

Az Adyról írott művek középpontjában igen gyakran a prófétaként felfogott Ady alakja áll. Az ilyen értelmezések rendkívül eltérőek abból a szempontból, hogy miként tekintik prófétának a költőt. Egy részük olyan általános definíción alapul, amelyet Czeslaw Milosz úgy fogalmazott meg, hogy a művész kapcsolatba kerül a „megragadhatatlan lényeggel, s átadja tapasztalatát annak, aki nem képes a hétköznapi érzékelés fölé emelkedni”. (Idézi Krasztev Péter 1994: 38.) Ez a meghatározás az ihletett költő (poeta furor) alakjának bármely tradicionális vagy modern értelmezésére alkalmazható. Megint más megközelítések – legáltalábbis gondolatmenetük valamely pontján – egyértelműen az őszösvetségi prófétálás intézménye és beszédmódja alapján magyarázzák Ady költészetét. Ezek a pólusok azonban a szélsőségek, közöttük húzódik az a terep, amelyen a látnokiszószólói szerep különféle aspektusai között különbséget nem tévő értelmezések helyezkednek el. Ez nem véletlen, hiszen Ady költészetében sem egyféle prófétai magatartás figyelhető meg, a prófétikus hang a legkülönbélebb szövegekben jelenik meg, amelyek szinte versengenek egymással. Sok szállal kapcsolódik Ady a szimbolizmus ezoterikus kifejezőmódjához, arkánum-kultuszához és az abból következő látnokszerephez, amely a szimbolista irányzat egyik leghatásosabb, legismertebb művész-önértelmezése volt. Másféle ösztönzéseket adott Ady nagy biblikus olvasottsága, a bibliai szöveggel kialakított élő, lelkes kapcsolata. (Ková Albert 1912., Takács Pál 1934., Rába György 1986: 40–41.)

E két pólust szokás Ady költői fejlődéstörténetének kezdő- és végpontjának is tekinteni. E felfogás tömören a következő módon foglalható össze: a szecessziós-dekadens-szimbolikus Ady a személyes és a kollektív sorscsapások hatására, vagy éppen költői fejlődése belső logikájának köszönhetően a katasztrofista, apokaliptikus víziók szerzőjévé alakul át. Ennek ellenére feltűnő, hogy Adynak már az első kötetei is a prófétikus kifejezőmódot hangsúlyozó kritikák sorát váltották ki, és az is, hogy teljes életműve sem feleltethető meg egyértelműen a szimbolikus, századfordulósan dekoratív és az apokaliptikus, a vég bibliai képeit, archetipusait idéző költészet között végbemenő fejlődésnek. Egy bizonyos: Ady költészetének és költői nyelvének talányos volta létrehozta a magyar irodalomtörténet legsokszínűbb szövegekből és megközelítésekből álló recepcióját, amelyben a hagyományosan szimbolikusnak tekintett beszédmódok legkülönbélebb formáival – álom, látomás, mítosz, prófécia stb. – azonosítják ezt a költészetet.

Adyt az irodalomtörténet egyes képviselői az ihletett költő/intellektuális költő fogalomparájából az elsővel azonosítják: „A Vér és arany költőjét szeretik szembeállítani Babitscsal, a tudós költővel, a poeta doctussal.

A magyar irodalomtörténet meg is találta a megközelítően precíz kifejezést a két költőtermészetre, az „ihletett költő” és az „intellektuális költő” formájában.” – írja Gál István. (Gál [szerk.] 1975: 5–6.) Ez a megközelítés megfigyelhető az esszéirodalomban is. Szabó Dezső Adyról írt esszéjében hasonló, a szellemtörténet ideáltípusos fogalmi konstrukcióit idéző szembeállításból indul ki – klasszicista

költő/romantikus költő – és Adyt mint romantikus szerzőt értelmezi. Természetesen Szabó Dezső meghatározásában a romantikus költő számos olyan tulajdonsággal rendelkezik, amelyek őt az ihletett költővel azonosítják: „A romantikusoknál oly gyakori felkentség érzetével faja prófétájának, királyának tudja magát.” Máshol: „A zseni a kor felszabadult individualizmusával önmagát érzi a vallási, szociális és társadalmi igazság kritériumának: ő a kinyilatkoztatás, isten, természet és emberiség benne mondják ki, önmaró lázak és gyötrelmek közepette az emberi eligazodás nagy szavait.” (Szabó Dezső 1982: 21., 32.)

Az ihletett költő fogalmában számos vallási, filozófiai, esztétikai tradíció együttes hatása összegződik, így többek között Orpheusz és a Múzsák mítosza, a platonizmus és az ószövetségi prófétálás hatása. Az összehasonlító vallástörténet és az etnológia mindezeket néprajzi párhuzamokkal is megerősíti és ezek a párhuzamok az ihletett költő alakjának interkulturális, archetipikus karakterét hangsúlyozzák. Marót Károly például a poeta furor ókori hagyományát elemezve arról ír, hogy az archaikus társadalmak varázslói, a zsidó próféták, Orpheusz és a Múzsák görög mítoszai egyaránt az isteni erőttől megragadott, az isteni hang médiumaként beszélő költő alakját példázzák. (Marót Károly 1956: 50., 217–218.) Marót Károly összehasonlító elemzésének végkövetkeztetése az a megállapítás, hogy az ihletett költő képzete minden kultúrában az „idiósz en koinoi”, a közönségét nyelvében, költészetében reprezentáló egyén mitologikus-szublogikus megfogalmazása. (Marót Károly 1956: 249.) A közösség és a költő kapcsolatát szimbolikus síkon a költői nyelvhasználat valósítja meg: ez az a gondolat, amely Adyt Marót Károly – és sok más irodalomtudós és gondolkodó – számára paradigmátikus, megkerülhetetlen szerzővé teszi.

Az Ady-recepcióban jól megfigyelhető, hogy a poeta furor alakjának ókori és romantikus hagyománya mellett a különféle kommentárok előszeretettel fordulnak az etnológia fogalmi eszközeihez és az etnológia által feltárt nyelvi adatokhoz, és ezeknek segítségével jellemzik Ady költészetének mitologikus, prófétikus, látomásos aspektusait. Különösen jellemző ez a megközelítésmód a századelő költészet szemléletének az archaikus tapasztalatot kereső, az eredetiség után kutató látásmódjára. Ez a szemlélet tulajdonképpen sohasem veszítette el teljesen vonzerejét, amit az is bizonyít, hogy megfigyelhető például az Adyról szóló marxista írásokban is, függetlenül attól, hogy irodalomtudományi szakmunkákról vagy éppen irodalompolitikai funkciót betöltő tanulmányokról van-e szó. Az ilyen megközelítések a mítoszt hamis tudatként felfogó ortodox marxista valláskritikától kezdve a mítoszt autonóm világlátási és kifejezési formaként elfogadó elemzéseikig terjednek. Révai József például a következőképpen fogalmaz: „Ady világa szörnyekkel népesül be, a világ látomásokból áll. És mitologikus fogalomalkotásának lényege éppen ez a kísértetiesség. Az Én és a világ ellentmondásai testet öltenek: Ady egyéni magányossága, vergődése, keresése [...] megszemélyesülnek és mint mitologikus lények lépnek szembe vele.” (Révai József 1949: 60.)

A prófétikus beszédhelyzet vizsgálatánál ki lehet indulni abból a megkülönböztetésből is, hogy a költői megszólalás a belső vagy a külső transzcendencia prófeciájának tekinthető-e. Külső transzcendencia például az istenség, a kollektívum, az utópikus jövő, mindaz, aminek a léte független a szerzőtől. Ezzel ellentétes a belső transzcendencia, amelynek kissé ambivalens fogalmának használatát a századforduló-századelő jellegzetes szellemi légköre indokolja. A hagyományos metafizikai tájékozódási pontok elvesztése miatt a művészet és a kultúra középpontjába kerül a lélek, a lelki kultúra megalkotásának programja. E prog-

ram egyik dimenziója a visszavonulás: a metafizika, a vallás, a mítosz, a misztika létezői az emberi lélekbe vonulnak vissza, ott lelnek otthont a természettudományos, a materialista és az életfilozófiai valláskritika támadásai előtt. A lelki kultúra másik dimenziója pozitív: a művészetet a lélek objektiváció formájában történő, voltaképpen egyedül lehetséges megismerési módjaként tünteti fel. E felfogásban a művészet nem is titkoltan vallási, mégpedig messiási funkciót tölt be: „A Werk mesterséges elhatárolást jelent a lélek végtelen lehetőségével szemben, de azáltal, hogy folytonos kiválasztásra, formálásra, az anyagi eszközök megválasztására készlet bennünket, a lélek jelenvalóságát megfoghatatlanul is érezzük. Ebből magyarázható, hogy az alkotó a Werk révén megváltottnak érzi magát.” – írja Georg Simmel és a fiatal Lukács György bűvkörében fogalmazva Mannheim Károly. (Mannheim 1918: 191.) E helyzetnek köszönhetően mind a szimbolista manifesztumok, mind a szimbolista műalkotások értelmezései a transzcendencia platóni értelemben vett objektív léte, illetve annak pszichológiai realitásként való felfogása között ingadoznak.

A szimbolista esztétikákban a költő a világtitok, a végső értelem látoka, a világ felszíni jelenségei mögött a végső összefüggéseket, a lényeket pillantja meg. Szimbólumai ezt a szellemi létezőt érzéktik meg, költői nyelvének transzpareniciáján ez a transzcendens világ sejjik át. Ezt a látásmódot reprezentálják Szini Gyula sorai: „Minden dolognak a világon van valami sejtelmes háttere, a nagy világtitok, amibe a dolog, mint sajátos arabeszk van beleírva. Minden dolognak van mélyebb jelentősége és a szimbolista költő ezt a jelentőséget igyekszik megéreztetni.” (idézi Tamás Attila 1964: 91.) Ez a megközelítés érvényesül Babits Ady-tanulmányainak nem egy pontján is: „Adynak a maga csodálva és lelkesen élvezett életében nyilatkoznak ki a Minden Titkok, s e körül jegecesik ki a páratlanul gazdag szövésszerű szimbólumnyelv, amelyen őket el tudja mondani.” (Gál István [szerk.] 107.)

Gyakran megfigyelhető, hogy a szerző által szimbólumokkal megérezkített világot pszichológiai realitásnak tekintik. A látomás tárgya ebben a felfogásban elválaszthatatlan a szerzőtől: élet, élmény, lélek. Ilyen értelemben nevezi Laczkó Géza léleklátó költőnek Adyt: „Ő elsősorban vizionárius költő, néha úgy érzi az ember, nincs más érzéke, csak „nagy, bús szemei”, állandóan befelé fordulva sötét-világos, új lelki tájakra.” Laczkó Géza itt Ady képzeletének vizuális jellegét emeli ki, de egyúttal arra is utal, hogy az a világ, amely Ady látomásaiban megjelenik, belső táj, lelki természetű. (Laczkó Géza 1981: 188.) Balázs Béla szerint „Ady Endre mítoszai lélekmítoszok. Egy modern ember legdifferenciáltabb lelki élete valamely ős, barbár sámán szemével nézve.” (idézi Sára Péter 1977: 139.) Ebben az esetben a pszichologizáló szemlélet keveredik az etnológiaival. Tamás Attila – bár a marxista valláskritika redukcionizmusával – ugyancsak a lélekre irányulónak tekinti Ady mítoszalkotását: „Azzal, hogy a szavak tartalmából egyre kevésbé érvényesül a fogalmi elem [...] a lélek egyre mélyebb rétegeibe, a gondolatoktól viszonylag kevésbé érintett ösztönök területére jutunk.” (Tamás 1964: 98.)

A belső transzcendencia álláspontjának példaként érdemes alaposabban elemezni Babits Mihály Ady-értelmezését, amely számos figyelemreméltó megállapítást tartalmaz Ady jelképiségét és prófétikus beszédmódját illetően. E megállapítások azonban nem mindig helytállóságuk, hanem a fogadtatás szellemi légkörére vonatkozó dokumentumértékük miatt fontosak.

Babits többféle műfajban is írt Adyról: tanulmány, könyvbírálat, vitairat, egyetemi előadás, előszó, megnyitóbeszéd stb. Az írásaiból előrajzolódó Ady-portrénak a konzisztencia látszatát kölcsönzi a szerző irodalmi tekintélye, a felfokozott retorika, és az abszolút illetékesség Babits által nem is nagyon leplezett érzése. Ennek ellenére írásai néhány olyan kijelentést is tartalmaznak, amelyek nem összeegyeztethetők egymással.

Adyt Babits prófétikus költőnek tekinti, erről írt soraiban hol az ószövetségi próféták személyére, stílusára, sorsára utaló megállapításokat találhat az olvasó, hol pedig a szimbolista irodalomban szokásos módon a világ titkainak, rejtett lényegének látókaként jeleníti meg őt. Nem határozza meg pontosan az Ady költői nyelvhasználatának alapjául szolgáló jel mibenlétét, hol szimbólumnak, hol pedig allegóriának nevezi azt. E kettősség nem előzmények nélkül való, a szimbolisták és maga Ady is úgy nyilatkoztak olykor, hogy az új művészeti áramlat névadó kifejezőeszköze, a szimbólum tulajdonképpen az allegória megújulása. (Komlós Aladár 1965: 169.)

Babits esetében a két jeltípus közötti állandó ingadozás fő oka az Ady lírájára irányuló szemlélet változása, ugyanis a változó szemlélet mindig más és más tárgyat konstituál. Babits elsősorban szimbolista költőnek tartja Adyt, a szimbolizmus már idézett, századvégi-századeleji értelmezésének megfelelően. „Az olyan módon szimbolista költő, mint Ady okvetlen próféta lesz, vates, mert kijelentései vannak, csak szimbólumokban elmondható titkokról, a világ számára.” – írja Földessy Gyula *Ady Endre: Tanulmány és ismertetés* című könyvéről közölt bírálataiban. (Gál István [szerk.] 1975: 109.) Babitsnak azon kijelentései, amelyek az eddigieknek ellentmondva allegorikus költőként határozzák meg Adyt, két irányban módosítják ezt a képet. Ahol Babits arról ír, hogy Ady képei az egész költeményen végighúzódnak, vagy minden hasonlata allegóriává bomlik szét (Gál István [szerk.] 1975: 30., 90.), ott vélhetőleg az allegorikus kifejezés szukcesszív, sorozatszerű, a megjelenítendő értelmet pontról pontra követő jellegrére hivatkozik, amit hagyományosan ellentétbe állítanak a szimbólum pontszerű mivoltával. (Marót 1913: 596., 1949: 72.) A másik irány jelentősége ott figyelhető meg, ahol Babits jónéhány alkalommal Adyt Dantéhoz hasonlítja. Ez a megközelítés – az előbbivel ellentétben – nem köthető sem a német klasszicizmus és a romantika Goethe és Creuzer nevével fémjelezhető szimbólumfogalmához, és a szimbolista költészet és kritika szimbólumértelmezéséhez sem. „...ő a tipikus szimbolista költő, nem abban az értelemben, mint a francia szimbolisták, hanem ahogy a keleti misztikusok vagy például Dante az.” (Gál István [szerk.] 1975: 190.)

Amikor Babits Ady és Dante hasonlóságáról ír, akkor a szimbolikus kifejezés nem jelent mást, mint olyan nyelvhasználatot, amely felvezet valamilyen magasabb, nem betűszerinti jelentéshez. Ez megfelel a középkor allegória-fogalmának, amelynek eredete az ókori pogány költők hüponoikus interpretációjához vezethető vissza. E hagyományhoz kapcsolódik Babits Dante-tanulmányában, amelynek egy helyén a középkori hármas értelmet kereső írásmagyarázatra utalva a többnyire anagogikusnak nevezett titkos, misztikus értelmet szimbolikusnak nevezi: „Ilyenformán Dante élete nem véletlen és egyéni érdekű, hanem szimbólumokkal teljes, rendeltetéses és prófétai élet – mint a mi költőink közt például Ady – s maga a sokértelmű költemény hármas rétegzettségű szimbólum-épületté válik, mint ahogy a költő maga is kijelenti: mert a szó szerinti jelentésen kívül, mely egy fantasztikus vízió leírása, van egy történeti – azaz életrajzi és politikai – s emögött még egy harmadik, titkos és szimbolikus jelentése.” (Babits 1930: 71.)

A Dante–Ady párhuzamot gazdagítja az az észrevétel, hogy mindkét költő esetében a szimbolikus jelentőségű élet szimbolikus kifejezése valósul meg. „Danténál a költő saját élete is szimbólum lesz, sőt minden szimbólumok tengelyévé válik.” – írja Ady kapcsán Babits. (Gál István [szerk.] 1975: 106.)

A Dantéval való összehasonlítás alkalmat teremt arra, hogy összekapcsolja, egyetlen interpretációs keretben helyezze el mind a vallásos Ady, mind a vitalizmusban hívó, saját életét, énjét jelképesen felstilizáló Ady alakját. Dantéban és Adyban az a közös – sugallja Babits –, hogy nem csupán költészetük, hanem az életük is valamely magasabb rendre utal, és az erre való hivatkozás, vonatkozás tölti meg életüket szimbolikus, önmagán túlmutató értelemmel. Az egyes élet valójában csak példa, amely a magasabb igazsággal analóg. Ha Babits Ady költészetét következetesen csak Ady életének jelképes-mitologikus kivételésének tekintené, akkor az élményesztétika szubjektivizmusán, az egyéni élmény nyelvi kifejezésének hagyományos problémakörén belül maradna. Ebben az esetben Ady költészete nem lenne más, mint életének, az élet eseményeinek, problémáinak allegóriája, amelyben minden jelentésegységnek valamely külső életmozzanat feleltethető meg. Azonban a Dante-párhuzam elmélyíti ezt a megközelítést: a gondolat, amely a jelképezett életet magát is jelképnek tekinti, kiküszöböli az allegória konnotációjában rejlő racionális, művi, külsődleges asszociációkat, és megőrzi a szimbólum jelentésének mélyértelműségét.

A Babits által felvetett Dante–Ady párhuzam elemzésének befejezéseként megemlíthető, hogy ez az összehasonlítás lehetővé teszi a klasszicista ízlésű, intellektuális Babits számára a tőle alkatilag idegen Ady kritikai-elemző megközelítést, ami másképpen talán nem is volna lehetséges, vagy csak kevésbé elismerő hangsúlyokkal.

Babits Mihály megjegyzései megvilágítják a belső transzcendencia ellentmondásosságának egy olyan aspektusát is, amely a műalkotás autonómiája, illetve a próféciaként felfogott költészet közötti dilemmaként fogható fel. A differenciáltabb látásmódot képviselő szerzők szemmel láthatóan óvakodnak attól, hogy Ady jelképeinek jelentőit mint egy külsődleges jelentés mechanikusan hozzárendelt hordozóit fogják fel. Tehát óvakodnak attól a nézettől, amely szerint azt, amiről a költő beszél, a költői nyelvtől függetlenül, egyszerűbben is el lehetne mondani.

Ady lírájában „közel és távol, konkrét és absztrakt, én és világ, élmény és szimbólum” között nincs különbség, írja Lukács György. (Lukács György 1909: 252.) Ugyancsak a külsődleges jelentéstulajdonítás ellen tiltakozik Babits – máshol tett kijelentéseinek ugyan ellentmondva –, amikor Adyval kapcsolatban azt írja, hogy „a szimbolista versben maguk a szimbólumok pompáznak, és rajtuk veszik minden figyelem”. Ez az esztétikai szimbolizmus ellentétes a misztikussal, amelyben a szimbólum csak eszköz, és az élet szimbóluma csak amiatt fontos, ami mögötte van. (Gál István [szerk.] 1975: 131–132.) Babits és Lukács megállapításai egy olyan költői textúrára utalnak, amelyben az értelem elválaszthatatlanul bele van szöve a képek szövedékébe. E szemlélet előlegezi azt a felfogást, amely Kerényi Károly mitológiájában Schelling nyomán mint a szimbolikus és az allegorikus kifejezésmód közötti átmenetet kereső tautegorikus magyarázatként jelenik meg. (Kocziszky 1987: 88.)

Ez a felfogás megvédi ugyan a műalkotást a külső jelentésre vonatkozó allegorikus magyarázattól, de ellentétben áll a költemény próféciaként történő értelmezésével, amely szerint a költészet valójában csak eszköz, a szerzőtől függetlenül létező istenség vagy más hatalom beszédének közvetítője.

Babits Ady-értelmezése megmutatja, milyen nehézségekkel kellett szembenéznünk az Ady költészetét befogadóknak, különösen akkor, amikor ezen költészet megközelítésére különösebb értelmezési hagyomány még nem volt, vagy legalábbis még nem kanonizálódott. Ady „nehéz és mély költő” mondta Babits arra, amire mások azt mondták: érthetetlen. A kettő ugyanazon dolog két oldalának tűnik, és e kettősség jelentősen meghatározza az Ady-interpretációkat. Nem véletlen, hogy Földessy Gyula írásait, amelyekben Ady-kommentárok létrehozására vállalkozott, az elismerés mellett lesajnáló és ledorongoló kritika is fogadta. Földessy nehéz utat választott, azt, amelynek lényege Halász Gábor szavaival így adható vissza: „A LEGIGAZIBB MÉLTATÁS A KOMMENTÁR”. (Kenyeres Zoltán [szerk.] 1987: 634.) Földessy kommentárjai sokszor vitathatók, hiszen olyan szövegeket magyarázott, amelyeknek műfaji és mondjuk így, jelelméleti meghatározására volt valamelyes konszenzus – kritikusok egész sora tekintette mitológusnak és/vagy prófétikusnak Ady költészetét – jelentésükre, értelmükre nézve azonban nem volt.

A belső transzcendencia alternatíváját azok a megközelítések nyújtják, amelyek szerint Ady költésze a kollektívum archetipikus tartalmaiból táplálkozik, és ezek az archetipusok a magyarság lényegét, karakterét jelenítik meg. E felfogás igen elterjedt, jeles képviselői például Karácsony Sándor, Szabó Dezső, Szerb Antal. „Ady a magyarság kollektív tudatalattijából merített, és kimondta azokat a mítoszokat, amelyek szótlannal kísértettek évezrede már, a nem létező magyar mitológiát.” (Szerb Antal 1982: 493.) Ugyanakkor itt is érvényesül a szimbólumhasználat által megjelenített transzcendencia ambivalens jellege, hiszen az az interszubjektív közeg, a nyelv, amelyben a szimbólumok létrejönnek, egyszerre kapcsolódik a szerző belső világához, és a kollektívumhoz mint külső létezőhöz.

A közösség metafizikai lényegét – romantikus fogalomhasználattal a népszellemet –, a költő reprezentálja műveiben. Egyes értelmezésekben, így például Marót Károly írásaiban, ez a reprezentációs viszony egyszerű leképezés. Egyszerű leképezés annyiban, hogy nem iktatódik be különösebb reflexió a közösség mint a leképezés tárgya és a költő mint a leképezés médiuma közé. Annyiban azonban nem egyszerű ez a reprezentációs viszony, hogy rendkívül motivált: a költészet e felfogás szerint a szellemi élet azon területe, amelyben a közösség szubsztanciája, a népszellem nem egyszerű helyettesítésként, hanem olyan teljes jelenlétként jelenik meg, amilyen a vallási és olykor a politikai szimbólumok működésében megfigyelhető. (Gadamer 1984: 110–111., Habermas 1971: 16–19.) Mégis, ebben a felfogásban is megjelenik a prófétaság egy kritériuma, a kiválasztottság. Ugyanis bárki nem lehet a közösség médiuma, ez nem egyéni döntés eredménye. Ez az a probléma, amelyet Marót Károly – részben éppen Ady és a szimbolizmus kapcsán – a reprezentáció és a szimbólumalkotás szándéktalanságának, jóhiszeműségének nevezett. (Marót 1913: 604., 1916: 375.)

Marót szerint az eszményi költő kettős reprezentációt valósít meg: egyesíti magában a közösséget képviselő költő romantikus, és az egyetemes, általános emberit képviselő költő klasszicista fogalmát. (Marót 1949: 4.) Ezért Marót eszményképe az a szöveg tekinthető, amelyről Komoróczy Géza a következőket írja egyik tanulmányában: „Vannak szövegek, amelyek elég gazdagok ahhoz, hogy az élethelyzetek szinte végtelen változatosságát kínálják... Mindenre lehet találni bennük „textus”-t, minden élethelyzethez van bennük magyarázó erejű archetipus.” (Komoróczy 1990: 352–353.)

Ady fogadtatásában sok ezzel egybehangzó észrevétel található: „...olyan reprezentánsan magyar volt, mint előtte is csak nagyon kevesen. A magyar koordináta-rendszer minden irányában teljes volt. Magában hordta az egész történelmet...” – írja Szerb Antal. (Szerb Antal 1982: 507–508.) Míg Szerb Antal Ady költészetének egyetemességét az életmű immanens tulajdonságának látja, addig Babits az alkalmazás oldaláról közelíti meg a kérdést: „Ha olvassuk, nem verseket olvasunk, csak szavakat, amikben mai kérdéseinkre szímatolunk választ. Alkalmazzuk és céljainkhoz igazítjuk őket, mint Dodona jósszavait hajdan a görögök.” (Gál István [szerk.] 1975: 259.)

Kétségtelen, hogy Ady maga is a magyarság olyan képviselőjének tekintette önmagát, aki illetékes a közösség nevében beszélni. Természetesen Ady fogadtatásában akadtak olyan hangok is, amelyek szerint ez az önértelmezés végzetes szereptévesztés volt. A legszélsőségesebb ilyen értelmezések azért vitatják Ady jogát a kollektívum képviselőjére, mert a költő eszméit, értékrendjét idegennek tartják a magyarságnak tulajdonított értékektől. „Ady Endre nem volt a miénk, Szent István magyarjaié.” – állapítja meg határozottan Székely László abban az ultrakonzervatív, nacionalista és fajvédő tanulmányában, amelyet a Bangha Béla szerkesztette *Magyar Kultúra* című folyóiratban jelentetett meg.

Székely László három alapvető okból utasítja el Ady igényét a magyarság képviselőjére. Az egyik az idegen – vagyis zsidó – érdekeknek és értékeknek való behódolás sztereotip vádja. A következő ok az, hogy Ady ugyan a magyar karakter létező tulajdonságaira mutatott rá, de csak azokra, amelyeket saját rossz tulajdonságaiból ismert. Végül az, hogy a magyarságot illető bírálókat akár megalapozott, akár nem, úgy ahogy van, destruktív, hiszen rombolja a nemzet egészséges, pozitív önszemléletét. (Székely 1925.) Ez az írás tulajdonképpen az Adyt a magyarság képviselőjének tekintő szemlélet negatív tükré, jelentősége abban áll, hogy rávilágít arra a bibliai próféciából ismerős helyzetre, amelyben a prófétát hibáztatják a közösség fennálló – az abszolút igazság szempontjából azonban hamis – értékrendjének kritikájáért. Az ilyen értékelések megerősítik Ady költői szerepének a próféták helyzetével való azonosítását. A nép, az állam, a kiüresedett vallásosság szenvedélyes, sokszor eksztatikus, szitkozódó bírálata eltávolítja a prófétát közösségétől. (Buber 1991: 275., Weber 1982: 420–421.) A kortársak hamar észrevették, hogy Ady költészetének az elutasítása, az ellene irányuló támadások a prófétai szereppel harmonizálnak, annak kiteljesedését eredményezik. Babits ezzel kapcsolatban a „meg-nem-értettség és egyedültség dacos gesztusáról” írt, és hangsúlyozta, hogy „A próféta maga az attitűd, a költő kincsesen egyedül állása kortársai között.” (Gál István [szerk.] 1975: 111., továbbá 113.)

Babits szavai a közösséget reprezentáló költőnek egy újabb, a bibliai próféciához közelítő értelmezése felé mutatnak. E felfogás szerint a költő nemcsak képviseli közösségét, hanem egy olyan külső ponton helyezkedik el, egy olyan külső pontról szólal meg, ahonnan képes megpillantani a közösség alkata, lényege – a nemzetkarakter, a népszellem – által determinált történelmi út ellentmondásait, a történelemnek az ebből fakadó torzulásait. E kettősséget fogalmazzák meg Szabó Dezső sorai: „Ő önmagában érzi a legyőzhetetlen gravitációt, a súlyos lehetetlent, önmagában hallja faja könyörtelen elítélését. Ő, aki látja a holnapot s a megváltás útját, és tudja a felsíró és felriasztó szavakat: nem lehet életével feloldó megváltó szimbólum, úgy él, úgy muszáj élnie, ahogy a magyarság meghal.” (Szabó Dezső 1982: 38.)

A próféta szerep meghatározza a költőnek a hagyományhoz való viszonyát is, a hagyományhoz való viszony pedig megjelenik a próféciát hordozó művek szövegében. Ebben az esetben nem elsősorban a prófétikus beszédmód műfajairól – intés, átok, jeremiád, panasz stb. – van szó, hanem a szerep olyan következményeiről, amelyek gondolati, szemléleti, nyelvi radikalizmusként nyilvánulnak meg. A gondolatmenet ezen a ponton Király István *Intés az őrzőkhoz* című könyvének, az Ady-kutatás e hatalmas problémakatalógusának két fejezetét kísérli meg egymásra vonatkoztatni. Az egyik fejezet címe: *A baloldali chiliazmus*, a másiké pedig: *Polifónia és lírai személyiség*. (Király István 1982. II. kötet.)

A Király István által felvetett megközelítésmód előnye az, hogy egy meghatározott eszmétörténeti koncepció keretében együttesen tárgyalhatók az olyan Ady költészetét meghatározó tényezők mint a szociális kérdés, a biblikus kifejezőmódhoz való vonzódás, a háború katasztrofista megközelítése, vagy a Dózsa György személye iránti érdeklődés. A chiliazmus mint értelmezési szempont mindezek között a belső összefüggésre képes egységes, átfogó magyarázatot nyújtani.

A chiliazmus vallástörténeti és társadalomtörténeti vonatkozásokat egyaránt tartalmazó fogalma a görög chilo (ezer) szóra vezethető vissza, latin eredetű szinonímája a millenarizmus. Az elnevezés azon a hiten alapszik, hogy Jézus mint messiás második eljövetele ezer év várakozási idő után következik be, ezért az i. sz. 1000. év tájékán tetőződött először a chiliaztikus várakozás a zsidó–keresztény világban. (Gábor Éva 1985: 10.) Ugyanakkor Európán kívül, például Délkelet-Ázsiában, a hindu és a buddhista vallásban is megfigyelhetők chiliaztikus elemek. (Hobsbawm 1974, Turner 1989: 181–183.)

Radványi László disszertációja – például Mannheim Károlyhoz hasonlóan – a chiliazmus minden más megváltásmélettől eltérő tulajdonságaként a megváltásnak az empirikus világban megvalósuló, sőt az empiriát teljes egészében átható jellegét emeli ki. E megváltáseszme szerint nincs áthidalhatatlan szakadék a bűn világa és a tökéletesség birodalma között, a megváltás eredményeként az ember nem szabadul ki a földi világból, hogy istenhez emelkedjen. A chiliazma az empiriában, azzal egyetemben akarja a megváltást. Ezért a chiliazmus a vallási üdvntanok között szélsőségesen földi-érzéki, evilági természetű. (Radványi 1985: 35–36.)

A chiliazmusnak a fentiekkel összefüggő következő lényeges tulajdonsága, hogy a megváltást nem a valamikori jövőbe utalja, tehát nem utópikus természetű. A megváltás a jelenben következik be. „A megváltás közel! Ütött a megváltás órája!” – a chiliaztikus vallásosság alaphangoltsága ez. (Radványi 1985: 37, Mannheim 1971: 129.)

Végül – különösen Ady szempontjából – fontos megemlíteni, hogy a chiliaztikus mozgalmak rendre összekapcsolódtak az adott korszak szociális követeléseivel, a chiliazma szerint az új világ mind a vallási, mind a társadalmi igazságtalanságokat eltünteti. (Tatár György 1973., Hobsbawm 186–187.) A chiliazmus alapélménye „a szociális igazságnak a vallási igazsággal, a szociális igazságtalanságnak a vallási igazságtalansággal való azonossága. Az elnyomás képviselőivel [...] a szociálisan interpretált vallási törvények cselekvő betartását helyezik szembe...” (Tatár György 1973: 16.) A chiliaztikus beszédmódban – így Ady esetében is – fontos szerepet játszik a vallási és a szociális nyelvi szövegek egybefonódása.



A chiliazmus a századelő szociális mozgalmában összekapcsolódott a zsidó messianizmus eszméivel is, amely ugyancsak radikális, sőt anarchista mozzanatokkal erősítette ezt a gondolkodásmódot és a belőle következő társadalmi cselekvést. Az új, egyenlőségen alapuló világrend létrehozásának elképzelése a század elején eszkatologikus és katasztrofista elemekkel telítődött: „csak a forradalom katasztrófája és egy kolosszális megsemmisülés, a meglévő rend totális lerombolása nyitja meg az utat a messiási megváltáshoz” – írja a messiási gondolat és a forradalmi anarchizmus kapcsolatát elemezve Michael Löwy. (Löwy 1981: 214.) Ugyancsak ő megállapítja, hogy Mannheim Károlynak az *Ideológia és utópia* című könyvében található chiliazmus-elemzése nem tesz különbséget a keresztény millenarizmus és a zsidó messianizmus között, és ez szerinte annyiban jogos, hogy az 1905 és 1925 közötti forradalmi időszak radikális és anarchista gondolkodóira és politikusaira egyaránt hatottak mindkét gondolatkör eszméi.

A chiliazmus kérdésköre Király István könyvében a rá jellemző szélsőségesen dichotomikus szemléletnek megfelelően jelenik meg. Éles és ideologikus különbséget tesz az úgynevezett „baloldali” és a „jobboldali” chiliazmus között, és Adyt természetesen az elsőként említett irányzat képviselőjének tekinti. Szerinte a baloldali chiliazmust a szociális-forradalmi radikalizmus, a jobboldalt pedig az etikai-vallásos radikalizmus jellemzi. Noha megengedi, hogy „gyakorta egymásba játszott a két eltérő út”, mégis határozottan leszögezi, hogy „lehetséges a két irány között az eszmei-tartalmi határmegvonás”. (Király István 1982 II. kötet: 223.) Király megállapítását kétségbevonja, hogy a chiliasztikus gondolkodás számtalan jelentős alakja, régen Thomas Münzer, majd William Weitling, Ady korában pedig Ernst Bloch, Lukács György, Sinkó Ervin egyértelműen az etikai, a szociális és a vallási radikalizmus összekapcsolódását képviselte.

Ady chiliasztikus forradalmiságának egyik jele az állandó készenlét, a radikális szociális megváltás azonnali eljövetelének hitétől meghatározott extatikus, olykor hisztériába hajló érzés. Vezér Erzsébet ezt az érzést „vallásos mezbe öltöztetett forradalomvárás”-nak nevezi és *Ady Új kísértet* című verse mellett a következő újságcikk-identitellel érzékelteti: „Jelen világra jövendő világ még nem száguldozt soha ily gyönyörűségesen, ily hatalmasan, ily hittel. Evangélium még sohasem volt annyira evangélium, mint most. Mint most a szocialista evangélium. Bele-ereszket vagy beleittasul az ember. Ha fél is tőle, csodálja. Ez a jövendő.” (Vezér Erzsébet 401.)

A szocialista tanokat evangéliumként bejelentő szavak bizonyítják, hogy Ady műveiben is jelen van a szociális és a vallási megváltás összekapcsolódása, az ezekhez tartozó nyelvi szölamok összefonódása. Vezér Erzsébet meglepőnek tartja, hogy a proletárforradalom is mint a vallásos hit tárgya jelenik meg Ady műveiben (401.), azonban a chiliasztikus eszmét értelmezési szempontnak használva Ady látásmódja természetesnek, indokoltnak tekinthető.

A szociális szemléletet a vallással ötvöző látásmód és ezzel párhuzamosan a szociális és a vallási nyelvi szölamot vegyítő nyelvhasználat fő példája Ady számára a Dózsa-parasztháború volt. Ady érzekelte ezt a kettősséget és verseiben is kifejezést adott ennek: „megvált minket a Dózsa trónja” – írja *Dózsa György lakomája* című versében. Dózsát illetően feltételezhető az is, hogy Ady számára ő közvetítette a chiliazmusnak azt az arculatát is, amelyet Mannheim Károly extatikus-orgiasztikus hangoltságnak nevez. (Mannheim 1971: 127–128.)

Dózsa jelképpé vált alakja alkalmas arra, hogy megjelenítse a chiliasztikus megváltás jegyében folytatott harcok kegyetlenségét, grand guignol jellegét, a

chiliasztikus forradalom durva, érzéki dimenzióját, amely az utólagos fogalmi-történeti megközelítés számára könnyen megsemmisül. Ugyan a tüzes trónon ülő Dózsa mint jelkép már a parasztháború megtorlásának ikonográfiájához tartozik, mégis alkalmas egy ilyen rendkívüli érzelmi intenzitást kiváltó szimbolikus funkció ellátására. Ebből a szempontból tekintve talán az sem véletlen, hogy Dózsa halálának passiószerű eseményei közül Adyt rögeszmeszerűen foglalkoztatta a Dózsa húsából való evés mozzanata. Valószínű, hogy ez utóbbit az utolsó vacsora tipologikus képének tekintette, mint ahogy feltehetőleg – csak éppen a travesztia szándékával – ennek szánták a Dózsa halálának rituáléját megkoreografáló is.

A chiliazmus kérdésének Adyval kapcsolatban történő felvetése azért lényeges, mert a költőnek a bibliai szövegekkel való ismert, számos ponton feltárt, kiténtett jelentőségű kapcsolatát az életrajzi szempont nagyon is személyes és a mítoszkritikai szempont nagyon is egyetemes megközelítése mellett egy másféle, poétikailag is hasznos tanulságok levonására alkalmat adó összefüggésbe helyezi.

Az eszkatologikus-apokaliptikus látásmód kialakulását meghatározó elemek között kell említeni a biblia mellett a XVII. század református énekköltészetét és történeti koncepcióit is. Az olyan művek, mint Batizi András *Meglőtt és megleendő dolgoknak mind az itéletig való históriája*, Farkas András *A zsidó és a magyar nemzetről* címen ismert históriája, vagy az *Óh, keserves gyászban öltözött szép hazám* című jeremiád ószövetségi, judaizáló utalásai, képi elemei jelennek meg Ady költészetében. (Komlovszki 1956: 85–86.)

A chiliazmus szempontjából történő megközelítés számára azonban nem csak az ószövetségi képrendszer, a vers- és a gondolatalkozatok folytonossága, továbbélése az érdekes, hanem az is, ahogyan ezek a szövegek a radikalizmus, az apokaliptikus hangoltság kifejezéséhez, nyelvi megformálásához juttatták a költőt.

A múlt és a jelen közötti történeti kontinuitásként megjelenő távolságot megsemmisítő idézőmódot a chiliazmus kérdésétől függetlenül is érintette néhány szerző. Takács Pál és Kova Albert írásai elsősorban bibliai szövegpárhuzamokkal igazolják a biblia Adyra gyakorolt mély hatását. Az Ady-idézetek és a velük párhuzamos ószövetségi szöveghelyek egymásmellé állítása önmagában azonban csak azt a történeti folytonosságot támasztja alá, amelytől Ady biblikus ihlete e szerzők szerint is jelentősen különbözik.

A filológia kutatási tárgyakként kínálkozó hatástól eltérő viszony megsejtését e tanulmányokban elsősorban néhány metaforikus megállapítás érzékelteti, amelyek hangsúlyozzák Ady biblialátásával kapcsolatban a történelmi idő megszüntetésének mozzanatát.

Takács Pál *Ady Endre biblialátása* című tanulmányában arról ír, hogy Ady olyan szemmel látta a bibliát, mint amilyennel egykor annak szerzői láthattak. *A halottak élén* korszakkal kapcsolatban megállapítja, hogy a költő „tovább írja a Bibliát, bele a huszadik századba”. (Takács Pál 1934: 355., illetve 361.) A tanulmányban olvasható óvatos „talán szabad így fogalmaznom” és a „néha szeretném így mondani” fordulatok elárulják: a szerző érzékeli, hogy elhagyja a filológiai vizsgálódás területét. A hatás mellett olykor a szentíráshoz való radikálisan aktualizáló viszonyt látja, amelyben a régi és a modern szöveg között a kapcsolatot e szövegek szerzőinek azonos hangoltsága, lelki diszpozíciója hozza létre. A költő utolsó korszakát illetően például így ír: „Prófétai hang itt már Ady hangja, profétai hirdetés a hirdetése, nem méltatlan a nagy példaképekhez. Átérzésre, teljes maradéktalan beleélésre mutat az is, hogy nem szószerint veszi át a mottó

idézeteket Károli fordításából, hanem átfűti azokat a maga érzésével.” (Takács Pál 1934: 361.)

Kova Albert *Ady és a Biblia* című írása ugyancsak Ady ihletettségét, a bibliai szellemmel való tökéletes azonosulását hangsúlyozza. „Ady Endre poézisében nem találjuk a Bibliát, mint verse tárgyát. Nem beszél bibliai emberekről, helyekről, eseményekről. Ő beléjük olvadva, bennük él és így az ő szemükkel lát, az ő szavakkal beszél. [...] Ami Adyban a bibliai, az nem a szó, hanem a látás, a szín és a forma. Szóval: a lélek.” (Kova Albert 1912: 23.)

Kova Albert írásából érdemes felhívni a figyelmet arra a nyelvfilozófiai gondolatmenetre, amely a héber és a magyar nyelv formarokonságának hipotéziséből indul ki. E két nyelv történeti rokonságának teóriája részét képezte annak az orientalizáló eszmevilágnak, amely a zsidó és a magyar nép történetének párhuzamosságát hirdette, és amelynek nyomai Ady költészetében és publicisztikájában is megfigyelhetők.

A bibliai héber nyelv zeneiségéről tett megállapítások után Kova Albert utal arra, hogy Ady költészetében ugyanez a zeneiség szólal meg. Majd gondolatmenetét a következő módon folytatja: „Az a valaki, aki a Bibliát zenéjével együtt önti majd át egy európai nyelvbe, az lesz ama nyelv poézisének megváltója.” (Kova Albert 1912: 78.) A szerző feltehetően nem gondolta azt, hogy a magyar nyelvet illetően Ady lenne ez a megváltó, és tanulmányából az sem derül ki, hogy egy ilyen szempontból ihletett bibliafordításra, vagy inkább a bibliai nyelv zenéjét híven megőrző költészetre gondolt-e. Mégis, az a megállapítás, hogy Ady lírája – legalábbis részben – megvalósította ezt a nyelvi utópiát, a költőt egy messianisztikus költészetteológia kontextusába helyezi.

Adynak az időhöz és a vallási, költői, történelmi hagyományhoz való viszonyát is nagymértékben megvilágítják a chiliasztikus gondolkodás sajátosságai. A chiliasztikus tudat úgy jeleníti meg a történelmet, hogy annak minden szegmentuma – legyen az társadalmi, művészeti, vallási, filozófiai jellegű, vagy események és személyek – csak a maga szemszögéből és a maga jelenidejéből nézve válik jelentőssé. Igaz, ez a megállapítás nem csak a chiliasztikus gondolkodásra jellemző, hanem a történettudományi rekonstrukció bármely formájára is, amint azt például Huizinga és Collingwood megállapították. A különbség abban a radikális gesztusban rejlik, amely megszakítja a történelmi folyamat kontinuitását. E gondolkodásmód számára a múlt egésze nem fejlődésként, nem a történelem belső hatóerőinek engedelmeskedő összefüggő folyamatként jelenik meg. A múlt egyes mozzanatai kiragadott és aktualizált formában kapnak jelentőséget, értelmet, és nem saját kontextusukon belül.

A chiliasztikus látásmód befogadáselméleti vonatkozásait Radnóti Sándor a következőképpen foglalja össze: „Benjamin parafrazeálva azt mondhatnánk, hogy a befogadás mindenkori – gyenge – messiási esélye, hogy a jelent ne kauzális sorok átvonulásának tekintse, hanem megállított időnek, amelynek föltett kérdésére valami a múltból éppen most válaszol.” (Radnóti 1990: 199.) Ez a befogadás a múltban példákat keres és a példaként kiemelt múlt-darabokat egymástól elszigetelten jeleníti meg. A történelem folyamatosságának a ható kauzalitáson alapuló rendje megtörik, a múlt rendezőelvévé a hasonlósági kauzalitáson alapuló gondolkodás válik. A kiválasztott eszme, szöveg, műfaj, esemény, személy a múltból idéztetik, de valójában a kiválasztott múlt-szegmentummal analóg jelen, sőt jövő idézeteként működik.

Mindennek eredményeként Ady verseiben igen sok idézet és idézettípus jelenik meg. A megjelenített múlt textualizálódik, és körvonalainak élességét többé vagy kevésbé megőrizve épül be a vers szövegébe. Csak a bibliát tekintve is az idézetek számtalan módja figyelhető meg: szószerinti idézetek, parafrázisok, allúziók, jellegzetes szavak, kifejezések. Formai idézetnek tekinthetők a bibliai szöveg prozódiaját imitáló megoldások, a parallelizmusok, a gondolatritmus logikájának megfelelően tagolt szövegek. Az idézés különleges formái figyelhetők meg azokban a versekben, amelyek felé a bibliai képanyagot, műfajt, verselést a régi magyar költészet, elsősorban a protestáns vallásos költészet közvetíti. A műfajok idézetszerű, többnyire archaikus konnotációt eredményező használata is jellemző Ady költészetére: krónikás ének, intelem, átok, jeremiád, prédikáció.

Az Ady-szövegekben megjelenített képzetkörök, műfajok, idézetek sokfélesége az a szempont, amely a Király István által polifóniának nevezett poétikai sajátosságához kapcsolódik. Az általa kifejtett koncepció itt is árnyalást kíván, akárcsak a chiliazmus esetében. „Polifónia volt Ady kései költészetének legfőbb ismérve: ellentétes szólamok éltek egymás mellett.” – írja a szerző. (Király István 1982. II: 319.) Ami az ellentétes szólamokat illeti, azok az egész életművet jellemzik, Ady állásfoglalása az olyan témakörökben, mint magyarság, szerelem, pénz, halál, vallás, fejlődés stb. soha nem volt egyértelműen homogén. Ugyanakkor az, amit Király István kiemel, valójában nem sokszólamúság, hanem csak kétszólamúság, a Királyra jellemző doktrinér dichotomikus látásmód Adyra kényszerítése, az Ady-líra meghatározó tulajdonságaként való feltüntetése. (Király István 1982. II: 319–320.)

Megfigyelhető, hogy Király István számára a polifónia önmagában nem érték, nem a megszólaltatott szólamok egybefonódása, párbeszéde foglalkoztatja elsősorban, hanem azonnal valamilyen végső rendezőelvet keres, amelyben a polifonikus szólamok feloldódnak, vagy egyesülve fokozott erővel hirdetik Ady költészetének végső üzenetét, a távolbanező, emberközponitú optimizmust. (Király István 1982. II: 321–322.)

Noha ez a felfogás bírálható, különösen ha figyelembe vesszük, hogy Király éppen a magyar költészet történetének egyik legkeserűbb, legkiábrándultabb alkotói korszakáról beszélve fejtette ki ezt a koncepciót, bizonyos szempontból helytálló elemeket is tartalmaz. Vannak szerzők, például Bahtyin vagy az ő nyomdokain járó Julia Kristeva, akik a polifóniát, illetve ennek szövegbéli lenyomatát, az intertextualitást nem csak leíró, hanem értékelő fogalomként is használják. Számukra a különböző szólamokat, idézeteket mozgó szöveg az eszmény, ez felel meg legtökéletesebben az irodalmat energiaként, dinamikus struktúráként, afféle nyelvi termelésként meghatározó nyelv- és költészetsszemléletüknek. (Kristeva 1968: 115–116., 124.)

Részletesebb bizonyítást kívánna, de megkockáztatható az a kijelentés, hogy például Babits, különösen a fiatal Babits lírája megfeleltethető egy ilyenféle, a polifóniát, az intertextualitást normaként felfogó költészetsszemléletnek. Német, angol, francia filozófia, lélektan Fechnertől Wundton át Jamesig, trubadúrlíra és hindu misztika, gengszterfilm és kontemplatív költészet: ez a kaleidoszkópszerű kavalkád, amely költészetében jelen van, zavarba hozhatja az egyértelmű állásfoglalást kereső olvasót – Király István egyébként tipikusan ilyen volt (Veres András 1985: 726.) – de elégedettséggel töltheti el a dialogicitást, a sokszólamúságot értékelő befogadót. Ráadásul Babits polifóniája költői tudatosság eredménye, *Játékfilozófia* című dialógusesszéje esztétikai magyarázatot nyújt e költői gyakor-

latra: „messze korok és népek lelkét komplikálja a művész saját lelkével, mert mentől távolabb esnek egymástól a kevert dolgok, annál újabb, szokatlanabb az eredmény”. Az „egy szótárból való szavak ... nem művészi szavak” – fogalmazza meg Babits akkori poétikájának velejét. (Babits 1978. I.: 302.)

Sem Babits, sem Ady lírája nem homogén, a poétikailag releváns sokszólamúság és idézetesség mindkét költő verseinek sajátja. Ady költészete mégis különbözik a *Játékfilozófiában* meghirdetett heterogeneitás-eszménytől. Megfigyelhető nála valamiféle középpont, a szimbolikusan felfokozott én, a közösség, az élet, a vitalizmus körül. Léteznek költészetében homogenezáló erők, például éppen a chiliasztikus-messianisztikus szemlélet. E szemléletnek köszönhető, hogy az Ady által idézett múlt-szegmentumok rendre a társadalom működésének azokhoz a liminális-periférikus területeihez kötődnek, amelyeknek utópikus potenciáljára Victor Turner hívta fel a figyelmet. (Vö. Klaniczay Gábor 1990: 43.) A próféta alakjához a társadalomtól való elkülönülés és az extatikus-egzaltált állapot, a parasztháborúhoz és Dózsához a társadalom mélyrétegei felől érkező megváltás, a bujdosó kuruchoz a számkivetettség és a marginális ember igazsághordozó szerepe kapcsolódik.

Végül elkülöníti Babbitstól Adyt a kiválasztás radikalizmusa. Szembetűnő, hogy Adynál felértékelődik a kiválasztás, a szelekció gesztusa, amely a múlt valamely darabját a jelenbe emeli. Ennek negatív arculata a múlt bizonyos elemeivel szembeni heves elutasítás, az ebben rejlő vállalt öntörvényűség, sőt önkény.

Megfigyelhető ez Adynak Aranyhoz való viszonyában, és általában a *Hunn, új legenda* soraival jellemezhető költői magatartásban. A múlt megismerése, birtokbavétele nem a folytonosság nyomvonalán halad, sokkal meghatározóbb a költő felől érkező önkény, vagy az efelett is uralkodó végzetszerűség. Ahogy Ady írta: „De olvasnivalómban is vallom predestinációs hitemet: mit el kellett olvasnom, kezembe került, akár boltból, akár kölcsön, akár a vasúti kocsiiban találtam.” (Ady 1918: 912.)

A biblikus kifejezésmód – mind a szókinccs, mind a prozódia, mind az idézetek tekintetében – *A halottak élén* kötetben erősödik fel a legjobban. Ez az a kötet Adynak, amelyben a legnagyobb szerepet játsszák a prófétikusnak tekinthető szólamok.

A kései versek műfajait, dialógushelyzeteit vizsgálva Rába György megállapítja, hogy e költemények jelentős része „prófécia, politikai intelem a háború sújtotta magyarságnak”. (Rába György 1986: 40.) Ez a megállapítás annyiban helytálló, hogy a kései versek valamilyen módon a kollektívumhoz fordulnak, annak sorsáról, jövőjéről beszélnek. Végigvonul azonban *A halottak élén* kötet versein egy olyan nyugtalanító motívum, amely az Ady verseit meghatározó reprezentációs viszony átalakulásáról tanúskodik és amelyik igen erőteljesen kétségbe vonja magának a próféciának a lehetőségét, értelmét. Nem könnyű megállapítani, hogy végleges leszámolásról van-e itt szó, vagy inkább a prófétai magatartás, szerep felülvizsgálatáról. Mindenképpen feltűnő, hogy a próféta, amelyet többnyire az Ady személyiségéből természetesen, minden törés nélkül létrejövő költői magatartásnak tartanak, itt reflexió tárgyává válik.

Fontos utalni e reflexióra, hiszen az Ady költészetét bírálók – és a próféta Adyt bírálók különösen –, a költő egyik legelidegenítőbb tulajdonságának azt tartják, amit Radnóti Sándor a distancia hiányaként nevez meg. (Radnóti Sándor 1992: 306.)

Ugyanakkor azt is látni kell, hogy a választott költői szereptől és a hozzátartozó nyelvhasználattól való távolságtartás eszménye csak bizonyos távlatból fogalmazható meg. Feltehetően e távlat megteremtését segítette elő az Ady-revizió is, a modorosság, a nagy gesztusok, a pózok felemlegetésével, a paródiák, pamfletek, vitairatok pedig a maguk romboló erejével éppen a kívánt távolságtartás létrejöttét segítették elő – már nem az életművön belül, hanem az irodalmi élet közegeiben.

Az Ady-reviziót kezdeményező vitairatot, Kosztolányi Dezső *Az írástudatlanok árulása* című írását elemezve Király István utal arra az Ady lírájának megítélését kedvezőtlenül befolyásoló korszakváltásra és a vele járó ízlésváltozásra, amely a húszas–harmincas években zajlott le a magyar líra történetében. (Király István 1986: 318–319.) E korszakváltás fő iránya tömören a klasszicista költészet eszményként való megjelenésével és a nem élménycentrikus, tárgyias líra előtérbe kerülésével jellemezhető. (Vö. Halász Gábor 1929.) Ennek eredményeként pedig a prófétikus líra – költői erényeitől és hibáitól függetlenül – olyan szellemi környezetbe került, amelyben korszerűtlennek és esztétikailag élvezhetetlennek számított.

A kései Ady költészetének egyik lényeges jellemzője, hogy – noha az élményközpontú és a karizmatikus költő alakját előfeltételező líra művelője maradt – körvonalazódni látszódnak verseiben a távolságtartás jelei, különösen utolsó nagy verseinek a prófétikus beszéd helyzete fölötti meditációiban.

A *halottak élén* verseinek egy részében – például *Kétkedő magyar lelkem, Fajtam sorsa* – Ady továbbra is a közösség reprezentatív szószólójának tekinti magát, így a magyarságról való szólás illetékessége nem kérdőjeleződik meg, hanem inkább ennek az értelme, funkciója. A reprezentációs viszonyt illetően azonban megfigyelhető egy olyan változás is, amely Ady kései költészetének meglehetősen háttorzongató, kísérteties színezetet ad. A *halottak élén* című vers arra utal, hogy a képviselési viszonyban megjelenített közösség és érték immár nem a magyarság és nem az élet, hanem a halottak sokkal egyetemesebb és sokkal vigasztalanabb közössége. Mindezt ellensúlyozzák ugyan az egész kötetben végig jelenlévő feltámadás- és megújulásmotívumok – tavasz, mag, vetés, szerelem stb. –, de a halál, a pusztulás képeivel mégsem teljesen egyenrangú képsorok ezek. A szántóföldön arccal a sárban fekvő halott testét átütő sarjadó vetés képe – *Hulla a buza-földön* – annyira morbid, hogy teljesen megsemmisül benne az elvetett magból létrejövő új élet evangéliumi példázata.

A *halottak élén* versei közül nem egyben megfigyelhető a prófétálás egykora és az erre alkalmatlan jelen közötti szembeállítás. A *Véresre zúzott homiokkal* című versben: „A Mában élni a Jövőért, / Az Újnak tenni hitet: / Valamikor csináltam én ezt?” visszatekintést „a szavam kevesebb” illetve a „minden leendő összeomlott” kijelentések követik. A *Mai próféta átka* hasonló szembeállításra épül. A szerző felidézi az eksztatikus prófétálás valamikori meglétét a mottóval és az olyan fordulatokkal, mint „a próféta örült láza”, „dühünk, hangunk sok lett volna”. Mindettől eltér a jelen, amelyben „a próféták is csak makognak”. Az *Ésaiás könyvének margójára* vers ugyancsak a prófécia eredményességének kétségbevonását mutatja: „Vigyázók, hiába vigyáztok, óh, jaj, vigyázók, hiába vigyázunk, mert újra és újra leesik a sárba az Embernek arca.” Számos képzettársításra ad lehetőséget ez az utolsó kép, felidézi a sárban fekvő halottakat, és az ember Ady által más helyeken is hivatkozott isten-képsége miatt közvetve utal az istenség lefokozására is. A *halottak élén*ben igen gyakoriak az istent bíráló, vele polemizáló

kijelentések, ami különben megfigyelhető a bibliai prófécia gyakorlatában is. (Buber 1991: 200.) Az isten képére formált ember gondolata pedig Ady számára természetes volt, ugyanebben a kötetben például így ír: „S éltem csak akkor csapnám hozzád, / Ha nem orcám volna az orcád.” („Te előtted volt”)

A prófétikus beszéd és az utópikus jövő lefokozását – lásd „szavam egyre kevesebb”, „a próféták is csak makognak” illetve „minden leendő összeomlott” – illetően nagyon sokatmondó a „Te előtted volt” című vers „ólom-tüzek égtek a számban” és az *Ember az embertelenségben* „Néma dzsin ült büszke torkomon” sora. Mindkét sor az elhallgatás indoklásának tekinthető, az elsőben az argumentáció a háború valóságából, a második idézetben pedig az ihletett költő mitológikus képzetköréből veszi képeit. A „néma dzsin” kapcsolat arra utal, hogy a prófétát megszólalásra készítő isteni lehelet, szellem, a ruáh (Buber 1991: 78., 80.) helyére másik szellem lépett. A néma dzsin alakja két hiedelemkörre is vonatkozatható, egyrészt a rontásra – ez önmagában is jellemző Ady-motívum –, amely az emberre telepedő rossz szellem, boszorkány „nyomásaként” jelentkezik. Másrészt egy arab hiedelemre, amely szerint az emberre telepedő dzsinn szabadítja fel a költői ihletet. (Marót Károly 1955: 124.) Adynak elvileg ez utóbbiról is tudomása lehetett, Goldziher Ignácnak a kérdést tárgyaló értekezése, *A pogány arabok költészetének hagyományai* 1893-ban jelent meg. (Marót 1955: 124.) Ady e soraiban a néma dzsin, akárcsak az ólom-tűz, az invertált ihlet, a negatív ihlet és prófécia megérzékített-megszemélyesített formájaként jelenik meg.

A prófétikus költő helyzetének megváltozásához kapcsolódik *A szétszóródás előtt* című vers, amely rendkívül árnyaltan, allúziók és utalások sorára építve beszél a közösség sorsáról való szolás válságáról. Sorai a nemzethalál vízióját vetítik az olvasó elé, „történelmileg tragikusan igazolódott prófécia”, miként Adynak e verséről Földessy Gyula írta. (Földessy 1962: 256.)

A verset címe, mottója, képei egyaránt Ady biblikus ihletettségű költeményei közé sorolják. A bibliai kontextus mellett Ady e versében egy közelebbi képzetkörre és szövegre is hivatkozik, ez pedig a XVII. században népszerű zsidó-magyar párhuzamos történet szemlélet, ezen belül Farkas András *A zsidó és a magyar nemzetéről* címen ismert tanító célú históriája. (Ady 1917: 905.)

Farkas András művének gondolatmenetét Varjas Béla a következőképpen foglalja össze: „Farkas András az ószövetségből ismert zsidótörténetet és a magyarok történetének egy-egy hasonló szakaszát állítja párhuzamba: a zsidók kijövele Egyiptomból – a magyarok kijövele Szkítiából, a zsidó királyság virágzása, a zsidók bűnei miatt azonban Isten ellenségekké ostromozza őket – a magyar állam virágzása ... majd a magyarok bűnei miatt a török pusztításai, Isten a prófétákat, majd Krisztust küldi a zsidókhoz, hogy megtérjenek, de nem hallgatnak a figyelmeztetésre, ezért a rómaiak végül elpusztítják a zsidó államot – Isten a magyarokhoz küld most igehirdetőket, a prédikátorokat, ha nem szívlelik meg szavaikat, az ország teljesen elpusztul a török által.” (Klaniczay Tibor [szerk.] 1964: 333.)

Ady verse valójában nem megerősíti a párhuzamosságot, hanem jelentős különbségeket fogalmaz meg e sajátos eszmétörténeti koncepció aktualizálása során, kevésbé komplikáltan és radikálisabban fogalmazva: szétrombolja azt. Az Ady által kiemelt eltérések különböző fontosságúak. Az adott összefüggésben kevésbé jelentős az, hogy Ady elvitatja a magyarságtól valamilyen, pontosan meg nem fogalmazott teljesítmény létrehozását – „S még a Templomot sem építettük föl” – ami, ahogy az összehasonlításból kitűnik, a zsidóság esetében megtörtént.

Vitatható, hogy e sor jelentése valóban a magyar kultúra felépítésére, illetve annak elmaradására vonatkozik-e, miként Földessy Gyula értelmezi, de mindenképpen valamilyen – szakrális, kulturális, történelmi – teljesítmény fájó hiányáról van szó. De ebben az esetben nem a magyarság terméketlenségén van a hangsúly, ennek fölpanaszolása már régen, Ady más verseiben megtörtént.

A legfontosabb eltérés abban rejlik, ahogyan Ady a Farkas András versében nyitva hagyott kérdésre – Elpusztul-e a magyarság vagy sem? – válaszol. Ugyanis nem az idézett textusban megfogalmazott alternatívák valamelyikét – megmarad vagy szétszóratik – választja, hanem sokkal rosszabb véget fogalmaz meg: „És mi nem leszünk majd szétszórva / Árvult, de mégis győzedelmes fajta: / minket korszakok tűz-dühe nem edzett / S fölolvast a világ kohója...”. Egyértelműen úgy fogalmaz tehát, hogy a vég nem az államként elpusztulni, népként megmaradni képletnek megfelelően következik be, ami Farkas András versének koncepciójából következne, hanem nyom nélkül való megsemmisülésként.

Ebben az olvasatban a cím allúzió, ami nem csak általában utal a bibliai történelemre, és abban a zsidó történelemszemlélet egyik kulcsfogalmára, hanem a vers olvasása után már nyilvánvalóan Farkas András históriájának végpontjára is, ahol még nyitott volt a kérdés: mi lesz a sorsa a nemzetnek? (Horváth 1957: 39., vö. Szilády Áron [szerk.] 1880: 23–24.) Az a történelmi pillanat, amelyben ez a nyitott kérdés Ady költeményében közvetve megidézett, már tartalmazta a választ is. Ebből a szempontból Ady verse – Földessy idézett szavaival ellentétben – nem prófécia, legalábbis nem a bibliai értelemben. A bibliai prófécia elhangzásának időpontjában a jövő nyitott, nem rögzített, a prófécia tartalmazza a nép döntésének a lehetőségét. (Buber 1991: 10., 14., 129.) A választás lehetősége azonban csak Farkas András művében volt meg, az őt idéző Ady-vers egy olyan visszafordíthatatlan végpontról íródott, amely már a prófécia elhangzását követő rossz döntés következménye. Ady verse tehát visszatekintés a próféciára.

Ebből a helyzetből adódnak a mű hangnembéli sajátosságai is. A vers különleges hatását – szubjektív módon, de talán védhetően – a távolságtartás okozza, amely többféle szinten is megfigyelhető. Hangnem és időbeliség kapcsolatát tekintve azt mondhatjuk, hogy a prófétikus beszédmód felfokozott, eksztatikus hangjával és a jövőre irányultságával szemben itt a meditatív, néhol szinte elégikus hang és a múltra való visszatekintés áll. A Hadúr isternév és a „szigorúabb istenek így szokták” fordulatban olvasható többes szám is a távolságtartás eszközeinek tekinthető. Ady e versében egy olyan világtörténelmi koncepcióra utal, amely demonstratív módon hangsúlyozta, hogy a zsidó és a magyar nép ugyanannak a történelemnek a részesei, ugyanaz az isteni akarat határozza meg szenvedésüket és boldogulásukat.

A többes szám használatával Ady mintegy megosztja az ótestamentumi istenképet, kihatja belőle a magyarság sorsát intéző részt és Hadúrként nevezi meg. Ebben az összefüggésben egy romantikus szellemben készült mitológiai rekonstrukció istennevének használata ironikusan cseng, és talán valóban ott van a Hadúrral indító verskezdésben valami szándékolt ironia. Ugyanakkor közrejátszhatott a szövegválasztásban Adynak a magyar őstörténet iránti érdeklődése is, amelyben mindig ott rejtett a romantikus keleti származáshoz való vonzódás. Minthogy versét a zsidó-magyar párhuzamos történelemszemléletre való hivatkozással amúgy is orientalizáló kontextusba állította, kézenfekvő volt olyan isten-nevet választania, amely előzményeivel, párhuzamaival (Trencsényi-Waldapfel



1939: 176–178.) a magyarság keleti eredetét, kultúratisztopológiaiilag a kelethez való tartozását érzékelteti.

Ady költészetének értelmezésére a prófécia fogalma csak kellő árnyalással, és a prófécia szó használatában megfigyelhető különbségekre való odafigyeléssel alkalmazható. Lényeges különbségek figyelhetők meg a prófétikus beszédmódhoz tartozó transzcendencia természetét illetően. A szimbolizmus szóhasználatában a költő mint próféta a világ rejtett lényegét, végső, titkos értelmét jeleníti meg. Ezzel párhuzamosan megfigyelhető a századelő gondolkodásában az a felfogás, amely szerint a transzcendencia otthona az ember lelke, és a költészet e hely képeit, történéseit tárja fel a másként látni nem képesek számára. A platóni értelemben objektív, külső létezőként és a lelki realitásként, belső létezőként felfogott transzcendencia képzetével egyaránt szemben áll az ószövetégi prófécia intézménye és beszédmódja, elsősorban a történelemhez való viszonya miatt.

A szimbolista, majd a szecessziós költészetben és esztétikában gyakran szerepel az aranykornak valamilyen elképzelése, de ennek nincsenek különösebb történetfilozófiai következményei. Az aranykor mindig távol van, mindig az utópikus jövőben helyezkedik el, így nem hozza létre a jelenbe való radikális belépés feszültségét, sem a tényleges dialógust a történelmileg meghatározott jelennel. Ezzel szemben a bibliai prófétálásban fontos szerepet játszik az a történelmi pillanat, amelyben a prófécia érkezik. A jövő nem objektív, függ a prófétikus beszéd értelmezésétől, amelybe beletartozik az elfogadás és az elutasítás alternatívája is.

Végül megfontolandó, hogy mennyire helytálló Ady kései költészetét egyértelműen prófétikus költészetnek tekinteni. Igaz, hogy azok a „balsorslátomások” (Max Weber), amelyeket *A halottak élén* kötet tartalmaz, a képek intenzitásának, felrázó, ostorozó erejének köszönhetően prófétikus funkciót is képesek betölteni. Maga Ady azonban arról beszél, hogy a világtörténet tervében nincsen már hely a magyarság jövője számára, nincs miről prófétálni.

## Irodalomjegyzék

### ADY Endre

- 1917 *Korrobóri*. In Ady 1987.
- 1818 *Vallomás*. In Ady 1987.
- 1987 *Publicisztikai írásai*. Szépirodalmi, Bp.

### BABITS Mihály

- 1930 *Dante*. Magyar Szemle Társaság, Bp.
- 1978 *Esszék, tanulmányok*. I–II. Szépirodalmi, Bp.

### BUBER, Martin

- 1991 *A próféták hite*. Atlantisz, Bp.

### FÖLDESSY Gyula

- 1962 *Ady minden titkai*. Magvető, Bp.

### GADAMER, Hans-Georg

- 1984 *Igazság és módszer*. Gondolat, Bp.

### GÁBOR Éva

- 1985 *Vorwort*. In RADVÁNYI: 1985.

### GÁL István (szerk.)

- 1975 *Babits Adyról*. Magvető, Bp.

### HABERMAS, Jürgen

- 1971 *A lárszadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Gondolat, Bp.

### HOBSDAWM, Eric

- 1974 *Primitív lázadók.* Kossuth, Bp.
- HORVÁTH János  
1957 *A reformáció jegyében.* Gondolat, Bp.
- KARÁDI Éva–VEZÉR Erzsébet (szerk.)  
1980 *A Vasárnapi Kör.* Gondolat, Bp.
- KENYERES Zoltán (szerk.)  
1987 *Esszépanoráma.* I–II–III. Szépirodalmi, Bp.
- KIRÁLY István  
1982 *Intés az őrzőkhoz.* I–II. Szépirodalmi, Bp.  
1986 *Kosztolányi. Vita és vallomás.* Szépirodalmi, Bp.
- KLANICZAY Gábor  
1990 *A civilizáció peremén.* Magvető, Bp.
- KLANICZAY Tibor (szerk.)  
1964 *A magyar irodalom története.* I. kötet. Akadémiai, Bp.
- KOCZISZKY Éva  
1987 *A mitológus Kerényi Károly.* Valóság 1987/7.
- KOMLÓS Aladár (szerk.)  
1965 *A szimbolizmus.* Gondolat, Bp.
- KOMLOVSZKI Tibor  
1956 *Adalékok Ady és a régi magyar költői nyelv kérdéséhez.* It 1956.
- KOMORÓCZY Géza  
1990 *A kommentár mint szellemi magatartás.* In KOMORÓCZY 1992.  
1992 *Bezárkózás a nemzeti hagyományba.* Századvég, Bp.
- KOVA Albert  
1912 *Ady és a Biblia. Múlt és Jövő* 1912/1.2.
- KRASZTEV Péter  
1994 *Ismét újra kell születnünk.* Balassi, Bp.
- KRISTEVA, Julia  
1968 *Balhtyin: A szó, a párbeszéd és a regény.* Helikon 1968/2.
- LACZKÓ Géza  
1981 *Öröklés és hódítás.* Szépirodalmi, Bp.
- LÁNG József (szerk.)  
1977 *Tegnapok és holnapok árján.* Petőfi Irodalmi Múzeum–Népművelési Propaganda Iroda, Bp.
- LÖWY, Michael  
1981 *Zsidó messianizmus és anarchista utópiák Kelet-Európában.* In SIMON (szerk.) 1985.
- LUKÁCS György  
1909 *Új magyar líra.* In LUKÁCS 1977.  
1977 *Iffjúkori művek.* Magvető, Bp.
- MANNHEIM Károly  
1918 *Lélek és kultúra.* In KARÁDI–VEZÉR (szerk.) 1980.
- MANNHEIM, Karl  
1971 *Ideológia és utópia.* Kossuth, Bp.
- MARÓT Károly  
1913 *A szimbólum történetéhez.* Huszadik Század 1913.  
1916 *Líránk egy fejezetéhez.* Huszadik Század 1916.  
1949a *A népköltészet elmélete és magyar problémái.* Bp.  
1949b *A szimbólumfogalom fejlődésének állomásai.* Magyar Nyelvőr 1949.  
1955 *Kik voltak a Műzsák?* MTA I. Osztály Közl. 1955.  
1956 *A görög irodalom kezdetei.* Akadémiai, Bp.
- RADNÓTI Sándor  
1990 *„Tisztelt közönség, kulcsot te találj...”* Gondolat, Bp.  
1992 *Ady aktualitása.* In VIG Mónika (szerk.) 1992.
- RADVÁNYI, Ladislaus  
1985 *Der Chiasmus.* MTA Filozófiai Intézet, Lukács Archivum. Bp.
- RÁBA György  
1986 *Csönd-Herceg és nikkal szamovár.* Szépirodalmi, Bp.
- RÉVAI József  
1949 *Ady.* Szikra, Bp.
- SÁRA Péter  
1977 *Meseélmények, mesemotívumok Ady költészetében.* In LÁNG József (szerk.) 1977.
- SIMON Róbert (szerk.)  
1985 *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában.* ELTE ÁJTK Tudományos Szocializmus Tanszék, Bp.

- SZABÓ Dezső  
1982 *Ady*. Magvető, Bp.
- SZERB Antal  
1982 *Magyar irodalomtörténet*. Magvető, Bp.
- SZÉKELY László  
1925 *Ady Endre magyarsága*. Magyar Kultúra 1925/11.
- SZILÁDY Áron (szerk.)  
1880 *Régi Magyar Költők Tára*. II. kötet. Magyar Tudományos Akadémia, Bp.
- TAKÁCS Pál  
1934 *Ady Endre bibliaiátása*. Magyar Zsidó Szemle 1934/6–12.
- TAMÁS Attila  
1964 *Költői világképek fejlődése Arany Jánostól József Attiláig*. Akadémiai, Bp.
- TATÁR György  
1972 *A kézműveskommunizmus szekularizációja*. In TATÁR 1993.  
1993 *Pompei és a Titanic*. Atlantisz, Bp.
- TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre  
1939 *Jegyzetek a Zalán futásához*. In TRENCSÉNYI-WALDAPFEL 1966.  
1966 *Humanizmus és nemzeti irodalom*. Akadémiai, Bp.
- TURNER, Victor  
1989 *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Campus Verlag, Frankfurt a. M.–New York.
- VERES András  
1985 *Vita Kinály István „Intés az őrzőkhöz” című monográfiájáról*. ItK 1985/6.
- VEZÉR Erzsébet  
1977 *Ady Endre*. Gondolat, Bp.
- VIG Mónika (szerk.)  
1992 *Hogyan éljük túl a XX. századot?* Narancs Alapítvány, Bp.
- WEBER, Max  
1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Bp.