

házban megírja a beszámolóját, és már repül is vissza. A beszámolónak pedig Cs. Szabó-i stílusban kell íródnia, óriási ismeretanyaggal a színdarab által megjelenített korról, gróf Teleki Lászlóról, a francia színházművészetről, a zarnokság összefoglaló történetéről. Körmondatokban. Három hosszú mondat, majd egy frappánsan rövid – ez a Cs. Szabó-féle recept.

Már forr az Újházi-leves, finom az illata. Illyés nagy szeretettel üdvözli Csét. Születésnapja alkalmából pohárnyi vörösborral köszönti fel „a magyar parasztkormány” nevében. Előkerül bársonnyal bélelt dobozából az aranyozott babérkoszorú, amit Illyés néhány napja kapott a knokkei költőfesztiválon. Előlépett egy Fülöp-szigeteki poéta, és fejére helyezte a koszorút. Illyés csak annyit morgott franciául: „Inkább még egy kis haját rakott volna a fejemre.” A koszorú fémlevelei szúrnak. Illyés azonban most az ünnepelt fejét illeti vele. Csé meg van hatva.

Az előadás baj nélkül lezajlott. Még Gara is statisztált, római katona volt, tógában. Kicsi, csúnya római légios. Senki sem sült bele a veretes mondatokba. Kovács Veronika királynői volt és enyhén pösze, a közönség tapsolt. Az első sorban ott ült Csé, a filozófus Gabriel Marcel és Auer Pál, a kommunista hatalomátvétel elől emigrált hajdani párizsi magyar követ, mellette a rendszer kegyeltje, Karinthy Cini. Hátrább Illyés ifjúkori francia költőbarátai, továbbá Flóra, Ika meg mi. Rousselot, Frénaud, Chaulet és Charaire az est befejezéseként a legközelebbi kocsmába hívták meg a szerzőt. Sűrű vörösborozás, hátba veregetés és hangos tréfálgatás közepette vigadtak. Illyés néhány órára még a hazai gondjait is elfeledte. Talán így borozna hetente e kompániával, ha 1926-ban nem tért volna vissza Magyarországra. De másként szólna akkor a XX. századi magyar irodalomtörténet.

Miskolczy Ambrus

---

## MIRCEA ELIADE „NÉPHIMNUSZ”-A

### A BÁRÁNYKA

*Havas csúcsától,  
menny kapujától  
völgyi vidékre  
jő, jődögél le  
három kis pásztor  
ki-ki falkástól.  
Köztük egy moldvai,  
vala egy vrancai  
s egy odaáti  
magyarországi.  
Ezzel a vrancai*

*megáll szót váltani,  
főzik azt össze,  
hogy sötét este  
moldvait megölik,  
életét elveszik  
több-szebb juháért,  
göndör kosáért,  
kezes lováért,  
komondoráért.  
De a kis kunkori  
báránka rítton-rí,  
nap ihol harmadik  
száll, hogy panaszkodik,  
nem eszik, nem iszik.  
Barikám, gyönyörű,  
szép gömbölyű fejű,  
harmadik nap ihol  
mind csak panaszkodol,  
nem eszel, nem iszol;  
beteg is vagy talán,  
fekete barikám?  
Jó gazdám, hajtsd át,  
tereld a falkát  
berekbe mielőbb,  
leljünk ott legelőt,  
te meg hús pihenőt.  
Gazda, jó gazda,  
szólít ugatva,  
szólítgat más is,  
leghűbb kutyád is.  
Mert az a vrancsai  
el akar veszteni,  
életed veszi el  
az magyar-földbelivel.  
Báránkám, mondjad,  
ha már táltos vagy,  
mondjad fennen meg  
mind a kettőnek,  
muharos halmon,  
ha meg kell halnom,  
tegyenek itt le,  
engem a földbe,  
itt a karámnál,  
az esztenánál,  
hadd halljam, messzi  
kutyám ugatni.  
Még csak egyet kérj:  
legyen fejemnél*

furulya, makkfa,  
oly lágy a hangja,  
furulya, csontból,  
olyan búsan szól,  
furulya, bodza,  
szól tűzlobogva!  
Ha majd felkél a szél,  
ha majd sípjukhoz ér,  
juhom mind összeáll,  
vércsöppet sírdogál,  
meggyászol majd a nyáj.  
Én gyilkosimról  
pedig ne is szólj:  
mondjad el fönnen,  
esküdni mentem,  
világszép mátkám  
tündérkirálylány;  
hogy összeadtak,  
lehullt egy csillag,  
a vőfélyem volt  
a nap meg a hold,  
volt a násznépem  
fenyőfa szépen,  
nagy hegyek – papjaim  
s a muzsikásaim  
ezer madárka  
s csillag – a fáklya!  
Ha pedig látnál,  
előtalálnál  
anyókat, édest,  
gyapjúkötényest,  
hogy futton-futva,  
könnyeit ontva  
mind tudakolja:  
„Ki küld nyomába,  
ó jaj, ki látta  
azt a napfény-szép  
pásztorlegénykét?  
Derekán övnek  
gyűrűt viselhet,  
tej habja drága  
két szép orcája,  
a bajuszkája  
búza kalásza,  
a hajacskája  
hollónak szárnya,  
szeme sötétje  
szeder gyümölcse.”

*Barikám, szánd meg,  
te őt sajnáld meg,  
mondd neki fönnen,  
esküdni mentem,  
világszép mátkám  
tündérkirálynő,  
de azt ne mondjad  
már az anyónak:  
lehullt egy csillag,  
hogy összeadtak,  
fenyőfa szépen  
volt a násznépem,  
nagy hegyek – papjaim  
s a muzsikásaim  
ezer madárka  
s csillag – a fáklya!*

(Illyés Gyula  
fordítása)

A román nemzeti himnusz többször változott a történelem során, az viszont nem, hogy a MIORITA (ejtsd: Miorica; magyarul: A BÁRÁNYKA) című költeményt másfél évszázad egymást követő generációi a nemzet kulturális összetartozása alapvetésének tekinték. A MIORITA olyan „népballada”, amelyet különböző népballadákából Vasile Alecsandri, „a nemzeti költő” 1850 táján öntött formába, viszont a tankönyvek révén refolklorizálódott, és óhatatlanul ez emelkedett minden változat zsinórmértékévé. Ez a mioritikus diskurzus alfája és ómegája. Magyarra többen is lefordították. Valamiféle költői erőpróbaszámba is mennek ezek a fordítások. Illyés Gyula fordítása a legismertebb. Személyes érzelmek is vezették a magyar költőt a román ballada tolmácsolásakor. „A BÁRÁNYKÁ-t – a MIORITÁ-t – valóban az egyszerű román nép univerzumának mély átérzésével véltem átadni a magyar népnek, már csak azért is, mert hasonlóan a ballada gyönyörű pásztor hőséhez, az én nagyapám is juhnyáját terelgetett valaha.”<sup>1</sup> 1978-ban vallott így Illyés Gyula, ama bizonyos 1977-i karácsonyi cikk után, melyben a nemzeti kisebbségek apartheidorsáról írt.

Ez a biedermeier-romantika igényeit oly messzemenően kielégítő mű mint a román nép alkotása a román irodalmi panteon díszhelyére került, és a nemzeti mítosz kultusz fő tárgya lett. A mítoszképző exegézis a nemzetközileg ismert tudós sztár, Mircea Eliade munkásságában érkezett el a legmagasabb szintre, szépirodalmi és tudományos téren egyaránt. Ha ebbe a kitágított térbe belépünk, mindinkább úgy érezzük, hogy a nagy mitológus prófétai mezbe öltözött, és túllépett a mítoszon is. Az első világháború utáni fiatal nemzedék ideológusa volt, aki az emigrációban az egész nemzetévé akart emelkedni.

### **Mircea Eliade útja a folklórhoz**

Az első világháború utáni nagy kiábrándulás és az értékek viszonylagosságának érzékelése Nyugaton az izmusok tobzódásában, Romániában a transzcendencia lázas keresésében, sőt hajhászásában jelentkezett. A szorongás élménye nemzedéki jelleget is öltött. Legalábbis Eliadét mint e nemzedék ideológusát gyötörte a kétely, hogy vajon nemze-

dékének lesz-e ideje teljesíteni hivatását. Attól félt, hogy nem, és ezt talán csak fokozhatta a hivatás kialakításának bizonytalansága. A korábbi nemzedékek ugyanis teljesítették küldetésüket: megteremtették Nagy-Romániát. Az első világháború és ami utána következett lehetővé tette „Románia számára a nemzeti konszolidációt”, ugyanakkor „*félelmetes ellentmondásokat okozott*”. Összeomlott „*a végtelen haladás mítosza*”, megbukott az, amit racionalizmusnak neveztek. Az új nemzedék úgy érezte, magának kell mindent megteremtenie.<sup>2</sup> Így fedezték fel az ortodoxiát, a Kárpátokon innen és túl, egyidejűleg. Lázadás volt ez az individualizmus ellen, a metafizika bűvös vonzásában. Mert – írja Vasile Băncila, e nemzedéki nyugtalanság és újravágyás egyik teoretikusa – „*metafizikában az individualista perspektíva katasztrófa. Extraperszonális formába kell lépned; ez a család, a társadalom és főleg a vallás. Akkor minden értelmet nyer*”.<sup>3</sup>

Mintha Blagát vagy magát Eliadét hallanánk. A ciorani nemzedék szellemi vezérének számító Eliade és az előző nemzedékhez tartozó Lucian Blaga között szorosabb a szellemi rokonság, mint első látásra gondolnánk, de nagy a távolság is.\* (Ezért van, aki Blaga hatását hangsúlyozza, míg más tagadja ezt.)<sup>4</sup> Irodalom és tudomány viszonya azonban Eliade eszmevilágában hasonló ahhoz, amelyet irodalom és filozófia foglal el Blaga életművében. E kétirányú tevékenysége egymástól – saját vallomása szerint is – elválaszthatatlan: egyazon felismeréseit próbálta mindkét – olykor egymásba játszó – szinten érvényesíteni. Így lehetett egyszerre mítoszértelmező és mítoszeremtő, és ezért van, hogy mint író és mint vallásfilozófust egész életén át foglalkoztatta a MIORITA, pontosabban az, amit annak kapcsán el akart mondani. Mindvégig valamiféle ún. román létezési mód kialakításán fáradozott. E vágy és törekvés az 1920-as években fogant meg benne. De amíg Blaga a román „létélményt” megfegyelmezett eszmék gondolati építményébe zárta, Eliade a megfegyelmezhetetlen spontaneitás robbanékonyságával kereste az önkifejezés formáit. Az átélés révén akart felszínre hozni mindent, amit csak lehet, ennek technikáit és céljait éppen egyik 1934-es esszékötetének a címe érzékelteti: OCEONOGRAFIA. Regényeiben kísérletezett önmagán és másokon, a tudományban rejtelmes hermeneutikát dolgozott ki.<sup>5</sup> Az eredetien és az autentikusan keresztül akart eljutni az eredetihez és az autentikushoz, a spontánon keresztül a spontánhoz, és önmagát azáltal is univerzálisnak érezte, hogy olyan néphez tartozott, amelynek dicsősége a dákok révén megelőzte Rómáét.<sup>6</sup> Hiszen az őstörténet, a protohítoriák a germán és latin népekkel tesz egyenlővé, ami azért is sorsdöntő jelentőségű, mert ha Európában új diszciplínák alakulnak ki, nem a középkori múltú népek kerülnek előtérbe, hanem a protohítoriákra visszatekintők.<sup>7</sup> És büszkén vallotta Eliade azt is, hogy míg a román őstörténet vetekedik bármelyik európai nép őstörténetével, a román folklór felülmúlja folklórjukat.<sup>8</sup> A dákoromán kontinuitás a román nacionalizmus legitimációs sémája, de Eliade számára a nemzeti mozzanaton túlmutató mitikus távlatokat nyitó valóság is. A mítosz az eredetekhez való megtérés eszköze – mint ezt többször is kifejtette.<sup>9</sup> Láttuk a mítosz meghatározását is: láttuk, hogy mítosznak minősítette a haladásba vetett hitet. Így Eliade kapcsán is elmondható: a mítosz minden és semmi.<sup>10</sup> Kérdés: mire használják.

\* Eliade a sajtóban, 1937-i úti beszámolójában, így vallott a Blagához fűződő – nagyon is összetett, mint látni fogjuk, közvetlen hatásokra le nem egyszerűsíthető – viszonyáról: „*Hosszú és nagyszerű beszélgetések után térek haza az éjszakában. Mennyire csodálok bátorságát, királyi nemtörődömségét a »szakemberekkel« szemben! Noha egész sor »felfedezést« hordok fejemben, nincs bátorságom, hogy leírjam és közzétegyem, amíg nem ellenőriztem minden adatot, és nem néztem át mindent, amit addig arról a problémáról írtak. Ily módon öt-hat évet töltök egy olyan tudományos könyv megírásával, amellyel három hónap alatt kellett volna elkészülnöm.*” (AUTOBIOGRAPHY. II. Chicago–London, 1988. 29.)

Mivel Eliadét a valóság megismerésének ontologikus szomja jellemezte, aligha hihető, amit Eugène Ionesco állít: Eliade „*beletörődött tudós mivoltába*”,<sup>11</sup> ez legalábbis addig semmiképp nem jellemezte, amíg emlékiratait meg nem írta. De addig, amíg erre a lelki fordulatra sor nem került, a mítoszépítés ígézetében élt. Eliade barátja és csodálója, Constantin Noica értelmezi így és építi tovább mesterének programját: a mester, mármint Eliade – hangsúlyozza Noica – olyan, mint Parsifal, a félelem és gáncs nélküli lovag, aki a beteg király udvarába érkezve egyetlen szóval mindent életre kelt. De ő nemcsak egyetlen kulcsszót mond ki, hanem megpróbálja valamennyit. Minden babonát, minden hiedelmet sorra vesz, és beleköltözik, és a hatalmas leltár elkészítése után minden elemet a maga sajátos jelentésében helyez el, demiurgoszként, mert számára a nagy elvek és az istenek tétlenek, *dii otiosi*. És aztán megújul az ember és világa, az embereknek pedig – platóni módon – emlékezniük kell a dolgok teremtésének idejére, így azután nyugodtan alkothatnak. A profánum által pusztított világban Eliade minden prófétánál, minden tudósnál egyetemesebb érvénnyel figyelmeztet, hogy – az ész hatalma ellenére – ez a világ nem lesz sem világ, sem kozmosz, ha nem tudja, mi a *pietas*.<sup>12</sup> Irgalmatlan politikai program ez, még akkor is, ha – mint látni fogjuk – hirdetője az apolitikus intellektualizmust és a politikai marginalitást választotta. De személyes választása ellenére programja az ideológiai térben minden lerombolását és újrāépítésének ígéretét jelenti: a nyugati demokratikus modellel és a kommunizmussal való szembe fordulást egyaránt képviseli. Jelzi az utat a legújabb kori román történelem ösvényén, amelyen elvileg egymással összebékíthetetlen ideológiák és politikai irányzatok kötöttek illékony paktumokat, hogy azután a mindenkori rövid távú érdekeknek megfelelően sárba tiporják, majd az idők és a szereplők változásával újrāfogalmazzák azokat. Eliade programja világosan reflektál erre a sajátos vonulatra: a Vasgárdától – ennek szeretetkultuszától – az antikommunizmuson keresztül a nacionálkommunizmussal való kölcsönös toleranciáig és cinkoskodásig, hogy aztán ennek is véget vessen a történelem, és most újrāfogalmazódjék a viszony...

Eliade – és ennyiben igaza van Ionesconak – nem tudatosan politizált, hanem ösztönösen, és ezért nem tagadta meg és nem is kellett megtagadnia gárdista múltját, mint ahogy Noicának sem; de nem is tisztázta azt egyikük sem, mert nem kerültek olyan ideológiai pozícióba, hogy belső késztetést éreztek volna ennek megtételére.\* Eliade így jobban érezte a mítosz viszonylagosságát, és ez rányomta bélyegét mítoszképzési technikáira, illetve arra is, ahogyan e technikákat otthon és külföldön, a külföldiek és a hazaiak számára alkalmazta. Viszont a mítoszkultusz örvénye olykor erkölcsi gátlásait is elfojtotta. 1983-ban arra a kérdésre, hogy mi a különbség a közönséges gyilkosság és a szakrális gyilkosság között, így válaszolt: „*Az aztékok számára az emberáldozatnak az volt az értelme, hogy az emberi áldozatok vére a napistent és általában az isteneket táplálja és erősíti. Az SS számára emberek millióinak koncentrációs táborokban való megsemmisítése is értelemmel bírt, méghozzá eszkatologikus jellegűvel. Az SS azt hitte, hogy a Jót képviseli a Rosszal szemben. Akár a japán pilóta. Tudjuk, a Jó a náciizmus számára nem volt más, mint a szőke ember, az északi ember, az árja... A többi a Rossznak, az ördögnek a megtestesülése.*”<sup>13</sup>

\* Annál is kevésbé érezhették a késztetést, mert az üldöztetésből kikerülve, Eliade számára a Nyugaton készen kapott külső szabadság körülményei között, Noica számára pedig otthon, a maga teremtette és a rendszer által megtúrt belső szabadság világában, a mind 1944 előtt, mind – hatalomra kerülésük rövid intermezzóját leszámítva – azt követően üldözött gárdistákhoz való viszony tisztázása „irrelevánssá” vált.

Eliade számára a mítoszképzés fő területei: a folklór, a vallás és az irodalom. E területek számára megismerési (és egyben politikai) eszközök. Minket témánknál fogva elsősorban a népi kultúrához való viszonya érdekel. Ez több mint bensőséges. „*Csak kevés folklorista érti, hogy a népi emlékezet, a barlanghoz hasonlóan, olyan mentális tapasztalatok autentikus dokumentumainak őrzője, amely tapasztalatokat a jelen humán kondíció nemcsak lehetetlenné tesz, hanem még azt is lehetetlenné teszi, hogy elhiggyük őket.*”<sup>14</sup> Márpedig a folklór – fejtegeti még 1937-ben – a halál utáni állapot felé is perspektívát kínál, hogy megtudjunk valamit: nem a lélek halhatatlanságáról, hanem túléléséről. Sajátos dialektikája van annak, ahogy ehhez a *post mortem* állapothoz viszonyulunk: az ész kényszerít arra, hogy azt firtassuk, mi lesz a halál után. Ha viszont nem vagyunk önmagunkhoz következetesek, „*lemondunk az egyik legnagyobb emberi dicsőségről: önnön sorsunk megértéséről. Elutasítani a halál utáni állapotról való diskussziót olykor szellemi restségre vall, és még gyávaságra is: mert ez a post mortem állapot akár dicstelen is lehet.*”<sup>15</sup> A halál vállalása ezért tölthet el valamiféle pátosszal, sőt – mint a MIORITA-értelmezés kapcsán látni fogjuk – több mindennel is.

A folklór és a vallás kutatása racionális politikai számvetéssel is párosult. Amikor Eliade évekre Indiába ment tanulni, az ősi hindu hitvilágnak és a jogának szentelte magát, amivel nemcsak azt akarta bizonyítani, hogy egy román mi mindenre képes, hanem tudta: „*Ázsia újra belép a történelembe.*” Várta az archaikus kultúrájú népek színre lépését, és készült rá. „*Úgy tűnt nekem, hogy mi, románok meghatározott szerepet játszhatunk a két vagy három világ közelgő dialógusában: Nyugat, Ázsia és az archaikus népi típusú kultúrák között.*” Ezért a nyugati kliséktől éppen úgy elhatárolta magát, mint a hazai tradícionálisztól. Ugyanakkor „*a mi román kultúránk java részének paraszti gyökerei készítettek arra, hogy a nacionalizmust és a kulturális provincializmust transzcendentáljuk, és az »univerzalizmus« legyen a cél. Az indiai, a balkáni és mediterrán népi kultúra bizonyította számomra, hogy itt megvan ez az univerzalizmus, és ez a közös történelem (a paraszti kultúrák történelmének) eredménye, nem pedig absztrakt konstrukció. Mi, kelet-európai népek, képesek lehetünk hídfőként szolgálni Kelet és Nyugat között.*”<sup>16</sup>

A második világháború után bekövetkező nagy fordulat nyomán Eliade számára szertefoszlott a hídpolitika román állampolgárként való érvényesítési lehetősége. Programja előtt azonban új távlatok nyíltak. Az, hogy India függetlenné vált, és Ázsia belépett a történelembe, számára többet jelentett egyszerű politikai fejleménynél. Látta a keleti és nyugati szellemiség immár egyenlőségük alapján kibontakozó konfrontációjának lehetőségét. „*De a dialógus csak akkor lehetséges, ha a Nyugat helyesen ismeri és érti az igazi keleti szellemiséget, azaz annak vallásos mátrixát. Úgy érzem, hogy az, ahogy én úzom a vallástörténetet és a valláskutatás fenomenológiáját, a legalkalmasabb előkészület e közelgő dialógusra. Másrészt az archaikus világ, »a primitíveké«, amelyet évszázadokon keresztül tanulmányoztak az antropológusok. A nyugatiak számára az archaikus szellemiség megértése azonban még nehezebb volt, mivel feltételezte a mitikus gondolkodás minimális megértését.*”<sup>17</sup> Hazai és külföldi tapasztalatai, hatalmas enciklopédikus tudása lehetővé tette e program kivitelezését. Párizsban nem tudott gyökeret eresztetni, mert vasgárdista múltja ott komoly teher volt, Chicagóban viszont nemzetközi hírű tudós sztár lett. A román népi kultúráról azonban nem szakadt el. 1970-ben tanulmánykötetet is kiadott a tárgyban. Közben jött rá, hogy a román népi kultúrával való foglalkozás identitása megőrzésének eszköze lett az amerikai melting-potban.<sup>18</sup>

A MIORITÁ-t Eliade nem Amerikában fedezte fel, bár nagy tanulmányát ott írta róla 1962–69-ben. Évtizednél is hosszabb története van ennek. Ez a történet a MIORITA ko-

rábbi – a fatalizmust hangsúlyozó – értelmezései elleni lázadással kezdődött, és a népballadának új értelmet adó interpretáció fokozatos kibontásával végződött. Az 1920-as években Eliade önnön „moldvaisága” ellen fordult. Még évtizedek múltán is úgy érezte, hogy lényé mélyén kemény harc dúl a moldvai szabadparaszti atyai ősöktől örökölt álmódosásra hajló természeté és a Duna menti anyai ősöktől eredő „szinte vulgáris vitalitás” között.<sup>19</sup> Ez utóbbi írta vele 1928-ban az ÎMPOTRIVA MOLDOVEI (MOLDVA ELLEN) című cikkét, amelyben Moldvának róttá fel a hősiesség hiányát a román irodalomban, azt, hogy szellemi szempontból ez az irodalom „egzaltált középszerűség”, hőseit önmegadás jellemzi, és ezért más példák híján, „legyőzött személyek légkörében nőünk fel”.<sup>20</sup> Eliade nem említette a MIORITÁ-t, de mintha csak a kor nagy irodalmi kritikusanak, Eugen Lovinescunak akart volna válaszolni, aki a mioritikus pásztor magatartásában „a moldvai ethosz egészét” látta: „a reakció hiánya a külső erővel szemben a moldvai etnikus pszichológia sajátja”. És mivel a művészet a gyakorlatilag érvényesíthetetlen lelki erők szublimációja, amikor a társai előtt meghátráló pásztor saját temetését „ritka költői érzéssel” szervezi meg, akkor alkot – mert „az ilyen beletörődésekből, áttételekből és morális finomságokból születik a nagy művészet”.<sup>21</sup> De míg Lovinescu, vérbeli nyugatos lévén, az 1920-as években írt nagy művében is – értetlenségig menő dogmatizmussal – fatalizmusként ítélte el a román kultúra keleti örökségét, az ortodoxiát pedig visszahúzó erőnek tartotta,<sup>22</sup> Eliade – akit sokáig nem vonzott az otthoni ortodox román vallásos élet, és aki Indiában fedezte fel a vallásos szimbólika titkait,<sup>23</sup> továbbá ott ismerte meg „a kozmikus vallásosságot”<sup>24</sup> – tudós tapasztalatai birtokában az ortodoxia felé fordult. A halálélmény feldolgozása, a vallás metafizikai gyakorlata Eliadénál nem pusztán az ortodoxiából ered, hanem egyetemes vallásos tapasztalatokból, viszont ezeket akarva-akaratlan a MIORITÁ ortodoxizálásának szolgálatába állította – még akkor is, amikor a kereszténység előtti reflexeket látott benne.

Eliade MIORITÁ-értékelése az 1930-as években – hogy egyik 1936-os, a román sorsok-ról szóló cikkéből idézzük a gondolatot<sup>25</sup> – összefüggött az ortodoxiával összefonódó új román „ébredéssel”, azzal a „forradalmi lázzal”, amely felváltotta a korábbi reménytelenséget, és annak a mozgósító bizonyosságnak adott helyet, hogy a román fiatal, alkotó, építő népként lép a világtörténelem színpadára. A múlt is átértékelődött. Eliadét büszkeséggel töltötte el, hogy a különböző nációk közé szétszórta román nép meg tudta őrizni nyelvi és kulturális egységét, és aztán fél évszázad alatt olyan irodalmi és filozófiai nyelvet teremtett, amely nem marad el civilizált szomszédaié, a magyar és a lengyel mögött. Olyan népről van szó, „amely folklórájának termékenysége az egész középkorban és az újkor hajnalán a Balkán-félsziget egészét dominálta, és amely a Kelet-Európában évszázadokon át élő legendák százaiból a legszebb típusokat hozta létre (köztudomású, hogy a MANOLE MESTER és a MIORITÁ kiváló típusai a román folklórhoz tartoznak)”.<sup>26</sup>

A világháború alatt Eliade balladaértelmezéseire a vaskárdista mozgalom halálkultuszát tovább éltető szemlélet nyomta rá a bélyegét. 1943-ban a MANOLE MESTER-hez fűzött magyarázataiban úgy látta, hogy a két remekmű a halál gondolatát értékesíti. „De a halál jelenléte nem negatív. A MIORITÁ-ban a halál nyugodt visszatérés »az övéihez«. \* A MANOLE MESTER-ben a halál pedig alkotó jellegű, mint minden rituális halál. Különösen ez utóbbi balla-

\* Egy rövid cikkváltozatban a MIORITÁ-ban a halál „boldog reintegráció a Természetbe. A halál kozmikus keretben való házasság, a feleség pedig magának a halálnak a revelációja”. (JURNALUL PORTHUGEZ SI ALTE SCRIERI. II. București, 2006. 338.)

dában leljük fel a halál hősi és férfias felfogását. A román nem keresi a halált, nem is kívánja – de nem fél tőle; amikor pedig rituális halálról van szó (háborúról, példának okáért), akkor boldogan néz elébe.”<sup>27</sup> Mivel a háború után a halált már nem a csatamezőn osztogatták, más jellegű anyagra lett szüksége Eliadénak, olyanra, amely jobban illett a helyzethez.

### Mioritikus profetizmus?

A MIORITA a folklór termékenységét jelképezte Eliade számára, és ez még akkor is vizsgálatással töltötte el, amikor illúzióiból minden összeomlott, pontosabban: elenyészett mindaz a remény, ami Románia felemelkedéséhez fűződött. Igaz, úgy érezte, az emigrálással mégis a reményt választotta. De minek a reményét? Hiszen immár úgy látta: a románok sorsa hasonló a zsidókéhoz. „Mindig letiporják őket. Akkor én a próféták modelljét választottam. Politikailag nincs megoldás, pillanatnyilag: később.”<sup>28</sup> A román kulturális örökség megmentésének feladatát vállalta emigránstársaival, abban a hitben és meggyőződésben, hogy a kultúra a túlélés eszköze. Mert a kultúra nem felépítmény, hanem az ember sajátos kondíciója, az emberi lét velejárója, nem lehet embernek lenni kultúra nélkül. Folytatni kell tehát „néhány román érték megmentését, azokat, amelyeket otthon veszélyeztetnek, mint például a kutatás szabadságát, a vallás, a történelem és a kultúra tudományos tanulmányozását”.<sup>29</sup>

A nagy feladat Eliade számára a próféta szerepének betöltése volt. Amikor ezt próbáljuk meg röviden jellemezni, egyben MIORITA-értelmezését is jobban megértjük, annak révén pedig a prófétai modell megvalósításának érvényességét és hitelét is. Amit Eliade prófétai modellnek nevezett – vagy hívei és epigonjai román profetizmusnak –, első látásra szofisztikált vagy egyszerűen csak túlfűtött politikai agitációnak látszik – egy kultúraellenes kultúrnyik, azaz művelődéspolitikai apparatcsik nyilván ezt is látott benne. A kívülállók, akik szenvedtek, jobban le tudták írni ezt a szerepet és a szerepvállalás eredményességét, mint maga a mester. Mert a leírás aktusával szabadságuk körét próbálták bővíteni. Gondoljunk Adrian Marino korábban már hivatkozott könyvére Eliade hermeneutikájáról. Vagy gondoljunk Constantin Noica idézett jellemzésére, annál is inkább, mert a remetei magányba húzódó filozófus olyan iskolát teremtett otthon, amely a kulturális túlélés, illetve a kultúrával való ellenállás programját élte – mondhatnánk, a *sola cultura* jegyében működött, ha ez a kultúrával takarózó formula a kényszerű passzivitástól nem lett volna idegen.

Eliade szerepvállalásának nagyságát és belső logikáját nem annyira az ő vallomásai, mint inkább az általa oly sokra becsült vallásbölcsele, Rudolf Otto<sup>30</sup> 1917-es híres könyvének alapján érthetjük meg. Otto ugyanis a vallásos érzés és élmény befogadásának és kiteljesítésének fokozatait Eliade számára is klasszikus érvénnyel és rá is vonatkozathatóan írja le. Az első fokozat az általános fogékonyságé, ami a tömegeket jellemzi. A másodikat a próféta képviseli, aki a Szellemet mint „belső hangot” és divinációt vallásos termelőerőként birtokolja. A harmadik szintet a Fiú képviseli, akit betölt a Szellem teljessége és személye, és aki tettei révén a megjelenő Szent divinációjának tárgya lesz.<sup>31</sup> Ha mindezt nem felejtjük el, Eliadénak a MIORITA-hoz való viszonyát is jobban megértjük. Ezt a viszonyt az 1950-es években, a keserű történelmi tapasztalatok alapján elkezdte újrafogalmazni és prófétai szerepének következményeként is szemügyre venni.

Az érvényesülésért folytatott harc lekötötte Eliadét, de sikerei ellenére a román történelmet tragikusabbnak látta, mint valaha. „Kevés nemzet büszkélkedhet olyan történelmi balszerencséjével, mint a román” – írta 1953-ban egy cikkben, immár a román kultúra sor-

sán eltűnődve.<sup>32</sup> Ebben a cikkében megint a folklórt állította előtérbe. Miután a történelem megakadályozta a románokat abban, hogy bekapcsolódjanak az európai szellemi életbe, „*a román szellemiség remekművei a folklór területén születtek; és noha a modern Romániának megadatott az a szerencse, hogy olyan zseniális költője legyen, mint Mihai Eminescu, mégis, a román líra és ballada remekműve a MIORITA és a MANOLE MESTER marad*”. A folklór jelentőségét – Eliade szerint – még emelik azok a fejlemények, amelyek a benne rejlő hagyományok „értékesítése” mellett szólnak: Európa a vallásos újjászületés korszakába lépett, és megjelentek a történelem színpadán a keleti népek, elkerülhetetlenné téve a Kelet–Nyugat-dialógust. A román kultúra folklorisztikus alapjai egyrészt éppen az európai magaskultúrával való együttműködés lehetőségét kínálják, másrészt az archaikus gondolkodási formák iránti fokozottabb érzékenység lehetővé teszi a nem európai kultúrák jobb megértését, a dialógusban való aktív részvételt. A kozmoszsal való szolidaritást emelte ki Eliade mint a román nép beállítódásának ama mozzanatát, ami valamilyen menedéket kínált a történelem ellenében. A történelem ugyanis a kozmoszt és ritmusait nem bánthatta. Keresztény vonás ez vagy sem? Eliade 1953-ban igennel válaszolt. Mert „*a románok ősei már keresztények voltak, amikor a román nép megszületett a történelem katasztrófái közepette. Így a kozmosz iránti szimpátia – a román szellem e sajátos vonása – nem pogány érzelmeként jelenik meg, hanem a keresztény liturgikus szellem formájaként*”. Előítélet ezt pogánynak látni. „*Elég, ha a keleti egyház himmológiáját olvassuk, vagy húsvéti szertartásait figyeljük, ahhoz, hogy megértsük, mennyire szolidáris a Természet a krisztológikus titokkal, a Megváltó megfeszítésével, halálával és feltámadásával. A szenvedések hetében az egész Természet gyászol, aztán Krisztus feltámadásával diadalmasan újjászületik*.” A román folklórt éppen ez a kozmikus liturgia jellemzi. A kijelentés példája és próbája a két említett népballada. „*Mindkettő úgy mutatja be a rituális halált, mint a legnagyobb értéket, mint az emberi lét számára a legnemesebb beteljesedést*.” A MANOLE MESTER az áldozat mítoszát teljesíti be. Az építmenny lélekre tesz szert titokzatos úton, az áldozat révén.

Hogy mennyire ingoványos terepen mozog és ugyanakkor milyen szilárd alapokon áll az ilyen nemzetkarakterológia, a kijelentés valóságfedezete mutatja. Eliade szerint ugyanis az áldozattal való lélekszerzés rítusa csak a Balkánon ihletett népi alkotásokat, a görögök, szerbek, bolgárok körében. Művészi szempontból pedig a románoké a leg sikerültebb. „*Jelentőségteljes tehát az, hogy a román népi szellem a legteljesebben éppen ebben, az alkotó áldozat mítoszában jutott kifejezésre. Még jelentőségteljesebb, hogy a másik remekmű, a MIORITA maga is egy halál mítoszt fed fel: a pásztor, bár kedvenc báránya figyelmezteti, hogy társai meg akarják ölni, önkéntes áldozatként fogadja el a halált, kozmikus nász értelmét adva annak, azaz a sorssal való megbékélés legnagyobb értékével ruházza fel, és azzal, hogy visszaintegrálódik a természetbe, amely nem pogány természet, hanem liturgikusan megszentelt*.” Archaikus és keresztény szemlélet ez; lényege: „*a halál a legnagyobb áldozat, titok, amelyben az ember megvalósítja önmagát, az e világbani létezés módjának magasabb formájára tesz szert*”. A románok így kerülnek közelebb Istenhez. És a jelenség ma is él. Mert 1917-ben Olténiában az utak mentén gyertyát gyújtottak, hogy a moldvai Mărășești-nél elesett hős hozzátartozók előbb még hazatalálhassanak, mielőtt végképp átlépnek a másvilágba, és Eliade hallomásból úgy tudta, hogy a sztálingrádi halottaknak is hasonló ceremóniát rendeztek. „*Mind ez pedig azt jelenti, hogy a halál mítoszai – önfeláldozás titka – még élnek az egész román nép lelkében*.” És ez biztatás a jövőre, mert „*egy kultúrának annál nagyobb esélye van az egyetemessé válásra, minél bátrabban veti fel a halál problémáját*”. Ezért, ami eddig a románok balszerencséje volt, az a holnap történelmében a túlélés esélye lehet...<sup>33</sup>

Arra, hogy Eliadénak ez a megnyilatkozása milyen mélyen gyökerezik a Vasgárda ethoszában, vagy abban, amelyből a Gárda merített, még visszatérünk. Most Eliade belső nyugtalanságát emelnénk ki. Maga is érezhette ugyanis, hogy a problémát (a halál, illetve a halál értelmének kérdését) nem oldotta meg. Nem is oldhatta, mert történeti perspektívába helyezte. A megoldást az kínálta, ha a történelmi síkról még inkább áthelyezi vallástörténeti síkra. Oda, ahol otthon volt mint próféta. Így született tudományos nagyesszéje, a MIORITA-esszé. A dolgozat elméleti alapjai az 1950-es években épültek meg, amikor Eliade számára az egyszerű halálkultusz és a *post mortem* lét dicsőítése mellett az e világhoz szorosabban kapcsolódó halhatatlanság került előtérbe. Egyetemes, főleg hindu tapasztalatok alapján általánosított: „*a halál archaikus értékesítése a spirituális megújódás legmagasabb eszközeként olyan beavatási forгатókönyvet jelent, amely a nagy világvallásokhoz kapcsolódik, és amelyet a kereszténység is felhasznált. Ez az alapvető titok, mely minden vallásos tapasztalatban jelen van. De vegyük csak jobban szemügyre e titok végső következményeit: ha már itt, az e világon megismerjük a halált, ha számtalanszor meghalunk, hogy valami másért újjászülessünk, ebből az következik, hogy az ember itt, ezen a földön már olyasmért él, ami nem a földé, ami részese a szentnek, az istenségnek, úgyszólván a halhatatlanság kezdetét éli, és egyre inkább bekerül a halhatatlanságba. Következésképpen a halhatatlanságot nem úgy kell felfogni, mint post mortem túlélést, hanem mint olyan helyzetet, amely állandóan újratereinti önmagát, amelyre készül az ember, és amelynek már az e világon részese. A nem halált, a halhatatlanságot olyan határhelyzetként kell felfogni, olyan eszményi helyzetként, amelyre az egész lényében törekszik, hogy állandóan meghódítsa, halálával és feltámadásával*”.<sup>34</sup>

Eliade Chicagóban feltámadt – mégpedig valamiféle Orpheusz szerepében, amikor DIONISZ UDVARÁBAN című nagy elbeszélésében átélte, átfogalmazta és papírra vetette Orpheusz és Eurüdiké mítoszát. Ezzel a címmel 1966-ban Madridban adott ki először egy kötetet, majd 1981-ben Bukarestben – nemzetpedagógiai céllal. A cím szimbolikus, jelzi: Dionüszosz világában vagyunk. Maga az elbeszélés megfelel az eliadei fantasztikum forгатókönyvének. Pontosabban, ahogy N. Steinhardt kifejtette: a keleti fantasztikus elbeszélések modelljének.<sup>35</sup> Míg ugyanis a nyugati modellt a váratlan szürrealista fordulatok jellemzik, az e világon túli más világokban zajlanak az események, a keleti modell fő eleme a titokzatosság, hősök és olvasók a lét végső titkaira keresnek választ. Eliade fantasztikus világa ugyanazt példázza, mint hermeneutikája: a szakrális és a profán kettősségét, valamint azt, hogy a szakrális a profánban is jelentkezhessen – a kiválasztottaknak. Ebben az elbeszélésben pedig Eliade szépírói tevékenységének valamennyi témája jelen van: a csoda felismerhetetlensége, az antihős lelki regressziója, a sors adta iniciáció, majd férfinak és nőnek az ősi tökéletességbe való reintegráció révén „égi nászokkal” megvalósuló misztikus egysége – fejtegeti odaadó tanítványa, még Eliade életében.<sup>36</sup> Mi pedig ehhez hozzátehetjük, hogy van benne valamiféle obskúrus didaktika, a szimbolikus cselekedetek dekódolhatósága és megfeleltethetősége a Mester múltbeli életmódozatainak és tapasztalatainak, annak, ahogy ezeket megpróbálta feledtetni és mégis továbbadni.

Adrian (= Orpheusz) autóbalesetben megsérül, és amnéziában szenvedve keresi a kiutat az élet labirintusából, költői tehetsége Leanára (= Eurüdiké) száll át, aki bukaresti kocsmákban, nyári kerthelyiségekben énekel, mert ez lett a sorsa, amelynek engedelmessé válik. Éneke: DIONISZ UDVARÁBAN, amelyről hallgatói és csodálói nem tudják, ki szerezte, azt sem, hogy népdal vagy énekmondók szerzeménye, vagy pedig valami régi románc. 1936–37-ben lemezen is kiadták! Az énekesnő körül pedig valóságos mitológia alakult ki, „*magatartását művészi kifejezéssé transzfigurálta*”, autentikus melankóli-

ával! A háború előtt eltűnt. Adrian közben egy szállodában keresi azt a helyet, ahová el akar jutni, eközben jeleket lát, és egy hölgy elmondja, amit nem igazán hisz el neki: „*egyazon dolog, ha egy liftben fel- vagy lemegy az ember, csak az irány más*”. A kronológia szimbolikus, akár a kifejezések. A lemez a Vasgárda aranykorában jelent meg, amikor úgy tűnt, a mozgalom a jövő, és önfeladtnak lehetett énekelni, azt vallva és hirdetve, hogy az ének átszellemít. Az autentikus melankólia és színéváltoztatója Cioran volt, aki Párizsban tűnt el, Eliadét pedig 1938-ban a csíkszeredai börtönbe internálta a királyi diktatúra, hogy aztán barátai elintézzék a londoni, majd pedig a liszaboni diplomáciai állást. Amit a szállodában bolyongó Adriannak mondanak a liftről, a fasizmusról és a kommunizmusról szól. Több mint szimbolikus Adriannak az a kijelentése, hogy amikor a személyes emlékezet eltűnik, akkor átadja helyét a kulturális emlékezetnek, más szóval: az őstörténetnek, amelyet az ember magában hordozhat. A költészet pedig több mint megismerés: „*mindenekelőtt politikai módszer*”. És: „*Ha már a költészet sem segít, akkor nincs mit tenni. Mindent megpróbáltam: vallást, morált, próféataságot, forradalmat, tudományt, technológiát. Mindent, együtt és külön-külön, és nem sikerült. Nem tudtam megváltoztatni az embert.*” Ez tehát az egykori próféta, az ifjú Eliade, aki új embert akart, akár a Vasgárda. „*...költő voltam. Nincs más identitásom*” – mondja Adrian, akivel így az idősödő Eliade a fiatal legionárius apológiáját nyújtja. Adrian is azt keresi, amit tudós alkotója: szoterológiát, a megváltás tanát. Viszont nem szabad visszanézni – hangoztatja Leana. Ő – a halál angyala (akár a MIORITA királykisasszonya) – megtette, amit lehet, amikor éjjel énekelte, „*a szó mágiájával*” hirdetve „*a név nélküli boldogságot*” (*beatitudine fără nume*). Ez a névtelenség arra utal, hogy nem a mennyei, a keresztény boldogságról van szó, mint azt a *beatitudine* szó önmagában jelenthetné. És ezt éjszaka énekelte, mert az emberek közül egyeseket csak akkor lehet megszelídíteni. De hát különben is „*az ember megváltoztatását, mutációját nem fentről lehet elkezdeni, nem az eliteknél, hanem alulról, a közönséges embereknél, akik kerti vendéglőkben és kocsmákban töltik az éjszakát*”. Ez az éjszaka a kommunizmus éjszakáját jelentheti az olvasó számára. De Eliade számára jelenthette a Vasgárdát üldöző időszakokat is. Az önfelejtés és az emlékkörző hűség hatja át a DIONISZ UDVARÁBAN mitológiáját. Ennél az elbeszélésnél aligha lehetne Eliade nagy MIORITA-tanulmányának jobb elő- és utótörténete, egyszerre vallástörténeti és vallásos jellegű.

### Mioritikus teológia?

Eliade nagy MIORITA-tanulmányában nincs indulat és gyűlölködés, ám – mint látni fogjuk – talán nem minden szellemi csúsztatás nélkül különítette el és rangsorolta az addigi magyarázatokat.<sup>37</sup> Az ún. történeti tájékozódást azok képviselték, akik konkrét eseményhez akarták kötni a balladát, mint O. Densușianu. A második irányzat azoké a folkloristáké, akik egész sor változatot tártak fel a terepen, és a balladát a román kultúra összefüggéseiben értékelték – mint tette azt D. Caracostea, I. Diaconu, A. Fochi. A harmadik irányzatot azok a költők és filozófusok alkotják, akik a román lélek és a román létezési mód kifejeződéseként értékelték a költeményt. Eliade természetesen azokat emelte ki, akiket a vulgármarxizmus az obskurantizmus képviselőiként bélyegzett meg. Nem botránkozott meg azon, hogy Diaconu – aki Vranceában több mint 1600 informátort bírt szóra – arra a következtetésre jutott, hogy a népi alkotónak analfabétának kell maradnia tapasztalatainak „primitivizálása” érdekében. És – természetesen – egyetértően idézte Eliade, hogy Diaconu szerint a ballada a pogány népköltészet maradványa, hiszen a pásztor „*a földi lét felszabadítását nem a vallásban, hanem a Természetben kereste*”.

Eliade együtt érző figyelmet szentelt az ún. metafizikai megközelítéseknek. De nem tudni, hogy a kegyelet hiánya, figyelmetlenség vagy a tárgyhoz való ragaszkodás miatt írt alig valamivel többet Lucian Blagáról, mint Dan Bottáról. Míg a harmincas években Blaga eredetiségét hangsúlyozta Frobeniusszal szemben, és később is hangoztatta, hogy az autochton örökséget szerencsésen először az ő filozófiája fejezi ki,<sup>38</sup> most (a nagy tanulmány írása idején) úgy véli, hogy „mivel szerzőnk Frobenius elméletét karolja fel és alkalmazza a táj és a kulturális stílus kapcsolataira”, a „mioritikus tér” egyszerre termeli ki és zárja korlátok közé a román szellem sajátos termékeit: „A halál szerelme a román szellemiség sajátos vonása.” Ugyanakkor Eliade annak hangoztatásával védi Blagát és Bottát, hogy következtetéseiket lehet kritizálni, el is lehet vetni, de módszerüket nem lehet elutasítani azzal az ürüggyel, hogy új értelmeket fedeznek fel és vezetnek be az archaikus szellemi univerzumba. Mert „a MIORITA olyan analóg alkotási folyamat eredménye, amely egy bizonyos korban az ősi rituális magatartást költői remekművé változtatta, ez pedig új jelentéseket hordoz, és gazdagabb, valamint »magasabb« üzenetet közvetít”. Egyébként – hangsúlyozza Eliade – Blaga és Botta nem vállalta a tudós és folklorista felelősségét, úgy vélték, eljárásuk jogosult, mert a mélyebb jelentéseket csak bizonyos spekulatív szinten mozogva lehet feltárni.

Mindennek ellenére Eliade úgy véli, hogy Constantin Brăiloiu 1946-ban rövid, de annál fontosabb cikkében „csodálatosan” fejtette ki az ellenvéleményt.<sup>39</sup> Írása korszakalkotó eszmetörténeti dokumentum. Eliade értékelésében Brăiloiu és a szociológus Henri H. Stahl – akinek a nagy zenetudóshoz hasonló álláspontját a következő fejezetben mutatjuk be – érdeme a ballada „előtörténetének” feltárása. Csakhogy a költői alkotást nem lehet előtörténetére visszavezetni – hangsúlyozza a dicséretet illetően módon viszonylagossá tevő Eliade – , mármint „azokra a magatartásformákra, rítusokra és hiedelmekre, amelyek időben megelőzték, és költői tartalmának egyik részét alkották”.

Mircea Eliade 1962-ben írta MIORITA-tanulmányának első változatát. Két évre rá jelent meg A. Fochi hatalmas MIORITA-gyűjteménye. És ez a mítosztörténészt csak megerősítette abban, hogy a MIORITA a legnépszerűbb román népballada, saját dallammal. Az egész román népé. Ez áll a legközelebb „a román lélekhez”. Ezért „nem teljesen önkényes, hogy egyes modern szerzők a román népi szellemiség archetípusának rangjára emelték a MIORITÁ-t. Amikor ennek eredetiségét hangsúlyozták, az egész nép kíváncsi volt az eredetükre. A »mioritikus« jelző az írástudók találmánya: a mioritikus világot viszont a nép önálló és semmi máshoz nem hasonlítható univerzumnak érezte. Végül is elmondható, hogy meglátták a balladában a román lélek példaszertű megnyilvánulását. De az igazi probléma e kivételes megnyilvánulás exegézisével kezdődik”.<sup>40</sup>

Fochi gyűjteménye azonban felvetette egy ellentmondás lehetőségét. Mert bár a MIORITA valóban általánosan elterjedt, Erdélyben túlnyomórészt csak kolindaváltozata ismeretes: a pásztor végrendelete. (Ebből arra lehet következtetni, hogy Erdélyben született ez az alapmotívum, aztán Havaselvén és Moldvában gazdagodott, többek között a halál-házasság motívumával, ami a nemzetkarakterológiai exegézis fő tárgya lett. Akkor tehát a néplélek nem egyformán oszlott meg? – kérdezhetnénk.) Eliade a különböző lehetséges következtetések közötti feszültséget a balladamag ősiségének hangsúlyozásával oldotta fel. A pásztor végrendelete, mivel az Macedóniában is felbukkan, jelzi Eliade számára is, hogy a változat a dialektális szétválás előtt született. Eliade – hangsúlyozva, hogy miután már Bartók Béla is kimutatta, milyen ősi forrásból fakad a kolinda, és a kolindák jelentős részének semmi köze a karácsonyhoz – arra a következtetésre jut, hogy a MIORITA a régi vallási univerzumban gyökerezik, tehát mégis általános. A pász-

tor rituális készülődése a posztegzisztenciára – kérése, hogy juhái közelében temessék el – teszi lehetővé a kozmikus táj utólagos kiteljesítését és tündéri házassággá való transzmutációját. „Kozmikus” ceremóniáról van szó, és nem szokásos halottsiratásról, amely utóbbit a báránka panaszkodása helyettesíti. A balladának a kolindában átörökített balladamadagból való további fejlődését a halál mitológiája és a halotti rítus tette lehetővé. Az erőszakosan megszakított életet házassággal kell teljessé tenni – emeli ki Eliade, hozzáfűzve, hogy a népi költő ezekből a mindentűt ismert szokásokból nyert ihletet. De nincs igaza Brăiloiunak – érvel –, amikor a tárgyak és szertartások szubsztitúciójáról szolt. „Mert a »mioritikus nász« olyan kozmikus keretben, olyan fenséges módon celebrálják, hogy a halál eseménye elveszti közvetlen jelentését, amely a halottsiratókban még megvolt, és addig nem sejtett perspektívát fed fel.” – Brăiloiu azonban a pásztor pesszimista voltáról szóló kliséet csak egy másikra, optimista klisére cserélte, amikor a védekezés gesztusát hangsúlyozta.

Abban, ahogy Eliade Bartókra hivatkozott, van némi turpisság, bár pontosan adta vissza a zeneköltő véleményét, és jól érzékeltette, hogy mennyire elbűvölte őt a román folklór. A MIORITA viszont – úgy tűnik – már nem annyira. Bartók Béla erdélyi útjain sok MIORITA-kolindaváltozatot gyűjtött, és kolindakötetében kilencet a 10. szám alá csoportosított. Van köztük régi archaikus kolinda, van Alecsandri-féle változat lényegtelen eltérésekkel, és ennek töredékei. Ezek a töredékek olyanok, mintha valaki az iskolában tanulta volna a költeményt, de már csak az első néhány sort tudná felidézni. Valószínű, hogy Bartókot nem igazán vonzotta a MIORITA. Nem vonzotta a romantikus halálkultusz. És taszította a biedermeier idill. Egyszóval nem kért a halálmisztikából. (Számára elég volt ebből az első világháború és Balázs Béla könyve.)<sup>41</sup> Mindez persze megint csak feltételezés. Alapja az, ahogy Bartók Alecsandri folklórkötetét olvasta, pontosabban az, ahogy az olvasást rekonstruálni lehet.<sup>42</sup> Ebben a kötetben ugyanis Bartók sok költeményt kiszótározott, az ismeretlen szavakat aláhúzta, magyar megfelelőiket kiírta a lappszélre; a MIORITA szövegében viszont egyetlen szót sem húzott alá, mintha nem is olvasta volna. Amikor pedig sajtó alá rendezte a maga által gyűjtött MIORITA-változatokat, akkor megadta a különböző egyéb, már korábban ismert változatok előfordulási helyét. Alecsandri kötetére nem utalt, nem vette fel a bibliográfiába, amikor a 10. kolindaváltozatainak előfordulási helyét megadta. Márpedig ismernie kellett. G. Dem. Teodorescu gyűjteményéből A BĂRĂNYKA-változatot, amit fel is vett bibliográfiájába, és e gyűjteményt forgatva nyilván látta és olvasta, hogy Teodorescu a ballada címe alatt zárójelben utal Alecsandri kötetére.<sup>43</sup> Egy kolindagyűjtemény BĂRĂNYKA-jának első soraiban rögtön észrevette Bartók a sajtóhibát, és azt is, hogy a pásztor végrendeletében baj lehet a ritmussal.\* Brăiloiu balladagyűjtésében viszont semmit sem jelölt, bár éppen egy BĂRĂNYKA-változattal indul a kötet.<sup>44</sup>

Bartók gyűjtésében két Alecsandri-féle kolindát is találunk. Az egyik (10 a.) 43 sor, a másik (10 b.) 63 sor, az Alecsandri-féle „eredeti” pedig 123 sorból áll. Mindkét Bartók-féle kolindában testvérek szövetkeznek, az egyikben még (10 b.) refrénként is megismétlik, hogy a három pásztor három testvér, és ebben az *ungurean* helyett *ietăgan* szerepel.

\* BA, Sabin V. Drăgoi: 303 COLINDE CU TEXT ȘI MELODIE. Craiova, é. n. 62. Oldalhúzással jelölte a következőket, és lappszéli megjegyzéssel:

„Toporelul meu

Mie să mi-l puneti [Bartók ceruzával:] ritmus?!

În mâna dreapta.”

Elképzelhető, hogy ez az Alecsandri-féle változatban előforduló *ortoman* (derék, bátor) szóból származik.\* Az *ortoman* szóval jellemezte Alecsandri az áldozatnak kiszemelt pásztorfiút. Az énekes viszont nem értette a szót, és átalakította, és mivel a kolinda szent szöveg, nem lehet rajta változtatni, így benne maradt az értelmetlen szó – a változtatás és szövegűség dialektikájának jeleként. A Bartók-féle hosszabb változatban (10 b.) nemcsak a pásztornek azt a végrendelezését találjuk meg, hogy juhait közelében temessék el, hanem azt is, hogy meghagyja a báránykának: az őt kereső anyjával közölje házasságát és a csillaghullást is. (A giccsszemlélet azért dicsőítette a pásztor, hogy anyját – az Alecsandri-féle változatban – ettől a hírtől megkímélte, és ez a népi értékekhez ragaszkodó egyszerű ember eredendő jóságát fejezi ki.) A (re)folklorizálódott műköltészeti termékek mellett Bartók öt archaikus kolindát (10 c–g.) is talált. Ezek lényege: a pásztor fölött törvényt ülnek, vagy csak egyszerűen elhatározzák a halálát, mire a pásztor röviden rendelkezik. Van olyan változat, amelyben azt kéri, hogy ne is temessék el, van olyan, amelyben elföldelését kéri, de a lényeg: mindenképpen hagyják a juhok közelében, hogy hadd hallja bárányai játékát (bővebb változatokban: a furulyáját is tegyék mellé, hogy hadd játsszon rajta a szél).

Nem tudni, mi lehet az oka annak, hogy Bartók nem vette figyelembe az Alecsandri-féle folklórt. Rögtön felismerte, hogy átszövi azt a műköltészetet? És ez a refolklorizáció a román népköltészet ősiségéről és érintetlenségéről kialakított véleményét és hitét bolygatta volna meg? Kérlelhetetlenségét ismerve, inkább másról lehet szó. Mégpedig arról, hogy nem vonzotta a halál képzete. Az eredeti népi kolindában a halál rideg tény, amelyre a válasz az áldozat végrendelezése, minden házasság nélkül. Az Alecsandri-félében a házasság lett a központi elem. És ez lett a mítoszképzés motívuma is.

A Bartókra való hivatkozás tehát csak féloldalasan állja meg a helyét. Nem kétséges, Alecsandri a romantikus nekrofilia-ra játszott rá (amit Bartók elutasított), Eliade pedig ezt modernizálta, „huszadik századosította” a maga módján – Bartók nevét is megidézve. Eliade eleve leszögezte, nem foglalkozik azzal, hogy Brăiloiu és Stahl nézetei mennyire tükrözik az autentikus népi világnézetet. Erről később megfélekedve, mégis megkérdőjelezte állításaik helyességét. Mert a halál tapasztalata – fejtegette – a modern gondolkodás számára nehezen megközelíthető. Csak néhány nagy költő vagy filozófus, vizionárius, mint Nietzsche, képes felfogni az élet és halál titokzatos, paradox egységét.

A polémia hevében Eliade elfeledkezett a *post mortem* egzisztencia eddig oly fontosnak tartott problémájáról. Vajon azért-e, mert Brăiloiu esszéjéből kiderül, hogy az, amit Eliade a pomána szokásához szorosban kapcsolódónak vélt, valójában nagyon is általános hiedelem, miszerint is a holtak lelke nem hirtelen távozik, hanem még egy ideig ott él az elhunyt egykori lakhelye körül. Munkájából fény derül Brăiloiu jóval alaposabb terepismeretére, míg ő, Eliade – miként maga is hangoztatta – főleg hallomásból szerzte idevágó ismereteit. De nagy MIORITA-cikkében önellentmondásba keveredett, amikor – ígérete ellenére – a metafizika területéről hirtelen az empiria terére lépett, és kijelentette, hogy szerinte a visszajáróktól való félelem semmiképp sem játszott akkora szerepet, mint Brăiloiu gondolta. Valószínűbb – érvelt –, hogy az efféle félelem csak különleges csapások, járványok, kozmikus vagy történeti katasztrófák nyomán elszabaduló pánikhangulat eredménye, alkalmi válság. De még ha elfogadjuk is Brăiloiu magyarázatát, bizonyításra vár a folyamatosság az ősi pánikfélelmek sötétsége és a MIORITA tiszt-

\* A szó az egyik legnagyobb román nyelvész szerint a kunoktól vagy a besenyőktől került a román nyelvbe. (Ovid Densusiănu: INSEMNĂRI ȘI RECTIFICĂRI. *Grai și suflət*, 1934. 1–2. sz. 313–317.)

ta és transzfigurált világa között. Csak Alecsandrit kell újraolvasni – szövi gondolatait Eliade. És idézi is – az eredetitől elütő fordításban – az első két sort franciául, amelyek magyarul így hangzanak: „*Virágos dombokon által, / paradicsom küszöbén.*” Perdöntő sorok. Mert, íme: „*liturgikus kozmoszban vagyunk, ahol Titkok teljesednek ki (a szó vallásos értelmében). A világ, »szent«-ként tárul fel, jóllehet, első látásra ez a szent jelleg nem tűnik keresztényi struktúrának*”. Csak a fiát kereső anya keresztény motívum. A román és általában a kelet-európai kereszténységet a pogány archaikus, alig krisztianizált elemek megléte jellemzi. „*Új vallásos alkotásról van szó, ez Délkelet-Európa sajátja, amelyet mi »kozmosz kereszténység«-nek neveztünk, mivel egyrészt a krisztológikus titkot a Természet egészére vetíti, másrészt elhanyagolja a kereszténység történelmi elemeit, az emberi lét e világi liturgikus dimenzióját állítva előtérbe.*”

Ez a kozmikus kereszténység azonban nem evidens a MIORITÁ-ban. Itt transzfigurált kozmoszról van szó. A halált nem tekintik házasságnak a szó hétköznapi értelmében; strukturális házasságról van szó, kozmikus méretekben. E házasság az ember és a természet olyan misztikus szolidaritása, ami a modern gondolkodás számára hozzáférhetetlen. Szó sincs panteizmusról, mert a kozmosz önmagában nem szent, a házasság misztériumában való részvétel teszi azzá. „*Olyan ez, mint az a házasság, amelyet a misztikusok és a keresztény teológusok úgy értelmeztek, mint Krisztus agóniáját és feltámadását. Elég – hangoztatja Eliade –, ha Szent Agoston egyik szövegére emlékeztetünk, amelyben Krisztus »mint egy új házasság, a kereszt nászát hozza, jön, felmegy rá, beteljesíti házasságát*.”

Hogy Eliade meglelte ezt a mondatot, fordulatot jelentett a MIORITA-exegézisben. Tudományos alapot talált a próféta gesztushoz, amelynek kiteljesedését a következőkben mutatjuk be. Addig Eliade naplójába vetünk egy pillantást, az előbb mondottak bizonyítékként. 1968. január 15-én így tépelődött az ágostoni szövegen: „*Ez az értelmezés vajon nem Ágoston »eszmeszüleménye«, akit olyannyira gyötörtek a testi kísértések? Vagy általánosabb motívum volna? Ez utóbbi esetben a MIORITA szimbolizmusának keresztény vonásai vannak vagy lehetnének. A halálhoz asszimilált házasság nem pogány vonás, felületesen keresztény.*”<sup>45</sup> A keresztény vonás: a hit a túlvilágban. „*Ezért mondja Krisztus – jegyezte fel Eliade 1945-ben –, hogy az emberek megmentésére, üdvözítésére jött. Akik hisznek Óbenne, azok magasabb post mortem sorsban részesülnek, mint azok, akik az ótestamentumi újatosságot és rítust gyakorolják. A jó keresztény, aki ezzel a gondolattal hal meg, az égi dicsőség tudomásával dicsőségre lel stb. Ezért mondja Jézus, hogy akik nem hisznek Óbenne, nem fognak post mortem élni, hanem elpusztulnak. Valóban az ateistának és materialistának minden esélye megvan, hogy ott túl az erők egyszerű játékával találkozzék. Ő nem lesz semmi, reintegrálódik a kozmikus energiába. Az emberi személyiség szempontjából elveszett, elvesz.*”<sup>46</sup> De mi legyen A BÁRÁNYKA pásztorával? És ezzel a kérdéssel visszaérkeztünk a végleges következtetéseket felmutató nagy tanulmányhoz.

A halál elfogadását tehát – írja Eliade – csak a racionalista szemlélet látja passzivitásnak vagy rezignációnak. „*A folklórértékek univerzumában a pásztor magatartása mélyebb egzisztenciális döntést fejez ki: nem lehet úgy védekezni a sors ellenében, mint az ellenségekkel szemben; nem lehet mást tenni, mint új jelentést adni a beteljesedő végzet elkerülhetetlen következményeinek.*” A fatalista erre nem képes. A báránka nem összeesküvésről tudósít, hanem csodálatos módon azt fedi fel, ami „*elvégeztetett*”. A hiedelmek állatfigurái ugyanis nem képesek jósolni. Lényegtelen, hogy a pásztor harcol-e vagy sem. Bármilyen legyen is a harc eredménye, a pásztor tudja, hogy végül is meg fog halni.

A végzet illetően való felfogása Eliade szerint nem pesszimista. „*A ballada legmélyebb üzenetét a pásztor amaz akarata jelenti, hogy sorsa értelmét megváltoztassa, szerencsétlenségét a*

kozmosz liturgia mozzanatává tegye, halálát „misztikus násszá” alakítsa, megidézvén a Napot és a Holdat, önmagát pedig a csillagok, a vizek és a hegyek körébe vetítse.” A népi költő nagysága abban rejlik, hogy a hagyományos kliséket a kozmikus szerkezetű „mioritikus nászba” tudta transzfigurálni. A házasság a pásztor válasza a sorsnak. „Sikerült neki egy baljós eseményt szentséggé alakítani, mivel az ismeretlen fiatal pásztor halála kozmikus méretű lakodalom celebrációjává változik.” Eliade szerint éppen ennek az epizódnak a jelentését ismerték félre, s hogy saját igazát érzékeltesse, a modern társadalmak romboló reakcióira emlékeztet. A pásztor ezzel szemben nem esett kétségbe, a világot sem akarta lerombolni, az abszurdra nem válaszolt abszurd nihilizmussal. A pásztor „az őt halálra ítéltő balsorsot fenséges és tündéri szakramentális titokká változtatja, ami végül is lehetővé teszi, hogy önnön sorsa fölött diadalmaskodjon”. Ez a hagyományos téma új értékkel való felruházása, új alkotás, amely a pásztor drámát egész más szellemi horizonton vetíti ki. Ezzel magyarázható a ballada népszerűsége az értelmiségiek körében, akik a román nép sorsa és a pásztoré között szoros összefonódottságot éreztek. „A mioritikus hősnak sikerült értelmet húzni a saját szerencsétlenségére, és ezt nem »történelmi« eseményként teszi, hanem mint szakramentális titkot éli át. Értelmet adott magának az abszurdnak, amikor tündéri házassággal felelt a szerencsétlenségre és a halálra.” A pásztor gesztusa általánosabb érvényű az egyéni tethnél.

A románok és a kelet-európai népek válaszoltak így az inváziókra és a történelmi katasztrófákra. Ez „a történelem terrorja”, annak tudatosítása, hogy hiába minden áldozat és hősiesség, a történelem már meghozta ítéletét, és nincs mit tenni a fanatikus és imperialista nagyhatalmak szomszédságában. „Szerény paraszti politikai csoportok nem tudtak hosszan ellenállni a beözönlő tömegeknek.” A reménytelenségre és nihilizmusra csak a történelem terrorjának vallásos értelmezésével lehet válaszolni. Így jártak el az antikvitás egyes kis népei és a zsidók is. A kelet-európai paraszti népek a kozmikus kereszténységgel tudtak ellenállni. Átértelmezték a kereszténységet, a történelmi eseményeket a krisztologikus drámával szolidáris, transzfigurált mozzanatként fogták fel. Aztán ez az alkotás a folklór számára is modellként szolgált. A lényeg a tragikus esemény látványlag jóvátehetetlen következményeinek megsemmisítésében rejlik, amikor azokat addig nem sejtett értékekkel sikerül felruházni. Ez a kozmikus kereszténység csak célzásszerűen és rejtve érvényesül a balladában, ezért fedezhettek fel benne többen is trák és dák motívumokat.

Az olvasónak arra a lehetséges ellenvetésére, hogy Alecsandri megváltoztatta, átírta a balladát, és az egész konstrukció homokra épül, Eliade kijelenti: a folytonosság a kolindáktól Alecsandri balladájáig egyértelmű. Ez utóbbi sikere az alkotás, a kreativitás presztízsét igazolja. Az Alecsandri-változat nem mond ellent a népi esztétika kánonjainak, az évszázados alkotási folyamat napjainkig tart, a ballada új keletű értelmezései az alkotási folyamatba illeszkednek, azt folytatják. „Végül is, ha a MIORITA egyedüli helyet foglalt el magának a román kultúra két szintjén – a folklórban és a szépirodalomban –, az azt jelenti, hogy a nép, akár az értelmiségiek, a népi szellem eme remekművében saját e világban létezési módjukat ismerik fel, és az ellenséges és tragikus sorsra adható leghatékonyabb választ. És ez a válasz minden egyes alkalommal új szellemi alkotást jelent.”<sup>47</sup>

Azzal, amit az alkotásról írt, Eliade Alecsandri ama kijelentését fogalmazta újra, hogy „a román született költő”. Ha pedig szemügyre vesszük naplóját, eljárásában is látunk valami rokon vonást. Ahogy Alecsandri a szövegbe avatkozott, úgy járt el Eliade a magyarázat síkján, amikor elhatározta, hogy Brăiloiu értelmezésével a maga kozmikus kereszténységről vallott felfogását állítja szembe. Mert számára a népi hiedelemvilágnál fontosabbnak tűnt az értelmiség magatartása. Miután – 1963-ban – naplójában jelezte, hogy

részletesen kifejti a „*kozmosz liturgia*” koncepcióját, úgy érezte, „*sokkal fontosabb, hogy a román kulturális eliték felismerték önmagukat a pásztor sorsában*”. Fontosabb az, hogy a román értelmiségiek az alkotással próbálták ellenállni a történelemnek, úgy „*hittek a kultúrában, mintha a Történelem nem létezne, jóllehet mindig készen áll arra, hogy őket összetörje és megsemmisítse. A román alkotói tevékenység hasonló a pásztor kiáltásához, aki saját halálát a nász nyelvén magasztosítja fel*”.<sup>48</sup>

### Vasgárdista mítosz?

Ahogy aztán teltek az évek, Eliade az alkotás folyamatát is mintha kezdte volna másképpen látni. Az emigrációban a román legelőváltó pásztorokodás, a transzhumálás meghosszabbítását ismerte fel, a diaszpóra mítoszában lelve fel emigránslétének értelmét. A román népi kultúrában két hagyományt, két egymást kiegészítő szellemi megnyilvánulást különített el. Az egyik a pásztori, filozofikus és lírai jelleggel. A másik a földműveseké.\* Eliade is a pásztorok felé hajlott. Szerinte a legszebb balladákat, köztük a MIORITÁ-t a pásztorok alkották. De nem csak a népi kultúra szintjén van ez így. A megtelepedettség és a transzhumálás, illetve a provincializmus és az univerzalizmus feszültsége járja át az egész román kultúrát. A tradicionalista írók képviselik a falu szellemiségét, a vallás és a misztika iránt érdeklődnek, míg a többiek, a kozmopolitizmussal is vádolt univerzalisták a tudományok vonzásában a kritikai szellemet képviselik.<sup>49</sup> E fejtegetések apologetikus jellege egyértelmű, azzá teszik a benne rejlő logikai ellentmondások. Nyilván belső nyugtalanságát, helyzete és a hazaiakhoz való viszony bizonytalanságát próbálta tudománnyá szublimálni Eliade. De a logikailag feloldhatatlan és tudományosan leírhatatlan feszültségek kifejezésének formáit az irodalomban találta meg. Ugyanakkor irodalmi tevékenységének ismerete hozzásegít tudós exegézisei technikáinak megértéséhez.

Eliade a román halálmítoszt irodalmi szinten is megpróbálta – immár nemcsak körülírni, hanem – új életre keltetni: régi programjának megfelelően. Mert „*egy nép – folklorjával és történelmével – mítoszokat teremt. Egy irodalom mítoszszemélyiségeket*”.<sup>50</sup> És természetesen a maga tudósi minőségére is gondolt, amikor a regény mint irodalmi műfaj elméleti megalapozottságát hirdette. „*A nagy epikus alkotás – ugyanis – javarészt a kor megismerési eszközeit, az élet értelmét és az ember értékét, a század tudományos és filozófiai vívmányait is tükrözi*.” Az elmélet egyenlő az intelligenciával, az emberi méltósággal, a sorssal szembeni bátorsággal, az olcsó igazságok megvetésével. Miért menekülnek ettől az írók, miért nem vállalják, hogy új embereket alkossanak, akik értelemmel és nem csak ösztöneikkel élnek az 1930-as években?<sup>51</sup> – tette fel a kérdést Eliade, másoknak, hogy ön-maga próbáljon regények egész sorában választ adni.

Nem véletlen, hogy a MIORITÁ is szerepel Eliade regényvilágában. És jelzett programjához híven, tudományos vizsgálódásaitól elválaszthatatlanul tárulnak fel azok a gondolati mechanizmusok, amelyek MIORITÁ-exegézisében is tetten érhetők. Minden irodalmi műve egyben tudományos fogalmait és fogalomhasználatát megvilágító „léthelyzet” leírása, belülről, egyes szám első személyben. Vallomás egzisztenciális dilemmáiról, amelyekre tudományos síkon is megoldást keresett. Mint író közvetlenül vallhatott arról, hogy a *szent* érzése miként támadt fel benne, amikor gyermekkorában lakásuk egyik

\* Eliade ezzel kettévágta a gordiuszi csomót, azt a román közgondolkodásban kínzó kérdést, hogy földműves- vagy pásztor-nép-e a román. A földművesség hívei a pásztor civilizálatlan, vándorló lénynek tartották, míg az ellenpárt a pásztor szabadságszeretetét állította előtérbe.

szobájába tiltott volt a bejárás számára. Vallhatott arról, hogy miként ötlött fel benne újra és újra, hogy valami másként is lehetne, s mert nyomasztotta a végzet elkerülhetetlensége, azt az egyéni lét halál utáni folytatásának képzetével próbálta ellensúlyozni. Eliade úgy nyilatkozott, hogy neurózisát írta ki magából. Hőseiben különböző léthelyzetek élményeit halmozta, míg tudósi mivoltában a szakmai kötöttségek ezt a típusú kísérletezést korlátok közé szorították. Íróként közvetlenebbül tisztázhatta viszonyát a politikával, mindenekelőtt a Vasgárdával, amelynek sorsán és viszontagságain keresztül ítélte a történelmet, a történelem terrorját – mint ezt Ivan Strenski kifejtette.<sup>52</sup> De emlékirataiban maga Eliade sem leplezte politikai múltját, a Gárdához való kötődését. Igaz, csak *felix culpának* tartotta, és igyekezett az egészet a gárdista professor, Nae Ionescu iránti csodálatára, valamint a vallásos élmény és a spontaneitás tapasztalataira szűkíteni, holott egykorú cikkeiben is igenelte a „*gárdistaforradalmat*”,<sup>53</sup> képviselőjelöltként is fellépett, aztán a rövid legionárius társuralkodás után csak csalódhatott. De nem annyira, hogy 1942 decemberében ne jegyezze volna fel magának portugáliai naplójában: „*Codreanu csinált belőlem fanatikus románt.*”<sup>54</sup> Mégsem tartott azonban olyan lelkiismeretvizsgálatot, amelyet a tragikus fejlemények után elvárhatnánk, és úgy állította be az egészet, mintha ő valami Gandhi-szerű pozícióból ítélte volna meg a Vasgárda miszióját.

Eliade 1974-ben, négy évvel a nagy BÁRÁNYKA-tanulmánya megjelenése után az INCOGNITO BUCHENWALDBAN... című elbeszélésben feldolgozta a lágermotívumot. Az írásban – igazodva a modern próza szerkesztési követelményeihez – mindegyre váltakoznak az idősíkok, és saját mítoszelméleteinek megfelelően töménytelen mennyiségű, többé-kevésbé áttetsző szimbólumot és szimbolikus helyzetet halmoz fel. Próbáljunk meg dekódolni egy-két mozzanatot. Buchenwald például azt jelenti, amit Bukowina, azaz: tölgyes erdő. A színhely tehát Románia is lehetne, sőt az is. Hiszen a tét az, hogy a bukaresti színészcsapat, amely a játékban keresi a dolgok értelmét és jelentését, valóban találja is meg azokat, pontosabban, jusson el a kinyilatkoztatásukig – ahogy ezt az Eliade-féle szoterológia megköveteli. A tét tehát a megváltás, pontosabban: a gnosztikus önmegváltás. Az elbeszélésben szereplő hősök olykor mesterkéltén egyszerű, máskor hosszú lére eresztett monológjainak és dialógusainak célja az, hogy „a szabadság problémáját”, amelyet eddig „zsidó-keresztény, egzisztencialista, marxista” összefüggésben vitattak meg, „új perspektívába” helyezték, a hindu filozófia perspektívájába. Abba a perspektívába, amelynek példaadó alakja a Bodhiszattva, akinek megadtott, hogy itt hagyja e földi világot, de nem megy el, mert meg akarja váltani embertársait. „*Buchenwald ezt jelenti: a helyet, ahol az embereket befogták, és úgy égették el, mint az egereket valami gázzal elárasztott kamrában.*” Buchenwald „határhelyzet”: itt a szabadság csak „belső szabadság” lehet, és „*mi nem vagyunk olyanok, mint a csapdába ejtett egerek*”. Mert „*bárki közülünk, ma, megérti Buchenwald lényegét és üzenetét*”. Még akkor is, ha tudjuk, többször is elmondják, hogy „*a belső szabadság szinte mindig felismerhetetlen*”. A Bodhiszattva tudja, hogy „*életetik, de szabadon hal meg*”. Igen, de miután mindig rejtett és rejtőzködő lény, a nagy kérdés az, hogyan azonosítjuk, és kérdésünkre miként válaszol, mire utal a találgatásával: „*Tézise az volt, hogy lehet – elismerem, mindig azt mondta: lehet –, lehet, hogy valamely filozófia, valamely gnózis vagy valamely vallásos szekta vagy kortárs műalkotás rejti magában a megváltás új változatát.*” A Bodhiszattva Buchenwaldban is előfordulhatott – mondják a beszélgető színészek, nem említve az ortodox zsidókat, akik ott is a maguk szakrális világában tudtak élni.

De azt is tudjuk, hogy a gondolathoz személyesen átélt élmény társult: Eliade számára a Vasgárda vallásos szekta volt, és gnosztikus jellegét – amellyel a kereszténységet kiforgatta lényegéből – ki vitatná? A zöldingesekkel oly mélyen rokonszenvező és mozgalmuktól új megváltást váró Eliade már 1938 elején papírra vetette itt tárgyalt elbeszélése ötletének magját, és pedig abban a cikkében, amelyben azt fejtegette, hogy az új világban „azok lesznek a félrecsúszottak, akik saját létük értelmét nem tudják feltalálni”.<sup>55</sup> Hiszen – fejtette ki más alkalommal<sup>56</sup> – a román nép őstörténete különb a németnél, tehát a következtetés: a román az igazi választott nép, és még most, a kommunizmus kellős közepén is az, ha ért a szóból. Csak meg kell találni a megfelelő utat, ahogy azt már járják is elbeszélésünkben, ahonnan megtudhatjuk, hogy „a jövőt a jelen epifániájában is szabadon átélhetjük, bármilyen tragikusnak bizonyulna is ez az epifánia, bármennyire is a szerencsétlenségből születik, és a reménytelenség sorsszerűségéből”. És minden jó, ha jó a vége: a bukaresti-chicagói pszeudobuddhizmus révén üdvözülő főszínész és főszínésznő – valamiféle nagy szintézist példázva – egymásra talál, mint Orpheusz és Eurüdiké, akik azért árják voltak – az SS-vulgáta szerint.

Az üzenetek kódolásának igénye és ténye nem csak az irodalmi önkifejezés belső logikájából következik. Ha „Auschwitz” metafora, akkor Eliadénál az „auschwitz-i tapasztalat” most egyszersmind román tapasztalattá is válik, és a románok – mármint román színészek – nyilatkoztatják ki a világnak a metafora mindenki számára – pontosabban a fogékonyak számára – érvényes értelmét és jelentését. Ez annál is inkább jogosultnak tűnik, mert románok is bekerültek Buchenwaldba – és nem csak metaforikusan. A Németországba internált vasgárdisták egy részét ebbe a táborba vitték.<sup>57</sup> Mert Hitler ugyan szabad kezet adott Antonescunak a Vasgárda elleni fellépésben, de azért a biztonság kedvéért – hogy szükség esetén ötödik hadosztályként felhasználhassa őket – jó néhány gárdistát „kimentett”. Így kerültek románok német koncentrációs táborokba. Eliade – egy 1978-as magánlevele szerint – nem hitte, hogy mindezekről meg lehet írni az igazat: „Nem hiszem, hogy meg lehet írni a legionárius mozgalom objektív történetét és bemutatni [Corneliu Zelea Codreanu – M. A.] a portréját. Ehhez még nem áll rendelkezésre elegendő forrás. Ma csak az apológiákat fogadják el (minden nemzetből csekély számú fanatikus) – és a kivégzések tényét (az európai és amerikai olvasók többsége). Buchenwald és Auschwitz után még a becsületes emberek sem engedhetik meg maguknak, hogy »objektívek« legyenek...”<sup>58</sup>

Emez elszólása ellenére Eliade elég nyílt kártyákkal játszott. Hiszen emlékirataiban sem tagadta, hogy a Vasgárda alapító vezérét, Codreanut pozitív hősnek tekinti, és csak miután 1938-ban a király leölette, vált az addig szerinte vallásos szekta – mármint a Vasgárda – vámpír, gyilkos terrorszervezetté. A Kapitány hívei az utódot, a „parancsnok” Horia Simát is hibáztatták, hogy terrorakcióival provokálta a királyt. Talán ezért is csatlakozott Eliade 1954-ben egy Sima elleni legionárius akcióhoz, aláírását adva a „parancsnok” dezavualásához.<sup>59</sup> Ha tovább gondoljuk a fenti okfejtést, akkor úgy tűnhet, alapvetően Codreanu gyilkosai voltak a vétkesek, és végső soron valamennyien „a történelem terrorjának”, a sorsnak az áldozatai, már azok, akik képesek az áldozat értelmének és jelentésének tudatosítására.

A sors és a sorskultusz ironiája, hogy még a 30-as évek derekán Cioran, amikor némi kis nőügy miatt is megneheztelt Eliadéra, megírta róla A SORS NÉLKÜLI EMBER című cikket, amire ugyan nem maradt el a válasz, de a „pengeváltásnak” ezzel nem lett vége. Évtizedek múltán, 1986-ban Eliadét – „kedvenc zöld foteljében” ülve – akkor érte a végzetes szélütés, amikor éppen Cioran emez ifjúkori epizódra emlékező esszéjét is magában foglaló kötetét olvasságta.<sup>60</sup> Vajon a felindulás végzett-e vele, amiért a régi barát

azt írta róla: „tökéletesen tudja, mi a bűn, nincs érzéke hozzá, nagyon túlfűtött, dinamikus, elfoglalt, tele tervvel, túlságosan is a lehetőségek vonzásában él”? És tovább: nincs ideje, mint a megszállottaknak, mert „csak nekik van idejük, hogy leszálljanak a lelkiismeret-furdalás alsó zónáiba”.<sup>61</sup> Autentikus magyarázat ez – miközben óhatatlanul felvetődik a kétely, hogy miért is lenne idő kérdése a lelkiismeret-vizsgálat.

Cioran jellemzése segít abban, hogy Eliadét megpróbáljuk – természetesen: csak nagyon hozzávetőlegesen – elhelyezni az európai szellemi élet spektrumában, pontosabban, mint azt a vallástörténeti részmozzanatokot taglaló egyetemi disszertációk tucatjai teszik. Csak egy példa. Az egyik disszertáns – engedve a külsőségek csábításainak és az illemnek – az Eliade-féle „örök visszatérés” mítoszának alapján (amely mítosz a MIORITA-exegézisben is megvillan) a szerzőnek Albert Camus-vel való szellemi rokonságát próbálja meg kimutatni.<sup>62</sup> Csakhogy ez már Eliade okcidentalizálása. A nyugati piac valóban csak úgy szívta magába Eliade műveit, hiszen általuk vonzó ősi és távoli világokba jutott az olvasó, hogy otthonosan mozoghasson bennük, majd a szellemi gazdagodás élményével térhessen meg. De Eliade pesszimista vitalizmusa – George Călinescu találó jellemzésével: „távol-keleti dosztojevskijizmusa”<sup>63</sup> – messze áll az egzisztencializmus Camus által felfedett távlataitól. \* Szoterológiájában a mítosz, a mítoszképzés játszotta a főszerepet. Ezzel szemben Camus már 1938-ban másként látta a mítoszt: „Nagyon szegények azok, akiknek mítoszokra van szükségük.”<sup>64</sup> A KÖZÖNY Mersault-ját alkotója valóban „mocskos Krisztusnak” nevezte, olyannak, amelyet korunk érdemel, tehát az emberiség és nem egy nemzeti közösség „megváltójának”. Továbbá, Camus mélyen morális céllal írt, míg Eliade regényeiről az mondható el, amit ifj. Al. Philippide a román regény sajátjának tartott: Ciorannal egybehangzóan, „nem vetnek fel erkölcsi kérdéseket”,<sup>65</sup> hanem bizonyos szituációkra keresnek megoldásokat, vagy inkább jeleznek ilyeneket. Camus hősei – tudatosan vagy tudat alatt – nem arra törnek, hogy önmegvalósításukkal másoknak fájdalmat okozzanak, és önmegvalósításuk nem is jár másoknak okozott fájdalommal. A PESTIS a kór ellen harcolók, nem pedig az azt terjesztők szolidaritásának drámája, A LÁZADÓ EMBER pedig inkább már a lázadás morális, mintsem történelmi értelmét fürkészi. A BUKÁS azután az önelégültségből felriadt értelmiségi lelkiismeret-vizsgálata, minden humanista ideológus életének elkerülhetetlen állomása – ami Eliadénál elmaradt... \*\*

Eliade, úgy tűnik, példája annak, hogy a nemzedéki szolidaritás olyan mozgalomhoz vezet az értelmiségi embert, amelyet egészében nem vállal – mint ez történt annyira más európai kortársával, akik aztán a világháború után a vádlottak padjára kerültek.<sup>66</sup> De ezt ő így nem is vetette fel. Emlékiratai tanúsága szerint számára a Vasgárda mindenekelőtt misztikus vallásos szekta; szellemiség, egyszersmind a Gárda ideológusa, Nae Ionescu professzor iránti személyes hűség megtestesítője. Eliade az ő érdemének tudta be, hogy a román filozófia le tudta küzdeni bénító kisebbségi komplexusát, és el tudott szakadni a nyugati irányzatoktól. \*\*\* Eliade számára ő volt a mester, igazi „realista, mert

\* Eliade naplójából úgy tűnik, hogy ő maga Sartre-hoz érezte magát közel (FRAGMENTS, 48.), aki szovjetbarátságával a diadalmasnak tűnő világtörténet logikájához vélt igazodni, míg Camus szenvedett attól, amit a történelem terrorjának lehet nevezni, és nem tudott a győztesekhez dörgölőzni. Sziszüphosz lenne az örök visszatérés hőse. De Sziszüphosz mítoszában nincs kézen kapott örökségként vezérlő transzcendencia, a lét tragikuma abszurd és immanens értelmetlenségében táruul fel, az értelmet neki magának kell megteremtene, és mi csak hisszük, hogy Sziszüphosz boldog.

\*\* Hozzátehetjük: elmaradt Sartre-nál is...

\*\*\* Ez ugyan sokak szerint tévútnak és az egzaltált irracionlizmus zsákutcájának bizonyult, ámde az ítélet talán mégsem egyértelmű: ma Nae Ionescut újra felfedezték.

számára a szellem termékei és értékei mindenekelőtt valóságosak voltak”.<sup>67</sup> 1938-ban Eliade a kollektív halál obszessziójának lelki terhével ment a csíkszeredai gyűjtőbe, és ott a kollektív feltámadás\* áhítatában élt és alkotott, megírva NUNTA ÎN CER (ÉGI NÁSZ) című regényét. A foglyok éjjel-nappali imádkozása Eliade számára élő cáfolata volt annak az erősen elterjedt véleménynek, hogy a román nép nem vallásos, mert nincs egyetlen román szent sem. És keserűen tapasztalhatta, hogy „a modern kereszténység történetében nincs példa arra, hogy több vérrel viszonozták volna a bűnt, az imádságot és a mindenható Istenbe vetett vakhitet”. Eliade a gárdista fővezérben, Corneliu Codreanuban is olyan nemzedéktársát látta, aki számára a mozgalom elsősorban etikai és vallásos jellegű, mert őt nem igazán a hatalom megragadása vezette, hanem az új ember kialakításának igénye, a morális megtisztulásé. Miután Codreanut eltették láb alól, Eliade állításának nincs ellenpróbája. Számára csak vigasztalást kínált az, hogy amikor a Gárda véres bosszúállására sor került, akkor mestere, Nae Ionescu már nem élt. A nagy tömeggyilkosságokról pedig hallgatott, mintha elfelejtette volna. A kettős lojalitás dilemmáját maga feloldotta azzal a gondolattal, mely szerint minden rossznak forrása: a történelem, a történelem metaforája. Hiszen ami történt – mondja Eliade –, csak a románok örök balsorsát bizonyította. Ezért töprengett ún. kamuflázsmódszereken, az „eltitkolás” technikáin, amelyeket majd alkalmazhatnak az elitek, ha évszázadokra rájuk borul a román közép-kor sötétje.<sup>68</sup>

A MIORITA-exegézis e stratégia jegyében született, a GÖTTERDAMMERUNG után, immár antikommunista éllel. Mégis, ez a MIORITA-mítosz – írja Strenski – gárdistamítosz.<sup>69</sup> És valóban emlékeztet a Vasgárda indulójára, amelyet a náci Todesmannschaft példájára felállított román „halálcsapat” oly lelkesen énekelt:<sup>70</sup>

„Halál, halál, halál a Légióért,  
Ez minden nászok közt a legkedvesebb nász.  
A szentséges keresztért s a hazáért  
Lebírunk erdőt és kőszaklát.  
Nincs börtön, melytől megremülnénk,  
Sem kín, sem ellen, bár viharrá vált.  
Ha roncstól fővel a halálba dőlünk,  
A Kapitányért vállalunk halált!”

(Gelu Păteanu fordítása)

Nem véletlen, hogy Eliade először franciául megjelent utolsó nagy regénye, a FORÊT INTERDITE egyik hőse úgy kerekedik kommunista vallatója fölé, hogy a MIORITA-t éneкли, miután azt megelőzőleg a történelem terrorjáról szóló nézeteit adja elő a regényíró.<sup>71</sup> Az ellenpontja ez annak, ahogy Eliadénak a királyi diktatúra által halálra ítélt gárdista barátja, Mihail Polihroniade (aki egyébként kárhoztatta az ortodox külsőségeket és formákat, és aki a nyers hatalomátvétel híve volt) a kivégzőosztag előtt cigarettára gyújtott.<sup>72</sup> Eliade szemében a bátorság megtestesítője a gárdista volt és maradt. Csodálattal idézte fel a Spanyolországban elesett Ion Moța szavait: „Aki meg tud halni, sohasem lesz

\* A Vasgárda sok tagja ugyanis nem az egyéni üdvözülésben hitt, hanem a nemzet kollektív feltámadásában, ezt pedig csak a szenvedés és véráldozat biztosíthatja.

rab”, és „*Hamvaid a legerősebb dinamit*”.<sup>73</sup> „*Bátor vagy, mint egy legionárius*” – dicsérte D. Tepeueagot, amikor az a 70-es években oly bátran dacolt a hatóságokkal, amíg annak rendje s módja szerint ki nem tették az országból.<sup>74</sup> A múltért való felelősségvállalás helyett a történelemből való kilépés technikája foglalkoztatta,<sup>75</sup> a jelenben pedig az ellenállásé.

Gárdistamítosz-e Eliade MIORITÁ-ja? A gárdistareminiszenciák kétségtelenek. De valószínű, hogy Eliade többet akart felmutatni egy mítosznál – a kifejezés nem is fordul elő nagyesszéjében. A mioritikus pásztor a történelem terrorjának feszülő kozmikus kereszténység névtelen megváltója, a kollektív üdvözülés hőse. Eliade pedig ennek a prófétája. Cioran szerint „*mi mind, akik – Eliadéval az élen – a közelmúltig hívők voltunk, olyan vallásos lelkek lettünk, akiknek nincs hite*”.<sup>76</sup> Eliade esetében valójában mintha fordítva volna. Volt hite, csak vallást keresett hozzá, és meg is találta. Hatalmas enciklopédikus tudása, tudománya segítette ebben: a MIORITA-religio megteremtésében. Az általános vallásosságot, a vallásos érzést hirdető homo religiosus mintha felekezeti választott volna. És az új vallás hatott is.

Van, aki úgy véli: a kereszténység „várható válságá”-ban a hermeneutika új ökumenizmus lehetőségét kínálja. Eliade pedig nemcsak a felekezeti közeledést segítette elő, hanem a vallásos és tudományos diskurzus elméleti lehetőségét is.<sup>77</sup>

*Roma locuta* – így fogadta N. Steinhardt az eliadei tant. Először is Eliade bizonyosságot adott arról, amit mindig is érzett: a román nép tagadhatatlan keresztény állagáról (fond). „*A román nép olyan átváltoztatóerővel rendelkezik, amely lehetővé teszi számára, hogy az egész univerzumot megváltotassa, és behatoljon a liturgikus kozmoszba (hogy részt vegyen kozmikus liturgia celebrálásában, mint Hitvalló Maximus mondaná). A sors ellen nem tud úgy védekezni az ember, mint holmi ellenségek ellen; nincs más, csak az, hogy új értelmet ad a beteljesedő végzet kérelhetetlen következményeinek. Nincs szó fatalizmusról, mivel a fatalista nem hisz a sors jelentésének megváltotathatóságában.*” A pásztor „*fennkölt értelmet ad boldogtalanságának, nem – személyes – történeti eseményként fogadja, hanem mint titkot. Az élet abszurditásának és a történelem terrorjának értelmet ad*”. És amit Eliade csak sugallt, azt Steinhardt szavakba öntötte: „*Éppen úgy, mint a kereszténység, a románizmus meg tudja semmisíteni egy tragédia látszólag megmásíthatatlan következményeit, nem sejtett – más szériából vett – értékeket nyújtva. A lealázó csapás ellenkezőjébe fordul, mint a szegényteljes keresztre feszítés Krisztus révén a halál fölötti diadal lesz, és elkerülése a Teremtő dühének.*” De ez még nem minden. A szaggatott gondolatok után mindjárt más is következik: „*A megtörtetés költészete, halál iránti tisztelet és tisztelet azok iránt, akik beletörtődésből és kötelességteljesítésből távoznak. Japánok, szamurájok. Miorita. (Ez a természetbe való visszahúzódás: lehet, hogy a pásztor nem is védekezik, mert úgy megkeserítette a többiek irigysége és aljassága, hogy inkább beleolvad a természet életébe a két latorral együtt.) Codreanu esete: a megtörtetés és a tragikus halál a magasságba emeli, kiemeli a világból és a mulandóságból. Ha győzött volna, bemocskolta volna a politikával való kapcsolat és a valóságnak való elköteleződése.*”<sup>78</sup> De a MIORITA „*nem menekvés a beletörtődésbe, a »költészetbe«, a fabulálásba, hanem bölcs és jól kiszámított folyamodás olyan nagyszerű dolgokhoz, amelyeket nem ismerhetnek meg azok, akiket fogva tart a süket és vak élet forgataga vagy inkább: mocsara*”. Az ilyen emberek valamiféle pokolra jutnak, mert „*Eos habebit humus [őket a föld veszi magához], az ártatlanság vértől szennyezett föld, amelyet bemocskolt az ostoba gonoszság szennye. A kozmikus és császári nászra nem hívják meg őket. Nincs menyegzői ruhájuk, erőtlenség, hiányzik belőlük a lendület...*”<sup>79</sup>

Nem akárhonnan vett lendületet Steinhardt: a börtönből, ahová az 1956 utáni értelmiségipier következtében került, mert nem volt hajlandó együttműködni a vádhatóság-

gokkal. A börtönben a legionáriusok közösségében áttért a zsidó vallásról az ortodoxiára, aztán a hajdan kissé frivol esszéista szerzetes lett. Ez lett az útja annak, aki egykor oly csípős gúnnyal figurázta ki az „új nemzedéket”, aki annak Indiából megjött vezérért, Eliadét Fakiriade néven aposztrofálta, és azért bírálta, mert hangzatosán és zavarosan kinyilatkozta valamit „a kozmikus nászról”, miközben a tükörbe nézve, önelégülten állapítja meg: „*Ugyanaz vagyok, és mégsem. A Színeváltozás modern títka!*”<sup>80</sup> A steinhardtí Eliade-kritika szituatív jellegére – különös játéka a sorsnak – nem más, mint a börtönből kijött, magát „*megkeresztelkedett zsidónak és román nacionalistának*” nevező Steinhardt adta az élő példát.<sup>81</sup>

Steinhardt Miorita-olvasata is amellett szól, hogy a balladával való foglalatatoskodás több mint mulékony epizód Eliade életművében és magában a román eszmetörténetben.

### Jegyzetek

1. Illyés Gyula: FEGYELMEZETTEN. *Magyar Nemzet*, 1978. aug. 6.
2. Mircea Eliade: AUTOBIOGRAPHY. II. Chicago, London, 1988. 131–134.
3. Basil Munteanu: CORESPONDENTE. Paris, 1979. 111.
4. Ivan Strenski: FOUR THEORIES OF MYTH IN TWENTIETH-CENTURY HISTORY. London, 1987; Mac Linscott Ricketts: MIRCEA ELIADE. THE ROMANIAN ROOTS, 1907–1945. II. New York, 1988. 1213.
5. Adrian Marino: HERMENEUTICA LUI MIRCEA ELIADE. Cluj-Napoca, 1980.
6. Bogdan Petriceicu-Hasdeu: SCRIERI LITERARE, MORALE ȘI POLITICE. I. Szerk., bev. Mircea Eliade. București, 1937. LXXV.
7. Mircea Eliade: FRAGMENTARIUM. București, 1939. 37–38.
8. Mircea Handoca: MIRCEA ELIADE ȘI FOLCLORUL. *Limbă și literatură*, 1981. 4. sz. 614.
9. Mircea Eliade: ASPECTS DU MYTHE. Paris, 1963.
10. Strenski: FOUR THEORIES, 5.
11. Eugene Ionesco: MIRCEA ELIADE. *L’Herne*. Cahiers de l’Herne, 33. sz. Szerk. C. Tacou. Paris, 1978. 273.
12. Constantin Noica: HIÉROPHANIE ET SACRALITÉ. *L’Herne*, 108–109.
13. Mircea Eliade: L’ÉPREUVE DU LABYRINTHE. Paris, 1983. 146.
14. Eliade: FRAGMENTARIUM, 60.
15. Mircea Eliade: LE FOLKLORE COMME MOYEN DE CONNAISSANCE. *L’Herne*, 180.
16. Mircea Eliade: AUTOBIOGRAPHY. I. Chicago, London, 1981. 204.
17. Uő: i. m. II. 107.
18. Uo. 204.
19. Uo. 76.
20. Mircea Eliade: PROFETISM ROMÂNESC. I. București, 1990. 97.
21. Emil Lovinescu: SCRIERI. III. Szerk. Eugen Simion. București, 1970. 315–316.
22. Emil Lovinescu: ISTORIA CIVILIZATIEI MODERNE. București, 1972.
23. Eliade: L’ÉPREUVE, 69.
24. Uo. 71.
25. Mircea Eliade: DESTINURI ROMÂNEȘTI. *Vremea*, Vol. IX. No. 430. 1936.
26. Mircea Eliade: PROFETISM ROMÂNESC. II. București, 1990. 151.
27. Mircea Eliade: DRUMUL SPRE CENTRU. București, 1991. 474.
28. Eliade: L’ÉPREUVE, 95.
29. Uo. 95–96.
30. Mircea Eliade: LE SACRÉ ET LE PROFANE. Paris, 1965. 13–14.
31. Rudolf Otto: DAS HEILIGE. Gotha, 1929. 220–221.
32. Mircea Eliade: DESTINUL CULTURII ROMÂNEȘTI. In: uő: PROFETISM. I. București, 1990. 139–151.
33. Uo.
34. Mircea Eliade: EȘURI. București, 1991. 308.
35. Gheorghe Glodeanu: FANTASTICUL ÎN PROZA LUI MIRCEA ELIADE. Baia Mare, 1993. 206.
36. Ioan Petre Culianu: MIRCEA ELIADE. București, 1995. 249.
37. Mircea Eliade: DE ZALMOXIS À GHENGIS-KHAN. Paris, 1970. 218–246.

38. Mircea Handoca: AFFINITÉS ÉLECTIVES: MIRCEA ELIADE–LUCIAN BLAGA. LIBRA. *Études Roumaines offertes à Willem Noomen*. Gronningen, 1983. 156.
39. Constantin Brăiloiu: SUR UNE BALLADE ROMAINE. LA MIORITZA. Genève, 1946.
40. Ahol külön nem jelezzük, itt és a továbbiakban az idézetek a „nagy” tanulmányból valók.
41. Bartók Archívum (=BA), Balázs Béla: HALÁLESZTÉTIKA. Bp., Deutsch Zsigmond és társa [1907].
42. BA, V. Alecsandri: POEZII POPULARE ALE ROMÎNILOR. Red. Em. Gârleanu. Buc., 1908.
43. BA, G. Dem. Teodorescu: POESII POPULARE. București, 1885. 435.
44. Const. Brăiloiu: CÂNTECE BĂTRÂNEȘTI DIN OLTENIE, MUNTENIA, MOLDOVA ȘI BUCOVINA. București, 1932.
45. Mircea Eliade: FRAGMENTS D'UN JOURNAL. I. Paris, 1973. 546.
46. Mircea Eliade: JURNALUL PORTHUGEZ ȘI ALTE SCRIERI. I. București, 2006. 334.
47. Eliade: DE ZALMOXIS, 247.
48. Eliade: FRAGMENTS, 437.
49. Eliade: L'ÉPREUVE, 111–112.
50. Eliade: FRAGMENTARIUM, 85.
51. Uo. 112–113.
52. Strenski: FOUR THEORIES, 70–128.
53. Z. Ornea: „HULIGANII” LUI MIRCEA ELIADE. *România literară*, 1991. 37. sz.; Mircea Eliade: TEXTELE „LEGIONARE” ȘI DESPRE „ROMÂNISM”. Cluj-Napoca, 2001.
54. Eliade: JURNALUL PORTHUGEZ. I. 156.
55. Mircea Eliade: TEXTELE „LEGIONARE” ȘI DESPRE „ROMÂNISM”. Szerk. Mircea Handoca. Cluj-Napoca, 2001. 80.
56. Eliade: FRAGMENTARIUM, 100–105.
57. Theodor Cazaban–Cristian Bădiliță: CAPTIV ÎN LUMEA LIBERĂ. Cluj, 2002. 67.
58. Andrei Oișteanu: MYTHOS & LOGOS. București, 1988. 250–251.
59. Z. Ornea: ANII TREIZECI. EXTREMA DREAPTĂ ROMÂNEASCĂ. București, 1996. 209.
60. Culiianu: MIRCEA ELIADE, 286.
61. Emil Cioran: MIRCEA ELIADE. *Agora*, 1988. 2. sz. 207–208.
62. Douglas Allen: STRUCTURE AND CREATIVITY IN RELIGION. The Hague, Paris, New York, 1978. 234.
63. George Călinescu: ISTORIA LITERATURII ROMÂNEȘTI. București, 1941. 873.
64. Albert Camus: ESSAIS. Paris, 1965. 57.
65. KORSZELLEM ÉS ÖNISMERET. VÁLOGATÁS A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI ROMÁN ESSZÉIRODALOMBÓL. Bukarest, 1988. 263.
66. Robert Wohl: THE GENERATION OF 1914. Cambridge, Mass., 1979.
67. Nae Ionescu: CONVORBIRI. [Mircea Eliade előszavával.] Freising, 1951. 4.
68. Eliade: AUTOBIOGRAPHY. II. 68–85.
69. Strenski: i. m. 99.
70. Zvi Yavetz: AN EYEWITNESS NOTE: REFLECTIONS ON THE ROMANIAN IRON GUARD. In: THE IMPACT OF WESTERN NATIONALISMS. ESSAYS DEDICATED TO WALTER Z. LAQUEUR ON THE OCCASION OF HIS 70TH BIRTHDAY. Szerk. Jehuda Reinharz–George L. Mosse. London, 1992. 253.
71. Mircea Eliade: THE FORBIDDEN FOREST. London, 1978. 529–535.
72. Eliade: AUTOBIOGRAPHY. II. 66.
73. Florin Țurcanu: MIRCEA ELIADE. PRIZONIERUL ISTORIEI. București, 2003. 314.
74. Dumitru Țepeneag: REÎNTOARCEREA FIULUI LA SÎNUL MAMEI RĂTĂCITE. Iași, 1993. 99.
75. Țurcanu: MIRCEA ELIADE, 286.
76. Cioran: i. m. 209.
77. Jacques Pierre: MIRCEA ELIADE. LE JOUR ET LA NUIT. Québec, 1989. 351.
78. N. Steinhardt: JURNALUL FERICIRII. Cluj-Napoca, 1991. 163., 349., 365–366.
79. Id. Tiberiu Rudică, Daniela Costea: ASPECTE PSIHLOGICE ÎN MITURI, LEGENDE ȘI CREDINTE POPULARE. Iași, 2003. 171.
80. Antusthius [Nicolae Steinhardt]: ÎN GENUL... TINERILOR. București [é. n.]. 83., 89., 256.
81. Steinhardt: JURNALUL FERICIRII, 49.