

Örök visszatérés: Nietzsche és/vagy Eliade

„Nyárdélutáni Hold Rómában”

Ady és Nietzsche kapcsolatát mindezidáig sokféleképpen értelmezték. A német filozófusból és a magyar költőből egyaránt idealistát faragni akaró recepció (Túróczi-Trostler József, Földessy Gyula) szerint az egyetlen költő, aki Nietzsche pátoaszát közvetíteni képes (1), sőt akár gondolati gazdagságával le is körözheti (2), az mindenképpen Ady.

Mások – miközben észreveszik a „Zarathustra”-féle metafizikatagadást (Halász Előd szerint ez a szubjektum atavisztikus szétrobbantásával. (3) Gintli Tibor szerint az én abszolutizálásával (4) jár; addig az Ady-versekben egyfajta unio mysticáról beszélnek, vagyis arról, hogy bennük a lírai én határainak – noha sokszor nem teljes érvényű – feloldása a Minden bekebelezésével történik meg.

Ecce homo’ című írásának 4. fejezetéből kiderül, hogy bár Róma Nietzsche számára – anti-keresztény meggyőződése miatt – „a földkerekség leghitványabb szögletét jelentette”, e városban hasított bele „a Zarathustra gondolatának első villáma”, s végül e „szent helyen” írta meg művének nagy részét. Érdekes, hogy az örök város Adynál is az örök visszatérés gondolatát idézi fel, ehhez kapcsolódik két neves Róma-verse, a „Jártam már Délen”, illetve a „Nyárdélutáni Hold Rómában” is – ám joggal vetődik fel a kérdés, hogy milyen összefüggés áll fenn a nietzschei gondolat és Ady fenti két szövege között. Az ebből a szempontból összetettebb vers, a „Nyárdélutáni Hold Rómában” elemzésére vállalkozom, s csak néhány ponton szembesítem az általam levont tanulságokat a másik költeménnyel.

Az már első ránézésre is feltűnhet, hogy néhány szembetűnő átvétel ellenére a „Nyárdélutáni Hold Rómában” című versben az örök visszatérés motívum („Nagy kékség-piroság / Most újból-újból hozzák / Régből azt, ami volt”, „Örökkön éltem, élek, / Csupán hüvelyt cserélek”, „akár Remus vagyok”) nem vegytisztán képviseli a nietzschei koncepciót, néhány elem máshonnan – a mitikus ismétlés révén, és az én metafizikai feloldódásának gondolatából –, még hozzá meglehetősen szofisztikus módon keverve jelenik meg benne. Mielőtt megnéznénk, pontosan miképpen, még arra is utalnék, hogy a versszövegben nyelvi és szerkezeti szinten is számos helyen előfordulnak a körre, körforgásra utaló képződmények, elég a keretes szerkezet adta visszatérésre, a körbeérő (s amúgy is egyfajta spirálként kanyargó) rímszerkezetre, az „újból-újból” kifejezésre, a „sűrög-forog” ige etimológiai eredetére gondolni, sőt talán az sem túlzás, ha felfigyelünk az „átfogó” matematikai jelentésére vagy az „örök, örökkön, örökség” szavakra mint anagrammákra is.

Nietzsche művében az öröklét a pillanattól következik, az von maga után mindent, még magamagát is – ami egyszer már volt, az születik újjá, s akik az átjáróban (tudniillik a két – a visszafelé és a kifelé tartó – örökkévalóság kereszteződésében, a bármikori pillanatban) állnak, azok egyszer (vagyis végtelen sokszor) már ott voltak. Az emelkedett

gondolat éppen abban áll, hogy a kifelé és a befelé tartó örökkévalóság útját minden befutotta már, „ami futni bír”, „hogy ami csak megtörténhet, mind meg is történt, meg is tétetett”, s vissza kell térnünk mindörökre, „befutván ama másik utat, azt a hosszú, borzasztó utat, mely itt visz előttünk kifelé”. *Tatár György* jogosan állítja szembe ezt az örök visszatérés-elképzelést a mitológiai örök visszatérés fogalommal, amely egyfajta (noha végtelen) időbeliséget és egy öskezdetet affirmál: „A gondolat struktúrájában tökéletesen mitológiamentes: nincsen elbeszélhető előtörténete. A világ önmagával való identitásának nincsen előtörténete, nincsenek előzményei, nem egy kifejlett és végérvényessé érett forma az, ami mint ilyen most már örökké megmaradna vagy visszatérne, mert a világ élettörténetében bármely tetszőleges pontot vegyünk is fel ilyen végső alakként, kivétel nélkül valamennyi ezt megelőző életfázis is örökké visszatér.” (5) Mitikus precedens esetén vég nélkül ismétlődésről, Nietzschénél viszont Ugyanannak az örök visszatéréséről beszélhetünk, egy magába visszafolyó időkörről, az eleven egyszerűség öröklétéről: az emberen túli ember egyedül önmagát tekintheti önmaga – örök – precedensének.

A mítosz feltételezte örök visszatérés – vagy ahogy *Eliade* könyvcíme mondja, „Az örök visszatérés mítosza” – (6) szerint tehát egy adott objektum vagy tény úgy nyeri el realitását, hogy az archetipusát ismétli meg, utánozza. A mítoszban hívó ember számára a precedens nélküliből hiányzik a valóság; noha az is igaz, hogy az ismétlés révén önmaga is igyekszik archetipikussá és paradigmaticussá válni.

*A jéghideg, kísérteties holdfény
mint negatív konnotációjú
szimbólum egyébként nemcsak
az „Így szólott Zarathustra”
világához köthető (mint az örök
visszatérés megnehezítője),
hanem gyakran visszatérő
eleme az Ady-verseknek – a
„Bihar vezér földjén”-nek, a „Jó-
sönd Herceg”-nek, a „Kocsi-út az
éjszakában”-nak – is, míg a
„kvázi”-zarathustrai „Jártam
már Délben” soraiban – ahol
megvalósulni látszik a
nietzschei örök visszatérés
– a poéta a „bukó, vörös nap”-ot
bámulja.*

hatja a visszavágyódás az örök visszatérés mítoszához, vagyis a történelem idejének az eltolásához. Itt érdemes idéznünk *Northrop Frye* (modern) irodalmi alkotásokra vonatkoztatott mítoszelméletét is (7), amely szerint a mítoszvilág egyféle absztrakt vagy tisztán irodalmi világ, ahol is az elmondott „történet” olyan cselekedetek utánzása, amelyek „a vágy elképzelhető határain vagy hozzájuk közel mennek végbe”, s e vágy megvalósítására a különböző műfajoknak (tragédia, komédia, románc, irónia, szatíra), illetve ezek keveredésének megfelelően különböző szinteken kerülhet sor.

A „Nyárdélutáni Hold Rómában” című versben szószerinti idézet található Nietzschétől: Ady Rómát, az örök várost mint „Mindennek az átfogóját” határozza meg. Csakhogy – mint arra majd még visszatérünk – Zarathustra beszédében („A hatalmas vágyakozásról”) a „mindennek átfogója” nem a (vagy egy) város lesz, hanem a „lelke”: „Ó, lelkem, új neveket és tarka játékszereket adtam néked, „sorsnak” meg a „mindent átfogónak”, meg az „idő köldökzsinórjának” meg „azúr harangnak” mondtalak”. Mindamellet érdemes megjegyezni, hogy Ady a „Mindennek átfogóját” „pulyásan is nagy”-nak tételezi fel, s e kifejezésben a pulya – tudniillik a gyermek – úgyszintén a nagy, a fensőbbrendű,

az Isten halálából az erkölcsök átértékelésére következtető ember erkölcsi, sőt létállapotának felel meg (a ‚Zarathusztrá’-ban a teve a meglévő értékrendet elfogadó és a terheket kitarotán hordozó, az oroszlán a szabadságvágyó, a tabukat ledöntő, a kisgyermek pedig az ártatlan újrakezdés, az új értékrend kialakítása előtt tisztán álló egyénnek a szimbóluma). A ‚Nyárdélutáni Hold’-ban fent említett elcsúszás a lélektől a város felé több szempontból is árulkodó: a szent vagy a más aspektusok miatt centrális elhelyezkedésű hely (város, templom vagy ház) a világ közepének jelképrendszere folytán – tehát mint axus mundi – alapvetően mitikus és transzcendentális természetű. (8) Róma ebben az értelemben kivételes helyet foglal el, ugyanis népe – mint Eliade felhívja rá a figyelmet – kivételes történelmi tudattal rendelkezik, s a város pusztulása és renovációja számos elméletet kapott az idők folyamán. Többszöri újjáépítése a megújulás tapasztalatát hozza be, megismétli a teremtést, a kozmogóniát. (9) Róma, az urbs aeterna (vagy másképp, az alakulásában is örök város) kapcsolható Frye műthoszelméletének azon gondolatához is, hogy a poétikus szövegben a ciklikus mozgás tematikusan gyakran a kert- vagy városmotívum által jelenik meg, amelyek nem „az emberi látomás végső céljának helyzetében, hanem az építés és növényültetés folyamataként” jelennek meg. (10) Jellemző, hogy míg Róma a ‚Zarathusztrá’-ban textuálisan csak egy gúnydalban szerepel (a ‚Párbeszéd a királyokkal’ című fejezet végén), Ady – akinek lassan beérő, de annál lelkesebb Róma-szeretetről *Elek Artúr* számol be (11) – éppen az elmondottak miatt szereti. Azt írja: „Róma a világ egyetlen felséges helye”, illetve: „Ebben a városban van *elrombolva s felépítve* minden, amiből a mi *lelkünk összerakódik*”. (F. Gy. kiemelése) (12)

A másik általunk megállapított sajátosság a „leket” érinti, hiszen, mint mondtuk, Ady nem arról állítja, hogy a „Mindennek átfogója” lenne, hanem a városról, bár ez utóbbi szintén csak összejátszható a vers állította szubjektummal. Ami a nietzschei szubjektumot illeti, az úgy tartalmazza a mindent, mint a hősnek egyetlen, de az örökkévalóság óta hordott maszkját, a „Maszkot, amit a látható világegész hord”, ám amely mögött nincs senki. (13) Ady Magam- (s olykor néha Másik-versei) ha lehet, még ennél is bonyolultabbak, ellentmondásosabbak, hiszen – mint *Hévízi Ottó* megfogalmazta – a lukácsi ironia („a hit tárgyra irányulásának elveszésének”) megnyilvánulásaiként foghatók fel. (14) E költeményben például egyrészt ugyan kimondható, hogy Ady úgy állítja a Magamot, hogy egyrészt intertextuálisan összejátszatja egy egész várossal (Nietzsche: „lélek” = „mindennek átfogója”, Ady: „Róma” = „mindennek átfogója”, következésképpen: „lélek” = „Róma”). Ha egyfajta metonímiaként értelmezzük, szintén csak ezt az elgondolást erősítheti meg az az elképzelés, hogy a város beborítja és védi „az én-élet poklából kilábolt” szubjektumot. Másrészt már csak azért is, mert a költő egy második, explicitebb metonímia útján a szubjektumot összemossa Róma valahavolt lakóival, azok lelkével („Örökkön éltem, élek, / Csupán hüvelyt cserélek”), s e lakók közül is kiemelve Remuszéval, az egyik alapítóéval. Az ironikus csúsztatás azonban itt is jelen van: ha nem is megyünk vissza az őskézdetig, a valódi római (s isteni, mert Marstól származó, következésképpen a Káosz sokadik leszármazottjának tekinthető) és inkább Romulus, semmint Remus, mert hiszen ez utóbbi utódok nélkül halt meg. Ez a félre-cúsúsás talán ott is érzékelhető, hogy a Hold (amely, mint látni fogjuk, szintén csak ciklikus-mitikus motívum) „fecske-raj-követséggel” érkezik, s hiába interpretálható a tavaszhiánok fecske is az újjászületés, a körforgás bevett szimbólumaként, az augurum intézménye Rómában Romulus nevéhez kötődött, őt tisztelték az első augurként: éppen, mivel madárjós-lással győzte le és iktatta ki a leszármaztatás jogából ikertestvérét, Remust.

Míndamellettt ebben a versben a folyamatos „hüvelycsere” mögött látszólag mintha egy örök szubsztanciaként tételezett szubjektum létezne (Ady azt azonosítaná az örökké élő lélekkel), összehangzóan egyes optimista kicsengésű, de ellentétben más pesszimistább hangvételű Másik- vagy Maszkversekkel. Utóbbira legjellemzőbb példa ‚Az elrejtett arcok’ című vers: „Megölnék az elrejtett arcok”, „Mint orvok, úgy rejtőznek el Titok-takaróba zárva./ Néhány nyár óta nincsen arc, / Csak csúfolódó néhány lárvá”.

Az általunk elemzett versben szereplő „hüvelycsere” (maszkcsere) egyébként annyiban is elrugaskodik a nietzschei elképzeléstől, hogy a német filozófusnál csak egyetlen maszk van, egyetlen hüvely, a hősé, mely azonban voltaképpen a teljes világgal azonos (Világmaszk), még ha a semmit takarja is csupán. Itt jegyeznénk meg, hogy a ‚Nyárdélutáni Hold Rómában’ ebből a szempontból egyébként szemben áll a ‚Jártam már Délén’ című verssel, ahol is a ‚Keletről jött’ ‚ifjú vándorló’ poéta az ókorban is a ma Rómába ellátogató költővel nagyjából azonosnak tételeződik fel, nem más emberek maszkját ölti fel. A helyzet azonban mégsem ilyen egyszerű: a költői ének mintha lenne egy másik, noha nem ugyanolyan egyértelműséggel adódó kivetülése is (maszkja?): ez pedig a ‚nótás’, ‚béna’ talján (‚Ki ez a bárd? A mának hegedőse? Vagy árny talán? A tegnap Koldus-őse?’), márpedig ő is ott van mindkét idősíkbán. Szintén különös, hogy bár Nietzsche-vel egybehangzón Ady itt azt írja, ‚évezredek folytak egy pillanatba’, ez a ‚pillanatnak’ mint ‚valóságának’ csak egy adott szegmensére igaz: Róma az örök körforgásban részt vevő két állandó alak számára olyan hátteret nyújt, amelyben az architektúra nagyjából azonos, de a statisztéria változik, következésképpen azt is mondhatnánk, a nietzschei örök visszatérés itt valóban csak az ‚emberfölötti’ emberrel – a költővel – történik meg, a többi ember nem csupán az élmény, a megélés szintjén, hanem egyébként is kimarad belőle. E vers komplexitása egyébként ezen a ponton ki is merül, a ‚Nyárdélutáni Hold Rómában’-hoz hasonló (és még a továbbiakban is elemzendő) mitikus és misztikus elemek, illetve az ironikus mozzanatok itt nincsenek jelen.

Visszatérve a ‚Nyárdélutáni Hold Rómában’ című versre: a ciklikusan értelmezett örök visszatérésnek – a városé mellett – még két igen fontos motívumát találjuk meg a szövegben, ezek pedig a Nap és a Hold, amelyek közül a második számottevő dominanciával bír. Az ‚égitestek tűzvilága” (Frye) (15) – a körforgásnak, illetve az eltűnésnek-visszatérésnek köszönhetően – a ciklikus-mitikus szemlélet egyik jellemző képkategóriájának tekinthető, s különösen a Hold az, amely – fázisainak: megjelenésének, növekedésének, fogyatkozásának, eltűnésének, majd újramegjelenésének köszönhetően (vö. halál és feltámadás, népek vagy az emberiség pusztulása és ismét magára találása stb.) – tanúságot tehet az örök visszatérésről. Idézzük még egy pillanatra Eliadét: ‚E ponton újfent (ti. a hold motívumával kapcsolatban) az archetipikus cselekedet ismétlésének motívumával találkozunk, amelyet minden szintre – a kozmikusra, a biológaira, a történelmi és az emberire – kivetítenek. Ám ebben az összefüggésben ugyancsak fölfedezhetjük, hogy minden szinten és minden egyes új ‚születéskor’ megújul az idő: körkörös.” (16)

A Hold és a Nap szimbolikája a ‚Zarathustrá’ban is figyelemreméltó, márpedig itt úgy tűnik, a Nap és a nappal köthető inkább az örök visszatéréshez, míg a Hold a nehézkedés szellemének állításaihoz: a törpe a holdfényben jelenik meg, Zarathustrának saját tanáiban való elbizonytalanodása az estéhez (s az éji fényhez) köthető, ezzel szemben a pályája csúcán álló Nap – mint ‚az örökkévalóság kútja” – boldogságot hoz a számára, a ‚Délidő’ című fejezetben csakúgy, mint a könyv lezárásában, a ‚A jel’-ben, amelynek utolsó mondata az ‚izzó” és ‚erős” Zarathustrát a pirkadó, a hegyek közül felszálló Naphoz hasonlítja. A jéghideg, kísérteties holdfény mint negatív konnotációjú szimbólum egyébként nemcsak az ‚Így szólott Zarathustra’ világához köthető (mint az örök visszatérés megnehezítője), hanem gyakran visszatérő eleme az Ady-verseknek – a ‚Bihar vezér földjén’-nek, a ‚Jó-csőnd Herceg’-nek, a ‚Kocsi-út az éjszakában’-nak – is, míg a ‚kvázi”-zarathustriai ‚Jártam már Délben’ soraiban – ahol megvalósulni látszik a nietzschei örök visszatérés – a poéta a ‚bukó, vörös nap”-ot bámulja.

Ady versében Nap és Hold viszonya, és a Hold mitikus, illetve metafizikai szerepe egyébként sem problémamentes: azon túl, hogy a Hold-motívum valóban keretszerűen fogja körbe a verset – vagyis ciklikusan visszatér –, jelzője a baljós ‚vigyorogva”, illetve a ‚sandít”, s kiderül róla, ‚nem hevít” – ebben a vers *Musset* ‚Ballade á la lune’ (Ballada a holdhoz) című ironikus-parodisztikus verséhez hasonlít a leginkább, ráadásul a szóban forgó alkotás szintén

csak keretes szerkezetű, és ugyancsak antik mitológiai allúziókat tartalmaz. Bár *Király István* monográfiájában a lelkesedés és ujjongás egyfajta hanyatlását veszi észre az Ady-szövegben, a versközépre tehető harmónia csúcspontjától kezdve állapítja meg a versbeszédben az idegességet, a negatív kicsengést, pedig az valójában már a verskezdésben is jelen van. (17) Ráadásul az is kérdéses mindezek után, hogy a Hold és a Nap egyszerre való jelenléte egyértelműen kozmikus távlatokat nyit-e meg a szövegben. A versközép arra utal, hogy ez valóban így van („... Diadalok és romok, / Nap s Hold közé beszőve/ Hanyattan az Időbe, / Róma sürgő-forog”). *Eisemann György* is arra a következtetésre jut Ady mitikus képzetét elemző tanulmányában, hogy a vers az unio mystica pillanatával, azaz „a Nap és Hold közötti idő létesülésének mozzanatával” szembesít minket, hasonlóan a „Mindent hurcolva” hasonló soraival („A Nap korán kelt Holdja én, / Ki holtáig borzongja a Mindent”), ahol az „újjászületett egzisztencia” szintén csak a két égitest viszonyának hordozója. (18) Hasonlót állít *Gintli Tibor* is, aki szerint Ady szemlélete nem a nietzschei felfogáshoz áll valójában közel, hanem a misztikához, igaz, egyrészt hozzáteszi, hogy Ady az Istenhez emelkedéshez való utolsó lépést, az Mindenbe vesző én teljes megsemmisítését már nem tudja megtenni, másrészt a misztikus felfogást le is választja a mitikusról, hiszen szerinte előbbi az én és világ dichotómiájának feloldását az én felszámolásával, a második az én abszolutizálásával oldja meg. Jelen versben az unio mystica megtörténtét támasztják még alá a város keresztény vonatkozásai, s ugyanígy, a versben háromszor is előforduló „szent” szó is, amely viszont némileg oppozícióban áll az örök visszatérés kapcsán említett ókori példákkal, azaz Remusszal és Ulysesszel (a „Jártam már Délen” pedig egyértelműen antik ihletettségű).

Az eddigi elemzést összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a Mindennel való misztikus egybeolvadás mintegy állítva és visszavonva jelenik meg a versben. Ráadásul a „Nyárdélutáni Hold” kifejezés a címben a negatív jelzőkkel és az ironikus csúsztatásokkal egybeolvassa akár oximoronként is felfogható, hiszen e jelenség ugyan nem lehetetlen, de mindenesetre meglehetősen ritka (hasonló kvázi-oximoron figyelhető meg a „Fekete Hold éjszakáján” című versben, ahol a tiszta oximoronnak ható címet később elfogadható magyarázat követi); ha pedig valóban oximoronként értelmezzük, akkor párhuzamba állítható a (némileg torzított) nietzschei citátumként is felfogható „pulyásan is nagy” „Mindennek átfogója”-val.

Márpedig az oximoron igencsak kétarcú trópus, a metafizikaival való összefüggése összetett. Ennek megértéséhez szögezzük le, hogy az oximoron és a metafora egymáshoz közelálló alakzatok, hiszen míg az egyik a jelentésbeli önellentmondás legegyszerűbb – mert közvetlen – típusa, addig a másik ezt indirektebb módon képviseli: megalkotásakor az alany egyértelműen kiütköző fizikai jellegzetességeit lefokozva néhány számunkra alkalmasnak tűnő tulajdonságot választunk ki. (19) Térjünk tehát vissza az oximoron ketős természetéhez: e szókép utal egyrészt a mitikus világlátással való szembenállásra is (mint *Cassirer* megjegyzi, a metafora, s különösképpen az oximoron még nem jelenik meg a mítoszban, hiszen az nem tételezi fel, hogy bármilyen ellentmondásba is keveredhetnének a hétköznapi vagy empirikus tudással) (20), másrészt viszont annyiban összefüggésbe hozható a misztikus analogia entis-szel, az analogikus világlátással is, hogy ha minden analógiába állítható egymással, akkor a kapcsolatok sorából az önellentmondás (sőt, a radikális önellentmondás) sem lóghat ki igazán. Tovább bonyolítja a kérdést, hogy *Ricoeur* mindazonáltal a metafizikai analógiát (lásd például *Arisztotelész* „Metafiziká”ja, vagy *Aquinói Szent Tamás* analógia entis-e) és a költői természetű, vagyis az anyagi-gondolati meghatározottságú tartalmától nem teljesen elszakadó metaforát szembeállítja egymással: mindkettő a név és a jelentés határainak robbanásaként, továbbá állítmányi hozzárendeléseként fogható fel, ám éppen ez utóbbi jelenléte miatt különböznek is egymástól: az analógia itt transzcendentális terminusok egymáshoz rendelése, míg a metaforikus eljárás olyan jelentésék állítmányi szerkezetbe való emelésén alapul, amelyek mágukban hordozzák materiális – nyelvi – tartalmukat.

Ez a bizonytalanság itt kétszeresen „ki van játszva”: egyrészt a többféleképpen (ténymegállapításként vagy oximoronként) értelmezhető cím, illetve Ady egyszerre reznált, és mégis erőltető metafizikai, lukácsi értelemben ironikus vilásképe által. Ez utóbbi azonos azzal az iróniával, amelyet – mint már elmondtuk – Hévízi Ottó a fiatal *Lukács* fogalma alapján mint „intuitív kettős látást”, mint „reflektált abszolútum-értelmezést” határozott meg, és amely Ady Mindent egyszerre tagadó és állító analógiáiban szintúgy megnyilvánul. (21) Az a tény, hogy jelen versben értelmezésünk szerint mennyire érvényesül az irónia, kihat arra is, hogy Ady alakzatait inkább retorikai-nyelvi meghatározottságukban (üres retorikai formák halmazaként) (22), vagy metafizikai háttért feltételezve mögéjük képzeljük el (az előbbi eset legszélsőségesebb változata persze diszkvalifikálná a vers lírai szubjektumáról mondottakat, hiszen ez esetben a „mindenki vagyok” voltaképpen a „senki sem vagyok” affirmációval lenne egyértékű).

A szerintem tartható köztes álláspont egyébként elvileg jól kapcsolható a kettős látásmód (az örök visszatérés fogalmának kettős vagy ellentmondásos) természetéhez is. Ez egyébként Frye elméletben is megjelenik, igaz, ő talán még határozottabban beszél a „tél műhoszáról vagy másképp, az általa műfajként felfogott iróniáról és szatíráról, amelyeket úgy határoz meg, mint a „tapasztat mitikus formáit”, vagyis olyan kísérleteket, „amelyekkel az idealizálatlan létezés megfoghatatlan ambiguitásának és bonyodalmainak akarnak formát adni”. (23)

Jegyzet

- (1) Turoczy-Trostler József (1924): A magyar Nietzsche. *Nyugat*, 8–9.
- (2) Földessy Gyula (1927): *Újabb tanulmányok*. Ludwig Vögelin Verlag, Berlin. 28.
- (3) Halász Előd (1942): *Nietzsche és Ady*. Ictus, Budapest. 42. (Eredeti kiadás: Danubia, Budapest.)
- (4) Gintli Tibor (1994): A Minden-élmény jelentősége Ady lírájában. *It*, 1–2. 33–45.
- (5) Tatár György (1989): *Az öröklét gyűrüje*. Gondolat, Budapest. 139.
- (6) Eliade, Mircea (1993): *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem*. Európa, Budapest.
- (7) Frye, Nortrop (1998): *A kritika anatómiája*. Helikon, Budapest. 117.
- (8) Vö. Eliade, i. m. 19.
- (9) Eliade, i. m. 115.
- (10) Frye, i. m. 135.
- (11) Elek Artúr (1919): Ady Rómában. *Nyugat*, I. 254–258.
- (12) Idézi: Király István (1970): *Ady Endre*. Magvető, Budapest. II. 359.
- (13) Tatár, i. m. 153.
- (14) Vö: Hévízi Ottó: *Ady iróniája*, in: uő.: *Alaptalanul. Gondolatformák a századfordulón*. T-Twins-Lukács Archívum, Budapest. 207–228.
- (15) Frye, i. m. 135.
- (16) Eliade, i. m. 132.
- (17) Vö. Király, i. m. II. 359–364.
- (18) Eisemann György (1998): A lírai én mitológiája Ady Endre költészetében. In: uő.: *Ősformák jelenidőben*. Orpheusz, Budapest. 128–148.
- (19) Beardsley, Monroe C. (1962): The Metaphorical Twist. *Philosophy and Phenomenological Research*, 22, mars. 293–307. A metaforikus csavar. *Helikon*, 36. (1990) 4. 407–421. Idézi még: Ricoeur, Paul (1975): *La métaphore vive*. Seuil, Paris. 122–123.
- (20) Cassirer (1975): *La philosophie des formes symboliques*. 2. (*La pensée mythique*). Idézi: Ricoeur, Paul: *La métaphore vive*. Seuil, Paris. 271.
- (21) Hévízi, i. m.
- (22) Török Lajos (2002): *A hang és a titok. Bajnívás volt itt...* című tanulmánya, amely a címben is megjelölt verssel kapcsolatban (illetve annak eredeti, vagyis nem *A Minden-Titkok versei-kötetben* szereplő változatával) kapcsolatban például ezt mutatja ki, teljesen kiiktatva ezzel Ady Minden-fogalma mögül a metafizikai háttérrel. Vö: Török Lajos (2002): *A hang és a titok. Bajnívás volt itt...* In: H. Nagy Péter (szerk): *Ady-értelmezések*. Iskolakultúra, Pécs. 55–62.
- (23) Frye, i. m. 189.