

ŐS KAJÁN ÉS DIONÜSZOSZ

Az alábbiakban megpróbálom Ady egyik jól ismert versét Nietzsche felől olvasni; remélve, hogy ez által a költőt és a filozófust is jobban értjük majd egy kicsit: Ady sokszor homályosnak tartott víziójáról¹ talán beláthatjuk, hogy nagyon is „pontos” vers, Nietzsche gondolatát pedig teljes „egzisztenciális súlyával” tapasztalhatjuk.

Nem feltételezem azonban, hogy Ady Nietzsche filozófiáját szedte versebe *Az ős Kajánban*.² Ránk maradt két „önértelmezés”, s ezekben nincs szó Nietzschéről. (Igaz, ezek meglehetősen enigmatikusak, semmiképpen sem perdöntöek. Földessy Gyulának azt mondta Ady, hogy ős Kaján az élet vagy a költészet, Hatvany Lajos kérdésére pedig csupán a borospoharát emelte fel.³)

Ha ős Kaján alakja Nietzsche hatására született meg, akkor nyilvánvalóan a német filozófus Dionüszosza szolgált alapul a számára: a mámorból és önkívületből művészetet formáló, a művészetet mámorra és önkívületté alakító, keleti eredetű isten. Ady viszont „korhely Apollón”-ként jellemzi hősét. Ez persze ismét csak nem perdöntő, sőt Tverdota György, egyebek mellett, erre hivatkozva feltételezi a Nietzsche-hatást, s úgy tekinti ős Kajánt, mint a két görög isten vonásainak összegyúrását.⁴ Apollón alakja azonban jelentéktelen Nietzsche magánmitológiájában, a legtöbb művében nem is említi, csupán *A tragédia születésében* jut neki másodlagos szerep. Nélküle kétségkívül nem lenne tragédia (és vers sem),⁵ de ő mégis inkább csak eszköz, szükséges feltétel; a tartalmat Dionüszosz adja. (Ennek megfelelően, miután feltűnik az új princípium Szókratész alakjában, és megszületik az új ellentét, Apollón végleg el is tűnik, csak Dionüszosz marad a

¹ Vö. SCHÖPFLIN Aladár, *Ady Endre*, Bp., Nyugat-kiadás, 1945, 111, 113. – „Ki ez az ős Kaján? Inkább ne kérdezzük... [...] Minden versben, ha jó, van valami irracionális, logikával meg nem közelíthető, mert a vers nem az okoskodó észhez szól, hanem az emberi érzéshez. [...] Ady verseiben ebből az irracionális elemből sokkal több van, mint más magyar költők verseiben.”

² Tverdota György lehetségesnek, Láng Gusztáv pedig kétségtelennek tartja, hogy a verset Friedrich NIETZSCHE korai munkája, *A tragédia születése* ihlette (ford. KERTÉSZ Imre, Bp., Európa, 1986). TVERDOTA György, *Kicsoda az ős Kaján?*, ItK, 1999, 406 skk.; LÁNG Gusztáv, *Kiskatedra*, Szombathely, Vas Megyei Pedagógiai Intézet, 1992, 192 skk.

³ FÖLDESSY Gyula, *Ady minden titkai*, Bp., Magvető, 1962, 69; HATVANY Lajos, *Ady világa*, Bp., Szépirodalmi, 1959, I, 137.

⁴ TVERDOTA, *i. m.*, 407.

⁵ NIETZSCHE, *i. m.*, 49.

színen, mint a szókratészi racionalizmus ellenfele.⁶) Ha Ady Nietzsche nyomán írta volna a verset, akkor valószínűleg nem hasonlította volna hősét az önismeretre és mértékre intő Apollónhoz.⁷ Tudjuk viszont, hogy Ady másutt is emlegeti Apollónt mint a költészet istenét,⁸ vagyis alakjának felvillantása az elemzendő versben Nietzsche hatása nélkül is könnyen elképzelhető.

Kérdéses, hogy ismerte-e annyira Ady Nietzsche munkáit, hogy ezek hatására formálja meg ős Kaján alakját. Ha Ady nem tudott németül olvasni,⁹ akkor a vers születése idején még biztosan nem ismerte *A tragédia születését*. (Az *ős Kaján* 1907-ben íródott, a szóban forgó Nietzsche-mű pedig 1910-ben jelent meg először magyarul, Fülep Lajos fordításában.) De akkor sem magyarázhatjuk Ady versét *A tragédia születéséből*, ha a költő olvasta ezt a munkát, mert – amint ezt alább igyekszem majd megmutatni – a Nietzsche Dionüszoszára kétségkívül emlékeztető ős Kaján ellenpárja Adynál sem nem Apollón, sem nem Szókratész (mint *A tragédia születésében*), hanem a „Mefeszített”. Dionüszoszt mint a kereszténység ellenfelét pedig leginkább az *Antikrisztusból*, az *Ecce homóból* vagy (közvetve) az *Adalék a morál genealógiájához*ból ismerhetjük meg. Vagyis csak akkor feltételezhetjük, hogy Ady Nietzsche nyomán írta *Az ős Kajánt*, ha feltesszük, hogy a németül jól és gyorsan bizonyosan nem olvasó, szerteágazó érdeklődésű, Nietzsche iránt nem filozófusként érdeklődő Ady ismerte *A tragédia születését* is, és a késői művek egy részét is, és képes volt ezek szintézisének megalkotására. Ez kevésbé valószínű. Azt persze nem zárhatjuk ki, hogy a költő másodkézből szerzett ismeretei inspirálták a verset, ám ebben az esetben nem annyira az lenne a kérdés, hogy Nietzsche mely teorémái hatottak a költőre, sokkal inkább az, hogy miként asszimilálta Ady a töredékes és sokszor pontatlan vagy egyenesen téves információkat saját világképébe, hogyan olvasta bele gondolatait abba, amit Nietzsche-ről tudott.¹⁰

Korántsem bizonyos tehát, hogy Nietzsche hatására írta Ady *Az ős Kajánt*, s ezért nem is filológiai megfontolásoktól vezetve próbálom a német filozófus gondolatai felől olvasni a verset. Egyszerűen csak úgy találtam, hogy a költemény „megszólal” és „összeáll”, ha ebből a perspektívából közelítünk hozzá, s ez bőségesen elég ok arra, hogy ezt tegyük. (Hogy más perspektívából mennyire képes „megszólalni” a vers, nem kívánom

⁶ Uo., 101 skk.

⁷ Uo., 84.

⁸ Vö. ILIA Mihály, *Egy vers értelmezésének lehetőségei. Ady Endre: Az ős Kaján*, Acta Universitatis Szegediensis, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum, VI, Szeged, 1966, 47–48; Uő., *Egy Ady-motívum tanulmányai*, Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum, XV, Szeged, 1977, 114–115.

⁹ A „kuruc” Ady szívesen kérkedett azzal, hogy nem tud németül, s öccse is ezt állította róla, ám ez a nem tudás, Kiss Endre szerint, a németül többnyire tökéletesen beszélő értelmiségi kortársakkal összevetve értendő, és korántsem következik belőle, hogy ne tudott volna nyelvileg egyszerűbb műveket olvasni. Kiss Endre amellet érvel, hogy a *Zarathustrát* már Nagyváradon olvasta a költő: *A világnézet kora*, Bp., Akadémiai, 1982, 162 skk.

¹⁰ Kiss Endre említést tesz róla, hogy Ady és egyes kortársai Nietzsche Dionüszoszáat a mámort és az életörömet kézzelfogható módokon megtestesítő istenként gondolták el, vagyis – ezt már én teszem hozzá – az istenről alkotott hagyományos toposzok segítségével próbálták megérteni a föltehetően csak töredékesen ismert, s ezért nehezen érthető koncepciót. *I. m.*, 159.

Értelmezésemet három kérdés köré építem fel: (1) Kicsoda ős Kaján? (2) Kicsoda a versben beszélő személy? (3) Mi történik kettejük között?

(1) ős Kaján isten voltához nem férhet kétség: „bíbor palástban” érkezik, táltoson jár, a „rímek ősi hajnalán” jött, „Ó-Babilon ideje óta” ismeri az elbeszélő és – ez a legfontosabb – olyan alázattal könyörög hozzá, ahogyan a keresztény Istenhez szokás könyörögni. Másrészt kétségtelenül különös isten: úgy jelenik meg, mint egy „duhaj legény”; nem alattvalójaként kezeli a költőt, hanem „cimboraként”, „pajtásként”; és van benne valami nagyon profán: „korhely”, „nótáz”, „palástja csusszan”, temploma a korcsma. Mivel ős Kajánnak is meghatározott feladatai vannak (hasonlóan a görög vagy a latin panteon alakjaihoz), a verset olvasva óhatatlanul valamelyik politeista vallás istenére asszociálunk. A bor, a mámor és a költészet istene ő: „Jött boros kedvvel, paripásan / Zeneszerzőszámmal, dalosan”. Másrészt bizonyos attribútumai azt sejtetik, hogy a keresztény Isten ellenfele: „pogány dalok” és „boszorkányos forró szelek” viszik tovább, „pogány tornákra szalad”. Úgy bukkan elő a semmiből és túl le váratlanul a költő mellé, ahogyan a Sátán szokott (pontosabban, ahogyan Dosztojevszkij vagy Thomas Mann ábrázolásából ezt ismerjük).¹¹ Szimbólumai hangsúlyozottan keresztény szimbólumok ellentétei: „*Feszület, két gyertya, komorság / ... / és az asztalon ömlik a bor*”. „S én *feszülettel, tört pohárral, / ... / Elnyúlok az asztal alatt.*” „Robogva jár, kel, fut az Élet / ... / *Szent korcsmaablakunk alatt.*” (Kiemelések: S. I. A bor természetesen keresztény szimbólum is lehetne,¹² de ebben a kontextusban nyilvánvalóan nem az.)

Mindez igen erősen emlékeztet arra, amit Nietzsche így summáz öntudatának elvesztése előtt leírt egyik utolsó mondatában: „Megértettek? *Dionüszoszt a Megfeszítettel szemben...*”¹³

Nietzsche Dionüszosza a létezés rettenetét el nem tagadó életigenlés, az életet művészté formáló világlátás és a célrationalitást semmibe vevő játék princípiuma. (Szó sincs

¹¹ „Így hát ott ült most – szinte maga is tudatában volt annak, hogy fantáziál –, és mint már mondtam, macskul figyelt valami tárgyat a túlsó falnál, a díványon. Egyszer csak azt látta, hogy ott ül valaki, aki isten tudja, hogyan jött be, mert akkor még nem volt a szobában, amikor Ivan Fjodorovics Szmergyakovtól hazatérve belépett.” Fjodor Mihajlovics DOSZTOJEVSZKIJ, *Karamazov testvérek*, ford. MAKAI Imre, Bukarest, Kriterion, 1991, II, 394–395. – „Egyedül vagyok hát a szálában [...] s lámpám fényében olvasom, amit Kierkegaard Mozart *Don Juanjáról* írt. [...] És akkor egyszer csak metsző hideget érzek... [...] Fölötöm a fejem a könyvből, s a szálát kemelem, hát látom, hogy [...] nem vagyok egyedül: valaki ül a homályban a lószórkana-pén...” Thomas MANN, *Doktor Faustus*, ford. SZÖLLÖSY Klára, Bp., Európa, 1967, 281. – ős Kaján semmiből való előbukkanását TVERDOTA György a hallucinációkról tudósító 19. századi írásokkal veti össze, i. m., 399 skk. Ez nem mond ellent az általam felfedezni vélt párhuzamnak, inkább kiegészíti azt, hiszen Ivan Karamazov és Adrian Leverkühn is hallucinálják a Sétánt.

¹² Vö. ILIA Mihály, *Egy Ady-motívum tanulságai*, i. m., 108.

¹³ Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, ford. HORVÁTH Géza, Bp., Göncöl, é. n., 140.

tehát arról, hogy a sekélyes életörömök istene lenne.) Miért rettenetes a létezés? Azért, mert nincs semmiféle magasabb rendű értelme (nincs semmi, ami végett a világban vagyunk), és azért, mert a belévetett ember ki van szolgáltatva a véletlennek, az általa befolyásolhatatlan sorsnak és végül a halálnak.

A kereszténység, éppen emiatt, elfordul az élettől – érvel a német filozófus –, tagadja annak értékét, és az igazi világot egy kitalált más-világgal helyettesíti, mely mentes a földi létben ránk leselkedő borzalmaktól. Fő hajtóereje a gyenge és szerencsétlen emberekben kialakuló neheztelés (ressentiment). Az őket képviselő – és felhasználó – papi kaszt találja ki a morált és a büntudatot, hogy ezek segítségével igába hajtsa az erős és egészséges embereket.

A két princípium szembeállítására nem jelenti azonban azt, hogy ízlésünk szerint választhatunk közülük: mi, európaiak, mindannyian keresztények vagyunk: reflexünkké vált az állandó lelkiismeret-vizsgálat, képtelenek vagyunk az esztétikumot a racionalitás fölé helyezni (még a par excellence dionüszoszi művészet, a zene is racionalizálódott), a keresztény „túlvilág” pedig „magábanvaló dologgá szublimálódva beette magát tudatunk mélyére és megrontotta a tudományt is, melynek feladata a morális szempontokat figyelmen kívül hagyó igazságkeresés lenne. Így aztán Dionüszosz elkötelezett híveinek is *emberfeletti* küzdelmet kell vívniuk, ha meg szeretnének szabadulni a keresztény Isten árnyékától.”¹⁴ Az *Így szólott Zarathustra* ezt a küzdelmet mutatja be, Zarathustra személyiségépítését, mely addig tart, amíg el nem jut a teljes igent-mondásig, és el nem tudja dalolni, hogy „téged szeretlek ó öröklét”.¹⁵

(2) Kicsoda a versben beszélő személy? Természetesen Ady Endre, hiszen senki más nem mondhatja, hogy „van egy Lédám”, de mégsem csupán a hús-vér költő. A balladisztikusan elbeszélte történet egy mitikus világban zajlik: itt az Élet jár-kelel robogva a korcsma ablaka alatt. Nincsenek időbeli korlátok sem: az események Ó-Babilon idején veszik kezdetüket, s a piros hajnalok hosszú sorban suhannak el, anélkül, hogy ős Kaján és a költő elmozdulnának az asztal mellől. Az itt folyó torna végtelen, a viadal ősi. Ebben a világban a költő is mitikus alakká változik. Nietzschevel élve, elveszti princípium individuálitását, és összeolvad őseivel, azaz mindazokkal, akik valaha ős Kajánnal cimboráltak: „Ó-Babilon ideje óta / Az ős Kaján harcol velem. / Ott járhatott egy céda ősem / S nekem azóta cimborám, / apám, császárom, istenem.” (A vers egyik legcsodálatraméltóbb teljesítménye kétségtelenül az, ahogy a lehető legprofánabbat – az átmulatott és átvedelt éjszaka csömörré váló hajnalát – úgy emeli át a mítoszba, hogy közben a profán vonások is megmaradnak.¹⁶)

A költeményben megjelenő Ady sok szempontból a dionüszoszi princípium teljes el-sajátításáért küzdő, s közben néha keservesen szenvedő Zarathustrára emlékeztet, de tudjuk, hogy a valóságos Ady is hasonló küzdelmet folytatott a kereszténységgel; azzal a korántsem lényegtelen különbséggel, hogy míg Zarathustra (és Nietzsche) csupán a halott

¹⁴ Vö. Friedrich NIETZSCHE, *Vidám tudomány*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Holnap, 1997, 108.

¹⁵ Vö. Friedrich NIETZSCHE, *Így szólott Zarathustra*, ford. KURDI Imre, Bp., Osiris-Gond, 2000, 275–279.

¹⁶ Vö. KIRÁLY István, *Ady Endre*, Bp., Magvető, 1972, I, 544 sk.

Isten árnyékától való mielőbbi megszabadulásra törekedett, addig Ady számára az Istenhez való megtérés vagy a végleges elfordulás volt a tét.¹⁷

(3) Mi történik? Az elbeszélés jelen idejébe belépve, a végső kimerülés előtti pillanatban látjuk a költőt, aki először még iszik (2. strófa), aztán bóbiskál (4. strófa), majd könyörgőre fogja (a 7. strófától), végül pedig elnyúlik az asztal alatt (utolsó strófa). Közben pedig – főleg a trópusokból – megtudjuk, hogy ki is a két szereplő, s mi a mélyebb értelme a látottaknak.

A fent elmondottakból már sejthető, hogy ez a mélyebb értelem, legalábbis az itt felvázolt perspektívából tekintve, a dionüszoszi és a keresztény életelv küzdelme; a tét pedig az Élet, melynek partján – ugyanúgy, mint a *Harc a nagyúrral*ban – zajlik a viadal. Ebből a kiindulópontból azonban két irányba is elindulhatunk, s ennek megfelelően adhatunk más-más magyarázatot a küzdelem hátterére.

(a) Az elbeszélő ős Kaján hívéül szegődött, ám közben keresztény énjétől sem szabadult meg egészen. Ennyiben tehát valóban a költő két énjének összecsapását láthatjuk,¹⁸ de pontosabb talán, ha úgy fogalmazzunk, hogy a két én mögött két transzcendens princípium áll, s ezek küzdenek a költőért vagy a költőben. Különösen a 4. és az utolsó strófa teszi ezt nyilvánvalóvá. Hadd idézzem ezeket újra: „Feszület, két gyertya, komorság. / Nagy torna ez, bús, végtelen / S az asztalon ömlik a bor.” Illetve: „S én feszülettel, tört pohárral, / Hült testtel, dermedt-vidoran / Elnyúlok az asztal alatt.”¹⁹

A költő – sejthetően éppen azért, hogy a művészetre teszi az életét – ős Kajánt választja a keresztény Isten ellenében, s így megírhatja a buja, új, nagy dalokat, de cserébe testével és lelkével kell fizetnie. A testével, mert az alkotás (azaz a borivás mámorában való elmerülés) egyszersmind a test elhasználása is („Uram én szegény, kósza szolga, / Elhasznált, nagy bolond vagyok”). Elsősorban ezt hivatott kifejezni a bor és a vér metaforájának egymásba alakulása, s legfeljebb másodsorban utal a bor vérré változásának misztériumára.²⁰ (A „szent korcsma-ablak” jelzői az „énekes, véres és boros”, aztán pedig azt kérdezi Ady, hogy „Mit ér a bor- és vér-áldomás?”)

S lelkével is fizetnie kell a költőnek, mert „a bűn, az éj, a vágy” azt mocsárrá változtatja. („Van egy pár álom-villanásom, / Egy-két hivem. S lelkem alatt / Egy nagy mocsár: a fürtelem.”) S mert el kell veszítenie azokat, akiket szeret. Legalábbis ez az egyik lehetséges olvasata a 12. strófa első két sorának. („Uram, van egy anyám: szent asszony. / Van egy Lédám: áldott legyen.”) Éppen a könyörgés kellős közepén vagyunk. A költő minden versszakban egy-egy olyan indokkal áll elő, mely az ős Kajánnal kötött szövetség felbontására készíti. Itt arra hivatkozik, hogy mennyire elszakíthatatlanul kötődik szeretteihez.

¹⁷ A költő Istenhez való viszonyáról lásd VEZÉR Erzsébet, „Üldöztetéseimben kelleltél” = V. E., *Ady*, Bp., Philobiblon, 1994.

¹⁸ Vö. HATVANY, *i. m.*, II, 224; FÖLDESSY, *i. m.*, 70; KIRÁLY, *i. m.*, I, 548.

¹⁹ Az általam ismert irodalomból egyedül MAKKAJ Sándor tulajdonít jelentős, a vers egészének értelmezését meghatározó szerepet ennek az ellentétnek – *Magyar fa sorsa*, Bp., Soli Deo Gloria, 1927, 73 skk. –, de említést tesz róla TVERDOTA György is, *i. m.*, 408.

²⁰ Vö. ILIA Mihály, *Egy Ady-motívum tanulságai*, *i. m.*, 108.

Ez az értelmezés Thomas Mann *Doktor Faustus*ával – ami olvasható akár Nietzsche életrajzaként is – összhangban magyarázza a verset: a legnagyobb művészek a Sátánnal kötnek alkut, s a művekért saját egzisztenciájukkal fizetnek. Eszerint a költemény utolsó két strófájában azt látjuk, ahogyan ős Kaján (kinek alakjában erőteljesebben rajzolódnak most ki az antikrisztusi, sátáni vonások, mint a nem-keresztényiek, dionüszosziak) elviszi a halott költő lelkét, és továbblovagol új áldozatai felé. (Mellékesen megjegyezve: Thomas Mann Nietzsche-értelmezése – föltéve, hogy Faustust Nietzscheként tekintjük – aligha tartható. A dionüszoszi nem a mindenféle racionalitás mögött meghúzódó démoni, mely szükségképpen romláshoz vezet, hanem egy *másik* princípium, mely ugyanúgy képes világgépet, kultúrát, társadalmat teremteni, mint ahogyan a Szókratészben és Pál apostolban testet öltött princípium megteremtette Európát. Ez azonban természetesen sem a regény értékét, sem az ismertetett értelmezés plauzibilitását nem befolyásolja.)

Semmi akadályja annak, hogy így olvassuk a verset, de olvashatjuk másképp is: (b) A költő ős Kajánt választja, de nem képes elviselni mindazt, ami ezzel jár – ez lehetne a másik olvasat. Nem képes elviselni a lét rettenetével való szembenézést s az állandó küzdelem megpróbáltatásait, azaz a dionüszoszi élet lényegét. Míg az első változat úgy tekinti a verset, mint „Ady Endre panaszkodása”-t elrontott életének végkifejlete előtt s e végkifejlet bemutatását, addig a második egy egzisztenciális választás visszavonásaként érti a költeményt. Ebben az olvasatban ős Kaján alakjában a kereszténységről mit sem tudó vagy azt teljesen figyelmen kívül hagyó pogány Dionüszosz vonásai domborodnak ki, annak megfelelően, ahogyan ezt *A tragédia születésében* láttuk.

A második verzió annyiban talán jobb, mint az első, hogy néhány felmerülő kérdésre meggyőzőbben válaszol. Ős Kaján istenekhez nem méltó módon haverkodik a költővel (s bizonyára más követőivel is). Ez kevésbé jellemző a keresztény Sátánra, legalábbis az alku megkötése után és a termés betakarítása előtti pillanatokban. Nagyon is jellemző lehet viszont Nietzsche Dionüszoszára, aki nem híveket akar, inkább önmagukká válni vágyó barátokat, s aki nem képzelet magáról, hogy ő az egyetlen Isten. (Az *Így szólott Zarathustra* egyik ismert megjegyzése szerint az istenek a nevetésbe haltak bele, mely akkor fogta el őket, amikor meghallották, hogy az egyikük – egy mogorva, vén, szakállas – azt állítja, hogy nincs más isten rajta kívül.²¹)

Ha ős Kaján megvette a költő lelkét, akkor a vers több mint felét kitevő könyörgésnek semmi értelme sincs, hiszen nyilvánvaló, hogy a Sátán nem fog lemondani a zsákmányáról – ez a másik gyenge pontja a *Doktor Faustus*-analógiának.

De van-e értelme könyörögni akkor – ez következik a második változathoz –, ha az isten nem is ragaszkodik az alkuhoz? Nyilvánvalóan ekkor sincs. Ebből a megközelítésből tekintve az utolsó két strófára azt látjuk, hogy ős Kaján szó nélkül veszi tudomásul a szövetség felmondását, nevetve a költő vállára csap és továbblovagol. Ez az utolsó gesztus pedig valami efféle jelenthet: Gyenge voltál, barátom, nincs rád szükségem. Könyörgés pedig nevetséges és értelmetlen. Én nem az Úristen vagyok, ha valaki nem akar velem tartani, eszemben sincs kényszeríteni.

²¹ NIETZSCHE, *Így szólott Zarathustra*, i. m., 221–222.

Mindkét magyarázatból az következik tehát, hogy a költő fohászodó monológja valamilyen félreértésen alapul, de azt hiszem, hogy a második értelmezés meg tudja világítani ennek a félreértésnek a hátterét, az első viszont nem.

A könyörgés akkor kezdődik el, amikor a dionüszoszi élet rettenetétől és az egyetlen bizonyosságtól, a közelítő haláltól („Eróm elfogyott, meghalok.” „Nincs semmi már, csak: a Bizony, / Az ős Bizony, a biztos romlás”) meghátráló költő ismét keresztény értékkoordináták közt kezdi látni a világot és saját korábbi cselekedeteit; amikor visszahátrál az Istenhez, aki – ahogyan ezt a *Menekülés az Úrhozban* olvashatjuk – „mégis legjobb Kisértet”, aki talán nem létezik, de akiben mégis muszáj hinnünk, „mert szörnyűséges, lehetetlen, / hogy senkié vagy emberé / Az Élet, az Élet, az Élet.”

Ekkor változik a duhaj legény először kegyes pajtássá, aztán pedig mindenható Úrrá, kihez ugyanúgy könyörögni próbál a költő, ahogyan megtanították Istenhez könyörögni. Ekkor szűnik meg az öröm örömmnek lenni, s adja át helyét a fejfájásnak, a csömörnek, az irtózásnak és a halálváagnak („De íme el akarok esni...”). Ekkor illan el az asztalról a „kicifrált köd-jövendő”, melynek a „szent Kelet vesztett boldogságát” kellene visszahozni, fel- és megváltva a „gyalázatos jelent”. Ekkor lesz a küzdelem reménytelenségének bizonyítéka az, ami korábban (legalább az egyik) értelmét és célját adta: az ország hazává alakítása: „Uram, az én rögöm magyar rög, / Meddő, kisajtott. Mit akar / A te nagy mámor-biztatásod? / Mít ér a bor- és vér-áldomás? / Mít ér az ember, ha magyar?” Ekkor lesz ős Kaján küzdelemre készítő harcostársból gúnyos arcú igézővé. Ekkor bukkan fel újra a szent–profán ellentét, amely az Isten-nélküli világban értelmetlen volt, nem létezhetett. Ekkor jelenik meg az asztal alá csúszó ember szemei előtt újra a feszület és a gyertya, és ekkor kezdődik a lelkiismeret-vizsgálat, melynek eredménye nem lehet kétséges: ami ős Kaján világában nagy torna, ős viadal, víg hajnal, pogány dal volt, az most már csupán egy nagy mocsár.

A mondottak fényében új megvilágításba kerül a költő és ős Kaján küzdelme. Érdeemes leltárba venni, milyen szavakkal írja le ezt a vers. Legtöbbször az ivás jeleníti meg a küzdelmet. Háromszor tornának nevezi Ady a két szereplő összecsapását, ebből egyszer a „torna” mellett a „bál” szerepel. („De áll a bál és zúg a torna.”) Kétszer találkozunk a „viadal”-lal, egyszer-egyszer szerepel a „birkózik” és a „harcol”, s minden bizonnyal a „bor- és vér-áldomás” (melyben az „áldomás” nyilván archaikusan, azaz „áldozat”-ként értendő)²² is a két szereplő küzdelmére utal.

A fent előadott koncepció tükrében, a leltár arra világít rá, hogy – ellentétben a legtöbb értelmező álláspontjával – a költő és ős Kaján nem egymás ellen harcolnak, hanem együtt. Együtt áldoznak bort és vért, és nem csatatéren, hanem tornán csapnak össze. Következésképpen viadaluk, birkózásuk, harcuk nem egymás megsemmisítésére irányul, sőt elsősorban nem is a másik legyőzésére, hanem valami többre: a viadal szellemének éltetésére és dicsőítésére, önmaguk megerősítésére, és legfőképpen: a műalkotás kiküzdésére. Minden alkotó tudja, hogy az alkotás csak áldozatokat követelő küzdelemben

²² Vö. *Magyar értelmező kéziszótár*, szerk. JUHÁSZ József, SZÓKE István, O. NAGY Gábor, KOVALOVSKY Miklós, Bp., Akadémiai, 1992⁹.

érhet céljához, hogy a mű ugyanúgy harcban, vérben, mocsokban születik, mint az élet. Természetesen Ady is számtalanszor megtapasztalta ezt, amikor a születő vers nyugtot nem hagyva neki, néha napokig tartó munkára kényszerítve addig gyötörte, amíg világra nem jött. S mivel tudjuk, hogy ehhez a harchoz Ady mindig a borból merített erőt, szinte magától értetődőnek tűnik, hogy ez a küzdelem csakis olyan mulatásként ábrázolható, ahol a bor és a vér összekeveredik.²³

Az ős Kajánnal viaskodó költő csak akkor kezdi ezt másképp látni, amikor a küzdelemtől végsőkéig kimerülve és a pusztulástól visszarettenve visszamenekül a kereszténységhez. Ami korábban alkotó küzdelem volt, hasonlóan a fönt felsoroltakhoz, hirtelen átalakul, és leitatás lesz belőle.²⁴ „Ne igézz, ne bánts, ne itass. / Uram, én többet nem iszom.” „Utolszor meghajlok előtted, / Földhöz vágom a poharam. / Uram, én megadom magam” – hangzanak a fohász legmegrendítőbb mondatai.

Érdeemes talán felhívni a figyelmet arra, hogy a harc értelméről mondottak teljesen összhangban vannak Nietzsche vonatkozó nézeteivel. A vizályt és a harcot a „kozmosz hajtóművének” tekintő hérakleitoszi gondolat „csodálatos, a hellén szellem legtisztább forrásánál merített elképzelés” – írja *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című írásában, s ennek megfelelően elemzi a görög társadalmi és politikai életet *A homéroszi versengés* és a *Der griechische Staat*. A hellén kultúra oly csodálat alkotásai mögött az a génusz áll – írja –, mely szabad folyást enged a gyűlöletnek, a kegyetlenségnek és a győzni akarásnak, egy szóval a harci váagnak, de úgy, hogy megfelelő mederbe tereli ezeket, s ez által kiemeli önmagát a vadság Homérosz előtti szakadékból, melybe az *Iliász* csatajeleneteit olvasva még beleláthatunk.²⁵

Nem kell tehát feltétlenül azt gondolnunk, hogy az ős Kajánnal folytatott viadal szükségképpen valami rossz, fölösleges és elemészto. Ha a „háború mindenek atyja” s minden ebből keletkezik – ahogyan ezt Hérakleitosz állította²⁶ –, akkor a harc az alkotó embernek lételeme, ami nélkül nem hozhatja létre a művét.

Egyik ajánlásának tanúsága szerint minderről Ady is éppen így gondolkodott. A *Szeretném ha szeretnének A harcunkat megharcoltuk* című ciklusa elé ezt írta a költő: „A »Nyugat«-nak s mindazoknak, akik harcoltunk, mert harc és harcos szépség kívánt lenni a lelkünk.”

Mi történik a vers végén? A „hült testtel, dermedt-vidoran” való elnyúlást aligha értelmezhetjük másképp, mint halálként. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a mítosz

²³ Ady verseinek születéséről lásd BÖLÖNI György, *Az igazi Ady*, Bp., Magvető, 1955, 68, 75 skk.; RÉVÉSZ Béla, *Ady trilógiája*, Bp., Nova Irodalmi Intézet, 1935, 87 skk. Révész szerint *Az ős Kajánon* Ady három napon át szakadatlanul dolgozott párizsi hotelszobájában, s közben Bölöni szilágysági traminiját itta. (Tudjuk, hogy Révész emlékezete nem túlságosan megbízható, s a bor bizonyosan nem szilágysági tramin volt – vö. KIRÁLY, *i. m.*, I, 544 –, de azt talán elhíhetjük, hogy Ady hosszasan dolgozott a versen.)

²⁴ Vö. ILIA Mihály, *Egy vers értelmezésének lehetőségei...*, *i. m.*, 48.

²⁵ A magyarra fordított írásokat lásd Friedrich NIETZSCHE, *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Bp., Európa, 1988, 83–84; *Der griechische Staat = Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1973. – Ugyanez a gondolat előkerül az *Így szólott Zarathustrában* is, *i. m.*, 59–61.

²⁶ HÉRAKLEITOSZ *Töredékei*, B53, B80, ford. KERÉNYI Károly = *Görög gondolkodók*, I, Bp., Kossuth, 1992.

világában járunk: nem a hús-vér költő hal meg, hanem az évezredek óta harcoló, őseivel (s talán utódaival is) összeolvadó Ady Endre. A halál ebben a világban és ennek a szemlélynek a számára nem mérhető földi léptékkal.

Ennek megállapításán túl ez az értelmezés nem tud semmi határozottat mondani. Talán nem a keresztény én szempontjából kell megítélnünk az utolsó sort, s akkor nem is látszik szükségképpen bukásnak. Tekinthető az alkotó ember olyan felemésződésének, mely tragikus, de elkerülhetetlen, s ebben az értelemben természetes velejárója az életnek. A dionüszoszi ember erre is ugyanúgy igent mond, mint mindenre, ami létezik.

Talán csak ez az Ady Endre halt meg, az új, pogány tornákon azonban más Adykkal találkozhatunk, akik ugyanúgy harcolnak a buja, új, nagy dalokért, mint ahogyan az érmindszenti tette.

Talán eljut majd egyszer, Zarathustrához hasonlóan, egy új Ady Endre is a nagy Igenig, azaz képes lesz maradéktalanul elsajátítani a dionüszoszi világlátást, és nem lesz szüksége semmiféle keresztény mákony-vigaszra. Ha ez bekövetkezik, akkor annak az Adynak a története nem az asztal alatti elnyúlással zárul majd, hanem egy számunkra felfoghatatlan világba való belépéssel, egy olyan világ megnyílásával, ahol az idő nem előre halad, hanem örökké visszatér.²⁷

De talán már ki is mondta a költő ezt a nagy Igent, s éppen annak lehettünk tanúi, ahogyan „széttörött rajta”. Ha valóban ez történt, akkor csupán a keresztény én pusztult el, a másik én pedig ős Kajánban (-nal) szállt tovább.²⁸ (A rivális pusztulása a dionüszoszi én számára természetesen örömteli, de ez nem zárja ki, hogy a költő ne mélységes tragédiaként élje át, hogy valaki útravált belőle.)

*

Fentebb azt állítottam, hogy nem kívánom értelmezésemet más interpretációkkal konfrontálni; ennek ellenére mégis szeretnék most megfogalmazni egy olyan tanulságot, amelyről úgy gondolom, hogy érdemes figyelembe venni mindenkinek, aki kísérletet tesz a költemény megértésére: ős Kaján alakja és a költő hozzá való viszonya egyaránt elmentmondásos, s ha egy interpretáció nem vesz erről tudomást, akkor szükségképpen inkoherens lesz, mert nem fog tudni számot adni bizonyos jelenségekről. Megítélésem szerint ez magyarázza a korábban született értelmezések közös gyengéjét, az egyoldalúságot. Ez a dolgozat azáltal próbálta ezt a hibát elkerülni, hogy rámutatott ős Kaján kétarcúságára: Nietzsche Dionüszoszához hasonlóan egyszerre hordozza egy anti-Krisztus, aki akár maga a Sátán is lehet, és a racionalitáson túli művészet görög istenének vonásait – állítottam. S azáltal, hogy megpróbálta úgy felfogni a költeményt, mint ami éppen azt beszéli el, miként fordul ellentétébe a költő viszonya ős Kajánhoz, miután megpróbál visszamenekülni a keresztény Istenhez.

²⁷ Vö. NIETZSCHE, *Így szólt Zarathustra*, i. m., 189–194, 260–266.

²⁸ Vö. UŐ., i. m., 266. KIRÁLY István értelmezése egészen más kiindulópontból jut hasonló konklúzióra, i. m.

Befejezésül – az elmulasztott módszertani bevezető helyett, és egy kicsit mégis elismerve Schöpflin Aladár igazát a nagy versek értelmezhetetlenségéről – hadd másoljak ide két mondatot Heidegger Hölderlin-könyvének előszavából: „A költemény magyarázatának, éppen a költött miatt, arra kell törekednie, hogy önmagát fölöslegessé tegye. Minden értelmezés utolsó, ám egyben legnehezebb lépése az, hogy magyarázataival eltűnjék a költemény tiszta itt-állása elől.”²⁹ Igyekeztem szem előtt tartani ezt az intést.

²⁹ Martin HEIDEGGER, *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, ford. SZABÓ Csaba, Debrecen, Latin Betűk, 1998, 8.