

Farkas János László

VALAMELY SZÁZADOS KÍSÉRTET

Katona József költészetéről

Eredetileg recenziót készültem írni Bíró Ferenc Katona József-monográfiájáról,¹ de hamar rá kellett jönnöm, hogy nem megy. A monográfia megbízható és széles körű tárgyismerettel íródott, néhány fontos vonatkozásban új szempontokat vet föl a Katona-életmű megítéléséhez és értelmezéséhez, s ezeket magukban véve indokoltnak is találtam. Amikor azonban e szempontok alkalmazására kerül a sor, amikor azt láttam, hogyan működnek a szövegek elemzése során, azon kaptam magam, hogy a könyv minden mondatába belekötök: én egész másképp írnám. Ilyen érzéssel nyilván nem lehet méltányos recenziót írni: elvégre nem várhatom el senki mástól, hogy azt írja meg, amit én gondolok. Ezt csak magamtól várhatom el, és erre teszek most kísérletet.

Ítélszék

Néhány évvel ezelőtt már próbálkoztam ezzel.² Akkori dolgozatom mögött erős olvasmányélmény állt: egészen véletlen és mellékes okból vettem le a polcról a BÁNK BÁN-t, és legnagyobb meglepetésemre a szöveg rögtön magával sodort, s le sem tettem, míg a végére nem jutottam. De nem kívánom ezt az élményt részletezni, mert épp arra éreztem rá benne, hogy a darabról lepereg mindenféle pszichologizálás, moralizálás vagy esztétizálás. A cselekményt az élet objektív hatalmai és érvényességei – a görög istenek e modern utódai – mozgatják, őket kell előléptetni a gépezetből, ha nem csak átélni, de látni és érteni is akarjuk, ami a színpadon történik. Mert a darabban ők maguk nem lépnek a színre, de nagyon is megtörténnek.

A jog és a nyilvánosság, amelyet Bíró Ferenc a tragédia értelmezésének középpontjába állít, ilyen hatalmak és érvényességek. E szempontok horizontját azonban oly mértékben leszűkíti, hogy Bánk tette végül egészen banális színben tűnik föl. Igaz, királynét nem mindennap ölnek meg. Erős felindulásból, előre ki nem tervelt módon, beszűkült tudatállapotban elkövetett emberölésről azonban naponta hallhatunk. Bíró Ferenc abban látja Bánk tragikus vétségét, hogy ilyen módon cselekedett, és nem nyilvános és perrendtartásszerű eljárásban kereste az igazát, holott ő is ezt tartotta volna helyesnek, de agyát végül is elöntötte a vér. Ha azonban Bánk indulataiban nem a hatályos jognál nagyobb és érvényesebb erkölcsi hatalom lép életbe, ha beszűkült tudatállapotában nem egy méltóbb és nemesebb öntudat zsengejét kell látnunk, akkor tettét ítélnénk sajnálatosnak, szomorúnak, szerencsétlennek, de tragikusnak a szó igazi értelmében aligha.

Katona nem könnyíti meg ítélezésünket, amikor az ötödik felvonásban egyrészt kimondatja, hogy a királyné ártatlan, másrészt, hogy méltán esett el. A két állítás összeférhetetlennek látszik. És az is, ha azonos szintre helyezük őket. De az egész utolsó felvonás dinamikája az, hogy az emberi ítékezés viszonylagosságáiból kibontsa az istenítélet véglegességét. Gertrudis megöletése így nézve nem az ítélet tárgya, hanem maga az ítélet, amely ellen immár nincs apelláta, ember nem változtathat rajta, csak felfoghatja értelmét, és a király most felfogja, és kimondja.

A JÁTÉKSZÍNI KÖLTŐ-MESTERSÉG-TŐL érkező Katona így ír: „*A' Dramaturgia, melly mint az Egyiptomi Holtak' Itélő Széke, a' Kimultakat az Élők' elébe állítja tetteiknek megítélése végett, régen a' Vallások' keretei közé tartozott.*”³ Úgy tetszik, hogy Katona szemléletében az istentétele, az utókor ítélete és a történelmi dráma között van valami szoros belső összefüggés. Idekívánkozik a Schiller–Hegel-féle jeles mondás, amely talán foglalata lehet ennek az összefüggésnek: „*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.*”

Jelen írásban azonban nem a BÁNK BÁN-ból indulok ki. (És nem is érkezem vissza hozzá, legfeljebb néhány oldalpillantás erejéig. Bánk tragikumá legyen egy külön dolgozat tárgya.) Waldapfel József úttörő tanulmánya – KATONA JÓZSEF ÉS A FILOZÓFIA, 1935⁴ – óta adva van a példa, hogy az elemzés e mű horizontjának szélső határaihoz, belső terének általános szerkezeti sajátosságaihoz Katona verseiből rövidebb úton eljuthat, mint a darabból, amelynek minden ponton elágazó tömkelege megannyi alkalom az eltévedésre. Persze a versek is elég enigmatikusak, rövidebb útjuk távolról sem egyenes, s ha a kanyarok levágásával könnyíteni vélünk a megértés dolgában, valójában csak az irányt vétjük el.

Az Én és a Magam

Katona József versei egy 1854-ben előkerült kéziratos füzetben vannak összegyűjtve, a költő saját kezű tisztaátatában – talán kiadásra készítette elő őket. A füzet előlapján az 1818-as évszám áll, de a kutatók kételkednek, hogy ez Katona kezétől származik. Abban egyetértés van, hogy a versek a BÁNK BÁN első változata (1815) és végleges kidolgozása (1820) között keletkeztek.⁵

A huszonöt verset tartalmazó gyűjtemény első négy darabja megszólító módban van írva, sorra E' VERSEIMHEZ, A MÚZSÁHOZ, BARÁTOMHOZ, illetve A' MAGÁNYHOZ vannak címezve. A Múzsát megszólító vers így kezdődik:

„*Múzsá segíts! segíts!
Jaj, de kihez, 's ki száll?
engemet egy se' tud,
élek e, vagy halok.*”

A harmadik sor mai fülnek oly idegenül hangzik, hogy már-már agrammatikusnak hat (noha formálisan nem az), és emiatt némi zavarban vagyunk jelentése felől is. Orosz László így „fordítja le”: *rólam senki se tudja, hogy...* Bíró Ferenc ezzel szemben így érti: *rólam egy Múzsá sem tud.* Az előbbi értelmezés nekem plauzibilisabbnak tűnik,⁶ de első olvasásra az utóbbit sem lehet kategorikusan kizárni (már csak azért sem, mert az előbbi bizonyos értelemben implikálja az utóbbit: ha senki sem, akkor persze a múzsák sem). Ez a megengedés azonban nyomban megszűnik, látván, hogy Bíró az egész vers értelmezését a múzsák pluralitásának képzetére építi. Ő a versből annak a helyzetnek a nehézségeit véli kiolvasni, hogy Katona, aki eddig színműveket írt, most lírikusként próbálkozik, vagyis az egyik múzsától épp átpártol egy másikhoz. A második sor kettős kérdését így érti: kihez, vagyis melyik múzsához? és ki, a drámaíró-e vagy a lírai költő?

Maga a vers *a Múzsához* van címezve, akit egy helyen így szólít meg: „*szép Bölcs*”; egy másikon így: „*oh kegyes Múzsá!*” Ez az a két hely, ahol a megszólítottnak tulajdonságokat is attribuál, és ezek az attribútumok aligha tartalmaznak bármi olyat, ami inkább az egyik, mint a másik költői műfajra volna jellemző. Arra sincs a leghalványabb utalás, hogy a vers költője már próbálkozott egy másik műfajban. Ellenkezőleg, úgy

ábrázolja magát, mint aki a nulláról indul. Katonától ez nem szokatlan, amikor magáról beszél. De különben is, ha egy múzsa se tud róla, akkor nyilván Melpomené, a tragédia múzsája sem. Bíró Ferenc is látja, hogy értelmezése önmaga ellen fordul, s úgy vágja ki magát, hogy azért nem tud róla egyik sem, mert Katona színművei nem jelentek meg nyomtatásban. Minthogy azonban a múzsák még a Gutenberg-galaxisban is a nyomtatás előtti szakban szoktak feltűnni, ez a magyarázat nem hat rám túl megnyugtatóan.

Csak találgatni tudom, miért erőltet Bíró olyan értelmezést, amely ennyire ellentmond nemcsak a vers szövegének, de önmagának is. Úgy tűnik, egy másik problematikus szöveg hely megfejtését reméli tőle:

*„Hisz nem is én vagyok
csak magam, a ki r'ád
kurjogat, oh kegyes
Múzsa! holott soha
még nem is esmeréd.”*

Rohonyi Zoltán e sorokról írta: „*megdöbbenően bontja szét személyiségét [Katona] az én és a magam ellentétes közegére [...] Ebben az ellentétben mintha a tudat reflexív és személyes síkjai kerülnének szembe egymással*”.⁷ Egy újabb tanulmányában pedig azt fejtegeti, hogy Katona „*a beszélő alanyt – a jelek szerint – világosan el akarja választani az empirikus éntől, egyértelművé akarja tenni a költői nyelvhasználat másságát*”.⁸ Interpretációja háttérül a Kant utáni német filozófiai diskurzust és hazai recepcióját állítja, különös tekintettel az *Ich* és a *Selbst* terminológiai megkülönböztetésére.

Bíró értelmezése ide kapcsolódik, de filozófiai kategóriák helyett, mint láttuk, inkább életrajzi körülményekkel operál. „*Vajon mire vonatkozik ez a különbségtétel »én« és »magam« között?*” – kérdezi, s válasza: „*az »én« vélhetőleg a drámaíró [...], a »magam« viszont a lírikus helyzetét jelöli*”.

De vajon a vers értelmezésre váró mondata valóban szétválasztást vagy megkülönböztetést fejez ki? Orosz László Rohonyival szemben megjegyzi, hogy a „*magam*” szó jelentése itt egyszerűen ennyi: egymagam, egyedül. Ez az észrevétel (ha jól értem) arra fut ki, hogy a vitatott mondat egyáltalán nem foglal magában szembeállítást. A két megfejtés különbségét akkor így ábrázolhatjuk:

- (1) Hisz nem is én vagyok[, hanem] csak magam, aki...
- (2) Hisz nem is csak én [egy]magam vagyok, aki...

Magában a verssorban semmit sem találunk, ami perdöntően az (1) vagy a (2) mellett szólna. Bizonytalanságunkat enyhítendő megpróbálhatunk a vers más helyéről támpontot találni. A vers utolsó szava: „*esmeréd*”, és a tárgyas igerag a nyelvérzéknek egy harmadik személyű határozott tárgy ottlétét jelenti. De ki vagy mi lehetne ez a harmadik személy? A költő mint „*én*” szerepel, a Múzsa mint „*te*” – ki légyen hát az az „*ő*” vagy „*ők*”, aki(k)re a vers végén gondolnunk kell? A (2) olvasat kínál ilyet: ha nem egyedül én, akkor van más is, aki kurjogat rád, holott *őt* sem esmeréd.

Úgy gondolom azonban, hogy ha a költő valóban nem magára, hanem másokra akarná kifuttatni a versét, ezt a szándékát valamivel kifejezettebben is értésünkre adhatná. Például azzal, hogy nyíltan kimondja. De inkább rejtvényt ad föl.

Csak egy bizonyos tehát: a bizonytalanság, amelyet a vers utolsó szava hagy maga után.⁹ Zavarban vagyunk, ennek a zavarnak a magyarázatára pedig mégiscsak az (1) értelmezés kínál jobb kiindulást. A zavar ugyanis onnan származik, hogy a kifejezésre szánt gondolatnak van egy olyan dimenziója, amely nem fér bele a nyelv szemantikai terébe. A gondolat olyan irányban akar terjeszkedni, amelyet a nyelvi szemlélet elfalaz előlünk; zavarunkban a falbontást érzékeljük.

Az „esmeréd” ige tárgya nem lehet az „engem”, mert akkor a tárgyatlan ragozású „esmerél” alak szerepelne. De ha egyszer „nem is én vagyok / csak magam”, és tartjuk magunkat az (1) opcióhoz, akkor a tárgy sem az ’engemet’, hanem a ’magamat’.

Ez az eset – ’esmeréd magamat’ – a tényleges nyelvhasználatban sosem fordul elő.¹⁰ Nem fordul elő a vizsgált versmondattal sem, hiszen az igének nincs explicit tárgya. De úgy vélem, implicit tárgya azért még lehet, és csak az lehet, ha egyszer e tárgy teljes terjedelmében nem talál helyet a nyelvi szemantikai térben. E tér szerkezetének leírására hadd tegyek egy kitérőt.

Tárgyas paradigma

Első személyű tárgy esetén a rá vonatkozó ige tárgyas vagy alanyi ragozása az alany személyétől függ, a következőképpen: (1) ha az alany nem első személyű, az ige az alanyi ragozás szerint kap ragot: ’ismersz engem’, ’ismer engem’; (2) ha az alany is első személyű, az ige tárgyas ragot kap: ’ismerem magam’.

Látni való, hogy a különbség túl van determinálva, mintegy duplán aláhúzva. Azonfelül, hogy az ige más ragozási paradigma szerint kapja a ragot, még a tárgyra utaló névmás is kicserélődik: ’engem(et)’ helyett ’magam(at)’. Ez a körülmény két egymástól eltérő magyarázata előtt nyitja meg az utat: (1) A paradigmaváltás attól függ, hogy az alany és a tárgy azonos-e vagy nem; ha azonos, az ige tárgyas ragozású, ha nem azonos, az ige alanyi ragozású. (2) Az általános szabály szerint az alanyi ragozás határozatlan, a tárgyas ragozás határozott tárgyhoz járul; az ’engem’ határozatlan tárgyat jelöl, hiszen alanyi ragozású ige vonatkozik rá, a ’magam’ viszont *határozott* tárgyat, hiszen mellette az ige tárgyas ragot vesz föl.

Most visszatérek a vershez. A benne foglalt gondolat nyilvánvalóan nem a nyelvre, annak szabályaira vagy módozataira irányul. Persze van köze hozzájuk, de mintegy csak oldalvást: a nyelv az az eszköz, amellyel, vagy az a közeg, amelyben a gondolat kifejezést kap. De nem a nyelv a témája, nem róla szól. Katona versében ez a különbség kivált élesen jelentkezik, mert a nyelv itt egyenesen keresztbe fekszik a kifejezésre szánt gondolatnak. E gondolat általános irányát így jellemezném: kiszabadítani az ént a magával való közvetlen azonosságból, és a magára vonatkozás gazdagabb és tagoltabb módozatait dolgozni ki számára. Úgy is mondhatnám, hogy a küzdelem tétje az *első személyű határozott tárgy* megragadása és felmutatása. A nyelv ezt szokás szerint csak az azonos alany-tárgy esetére engedi meg, a gondolat éppen ebből a korlátozásból akar kitörni.

A „nem is esmeréd” szintagmának a versben nincs explicit tárgya. A vers egy üresen hagyott hellyel végződik. Mivel lehetne kitölteni? A ’magamat’ névmással közvetlenül nem, nyelvérzékünk sértve érezné magát. Megpróbálhatjuk kijátszani, például ilyen névmáspótló körülírásokkal: ’csekélységemet’ vagy ’szerény személyemet’, elvégre a „csak magam” jelentése is lehet efféle, és birtokos személyragjával alakilag is emlékeztet rájuk. Különbén is az egész verset – sőt az egész versfüzetet – átjárja ez az önkicsinylő, bocsánat, hogy élek hang. De ennek az önredukciónak, ennek az önmagával

szembeni negatív magatartásnak világosan van egy másik jelentése, és aligha kétséges, hogy erre megy ki a játék. A közvetlen önazonosságból kilépni akaró én le kell hogy vetkezze közvetlen adottságait. Magasabb instanciákhoz – objektív hatalmakhoz és érvényességekhez – fordul, és ezekből az odafordulásokból származtatja érvényes magához való viszonyait.

„Hisz nem is én vagyok...” – ebből a formulából az én némi csodálkozása is kihangzik: így szól az, aki abban, amit éppen tesz vagy megtett, nem ismer magára. Szólhat ez elhatárolóan, mentegetőzve: ne ennek alapján ítélj. De szólhat azonosulásra készen is: igen, vállalom, ez igaz valóm, noha számomra is csak most derült ki. Én vagyok én: ezt mindenki mondhatja, ezért senkiről sem mond semmi különöset, semmi olyat, ami csak maga volna. Valami tőle különbözőre kell rámutatni, hogy mondhassa: *ez vagyok* – „*holott soha még nem is esmeréd*”.

Invokáció

A vers végéről most menjünk vissza az elejére. Bíró azt írja, hogy a vers indítása lát-szatra szokványos, de, teszi hozzá, „*a hangütés (»Múza segítség! segítség!«) túl erős ahhoz, hogy konvencionális legyen*”. (171–172. o.) Nem világos, hogy erő és konvenció miért ne járhatna együtt: elvégre ismerünk nagyon erős konvenciókat, amelyek évezredekben át tartják magukat. Például azt, hogy a költők a Múzsához fohászoknak. És a vers a legkevésbé sem teszi kétségessé e konvenció érvényét. Igaz, a második sora mindjárt azt mondja ki, mennyire problematikus számára az intonált költői magatartás, de kétséget nyomban saját maga ellen fordítja: a *kihez s ki* kettős kérdéséből a vers tulajdonképpen csak a másodikra keresi a választ, a Múza léte és kiléte, a „*szép Bölcs*” érvénye felől egy pillanatig sem merül föl kétség. Persze a versben, ahogyan a kétség, az érvényesség is visszahárul az alanyra: az egyik az elején, a másik a végén, az egyik kimondva, a másik kimondatlanul; a kétség adva van, az érvényesség feladat.

Ennek a formulának valóban van némi műfaji minősége: eredetileg az epikus költészet egyik indító alakzata. S hadd hozzak egy idézetet, amely már e költői konvencióból nyújthat némi kilátást az *Ich* és a *Selbst* problémájára, ahogyan az a Kant utáni német filozófiai diskurzusban felmerült; és azt is mindjárt megmutatja, hogy ez a tárgyalásmód egy harmadik terminust is behoz, mely az egyetemesség, a teljesség, az általános érvény szempontját képviseli. Az eposzban, írja Hegel, „*benne van az általános tartalom, legalábbis mint a világ teljessége, még ha nem is mint a gondolat általánossága. Az egyéni és a valóságos, akiből mint e világ szubjektumából ez a teljesség nemződik és kihordozódik: az énekmondó. Az ő pátoza nem a természet kábitó hatalma, hanem a Mnemosyné, az eszmélkedés és a létrejött bensőség, az emlékezés az egykor közvetlen lényegre. Az énekmondó a tartalmában eltűnő orgánus; nem saját Önmaga [sein eigenes Selbst] az érvényes, hanem Múzsája, általános éneke*”.¹¹ A SZELLEME FENOMENOLÓGIÁJÁ-nak ez a passzusa az epikus költői alakzathoz a görög eposzköltő magatartásának szerkezetét betűzi ki, de ennek leírásában ott van saját korának szempontja, amikor azt is rögzíti, ami hiányzik belőle, ami nem érvényesül benne. Hiszen az eposzköltői magatartást éppen az jellemzi, hogy *neki* nem hiányzik, és a megénekelte tartalmat az, hogy ez a hiány nem csorbítja a teljességét, sőt egyenesen a feltétele annak.

Katona verse természetesen nem az epikus költészethez tartozik, ő maga ezzel a műfajjal soha nem is próbálkozott. E negatív ténynél többet is mondhatunk: a maga részéről az elbeszélő formákat és a költészetet eleve idegennek tartotta egymástól, amire mindkét oldalról szolgált tanúbizonyossággal. A narratívumot a drámaköltészetben

csak ballasztnak látta, amelytől, amennyire csak lehet, meg kell szabadulni (az eredmény: a BĀNK BĀN sokat panaszkodt homályossága és sokat magasztalt költői ereje). Versei makacsul ellenállnak minden kísérletnek, hogy a háttérben felsejülő *love story*ról bármit megtudjunk belőlük – akár csak azt, hogy egy volt vagy több volt, netán egy se, és az egész csak költői misztifikáció. Miközben nagyon is foglalkoztatta egy igazi „nagy elbeszélés” – mert „Kecskemét-történeteiben” ő annak lehetőségét látta –, de megírásához a szigorúan tárgyias, hivatkozások százaival okadatoló történész tollával fogott hozzá. Szóval minden adva volt nála, *nehogy* véletlenül ő írja meg a ZALÁN FUTÁSÁ-t.

Hadd fűzzek mindehhez még valamit, ami oldalvást, de érdemben érinti a „kihez, ’s ki szóll?” kérdését. Versgyűjteménye elé Katona egy Martialis-epigramma két sorát írta mottóul: „*Scribat carmina circulis Palaemon / me raris iuvat auribus placere.*” A kritikai kiadás apparátusa a következő értelmező fordítást adja: „*Írja csak Palaemon széles köröknek verseit, én azt szeretem, ha kevesek füleinek tetszem.*” Nem vagyok valami nagy latinus (enyhén szólva), ezért csak félve kérdelem: a *circuli* valóban *széles* köröket jelent? Nem épp az ellenkezőjét? De a szembeállítás, ahogy én értem, nem is a körök nagyságára és a fülek csekély számára van kielevezve, hanem némiképp elvontabb viszonylatokat akar szemléltetni. A körben a pontok szabályos és folytonos vonallá olvadnak össze, s nincs köztük kitüntetett pont. A *raris auribus* jelzője viszont elsődlegesen azt jelenti: külön-külön lévő, egyenként való. Katona körön kívüli költő volt, ő is annak tudta magát („*engemet egy se’ tud’*”). Nem azt mondom, hogy verseit a körön kívülieknek szánta, de azt igen, hogy kiben-kiben azt a részt akarta megérinteni, amely nem olvad bele az ilyen-olyan körökbe és köröcskébe, és a mottó ezt a szándékot fejezi ki. Ha szabad ezt a kvázi geometriai elemzést folytatni: olyan fülekre számított, amelyek nem sugárirányban figyelnek, nem befelé, a közös középpontra, nem is kifelé, egy saját, de végtelen távolba vesző pontra, hanem az érintő irányából várnak hangokat. Az érintőnek tudvalevőleg egy és csak egy közös pontja van a körrel, iránya pedig merőleges a sugárra: egy másik dimenzióban nyúlik el, és képviseli kiterjedten azt az egy kiterjedés nélküli pontot.

Csekélységemet felejtván

Ha Katona írásait a kor filozófiai diskurzusához viszonyítjuk, felmerül a kérdés, hogy ő maga mit ismert belőle. Mi az, ami csak a mi viszonyításunk, és mi az, ami az ő saját viszonyulása? Most néhány olyan szöveget vonok be az elemzésbe, amelyet bizonyosan ismert. Ezeket ugyanis ő írta.

Az első kettővel Katona lépten-nyomon tapasztalható önkicsinylő hajlamát szeretném közelebről megvilágítani. Ennek forrását okkal kereshetjük pszichológiai alkattában, egyfajta kisebbségi komplexusban; vagy alacsonyabb társadalmi állásában, plebejus állapotában. Ezek az adottságok minden bizonnyal közrehatottak verseiben, és érdemes őket megvizsgálni; fenntartva természetesen, hogy az ilyen közrehatások egy verset még nem tesznek verssé, egy gondolatot gondolatá.

A MÚZSÁHOZ címzett versében a költő mintegy mentegetőzve így ír:

„esdekelő Levél
ez csak elődbe, melly
zsámolyodon hever;
majd hogy idővel azt
tudd: ki kiáltya, szép
Bölcs, segedelmedet.”

Csak találgathatunk, hogy az első sort miért húzta alá Katona, s miért a nagybetűs szókezdet. Megfontolást érdemel, hogy a kifejezést éppenséggel a jogász Katona is leírhatta volna, és akkor egyszerűen kérvényt, folyamodványt kellene értenünk rajta. Egy általa szerkesztett nevezetes beadvány külzetén ez áll: „*A Nagy Méltóságú Hertzeg Koháry Ferentz Ő Magosságához nyújtott alázatos esedezése, a nyomorúság igája alatt szenvedő Ketskeméti szegény sorsú Köz népnek.*” Amint az iratból kitűnik, csatolva volt hozzá az az „*alázatos Könyörgő Levél*”, amellyel a folyamodók „*egyenessen ő Királyi Felségéhez*” fordultak; de addig is, amíg e legmagasabb instanciánál meg nem hallgattatnak, a legalázatosabban kéri a „*Nagy Kegyelmi Hertzeg*” közbenjárását. Ez az esedezés és ez a Levél ugyan néhány évvel később keletkezett, mint a vers, de ugyanezek a fordulatok más, Katona szerkesztette iratokban is megtalálhatók, és a rutinszerű jogi zsargon részének látszanak. Könnyen lehet, hogy a versbeli aláhúzással Katonának épp a jogi zsargonra, a hivatali érintkezés nyelvére való áthallás volt a szándéka.¹² De ha mégsem, úgy képezem, hogy Katona nem utasítaná el ezt az összevetést: ha valaki, ő aztán igazán „*el nyelni tanult fanyart*”.¹³

Erre a beadványra gyakran hivatkoznak úgy, mint a Tiborc panaszában hangot kapott szociális érzékenység és indulat későbbi megnyilvánulására, folytatódására. Egyesek némi rosszallással említik a beadvány túlzottan megalázkodónak ítélt hangját. Nem hiszem, hogy az efféle ítéletek egészen helyénvalók volnának. Katona jogászként elvállalt egy ügyet, azt kellett képviselnie legjobb szakmai tudása szerint. Saját nézeteire ebből nem vagy csak nagyon közvetve lehet következtetni. Sokkal érdekesebb, amit ez a mai szemmel nehezen átlátható ügy az akkori társadalmi és helyi viszonyokról és bennük Katona elhelyezkedéséről elárul. Kecskemét város ügyészeként Katona hivatali munkája mellett jogász magánpraxist is folytathatott. Ebben az ügyben azonban egyenesen a városi magisztrátussal ellenérdekelt fél képviselőt vállalta, ami összeférhetetlen helyzetnek látszik – mégsem lehetett az, legalábbis Katona hivatali előmenetelében nem okozott zökkenőt.

Ha magyarázatot keresünk erre a tényre, a város belviszonyainak és külső függőségeinek sokszálú gubancával kerülünk szembe. És bármilyen nyűgös is eligazodni benne, az bizonyos, hogy nem üres helyen forgolódunk. Változik a kép, ha Katona helyét a tágabb társadalmi térben akarjuk meghatározni. Kecskeméti polgárnak született, úgy is halt meg, de ebből nem lehet egyenesen arra következtetni, hogy polgár volt, ha a szón rendi vagy osztály-hovatartozást értünk. Polgár volta nem elválasztható illetőségétől. Kecskeméten kívül, általánosabb társadalmi kontextusban nem mint polgár jelenik meg, hanem mint plebejus (az iskolai anyakönyvekben például ez áll a neve mellett). Közrendű, de inkább renden kívüli: se nem úr, se nem pór. Híján a pozitív meghatározásnak, amely megadná helyét a tágabb társadalmi térben, azt a pozíciót, amellyel az egyén azonosulhat, amelyben vagy amelytől megkülönböztetheti magát, de mindenképpen kezdhet vele valamit, van viszonyítási pontja az önmeghatározáshoz és a másokkal való érintkezéshez.

Katona ráadásul alkatilag ügyetlen és sikertelen kapcsolatteremtő volt, nehezen mozdult ki magából. Egy másik szövegpárhuzamot kínál a Dukai Takács Judithhoz címzett költői levél. Ezt a verset, amely alcímként a „*27. August. 1816*” dátumot viseli, az irodalomtörténeti közmegegyezés Katona első költői kísérletei közé sorolja. A címzettet a vers a „*Magyar Olimp*” fénylő istennőjeként ünnepli, ugyanazzal a hódolattal fordul hozzá, mint a Múzsához, s van egy gesztusa, a zsámolyra helyezése, amely egészen közel hozza a hasonlóságot:

„*Feléd akartam haladni
számos koszorúhoz adni
még egyet, kicsinyt számodra
tévén buzgón számolyodra:*”

de ekkor a vers más fordulatot vesz, felmerül egy körülmény, amely mintha mégis eltántorítaná szándékától:

„*Akkor, hogy csekélységemet
felejtven, üdvözlétemet
hozzád emelném, Klavírod
akkor zúdult fel [...]*”

És mindjárt idéz egy sort a költőnő KLAVÍROMHOZ című verséből: „*Arany fűrtű Apollónnak*», majd a következő strófa – és egyben az egész vers – zárósoraként még egyet: „*Karjai közé rogyok*». Ehhez még csak ennyit fűz hozzá: „*s. a. t.*», ami elég különös versvég. E tompa kicsengésbe mindenki hallja bele, amit akar – én azt, hogy ezt az oly tiszteletudó és minden pretenzió nélküli hódoló gesztust igazából egy vakmerő ábránd mozdította – vagyis mozdította volna, de beteljesülése másnak jutott. Egy titkos ábránd mozdította ki magából, feledtette csekélységét, és a hódoló gesztus a maga félbemaradtságában önmagára emlékezteti, csekélységére, amely azonban semmi voltában kemény és változhatatlan valóság.

Önmaga, aki van

Végül álljon itt egy részlet történeti munkájából, amelyet érdemes idézni az „én” és „magam” ügyében, emlékeztetve arra, amit Hegeltől tanultunk: hogy ebben az ügyben harmadik félként (netán bíróként vagy közbenjáróként) ott van az egyetemes és általános is. A honfoglaló magyarokról Katona azt írja, hogy vallásuk napimádó volt, s hogy imádatuk tárgyát, „*Istiennek nevezték, melyből lett később azután isten*”. Ezután egy eléggé követhetetlen szófejtést ad elő, amelynek bakugrásait csak kevéssé menti, hogy bevezető mondatával némi halvány távolságtartást jelez. De nem is az etimológia az érdekes, hanem hogy milyen fogalmakat és képzeteket mozgat meg (a kiemelések mind tőlem): „*Úgy állítják, hogy ez a szó a chaldeusoktól jött, kik a tüzet, vagyis a napot imádták és Esának nevezték. Isana vagy Visnu az indusoknál annyit tesz, mint minden világokat keresztülható lélek, és ez a tűz, melynek képe a Nap. Ezen ich, magyarul írva ics, annyi mint lény, valóság, ens, vagy aki van, és hozzáadván az en, ennen (maga) szót, lesz icsen (enmaga, aki van), és ezen szót a kereszténységben is megtartották, mely jele, hogy azelőtt is csak egy istent imádtak.*”¹⁴

A kiemelt terminusok egy része kifejezetten a filozófia szótárába tartozik. Magát az etimológiát nyilván nem szabad a mai normák szerint megítélni. Katona egy helyen rendkívül indulatosan utasítja el a „*magyarsógorítást*”, azt, hogy idegen szavakat vagy neveket magyar szavakra és tövekre vezetnek vissza, ezzel adva meg „eredeti” jelentésüket. Katona, bármilyen önkényesnek hat is etimológiája, annyi bizonyos, hogy nem a hibáztatott gyakorlat szerint jár el: a magyar szót ábrázolja idegen eredetűnek, és jelentésének megfejtésére filozófiai fogalmakat mozgósít. Ha pedig ebből az etimológiából következtetni lehet Katona saját istenfogalmára, azt így foglalhatjuk össze: Isten nemcsak a legfőbb lény és abszolút valóság, és valósága nemcsak abban van, hogy vi-

lágot átható lélek, hanem mindezen felül személyiséggel is bír. Nyilván nem emberforma személyiséggel, Katona az abszolútumtól szigorúan távol tart minden antropomorf képzetet. A személyiség elve az egy Istenben mint egyetemes és objektív fennállás jelenik meg.

Ich és Selbst

Hivatkozott dolgozatában Rohonyi nagyon kevés szóval intézi el, hogy az *Ich* és a *Selbst* problémája voltaképpen hogyan exponálódott a kor bölcseleti vitáiban. Kantnál, írja, „a *Selbst* a transzcendentális *Ich*-hez képest a belső érzék tárgya [lesz], s mint ilyen a pszichológiai eszméhez tartozik; fogalma fedi a magam, a »persona«, a személyiség jelentéstartalmát”.¹⁵ Úgy vélem, hogy Rohonyi ezzel azt a nézetet tulajdonítja Kantnak, amely valójában a tiszta ész kritikájának tárgya, amennyiben „a tiszta ész paralogizmusának”, tévkövetkeztetésének folyománya. A gyakorlati ész kritikájában pedig, írja Kant, „teljes megerősített nyer [...] a spekulatív kritikának az a meghökkentő, habár vitathatatlan állítása is, hogy saját maga számára a belső szemléletben még a gondolkodó szubjektum is pusztán jelenség”.¹⁶ A belső tapasztalatban az én csak mint jelenség adódik, magánvaló mivolta el van zárva előlünk; csak mint *phaenomenon* mutatkozik meg, sohasem mint *noumenon*. A gondolkodásban megnyilvánul a gondolkodó én egysége, amely ugyan túl van az érzékiséghez kötött tapasztalaton, de csak transzcendentális idea: olyan eszme, amely csak a megismerés szubjektív feltételét tartalmazza, de amelynek nem tulajdoníthatunk realitást a *noumenák*, az észdolgok világában.

Kant, mint ismeretes, ebből nem azt a következtetést vonja le, hogy a tiszta, érzékfölötti ideák csupán szubjektív létezők, hanem azt, hogy objektivitásukat csakis a morális törvény alapozhatja meg, és a gyakorlati ész kellően meg is alapozza a *halhatatlanság*, a *szabadság* és *Isten léte* posztulálásával: „Az első abból a szükségszerű gyakorlati feltételtől következik, hogy a tartam feleljen meg a morális törvény teljes megvalósításának; a második abból a szükségszerű előfeltevésebből, hogy függetlenek vagyunk az érzéki világtól, és akaratainkat egy intelligibilis világ, azaz a szabadság törvénye szerint meghatározni; a harmadik abból a szükségszerűségből következik, hogy az intelligibilis világ csak úgy lehet a legfőbb jó, ha feltételezzük a legfőbb önálló jót, vagyis Isten létét.”¹⁷

Ez az elemzés és kritika kérlelhetetlen következetességgel leválaszt minden érzékit, minden tapasztalható tárgyiságot a morális törvényről, amelyhez egyedül az értelemnek enged hozzáférést. Szigorúan elválasztja az akarat célját, amely a legfőbb jó, és a vágy célját, amely a boldogság; s ugyanúgy a kétféle cél felé mozgó hajtórugókat. Az emberben, aki két világ polgára, az erkölcsi és a természeti világhoz, mindkét hajtórugó működik. Megeshet, hogy ellentétbe kerülnek, s ilyenkor az autonóm erkölcsi cselekvés nem lehet tekintettel az érzéki vágyakra. Kant azonban nem állítja, hogy a két cél *ab ovo* ellentétes volna egymással. Isten országának képzetéhez a kettő együttes elérésének reménye ad támaszt. A valós időben ugyan ez nem teljesülhet, de végtelen progresszusban mind közelebb lehet jutni hozzá. Kant épp ebből a körülményből vezeti le a lélek halhatatlanságának a gyakorlati ész által igazolt szükségszerűségét.

Katona több versében is kifejezésre juttatja, hogy nem bízik az ilyen végtelen haladványokban: igazságukat nem abban látja, hogy egyre közelebb a célhoz, hanem hogy sohasem a célnál. Az alapvető bizonyosságot számára nem Isten eljövendő országa, hanem a paradicsom visszavonhatatlan elvesztése jelenti. A GYERMEK-KOR jeleníti meg azt a világot, amelyben az örömev még gondtalanul uralkodik:

„Úgy játszott elméjével
 az Öröm, mint lepkéjével
 ő maga – könnyű fonálon
 eresztvén el a fűszálon –
 örültt rabjának a rab;”

az örömelv, amely később mint kínzó vágy, mint „gyilkos Vak”, mint „vak Here” veszi át az uralmat, és a gyermekkor „arasznyi” világát a képzet és való ellentéte közé dobja.

Magán kívül lenni

Katona lírájának gyökereit Rohonyi a BÁNK BÀN monológhelyezeteiben keresi. Ezekben „*rejtett dialógus húzódik meg, s az önmegszólítás attitűdje, beszédpozíciója formálisan is kiválik a dikció áramából*”.¹⁸ Jellegzetes példaként Bánk első felvonás végi monológjából idéz (én egy kissé bővebben idézem):

„Szedd rendbe, Lélek, magadat, [...] *Úgy állj meg itt, pusztán, mint akkor, a' midőn az Alkotó szavára a' reszketve engedő Chaos magából ki-bocsájtja.*”

Rohonyi nem mondja meg, mi is az a formai jegy vagy eszköz, amely itt az önmegszólítást kiemeli a dikció áramából. Ha pedig rákérdezzünk, némi meglepetéssel kell megállapítanunk, hogy az idézett szöveg ugyan kétségtelenül megszólítást tartalmaz, de semmilyen formális jegye nincs az önmegszólításnak. *Ennek ellenére* úgy fogjuk érteni – szóval némiképp paradox ténnyel állunk szemben, amely magyarázatra szorul.

Korábbi könyvében Rohonyi nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy a „*pusztán*” közbevetés az első változatban még nem szerepelt, csak a végleges kidolgozásba került be. Hadd tegyem hozzá, hogy eredetileg az első megszólítás is másképp hangzott:

„*Szedd rendbe lelkem önn' magad!*”

Vagyis eredetileg az első személyű birtokos személyrag még kifejezetten utalt arra, hogy a magányos beszélő önmagát, saját lelkét szólítja meg. A személyragnak ez a leválása pedig nemcsak a két változat összevetéséből tűnik ki, hanem megtörténik a monológ végleges szövegén belül is. Az elején Bánk még itt is így beszél: „*Vond ki, Lelkem, most magad' / azon setét ködből, melly elragadta / előlled a világot, s' emberi / vak Bizodalomba szőtt!* –” Megkaptuk tehát a választ, hogy a fenti idézet mivel válik ki a dikció áramából: azzal, hogy leveti magáról az önmegszólító formát. A megszólítottat eltávolítja a beszélőtől. Pontosabban ez nem a szöveg tette, hanem a beszélő: ő távolította el magát magától. Magára vonatkozás, amely a megkülönböztetés ölében nyugszik.

Tegyük hozzá, hogy ugyanakkor, amikor a „*Lelkem*” helyett a személyességtől megvált „*Lélek*” lesz a megszólított, a másik oldalon épp ellenkező irányú a váltás: a szövődék, amely eltakarja előle a világot, s ami korábban egy általánosság, „*a vak Bizodalom*” textúrája volt, most a lehető legszemélyesebbé válik: „*Szakaszd- / széjtt mind azon tiündéri lánczokat, / mellyekkel a' Királyi székhez, és / a' hűtesedhez, gyermekidhez olly / igen keményen megválál kötözve!*”

Személyes kötelékeiből kifejtve a Lélek immár nem az *enyém* vagy bárkié, magában áll, eloldva az éntől, amely addig birtokosának látszott. Jól látható, hogy a „*pusztán*” nem a tiszta szubjektivitás vagy bensőség felé mutat, hanem épp az ellenkező irányba. A Lélek most olyan relációba kerül, melynek másik végén a Chaos áll; s ez a viszony úgy alakul, hogy a Lélek eredetileg benne van a Chaosban, majd kívül kerül rajta: először úgy, hogy az Alkotó szavára kibocsáttatik, másodsor saját tette által. Ez a tett, illetve a tőle várt eredmény: a rendbe szedettség. Egy kozmikus teremtéstörténet felvonásai vannak e hasonlatba belesűrítve, jóllehet maga a Kozmosz, a látható és kiterjedt világrend nem lép a színre. Helyette a Chaos antagonistájaként a rend mint tiszta eszmeiség szerepel: a teremtő hatalomszó, az isteni Logosz egyfelől, pontszerű leképeződése, a Lélek másfelől.

Érdeemes mindehhez felidézni (amint Rohonyi is megteszi), hogy maga Katona hogyan gondolkodik a monológhelyzet felől. Előbb azonban Bárány Boldizsártól, az ő BÁNK BÁN-recenziójából, a ROSTÁ-ból idézek, amely nehezen túlbecsülhető hatással volt mind a darab átdolgozására, mind Katona kritikai nézeteire. Épp az itt tárgyalt jeletről írja a ROSTA: „*Nem lehet a' Monológnak természetesebb oka, éltetője, hova' tovább szárnyítottja, mint ez az állapot – belső lelki helyeztetés.*”¹⁹

Amikor Katona József néhány évvel később recenziót ír Kisfaludy Károly ILKÁ-járól, mintegy tanítványi hűséggel követi a ROSTA mintáját, a felépítésben és a tartalmi-kritikai szempontokban egyaránt. Annál többet árulnak el róla azok a kisebb-nagyobb különbségek, amelyek ebből az alapvető egyezésből kiütözköznek. A monológnak, írja Katona, „*csak ott van helye, hol az indulat annyira nőtt, hogy az indulatos elfelejtkezik magánlétéről és indulata tárgyában mintegy más testet látván, az ellen indul meg a nyelve; – azt szoktuk mondani, hogy csak a bolond beszél magával és a nagy bölcs. (Mely ebben a tekintetben annyi mint bolond.)*”²⁰

„*Lelki belső helyeztetés*” – írja Bárány Boldizsár. „*Elfelejtkezik magánlétéről és indulata tárgyában mintegy más testet látván...*” – így Katona József. Olyan lelkiállapot kell, írja Bárány, amelyben a beszélő nem kifelé figyel, nem közvetlen környezetére, hanem befelé fordul, magába mélyed. Katona szavait inkább így érthetjük: a beszélő éppen hogy kifelé fordul, de nem közvetlen környezetéhez, hanem még kijjebb, azon túl fekvő tárgyakhoz. Nyilatkozata arra vall, hogy az intenciónak az a változása, amelyet a „*lelkem*” → „*Lélek*” metamorfózisból kiolvashatunk, a lehető legnagyobb írói tudatossággal lett végrehajtva.

BARÁTOMHOZ címzett versében, amely jól azonosíthatóan Bárány Boldizsárhoz szól, Katona így ír: „*Te, kivel a Schillereket / csodálván, a hét egeket / befogni erőlködék* –”. Hadd iktassak ide egy Schiller-idézetet, melyről nem állítom okvetlenül, hogy a két barát is olvasta, de – Katona egy fordulatával élve – meg fognak nekem engedni, ha feltételezem róluk. Az EMBER ESZTÉTIKAI NEVELÉSÉRŐL írott tizenkettedik levél egy jegyzetében áll: „*A nyelvnek az én-nélküliségnek [Selbstlosigkeit] erre az állapotára az érzet uralma alatt az a nagyon találó kifejezése van: magán kívül lenni, azaz Énjén kívül lenni. Ámbár ezt a szó-lásmódot csak ott használják, ahol az érzet indulattá [Affekt] válik, s ezt az állapotot hosszabb tartama észrevehetőbbé teszi, mégis mindenki magán kívül van, ameddig csupán érzel. A visszatérést ebből az állapotból az eszméléshez [zur Besonnenheit] éppolyan helyesen magába szállásnak [in sich gehen] nevezik, azaz a maga Énjébe való visszatérésnek, a maga személye helyreállításának.*”²¹

Schiller még hozzáteszi, hogy az ájultra nem azt mondják, hogy magán kívül van, hanem hogy nincs magánál (*er ist von sich*); és megfordítva, aki az érzet uralma alatt

áll, azért még magánál (*bei sich*) van. Eszerint lehet valaki egyszerre magánál és magán kívül, a *bei sich* és az *aufser sich* nem zárja ki egymást. A szóba hozott kifejezések természetesen erősen nyelvhez kötöttek, a megfelelő német és magyar idiómák nem feltétlenül fedik egymás jelentését. Schiller azonban már eleve eltér a szokásos (német) szóhasználatától, amikor a közönséges érzékelést is a magánkívüllét állapotához sorolja, és ezzel az eltéréssel a fogalmi megkülönböztetés jogát érvényesíti a szemantikai térben. A határok áthelyezése folytán ennek az állapotnak az ellentéte, a magába szállítás – a belső lelki helyzetetés – egybeesik az érzékiség ellentétével, vagyis a gondolkodás, a megfontolás, reflexió állapotával – a *Besonnenheit* körülbelül ezt jelenti. Bárány Boldizsár pontosan ezt tartja alkalmas monológhelyzetnek: a monológ tehát hangos gondolkodás. Katona – legalábbis első olvasásra – ennek szöges ellentétét mondja: a monológ oka és szárnyítója szerinte az erős felindultság, tehát éppen nem a magába szállítás, hanem a felfokozott magánkívüllét. „*Elfeledkezik magánlétéről*”: vagyis arról, hogy egyedül van, de elég okát láttuk, hogy ezen valami olyasmit is értsünk, amit Schiller a *Selbstlosigkeit* szóval fejez ki: hogy elfeledkezik magáról. De úgy gondolom, ha figyelmesebben olvassuk, nem fogunk ellentétet látni, pontosabban: meglátjuk, hogy Katonánál ezek az ellentétek nem kizárják, hanem szorosan feltételezik egymást. Ő a belső állapotokat *tárgyukkal* jellemzi. Az újabb keletű fenomenológia műszavával: intencionális tárgyukkal. Az érzékelésben közvetlen környezetünk tárgyai jelennek meg. A gondolkodásban, eszmélkedésben gondolatok és eszmék. Ezek nem érzéki tárgyak, de nem belül lakoznak; ahogyan az érzéki tárgyak sem érzékszerveinkben vannak, hanem rajtunk kívül, úgy minden belső állapotunk olyan szerv, orgánum, amellyel képesek vagyunk felfogni, a magunk számára megjeleníteni rajtunk kívüli tárgyakat. A kint és bent nem abszolút helyek, hanem egy fordított viszony két vége, vagy Katona szívesen használt szavával: két pólusa. Beljebb úgy kerülök, ha e viszony másik végén kijebb jutok, és megfordítva. Vagy sajátosabban a szubjektum-objektum viszonyra: már Schillernél is azt olvastuk, hogy magánál lenni és magán kívül lenni nem egymást kizáró állapot; Katona szemlélete szerint kifejezetten feltételezik egymást. A magánkívüllét is magára vonatkozás: *én* vagyok kívül *magamon*, és minél kívülebb, annál közelebb magamhoz. Ezt lehetett kiolvasni A MŰZSÁHOZ írt versből is.

Katona ugyan nem mondja ki ezt tételelesen, de szemlélete olyannyira ráállt az ilyen típusú alakzatokra, hogy nem alaptalan nagyfokú tudatosságról beszélni. Erről tanúskodnak az olyan ellentéteket összekapcsoló sokszoros oxymoronok, mint: „*Áldott virasztó fagy- / mécsa a hideg éji borzadozások gyáva rabjainak! Jövel, jövel...*” Vagy az ellentéteket minden átmenetet kiiktatva, közvetlenül átkattintó szerkezetek: „*mert vége lett neki / hogy létre változott*”. De hogy a monológnál maradjunk: „*csak a bolond beszél magával és a nagy bölcs*”.

Mindez arra figyelmeztet, hogy elhamarkodott dolog a Katona verseiben – és színpadán nem kevésbé – gyakran feltűnő és előszeretettel ábrázolt önkívülettel határos lelkiállapotokból a szerző szubjektív idealista és irracionalista vonzalmaira következtetni. Szerintem épp ellenkező a helyzet: Katona szigorúan tárgyias és szokatlanul tudatos költő. (Arany: Hogy tudott annyi számítással – költeni!) Nem vitás, a magánkívüllét veszélyes üzem: kívül, de ott kinn hol? A valóságnál, az igaznál, az egyetemesnél – vagy a látszatsznál, a hamisnál, a részlegesnél? A különbségre pedig nem belül leljük a kritériumot: de hát épp ezért veszélyes kimerészkedni.

Katona esetében még többet is mondhatunk: „*indulata tárgyában mintegy más testet látván...*” Nemcsak tárgyiasságot, de egyenesen testiességet követel. Nem azért, hogy

az eszmeiséget kiiktassa, hanem hogy testesnek lássa. Azt akarja látni, ahogy a testek az eszmei dimenzióba is kiterjednek.

Persze az indulat (nem látható) tárgyában más testet látni annyi, mint rémeket látni, fantomokat látni. Ezt mindjárt illusztrálhatjuk is a BÁNK BÁN-ból, egyben azt is, hogy az indulatosnak valóban „*az ellen indul meg a nyelve*”:

„A' szerelme féltő
Bánk-bán! (kaczag) *Tüdő, hazudsz, hazudsz!*
(fájdalommal fejét kezei közé szorította)
Mit nyughatatlanítsz setétes Álom
kép! mit gyötörsz incselkedő Chimaera!?”

Éppen ez a veszélye a magánkívülettnek: hogy az ember agyrémeknek esik áldozatul. De ha – ahogyan Schiller mondja – a közönséges érzékelés is magánkívülett, akkor vele sem vagyunk biztonságban, és a veszély még alattomosabb, mert kevésbé észrevehető. Bánk *entrée*-ja: „Nemes Méltóság; mindenben gyanakodó tekintet.” A gyanú tárgya nem a külső viszonyok valósága, hanem igazsága.

Az egy Isten, az egy magam

Katona filozófiai műveltségének perdöntő bizonyosságát Waldapfel József A' MAGÁNYHOZ e versszakában látta:

„Benned, *boldogulást lengedező* Magány!
benned nincsenek illy ördögi angyalok:
alkotmány magad, és vagy magad alkotó,
egy lét benned az egy Isten, az egy magam.”

Katona-monográfiájában Waldapfel ehhez a következő kommentárt fűzi: „*Isten és magunk – az én – teremtő és teremtmény azonossága a Kant utáni szubjektív idealizmus gondolatvilágába tartozik.*”²² Leginkább Schelling korai írásaiban lát ehhez erős gondolati – ámbár nem szövegszerű – párhuzamokat. Katona lírájának értelmezésében szíve szerint Schopenhauer filozófiáját használná sorvezetőnek, s nem zárja ki, hogy Katona olvasta A VILÁG MINT AKARAT ÉS KÉPZET-et. Ez a körülményekre tekintettel fölöttébb valószínűtlen, és Waldapfel a legnagyobb filológiai virtuozitással is csak annyit tud kimutatni, hogy nem teljes lehetetlenség.²³ Ennyi persze nem elég egy hipotézis lábra állításához, csupán arra, hogy az ellenhipotézist ne lehessen kategorikusan állítani.

Amennyire meg tudom ítélni, az irodalomtörténészek többsége fenntartásokkal él Katona filozófiai tájékozottságát illetően. Van, aki ennek hangot is ad, Bíró Ferenc is közéjük tartozik. (180., 219. j.) Az idézett strófában azonban ő is filozófiai kölcsönzést vél felfedezni, bár nem a szubjektív idealizmus gondolköréből: megállapítása szerint Katona itt „*csaknem szó szerint idéz*” Spinozától. A vélelmezett Spinoza-szöveghelet sajnos nem adja meg. További fejtegetéseiből az tűnik ki, hogy az a *natura naturans* és a *natura naturata* viszonyát érinti. Ott azonban, ahol erről Spinoza definitív módon nyilatkozik (ETIKA I. rész, 29. tétel, megjegyzés), én képtelen voltam bármilyen szövegszerű gyezést felfedezni.

Bíró Ferenc mindenesetre látni vél egy gondolati párhuzamot: „*Ahogy a Spinoza által elgondolt természetben csak az Isten (a természettel azonos Isten) létezik, a magányban csak az »egy magam«*, azaz *magányának ő, a lírai én az istene. Az én azonos magányával: a ma-*

gány teremtette őt, s ő teremti magányát.” Ezzel az analógiával sehogyan sem vagyok kibékülve. Ami Spinozát illeti, az ő felfogása már első közelítésben is sokkal tagoltabb, hogysen pusztá azonosságokkal jellemezni lehetne. Saját szavai szerint: „Isten egyetlen, azaz a dolgok természetében csak egy szubsztancia van” (I. rész, 14. tétel, 1. köv. tétel). Isten és természet azonosságának alapja, hogy mindkettő ugyanarra az egy szubsztanciára utal. Kiterjedés és gondolkodás nem két külön szubsztancia, hanem az egy szubsztanciának két attribútuma. Ebből következik az a megbotránkoztató tétele, hogy Isten nemcsak „gondolkodó dolog”, hanem „kiterjedt dolog” is (II. rész, 1–2. tétel).

A Katonának tulajdonított gondolat pedig egyszerűen ellentmond Katona szavainak. A vers félreérthetetlenül szól: „az egy magam” mellett – de inkább fölött – ott van „az egy Isten” is.²⁴ A kettő a magányban „egy lét”, ami végképp kizárja, hogy az egyiket közülük egyszerűen nemlétezőnek tekintsük.

Katona szavainak erre a negligálására talán az bátorította az értelmezőt, hogy ha egyszer a kettő „azonos”, akkor elég az egyik név, hisz a másik is csak ugyanazt mondja. Csakhogy ez esetben fordítva is így van – miért nem úgy szól hát az értelmezés, hogy ’magányának Ő, az egy Isten az istene’? Már csak azért is, mert Katona szavainak értelmét érezhetően ez adja vissza hívebben. Én ugyanis azt veszem ki a versből, hogy amaz „egy lét”-ben a két létező nem egyenlően osztozik: egyikük léte feltétlen és végtelen, másikuké esendő és véges, a nemléttel határos.

A versben nem találok nyomát az én és a magány azonosításának sem. Megkülönböztetésüknek annál inkább: a Magány elejétől a végéig mint Te szerepel. Igaz, ez a Te nem jelenik meg mint külön, önálló létező (szemben Csokonai hasonló tárgyú – s talán mintául is szolgáló – versével, melynek egy pontján a megszólított „magánosság” mint „kedves istenasszony” lép elének). Katona versében a magány nem valami kvázi mitologikus lény, hanem egy hely. A versen végigvonul egy szembeállítás: egyfelől az „ott” – kinn az emberek világában, melynek „ország a neve, és – öszveszövetkezés” –, másfelől az „itt”, a „benned” – vagyis kihúzódva a társas lét hamis világából. De nem a világból, nem az ürbe: egyedül van, de nem külső környezet nélkül. Senki sincs itt rajta kívül, de azt nem mondhatni, hogy semmi sincs: törzsökös fák magasodnak, szelek járnak, sárgult levelek pörögnek le „Kalibámra”, évszakok váltakoznak, és odafönn világít a Nap. Az elemek túl általánosak, hogysen együttesük egy táj képét adná ki; a természet világa ez, mondanánk, de maradjunk annyiban: az egyedüllét világa, s az a hely, ahol az alany áll, inkább egy léthelyzet, a világban való lét állapota. Ez az állapot nem a beleolvadásé, a feloldódásé. A vágy erre irányul, de ezt csak a halál, a megsemmisülés hozza meg. Amíg az élő él és van, szembe találja magát a világgal, a világot magával, de ez a szembelét itt nem ellenséges. A magányhoz fordulva mondja, hogy „alkotmány magad, és vagy magad alkotó”; nem az énről, nem önmagáról állítja tehát az ön-teremtést, hanem önmagának egy jól megkülönböztetett állapotáról, léthelyzetéről. És mi az, amit a magány megalkot? Isten és magam egyletét: azt a viszonyt, amelyben helyreáll a teremtő és a teremtmény eredeti és igaz kapcsolata, mert az egyedüllétben az én nem saját különbejárátú világába vonul vissza, hanem Isten világával találja magát szembe. Ez épp az ellenkezője annak, amit az én, a szubjektív benső istenítésének nevezhetünk.²⁵

Benne lenni a társas világban ugyanaz, mint kívül lenni Istenen; hogy Istenben légy, tehát magadnál, ki kell vonnod magad a társas létből, de nem a világból; ha egyedül maradsz benne, megadatik, hogy:

„Minden tör'sök előtt álva találok az
oltárt, a hidegen tündöklő Nap egy
Istent játszik elém, a kit imádkhatsz,
's a vég boldogulás itt mosolyog le r'ám.”

Szó sincs a lírai én istenítéséről: a magányos istentisztelet képe ez, amely egyben az igaz istentisztelet. A közös és nyilvános világot ellenben a hamis istentisztelet képei jellemzik. A bálványimádásé:

„örögésiben ott tapsol az Oktalan
fényes mostaniján; 's vak rohanással üt
vázképére sebet Fő Aranyistenén.”

És nem is egy Istent bálványoznak, hanem külön-külön nemzeti isteneket:

„Ott a Balgatagok Föld' növevényeim
árúlják örökét Irgalom' és Kegyet
a Kertésznek – egész Nemzeti kény szerént –
kalmárként szereik' becsbetevésivel:
Felmettzik kebelét Isteneiknek [...]"

Lehetséges-e igaz és nyilvános istentisztelet? A vers még a kérdés feltevésére sem ad alkalmat. De a JÁTÉKSZÍNI KÖLTŐ-MESTERSÉG-ről szóló írásból mintha e kimondatlan kérdésre is választ kapnánk: a színház intézménye lehetne, ha volna.

Az ismeretlen Isten

Mint Waldapfel József megjegyzi, ebben az írásában Katona „*az akkor szokásosnál határozottabban mutat rá a színjátszás vallási eredetére*”.²⁶ Megállapítását tovább élesíthetjük: Katona a kultusból, az „Isteni tiszteletből” eredezteti a színjátszást.

Hadd utaljak vissza most a fenti FENOMENOLÓGIA-idézetre, nagy vonalakban köré kerékitve tágabb kontextusát. Hegel itt a görög epikus költészetet mint a művészetvallás, a *Kunstreligion* egy történeti alakzatát mutatja be; közvetlen előzményeként a kultuszt tünteti föl; további fejlődési fokokként pedig a tragédiát és a komédiát jelöli meg. A művészetvallás a maga részéről a természetvallásból válik ki, és átvezet az abszolút vagy kinyilatkoztatott valláshoz.²⁷

Nincs tisztázva, hogy Katona milyen forrásokból merített drámatörténeti vázlatához. Nem azt akarom sugallni, hogy Hegeltől merített, ahhoz az egyezések, ha vannak is itt-ott, nem elég specifikusak. Tárgyalásmódjának Waldapfel által is kiemelt sajátossága azonban felveti, hogy felfogása háttérében ne csak esztétikai vagy irodalomkritikai eszméket keressünk, hanem bizonyos teológiai vagy vallásfilozófiai teorémákat is. A FENOMENOLÓGIA viszonyítási pontokat adhat ezek kihámozásához.

Már régen rámutattak arra, hogy Katona BÁNK BÁN előtti színpadi kísérleteiben feltűnnek vallással kapcsolatos általános reflexiók. Magában a BÁNK BÁN-ban nem találunk ilyeneket. Legalábbis a szereplők beszédeiben.

Kecksemét történetét feldolgozó – végül is félbemaradt – műve előszavában Katona azt ígéri, hogy a harmadik szakaszban foglalkozni fog – többek között – az itt élt népek vallásával, s hozzáteszi: „*Itt mindazt, ami isteni vagy felsőbb, odahagyjuk tisztelettel*

az isteni titkok Gondviselőjének, és a felsőbbségnek: mi ezen dolgoknak is csak pusztá viszontagságaival bibelődünk.”²⁸

Aligha fogjuk ezt a lemondó nyilatkozatot úgy olvasni, hogy az odahagyott témák a szerzőt hidegen hagyják. Inkább úgy, hogy „*amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell*”. S észrevevesszük azt az apró – Katona értekező prózájára oly jellemző – fintort is, mellyel hallgatási fogadalmát bejelenti: nemcsak az isteni titkok sejtelmének belső áhítata parancsol némaságot, de a földi hatóságokra tekintettel is tanácsosnak látszik kerülni a szót.²⁹ Mindezzel együtt a harmadik szakasz elejére egy szűkszavú, de sokatmondó kis vallásfilozófiai és vallástörténeti traktátust illeszt,³⁰ amely megérdemli a figyelmet.

Katona itt a vallások két nagy típusát különbözteti meg. Az első az emberek „*természetes indulatá*”-ból származik, változatait természeti vallásoknak fogom nevezni. A másodikat, amelyet tételes törvények szabályoznak, Katona maga nevezi „*elkészített vallás*”-nak, és köti az ember társadalmi állapotához. Változatai között külön hely illeti meg az ótestamentumi zsidó vallást, amennyiben csak ez „*mondatik isteni kézről jöttnek lenni, melyet a legtökéletesebb munkájú Teremtő adott addigra, míg egy legjózanabb tanító (a mi Urunk Jézus) a legszebb fényben újrászületné*”.

Katona elgondolásának részleteit illetően ajánlatosnak látom a bővebb idézést, mert saját szavai közelebb hozzák az összefüggést verseinek gondolatiságával. Az alábbi passzus például, mellyel történeti munkájának harmadik szakaszát kezdi, ajánlott olvasmány lehet GYERMEK-KOR című verséhez: „*A természet első gyermekeinek szent együgyűsége sokáig csak úgy esmérte a legfőbb valóságot, mint az dedkori paradicsomába beléöntetett. A jót úgy nézte, mint egy szükséges kellelőséget, de midőn majd azt a rossz megzavarta, látván sorának változandóságát (paradicsomából való kiesését) szomorúan körültekintvén, okát kereste, s mivel azt a földön nem tudta meglelni, feltekintett az égre, és hinni kezdé, hogy ott kell hát annak a valakinek lenni, aki az ő természetes javát oly ellenállhatatlanul lerontotta, és máskor ismét jóra fordítja. Ez [a valaki] – az Isten.*”³¹

Istent az ember a maga formájára képzelte el, s úgy hitte, hogy kérelmekkel és ajánlékokkal meg lehet nyerni jóindulatát. Innen az ima és az áldozat. „*Véle lett a világra az a vágy, hogy boldogsága mindég tartson. De testének elrogyását látván, elszakasztotta attól vágyát s azon mozgást, mely benne az életet tartja, és lélek nevet adott reá. Ez mint valamely külön lévő valami kiköltözhetett máshová a szakadékony testéből, és csak ez lett az a tulajdonképpen való Ő, mely mindégtartó lehet. Ez – a jövőendő élet.*”

A „*lelkem*”-> „*Lélek*” metamorfózis is olyan mozgást ábrázolt, amelyben az én közvetlenségétől különválik „*az a tulajdonképpen való Ő*”, mintegy bemutatva, mi az igazság ebben az első és kezdetleges képzetben, s e vallástörténeti reflexiók olvastán megerősítve látom, hogy az erős fogalmi tagolódás jeleit nem csak én képzeltem bele. S visszautalok a fentebb idézett strófára, amelyet magányos istentiszteletként jellemeztem, és nem vaktában, hanem fél szemmel az alábbi fejtegetésre: „*Minden pap, minden templom nélkül nyújtá kezét a tiszta ég alatt ama felette képzelt hatalmashoz a buzgolkodó [...] Nékifordult a kelő napnak, mint esméretlen istene legfenségesebb művének; természetes dolog, hogy a legszebb teremtménynek látásán végre elfeledkezett a láthatatlan teremtőről, és elbódulván dicső jöltevő fényében, eltévesztette a tárgyat, és a képet a valóság helyett istenévé tette [...] Ez a legelső, legrégibb (pogány) isteni tisztelet – a bálvány.*”

Nincs okunk feltételezni, hogy a Katona-féle magányos istentisztelet a pogány bálványimádáshoz való visszatérés akarna lenni. De megtérés a természetes valláshoz, ahogyan a szót a felvilágosodás korában szintén használták: a filozófus, a Bölcs vallásához, amely sallang és cicoma nélkül, torzítatlanul tartalmazza, ami minden vallásban közös és igaz. Az ellentétet és hasonlóságot jól érzékeltetheti, ha újra idézem: „*a*

hidegen tündökölő Nap egy / Istent játszik elé, a kit imádkozhatok” – vajon nem kell-e megint ugyanazt mondanunk, mint amit Arany János mondott a BÁNK BÁN olvastán: hogy tudott annyi számítással – költeni? Vajon nem gondos számítás folytán áll olyan jelző a Nap előtt, hogy még véletlenül se gondoljunk rá mint melengetőre, mint bódulatot keltőre, arra, hogy jótéteményét az emberi érzékek simogatásához hasonlítsuk?³² S nincs-e szinte aggályosan kiemelve, hogy imádatának tárgya nem a kép, nem a látvány, hanem a *ki* megjelenik benne?

Katona fejtegetései, bármilyen kritikusak és távolságtartók a vallás minden történelmi formájával szemben, nem a vallás mint olyan, hanem a hamis vallás, a bálványimádás ellen irányulnak. Természetesen a bálványimádás hamisságát illetően elég lehet a Tízparancsolat tekintélyére hivatkozni. De hogy Katona – aki amúgy, nem kétséges, hű katolikus – alapvetően a felvilágosodás talaján áll, „*a puszta ész határain belül*” szemlélődik, azt világosan mutatja, amit Jézusról fontosnak tart kiemelni: „*egy legjözsnább tanító*”. – Mint (teszem azt) Szókratész vagy a königsbergi bölcs.

A természeti vallásokkal szemben a tételes vallások nem igazabbak, ugyanúgy bálványimádók. A különbség abban van, hogy az „*elkészített vallás*” a társadalmi állapothoz tartozik; s nemcsak hozzátartozik, hanem konstituálja azt, „*szívópontja lett a polgári szövetségnek*”. Megemlítendő, hogy Katona e szövetekezés eredetét kifejezetten az úrszolga viszonyban jelöli meg, és a társadalom alapképlete a vezető és a neki engedelmeskedők csapata. A külön-külön csapatok összetartására külön-külön vallásokat alapítottak, de „*[l]elke mindenkinek csak az volt: áldd istenedet, szeressed társaidat, tiszteld a fölsőbbeket*”. Katona ezt a tartalmat elfogadja és üdvösnek tartja. De ha A’ MAGÁNYHOZ című verset úgy olvassuk, mint az igaz és méltó istentisztelet megjelenítését, és hozzávesszük alcímét: EGY EMBERGYŰLÖLŐI ÓRÁBAN, mindjárt látni, hogy micsoda kegyetlen antinómiát zár magába ez az elfogadás, és tár fel ez a vers.

Alább, ahol a keresztény vallás „*viszontagságaival bibelődik*”, még erősebb körvonallakkal rajzolja meg Jézus tanításának intellektuális természetét:³³ „*Az első együgyű és minden pipere nélkül való szent vallás, melyet mesterünk Jézus tanított, inkább a bölcselkedőnek, inkább a gondolkodni tudó embereknek volt készítve. [...] Az apostoloknak könnyebb volt az írástudókkal bántani, mint a későbbieknek a szilaj jövevényekkel.*” Az első két évszázadban még minimálisak voltak azok a „*csecsebecsék*”, amelyekben a vallást előadták, hogy „*a vad és durvaesű emberek is megfoghassák*”, „*kézszel foghassák, mint gyermek az ábécét*”. Titkos összejöveteleiken a keresztények „*az utolsó vacsorának emlékezetére csoportonként egy kis közös vacsorát csaptak*”, s itt, az agapén „*buzgó beszédekkel emlékeztek meg kegyes mesterökről*”. Vagyunkközösségben éltek, „*nevezetők volt gnostici, vagy nostici (a nosco-tól), azaz tudományosok, de mivel aztán e néven szakadás is támadt, magukat catholicus névvel különböztették meg*”. Katona fanyar megjegyzéssel érezteti, hogy meglehetősen paradox dolog ezt a nevet megkülönböztetésre használni, hiszen „*katolikus*” annyit tesz, mint egyetemes (Katona szavával: „*közönséges*”), márpedig egyetemes kereszténység „*nincs is a világon*”. A szóhasználatot az indokolhatja, hogy „*Jézus csak az egész emberi nemzetnek adhatta tanítását*”.

E bibelődésekből talán nem túlzott merészség azt a jelzést kiolvasni, hogy Katona hajlik a keresztény tanítás egyfajta gnosztikus felfogására, természetesen nem az eretnek gnoszticizmus értelmében, hanem a gnózis filozofikusabb – neoplatonista – fogalma szerint (amint az a János-evangélium logosz-teológiájában is hangot kap). Ehhez valóban kaphatott impulzusokat a Kant utáni német idealizmustól, Schelling vagy Hegel Jénából ideszívárgott gondolatmeneteiből. Természetesen szóba jöhetnek más forrásvidékek is.

E latolgatások helyett azonban forduljunk inkább a versekhez, melyekben tetten ér-

ni véltem a magányos istentisztelet gesztusát. Most úgy tűnik, ezt belülről, e sajátos kultikus cselekményben átélt áhítat felől is megfelelő szóval tudjuk jellemezni: a gnózis, a megvilágosodott tudás állapota, illetve az arra való törekvés ez. Amilyen nagyra tartom Waldapfel József teljesítményét, hogy a Kanttal kezdődő klasszikus német idealizmus nagy filozófiai diskurzusát bevonta Katona műveinek értelmezésébe, és nélkülözhetetlen feltárásokat végzett, olyan kritikusan nézem, hogy ezt a kutatást egyoldalúan a szubjektív idealizmus és az irracionálizmus vágányára állította. Holott e diskurzus univerzumában meghatározó módon jelen van a szembeforgalom is, amely az objektivitás és az ész jogait fel nem adva igyekezett szintetizálni az újabb tapasztalatokat, és nem csupán a régibb századok racionalista metafizikáinak vonakodó hátrálása volt.

Katona műveinek gondolatiságát én inkább ezen a vonalon látom értelmezhetőnek. A tudást keresve, rá törekedve a lélek valóban tele van egzaltációval és komplikációval, misztikus borzongásokkal és tárgyaltalan sóvárgásokkal – de csak azért, mert kívül van rajta. Aki a birtokában van, a Bölcs a lehető legjózanabb és legegyszerűbb tartalmat tudja benne, és tanítása nem beavatottak szűk körének, hanem az egész emberi nemnek szól. A kereséssel szemben a megtalálás a fogalmak tárgyiasságát, az eszmék testességét, a szellem kiterjedt voltát feltételezi, és Katonának ez a vezérlő csillaga.

Magam is úgy látom, mint Fried István, hogy Katona költészetének legmélyebb és legsajátabb jellemzője a „*visszafogott tárgyiasság*”, az, hogy „*a legszemélyesebb, leggyötrőbb, legfájóbb gondolatokat, érzéseket, mondandót objektívválni igyekeznek; egyfelől az egyetemeshez, a törvényszerűhöz méri (és ezáltal egyedi voltát kérdőjelezi meg), másfelől jellegzetes helyzetként ábrázolja*”.³⁴ Szívesen idézem ezeket a sorokat, noha (vagy épp azért, mert) írójuk nyíltan kifejti szkepszisét e költészet filozófiai háttérének keresésével szemben. Isten és magam egylétét kommentálva, a Schellingre hivatkozó értelmezésekkel szemben ezt írja: „*olyan lét, amelyben az isteni és emberi princípium szinte kölcsönösen feltételezi egymást*”.³⁵ Én is így értem – ezért hivatkozom inkább Hegelre.

Vak Here

Katonának életében egyetlen verse jelent meg, a VÁGY:

*„Hol vagy fenrepeső szép pillangója velőmnek?
 melly még egy Pegazus' szárnyait is nevetéd.
 Oh hol vagy kecscesz tellyes szilaj indulatimnak
 hasztalan izzadozó mennyei Tantalusa?
 Nemde világok – Idők – nyúlnak heverészve tömötten
 a cél közt, 's közted? vak Here – Vágyakodás!
 Gyermeki bábok után kacsalódó képezet! egykor
 csillagokat sietél egybeölelni – mi lett?
 Dölfös Kedvesnek csak az egy mosolyogva kiejtett
 nem szava feltátott sírodig elkanyarít.”*

Waldapfel így kommentálja a verset: „*Katona számára a szubjektív idealizmus is csak egyetemes törvényül való igazolása a »vágyakodás« [...] örök kínjának s egyben semmiségének, soha célt nem érhet, mindig »világok, idők nyúlnak heverészve tömötten« a cél közt s közte, de végtelen törtetéséhez képest semminek tűnő akadály [...] »feltátott sírjáig kanyarítja el.*”³⁶

Rohonyi így ír róla: „*nagy távlatú, elvontat borzongatóan konkretizáló romantikus látomás alkotja a VÁGY lényegét*”. Fő közléselemének ő is a „*világok – Idők*” sort tartja, s hozzáte-

szi: „*A romantikus költészet alapmotívumát – vágy és cél kibékíthetetlen távolságát – ragadta meg itt a költő...*”³⁷

Úgy gondolom, hogy a vágy és a cél áthidalhatatlan távolsága inkább közhely, afféle szólásmód. Lehet, hogy a romantikában lett azzá, lehet, hogy már előbb. Sokkal érdekesebb, ami a versben a kettő között van, ami szó szerint keresztbe fekszik, és tömegével eltorlaszolja az átjárást: a vers ettől Katonáé. Így látják az idézett kommentátorok is – de hát mi ez a roppant test? Erre inkább csak rámutatnak, és legfeljebb egyiket szóval minősítik. Rohonyi például borzongatónak érzi. Én azt érzem, hogy az elválasztó közeget leíró kép egyszerre nagyon szemléletes, és sérti is a szemléletet. Szemléletes az állítmányi rész – „...nyúlnak heverészve tömötten” –, amely igen anyagszerűen érzékelteti ennek a közegnek az állagát, sűrű, tehetetlen, nyugvó tömegét, közömbös mozdíthatatlanságát, némiképp ormótlan terpeszkedését (mintegy ellenpontozva is az előző sorok jelzőit: „*fenrepeső*”, „*keccsel tellyes*”). Ugyanakkor nehezen tudjuk ilyen állagúnak elképzelni azokat az elvont objektumokat, amelyekre ez az állítmány alkalmazva van. Különösen az időhöz kapcsolódó bevett képzeleteink – „*szárnyas idő*”, „*futós idő*” – tiltakoznak. De az alanyi rész, ha jobban megnézzük, nem is a pillanatok futását idézi; „*világok – Idők*”: világkorszakok, éónok kitöltött kontinuumra ez, valami olyasmi, mint az „*idők teljessége*”; azzal a nagy különbséggel, hogy a versben leírt Idők nem az időben vannak, nem egymást váltva következnek egymásra, hanem egymás mellett terjednek ki egy virtuális térben.³⁸

Nem akarom ezt a képet valamilyen „megfejtéssel” – vélt tárgyának megnevezésével – határozottabbá tenni, mint amilyen valójában. De annyi kimondható, hogy ez a rejtve hagyott tárgy olyan képzeteket kelt, amelyek amúgy a történelem köré csoportosulnak. A virtuális tér, amelyben a korszakok egymás mellett nyúlnak el, olyan szerkezetű, mint a magunk mögött hagyott múlt, amelyben felgyűlik minden, ami valaha is megtörtént, ami már nincs, de épp ezáltal végleges és változhatatlan. Nem jelenvaló, de kiterjedt állagával mégis egyfajta *corpus*, egyfajta létező a „lényeg, valóság, ens” értelmében. „*A történelem örökké futó óriás*” – mondja Katona történeti munkájának előszavában: ez a kép a történelmet folyamatszerűségében mutatja, de ez a folyamat egy önálló nagy test sajátos létezési módja. A történelem különös szubsztancialitását sugallják ezek a képek – vagy hogy a történelem az egy szubsztancia olyan attribútuma, amely nem a kiterjedés, nem a gondolkodás, amelynek modulusai nem a testek és nem az ideák, de valami mindkettőből van benne.

Boldogtalan tudat

„*Vák Here – vágyakodás!*” A természeti vallásról az elkészített vallásra való – fentebb már ismertetett – átmenetet Katona így vezeti be: „*Midőn aztán az egyik ember, a here, a másik munkájából kezdé magát hízlalni, azaz a hatalmasabb urává lett a gyengébbeknek...*”³⁹ Nincs okunk, hogy ezt a fordulatot (és a vele bevezetett gondolatmenetet) ráolvassuk a versre, hiszen a versnek más a tárgya. És van okunk, mert mindkettőnek ugyanaz az alanya. Ha pedig Katona verseiben felfedezzük a magányos istentisztelet motívumát, akkor a tárgyi oldalon sem zárhatjuk ki az összefüggést.

Megint A SZELLEMEK FENOMENOLÓGIÁJÁ-ra fogok hivatkozni. És most sem azért, mert feltételezem a hatását (noha kizárni sincs okom). Ez a mű „*a megjelenő szellem tudománya*” akart lenni – és lett a kor tudatformáinak és szellemi magatartásformáinak szerkezeti leírása, elemzése és rendszerezése. Eredményeit ma már nyilván nem vesszük készpénznek (mint ahogy akkor sem vette mindenki), de beváltható devizának azért vehetjük. A kor ugyanaz, mint amelyben Katona is élt; és a Hegel által preparált alakza-

tok között van egy, amely igen jól illik rá, és nem csak a pusztaság okán: a *boldogtalan tudat*. Hegel ezt mint az *öntudat* legkialakultabb (és emiatt a legkielevezettebb) formáját tárgyalja, s tartalmát csupán jelezni akarom e kialakulás stádiumainak vázlatos áttekintésével. Az öntudat első, még a természetes életben tetten érhető meghatározása a *vágy*, amennyiben benne nyilvánul meg az élőlény önállósága tárgyi környezetével szemben. Az öntudat alakulása egy eszmeibb szükséglet felmerülésével folytatódik: az ember abban találja önálló létének igazolását, hogy a másik *elismeri*; az elismerés vágya hatalmasabb lehet a létszükségleteknél is, lesz, aki kész érte életét is kockára tenni, élethalálharcba bocsátkozni. Az, akiben gyengébb az önállóságnak ez az eszmei késztetése, alulmarad a harcban, és a pusztaság életért cserébe megadja a feltétlen elismerést a másiknak. Így jön létre és ezt a tartalmat rögzíti az *úr és szolga* viszonya. A szolgának jut a *munka*, az úrnak a vágy kielégítése. Ez utóbbi – mivel eredetileg egy eszmeibb vágyon alapult – magasabb rendűnek látszik; hosszabb távon azonban megfordul az értékrend: a külső környezet feldolgozása mint formaadó tevékenység szellemibb magatartás, mint a pusztaság fogyasztás és felélés.⁴⁰ Hegel ezután (miért, miért nem, most hagyjuk) a sztoikus és a szkeptikus tudat alakzatát tárgyalja, s mindezek bomlástermékeiben adva vannak az elemek, amelyeket a boldogtalan tudat mind egybefog. Így „*az a megkettőződés, amely korábban két egyedire oszlott, az úrra és a szolgára, ezáltal egybe tért meg; ezzel pedig az öntudat magában kettőződik meg. Ez az önmagában hordott megkettőződés lényegi vonás a szellem fogalmában, de egysége még nincsen meg – és a boldogtalan tudat megkettőződött, csak ellentmondó lénynek tudja magát*”.⁴¹

Vagyis egyfajta interiorizáció történt, amelyet azonban Hegel nem mint pszichológiai folyamatot vagy történést tárgyal. Ő sokkal inkább az érdeklődik, hogy mivé alakul maga a viszony azáltal, hogy belsővé tétetett. Magára vonatkozóvá vált, de egy aszimmetrikus reláció, ama bizonyos ellentéteket egymásba átkattintó fordított viszony vált azzá, és most önmagában kattog.

Ez a magával meghasonlott, az egység fájdalmas hiányától szenvedő öntudat a tárgyát elvesztett és azt magában kereső vallásos elmélyedés, a jámborság, az áhítat vonásaiból áll össze, és annak a szubjektív bensőségnek a rajzát adja, amely a mű későbbi során a görög *tragédiában* és az isten emberré válása, halála és feltámadása körül forgó *abszolút vallásban* objektívalódik, kap általános érvényű fennállást. Mindezek a témák Katonánál is előjönnek, mélyen és lényegbevágóan érintik őt. Különböző helyekről kell összeszedgetni őket, de álljon itt egy idézet Hegeltől, amely arra vall, hogy nemcsak tematikus egyezésekről, hanem erős szerkezeti hasonlóságokról is beszélhetünk: „*a vele [a Változhatatlannal] való eggyé válás reménye meg kell hogy maradjon reménynek, vagyis ennek a reménynek teljesülés és jelenvalóság nélkül kell maradnia; mert épp az az abszolút esetlegesség és mozdulatlan közömbösség áll közte és a teljesülés között, amely ott fekszik magában az alakot öltésben, a remény megalapozójában*”.⁴² És azért fekszik (*liegt*) ott, mert a reményt megalapozó alakot öltés (*Gestaltung*) egyelőre csak mint egyszerű és külső történést van adva a boldogtalan tudatnak (és Hegel ezzel alighanem a Jézus-eseményre céloz). Megjelenésének összes alakzatán áthaladva a szellem végül majd eljut az abszolút tudáshoz, amely emlékezetében megőrzi és együtt tartja alakulásának minden elmúlt stádiumát, immár feldolgozva és rendszerbe foglalva.

Mag és velő

Katona „*boldogtalan tudatá*”-nak van egy erősen érezhető eleme, amelyet a fenti szemle nem érintett, és amelyre már utaltam szemléletének testiességéről szólva. Versének első sorai a vágyat tisztán ideális törekvésnek írják le, s amikor a közepén a vágyakodást

sztikozódó megvetéssel „*vak Heré*”-nek nevezi, kizárhatjuk-e gondolataink közül, hogy e névvel a vágy közönséges testi szerve is illelhető?

Plátón a TIMAIOSZ vége felé leírja, hogyan alkották meg az istenek a szerelmi egyesülés vágyát, ezt a bennünk lévő „*lelkes élőlényt*”: „*Az ital csatornáját ott, ahol a befogadott italt [...] kiüríti, átfúrták a velő felé, amely a fejből a nyakon és hátgerincen át összefüggően húzódik, s amelyet az előbbieken magnak neveztünk. Ez, minthogy eleven és most lélegzetet vehet, a kiömlés után való eleven vágyat keltett [...]: s így a nemzés vágyát eredményezte. Ezért van az, hogy a férfiaknak a szeméremtest körüli része engedetlen és önkényes, mint valami állat, mely nem hallgat az ész szavára, hanem vágya fullánkjitól úzva mindent leigázni törekszik.*”⁴³

E sorokat olvasva – amelyeket, könnyen lehet, Katona is olvasott⁴⁴ – az emberben felötlök, hogy a „*velő*” és a „*vak Here*” nemcsak önmagában metafora, hanem egymásra vonatkozásukban is, miáltal egy második, mondhatni meta-metaforikus jelentés rétegződik a szöveg mögé, ahol az általános fogalmi viszonyok és eszmei törekvések leképeződnek az ember testi szervezetére. S ha ezt számításba vesszük, kimondhatjuk, hogy a vers színtere nem a szubjektív benső, nem a *psyché*, hanem az *anthrópos*, ahogy rá vannak rajzolva a nagy test, a világ vonalai. E metaforatérképet nézve felismerhetjük a *psyché* helyét is, mindjárt az első sorban: „*pillangója velőmnek*”. A görög szó, mint ismeretes, pillangót is jelent, s így egy természetes asszociáció és metafora hordozója. E görög szülött a magyar költői nyelvben is honosítottatott: Csokonai A PILLANGÓHOZ címzett versére utalok.⁴⁵

Lehet, hogy túlfeszítem e testies metaforák jelentőségét, amikor egy sajátos antropológiai látásmód magvát és velejét látom bennük. Ha így van, kéretik Katona szavai-
val rám pirítani: „*Tüdő, hazudsz, hazudsz!*”

Arra is számítani lehet persze, hogy ha ellentétes pólusok képződnek le egymásra, akkor Katonánál megjelenik valami csavar. Valóban, a versben hangot kap valami keserű ironia, amelyet jól írnak le Waldapfel fentebb idézett szavai: „*végtelen törtetéséhez képest semminek tűnő akadály*”.⁴⁶ Már a Dukai Takács Juditnak címzett, rezignációba hajló üdvözlét háttérében érezhettük egy erotikus ábránd felmerülését, némiképp ironikus lelepleződését. Ez az ironia azonban nem foglalt magában elutasítást, nem kell azt éreznünk, hogy az eszményi törekvést érvénytelenítené erotikus rugója. PANASZOM című verse kifejezetten e kettősségről szól:

„*Nem vágytam soha vakmerőn
bírására, sem Édeni
szomjuh'zott gyönyörért – soha!*”

A „*tisztesen égő indulatom*” további ecsetelését meg-megszakítják olyan képek, amelyek épp az ellenkezőről tanúskodnak:

„*ámbar vágyaim oly mohok,
mint a' fergetegek' düihe.*”

Ezek az „*ámbar*”-ok azonban nemhogy lerombolnák, hanem egyre plátóibb magasságokba emelik azt az illedelmes visszafogottságot, amellyel a „*Kedves*”-hez fordul, és „*Mint a menyeyi Lényre*” tekint föl rá. És nem azt érezzük, hogy ez a visszafogottság ama hatalmas ösztön visszafogása volna. Az Erősz ellentéte az Ideának, de nem úgy, hogy ütköznének egymással: a vágy mintegy reaktív hajtóműként emeli a lelket ideális magasságokba.

De tegyük hozzá, hogy ennek az iróniának, Katona fanyar fintorainak a mélyén ugyanaz az antropológiai belátás rejlik, mint szenvedélyes komolyságában. „...*egykor / csillagokat sietél egybe ölelni – mi lett?*” Idézzük ehhez Bánk nevezetes szavait az első felvonásból:

*„Hát a’ világnak egyikik Pólusától a’
más Pólusig, szerelmeimben, én
miért öleltem mindent egybe? m’ért
mindent? Miért te benned, oh Melinda?
's egyj Ember – egyj haszontalan Por – az
ütné-ki őtet karjaim közül?”*

Bánk itt nem csak úgy általában beszél, hogy a Melinda iránt táplált érzése mily nagy és nemes. Szavai – még csak nem is nagyon áttételesen – a vele átélt testi egyesülésekről és beteljesülésekről szólnak: a „*szerelmeimben*” többes számát s hozzá a „*te benned*” egyes számát aligha lehet másképp érteni. És nem csak arról van szó, hogy amit eddig ő élvezhetett, esetleg most másnak jut, hanem arról, hogy ezekben a beteljesülésekben létrejött valami, ami nélküle nem történt volna, olyan pólusok egyesülése, amelyek a világban külön és ellentétesen állnak fenn. Egy metafizikai érvényesség történik meg, de mert csak történés, fennállása törekeny és fenyegetett.⁴⁷

Míndez Katona színpadán játszódik. Az életben megtagadtattott tőle a beteljesülés. Csak keserű hiányát élte meg. A visszautasítottság kínjaiban kapja meg az érvényesség kemény és végleges fennállását.

Élet és Tudás

A REGE című versének néhány sorához – amely a kulcsgondolatot mondja ki – Waldapfel erős szövegpárhuzamot talált Veit Weber egy elbeszélésében. Az egyezések oly mértékűek, hogy aligha lehet szó pusztá véletlenről. Az elbeszélés címe SAGE, és ez lehetett a verscím forrása is.

A Weber által elbeszélteknek másutt nincs nyomuk a versben, amelyből egyébként címe ellenére nem kerekedik ki valami elbeszélhető történet. Egy éjszaka és egy magányos virrasztó éber álomképeinek leírását olvashatjuk benne. A látomások sorában, valahol a vers közepén feltűnik egy temető és egy temetői kísértet, afféle visszajáró lélek, aki a vége felé meg is szólíttatik:

*„Sóhajtám: te, ki vagy? 's vadon szemével
nézett rám – lehajolt a’ földre – vett port,
mellyet majd keserű nyögéssel elszórtt
a négy szélre ki, reszkető kezével.
Úgy van, por! rebegém magamba...”*

Ezek azok a bizonyos kölcsönzött sorok. Ha ezt nézzük, a vers címét érthetjük úgy, hogy egy kísértethistóriát kíván elmondani, de a vers legfeljebb részben igazol efféle várakozást. A sötétbe borult világ gyászhangulatának, „*temetési pompájá*”-nak részletező leírásával kezdődik; majd a vers alanyára fordul a szó, aki mindjárt a nyomatékos első személyben jelenik meg:

„Sír-csend közbe magam merő szemekkel
nézék-el szigorú kerületemből,
egy könny mozdula csak ki, és eszemből
emlékem kiszökött – kísértetekkel.”

A most következő képek azonban nem emlékképek, nem egyszer volt eseményeket vagy körülményeket idéznek, inkább archetipikus jeleneteknek mondanám őket. Gyermeke elfúló sírására felkelt anya árnyéka, szerelmét panaszó kandúrmacska hangja a kéményről. Talán nem csak én gondolok arra, hogy az epekedő kandúrok „nyivogása” valóban hátborzongatóan emlékeztet a csecsemősírásra, ami a két képet közös szemléleti keretbe fogja. Mindenesetre valami lidérces-babonás hangulat áll elő, amelyben:

„Elvált bennem az Élet a Tudástól.”

Az értelmezési konvenció szerint ez annyit tesz, hogy ’öntudatlan állapotba kerültem’.⁴⁸ Helyénvalónak látszik itt visszautalni arra a megkülönböztetésre, amelyet Schillertől idéztem, s kiigazítani ezt az értelmezést: a vers alanya magán kívül van, de öntudatánál, sőt az öntudat kivételesen éber és lényeglátó állapotában. Eleve már aláhúzva mint „magam” lép be a versbe, „merő szemekkel” nem befelé néz, hanem „szigorú kerületemből” elfelé, s azon túl látja meg mindazt, amit versében leír. Nemhogy tudatát veszti, hanem épp most jut a tudás, a tiszta tudás állapotába. De mielőtt ez a tartalom kibontakoznék, háromsoros közbevetés következik –

„édes Mollí jutott eszembe, ’s sorsán
búsongó kebelem rebegte gyorsan
vágját a levegőbe, melly palástol –”⁴⁹

de hát mit „palástol” a levegő? Egy bizonyos: az ige „a Tudástól” rímhívóra válaszol, oda kapcsol vissza, s talán ez az eredetiségével megkapó rímpár tartalmazza a választ. Más verseiben „álmot ubrikoló Gerlicze hím”, „árván nyögdécselő madár” visszhangozza belső érzeményeit; itt „egy ormos kandur-macska” nyivogja le „panaszolkodó szerelmét”, s ha nem is kifejezetten *erről*, de mindenképpen *erre* jut eszébe búsongó vágya, akkor ez az emlék is elveszíti szívbeli melegét, és bevonódik abba a dermesztő kísértetiességbe, amely a vers magányos virrasztóján most eluralkodik. Az újabb képek mindjárt tárgyat is adnak neki. „Megkábúltt szemeim hideg tűzének” pályája egy temetőn, sírköveken, „Lélek-összeink” nyughelyén állapotodik meg, s e látomásban „mint valamely százados Kisértet” feltűnik „egyj eleven halotti Kép”. Ő lesz az, aki – a közbeesők részletezését mellőzöm – megszólíttatván, a Veit Webernél olvasott gesztussal válaszol.

Kisértethistória, igen, de semmiképp nem kerek történet, inkább valamilyen alapvető tudás kísért a sorokban, amit ama néma gesztus tartalmaz. Ezt a vers zárásképp csak annyival toldja meg, hogy visszatér, és megint érzéssel, a Mollí-emlékhez:

„Úgy van, por! rebegém magamba, ’s békem’
elholt Napjaihoz repüle vérző
emlékem, keserűn nyögé az érző
szív: Mollim soha nem mosolyga nékem.”

A temetői kirándulás így saját vágyainak és reményeinek eltemetésével és fájó emlékü megőrzésével végződik. Saját múltja odakerül „az Ősök’ áldott hamvai” közé, és elelegyedik velük.

Tehát miért „Rege”? Úgy gondolom, azért, mert ez a történelem, a történelem *szel-leme*: „*valamely százados Kísértet*”. A BÁNK-BÁN első kidolgozásának előversengésében Katona ezt mondhatja Ottóról: „*Arra, hogy / Ártatlan é, nem esküdött meg egy Regének / Irója is.*” A szó itt kifejezetten történeti munkát jelent. Értelem szerint idekapcsolhatjuk, amit a Kecskemét-történet bevezetőjében ír: „*Minden első történetírás szóbeli hagyományokon épül; de azért nem lehet minden hagyományt mesének mondani, minekelőtte históriák íratattak. Csak ebben és közönséges dalokban szívárgott alá az ősök emlékezete.*”⁵⁰ Itt a tudós történetírás forrásairól van szó, és arról, hogy – kellő kritikával kezelve – a mese is forrásul szolgálhat. De a „forrás” szónak lehet egy alapvetőbb értelme: amikor a történetírás tárgyának, magának a történelemnek a forrását firtatjuk. S Katona válasza, hogy ez az ősforrás saját létezésünk immanens történetisége, az, hogy a halál felé menetel-ve múltat viszünk magunkkal és hagyunk magunk után, s hogy a nagy test, a történelem is azáltal létesül, hogy a dolgok eleven és érző egyénnel történnek. „*Így szakasztom fel hamvadt szemfedelőket azoknak, kiket szerette vidékünk szült, és szintűgy vígak, szintűgy búszak voltak, mint kiket ezennel koporsójok felé vezettek. Meglátni tetteiket boldog érzés, midőn semmit sem hagytak unokáiknak, mint nemléteknak bizonyosságát.*”⁵¹ Nemlétük bizonyossága: Katona gondolatainak legközépéről jön, hogy így fejezi ki *voltuk* bizonyosságát. Ugyanez fejeződik ki a REGÉ-ben kísértő „*eleven halotti Kép*” láttán:

„Ember volt, *rebegém*, bizonynal Ember!
könnyem befagya, 's boldogabb vidéket
óhajtó kebelem susogta: Békét
végý hültt szívem!”

Az emlékezet munkája

Schiller fent idézett megjegyzése a következő szöveghez van csatolva: „*azzal, hogy az ember a jelenvalót [das Gegenwärtige] érzékeli, meghatározásainak egész végtelen lehetősége a létezésnek erre a módjára korlátozódik. Ahol tehát ez az ösztön kizárólag működik, ott szükség-szerűen a legfőbb elhatárolás van jelen; az ember ebben az állapotban csakis mennyiségi egység, az idő egy betöltött mozzanata – vagy helyesebben, ő maga nincsen, mert személyisége megszűnt mindaddig, amíg az érzet uralkodik rajta, és az idő magával ragadja.*”

Csábító kísértés, hogy Katona legfilozofikusabbnak tartott versét, az Idő címűt ezek-ből, a személyiség változó és megmaradó részének viszonyát boncolgató fejtegetések-ből kiindulva próbáljuk megérteni. A vers az egészen általános reflexió nyelvén kifejezve arról szól, hogy csak a jelenvalónak van létezése, de az én a múltat érzi a sajátjának; így a jelen folyamatos múlttá válását mint állandó veszteséget kell megélnie. A reménynek csak akkor volna realitása, ha a jövő a jelenből visszavinne a múltba: ha az idő mintegy körkörösén haladna. Az idő linearitása így definitív módon azt jelenti, hogy „*nincs Remény*”. A vers utolsó szava mégsem az üres reménytelenségé. Az idő kérelhetetlenül meghíúsít minden reményt, de nem tünteti el nyomtalanul: meghíúsulásában itt marad, emlékeztet magára a veszteségen érzett fájaldalmunkban. Remény nincs, de van a *gyász*, amely velünk élő negatív lenyomatként őrzi az eredetit akkor is, ha az már végképp elveszett.

Katona, amennyire meg tudom ítélni, mindenütt elhárította magától a személyes

lélek halhatatlanságának közkeletű képzetét. A test elrogyásával elenyészik az animális lélekrész is, a lélek „*Mennyei része*” pedig feloldódik a világot keresztülható lélekben, elveszíti individualitását. Távol állt tőle – akár olvasta, akár nem – a lélek halhatatlanságának Kant-féle, végtelen progresszusba vesző megalapozása is. A történelem azonban, ez a tagoltabb és megformáltabb szellemi létező, ha nem is névre szólóan, de személyre szólóan tartja meg azt, ami véges életében az ember legmaga volt; hisz az anyag, amelyből épül, az emberek tettei, örömei és bánatai személyre szólóak. A múlt, a megtörténtek tudomásulvétele és feldolgozása adja meg a múltékony emberi létezés illő és igaz végtisztességét.

„*Nincs a teremtésben vesztés, csak én*”, „*vég semmiség az én ütéletem*”: ezek Bánk sokat idézett utolsó mondatai. De van egy utolsó *utáni* mondata is, amelyet „alig érthetőleg” ejt ki, Melindára gondolva: „*Engedd meg illendően eltemettetnem.*” Ezután már csak a király általános megbékélést hirdető nyilatkozata hangzik el, és leहुll a kárpit.

Jegyzetek

1. Bíró Ferenc: KATONA JÓZSEF. Balassi, 2002.
2. Farkas János László: KI VOLT KATONA? *Világosság* 37 (1996), 8–9. 44–64. o.
3. Katona József: VERSEK, TANULMÁNYOK, EGYÉB ÍRÁSOK. Kritikai kiadás. (Szerk. Orosz László.) Balassi, 2001. 66. o.
4. Waldapfel József: KATONA JÓZSEF ÉS A FILOZÓFIA. *Egyetemes Philologiai Közlöny* 59 (1935). 337–362. o.
5. A tudnivalókat jól összefoglalják a kritikai kiadás Orosz László által összeállított jegyzetei: Katona: VERSEK, TANULMÁNYOK... 170. skk. o.
6. Katona a 'minden' névmást rendszeresen használja olyan jelentésben, amelyet ma a 'mindenki' szóval fejezünk ki (pl. „*Esméri kellemed*” minden *minden alakságodban*”). Ha pedig a 'minden' Katonánál azt is jelenti, amit számunkra a 'mindenki', akkor kézenfekvő, hogy nála az 'egy se' magában foglalja a 'senki' jelentését is.
7. Rohonyi Zoltán: A MAGYAR ROMANTIKA KEZDETEI. Kriterion, Bukarest, 1975. 140. o.
8. Rohonyi Zoltán: Az „ÉN” ÉS A „MAGAM”. A POSZTKRITICISTA TAPASZTALAT ÉS KATONA JÓZSEF VERSKÖTETE. In: „*ÚGY ÁLLJ MEG ITT, PUSZTÁN*”. KÖZELÍTÉS XIX. SZÁZADI IRODALMUNKHOZ. ÉSSZÉK ÉS TANULMÁNYOK. Balassi, 1996. 196. o.
9. Nem zárhatom ki persze, hogy a felvetett értelmezési kérdésre van egy egészen kézenfek-

vő válasz, csak elkerülte a figyelmemet. Amíg azonban valaki nem mutatja meg, mi volna ez, maradok az itt előadotaknál.

10. Arra nézve, hogy az ilyen paranormális nyelvi esetekre hogyan reagál a nyelvérzék és a nyelvi elemzés, érdekes lehet Babits Mihály diákkori dolgozata: TÁRGYAS RAGOZÁS KÜLÖNBÖZŐ SZEMÉLYŰ TÁRGYAKRA. In: BABITS MIHÁLY MŰVEI. ÉSSZÉK, TANULMÁNYOK I. Szépirodalmi, 1978. 5–12. o.

11. G. W. F. Hegel: PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES. Jubiläumsausgabe. (Szerk. Georg Lasson.) Leipzig, Dürr, 1907. 468. o. – Szemere Samu fordításától (Hegel: A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJA. Akadémiai, 1961. 370. o.) több okból is eltértem. Csupán egyet emelek ki: nem tartom szerencsésnek, ahogy az *Ich – Selbst* fogalom-párt magyarítja: „*én*” – „*személyes én*”. Az idézett kontextusban ugyan jól működik, de sok más szöveghelyen eléggé félrevezető. (Például Arisztotelész mozdulatlan mozgatója vagy egy nép kormányzata Hegelnél a *Selbst* egy-egy alakzata, de aligha minősítenék őket személyesnek.) Jobb megközelítést ad az „önlét” fordítás, amelyet Marx 1844-es kéziratának magyar kiadói alkalmaztak Marx FENOMENOLÓGIÁKIVONATAINAK fordításában. (Vö. MARX: GAZDASÁGI-FILOZÓFIAI KÉZIRATOK 1844-BŐL. Kossuth, 1962. 121–124. o.)

12. A versgyűjtemény indító versében egyértelműen okiratról van szó: „’s Úti Levéllel is / megkommant, kinek a’ balta kezébe’ vár” (E’ VERSEIMHEZ).

13. A kiemelés itt – az E’ VERSEIMHEZ utolsó fél sorában – a szerzőtől származik. Egy másik sor ugyanebből a versből: „Százaz képedet a Józán elesmeri.”

14. Katona József ÖSSZES MŰVEI 1–2. Szépirodalmi, 1959. 2. köt. 540. o. – Megkockáztatom, hogy az „ics” eredeti ortográfia szerint talán „its” volt, mert akkor a vélelmezett „itsen” szóból csak jobban kijön az „isten”.

15. Rohonyi: Az „ÉN” ÉS A „MAGAM”... 192. o. Szó szerint átvéve a szerző újabb, monografikus igényű művébe: A ROMANTIKUS KORSZAKKÜSZÖB. A POSZTKANTIANUS EPISZTÉMÉ: A FELBOMLÓ NEOKLASSZIKUS KÁNON ÉS A KORA ROMANTIKA ALAKZATAI A MAGYAR IRODALOMBAN. Janus/Osiris, 2001. 45. o.

16. Kant: AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSE – A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA – AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJA. (Berényi Gábor ford.) Gondolat, 1991. 108. o. (A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA. Előszó.)

17. Uo. 255–256. o.

18. Rohonyi: Az „ÉN” ÉS A „MAGAM”... 195. o.

19. Katona József: BÁNK BÁN. Kritikai kiadás. (Szerk. Orosz László) Akadémiai, 338. o.

20. Katona: VERSEK, TANULMÁNYOK... 55. o.

21. Schiller VÁLOGATOTT ESZTÉTIKAI ÍRÁSAI Magyar Helikon, 1960. 208. o. (Szemere Samu fordítása. Az eredeti terminusokat én iktattam az idézetbe.)

22. Waldapfel József: KATONA JÓZSEF. Franklin Társulat, é. n. [1942.] 158. o. – Nem firtatom, hogy Schelling mennyire volt vagy nem volt szubjektív idealista. De abban egyetértek, hogy gondolatvilágának tengelyében az idézett azonosság áll.

23. A részleteket illetően vö. Waldapfel József: KATONA JÓZSEF ÉS A FILOZÓFIA...

24. Márton László Katona verseiről így ír: „a kitorések iránya inkább a magasság, amely nem is annyira panteisztikus, mint inkább szolipszista”. (PORBA HÚZOTT GRÁDICSON. *Forrás*, 1991/11. 49. o.) A megállapítás első felével egyetértek, második felét a Katona-versek kissé odaadóbb olvasása aligha igazolja.

25. A vers az „alkotmány” és „alkotó” azonosságát mondja ki, és az idézett értelmezők, ahogy

látom, az utóbbit minden további nélkül Istenre értik. Tudom, hogy a helyesírás nem abszolút érv, de ha Katona is így értette volna, akkor minden bizonnyal ’Alkotó’-t ír, nagybetűvel. Az Istenre és a magamra viszont a vers nem azt mondja, hogy azonosak, hanem hogy egyletűek. Természetesen ha minden különbséget figyelmen kívül hagyunk, akkor bármilyen bármivel azonosnak vehető.

26. Waldapfel: KATONA JÓZSEF, 179. o. – Vö. fent, 3. jegyzet és szöveg.

27. Hegel végleges rendszerében a művészet az abszolút szellemnek önálló, a vallástól megkülönböztetett (és azt megelőző) formája. A klasszikus görögségben a kettő tökéletes egységét élvezhetjük, de csak mint elmúltat; bennünk, a mi világunkban nem egységük, hanem különválásuk az evidencia.

28. Katona József ÖSSZES MŰVEI, 2. köt. 453. o.

29. A földi hatóságtól eredő korlátozás ellen a BÁNK BÁN első kidolgozásának ELŐVERSEN-GÉS-ében (1815) Katona még lázadozott: „iffjú vérem gőzzével, negéddel, és feszelgésével”, amint majd 1820-ban írja magáról. A fenti idézet rezignált fintorából keletkezésének idejére is következtethetünk.

30. Katona József ÖSSZES MŰVEI, 2. köt. 525–528. o.

31. A GYERMEK-KOR első strófája: „Hív emléke a’ Természet / élő keblén elenyészett / Mivolt’ első virányának! / mellyel egyjütt elmúlának / édességi emlődnék –”; majd később: „Boldog Kor! mellyben az élet / éltt, ’s nem tudta azt, mivé lett / midőn a Sors’ ítélete / örömet-élővé tette –”.

32. Vannak Katona-verssorok, amelyek egyes elemzőknek József Attilát juttatják eszükbe. A „hidegen tündöklő” jelzőhöz hadd asszociáljak én is: „Tündöklök, mint a gondolat maga, a téli éjszaka”.

33. Katona József ÖSSZES MŰVEI, 2. köt. 545–546. o.

34. Fried István: A LÍRIKUS KATONA. „VILÁGOKAT ÁLMOZ VILÁGOK HÁTÁRA”. *Forrás*, 1991/11. 53. o.

35. Uo. 56. o.

36. Waldapfel: KATONA JÓZSEF, 155–156. o.

37. Rohonyi: A MAGYAR ROMANTIKA KEZDETEI, 149. o.

38. Az „idők teljessége”: Pál apostolnak ez a kifejezése Jézus születéséhez kötődik (GAL 4, 4). – Történeti munkájában Katona mintegy közvetítőleg, a leírt események időbeli lokalizá-

lása végett így ír: „Az Írásnak bé kelle teljesedni – a békességnek öröktől megígért ideje közeledett. Béfejeződik az Ótestamentom – Betlehemből születetik Jézus (Világ teremtése 3983), elhal a zaj – a legvadabb nemzetek között csendesség tenyész, a jászok is békességet kértek...” (ÖSSZES MŰVEI, 2. köt. 464. o.) A további elbeszélésből kitűnik, hogy a békesség el is tartott vagy nyolc évig.

39. I. m. 526–527. o. – Az én kiemelésem.

40. Hegelnek e dialektikus konstrukcióját újabban Francis Fukuyama állította a figyelem középpontjába a „történelem végéről” értekezési filozófiai sikerkönyvében. Ő közvetlenül Alexandre Kojève-hez kapcsolódik, aki az 1930-as években nyúlt vissza a FENOMOLÓGIÁ-HOZ az akkori történelmi világhelyzet értelmezése végett, erősen hatva egy felnövekvő nagy francia intellektuális nemzedék gondolkodására. Maga a FENOMENOLÓGIA a napóleoni kor zenitjén kereste a világmagyarázatot. – Tegyük hozzá, hogy a BÁNK BÁN első fogantatása e korszak legvégére, a restaurációs korszak legkezdetére esik, végleges kidolgozásához (és a versekhez is) pedig ez utóbbi kibontakozása és berendezkedése adta a történelmi miliőt.

41. Hegel: PHÄNOMENOLOGIE, 139. o. Vö. A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJA, 113. o.

42. Uo. 142. o. Az én kiemeléseim. – Lasson ehhez a következő magyarázó jegyzetet fűzi: „Die äußerliche Historie in der Religion.”

43. TIMAIOSZ 91a–b. Platón ÖSSZES MŰVEI. Európa. III. köt. 408. o. (Kövendi Dénes ford.)

44. Kecskemét-történeti munkájában Katona József egy helyen (az Atlantisz-monda kapcsán) hivatkozik a TIMAIOSZ-ra, mégpedig pontos adatolással. Waldapfel szerint ha hivatkozott rá, kézbe is vette, s ha már kézbe vette, végig is olvasta. Természetesen az a képzet, hogy a nemi szervek és a gerincvelő között van va-

lamilyen élettani kapcsolat, sokkal közkeletűbb, semhogy Platón sajátos ötletének kellen tartanunk.

45. Csokonai: „Ah! szárnyad eszembe juttatja / Psychét s az ő bánatjait, / És a Psyche gyötrő bánatja / Tulajdon lellem kínjait”. – A „Jénrepeső szép pillangó” és a repdeső Lélek asszociációjára Katona maga is alkalmat ad, amikor a VÁGY gondolatát személyre szólóbban megfogalmazó, S.*** MOLLIHÓZ címzett versében ezt írja: „Majd, majd ha e' Vágy véget talál, / 's sorsod öröm lesz, enyim halál: // Lelkem Veled repes...” Kapcsolódik e képzetkörhöz a GYERMEK-KOR lepkehasonlata is, amelyet fentebb idéztem.

46. Waldapfel megfogalmazása mellelleg A KÉPZET c. versre utal: „e' Remény vágygyal tele / csörtet – törtet...”

47. Világos ellenpontot is ad ehhez a darab Ottó leszűkítő, világot redukáló szenvedélyében. Ő így beszél: „Eszelős szerelmem egj egészen új / világot álmod örültségiben, / melynek csak Ottó a lakossa, és – / Melinda.”

48. Vö. Waldapfel: KATONA JÓZSEF, 148. o.; Katona: VERSEK, TANULMÁNYOK... 196. o. (Orosz László jegyzete.)

49. Hegedűs Zoltán, aki KATONA JÓZSEF LÍRAI KÖLTÉSZETE c. könyvében (Budapest, 1927) Mollit Dérinével azonosította, az idézett versszakot úgy érti, hogy benne az ő szerencsétlen házassága miatt búsong a kebel. Úgy gondolom, ez a találgatás – Mollis személyazonosságától egészen függetlenül – egy félreértésen alapul: a „kebelem” itt nem Mollis, hanem a saját sorsán búsong. Igaz, a versmondatot önmagában így is, úgy is lehet érteni, de a vers és a versfüzet egésze az utóbbi olvasatot teszi kézenfekvővé.

50. Katona József ÖSSZES MŰVEI, 2. köt. 454–455. o.

51. Uo. 455. o.