés jelentkezik a szerző 1928-as, *„A Nyugat védelme”* című írásában is, amely az európai szellem kiútját csupán a nyugati kultúra keresztény idealista hagyományának reaktiválásában látja, ehhez viszont már elengedhetetlen a kultúregységek szellemi határvédelme. A húszas évek filozófiai gondolkodásának tehát, a nemzeti rehabilitáció programjának részeként és a különféle forradalmi és naturalisztikus ideológiák ellenhatásaként, fontos eleme a bölcselet, „e trónja vesztett királynő” kultúra-konstituáló szerepének meghirdetése és az európai metafizikai hagyományok felé fordulás/fordítás doktrínája. A másodlagos katedrafilozófiai téziseket így hatják át és partikularizálják a „helyspecifikus” kollektivistá szubjektívizmus, a nemzetföltés reflexiói, s így lesz az akadémiai magyar filozófia a harmincas évekre részben egy stabilitást, változatlanságot, rendszerszerűséget sugalló (mégis töredékes) ontológia legitimációs eszköze, részben pedig az európai metafizikai áramlatok érzékeny lakmusa. A húszas évek *Athenaeu-*

ma elsősorban a magyar filozófiai hagyomány megteremtését szabja magának feladatul, és annak elhelyezését az egyetemes európai hagyományban; míg a harmincas évek palettája – többek között – az egzisztencializmus és a szellemtörténet kérdéseivel gazdagodik, s velük egyre égetőbb probléma lesz a filozófia mint metafizikai szintézis: az abszolút értékvilág újraalkotása. Nagy József *A filozófia és az emberi lélekben* (1930) a filozófiát mint a totalitás tudományát határozza meg, amelyet az egész szempontja tesz uralkodóvá a többi tudomány felett; Dékány István szerint (*A filozófus és felelőssége*, 1936) a bölcselő szolgálja az örök értékeknek, követője a jóság, az igazságosság sarkcsillagainak (itt nem lehet Babitsra nem gondolni), felelőssége az Egész megismerésében rejlik, Prohászka Lajos meghatározásában (*A lélek és az abszolútum*, 1930) a metafizika alapproblémája, hogy közvetítőt találjon a lélek és az abszolút világtér között. Ugyanakkor a fokozódó metafizikai érdeklődést jelzi, hogy a folyóirat 1931-ben tematikus számot szentel Ágoston filozófiájának, 1935-ben ankétot rendez a metafizika kérdéseiről. Barta János 1934-es *Exisztenciális filozófia* című tanulmánya pedig, Heidegger bölcséletét elemezve, az egzisztenciális bölcséletet új idealista áramlatnak tekinti, amelynek történeti jelentősége, hogy a filozófiát a metafizikára alapozza, utóbbit pedig az emberi létre vonatkoztatja, antropomorfizálja. (Hamvas viszont a válságfilozófiák termékeként, a hanyatló újkori tudományosság holisztikus illúzióinak reprezentánsaként szemléli az irányzatot.<sup>5</sup>) A viszonylag szűkös szellemtörténeti recepcióval (Barta János, Joó Tibor, Prohászka Lajos tanulmányaival<sup>6</sup>) a harmincas évekre végre teret nyer a historizmust áthangszerelő új idealista kultúrfilozófiai gondolkodás is; az évtized derekától megjelennek Kerényi tudománydefiniáló vitacikkei, 38-ban pedig a történeti határhelyzetekben, válságokban megerősödő humanizmus problémáját vitatja meg a folyóirat.

A két világháború közötti *Athenaeum*, amelynek tematikai, teoretikai sokszínűségében összességében a nemzetközpontú érvelés, a metafizika alapkérdéseinek válságorientált taglalása (elsősorban a korabeli német filozófia nyomdokain), illetve a stabil ontológiák kialakításának igénye a közös nevező, ha nem túl gyakran is, de figyelmet fordít tehát a történet- és kultúrfilozófia egyre hangsúlyosabb problematikájára és a krizeológiai munkákra is (recenziók Nietzsche, Spengler, Keyserling, Le Bon, Bergyajev stb. műveiről) – a XIX. századi pozitivizmus szellemiségében gyökerező idealista akadémiai hagyománytudat hungarocentrikus, pragmatikus kereteit meghaladni mégis csak elvétve képes. A lap publikációi, főként az első világháború alatti és utáni „új idealizmus” korszakában, a történelem szolgálatába állítják a metafizikára alapozott filozófiai episztémét: céljuk a sérelmezett történelem megújítása és stabilizálása; másfelől viszont a tudományos köztudatba csepegtetik az újplatonizmus, az egzisztencializmus, a szellemtörténet téziseit. Az *Athenaeum* tudománykonceptiója, mely híven képviseli a korszak magyar tudásfilozófiájának alappilléreit, a nyugatos esszéisztikára többnyire mégis

mint meghaladásra érett episztemológiai doktrína hat, így számunkra is az alternatív tudományos eredmények kontrasztjaként fontos. Ez a különbség Kerényi és a *Sziget*-műhely tudományfilozófiai-művelődésbölcseleti paradigmaváltási kísérletében a leglátványosabb.

*Kerényi Károly. A Sziget.* – Kerényi tudományos magatartása persze alapjaiban hasonlít az *Athenaeum*-kör fősodráéhoz: mindkettőt saját régi-új tudománya meghatározásának és a szemléletváltás lebonyolításának az igényei határolják be, azaz a szellemi válsághelyzet tapasztalata; mindkettő messianisztikus-univerzális szerepet szán saját diszciplínájának, a metafizikus gondolkodás dimenziói és a hagyomány, a történetiség kérdései felé fordul. Csakhogy az új paradigma Kerényi számára az ókortudománynak, a filológusi szemléletnek, a könyv és az írás mitológiájának az egzisztenciális alapokra helyezése: egy minden szaktudományosságtól különböző, érzéki, és szubjektivitással, esztétizmussal hitelesített episztémé; messianizmusának célját a filológiai önmegeértés adja az antikvitás, a *kalokagathia* embereszményének életre keltésével, nem pedig kollektív nemzeti érdekek szolgálata. Végül metafizikája a tudományosság, a múltba merevített antikvitás határainak föloldásával, egy személyre szóló, antik-példájú, egzisztenciálisan konkrét humanista szintézis – mindezek összességükben a legszínvonalasabb magyar esszéizmus sarokkövei. Kerényi 1930-ban fordul szembe a hivatalos tudománypolitika partikularizmusával: a *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok* című előadása, amely a Budapesti Philológiai Társaság közgyűlésén hangzott el, a görög nyelvtanítást megkárosító tanügyi reform kapcsán fejt ki az antikvitás európai színvonalú kutatásának és a nemzeti tudományoknak az ellentétét – mindezt diszkrétén és óvatosan, alkalmazkodó retorikába csomagolva, egyben megfogalmazva a klasszika-filológia magyar változatának a feladatkörét. Hangsúlyozva a nemzeti érdek és a tudományos ideál összeegyeztetésének kérdését, kifejti, hogy minden tudomány célja: „a humanitás nagy közösségének érdekét”<sup>7</sup> szolgálni, és hogy a máskülönben szűkös nemzeti tudományok hatósugarát csupán a klasszika-filológia terjesztheti ki a határokon túlra. Ezzel az argumentációval Kerényi szaktudományos keretek közé igazítja a hagyományos, provincializmus- és partikularizmus-ellenes nyugatos (babitsi) retorikát, az egyetemes humanista igényeket konkrét tanügyi és filológiai problémák ürügyén fogalmazza meg, vagyis egyszerre irányítja azokat a tudományosság és az esszéisztika pályájára. Ugyanez az érvelés tér vissza az 1934-es *Ókortudományban* is, amely szerint a kor problémája a nemzeti lényegtudományok identitáskereséséből fakadó kaotikusság, és amely az európai humanista öntudat hagyományához való visszatérésre buzdít.

A harmincas években írt tudományfilozófiai tanulmányaiban Kerényi Károly hősiesség küzdelmet folytat az ókortudomány diszciplínájának elismertetéséért a magyar akadémiai berkekben, párhuzamosan a „létezésünk lényegét

érintő”<sup>8</sup> episztémé jogaiért, egy – a frankfurti Walter F. Ottó és Karl Reinhardt nevével fémjelzett – vallás- és egzisztenciál-filozófiai alapú tudományreformért vívott harccal. Ez az episztemológiai szemléletváltás a „személyes természetű odaadás”<sup>9</sup> imperatívuszára, a tudós létérdekű kíváncsiságára alapoz, amellyel a görög humanizmus nyelvi és művészeti dokumentumai jelenvalóvá tehetők/teendők, s „egy egész valónkra kiterjedő, szinte *testivé tett érzékenység* ösztönös biztonságával”<sup>10</sup> [az én kiemelésem, M. G.] a kutatói szubjektum összeforr a kutatott tárggyal. Az ókortudománynak tehát közösségi és személyre szóló feladatai egyaránt vannak: egyfelől egy írástudói, -értelmezői elit megszervezése, amely „együttesen az emberiség magasabb öntudatát”<sup>11</sup> alkotja, és az antik ember létét elemző tudományos körként alkalmas a humanizmus *aktuális* értelmének a kifejtésére és jelenben tartására, mindezek előtt pedig a leglényegesebbre: az antikvitás hagyományának a megnyitására és eszményeinek (például kalokagathia) közvetítésére; másfelől a klasszika-filológiára vár az egzisztenciálisan aktuális, a létmegértésre, az öntematizálásra vonatkozó történeti információk felszínre emelése is. Ez utóbbival foglalkozik az 1934-es *Az örök Antigoné* – később pedig a *Sziget-évfolyamok* –, ennek az újfajta, egzisztenciális episztémének a manifesztuma. Az esszé a tragikum kérdésének a jelentőségét feszegeti az *Antigoné* kapcsán, nyomatékositva, hogy az ókortudománynak „külső és belső kényszerűségéből be kell lépnie az egzisztenciális tudományok körébe”,<sup>12</sup> s tudatosítania, hogy nem absztrakt kultúrtörténeti problémákkal, hanem az emberi létezés lényegét firtató kérdésekkel foglalkozik: „a görög szellem nagy látomásai [...] nemcsak esztétikai elméletek próbakövei, hanem próbakövei életünknek.”<sup>13</sup> Ennek az új episztémének és személyes hagyományfelfogásnak a létjogosultságát az indokolja, hogy „a kérdések, amelyek az ilyen *általános emberi nyilvánosság*ot kívánó közlések korszakában a szaktudóst foglalkoztatják, már nem pusztán szakkérdések”<sup>14</sup> [az én kiemelésem, M. G.]. Ezek a kérdések a szűkülő látszó történelem apóriái: a történeti egzisztencia, s vele együtt az európai kulturális hagyományok folytathatóságára vonatkoznak; az „általános emberi nyilvánosságot kívánó közlések kora” pedig a történeti önmegértésben körvonalazódó egzisztencia válságának a kora, aki létmegértésének tétjévé avatja a tudományos megértést, mely a hagyományról való beszédet a közvetlen önkifejezés alkalmává teszi, és aki – hogy személyiségének, humanizmusának integritását a válságon átmentse – szerves egységbe olvad az antikvitás példaértékű kultúrtörténeti terével. Mindez érzéki kihívás: az *Ókortudomány* szerint a humanizmus csupán akkor mutatja meg lényegét, ha visszavezették érzéki hagyományaihoz: a görög szövegtesteket a papiruszok testiségéhez, az európai öntudat testetlen hagyományát pedig a könyvhöz, a nyelvhez, a világtól való megragadottságot jelző stílushoz, és ekkor végre felmerül a kérdés: „De nem lépjük-e túl itt, a könyvekével együtt, a tudomány határait is?”<sup>15</sup>

Az antik humanista hagyomány filológiai újraérzékítésének, a szaktudomány egyetemes szubjektívizálásának és esszébe hajlításának igénye tér vissza a Kerényi szerkesztette *Sziget* publicisztikáiban, tanulmányaiban a harmincas évek második felében. A lapban körvonalazódó, harcállásait csupán három számon át tartani képes sziget-elv és a babitsi toronylét-filozófia: az arisztokratikus értékőrzés eszméje nem választható el egymástól, még akkor sem, ha a szerkesztő, beköszöntő szövegében (*Tudósoknak való*), mintegy a babitsi pozícióval vitázva, a szigetet nem a visszavonulás, hanem a betörés pontjaként határozza meg. Ez a térdarabka az egzisztencialista filológusok szellemi birodalma, az elsősorban az antikvitas műalkotásainak és azok hatásainak interpretációival a kultúrtörténet egyszerre modern és tradicionalista *védnökévé* váló *elit* tudósrétegé. Amelybe Babits is beletartozik. De ez a sziget az új tudományeszmény alkalmi műhelye is, a teljes életet igénylő, s így művészetté alakuló tudományosságé: amint Kerényi írja idézett bevezetőjében, saját – a szaktudományokkal opponáló – szellemi követelményeit tűzve az alkalmi mozgalom lobogójára. A krizeológia alapmotívumai: a beteges-sérelmes történeti tudat és a teljességtagadó szaktudósi barbarizmus veszélyei elleni küzdelem térnek itt újra és újra vissza: „Művészet – nem: írni tudni a tárgyunkról. Amint a lírai költészet sem szól a tárgyáról: a tárgyat mondja. [...] És a görögség tudománya a görögséget”<sup>16</sup> – s a nyugati válsághagyomány metaforikájával összhangban, az alexandriai hellenizmus könyvtár-kultúrájának szimbolikája jelöli e motívumokat.

A *Sziget* esszéinek többsége ugyanis a könyv, az írás mitológiáját elemzi: Kerényi következő cikke, a *Könyv és görögség* szembeállítja a klasszikus kori görög könyv alárendelt helyzetét, az emlékezőtehetség jelentőségét az alexandriai (alexandrinus) könyv halálos, létdermesztő jellegével és a szellem áttelepülésével a papirosra és betelepülésével a zárt könyvtárakba. Ez az esszé a XX. század általános ismeretelméleti válságát az európai kultúrtörténet csaknem prehistorikus rétegeiben gyökereztetni, akár csak a lap klasszika-filologizáló publikációinak többsége: a krízist az ókorig visszanyúló, e kort egyszerre idealitássá és drámaian személyes élettérré avató történeti tudat hálózza körül a *Sziget*ben – az antikvitas átvilágított hagyománya így szolgálhat magyarázatul vagy párhuzamul a XX. századi történeti egzisztencia szorongásaira. A könyv mitológiájáról szól Németh László *Sziget és alkotás* című esszéje is, válaszul Kerényi szövegére, az antik előadások és belső viták pezsgő légkörét, a kultúrtörténeti peripatetikusság hangulatát, eszményét őrizve: Németh, az írástudó létkérdéseiről, a kultúra megőrzésének-megújításának lehetőségeiről elmélkedve szintén „a szellemiség könyvfölötti szabadabb formáiért”<sup>17</sup> száll síkra. Ezek a létkérdések: fölülmúlható-e a szellem-idegen, a művészetet szétíró, dekonstruáló könyv-betegség, vissza lehet-e térni mai alexandriai állapotunkból a klasszikus görögségébe, amelyben az író maszkok nélkül szembesült saját létezésével. Hamvas *Az írás platonizmu-*

sa című esszéje ugyancsak az íráskultúra életellenességét elemzi; szerinte az írásnak kizárólag akkor van értelme, ha az *platonikus*, azaz ha idealista. Az Aranykort és az igazságot mondja, megalapozandó az örök állam olümposzi egzisztenciáját – és szorosán ehhez a tematikához tartozik még a *Sziget* III. kötetében Kerényi *Regények papyruson* és Németh *A mítosz emlőin* című írása is, mítosz és modern irodalom kapcsolatáról. A *Sziget* első kötete a radikális szemléletváltás igényével, az írott kultúra jelentésének és értelmezési lehetőségeinek, egyszersmind a tudományos episztémé lehetőségeinek kitágításával, átalakításával – ugyanakkor korlátozásával – igyekszik betörni a nemzeti érdekű klasszika-filológia tereumára, a szabad, művészi és létező tudományosság, illetve a történelem megértése-megértetése *morális* feladatainak problémájává avatva a könyv-hagyomány történeti kérdését. Ha lehántjuk ugyanis a filológiai kérdéseket a könyvkultúra *Sziget*-beli interpretációiról, szembetűnik, hogy ezek valójában a kor írástudói feladatait, az írás felelősségének és a hagyományról való beszédnek, a hagyománytudatnak és az aranykor-paradigmának a problematikáját fogalmazzák meg, persze szakszerűbben és adatoltabban, korszerűbben: a könyv mitológiáját belülről, immanensen problematizálva, mégis esszéisztikusabban, művészibben és kevésbé a bölcséleti pamfletbe hajlóan, mint az első nemzedék, például Babits 28-as Benda-elemzése, ugyanakkor nyilvánvalóvá téve, hogy az akkoriban felvetett probléma továbbrezgett, és javában kurrens a harmincas években. E latens kérdés súlyát növeli, hogy a korszak Babits-esszéi is a görög és latin humanizmushoz-könyvkultúrához való visszatérésre ösztönöznek; a *Sziget*-esszék vívmánya viszont az, hogy a modernitás fő paradigmájának, a szubjektum (kultúrtörténeti) szereplehetőségeinek a meghatározása és *megújítása* érdekében, egzisztenciálisan elmélyült elemzését is adják az antikvitás megnyitott aranykori hagyományrendjének, és a hagyományról való beszéd tudósi-írástudói problémáját együtt tárgyalják a modern antroposz dilemmáival. A Kerényi-kör szerint a felelősségteljes írástudó a hagyomány paradigmáit egzisztenciája és a tradíció összefüggéseinek megteremtésével vonatkoztatja magára, sajátítja el és közvetíti. Ez az írástudó-eszmény modernebb és kézzelfoghatóbb a Babitsénál, aki harmincas évekbeli manifesztumaiban és békekiáltványiban nem képes meghaladni a humanizmusnak mint zárt – személyes érdekű, de a retorikus személytelenség falait áttörni képtelen, a maga monolitikus totalitásában alkalmazott – hagyománynak és paradigmának a profetikus felfogását, az írástudónak mint a platonikus életértékek hősi és szakrális váteszének a figuráját. A Kerényiék tudománykoncepciójában, hagyománytudatában és humanizmusfogalmában körvonalazódó metafizikai rehabilitáció- és szintéziskíséret precíz, szakszerű gyógymód-javallat – Babitsé inkább szimbolikusabb, reflektálatlanabb, egy régimódi, romantikus toronylakó himnikus éthosza. Persze a második nemzedék és Babits Mihály esszéisztikája alapvetően közös bölcséleti tőről ered, pontosabban előbbi ta-

gadhatatlan örököse az utóbbinak. Fő célkitűzésük a válságkezelő humanista magatartás kultúrtörténeti megalapozása és legitimációja, a *visszatérés*<sup>18</sup> a történelem aranykori nullpontjára, sőt, a vezéralakoknál, Kerényinél és Babitsnál lényegében ugyanannak a múltretegnek a megelevenítéséről van szó. De amíg Babitsnál személyiség és hagyomány között még nagyobb a távolság, Kerényiéék jobban közelítenek az elioti tradíció-fogalomhoz: személyiség és történelem átjárhatóságának tételeihez. Kerényi szerint az ókortudomány legfontosabb feladata, hogy testet és *arcot* adjon egy művelődéstörténeti korznak: jelenvalóvá tegye azt – a nyugatos esszéirodalom előd-kereső portréit pontosan ez a (szellemtudományi) kihívás inspirálja. (Ha ezt teoretikusan nem fogalmazzák is meg mindig.) Rokon a metafizikai és szintetikus szemlélet: a platonikus idealizmus és az esztétikum-etikum metafizikai egységének igénye: Hamvas írja idézett írásában, hogy „Az idealizmus az emberiségben lévő állandó héroikus ellenzék: az emberiség legmagasabb felelőssége.”<sup>19</sup> A *Sziget* III. számában pedig Prohászka Lajos *Variáció a kalokagathiaról* című tanulmánya a humanista életeszemléte elemzése kapcsán nem csupán az isteni abszolútum és az „örök emberi” jelentőségét hangsúlyozza a modern életben, de a kalokagathia fogalmának meghatározásában mintaszerű és szabad élet, erkölcsi és esztétikai létértékek, műveltség és személyiség föltétlen, egyetemes egységét mint életeszemlényt, mint az antikvitas hagyományának legfontosabb, mára is érvényes paradigmáját teremti meg. És „e ponton alany és tárgy egységbe olvad s ebben az egységben praktikus transzcendencia és esztétikai immanencia úgyszólván egymás kezét fogja. Ezzel pedig az egyéniség kiköt az időfelettinek a partján.”<sup>20</sup>

Kerényi tudománydefiníciói és a *Sziget* humanizmusfogalmi rövid életű, de igen koherens és termékeny alkotórészei a két háború közötti magyar esszéművészetnek, az alternatív tudományosság, a moralizáló esztétikai-egzisztenciális lét- és kultúrtörténet-értelmezés, a művészi retorika és műfaj korszerű változatát teremtik meg. Kerényi Károly klasszika-filológia-meghatározása és hagyománytudata a magyar akadémiai közvéleménytől idegen marad, hiszen ez a klasszicitás-igény híján van mindenfajta állampolitikai konzervativizmusnak, idealizmusa sem nemzeti-keresztény-konzervatív, hanem elvontan görög: preszókratikus-platonikus eredetű, és e metafizika, ellentétben az akadémikus praxissal, nem alá-, hanem legalábbis mellé, még inkább fölérendeltje a történelemnek. A történelem értelme az integráns emberi lét metafizikájának megértésében foglaltatik. Kerényi(ék) hagyománytudata érzi, morálisan megalapozott és egyetemesen humanista, tudászemléte interdiszciplináris és lírai, episztémé-fogalma drámai; nyelvezete kilép az epigon-kompilátor tudományosság karámjából, hogy a magyar esszéizmus igényes féltudományos-féllírai hagyományait gazdagítsa; érzékeny a kortárs nyugati bölcselletei irányzatokra, és többnyire fáziskésés nélkül követi – és, ha szűk körben is, de ösztönzi – a változásokat.

*Irodalomtörténetírás. Babits és a tanítványok klasszicizmusa.* – Az antipozitivisták magatartás, az intuíció, a történelem szubjektívizálásának, a hagyományban fölfedezett személyi érdekek argumentálásának módszere és a válságérzékeny történeti tudományosság újradefiniálásának igénye a *Sziget* és a tisztán történeti diszciplínák mellett – többek között a szellemtörténet közvetítésével – a magyar irodalomtörténet-írásban is megjelenik. Abban a tudományágban, amely a korszak magyar esszéisztikájának szoros kontextusát alkotja, sőt az esszékultúra valósággal kitölti, elhódítja az irodalomtudomány területeit. Beszédes tény, hogy a harmincas évek meghatározó esszéit főként az irodalomtörténeti hagyománytudat tematizálásának kihívásai foglalkoztatják, és a krizeológia alapkérdései inkább csak az irodalmi (ön)reflexió keretében, és latensen, átesztétizálva, művelődéstörténeti távlatba helyezve jelennek meg. Így kerül előtérbe az irodalmi panteon hősi alakjai megformálásának: a hagyományba foglalt arcok megrajzolásának, életszerűsítésének a kérdése, s lesz a szubjektív esztétikai kánonok (a rokon- és ellenszenves figurák laza hálózatainak) objektíválása annyira hangsúlyos probléma. A nyugaton oly nyomtatékos eszkatológiai gondolkodás és az apokaliptikus metaforika Babits kiáltványaiban a legexplicittebb: a hivatalos körök feltámadást hirdetnek és remélnek, az új nemzedék(ek) a krízis érzetét és a katasztrófa előérzetét, egészen a második háború nyitányáig – leszámítva Cs. Szabó és Márai őrzéseit – többnyire utópisztikus optimizmussal igyekeznek ellensúlyozni, megváltani. Elég Németh defenzív minőségforradalmára vagy Halász poétikai biztonságvágyára utalnunk, mely elutasítja Babits versválság-világválság teóriáját, és krízis helyett szemléletváltásról beszél. Az évtized derekán, szinkronban a nyugati válságirodalommal, Babitsnál viszont ismét eluralkodik az apokaliptikus hangneme, sürgetőbben és gyakorlatiasabban, mint a húszas évek végén: az írástudó-humanista közvetlenül a történelem végpontja előtt áll: a „Szörnyű katasztrófa fenyegeti a világot”<sup>21</sup> két kiáltványának is nyitó mondata; a legfiatalabb költőket mint a végítélet nemzedékét („apokaliptikus csillagokkal látóhatárukon”<sup>22</sup>) mutatja be; az *Ezüstkor* című esszé pedig felsorakoztatja az apokaliptikus mítoszokat. A válság és a nyomában járó szemléletváltás persze nem elszigetelt jelenség a harmincas évek irodalmi életében: az új klasszicizmus fogalmának népszerűsítése, az avantgarde kifulladás, a nyelv problematizálása, az esszéműfaj etizálódása, a kultúraféltő humanizmust megalapozó „rég” és „új” személyiségfogalom ütközései, így a nemzedéki tusák és a szellemtörténeti szintéziskísérletek átfogó fordulatsorozatot sejtetnek.

A fix pont a változásokban Babits lehetne, a babitsi humanizmus-fogalom szegmenseinek: az írástudói szerep, a hagyománytudat és az aranykoriság definícióinak a tüntető és látszólag kézenfekvő statikussága, mely hagyományféltő statikusságnak Babits platonikus-metafizikus ontológiai eszménye<sup>23</sup> és ennek az ideális létstruktúrának a szakadatlan kultúrtörténeti reha-

bilitálása az alapja. Az esszék bölcséleti horizontját ugyanis a világ, a kultúra, a történelem, a hit, az erkölcs egységét, totalitását posztuláló radikális metafizikai szemlélet képezi; az intellektualista, formaelvű lírahagyomány divinizálását, a transzcendens írástudói értékrendet, Babits vallásfelfogását, kultúrarisztokratizmusát és az esszéportrék rendszerelvét, a taine-i faculté maitresse-t mind az „egész, s örök”<sup>24</sup> világ transzcendenciájának hite és platonizmus hagyománya táplálja. E platonikus ontológia kettős struktúráját, az eredetihez hasonlóan, a világi, történeti – így az időnek és a változásnak, a halandóságnak és az esetlegesnek alávett – töredékes emberi tér, valamint a másvilági, az időtlen, az arányos, a kozmikus és a logosz irányította isteni általános tér szemben álló rétegei alkotják. E kettősségben munkáló drámai feszültség, mint a korai *Játékfilozófia* című esszé is jelzi (egy más kérdés kapcsán), Babits alapvető léttapasztalata: „A lét a kettőnél kezdődik.”<sup>25</sup> A klasszikus kultúra eszméit, ha teoretikusan ezt nem fogalmazza is meg, ideavilágból származtatja, ezek az eszmék a más-világi Igazsággal eredendően harmonizálnak. Amint irodalomtörténetében írja: Ágoston álma Igazság és Kultúra harmóniája volt – a klasszicitás az idealitás kozmoszának, e kozmosz törvényeinek megtestesülése az alkotásokban. Jó példa e hagyomány-metafizikát megalapozó harmóniára az *Örökkék ég a felhők mögött* című hitvallás ismeretelméleti, erkölcsi és esztétikai kategóriáinak a legitimációja: ész (amely „ameddig ér, hűséges szolgája annak a Valaminek amit el nem ér”<sup>26</sup>), magyarság (amelynek megőrzésével szolgálhatni az emberiséget), testvériség, katolicizmus (mely az egyetemes igazság vallása), művészet (amely „katholikussá és a kozmosz polgárává avat”<sup>27</sup>), lélek, szépség („Ami szép, az nehéz.”<sup>28</sup>) és béke (a. m. harmónia) időtlen általánosságának, transzcendenciájának metafizikus kontextusa jelöli ki Babits klasszicizmus-fogalmának határait. Jó példa rá a költő „keresztény platonizmusa”,<sup>29</sup> annak etikai vonatkozása, amely a történelem feletti világtér szakrális egyetemessége iránt kelt nosztalgiát, hiszen Ágoston az, „Aki megsejtette ezt a hely és idő nélküli világot [...]. Örök elégedetlenség hajtja lelkét az Igazság felé: stigmatizált lélek az, és más az üdve, mint a többieknek”,<sup>30</sup> és annak esztétikai vonatkozása a forma kultuszában vagy az új klasszicista kiáltvány lelki teljességeszményében, „túl már minden modernségen; túl a Jónak és Rossznak tudásán”,<sup>31</sup> amely a Kultúra és a Szabadság platonikus közegének művészi megteremtését sürgeti a műalkotásokban. A kultúrtörténeti hagyomány valójában – megint csak görög mintára – e metafizikus ontológia tükre, a történeti folyamat grandiózus állóképpé merevített – dekoratív és paradigmatis – idearendszer, amelyből az idő mozzanatának hiányoznia kellene; e klasszikusan metafizikus szemléletet alapozza meg, hogy történeti érzékét Babits egy ahistorikus-intellektuális-ideális szellemi tér szolgálatába állítja, hogy ezért verseinek, esszéinek tárgyi-történeti világában többnyire a jelenségek *mögötti*, *feletti* az érvényes tartalom, és hogy a hagyományőrző magatartásforma nem

más, mint a kultúra egységének védelme és helyreállítása. Ám a hagyomány metafizikája örök harcban áll a história metafizikájával: e kettős létstruktúra rehabilitálásának új klasszicista igénye jelzi, Babits alapvetően problematikusnak és a történelem folyamatában kompromittálnak látja a kultúra egységét, hiszen számára a világirodalom története a hajdani klasszikus teljesség megbomlásának az eseményrendje, a kutató szeme előtt provinciális irodalmakká züllik szét a világkultúra eredeti totalitása. A válságtudat „a hanyatlás távlatából értelmezi a múltat”,<sup>32</sup> az idő apokaliptikus megtapasztalásával Babits reménytelen szerelmese lesz az éteri platonikus dimenzióknak, mint Agoston; és ha a költő klasszikus görög(ös) kozmológiáját is alaposabban szemügyre vesszük, „az örök Formák hona”, a térszerű örök Kozmosz képe helyett egy eredendően széttöredezett, halálos ellentmondásokkal és dilemmákkal terhes „szörnyű világot”<sup>33</sup> térképezhetünk fel: „míg a Formák és Törvények fenn vezették rég unott / pályáján, *tördelve önnön tükreik, e Fátumot / léttelen is működvé folyton, lélek nélküli testtelen, / mozgatóván e szörnyű világot, ész szerint de esztelen/ változó materiából a változatlan Tényeket, / szövéen millió lélekből a lelketlen* Történetet, / gázolván egyenes pályán és süket lábbal és hunyott / szemmel és egy más világból vezetvén a Fátumot” [az én kiemeléseim, M. G.]. Mint Rába György írja,<sup>34</sup> már a fiatalkori versekben (például az *In Horatiumban*) megjelenik a mozgás, a dialektika (héraikleitoszi) élménye. A zavar éroszát fokozzák, drámai-dinamikus elemeit gazdagítják a már említett életfilozófiai benyomások is – azokon belül (Nietzschén és Schopenhauerén kívül) kifejezetten a Bergsoné. „Akiben – mint a szintén korai, revelatív *Bergson filozófiája* című összefoglalásban olvasható – a szabadítót kell látnunk, aki olyan álmokat hoz vissza, melyeket régen elveszettnek hittünk, oly tájakra vezet, melyek felé már nézni sem mertünk.”<sup>35</sup> A filozófusként (is) induló Babits ugyan elsősorban nem a bevett metafizikai rendszerek provokációját, hanem feltámasztásuk kísérletét látja meg Bergson bölcséletében: „A XX. század első nagy metafizikai rendszerét francia ember adta a világnak: Bergson Henrik”,<sup>36</sup> és: „ő visszaadta nekünk a metafizikát”, ugyanakkor „lehetőségét mutatja annak, hogy intuíciót, metafizikát, költészetet valaha a tudomány számára értékesíthessünk. Megmutatja, hogy még ma sem szükségképpen álom minden metafizika, s az intuíciót tudományos fegyverré próbálja emelni.”<sup>37</sup> Kezdetben tehát a filozófus szabadító: a szekularizált gondolkodást metafizikus alapokra helyezi vissza, olyan „új, költői világnézetet”<sup>38</sup> teremtve meg, mely a mechanisztikus, materialisztikus(-naturalisztikus) világnézet létjogosultságát, hatályát korlátozza, illetve „költészet és tudomány, intuíció és értelem” „modern és művészi”<sup>39</sup> szintézisét hozza létre. Ám noha az 1933-as, a *Könyvről könyvre* rovatban közölt Bergson-recenzióban továbbra is a metafizikus *kérdésfeltevések* alapvető fontosságát emeli ki a bölcselő kapcsán („A filozófusnak – minden filozófusnak külön-külön és ideiglenesen is – végelemzésben ama naiv, de lényeges kérdésekre kell felel-

nie: élet és halál, Isten és ember, cél és jövő kérdéseire.”<sup>40</sup>), ebben az írásban – ahogy már *A veszedelmes világnézet* nagy ideológiakritikájában is – valójában leszámol (pontosabban leszámolni törekszik) az életfilozófiák, a bergsonizmus antiintellektualizmusával, irracionalista szenvedélyeivel és fatalizmusával. Csalódottan és a metafizikus *válaszadás* elmulasztásának, a metafizika dekonstrukciójának vádjait fogalmazva meg, saját racionalisztikus-platonikus modellje védelmében – persze, mindvégig az életfilozófiai kísértésekkel küszködve. Az oly nyomatékos Bergson- és Nietzsche-jelenlét mutatja, e platonikus ontológia és az ontológia meghatározta klasszicitás- és humanizmus-fogalom valójában korántsem olyan statikus és fundamentális, mint amilyenek Babits kiáltványaiiban megmutatkozik: a metafizikus gondolkodás időfelettsége állandó feszültségben él a világtörténet és a vitalizmus (pusztító) eszkatológiájával.

Részben ennek köszönhető, hogy az esszéista írástudói szerepértelmezése sem mentes az átértékelésektől, noha e szerep lényege: a platonikus világtér normáinak hirdetése-közvetítése valóban a legmaradandóbbnak látszik a folyamatos elmozdulásokban „világiság”, illetve „világon túliság” felé. A húszas évek második felétől a költő rendületlenül hirdeti az irodalom és a kultúra összeomlásának próféciait: a formabontó, prózai, hagyománytagadó költészet büntetése a vakság, a zavar; a Szellemi Kultúra embereit detronizáló kor tömegösztrönöknek, a háborúkat szító életesség mániájának hódol, s a klasszikus metafizikai-platonikus gondolkodás megtagadása végveszélybe sodorja az európai kultúrát. „– Megállítani és visszafordítani ezt a folyamatot: nem lehet. Az élet, a kultúra, a fejlődés, a civilizáció, mind olyan fogalom, amely önmagában szöges ellentéte ennek az igekötőnek: vissza. Nincs visszafelé való út, és nem is volna megoldás az sem, hogyha egyesek vagy csoportok egy-két új jelszó felvetésével próbálnák megállítani a civilizációnk süllyedését a vak, barbár élet melléktenyezőjévé.”<sup>41</sup> Ebben az időszakban tetőzik Babits védekező-elzárkózó etikai-esztétikai platonizmusa, többek között az 1928-as *A vers jövőndője*, *A színpad válsága* és *Az írástudók árulása* világválság-teóriáiban, ez utóbbiban egyenesen az idealista historizmus eszkatológiai optimizmusának megkérdőjelezésével,<sup>42</sup> és a bendai írástudó-konceptió erős túlhajtásával, noha ez a platonikus ontológiai modell<sup>43</sup> a 25-ös *Új klasszicizmus felé* klasszicitás-fogalmában és lelkiség-eszményében mintha már oldódna,<sup>44</sup> hiszen ott Babits nem az időtlenség eternitását, hanem az élettel teli lelki dinamizmusok ábrázolásának modern, teljességigényű klasszicizmusát állítja szembe a bűnös korrallal. („Klasszicizmus: az inga visszatérése a kilengések után [...] nem reakció. [...] De klasszicizmus: azaz teljesség.”<sup>45</sup>) Sőt, a *Nyugat* körüli irodalompolitikai csatározásokban különös és kétértelmű írástudói figura jelenik meg Babits ellenzéki, de közvetítő magatartásával, amely egyfelől elég gyakorlatias és politikai (tehát Babits értelmezésében antimetafizikus) ahhoz, hogy a folyóirat ügyét az Akadémia: Berzeviczy

Albert vagy Négyesy professzor támadásaival szemben védelmezze, másfelől elég „éterikus”, hogy igazság, erkölcs, európaiság egyetemes intellektualizmusával negálja a nemzeti érdek és a partikuláris irodalom hivatalos koncepcióját. Ez az írástudói magatartás és öndefiníció talán éppen e vitákban ragadható meg a legjobban: a közéleti szereplést csupán az örök normák népszerűsítése igazolhatja. Az 1925-ös *Akadémia és irodalomban* Babits fő kifogása az Akadémia ellen, hogy az, elszakadva az élő irodalomtól, nem képes feladatát ellátni, hiszen nem szolgál irodalmi tekintéllyel, nem őrzi az irodalom múltját és történeti ideáljait, és nem tudja megteremteni a magyar irodalmi szellem hajdani egységét – míg Babits egység-metafizikájához híven hirdeti, hogy „a mi hitünk nem változik korok és politikák szerint, a mi hitünk a régi emberi és magyar hit hagyományát őrzi, a mi hitünk az igazi *akadémikus hit!*”,<sup>46</sup> és hogy „Mi a magyar irodalom egységének alapján állunk”<sup>47</sup> [Babits kiemelései]. (Magyar) Közéletiség és mintaszerű örökkévalóság között egyensúlyoz a vitát folytató A Nyugat és az *akadémizmus* (1930) is, Babits szerzőként kénytelen engedni Az *írástudók áruulásában* deklarált téziseiből.<sup>48</sup> Az 1934-es *Politika és irodalomban* viszont az írástudói szerep idealista és elméleti meghatározása uralkodik, a kérdés: „hogyan mozdíthatja elő az író a Béke ügyét – politika nélkül”,<sup>49</sup> az író feladata ész és erkölcs megrendült hitelének visszaállítása, az igazság metafizikai fogalmának rehabilitálása, szemben a nemzeti érdekek propagandájával („az író [...] ki nemzete érdekét elébe helyezi erkölcsnek és igazságnak [...] árulója az írói hivatásnak”) – itt tehát ismét az áruló írástudó metaforikája tér vissza a nemzeti-európai, partikuláris-egyetemes oppozíció uszályán.<sup>50</sup> A hivatalos irodalomtudománnyal folytatott disputában, szemben (ám strukturálisan nem ellentétesen) a nemzeti klasszicizmus váteszi író-eszményével tehát valójában egy igen változékony és ellentmondásos írástudói szerep körvonalazódik, amelynek legfőbb célkitűzése a közvetítő példaadás, a bűnös kor partikularizmusának szellemi korlátozása, tehát az apokalipszis – akár gyakorlati-politikai – késleltetése és az európai kultúra egységének megőrzése.

Babits kénytelen megalkotni a közéletiségben elzárkózó, az elefántcsonttoronyból értékvédelemre buzdító, a tömeg fölött álló, de annak példát mutató írástudó metafizikus szerepét, az örök – jónási<sup>51</sup> – dilemmákkal küszködő, drámai mediátorét, aki kétségbeesett humanista magatartását egyfelől a moralitás bevett platonizmusával próbálja meghatározni és igazolni, maga elé a Törvényt magyarázó léttípust állítva mintául, másfelől ész és intuíció, formőrző líra és önfeltáró konfesszió, paradigmaticus *közszereplő* és arisztokratikus individualitás etikai konfliktusában mindvégig az autonóm individuumnak, a történeti-esztétikai megismerés morális zsenijének a rehabilitációjára törekszik – és megreked ebben a belső antagonizmusban. A Babits számára hiteles episztémé: a kultúrtörténetiségben megalapozódó (szubjektív) esztétikai tudás minduntalan beleütközik az ugyanilyen hevesen vágyott intellek-

tualista mértékelv és tárgyiasság határaiba – és rendszerint át is lépi azokat. A helyzet tehát paradox és dilemmákkal terhes, ráadásul e korszakban végképp tarthatatlanná válik az időtlenség körkörös védelmi rendszere, így konkretizálódik a történelmi szerep és felelősség kérdése is.<sup>52</sup> Ez az oka annak, hogy a harmincas évek elejétől a babitsi platonizmus jól elkülöníthető kettős struktúrája valójában lassan mégis összezsúszik,<sup>53</sup> „A napi politikába nem elegendünk, mégis szembenézünk a politikával”, írja, mivel „A kultúra léte és szabadsága van kockán.”<sup>54</sup> A *Nyugat* bekapcsolódik az „idők dialektikájába”,<sup>55</sup> megfogalmazva az idő kérdéseit, a radikális háború a kétely és az életesség ellen kézzelfogható stratégiákat és kommunikációs módszereket igényel, a katasztrófa szélén: „A beszéd [...] már maga cselekedet, és a nyugtalanság kötelesség”,<sup>56</sup> ugyanakkor ez az időbe oldódó platonizmus – a klasszikus teljességeszmény metafizikájaként – a kultúrtörténet védelmének metafizikai alapja marad, hiszen, mint mondtuk, az írástudó célja: megalkotni az európai, „az egységes kultúra zárt védelmi frontját”.<sup>57</sup> A lelki-szellemi teljesség klasszikus aranykor-kultúrája: az egységes kultúra eszménye és az egyszerre önmagára korlátozott és mintaszerű-közösségi történeti szubjektum problémája áll tehát mindvégig a babitsi humanizmus-fogalom középpontjában, amely a platonizmus elvével együtt csupán a harmincas évek végére szilárdul meg. Hiszen ekkorra lesz igazán drámai az előzőben lappangó másik alapl dilemma: a hagyomány és a dinamizmus összeegyeztethetőségének: az ideális klasszicizmusnak és a klasszikus ideálnak ugyancsak régi kérdése, mely drámai és személyes a korábbi nagy trauma, az első háború és a Tanácsköztársaság bukása óta.

Babits irodalomtörténeti hagyománytudata és e hagyománytudatot meghatározó klasszicitás-konceptiója, mint utaltunk rá, egyfelől ugyanis természetes képződménye a platonikus ontológiának, amelyben múlt és történetiség a kultúra *formáinak* időtlen ideavilága, és amelyben az írástudó e formák és törvények közvetítésének *kultúrhérosa*. A klasszicitásnak ez az aspektusa a *l'art pour l'art* formakultuszát, Horatius és Baudelaire öncélú művészetét, („dühig izgat a modern, formaellenes csőcselék zsarnoksága” – írja Babits a latin költő kapcsán<sup>58</sup>), és az „európai nemzet” hagyományát megalapozó antik humanizmust mint elévülhetetlen magatartásformát és esztétikai példatárát eszményíti, a forma védelme a versválság-elméletben a kultúra történetének védelme, a retorika tudománya pedig már a kezdetektől a múlt megőrzésének a módja.<sup>59</sup> Ez az aspektus keresztény lovagi eszméket fogalmaz újra (*Lovagrend*), és az irodalom klasszikusainak érzéki és gondolati hagyományaiiban keres szellemi energiákat.<sup>60</sup> Csakhogy e klasszicitás-konceptiónak van egy másik aspektusa is, túl a reflektálatlanul konzervatív hagyománytudatok határain: a babitsi irodalomtörténeti gondolkodás célkitűzése egyben a modernitás sajátos meghatározása, az úgynevezett klasszikus modernség esztétikájával. Az új klasszicizmus programja az aktualitások iránti

nyitottsággal és a hagyományvédelem korszerűsítésének az igényével egyszerre tesz kísérletet arra, hogy modernizálja a klasszikus fogalmát és a klasszikus normarendszert, illetve hogy a kornak hagyományos-autoritatív etikai-esztétikai alapokat szolgáltasson. Modern és klasszikus összehangolása mögött, amire jó példa a Tennyson- és Kölcsey-esszéportré, azonban e két réteg eredendő idegensége, a hagyományőrzés drámaisága lappang. A klasszikus hagyományok modern problematikája már a nosztalgiákkal, erotikával, eltorzított történelmi tájak hangulatával, bonyolult zeneiséggel és lélektani mozzanatokkal zsúfolt, kultúrtörténeti tematikájú, korai versekben megjelenik: a *Herceg, hátha megjön a tél is!* klasszikus álmai valójában ennek az örök idegenségnek a tematizálásai.<sup>61</sup> Az *európai irodalom történetében*, Babits irodalmi kánonjában pedig, amint azt Szegedy-Maszák Mihály is megvilágította,<sup>62</sup> a klasszikus fogalmának lassú problematizálódását, megváltozását jelzi az a tény, hogy a mű első felében hirdetett örök művészi értékek tanáról a hangsúly a második részben az értékek történetiségére kerül. A klasszikus hagyomány Babits számára egyszerre merev, zárt és mozgásban lévő, megnyitható<sup>63</sup> értékrend, a klasszikusság inkább morális-stiliztikai absztrakció, mint történeti stílusfogalom, melyet Bárdos László<sup>64</sup> szerint erkölcsi szükségszerűség diktál, hiszen a költő esztétikája valójában romantikus, nem klasszicista.

A hagyománytudat modernizációja, a klasszicitás-fogalom változása mindenesetre lassú folyamat. *Magyar költő kilencszáztizenkilencben* című esszéjében írja Babits: „Újat hoz a költő; de csak úgy hozhat igazából újat, ha legteljesebben megélt minden régít, ha minden régi élte benne magát újjá. [...] új az, amiben minden múlt benne van s még valamivel több.”<sup>65</sup> Ebben a bergsoni duré-fogalmat idéző múltértelmezésben Babits a múlt részévé teszi a jelent is, a költő az Emlék és a Múltak embere, aki konzervativizmusa szigetén óvja a kultúra maradék kincsesárát. Mivel apologetikus önarckép ez az írás, amely híven követi a vallatások (és vallomások) retorikáját – feltett és sejtett kérdésekre válaszol kínlódva – Babits már e sorokban megelőlegezi a harmincas évek alaphelyzetét: az írástudó(i) történeti tudat) viszonyát az ellenségesen, értetlenül faggatózó és történelemellenes vagy a történelmet kisajátító korszakhoz, mely idealista frázisaival valójában az írás és a szóolás prostituálására, eljátszására tör. „A Rontó angyal jött: mit kellett tenni az őrzőnek? [...] a hagyomány szent szavai a Pusztítás szinonimái és izgatói lettek: helyes őrzés volt ez?”<sup>66</sup> Babitsnak a tizes évek végén kell tehát először aláereszkednie az esztéta tornyából, és megfogalmaznia a két háború közötti időszak alapkérdését: *milyen* valójában *a kornak megfelelő őrzés?* Tudjuk, e leszállást szinte ortodoxan platonista visszamenekülés követi, a húszas évek második felétől a harmincas évek totalitáriánus fenyegetéséig. A második leszálláskor azonban már nyilvánvaló: maga Babits sem fix pont a változásokban. A költő hagyománytudatának és humanizmus-értelmezésének fő vona-

lait a két nagyobb váltás: a '25 körüli visszaplantonizálódás, illetve a következő évtized fokozatos közéleti fordulata rajzolja ki, pontosabban a fölmenekülések és alámerészkedések ritmusa, *e két állapot közötti örök drámai lebegés*. Hiába a makacs ragaszkodás ész-szubjektivitás, individualitás-paradigmatikusság vagy hagyomány-korszerűség dilemmáihoz, hiába a legkorábbi esszéktől kísértő platonikus imperatívuszok – az új nemzedékek és a közéletiség iránti engedékenyebb-elismerőbb hang és az apolitikussággal összeegyeztethető politikai szerepvállalás (békeharok) Babits új arcát mutatját. 1932-es korszakösszegző írásában, *A Nyugat régen és mostban* az irodalmi baloldaliság eszméjének a meghatározásakor egyfelől kitér arra, hogy „Egyben egyik voltunk: lázadók és forradalmárok még akkor is, és akkor leginkább, mikor leghívebben fogóztunk a régi magyar hagyományok gyökereibe”,<sup>67</sup> óvatosan megelőlegezve politikus közéleti szerep és apolitikus tradicionalizmus szintézisét, amely a *Nyugat* forradalmának győzelmét lehetővé tette; másfelől már szalonképesnek tekinti az új költői nemzedéket, „akik míg egyrészt mohón keresik azokat a friss erőket és sötét csírákat, amik a halál után is új kultúrát szülhetnek: addig másrészt sok olyasmit kezdenek újraépíteni ebből a régeből is, amit mi perverzül és untan már rombolni segítettünk...”<sup>68</sup> Kulcsszintagmák itt: a *halál után*, a *szülhetnek* és az *újraépíteni*, amelyek – annak ellenére, hogy Babits nem mulasztja el a köszöntőbe illeszteni az *Ezüstkor* című esszé apokaliptikus passzusait – mintha nem a pusztulásra, hanem a káosz utáni első friss pillanatokra helyeznék a hangsúlyt, a figyelmet mindenestre a jövőre irányítva. Babits hídszerepet szán a fiataloknak, a „harmadik nemzedéknek”, példaértékűnek tekinti magatartásukat, mert ők „tudnak tradíciókhoz hívek lenni és mégis forradalmárok”,<sup>69</sup> akárcsak az alapító nyugatosok, modernek és mégsem maiak, akik ellenségei e „szellemtagadó kornak”,<sup>70</sup> (és akiket a mester végül mégiscsak visszarendel az elefántcsonttorony tetejére, hogy oromzatképeket faragjanak pásztorbicskájukkal).<sup>71</sup> A babitsi tradíció-fogalomnak ez a lassú modernizációja köszönhető a *Nyugatban* 1928–29 tájékán dúló többfrontos küzdelemnek és ízlésváltozásnak is: Ignatusék politikai és esztétikai radikalizmusán győzedelmeskedik az újkonzervatív Babits-párt; Babits radikális platonizmusán viszont Móricz „nemzeti koncentrációja”, amellyel a perifériára szoruló lapot kívánja megmenteni a harmincas évek elején.

Habár nehézkesen, de Babits általános hagyománytudata is változik tehát a válsághelyzetek hatására, amit részben az apokaliptikus hang és a közéleti szereppróbák, részben az értékvédelem dinamikusabb és befogadóbb változatának kialakítása jelez. A *Nyugat* kibővül a népies írókkal, Tamásival, Illyéssel, Kodolányival, Némethtel; Babits, az eleve reménytelen és egyoldalú kommunikáció dacára, szóba elegyedik a közvéleménnyel, békére és humanizmusra buzdítva azt. Közéletiségnek, azaz az őrzés politikájának és apolitikus platonizmusnak, azaz a teljesség klasszicizmusa metafizikájának

ellentéte az értékmentő humanizmus síkján oldódik föl, s alkot szintézist – feloldva egyúttal a jónási dilemmát is. De az évtized végére, a válság fokozódásával ismét problematizálódik ez a szintézis: mert amíg a *Jónás könyvében* a bűnös Ninive pusztulását Jahve értéktisztelő, szerető humanizmusa, saját ítélkezésébe avatkozó deus ex machinája gátolja meg („És én ne szánjam Ninivét, amely / évszázak folytán épült vala fel?”<sup>72</sup>), az elbeszélő költemény nyelv csaknem egyidejű *A humanizmus és korunk* már ismét jóval radikálisabb és véglegesebb humanizmus-értelmezésre alapoz, mivel a történelem gondjának *egyetlen* megoldását fogalmazza meg: ez a fogalom eleve „a történeti és kulturális humanizmusé”,<sup>73</sup> hiszen „Egészen másfajta emberiségről van itt szó: kulturális emberiségről, amit egy tág körű és nemesen hagyományos irodalmi műveltség alakít ki a lélekben. Műveltség, mely az értelmet és érzelmet egyformán iskolázza, nem vet meg semmi emberit, nem mond le semmi megszerzetről vagy megszerezhetőről, s az átöröklött élményekkel egyre gazdagabban, azokat egyre bővítve, halad az emberi szellemnek mind nagyobb bonyolultsága és teljessége felé.”<sup>74</sup> Ez a humanizmus, akárcsak a Kerényiéké, konkrét aranykor-paradigmát: a görög-latin hagyomány egységén nyugvó európai kultúra ideáját őrzi a ninivei erőterben, szigetként, a kultúrtörténeti folytonosság visszaállítására törekedve, de még inkább a történelem ahistorizálására és megfékezésére a klasszikus humanista tradíció eternitásának segítségével; a humanista pedig „a teljességre tör és konzervatív. Ragaszkodik az átöröklött szellemi kincsekhez, visszatér hozzájuk, nem engedi ki őket kezéből semmiféle új célért, divatért vagy rögeszméért.”<sup>75</sup> *A Jónás könyve* és az idézett esszé az évtized végén tehát két végpontját ragadja meg a történetiség humanista problémájának: előbbi a történelem urának irgalmasságát jelöli meg legutolsó lehetőségként, amely megőrzi, ameddig csak lehet, az elfajzott, de kultúra-magvú civilizációt; utóbbi viszont a megőrzés írástudói-szerzetesi radikalizmusát, a „barbár idők viharainak”<sup>76</sup> szektariánus kizárását és a múlt tiszta egységének megóvását rendeli el – tehát a visszatérést sürgeti Jónás ninivei merev beszédmódjához –, s így végül az írástudó „kulturális embersége mindinkább azonosul a morális emberséggel”.<sup>77</sup> Az isteni megőrzés irgalmának szabadságához nem mérhető az írástudói megőrzés szigorának kötöttsége. Ez a végső humanizmus-fogalom valamelyes visszahátrálás a húszas évek platonikus modelljéhez és a történelem szubjektumának monolitikus, saját egzisztencialitásának szorongató problémájára kevésbé reflektáló, heroikus-romantikus felfogásához. Halászék, Babits kultúrtörténeti meghatározásaival vitatkozva, az új klasszicizmus eredeti értelméhez térnek majd vissza, a lelkeség és az egységes kultúra közös kérdéseit tematizálva a portrékban.

És ahogy Babits árnyalatnyi váltásokkal – még inkább: elmozdulásokkal – törekszik a sebesen változó korról lépést tartani, a korszak irodalmi életét sem egyetlen, hanem egy *folyamatos* paradigmaváltás *rendszere* jellemzi,

amelynek, véleményünk szerint, nem csupán a modernség kettéválása a lírában: a századforduló szecessziós nyelvhasználata továbbélésének és a nyelv iránti bizalmat megkérdőjelező, a lírai ént tárgyiasító költészetnek a kettőssége, nemcsak az avantgarde mozgalmakkal végleg leszámoló új klasszicizmus jelentkezése, a poétikák etizálódása, az intellektualizmus előretörése, hanem a történetiségnek és a történelem (küldetéses) szubjektumának együttes problematizálása is alapvető (ha nem a legalapvetőbb) eleme. A korszak esszéirodalmának poétikai diadala (ha van ilyen) és etikai kudarca (ilyen van: a marginalitás) e folyamatos paradigmaváltásnak és e folyamatos villódzásban támadó általános szintézisigénynek a kudarcát jelenti.

De a szellemi önvédelem stratégiáinak kidolgozását nemcsak Babits és Kerényiék bölcseletében alapozza meg a történetiség és a történeti szubjektum: az írástudó kérdésének együttes vizsgálata, hanem, a történeti tudományokkal összhangban, az irodalomtörténet-írásban és a második nemzedék olykor militáns értékőrző programjaiban is. Ha a teljes magyar esszéisztikára nem is, az irodalomtörténet-írásra vonatkozóan elfogadjuk Poszler György ismertetett alaptézisét, mely szerint a két világháború közötti irodalomtudomány, a tragikus történelmi fordulatoknak köszönhetően, a szakmai feladatok ellátása helyett a nemzeti kibontakozás útját volt kénytelen keresni, s emiatt többnyire irodalmon kívüli rendszerező elvek kaptak helyet a fejlődésrajzokban. Poszler szerint így alakult ki egy népszerűsítő, publicisztikai-szintetizáló irodalomtörténet-írás<sup>78</sup> (például Thienemann Tivadar, Szerb Antal, Schöpflin Aladár, Benedek Marcell, Farkas Gyula, Németh László, Féja Géza művei), az irodalom történetében keresve gyógyírt a nemzet sorsproblémáira. Ezt a gondolatmenetet folytatva, ki kell térnünk a magyar irodalmi hagyománytudat *apologetikus* jellegére, amely a legszélsőségesebben fajvédő koncepcióktól a legtoleránsabbban humanista szintézisig minden történeti munkára rányomja a bélyegét. A XIX. század példaképei nyomán a harmincas években ugyanis három nagyobb történetírói iskola körvonalazható (jó közelítéssel): Gyulai Pál, Toldy Ferenc, Beöthy Zsolt nemzetközpontú-klasszicizáló szemléletét megújítva a konzervatív és népi-nemzeti iskola, amelynek Horváth János nemzeti klasszicizmusától Németh László és Féja Géza nemzetpedagógiai elképzelésein át a szellemtörténész-fajvédő Farkas Gyuláig igen széles – és persze korántsem egységes – a tábora; a Riedl és Péterfy európai horizontú, lélektani alapú és lírai esszéisztikáját követő nyugatosoké; és az európai szellemtudományos hagyományok példájára a magyar szellemtörténeti iskola, amely a nemzeti konzervatívokkal éppúgy érintkezik (például Farkas), mint a nyugatosokkal (Szerb). A fluktuációk ellenére szembeszökő a különbség a csoportok hagyományértelmezése között; ám módszertanilag abban mégis megegyeznek, hogy – saját prekonceptiójuk szellemében – a magyar nemzeti kultúra *helyreállítására* törekednek. Hamisítatlan ezüstkorszak-szemlélet: a történeti válságnak, a történetiség válságának a leküz-

déséhez rehabilitálni kell magát a történelmet mint folytonosságot és mint a kulturális szupremácia bizonyítékát (lásd a Hóman–Szekfű előszavát), *értelmet adva a sorseseményeknek*. A korszak magyar irodalomtörténet-írása sem egyszerűen dokumentál és rendszerez, hanem küldetést hajt végre, a történelem meghatározott áramlatait totalizálva-mitizálva – ezért lesz szükség a prekoncepció leplezését, a szubjektív (és gyakran érzelmileg hangolt) elméletek szalonképes objektiválását szolgáló (portré)technikák kialakítására. A helyreállítás kulcsa tehát a szellemi kontinuitás megújítása és a fejlődés-vonal megrajzolása: ez Horváthnál a nemzeti klasszicizmus eredettörténete (és hanyatlása), Babitsnál, Szerbnél a magyar irodalom európaiságának folyamata, Szabó Dezsőnél a népköltészet irodalmi színvonalra emelése, Némethnél a mélymagyarság–hígmagyarság történeti kontrasztja. Az irodalmi aranykor paradigmái: a népi(es)ség, az összeurópaiság, a fajmagyarság stb. határozzák meg az adott irodalomtörténeti koncepció kanonizációs stratégiáit; így a magyar irodalom története, az ideológiai reprezentáció, a legitimációs kísérletek, a didaxis és a publicisztikus agitáció révén rendszerint egy-egy értékrend(-előfeltevés), mozaik és a közönség igazolását adja, s válik az elődkeresés, az orientáció pragmatikus eszközévé. Egy-egy fejlődésrajz, plasztikusabb portrészorozat vagy esztétikai trend így gyakran a kultuszképzést szolgálja; csakhogy ez a kultuszképzés a nemzeti klasszicizmus hagyománytudatában elsősorban a (nemzeti) kollektívum integritásának, illetve az azt megtestesítő életműveknek, irodalmi szereplőknek az apológiáját jelenti, és a hagyomány monolitikus-konvencionális értelmezését (ami szintén a szellemi önvédelmet szolgálja, és ami ugyanúgy feltételezi a kifinomult dilemmaérzékenységet), míg a *teljes* kultúrtörténet humanista védelmére berendezkedő irodalmi ellenzék számára inkább az individuum – mint a történelem (zeniális) szubjektuma – integritásának az apológiáját, és a hagyomány egzisztenciális, az egyén moralitására és önértelmezésére alapozó, defenzív-problematizált felfogását, amely a korszak szubjektív esszédiagnostikájának, az esszéműfaj közvetítő magatartásának a forrása. Hiszen e műfaj, lévén eredendően ellenzéki léthelyzetben, felmérni kénytelen klasszicitás–modernség, európaiság–magyarság, egyetemesség–partikularitás, transzcendentális (platonikus)–immanens (vulgáris), egyéni–kollektív, szubjektív–objektív és életköltszetilemáját, s szintézistörténeteit e dilemmák kapcsán fogalmazni meg. A történetiség szerepének felértékelődése az irodalomtudományban tehát egyrészt a kitüntetett történeti pont (aranykor-fázis), másrészt a kitüntetett irodalomtörténeti figura (kultúrhérosz) kultuszának szükségletében mutatkozik meg, és ez utóbbinak a harmincas években, a szellemi tekintély hanyatlását meglovgoló diktatúrák korában kiemelt a szerepe: a portrék a saját személyiség és hagyománykoncepció együttes védelmét, deklarációját szolgálják – tele ellentmondással, kanonizációs próbával és szintézisvágygal.

A panteon hősi alakjai így változnak paradigmaticussá egy példa nélküli időszakban, ha csak egy szűk értelmezői közösség számára is.

A kitüntetett történeti pont meghatározásának megfelelően, az egyes irányzatok különböző klasszicitás-fogalmat dolgoznak ki: a nemzeti konzervativizmus, az akadémiai szellemiség bűvkörében a XIX. századi nemzeti klasszicizmushoz, Petőfi, Arany művészetének eszményítésével a népi hagyományokhoz és esztétikai alapelvekhez való hűséget, az autenticitás megőrzését és folytonosságának biztosítását tekinti a klasszikusság feltételének, ez a tézis torzul a faji-biológiai autenticitás védelmévé a szélsőségesen népi irodalomtörténet-írásban, Féjánál,<sup>79</sup> olykor Némethnél<sup>80</sup> vagy Farkasnál<sup>81</sup> – persze a mozgalmon belül is más-más hangsúllyal, a disszimilációs szemléletnek, a kulturális identitáskeresésnek és a kultuszképzésnek különböző hőfokával. (Hiszen például Németh etikai fajfogalma és közép-európeér németellenessége korántsem hasonlítható Farkas antiszemitizmusához és a germán kultúra iránti kötődéséhez.) Amint azt a Babits–Halász-vitában láttuk, a *Nyugat* körüli írók és irodalomtörténészek is többször egymással opponáló klasszicitás-fogalmat alkalmaznak, és a XVIII–XIX. századiság ellentéte mindvégig belső alapkonfliktus marad; ám a példaértékű korszakok kiválasztásában elsődleges szempont az egyetemes, ontológiai, kultúrtörténeti és etikai aspektusból egyaránt megfogalmazott humanista magatartás forrásainak, példatárának a föltárása, a klasszikum az európai humanizmus történeti értékeinek a foglalata, így szükségszerűen jelenik meg a világirodalmi horizont: Babitsnál és – többek között – Némethnél, Szerbnél, Cs. Szabónál a görög antikvitás és az aranykori latinitás humanizmusának „európai öntudata” a visszautazások elsődleges célpontja, Halásznál a XVIII. századi francia és angol racionalizmus és klasszicizmus, Babitsnál és Szerbnél az európai és magyar romantika korszaka. A nyugatosok a világirodalmi és a magyar kultúrtörténeti horizontok összeolvasztásának éthoszát népszerűsítik, e szintetikus klasszicitás-fogalom megalkotásának kísérlete jelentkezik látványosan a magyar szellemtörténészek iskoláján belül Szerb Antal *Magyar Irodalomtörténetében* is.

Mivel a korszak magyar irodalomtörténet-írása főként esszéisztikusabb-publicisztikusabb formában körvonalazódik, az esszéműfaj poétikai sajátosságai – akárcsak a benne megfogalmazott történetiség-koncepciók – kiszűrhetők a kortárs irodalomtörténeti iskolák módszertani eljárásaiból. Mint láttuk, az agitáció, az ellentétes ontológiai-kultúrtörténeti kategóriák összeegyeztetése, a hagyományteremtés technikái, a(z erkölcsi-)metafizikus értékek kijelölése és mindenekelőtt: a prekonceptió: az egyéni kulturális tapasztalat és intuíció objektiválása határozza meg az esszék alaktani lehetőségeit. Így fedezhetők fel érintkezési pontok a magyar szellemtudományos diszciplína és az esszéisztika között (pontosabban közös alap, nem véletlenül, hiszen az esszéizmus igen gyakran a szellemtudományos gondolkodásmód

kifejezési formája): előbbi dedukciós módszere, szintézisigénye, a korszellem, a karakter és a típus, a nagy egyéniség: a történeti hérosz metafizikája, amely a nyugatos esszéportréknak is alapja, a történelem intuitív esztétizálásának és a tabló- és arcképkötő művész-tudós individualitásának eszménye, a természettudományos-szisztematikus gondolkodásmód detronizálása és a szépirodalmi szimbolika alkalmazása csöppet sem idegen az esszéműfajtól – még akkor sem, ha az évtized első felére nemcsak Babits, de Németh és Halász is kritikusan szemléli a szellemtörténetet.<sup>82</sup> E teoretikus-módszertani rokonságot mélyíti, hogy a harmincas évek magyar esszékultúrájának ugyanúgy célkitűzése a kultúrtörténet (és alapfogalmainak) átértékelése; hogy sem Babitsnál, sem a második nemzedéknél nem tagadhatók az életfilozófiai-vitalista inspirációk; hogy az esszék szabad poétikájának és fragmentalizált-ságának, lírai konfesszionalizmusának mélyén ugyanúgy az élet, a kultúra, a történeti kozmosz egységének unio misticája lappang, és hogy ugyanolyan hevesen vágyott cél a történelmet létrehozó történeti szellem megértése a műelemzések és az önmegértés közvetítésével, végül hogy a szubjektív szellem tanában a szellemtörténet is szubjektum és történelem viszonyára keres választ. E történeti diszciplína és e történeti műfaj ozmózisára a legszebb példák a *Minerva*-körből, Thienemann Tivadar, Zolnai Béla, Horváth János, Prohászka Lajos (olykor Pauler Ákos és Halasy-Nagy József) szellemiségétől induló, majd a *Magyar Irodalomtörténet*ben az ortodox szellemtörténeti szemléletet végül meghaladó Szerb Antal esszéi, akinek nem csupán az az érdeme, hogy népszerű és engedékeny irodalmi formába tudta önteni a történetfilozófiai elméleteket, hanem hogy szakszerűen (persze nem elfogulatlanul) megkezdte a nemzeti konzervativizmus merev klasszicitás-fogalmának a kritikáját és dekonstrukcióját is. A szellemtörténet volt segítségére abban, hogy egy európeér ellenkarakterológiával, az európaiság–magyarság konvencionális ellentétét feloldó történeti szintézissel folytassa azt a diszkrét szemléletváltást, amelyet már az első nyugatos nemzedék – kevésbé diszkrétén – megkezdett, s amely az irodalmi fejlődés főáramát a nemzeti klasszicizmus korától áthelyezi a „pre”-nyugatosokéra (illetve a latin humanizmust szegezi a germán mítoszokkal szembe).

A *Magyar Irodalomtörténet* módszertani vívmánya Kerényi és a *Sziget* tudománykoncepciójának a fordulatához hasonlítható: latens, kevésbé reflektált, de széles körben, provokatívan alkalmazott nyugatos téziseknek kínál (népszerű) tudományos hátteret és szolgáltat igazságot. A szerbi főtétel: a magyar irodalom eredendő európaisága Babits tízes évekbeli téziseit idézi,<sup>83</sup> ám nem csupán annak újrafogalmazásával: hogy „a magyar irodalom az európai irodalom miniatűr mása”, és hogy „nálunk mindig a leginkább európaiak voltak a leginkább magyarok”,<sup>84</sup> tehát nemcsak a szintetikus rendszeralkotó szempontok igényével, hanem az európai-keresztény (és görög-latin) hagyomány metafizikai jelentőségének a felmutatásával, sőt kitágításával, hiszen a

magyar irodalomtörténetet „Önmagából nem lehet [...] megmagyarázni, hanem csak az európai fejlődésből, és talán végső, metafizikai értelmét sem önmagában hordja, hanem az európai kultúra rendeltetésében.”<sup>85</sup> Szerb, akár csak Babits, és akár csak az *Athenaeum* értelmezései, a kulturális hagyományok történeti egységében tapasztalja meg a történelem metafizikai értelmét, az egységet rehabilitáló, a dialektikát a szintézisek irányába működtető irodalomtörténetnek ezért felelős hivatása van: az értelemmel bíró történelem – az európaiság mint idealitás – helyreállítása. Kopernikuszi fordulat ez is (Szerb kifejezésével élve): a magyar glóbuszt felváltja a heliocentrikus világ, az egysíkú hungarocentrikus irodalomtörténeti megközelítéseket a magyar irodalomtörténet belső ritmusának, az Európával való szintézis és szintézishiány váltakozásának a története, amely voltaképp nem más, mint az ezüstkorszak (szintézishiány) újbóli aranykorba (*Nyugat-mozgalom*) hajlásának a krónikája. Persze, e hagyománytudat didaktikus és apologetikus megfogalmazását már a pályázatot meghirdető *Erdélyi Helikon* eleve didaktikus igényrendszere determinálta: az elvárt irodalomtörténeti munka *rendeltetése*, hogy a mai nemzedékhez közel hozza az irodalmat, elmélyítse benne a tanulmányozás vágyát és jóvá tegye, legalább szellemileg, az igazságtalanságokat. Szerb Antal ezeket a szempontokat bővíti a humanista elitizmusnak és a közvetítő írástudó eszményképének a védelmével (lévén az ő európaisága, mint Babitsé, mélyen arisztokratikus: a népi alkotásokat lesüllyedt kultúrjavaknak tartja, főhősei, mint Babits ideáljai, a vergődő Vörösmarty, Széchenyi, Ady – és Goethe –: nagy és démonikus egyéniségek, a kultúra artisztikus lovagjai, az irodalomtörténet zsenijei – hagyománytudatát, aranykor-választását és szubjektum-felfogását, mint ismeretes, mindvégig a romantika befolyásolja). A szellemtörténettel összhangban, a megjelenítés, a portrékészítés módszerében is kopernikuszi fordulat áll be: „célunk nem a regisztrálás, hanem az ábrázolás, nem a részletek, hanem a kompozíció teljességére törekszünk”,<sup>86</sup> és: „a könyv megírásánál a stílus kérdését minden elmondott tudományos problémánál fontosabbnak tartottunk”,<sup>87</sup> de hogy mindez a harmincas években már nem maradhat pusztán esztétista váltás, hanem egy humanista etika téziseinek a *képszerűvé* tétele is: „Emberien élő, emberien átélt, *humánus stílus* által szeretné a magyar irodalomtörténetet emberi szívekhez közel hozni.”<sup>88</sup> [az én kiemelésem, M. G.]. A művészi szintézis igénye a *Magyar Irodalomtörténetben* – és Szerb későbbi esszéiben is – nem csupán egy artisztikus esszéista stíluseleganciájában, portréinak (és önarcképeinek) melodikusságában és plaszticitásában jelenik meg, hanem egy modern, kiegyezésre törekvő, mégis önellentmondóvá tett hagyománytudatban és klasszicitás-fogalomban is, amely jobban közelít a babitsi hagyománytudathoz, mint a nemzedék többi tagjáé, és amelynek alapmotívuma a szellemi-lelki heroizmus és a(z) individualista) humanizmus aranykorának a helyreállítása, mint például a romantika nagy egységéé: „A romantikusok, Széchenyi, Kölcsey és Vörösmarty

számára humánus és hazaszeretet egyet jelentenek. [...] A nemzetet azért kell szeretni, mert rajta keresztül szolgáljuk az emberiség ügyét. [...] Soha magyar nacionalizmus nem volt átfogóbb, egyetemesebb, emberi értékben gazdagabb, mint a romantika éveiben.”<sup>89</sup>

A *Magyar Irodalomtörténet*ben Szerb tehát egy Babits-közeli, művészien humanista hagyományfelfogás kialakításával: az európai kultúrtörténettel való egység és a történelem heroikus-zseniális szubjektumának a doktrínájával válaszol a szellemi ön- és kultúravédelem kihívására. Halászék viszont az első nemzedék hagyományától is szabadulni igyekeznek az irodalomtörténetiség újraproblematizálásakor, kettős paradigmaváltást vállalva ezzel. Ugyanis nem pusztán a nemzeti konzervativizmus történelem- és szubjektum-felfogásával, hanem a Babitséval is konfrontálódniuk kellett. Azzal együtt, hogy amint Szerbnél, a harmincas években Németh és Halász esszéiben is az európaiság, a klasszicitás, az irodalmi hősök átélte és a korok szintetikus ábrázolásának a kérdésére esik a fő hangsúly, a babitsi megfogalmazásokat szem előtt nem veszve, s a magyar irodalomtörténeti hagyománytudat apologetikus jellegét egy pillanatra sem tagadva meg.

Németh és Halász hagyománytudatának oppozíciós jellege leginkább a babitsi új klasszicizmus megújításában – pontosabban az eredeti értelem visszaállításának a kísérletében – a legszembetűnőbb. Szerb, a *Könyvek és ifjúság elégiája* című nosztalgikus esszéjében a harmincas évek végén mint az unalom és közérzhetőség korszakára tekint vissza az évtizedre, szemére vetve a feltörekvő nemzedéknek, hogy nincs egyéni stílusa, nem lázad, nem tagadja meg az elődgenerációkat („Ó fiatalok, irigyelt fiatalok, miért nem akartok mestereimé lenni”<sup>90</sup>) – s mintegy magának válaszol az *Új klasszicizmus?*-ban föltesztelt kérdésére: ez mégsem a mértéktartás, hanem a jellegtelenség időszaka volt. Németh viszont máshogy értékeli az évtized elejét: szerinte azt a teljes poétikai és esztétikai anarchia jellemzi (*Két nemzedék*): az első nemzedék öröksége rendezetlen, kitört a műfajok válsága: „a szépirodalom sokszor álcázott esszé”, „esszéivel átítatott irodalom”<sup>91</sup> tenyészik mindenfelé, a XIX. század démoni határátlépéseiből adódóan nyoma sincs a poétikai határtiszteletnek („a zene fest, a nyelv zenél, a regény tudóskodik”<sup>92</sup>). Minden a sznob és felületes esszéizmus felé mozdult el; tombol a kritikus relativizmus és cinizmus, amely a századforduló irodalmi kalandorságát továbbhagyományozva nem képes a műalkotástól független esztétika létrehozására (ez: „kaméleon esztétika”<sup>93</sup>), és legfőképpen tombol az egyénieskedés késő romantikus, szecessziós kultusza. Ebben a „súlyosodó korban”<sup>94</sup> az ignotusi–babitsi zseniesztétika helyett heroikus és abszolút mű-esztétikára és a liberális relativista kritika gyógyító felszámolására van szükség, azaz a szellemi élet korábbi (XVIII. századi) klasszikus egységét helyreállító paradigmaváltásra („esztétika-cserére és ízlés-váltásra”<sup>95</sup>). Halász korszak-kritikája – mint tapasztaltuk Babits-kritikájában – összecseng a Némethével: *A stilizálás alkonyá-*

ban az első világháború utáni irodalom fő problémáját a forma túlbecsülésében, a technicizálódásban, így a tartalmi elem háttérbe szorításában látja – ez is latens vitának látszik Babits válsággelenes formakultuszával –, és túlérett romantika helyett új realizmust, a líra feszültségét megőrző, de a „tények lenyűgöző tömegére”, a „mindennapok gazdagságára”<sup>96</sup> építő tárgyilagos, komoly szépirodalmi szemléletet sürget. „Napjainkban [...] szomjazzuk a reálisat”,<sup>97</sup> írja az 1942-es *Portré és tabló*ban, a harmincas évek „örjögő stílusát” felváltja végre az újrealizmus: a teljesség és a kiegyensúlyozott világ képe imponál a régi realista mesterekben. Az évtized közepétől az írástudói szerep meghatározásának mindkettejüknél fontos összetevője a tájékozódás-tájékoztató, a „körbejárás” szükséglete: Németh szerint azért szaporodtak meg a tanulmányok a húszas–harmincas években, mert a szellemi alap és konszenzus hiánya égetővé vált, és mert sorskérdések merültek fel,<sup>98</sup> szükség van ezért az enciklopédizmusra mint a tudományos diskurzus eszményére („a történész csak enciklopédista lehet”,<sup>99</sup> illetve az egyszemélyes *Tanú* koncepciója is ennek az enciklopédikus szemléletnek a tükre). De Halász Gábor argumentációjából sem hiányzik az írástudói és poétikai szerepértelmezés: *A kritika mai hivatása* szerint mivel „Hiányzik a múlt eleven átélése, a régi írók reliefetlenül merednek a mai olvasóra”,<sup>100</sup> a kritika közvetítő funkciója, egyfelől a klasszicizmus lényegének a megvilágítása, felelevenítése és megismertetése, másfelől a korszakok, esztétikai ideálok közötti átmenetek megteremtése. A kritikus közvetítő: „az átmenetek prófétája ő”,<sup>101</sup> aki mindent megtesz, hogy esztétikai-morális-kultúrtörténeti pedagógiáját széles körben kiterjessze a szaktudományokon túlra, népszerűsítve, magyarázva az új klasszicizmus programját. Az „új” új klasszicizmus központi gondolata mindkettőjüknél az idealizált XVIII. század szellemi életét idéző egységes, törvény- és tekintélytisztelő, mértékeltű, a valósághoz alkalmazkodó, tárgyilagos és racionalista irodalmi kultúra visszaállítása, és a szellem emberének hősiessége, „aki az élet poklában is ragaszkodik a maga életénél értékesebb játékaihoz”.<sup>102</sup>

Németh és Halász több ponton érintkező új esztétikai programja tehát a Babits képviselte kora nyugatos hagyomány revíziója, és az európai irodalomelméleti fejleményekkel szorosabb összhangban, a tárgyiaság és a személytelenség kanonizációja: egy új hagyomány megalapozásának kísérlete. A harmincas évek korfordulatát – a szellemi égbolt elborulását, a diktatúrák expanzív és manipulatív álkonzervativizmusát – észlelve külön jelentőséget tulajdonítanak a racionalizáló kritika műfajának: Németh szerint ez segíthet a morális magyar klasszicizmus ideájának eléréséhez – amely számára ekkor még modernség és hagyomány, magyarság és nyugatosság szintézise. Az ortodoxabb Halász viszont egyenesen az irodalomtörténet ahistorizálását, anakronizálását követeli:<sup>103</sup> a szellemtörténeti és a pozitivisták módszer vitájából kiindulva. Babits platonizmusáig hátrál, s a portrékban, később a tablók

állóképében fedezi fel történetiség és idealitás szintézisét. Az ahistorikus nézőpont igénye valójában a minden (romantikus) historizmussal leszámolni igyekvő újpozitivistá magatartáshoz, a természettudományos szemlélet ahistorizmusához közelíti Halász módszertani eszményeit, amelyek általános jelentésű társadalmi erők, eszmei áramlatok, gazdasági alakzatok elvont tényezővényévé bontják a történelmet, s hasonlóan idealisztikus lelkiség-fogalomra építenek. Az irodalomtörténész célja, hogy a teljességhez, színességhez visszakalauzoló egyéniségvizsgálattal a „föltételezett lényeghez”<sup>104</sup> jusson vissza, vagyis felfedezze a történetiség szubsztanciáját. „Lélektani szempont, amely a koralakulás, ízlésváltozás és egyéni fejlődés áramában a helytállót keresi, a változások hordozóját, az akcideneciák szubsztanciáját.”<sup>105</sup> E radikálisan platonikus modell közvetítésére szolgálnak a portrék, amelyek egyfelől az „örök pszichológikum”<sup>106</sup> és a lélek mint abszolútum posztulátumaival a történelem állóképei, másfelől a történeti személyiség személyes, önátadó és empatikus újjáteremtésével: a „múlt aktualizálásával”<sup>107</sup> a történeti egzisztencialitás, a történeti önmegértés problematizálásai. A halászi portréfestő új klasszicizmus a – látszólag – absztrakt – a valóságban azonban nagyon is konkrét és lírai – esztétikum-metafizika szigorát és a történeti figura, személyiség problematizálását helyezi szembe Babits végül újból romantikussá változó és közéleti engedményeket tévő, majd megint monolitikussá dermedő új klasszicizmusával, humanizmus-fogalmával. (Pontosabban Halász inkább csak kifejti ez utóbbiakat.) „A kritikus túlsúlya az irodalomtörténész felett”<sup>108</sup> az értékelés abszolutizáló ahistorizmusa<sup>109</sup> az örök értékek birodalmába vezet, így mialatt Babits minden erejét megfeszítve közeledik a közülethez a harmincas évek első felében, s törekszik hagyomány-felfogását finoman modernizálni, Halász ellenkező irányba indul. Az új klasszicizmus nemzedéke abszolútum-éhségével, a történelmet tehermentesítő-időtlenítő értékcentrikusságával, az objektivista intellektualitás követelményével ideig-óráig még a Babitsét is túlszárnyaló platonikus-metafizikus térségekbe vonul vissza<sup>110</sup> (Halász például az évtized közepétől tablókká teresíti irodalomtörténeti élményeit). Babits tehát majd a tanítványi közeledés és beismerés során kerül csak közös pályára az utódnemzedékkel, amely az ő etikai-esztétikai (persze mindig kultúrtörténeti kontextusba helyezett, tehát mindig alapjában történeti) platonizmusát és írástudói szerepértelmezését próbálta a korhoz igazítani-radikalizálni, következetesen (de tarthatatlanul) számúzva vagy absztrahálva a történelmet értelmező és átélő szubjektumot. Az újdonság az volt, hogy amíg Babits szubjektum-felfogása minden közeledése ellenére továbbra is arisztokratikusan monolitikus maradt, Halászné – akárcsak a *Sziget*-kör és akárcsak a fiatal, *Az irodalom halottjai* vagy a két Vörösmarty-esszé Babitsa – problematizálták az irodalomtörténeti személyiséget: a panteon alakjait. Fellázdak tolakodó és kiszámíthatatlan mindenhatóságuk ellen, felbontották hagyományos-romantikus kontúrjaikat, hogy

beleforgácsolják őket egy – pillanatnyilag – időtlenné merevített történelembé. Babits esszéiben a szubjektum, Halászéiban a történelem a rugalmatlan entitás. A mester örökké ezt a szubjektumot és szubjektivitását, a tanítvány az örök felvilágosodás személytelen ésszerűségét igazolja. Németh pedig visszatér a magyar kultúrtörténet sorsproblémáihoz, a népi autenticitás kérdésköréhez. Babits esszéisztikája így a két hagyomány: az alapvetően XIX. századi „ősn nyugatosság” és a XVIII. századi „utódnyugatosság” határvidékén helyezkedik el.

Babits tehát végső soron túlságosan fix pont marad ahhoz, hogy a második nemzedék meg ne tagadja. De az évtized végére már nyilvánvaló: túlságosan rögzített pont ahhoz, hogy igazán megtagadhassák: a kultúra létének és szabadságának védelme nem kínál alternatívákat. A harmincas évek irodalomtörténet-írását a klasszicitás, a humanizmus, az értékvédő etika fogalmainak kritikája és újraírása foglalkoztatja, az ezüstkori irodalomtörténeti hagyománytudatot tematizáló esszéket a történelem válságának problémája, hiszen ekkor már „A legelvontabb irodalmi alkotás is közvetve akaratlanul az idő vallatása vagy letromfolása”.<sup>111</sup> A kor-kikényszerítette írástudói szerepértelmezések mohón nyúlnak példakért és tanúkért a kultúrtörténet kiválasztott rétegeibe: akár az ahistorikusság, akár a túlzott történeti érzékenység jegyében. De sürgős szükség lesz a hagyományt és az esszéíró történeti egzisztenciáját szintetizáló (és legitimáló) kettős szerkezetű arcképekre, amelyek egyszersmind a válságkezelés paradigmáit firtatják. A történeti és episztemológiai válság miatt a történetiség szerepének meghatározásában, a magyar és európai kultúrtörténethez való viszonyban fordulatok állnak be; a kiemelt korszakokat és hősokeket (újból, mint minden válságos hőskorszakban) kultikus szereppel ruházzák fel a portréfestők. A poszttrianoni nemzetféltő konzervativizmus, amelynek célkitűzése a „legmagyarabb” korszakok rehabilitálása, a népi reformkonzervativizmus, amelynek az „autentikus” újbóli irodalomba emelése, s vele az irodalom megtisztítása-forradalma és az antikvitás és az európai szellemi arisztokrácia példáihoz forduló platonikus humanizmus, amelynek pedig a történelem- és irodalomértés metafizikai és etikai helyreállítása, majd mintául állítása – csupán egy-egy változata a szellemi önvédelem stratégiáinak. És ezek a változatok nem is mindig ellentétesek egymással: a nemzeti konzervatív tudományosság történelemeszménye kontrasztul szolgál ugyan Babits hagyománytudatához, ám például a történeti szubjektum és a történelem fogalmának hasonlóan metafizikus-monolitikus értelmezése arra utal, hogy a kétfajta eszmény eredetileg közös töről eredhetett: a XIX. századi magyar késő romantika rétegeből. Túl a nyugati válságirodalom magyar recepcióján, e dolgozatban arra kerestük a választ, hogy a harmincas évek magyar szellemi életében milyen – értékörző-konzervatív – válaszok születtek a krízisre, s e konzervatív válaszok mélyén a hagyománytudatnak milyen klasszicitás-paradigmái lappangtak; akadémikus

történet- és bölcelettudományok, egzisztencialista ókortudományok, hagyományos, szellemtörténeti és ahistorizáló irodalomtörténet-írások széles spektrumán közös jellegzetességnek, „korszellemnek” mutatkozik a *klasszicizálódás* – a történetiség problematizálódása –, a *metafizika reneszánsza* és a (*humanista*) *szintéziskísérletek elszaporodása*. A történeti tudományok öndefiníciói, a történeti episztémé természetének és szerepének vizsgálata, a történelem szubjektumának: az írástudónak mint az aranykorokhoz visszakalauzoló s az aranykoriság éthoszát őrző figurának a meghatározásai mind a klasszikum rehabilitálása programjának az aspektusai, amelynek része továbbá a történelem értelmét, totalitását és esztétikumát kutató, hol nemzetiapologéta, hol szellemtörténeti, hol platonikusan ontologizáló, hol pedig esztétikus-ahistorikus metafizikai igény és az egységes és közérdekű kultúra ideája a közvetítések pedagógiájában. A humanizmus, a klasszicitás, az írástudó-tudós, az írás fogalma vonja meg az egyes portré-hősök szellemi kontúrjait, szolgáltat számukra ideológiai-bölceleti háttérrel: az arcképek lenyomatai az irodalomtörténeti hagyománytudat(ok)nak. A babitsi arcképeket meghatározó és működtető történeti normák így körvonalazódnak a korszak válság-konfliktusaiban. És az időszak magyar esszéisztikája, benne Babitsé, ezeknek a történetiség-interpretációknak a törésvonalai mentén elemezhető: a hivatalos hagyományfogalom a múlt dinamikus és dialektikus megértésére sarkallta a műfajt, Kerényiék szakmai tematikákban is fókuszálták és meghonosították a történeti megismerés egzisztencialitásának személyi felelősségét és a kultúrtörténet érzéki szemléletét, az irodalomtörténet válsága pedig tág teret kínált a személyes hagyományteremtésnek. A védekezés a szaktudományi, történeti, mitológiai partikularizálódás ellen kidomborította az esszé morális karakterét. A harmincas évek döntő történeti motivációja az volt, hogy a válságérzet hatására a művelődéstörténet kérdései egzisztenciális és morális kérdésekként merültek fel, és a kultúra védelme egyet jelentett az önintegritás védelmével. Ennek kifejezésére az esszénél alkalmasabb műfaj valóban nem találtatott.

1 Lásd: Orpheusz 12. (IV. évf. 2–3.) 1993.

2 A dolgozat a Babits Mihály esszéisztikáját, azon belül az esszéportrékat vizsgáló disszertáció történeti bevezetőjének részlete. A bevezető, mely megelőzi az általános műfaji analízist, valamint a konkrét szövegek történeti interpretációját, arra tesz kísérletet, hogy az esszékből kihüvelyezze Babits latens, sejtett poétikai és kultúrbölceleti esszéírói normáit, amelyek, a szubjektív, nyitott struktúrájú és teljességre törekvő műfaj lehetőségeit kiaknázva, a szerzői jelenlét rejtett és szimbolikus reprezentációiként, (és a történetiség

apokaliptikus-individualista értelmezésével) önarcukká alakítják át az irodalomtörténet jelentős, a *Nyugat*-mozgalom elődeiként értékelt, retrospektívan definiált alakjainak arcképét. A disszertáció ezzel végső soron egy manapság nem túl közkedvelt, mert poétikai tanácsstalanság övezte, próteuszi műfaj működési mechanizmusára, episztemológiai alapelveire kérdez rá.

3 Szükségképpen vázlatosat, hiszen a harmincas évek eszmetörténeti válságainak és változásainak megértése külön dolgozat tárgya lehetne; ám a vázlatosság, az irodalom-

történeti madártávlat egyszersmind módszer-tani kényszer: a dokumentátor – elvetélt szellem-történész módjára – a „korszellem” sajátosságait törekszik beleérzően meghatározni, a teljesen soha ki nem fejlődő bölcséleti áramlatok, töredékes filozófiai ötletek, gondolatfutatok szemléjéhez olyan átfogó és általános(ító) optikát alkalmazva, mely lehetővé teszi a magyar esszéizmus főbb erővonalainak, szellemi áramlatainak, külső és belső dilemmáinak a feltérképezését, és – főként – azoknak a bölcséleti csomópontoknak, motívumoknak a megragadását, (így a másodlagosabbak elnagyolt, jelképes bemutatását), amelyek Babits Mihály esszéportréiban meghatározó szerepet játszanak. Mivel Babits arc képei – saját bevállása szerint is – gyakran reakciók a korválság csomópontoknak, motívumoknak a megragadását, (így a másodlagosabbak elnagyolt, jelképes bemutatását), amelyek Babits Mihály esszéportréiban meghatározó szerepet játszanak. Mivel Babits arc képei – saját bevállása szerint is – gyakran reakciók a korválság csomópontoknak, motívumoknak a megragadását, (így a másodlagosabbak elnagyolt, jelképes bemutatását), amelyek Babits Mihály esszéportréiban meghatározó szerepet játszanak. Mivel Babits arc képei – saját bevállása szerint is – gyakran reakciók a korválság csomópontoknak, motívumoknak a megragadását, (így a másodlagosabbak elnagyolt, jelképes bemutatását), amelyek Babits Mihály esszéportréiban meghatározó szerepet játszanak.

4 PERECZ László, *A pozitívizmustól a szellem-történetig, Athenaeum, 1892–1947*. Osiris Kiadó, Bp., 1998, 160. *Az Athenaeum szellemiségének elemzése a továbbiakban is több ízben támaszkodik Percz munkájára.*

5 HAMVAS Béla, *Descartes és az existenciáfilozófia. Jaspers Descartes-könyve*, Athenaeum, 1937.

6 A legfontosabbak: BARTA János, *Szellem, szellemtudomány, szellem-történet*, 1931; JOÓ Tibor, *Spranger történetfilozófiájáról*, BARTA J., *Néhány szó újabb irodalomtudományunk elméletéhez*, 1932; JOÓ Tibor, *A korszellem mint történetfilozófiai kérdés*, 1933; Uő, *Történetfilozófia és metafizika*, 1937.

7 KERÉNYI Károly, *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok = Uő, Halhatatlanság és Apollón-vallás*, Magvető Kiadó, Bp., 1984, 39.

8 Uő, *Az örök Antigóné*, uo., 162.

9 Uő, *Klasszika-filológiánk...*, uo., 46.

10 Uo.

11 Uo., 44.

12 I. m., 162.

13 I. m., 172

14 I. m., 162.

15 I. m., 159.

16 Sziget I., 1935, 11.

17 Uo., 28.

18 Az ökortudomány feladata Kerényi szerint: „visszavezetni az antikvitástól örökölt testetlen tudásunkat ókori testéhez, elméleti gondolkodásunkat görög kezdetein át az antik élet elmélet előtti valóságaihoz; kiválasztani és egyesíteni az összetartozót; a stílus-egységeket visszaállítani, idegen elemektől megtisztítani formanyelvüket, amely a mögöttük álló megragadottságot őrzi és továbbbadja; követni e megragadottságot a valóságban és filozófiában, visszavezetni mind a kettőnek formáit az antik világlátásra; a formák virágzásának, és elvirágzásának ritmikáját megmutatni, és benne az ókor történetét; visszavezetni őket talajukra, abba a természetbe, amely nemcsak környezetük, hanem alkotórészük is.” *Ökortudomány, i. m.*, 160–161.

19 Uo., 109.

20 Sziget III., 1939, 97.

21 BABITS Mihály, *Mit tegyen az író a háborúval szemben?*; illetve: *[Békekiáltvány]*, ET II, 455., 460.

22 BABITS Mihály, *Új nemzedék. Egy antológia előszava*. ET II, 372.

23 A babitsi ontológiát elemzi KENYERES Zoltán, *Babits és a metafizikus hagyomány* című tanulmánya (Alföld, 1997/10), amely Kosztolányi ironikus világképét állítja szembe Babits metafizikájával.

24 ARANY János, *Vojtina ars poëtikája = Arany János Összes Költői Művei*, Franklin Társulat, Bp., 1932, 54.

25 ET I, 296.

26 BABITS Mihály, *Örökkék ég a felhők mögött*, Nyugat, 1924/1, 491.

27 I. m., 492.

28 Uo.

29 NÉMETH G. Béla terminusa, amelyet a *Világkép és irodalomfelfogás az európai irodalom történetében* című tanulmányában használ = *Babits, a szabadító*, Tankönyvkiadó, Bp., 1987.

30 *Ágoston*, ET I, 486.

31 *Új klasszicizmus felé*, ET II, 140.

32 SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A művészi értékek állandósága és változékonysága. Babits európai irodalomtörténete*, Alföld, 1997/10, 51.

33 Az idézetek az *Egy filozófus halálára* című versből származnak. BMÖV 235., 237.

34 RÁBA György, *Babits-prózából Babits-vers (A költő lényegszemléletéről) = Mint különös hírmondó.*

35 ET I, 136.

36 Uo.

37 Uo., 155.

38 Uo., 156.

39 Uo.

40 *Bergson vallása*, ET II, 393.

41 *Babits Mihály huszonöt éves írói jubileumán a civilizáció veszedelmeiről... = BABITS Mihály, „Itt a halk és komoly beszéd ideje.” Interjúk, nyilatkozatok, vallomások*, Pazu-Westermann Kiadó, Celldömölk, 1997, 235.

42 „Ha az Emberiség haladása automatikusan biztosítva volna a Történet szelleme által: alig volna szükség az igazi rástudó szerepére.” BABITS Mihály, *Az írástudók árulása = A kor lelke*, Liget Könyvek, Bp., é. n., 89.

43 A Benda-interpretáció kapcsán kirobant írástudó-vita valójában a babitsi platonikus ontológia határait és létjogosultságát fenntarthatóságát mérte fel, s e platonizmust kritizálta. (Lásd például Szilasi Vilmos, Halász Gábor és Osvát Ernő válaszcikkét.)

44 Annak ellenére, hogy e kiáltvány egyszersmind e modell radikális megfogalmazása, hiszen – például *A veszedelmes világnézet* téziseinek felelevenítésével – Babits az Idő és az Örökkévalóság közötti kompromisszum tartathatatlanságáról beszél, azaz a választást sürgeti aktuális és örök emberi között – csakhogy ez a platonikus dilemma az írás bevezetőjében valóban nem több *idéztnél*, nem több, mint háború alatti-utáni álláspontjának a felidézése, amelyet Babits ekkor éppen elavultnak tekint: „Az élet mégiscsak a Korokban él.” (ET I, 138.)

45 ET II, 139–140.

46 AT 89.

47 *A Nyugat és az akadémizmus*, ET II. 264.

48 „S ha minekünk viszont erős szándékunk, hogy mi az igazi magas irodalomnak ezt az orgánumát intenzívebben kapcsoljuk a magyar életbe, hogy a zilált s még az utódállamokban is szétszóródott magyar szellemiségnek benne eleven tengelyt és centrumot adunk, hogy szélesebb körű és állandó kritikai figyelemmel az olvasót tájékoztatni és vezetni próbáljuk irodalmunk gazverte dzsun-

gelében, hogy *nyíltabb szemmel* kísérve az európai irodalmak áramait és eseményeit, a *Nyugat*-ot méltóbbá tesszük nevére, melyben a magyar irodalmi megújulások örök programja, a Kazinczyak programja rejlik...” És: „kapuinkat kitarjuk jobbra és balra; fórumunk az irodalmi piac közepén fog állni, mint a Szószék Rómában vagy az Igazság háza falunkban.” [Az én kiemeléseim, M. G.] (ET II, 262., 263.)

49 AT 131.

50 Ez az ellentét – a platonikus modellel szoros összhangban – valójában szerves része – és inspirálója – Babits ellenzéki, az antimetafizikus partikularizmussal mindvégig opponáló szerep-meghatározásának és az Akadémiával folytatott vitának, hiszen például *A kettészakadt irodalom* alaptezise, hogy „Ha irodalmunk nagy szellemeinek igazi hagyományait követni akarjuk, magyarság és európai kultúra sohasem lehetnek szemünkben ellentétek” (ET II, 173.), és *A Nyugat új korszaka elé* című írásban olvashatjuk: „Nem akarunk provinciális magyar irodalmat. Az európai irodalom egy, és egynek kell lennie.” (ET II, 454.)

51 Erről bővebben lásd SZIGETI Lajos Sándor *„Szent bibliája lenne verstanom.” Az írástudó hite és felelőssége a Jónás könyvében* című tanulmányát, amely a Benda-interpretáció írástudó-konceptióját veti össze a *Jónás könyve* próféta-alakjával.

52 Babits – és a korszak – alapvető irodalomtörténeti dilemmája a szó értékének és a felelős megszólalásnak a kérdésén keresztül a kulturális, kultúrtörténeti dialógus lehetőségére vonatkozik, amint Radnóti Miklós látóki erővel írja *Őrizz és védj* című versében:

Mit ér a szó két háború között,  
s mit érek én, a ritka és nehéz  
szavak tudósa, hogyha ostobán  
bombát szorongat minden kergető kéz!  
[...]  
őrizz és védj, fehérítő fájdalom,  
s te hősizin öntudat, maradj velem:  
tisztá szavam sose kormozza be  
a barna füsttel égő félelem!

(1937)

*A Jónás könyve* ugyanezzel a kétségbeesett kérdéssel és imperatívussal küzd, hiszen az esendő-szánalmas-ironikus jónási írástudó-

és törvénytárgy-alkalmas, ez a túlságosan is emberi figura, miközben hol retteget fut kötelezettsége elől, hol pedig türelmetlenül teljesíteni igyekszik küldetését, valójában a *megszólalás* erkölcsi gondjától-tétjétől szeretne megszabadulni. Am sem a (platonikus és *gyáva*) menekülés – amelyet Babits nagy ön-iróniával ábrázol –, sem az enervált közöny a hajón („Mi közöm nékem a világ bűnéhez? / Az én lelkem csak nyugalomra éhez. / Az Isten gondja és nem az enyém: / senki bajáért nem felelek én.”), sem a ninivei közzereplés nem áll összhangban a Jahve képviselte Törvénnyel, a próféta a *hiábavaló beszéd és a szót nem értés* prófétája: Tarsis felé futván az elfedő, létfecsérlő beszédé, a hajón és a cetben a számkivetett beszédé, Ninivében pedig, két háború között, a hatalmi arroganciából (isteni megbízás), a csüggedt lemondásból („gyönge fegyver szózat és igazság”) és a bűntudatból táplálkozó haragos, rugalmatlan beszédé, végül az elnémulásé – minden esetben a hiábavalóan önmagára korlátozott létezésé. A jó-nási írástudó nem csupán a megszólalás és a meghallgattatás, a dialógus és a közvetítés dilemmáival küzd, de, a Teremtővel folytatott szakadatlan dialógus és perlekedés ellenére, e megszólalás legitimitációjának a dilemmájával is – Babits konklúziója, a deus ex machinával együtt is, szelíd apória marad: az írástudó egyet tehet: beszélnie kell, még ha nincs is kinek, magáért a helyes (jóra térítő, kultúra-őrző) beszéd erkölcsének a megtartásáért. E konklúzió az erkölcs *l'art pour l'art*-ja.

53 Noha mint láttuk, az összeolvadás lehetősége mindig is ott rejtett Babits írástudó-értelmezésében, hiszen a Benda-interpretáció szerint az írástudó: „a Kor ellenőrzője és az Igazság nyilvántartója” (BABITS Mihály, *Az írástudók árulása* = i. m., 89.), azaz olyan kétlaki figura, aki a hétköznapi létet az abszolútum dimenzióival tartja kordában, az Abszolútum közvetítése és szolgálata a történeti feladata, mondja Babits, és éppen ezt a küldetését árulja el, amikor leszáll a politika piacára. (S elősegíti a hagyományos értékek leváltását: „az igaz, a jó, a szép szinte fogalmakként és értékjelzőkként sem szerepelnek többé – helyüket a *vitális* vagy a *szociális* foglalja el, a *nemzeti* vagy a *földszagú* vagy a *mai*.” Uo., 83.) De Babits itt még szigorúan ragaszkodik az írás-

tudó platóni eszméjéhez: a Szellem embere az elvont etikumra irányítja a tekintetét, *távol marad*, és a Kor és az Igazság közvetítése csupán elvontan ideális aktus – ellentétben a harmincas évek konkrét stratégiáival.

54 BABITS Mihály, *A Nyugat új korszaka elé*. ET II, 454.

55 Uo.

56 [*Békekiáltvány*], ET II, 461.

57 Uo., 463.

58 BABITS Mihály, *Jegyzetek a betegágyból*, ET II, 415.

59 „...retorikaórán magát a múlt megőrzésének a módját ismered meg” – írja tanítványainak a fiatal Babits: *Irodalmi nevelés*, ET I, 94.

60 BABITS Mihály, *Balassa*, ET II, 96.

61 Példa erre a *Klasszikus álmok* Klasszicizmus-allegóriája: a megközelíthetetlen, szoborszerű istennő az álmodozót törpeségére ébreszti: „Így ül ezüst trónján és temploma drága hűsében / nézi az áthaladó nagy időket, nézi az ember / koldus-áldozatát s oltára busillatú füstjét / s meg sem rezzen a Győzelem ércmezű szobra kezében.” ÖV 93.

62 SZEGEDY-MASZÁK Mihály, i. m.

63 „[A hagyomány] nem valami tünt kor bálványra mered eszményét jelenti, hanem magát a folyton mozgó irodalom *mozgásának* irányhagyományát.” BABITS Mihály, *Akadémia és irodalom*, AT 84.

64 BÁRDOS László, *A megnevezett irodalomeszmény. A klasszicizmus és jelentésköre Babits esszéiben*. ET 1983/4.

65 ET I, 661.

66 ET I, 662. Ez a motívum tér vissza a *Jónás könyvében*: „Én Jónás, ki csak a Békét szerettem, / harc és pusztulás prófétája lettem.” ÖV, 454.

67 Nyugat, 1932/I, 70.

68 I. m., 72.

69 I. m., 73.

70 Uo.

71 Ez az engedékeny, szintézisigényt sugárzó hangnem jelentkezik már az 1929-es *Bevezető a fiatal írók előadójétjében*: „van itt [...] egész csapata a fiatal írástudóknak, akik hű papok és misszionáriusok, s mégis közel tudtak maradni mindannyiuk letörpült életéhez [...]. Az Élet ellensége lehet a Szellemnek; de a Szellem az Életnek nem ellensége; s a köl-

- tő, a Szellem embere, olyan valaki, akinek minden élethez köze van; [...] s a tavaszban, amit egy-egy ilyen friss csapat madár hoz, nemcsak az Ég üzenetét érzem, hanem az eleven Föld erős szagát is." ET II, 244.
- 72 BABITS, ÖV 457.
- 73 ET II, 534.
- 74 Uo., 535.
- 75 Uo., 536.
- 76 Uo., 539.
- 77 Uo., 538.
- 78 Lásd erről bővebben POSZLER György Szerb Antal-monográfiájának *Szintéziskísérletek a két világháború között* című fejezetét. Uő, Szerb Antal, Akadémiai Kiadó, Bp., 1973.
- 79 FÉJA Géza, *Régi Magyarorság*, Magyar Élet, 1943.
- 80 NÉMETH László, *Kisebbségben*, Magyar Élet, 1939.
- 81 FARKAS Gyula, *Az asszimiláció kora a magyar irodalomban*, Magyar Történelmi Társaság Kiadása, 1938.
- 82 Példa erre HALÁSZ Irodalomtörténet és kritika; NÉMETH Történetírás, Irodalomtörténet című esszéje.
- 83 Például az 1913-as *Magyar Irodalomban*: „A magyar író: Nyugat élő követe a zajgó Keleten.” ET I, 369.
- 84 SZERB Antal, *Magyar Irodalomtörténet*, Magvető Kiadó, Bp., 1982, 41.
- 85 I. m., 39.
- 86 I. m., 42.
- 87 I. m., 45.
- 88 Uo.
- 89 I. m., 337.
- 90 SZERB Antal, *Gondolatok a könyvtárban*, Magvető Könyvkiadó, Bp., 1981, 688.
- 91 NÉMETH László, *Halász Gábor = Uő, Két nemzedék*, Magvető-Szépirodalmi Kiadó, Bp., 1970, 342.
- 92 Uő, *Ars poética = Uo.*, 310.
- 93 Uő, *Egy új nemzedék esztétikája = Uo.*, 308.
- 94 Uő, *Klasszicizmus? = Uo.*, 349.
- 95 Uo., 351.
- 96 HALÁSZ 1981: 1043.
- 97 Uo., 1047.
- 98 HALÁSZ Gábor, *Vers vagy tanulmány?*, 1935.
- 99 HALÁSZ Gábor, *Történetírás = Uo.*, 431.
- 100 HALÁSZ Gábor, *i. m.*, 1007.
- 101 HALÁSZ Gábor, *A kritikáról, i. m.*, 1011.
- 102 NÉMETH, *i. m.*, 344.
- 103 Például az *Irodalomtörténet és kritikában*.
- 104 Uo., 1020.
- 105 HALÁSZ, *i. m.*, 1020.
- 106 Uo.
- 107 I. m., 1024.
- 108 I. m., 1023.
- 109 „Az értékelés alapján ahistorikus látás, és azokban a korokban volt erős, amelyek az értékek rendjét feszítették az időbeli egymásután fölél.” I. m., 1022.
- 110 Hiszen „Az ahistorikus látás egyik legfőbb előnye a jelen tehermentesítése.” Uo., 1023.
- 111 BABITS Mihály, *A Nyugat új korszaka elé*, ET II, 453.