

A 20. század történetei

KESZEG VILMOS

Robert de Beaugrand (Florida) és Benjamin N. Colby (Kalifornia) megállapítása az, hogy vannak rövid életű és vannak időtálló történetek, vannak közismert és kevésbé ismert történetek. Vannak olyanok, amelyeket illedelmesen meghallgatunk, amelyeket tisztelünk, amelyeket mi magunk is gyakran elmondunk, s olyanok is, amelyeket kerülünk és szívesen elhallgatunk. J. Mehan nyomán 1979-ben a két szerző határozta meg az *érdekes narratívumot* (*interesting narrative*),¹ amely „olyan világot hív életre, amelyben a kiindulási állapotot a cél állapotba változtató cselekedet vagy esemény nem olyan nyilvánvaló, hogy valószínűleg megtörténjék a dolgok szokásos menete mellett” (de Beaugrand – Colby 1988/1979: 342). Azaz, az érdekes történet többé vagy kevésbé, de mindenképpen eltér a mindennapi élet eseményeitől, vagy pedig új, sajátos nézőpontból jeleníti meg azokat. A történet „érdekes”² volta eredhet a narrátori perspektívából, a szereplőnek tulajdonított tervekből és állapotokból, a „megpróbáltatásokból és diadalokból”,³ a problémamegoldásból, a történet által megjelenített világ specifikumából, a történetnyelvtan szabályainak megsértéséből. Azonban hogy a létező sok-sok történet közül melyik és miért érdekes, illetve az is, hogy meddig érdekes, az korszakonként, társadalmanként nagyon eltér. A történet érdekes voltát a befogadó fedezi fel. Az érdekes történetek kiválasztása, valamint a történetek érdekessé tévése a történetmondás állandó törekvése.

Milyen változások következtek be a történetmondás területén, milyen történetek bizonyultak érdekesnek a közelmúltban?

Az egyik leglátványosabb változás a történeteknek a történelemmel, az időről szerzett tapasztalatokkal való összefonódásában érzékelhető. A folklorisztikai köztudat a 20. század közepén összefoglalta a népi emlékezet természetét és sajátosságait. Eszerint a népi emlékezet etnocentrikus, szelektív, anakronisztikus, esemény- és hősközpontú; alapját a ciklikus időképzet képezi; formai-műfaji kerete a történeti monda. Ma már jól látjuk, hogy a népi (populáris) emlékezet

¹ Tom Stafford 2010-ben *Narrative Escape* néven említi (Stafford 2010).

² Az elvárások megsértésének elvét Pléh Csaba emlékezési alakzatként említi (Pléh 1986).

³ A szerzők J. Mehan 1977-ben megjelent tanulmányának gondolatát idézik (de Beaugrand – Colby 1988: 346).

évszázadok óta igénybe vette az írásbeliséget, miáltal precízebb, időtállóbb és távolabbra kiterjedő történelemlépet őrzött meg. A 19. század végétől a kommunikatív emlékezet mellett megjelentek a kulturális emlékezet rituális formái mint kitalált hagyományok (megemlékezési szertartások, évfordulós ünnepek, az 1990 utáni évektől a településnapok). Az emlékezőtechnikák következtében az események térhez kötődnek (emléktáblák, emlékoszlopok, emlékünnepek) és materializálódnak (múzeumok, emlékszobákban kiállított tárgyak, képek, írott dokumentumok), az élettérben, a mindennapi életben szemlélhetők lesznek. A történelmi epizódot felidéző monda mellett megjelentek a terjedelmes narratívumok, a történelmek, amelyek több évszázad történéseit korszakokba szervezik. A hivatalos nemzeti történelem mellett a 19. század végétől kezdve gyakorivá válik a lokális történelem szerkesztése, letétbe helyezése, kiállítása, sokszorosítása (településmonográfia, weboldal) (Szilágyi 1984; Keszeg 2006, 2007; Jakab 2012a, 2012b). A lokális történelem kiemelődik a kommunikatív emlékezetből, szociális használatba kerül, a turizmus keretében anyagi és kulturális tőkét képez, a megemlékezési szertartások keretében (évfordulók, településünnepek) pedig feszítv jelleget ölt, lokálpatriotizmust, csoport- és személyes identitást termel. A történelmi emlékezet másik formája a közelmúlt eseményeiről (háborúk, 1956-os forradalom, 1989-es változások) szerzett személyes tapasztalatokat forgalmazó narratívum (*memorat*) (Ilyés – Keszeg 2008; Bartha – Keményfi – Marinka 2009; Szabó 2009). A folyamatot megnevező tudományos koncepciók az emlékezeti helyek (Nora 1986), a kitalált hagyományok (Hobsbawm – Ranger 1983), az emlékezési alakzatok (Assmann 1999: 35–43), a történelem háziasítása (Fabre 2000), a rólunk szóló történelem (Bensa – Fabre 2001), a lokális történelem (Gyáni 2002) terminusokban fogalmazódtak meg.

A mindennapi élet történéseinek narratív feldolgozása bizonyára mindig napirenden volt. A narratív tudás részét képezte az élmények feldolgozásának, a világban való tájékozódásnak, a szociális környezettel szembeni attitűdök kifejezésének. A mindennapi történetmondás olyan stratégiákat érvényesít, mint a kibeszélés, a megszólás és az elismerés, az elhallgatás, az eltitkolás, az elferdítés, az interpretáció, a panasz és a dicsekvés, a példaállítás, a történetmondás általi szórakoztatás (Nagy 1990; Réthey Prikkel 1991; Szvetelszky 2002; Keszeg 2012). A mindennapi történetmondást, az aktualitások narratív megjelenítését és forgalmazását kedvezően befolyásolta az írott és a hangzó média. A média átveszi és forgalmazza a mindennapi történeteket, ugyanakkor témát, történetsémákat kínál fel a mindennapi történetmondás számára, jelentéseket rendel hozzá a forgalomban lévő történetekhez. A távbeszélésnek az utóbbi években lezajlott technikai forradalma (mail, skype, maroktelefon) szintén ösztönzően hatott a mindennapi történetmondásra. A web 2.0 elektronikus médium terjesztette el a történetek több személy általi létrehozását.

Az anyakönyvvezetés, a statisztika, a szociológia tudománya, a zsurnalisztika, az etnológia egyaránt hozzájárult a társadalom egyedeire és csoportjaira vonatkozó tudás felértékelődéséhez és felduzzadásához. Ezt fokozta az egyének közötti szimpátia, bizalom és érdeklődés,⁴ az intézményeknek az egyén iránti érdeklődése, ami a személyes élmények, az autobiografikus narratívumok változatos formáját, a narratívumok előadásának, bemutatásának helyzeteit hívta életre. A személyes élmények változatossága (foglalkozások, migráció), a 20. század tömegeket igénybe vevő eseményei (impériumváltozások, háborúk, ideológiák, országépítés) különböző egyéni és a csoportidentitásokat termeltek ki. Ezek történetesített formája, a narratív identitás különböző regiszterekbe illeszkedett. Az élettörténet az állampolgári lojalitás és engedetlenség, az elszenvedett diszkrimináció és jogsértés, a szakmai kompetenciák, a származási tőke és az individuális teljesítmények kifejezésének eszköze. Az őszinteség retorikája mellett az (auto)biografikus beszéd egyéb stratégiákat is igénybe vett. A regény, a színmű és a film jelentősen hozzájárult az élettörténeti események teatralizálásához, retorikai megjelenítéséhez. Az intézmények által összegyűjtött történetek a törvényszéki beszéd érvelésstratégiáihoz igazodtak hozzá. A mindennapi élet (munka, betegségek) történetiesítése mellett a 20. században népszerűsége tettek szert a történelmi és politikai konjunktúrák következményeit láthatóvá tevő biografikus narratívumok (háborús élmények, kisebbségi sors, emigráció, deportálás és munkaszolgálat, kuláksors, megfigyelési dosszié). A 20. század során folyamatos figyelem követte a parasztok, a proletárok, az arisztokraták, az emigránsok, a néptanítók, az alkotók, a közéleti személyiségek, a sztárok életpályáját. Az autobiografikus narratívumok egy része elhatárolódott a családtörténeti előzményektől; az 1989 utáni tömegméretű családfakutatás az egyéni élettörténetet *longue durée*-ben helyezi el, a generációk történetének, az egyéni sors és a történelmi, társadalom-, gazdálkodás- és esztétörténeti folyamatok összefonódását, folytonosságát hangsúlyozza (Keszeg 2009). Az életpályák megjelenítésében szerepet kapott az összeesküvés-, a kockázatelemzés (Szijártó 1998), valamint a média (Champagne 1993), az intézmények nézőpontja. A biografikus történet szerkesztés az oralitás után rendre igénybe vette az írást (Keszeg 2008: 297–310), a képet (Szalma 2012), a filmet (Blos-Jáni 2012), az online felületet mint médiumot és kifejezőeszközt.

A történetmondást a 20. század folyamán a „szájhagyományozás törvényszerűségei” mellett jelentősen meghatározták különböző kommunikációs körülmények és szándékok. A történetmondásban egyaránt felerősödtek az individuális preferenciák és a társadalmi elvárások, a hagyományos narratívumokhoz

⁴ Az autobiografikus beszédet Jacques Voisine vezeti vissza az éntudat és a társadalmi szimpátia újkori kialakulására (Voisine 1963: 138).

való ragaszkodás és az ezektől való függetlenedés szándéka. A releváns helyzetek között előretört az intézményesített kontextus és a médiafogyasztás. Az aktualitások és a személyes élmények megjelenítésében változatos, a narrátori érdekeket képviselő nézőpontok érvényesülnek (Lintvelt 1981: 38–39; Bourdieu 1993). A történet és a történetmondás láthatóvá teszi a közös életvilág kereteit; ezen belül pedig kijelöli az individuum helyét.

A 20. század során a kutatás a történetmondás pragmatikus funkcióját, illokúciós aktus, performatív cselekedet jellegét tárta fel. Bizonyára korábban is, de a kutatás által belátható időben a történet, a történetmondás jelentősen kihatott a társadalmi kapcsolatokra. A történet kapcsolathálóba ágyazza szereplőit, láthatóvá teszi, tudatosítja az általuk követett elveket, eszméket, értékeket, a társadalom egységét és tagolódását, a törekvéseket és a kudarcokat. A történetmondás társadalmi státust, presztízst termel és legitimál. És nem utolsósorban, a történetmondás beszélőközösséget, emlékezőközösséget, interpretív közösséget hoz létre.

Talán a történetmondás expanziójával magyarázható a *történet* szemantikai bővülése. A közbeszédben a történet már nem egyszerű, és főként nem hagyományos narratívumot jelent. Az *esemény*, *történés* szinonimájaként, valamint a mindennapi élet összefüggéseinek, a személyes sors, a kortárs folyamatok, az összefüggések megnevezésére válik alkalmassá. És úgy tűnik, egy sajátos terminológiai kettősség van érvényben mind a néprajzi szaknyelvben, mind a mindennapi kommunikációban. Az 1960-as évektől a történetek megnevezésére került használatba a *narratívum* terminus, majd ezzel párhuzamosan a *narratíva* hangalak. Sikerülhet-e a két terminus különválasztása? Nagy mennyiségű internetes szövegkörnyezet elemzése arról győzött meg, hogy a két – napjainkban szinonimaként versengő – terminust enyhe szemantikai eltéréssel használjuk. A narratívum terminussal a konkrét – egyszerű vagy komplex, rövid vagy hosszú, orális, írott vagy képi megjelenítésű – történetet, elbeszélést nevezzük meg. A narratíva ezzel szemben a konkrét történetek, elbeszélések, valamint általában az emberi létezés integráló, egy korszakban, egy kultúrában, egy mentalitásban megragadható kerete, kontextusa. Általában jelenti az elbeszélést, a narratív megjelenítést. Formái az ideológia, a történelem, a művelődés- és társadalomtörténet, kimenetel szempontjából a fejlődés- és hanyatlástörténet stb. Hayden White a *narratíva* terminust a narráció és az elbeszélés szinonimájaként használja, ám tág jelentésben: „metakód, emberi univerzálé, melynek segítségével a kultúrák közölni tudják egymással egy közösen átélt valóság természetéről szerzett élményeiket” (White 1996: 98). A *narratíva* szótári meghatározása: 1. értelmezés, magyarázat, 2. elbeszélés. Az utóbbi években a narratíva a következő értelmezésekben és szókapcsolatokban fordult elő: az észlelés mint narratíva, az identitás mint narratíva, a politika mint narratíva, a hazafiság mint narratíva, a feminizmus mint narratíva,

az átmenet mint narratíva, nemzeti narratíva, történeti narratíva, irodalomtörténeti narratíva, Holokauszt-narratíva, kutatói narratíva, test és narratíva, lehetőség és narratíva, válság és narratíva, kaszt és narratíva stb. Azaz, egy narratíva számtalan narratívumban válik explicitté.

Az Olvasó a *Néprajzi Látóbatár* szerkesztőbizottsága által meghirdetett felhívására beérkezett tanulmányokat olvashatja a lap tematikus számában. A tanulmányok mindenike sajátos nézőpontból kérdez rá a történet és a történetmondás funkciójára, a történetekhez kapcsolt jelentésekre.

Hivatkozott irodalom

- ASSMANN, Jan
1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest: Atlantisz
- BARTHA Elek – KEMÉNYFI Róbert – MARINKA Melinda
2009 *1956 a néphagyományban.* Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- BEAUGRAND, Robert de – COLBY, Benjamin N.
1988 Az akció és interakció narratív modelljei. In Kanyó Zoltán – Síklaki István (szerk.): *Tanulmányok az irodalomtudomány köréből.* 341–365. Budapest: Tankönyvkiadó (Eredeti kiadás: 1979)
- BENSA, Alban – FABRE, Daniel (dir.).
2001 *Une histoire à soi. Figuration du passé et localités.* Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme
- BLOS-JÁNI Melinda
2012 A családi film genealógiája. Az amatőr fényképezéstől a filmezésig – a celluloid filmtől a videóig. *Korunk* XXIII. 2012/12. 46–54.
- BOURDIEU, Pierre
1993 L'espace des points de vue. In Pierre Bourdieu (dir.): *La misère du monde.* 13–17. Paris: Édition du Seuil
- CHAMPAGNE, Patrick
1993 La vision médiatique. In Pierre Bourdieu (dir.): *La misère du monde.* 95–123. Paris: Édition du Seuil
- FABRE, Daniel (dir.)
2000 *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques.* Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme
- GYÁNI Gábor
2002 A városbiográfia és a mikrotörténet. In Gyáni Gábor: *Történetészdiskurzusok.* 59–66. Budapest: L'Harmattan
- HOBBSBAWM, Eric – RANGER, Twerence (red.)
1983 *The Invention of Tradition.* Cambridge – New York – New Rochelle: Cambridge University Press
- ILYÉS Sándor – KESZEG Vilmos (szerk.)
2008 *Az eltűnt katona.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság

JAKAB Albert Zsolt

- 2012a *Emlékköltés és emlékezői gyakorlat. A kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet
- 2012b *Ez a kő letétem. Az emlékezet helyei Kolozsváron (1440–2012). Adattár*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet

KESZEG Vilmos

- 2006 *Hir adás a' Késő Maradékhoz. 17–20. századi erdélyi toronygombiratok*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó
- 2007 *A történelmi emlékezet alakzatai*. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklor és történelem*. 18–43. Budapest: Akadémiai
- 2008 *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség. Egyetemi jegyzet*. (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 3.) Kolozsvár: KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék
- 2009 *20. századi életpályák és élettörténetek* In Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. 95–133. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék
- 2012 *Történetek és történetmondás Detrehegyen*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület

LINTVELT, Jaap

- 1981 *Essai de Typologie narrative, le „point de vue”: théorie et analyse*. Paris: Édition José Corti

NAGY Olga

- 1990 *Világga futó szavak. Havadi beszélgetések*. Budapest: Szépirodalmi

NORA, Pierre (dir.)

- 1986 *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard

PLÉH Csaba

- 1986 *A történet szerkezet és az emlékezői sémák*. Budapest: Akadémiai

RÉTHEY PRIKKEL Miklós

- 1991 *Az igaz történet. Szöveg, műfaj, módszer és valóság generatív kapcsolata az élő elbeszélésben. Ontológiai megközelítés*. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszéke

STAFFORD, Tom

- 2010 *The Narrative Escape. Our brains naturally frame events as stories*. Kindle Edition

SZABÓ László

- 2009 *Tény, történeti tény, oral history, emlékezés, folklorizáció, folklór*. In Bali János – Turai Tünde (szerk.): *Élet/út/írások Szilágyi Miklós tiszteletére*. 374–384. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete – ELTE BTK Néprajzi Intézet

SZALMA Anna-Mária

- 2012 *Fénykép – énkép. A családi fényképhasználat margójára*. *Korunk* XXIII. 2012/9. 3–11.

SZIJÁRTÓ Zsolt

- 1998 *Kockázat, kultúra, konfliktus. Replika* 31–32. 19–43.

SZILÁGYI Miklós

- 1984 *Helyi kiadású helytörténeti monográfiák 1970–1981*. *Ethnographia* XXXX. 1984/1. 118–133.

SZVETELSZKY Zsuzsanna

- 2002 *A pletyka*. Budapest: Gondolat Kiadói Kör

VOISINE, Jacques

- 1963 *Az „autobiographie” irodalmi terminusának kialakulása*. *Világirodalmi Figyelő* IX. 1963/2. 131–138.

WHITE, Hayden

- 1996 *A narrativitás szerepe a valóság reprezentációjában*. *Aetas* XI. 1996/1. 98–118.

Olvasósarok

Benedek György
Makai Péter Kristóf
Ausztrics Andrea
Győri Tamás

Komjáthy Zsuzsanna és Pataki Teréz (szerk.): Ott minden sokkal jobb, mint itt, cukor is van, méz is. Magyarországon élő bevándorlók meséi. Artemisszió Alapítvány. 2012. 48 p.

Benedek György

„Olyannak képzelem el az európai kulturális térséget, ahol a sokszínűség nem teher, hanem inkább az ihlet forrása. Egy nyitott kultúrának hinnie kell saját erejében, tudnia kell, hogy elég gazdag ahhoz, hogy más kultúrákat tápláljon, de mégis elég érzékenynek kell lennie ahhoz, hogy gazdagodjon más kultúrák hatásai által.”
(Bogyay Katalin nemzetközi szakállamtitkár
– A kultúrák közötti párbeszéd európai éve, 2008)

Az Artemisszió Alapítvány évek óta foglalkozik a migrációval, és figyelemfelkeltő programok, kiadványok, kutatások mellett konkrét segítő szolgáltatásokat is nyújt hazánkban élő, Európai Unión kívülről érkező bevándorlók számára. 2012-ben az Alapítvány által koordinált integrációs program¹ keretén belül, a program bevándorló résztvevőivel szoros együttműködésében született meg az *Ott minden sokkal jobb...* című kötet. A kiadvány születésének jellemző és fontos körülménye, hogy bár projekttermékről beszélünk, a projektnek nem célja volt a mesekönyv elkészítése, hanem mellékes hozadéka. Egy ötlet, s ennek bátor megvalósítása.

„BÁR AZ ERDŐN KERESZTÜL VEZETŐ ÚT HOSSZÚ VOLT ÉS VESZÉLYES,
TELE VÉRSZOMJAS VADÁLLATOKKAL, AZ ÖREGASSZONY A KÖVETKEZŐ
REGGELEN VETTE A BATYUJÁT, ÉS ÚTRA KELT.”

A hazánkba érkező, s letelepedni vágyó külföldiek számos nehézséggel szembesülnek. Túl az adminisztratív terheken, kihívást jelent a magyar társadalommal való kapcsolat kialakítása, akár a mindennapi kommunikáció szintjén is. Az Artemisszió Alapítvány integrációs projektje mentorálás, magyar nyelvi és interkulturális képzések és munkaerő-piaci programok révén sokoldalúan segíti a hazai munkaerőpiacon való eredményesebb érvényesülést, és a magyar környezetben, közösségekben való boldogulást. A beilleszkedés ugyanakkor nagyban

¹ A projekt – SANSZ, Program bevándorlók munkaerő-piaci integrációjáért. EIA 2011 /1.1.3. – az Európai Unió Európai Integrációs Alapjának támogatásával valósult meg. A kötetet illusztrálta Rajka Mária, a megvalósításban közreműködött a Civil Rádió, valamint az Artemisszió Alapítvány munkatársai, migráns ügyfelei és önkéntesei.

függ a magyar társadalom fogadókészségétől, nyitottságától is. És az érzékenyítést nem lehet elég korán kezdeni.

„ANYA, MI VAN A TAVON TÚL?”

A kötetben szereplő mesék olyan történetek, amelyeket a közreműködő bevándorlók a származási országukban, korábbi otthonukban ismertek meg, s amelyekhez valamilyen módon személyesen kötődnek, kapcsolódnak. A viszony minősége rövid bemutatkozó szövegekből derül ki. A pár szavas bemutatkozások közvetlenek, sőt, időnként kiszólnak, bölcs tanácsokat is osztogatnak az olvasónak („kerüld a csalást, és éld az életed, ami neked adatott”). A személyesség a mesekönyv misszióját szolgálja: felhívni a figyelmet a Magyarországon élő bevándorlók változatos kulturális hátterére, azok gazdagságára, mélységére, és árnyalni a bevándorlókról kialakult átlag-magyar elképzeléseinket, összességében pedig növelni elfogadásukat. Erre a mesekönyv műfaja különösen alkalmas: a mesék mondanivalóját, velejét általában helytől függetlenül, történelmi és kulturális háttértudás nélkül is értjük. Univerzalizásuk mellett ugyanakkor jól érvényesül a mesék különleges táj-jellege, a kultúrák lenyomata, ami az értelmezésben nem gátol, viszont ízt, színt, izgalmat visz a történetbe. S ezzel részben meg is valósul a mesekönyv küldetése, és a kulturális különbözőség előnyként, és az „ihlet forrásaként” történő bemutatása.

A kötet tíz történetet tartalmaz. Ezek eredete, műfaja, hosszúsága, mind-mind eltér egymástól. Történetek olvashatunk Irán, Indonézia, Szenegál, Marokkó, Mexikó, Elefántcsontpart, Szerbia, és Oroszország területéről. Vannak közöttük neves szerzők által írtak (Branko Ćopić, Renny Yaniar), de a legtöbbjük valamilyen népmese, eredettörténet, legenda. Ami közös bennük, hogy migráns élet-helyzetű emberek választották, és ennek megfelelően, ha nem is mind, de jó néhányuk valamilyen módon erre a helyzetre reflektál. Megjelenik bennük a másik hely, és egy másik élet utáni vágy, sóvárgás, (*A parasztember az égbe megy*), majd az útnak indulás, nekirugaszkodás (*A bátor béka*), a vándorlás (*A kalmár és a papagáj, Abba Pokou hercegnő*), és az otthon szeretete is (*A süni otthona*).

„MERT MI MÁS VÁLASZTÁSA MARADHAT A HALANDÓNAK, HA ŐSEI LELKE SZÓL HOZZÁ A VARÁZSLÓ SZÁJÁN KERESZTÜL?”

A szövegeket az esetek többségében a résztvevő bevándorlók fordították le eredeti nyelvről angolra, franciára, vagy spanyolra, és az így kapott, már egy fordításon átesett szövegeket önkéntesek ültették át magyarra. A kötetet szerkesztő Komjáthy Zsuzsanna feladata a szövegek egységesítése, vagy éppen a félig magyarul, félig oroszul íródott szöveg magyarra fordítása volt. A heroikus munka eredménye egyértelműen meggyőző, a szövegek jól olvashatóak, emellett élvezetesek, izgalmasak. A szövegek stílusa, műfaja olykor nagyon különböző: a ki-

mondottan gyermekmesének íródott *A bátor békát* egészen kisgyerekeknek, míg a súlyosabb, drámaibb történeteket inkább a szüleiknek ajánlanám. Ritkán ugyan, de előfordul, hogy egy-egy írás nehezen követhető fordulatokkal bír (*Abla Pokou hercegnő*), ahol az olvasónak nem csak a törzsek nevét, hanem a bonyolult rokonsági kapcsolatokat is követnie kell, vagy kellene tudnia – ilyen esetekben talán szerencsésebb lett volna lábjegyzetben leírni, mit takar például az anyaaági örökösödési rendszer. A könyvben a nehezebb műfajú történetek vannak többségben, ami talán jól jelzi, mi az, amit igazán bemutatnának a bevándorlók a magyar olvasóknak: az eredetmítoszokat, legendákat, a fontos, gyerekkorban nagymamától hallott történeteket, amelyek identitásuk szimbólumaként, eredetük, létezésük magyarázójaként jelennek meg.

„...VÁLT MINDEN LÁTHATATLAN LÁTHATÓVÁ!”

A kötetet elsősorban közös olvasásra, beszélgetésre, közös gondolkodásra tudjuk ajánlani. Így tud igazán érvényesülni a mesekönyv küldetése, miszerint a gyerekek már kiskorukban megbarátkozzanak más kultúrák közvetlen jelenlétével, és ha majd elkezdi őket érdekelni, „vajon milyen lehet a világ odakinn”, ne félelemmel töltsse el őket az ismeretlen, illetve az ismerősön túli terület, hanem kíváncsisággal és vágygal. Nem mellékesen, a hazánkba vándoroltakat ne gyanakvással szemléljék, hanem érdeklődéssel forduljanak feléjük. Ugyanígy, a kiadvány hasznos eszközként szolgálhat tanárok, nevelők számára is, az interkulturalitás témájának bevezetéséhez.

A kötet ékessége a történetekhez kapcsolódó illusztrációk: a gyermekmeséhez mesésebb, a satirikusabb történethez viccesebb, a komolyabb történetekhez szigorúbb, mélyebb képek társulnak. (A rajzokat Rajka Mária készítette.)

Érdeemes még pár szót szólni a könyvhöz tartozó CD-mellékletéről is: ezen a kötetben szereplő mesék eredeti nyelven, az őket választó bevándorlók előadásában hallhatók. A CD egy igazi kuriózum, a különböző kultúrák megismerése iránt elkötelezettek, valamint nyelvek szerelmeseinek ajánljuk. S bár nem színészekről van szó, azért lehet hallani egy-két izgalmas előadást.

A könyv jelenleg interneten érhető el, illetve tölthető le – <http://bevandorlok.artemisszio.hu/2012/downloads/Mesekonyv.pdf>. Kereskedelmi forgalomba nem került, kézben forgatható példány a nagyobb fővárosi könyvtárakban található belőle – érdemes utánajárni.

Torzalom és társadalom: európai szörnyszülöttek históriái

Anna Kérchy and Andrea Zittlau (eds): *Exploring the Cultural History of Continental European Freak Shows and 'Enfreakment'*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2012. 291 p.

Makai Péter Kristóf

Az emberi test a világ legösszetettebb szerkezete, érzékenyen reagál a környezetére, ezért nem csoda, ha minden ötödik-hatodik gyerek valamilyen születési rendellenességgel jön a világra. Ezek nagy része ártalmatlan eltérés, amely életvitelünkben nem okoz komoly problémát, azonban minden száz születésből sajnos négy-öt csecsemőt súlyos elváltozás sújt. Némelyikük annyira szembeszökő, hogy történelmi távlatban gyakran vélték isteni büntetésnek, szüleikre a boszorkányság bélyegét sütötték, vagy a káros anyai gondolatoknak tulajdonították az elváltozásokat, míg manapság a természetellenes, káros, mérgező anyagokat tekintjük az első számú felelősnek ezekért az rendellenességekért. A szörnyszülöttek vagy *monstrumok* (angolban *freaks*) évszázadok óta igencsak megmozgatják a kulturális képzeletet; a Kérchy Anna és Andrea Zittlau által szerkesztett, nemzetközi szerzőgárda jegyezte tanulmánykötet pedig azt járja körül, hogy szűkebb (elsősorban közép-kelet-)európai pátriánkban miképp értelmezték az évszázadok során a szörnyűségesnek, furcsának, torznak ítélt testeket.

A kötet tizenhárom tanulmánya széles történelmi időszakot ölel fel, földrajzi tekintetben Franciaországtól Magyarországon át Oroszorszáig találkozhatunk a kötet középpontjában álló *enfreakment* vagyis az „eltorzítás”, a „torzszülöttképzés” kulturális folyamatának iskolapéldáival. Lapjain egyaránt nyerhetünk irodalom- és művészettörténeti betekintést a csernobili atomkatasztrófa után gombamód felbukkanó városi legendák világába, ahol a radioaktivitás pusztító hatását előszeretettel példázták mindenféle testi anomáliával született gyerekekkel (Eugenia Kuznetsova), és aprólékosan végigkutatott kultúrtörténeti elemzést a 17–18. századi, felvidéki misszionáriusok amerikai beszámolóiról, visszaemlékezéseiről, melyekben visszatérő figura a vallási képzetekkel átítatott, őrdögi indiánkép (Sz. Kristóf Ildikó). Lelkiismeretesen fölgöngyölített, kényes kérdéseket boncolgató esettanulmány foglalkozik például két ún. *armless wonderrel*, vagyis kéz nélküli, csonka emberrel (Lucie Storchova), illetve Diderot-nak az irodalom és a filozófia határmezsgyéjén elhelyezkedő *D'Alembert álma* című művében felbukkanó torzszülöttek és képzelt szörnyetegek funkciójával és eszmei mondanivalójával is (Székési Dóra).

Szakmai szempontból a könyv szerzői a szűkebb értelemben vett fogyatékoságtudomány (*disability studies*) elméleti alapvetéseiből, elsősorban Rosemarie Garland-Thompson úttörő munkásságából kiindulva szemlélik elemzésük

tárgyat, ezért főképp a torz testiség megélt mindennapjait és társas, társadalmi beágyazottságát vizsgálják. Így az esszéknek fontos sarokkövét képezi az orvosi beszédmód és tudás tudományfilozófiai/ideológiai kritikája is; az írásokban vezérmotívumként húzódik végig a „normalitás” társadalmi meghatározásainak feltérképezése.

A kötetben három írás is (Ally Crockford, Andrea Zittlau, Birgit Stammberger) számottevően foglalkozik a teratológia 19. századi születése kapcsán az orvosi diskurzus időről időre szenzációhajhász, néha perverz erotikába hajló klinikai eseteírásaival, a tanító és a kukkoló szándék összefonódásával, az anatómiai gyűjtemények cirkuszi attrakciókkal vetekedő „mutatványjaival”. A szerzők és szerkesztők legfontosabb, nyíltan kitűzött célja, hogy a különleges testek meglekötő látványa mögé rejtett emberi sorsokat ismertessék, elmeséljék történetüket, sikereiket, olykor extrém, szívszorító megpróbáltatásaikat. Ennek keretében több tanulmány is foglalkozik a torzszülemények karrierjével, önélet-írásaival, így például kiváló látéletét kapjuk a két háború közti békeidőben turnézó törpemutatványosok csehországi fogadtatásának (Filip Herza). Ebbe a vonulatba illeszkedik a kötet legmeggrázóbb írása is, a magyarországi zsidó, törpe előadóművészek sorsát elbeszélő szöveg, akiket budapesti és vándorcirkuszi sikereik után a nácik származásuk és alkatuk miatt koncentrációs táborba hurcoltak és kiirtottak (Kérchy Anna).

A témák szerint kronológiai sorrendbe rendezett tanulmányok két végpontja jól megvilágítja, hogy a széles látókör ellenére milyen egységes tudományos érdeklődés fűzi egybe a kötetet. A 13. századi leprások és a cukiság netovábbját megtestesítő ewokokat (a *Csillagok háborújából*), illetve a mumpicokat (az *Őz a csodák csodájából*) alakító törpe színészek közt elsőre vajmi kevés összekötő kapocs mutatkozik, de a tanulmányok szerzői (Kamillea Aghtan, Catriona McAra) meggyőzően érvelnek amellett, hogy az elutasított, eltorzult test még akkor is megtalálja érvényesülésének útját a kulturális szövegekben és az életben, ha a kortárs szemléletmód megbélyegzi őket, viselőik váltig harcolnak érte, hogy egyenjogú embertársként tekintsenek rájuk.

A könyvben további két esettanulmányt olvashatunk ezekről a törekvésekről, melyek eltérő korokban és kultúrközegben mutatják be a fogyatékkal élők rátermettségét és kifejezőmódjaikat, jelesül a champagne-i erdőben fölnövő vad lányról szóló írásban (Susan Small), és egy a poszt-szovjet Oroszországban élő, fogyatékos kamaszgyerekek bábszínház-előadásának kleisti vonatkozásait taglaló elemzésben (Benkő Krisztnán). Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szerzők kutatómunkájuk révén a más testtel élők méltóságát kívánják visszaadni, és e célkitűzést mintaserűen meg is valósítják.

A tanulmánykötetről összességében elmondható, hogy szervesen illeszkedik a fogyatékkosságtudomány átfogó, interdiszciplináris felfogásába. Az irodalmár ugyanúgy fog találni magának ínyére való, gondolatébresztő tanulmányt, mint a kulturális antropológus. Ezen felül sajátos fókusza miatt hiánypótló mű is, angol

nyelven ugyanis viszonylag keveset írtak a (közép-kelet-) európai torzszülöttek életéről és világáról; a könyvek és kutatások túlnyomórészt az angolszász *freakekről*, abból is inkább az észak-amerikai vándorcirkuszosok és a P. T. Barnumhoz hasonló *showmanek* jóvoltából híressé vált előadókról szólnak, bár üdítő kivételek mindig akadnak. Az *Exploring the Cultural History of Continental European Freak Shows and 'Enfreakment'* is ehhez a sorhoz csatlakozik, példás emberiséggel és éles kutatói szemmel vezeti be az érdeklődő olvasót a biológia és az emberi képzelet találkozásának e meghökkentő világába.

„A szellem még él, folytatása következik...”

Heller Ágnes: *A mai történelmi regény*. Budapest: Múlt és Jövő. 2010. 263 p.

Ausztrics Andrea

Heller Ágnes legutóbbi, *A mai történelmi regény* című könyvében arra vállalkozik, hogy a történelmi regény műfaját és lényegét ragadja meg az utóbbi évtizedekben megjelent művek ismertetése és párhuzamba állítása révén. A mű szerkezeti felépítése szerint tíz átlátható és könnyen követhető fejezetre oszlik. Az *Előszó* és az első három fejezet bevezeti az olvasót a témába, körüljárja a történelmi regény és annak hagyományos, illetve posztmodern jellemzőit. A negyedikről a hetedik fejezetig tartó rész korszakokra bontva mutatja be a posztmodern történelmi regény legkiemelkedőbb alkotásait és azok közös, illetve eltérő tulajdonságait. A végzőbana visszatér a már korábban feltett és részben az első fejezetekben megválaszolt kérdésekre, miszerint mi a regény és mi a történelem.

A kötet olyan meghatározásokkal és elméleti fejtegetésekkel indít, amelyek mind arra szolgálnak, hogy leszűkítsék az olvasó számára ezt a komplex és több oldalról megközelíthető kérdést. A történelmi regény meghatározása kapcsán beszélt arról, hogy mely regények vannak összhangban egyfajta valóságreferenciával és melyek rendelkeznek áltörténelmi narratívával. Két hipotézist állít fel, melyek bizonyítást nyernek a valóságreferenciákat közvetítő művek esetében, a többi alkotás ezeken kívül esik, ezért azokkal nem foglalkozik. Az első hipotézis a „kizökkenő idő” hipotézise, ahol a történelem tudata képes megjelenni. A másik, ahol nem csak a kontextus történelmi, hanem a cselekvés maga is az. A szerző négy korszakot említ, ahol a világ „kizökken” a tengelyéből. Az első a római köztársaság pusztulásától a kereszténység megjelenéséig terjed, a második a reneszánsztól a felvilágosodásig tart, a harmadik a nagy francia forradalmat idézi meg, a negyedik pedig a holokausztot (2010: 28). A történetírás és a történelmi regény meg egyezik abban, hogy főhőse a történelem, azonban a történelmi regény elsősorban regény. Ezért kizárja vizsgálatának tárgya közül az életrajzi regényeket, a családregényeket és mindazokat, amelyek bibliai hősekről íródtak.

A következő fejezetben a hagyományos történeti regényt tekinti át, amelyben nagy tanítójának, Lukács Györgynek *A történelmi regény* (1977) című művére hivatkozik. Lukács szerint „a történelmi regény feladata az, hogy a történelmi körülmények és alakok létét és éppíglétét költői eszközökkel bizonyítsa” (Lukács 1977: 52). Lukácsnak ez a munkája fontos része, mondhatni előzménye Heller könyvének, mivel Heller ugyanabban látja a hagyományos és a posztmodern történeti regény sajátosságait. Ezek a sajátosságok a „történelemformáló erők között (középen) álló főhős(ök)” (Heller 2010: 38), a „szükségyszerű anakronizmus” (2010: 47) és a „népélet ábrázolása” (2010: 56).

De mit jelentenek ezek a sajátosságok és miért olyan meghatározóak? Heller a középen álló főhősök gondolatát azzal egészíti ki, hogy ez azért jelentős, mert ők a kor erőterét határozzák meg, amely egyben szellemi érdekek által vezérelt is. Gyáni Gábor így foalmaz a Tiszatáj 2004/4. számában megjelent *Történelem és regény: a történelmi regény* című írásában: „A »szükségyszerű anakronizmus« fogalma arra szolgál tehát, hogy az empirizmus mocsarába való süllyedés veszélye nélkül is megállapíthassuk a múlt valamely kontextusának a jelentőségét, miközben egy pillanatra sem veszítjük szem elől a történelmi folyamat egészét, azt, aminek a mai elbeszélő van csupán teljesen a tudatában” (Gyáni 2004: 83). A népélet ábrázolása pedig azért fontos, mert amennyiben nem érint tömegeket egy történelmi szituáció, könnyen megkérdőjeleződhet a jelentősége.

A hagyományos regény jellemzőinek bemutatása átvezet minket a posztmodern vizsgálatához. De a jelen esetben mit jelent a posztmodern? Heller a posztmodern megjelenését Umberto Eco *A rózsza neve* című regényéhez köti és ez összehasonlításainak fő alapja is a következő fejezetekben. A hősök középen állnak, van anakronizmus és a „kultúra” (Heller 2010: 62) az események középpontjában áll. Ezeket a regényeket áthatja a „korszellem” (2010: 65), amely a cselekmény fő mozgatórugója, vezérli a karaktereket, lényegében mindent irányít. Fontos jellemzői, hogy nincs mindentudó elbeszélő többé, főszereplői hadvezérekből politikusokká és vallási vezetőkké alakulnak át. A regények szerzői az általuk bemutatott kort jól ismerik, de nem akarnak jóslatokba bocsájtkozni. „Mindegyik mozaikokból álló történelmet lát, egyikük sem beszéli a haladás vagy a dekadencia nyelvét, akár össze akarnak állítani néhány mozaikot, akár nem” (2010: 81). A világszellem csak egyszerűen halad, de nem tudni, hogy előre vagy hátra, mert nincs, ami meghatározhatná, mi az, hogy előrébb, vagy tartani, vagy visszalépni.

A posztmodern regényírás alkotásai leginkább a Római Birodalomban vagy a 13–18. századi Európában, esetleg a 19. századi Amerikában játszódnak. Az elemzések időrendben haladva vizsgálják a három korszak Heller által legkiemelkedőbbnek tekintett műveit. Ezekben a regényekben a „hős” nem hős többé, nemi és etnikai kötöttség nélküli hétköznapi figura. A említett regények nagy része angol nyelven íródott, van közöttük olyan, amelyik magyarul meg sem jelent. Természetesen vannak nem kifejtett, hanem csak példaként megemlített művek

is, amelyek között van német, francia, spanyol és olasz szerzők által publikált. A szerző a magyar regények közül csak Spiró György *Fogságát* emeli ki és elemzi.

Elemzéseiben mindvégig azt a fajta hitelességet keresi, amely a történeten belül enged választást, különböző élethelyzetek közötti opciókat úgy, hogy közben megőrzi a történelem valós fonalát. A *Végszóban* a szerző azt állítja, hogy felesleges megkérdőjeleznünk a történelem létét, mert történetek mindig is voltak, lesznek. A mai történelmi regény hallgat a korszellem hívószavára (2010: 255), beépíti jelen valóságunkba a múltat és alkalmazza ezt a tudást. A könyv elegendő példát hoz arra, hogy mely regények felelnek meg ennek a kritériumnak és miért.

Az első fontos kérdés behálózza az egész művet. „Miben különbözik a történelmi regény a történetírástól?” (2010: 30) Mindkettőben fontos az autentikuság és a források, azonban mindkettő fikció, csak másképpen. A történelmi regény elsősorban regény, amelyben a szálakat elvarrják, hogy véget érjen. Valóság és fikció, igazság és lehetőség kapcsolatainak szövevényei hatják át azokat a regényeket, amelyeket a szerző felvonultat előttünk. „Néhány történelmi eseménynek új értelmezést adni s azt érvekkel alátámasztani, továbbá levéltári anyaggal dokumentálni” (2010: 237). Ez az alapvető feltétele a hitelesség kérdésének, ami az egyik legfontosabb szempont a szerző számára.

Heller Ágnes *A mai történelmi regényben* az utóbbi néhány évtizedben megjelent történelmi regényeket teszi vizsgálódása tárgyává. A könyvben, melynek jól átlátható gondolati íve van, alapvetően nem a kiválasztott regények irodalmi elemzésével vagy értékelésével, hanem az azokban megnyilvánuló történelemszemlélet értelmezésével találkozhat az olvasó. A személyes hangvétel pozitív jelenléte mellett, fontosnak tartom megjegyezni, hogy a vizsgált művek nem minden esetben a szerző által legjobbnak tartott alkotások, sokkal fontosabb szempont az általa keresett „korszellem” jelenléte. „Könyvem vizsgálódása nem az esztétikáról, hanem a történelemszemléletről szól. Nem a regények esztétikai értéke, hanem történelemszemlélete érdekelt” (2010: 258). Amelynek sosincs vége, „a szellem még él, folytatása következik” (2010: 260).

A mai történelmi regény személyes hangvételű, mégis informatív, logikusan felépített és követhető alkotás. Az elemzett művek nem a szerző által legjobbnak tartott alkotások, az is előfordulhat, hogy nem ismerjük mindegyiket, mert elkerülték a figyelmünket, vagy nem fordították le őket magyarra, és ezért nem találkoztunk velük. Mivel a könyv a korszellemet idézi meg és nem a konkrét példákat, mi is elvonatkoztathatunk saját hiányosságainktól, de összességében kortárs irodalom és történelem iránt rajongók figyelmébe ajánlom Heller Ágnes munkáját.

Úton egy Mezőség-monográfia felé

Keszeg Vilmos és Szabó Zsolt (szerk.): *Mezőség. Történelem, örökség, társadalom*. Kolozsvár: Művelődés. 2010. 478 p.

Győri Tamás

Tudományművelés/oktatói műhelymunka és tudományközvetítés. E két terület termékeny találkozásának gyümölcse a tudásterületek széles skáláján mozgó, *Mezőség. Történelem, örökség, társadalom* című tematikus tanulmánykötet. A kötet egyik szerkesztője Keszeg Vilmos, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Intézetének professzora, a Mezőség szülötte és egyben kutatója, akinek immár harminc éves kutatói pályafutása alatt e térség népi kultúrájának feltárása mindvégig érdeklődése homlokterében állt. A másik Szabó Zsolt, a *Művelődés* főszerkesztője, akiről a művelődésszervezés és tudománynépszerűsítés elkötelezett patrónusaként beszélhetünk.

A kötet összeállítása mögött két alapvető mozgatórugót vélek felfedezni: egy tudományos és egy „ideologikus” fogantatásút. Tudományos indíttatás alatt azt a törekvést értem, amely a térségről szóló tudás szintézisét jelöli meg céljaként. A régió iránti mélyebb érdeklődést a 19. század érintőleges fejezetein túl igazán csak az 1930-as évek, majd az 1970–80-as évek hozták magukkal. Noha született már egy mezősegi tájmonográfia és különböző tematikus monográfiák (Kós Károly, Keszeg Vilmos, Vetési László és Kövesdi Kiss Ferenc munkái), a kötet talán nem alaptalan juttatja eszünkbe egy újszemléletű, valamikori teljesebb Mezőség-monográfia megírásának szándékát. Az ideologikus indíttatás abban az elgondolásban rejlik, hogy a mezősegi származású vagy az ebben a térségben tevékenykedő, kiemelkedő személyek a mezősegi kötődés kontextusában jelennek meg (mezősegi híres emberek életrajzai). A mezősegi származás így csoportképző tényezővé válik.

Míg a 19. század folyamán az őstörténeti és művészeti-esztétikai érdeklődés magával hozta a Székelyföld vagy Kalotaszeg felfedezését, addig a korabeli Mezőség csak becsmérő impressziók kiváltója maradt. Keszeg Vilmos tágan értelmezett kutatástörténeti összefoglalója szerint az 1930–40-es évek Mezőségről szóló szakkutatásai művelődéstörténeti és társadalomnéprajzi, az 1980-as évektől fogva tájokológiai, történelmi és tipológiai megközelítésűek. A kötet többnyire az elmúlt évtized második felének Mezőség-kutatásait gyűjti össze, tematikájában jócskán eltávolodva Gazda Klára 2001-ben tett megállapításától, miszerint a romániai magyar néprajzkutatás alapvetően népművészet-központú. Számos tanulmány elemez élettörténeteket vagy népszokásokat, jellemzőek a történeti és társadalomnéprajzi kutatások, a tematikai és diszciplináris nyitottság.

A válogatás huszonhét tanulmányt, két megemlékező írást (Palotay Gertrúd etnográfus, illetve Barcsay Jenő tanár és festőművész tiszteletére) és tizenhét

mezőségi híres ember rövid életrajzát közli. A kötet szerzőinek tapasztalati szintje nagyfokú heterogenitást mutat (több mint $\frac{3}{4}$ arányban a szakemberek javára). Helyszűke miatt néhány kiemelt tanulmányt ismertettek röviden.

A pályakezdő szerzők közül Berekméri Mária Erzsébet *Városodás – városiasítás a Mezőségen. (Nagysármás. Esetelemzés)* című írása a köztudottan várostalan Mezőség egy recens várospolitikai kísérletébe nyújt betekintést. A tanulmány rávilágít a városi rangra emelés feltételei és a város tényleges adottságai között feszülő ellentétekre. Értékes hozadéka, hogy leírja a környezet várossá alakítása és a közösség falusias kultúrája és mentalitása közötti átmenet nehézségeit és akadályait.

A kutatástörténeti merítések közül Keszeg Vilmos *Az Erdélyi Mezőség néprajzi irodalma* című munkája méltán a kötet bevezető tanulmánya. Az írás tartalma jóval tágabb, mint amire a címadásból következtetni lehet: az eddig felhalmozott néprajzi szakirodalom körén túllépve, más társadalom- és természettudományok eredményeit is figyelembe veszi, egészen a művészet Mezőség-reprezentációinak bemutatásáig. A szöveg második részében a szerző a mezőségi kultúra összefoglalására tesz kísérletet. Az összegzés tömör és átfogó képet nyújt mindarról az akkumulálódott tudásról, amit a szakmunkák e térségről napjainkig felhalmoztak. Barabás László *A Mezőség néprajzi körvonalai és belső tagolódásának kérdései* című tanulmánya a térség kutatásának alapvető fontosságú hiányszakmájára hívja fel a figyelmet. A szerző sorra veszi a különböző megközelítésű táji besorolásokat, majd a tanulmány következtetéseként sürgető felhívást fogalmaz meg a mezőségi kistájak szisztematikus kutatására.

A kötetbe került szokáskutatások egyike Dimény Erika *Társadalmi kapcsolatok a magyarországi temetkezési szokásokban* című írása, amely a gyászoló család és a helyi közösség viszonyát vizsgálja. A meglehetősen részletgazdag leírás 1997 óta felhalmozott gyűjtések, utólagos feljegyzések, hangfelvételek alapján készült.

Bár a néptánckutatás az 1970-es évektől a régió kutatástörténetének egyik stabil pontja, itt egyetlen elemzés képviseli. Varga Sándor *Tánc történeti divatok hatása a belső-mezőségi települések tánckészletére és a táncok formai megjelenésére* című munkája az egyik legmagasabb szakmai színvonalon megírt tanulmány. Világos gondolatvezetés és rendszerezettség jellemzi írását. A térséghez kapcsolódó táncokat eredetük, majd formai sajátosságaik szerint tipologizálja, érzékenységének a hagyományos néprajz tárgykörén kívül eső populáris zenei divatok sem szabnak határt, melyek 20. századi hatása végül gyökeresen átalakították a Belső-Mezőség zenei tánckészletét.

A kolozsvári intézet műhelymunkájának egyik jelentős irányzata a kultúra egyén felőli megközelítését szorgalmazza. Ozsváth Imola *„Engemet ez tartott életbe...” Egy mezőségi szövésszövő élettörténetének vizsgálata* című írása a Mezőkölkúton élő naiv művész életpályájának elemzésére vállalkozott. A szerző jól meghatározott kutatói elméletek mentén értelmezi és bontja ki a beszélgetőtárs biográfiáját.

Az etnomikológia magányos képviselőjeként Zsigmond Győző *Magyar népi gombaismeret a Mezőségen* címmel közli adatgazdag tanulmányát. A dolgozat alapját az 1980–2006 között megszakításokkal, de rendszeresen folytatott gyűjtések képezik. A szerző a mezőszegi népi gombaismeretet különböző folklórműfajokon keresztül mutatja be (eredetmonda, monda, szólás, találós kérdés); a tanulmányhoz adattárat mellékel, ahol településenként feljegyzi a gombák különböző népi megnevezéseit, majd latin megfelelőjét.

Már a két világháború között erős pozícióval bíró viseletkutatás későbbi jelentős alakja Szentimrei Judit; a kötetben közölt írásának címe *A magyarói népviseletről*. A szerző a tárgyi kultúra kutatója és iparművész is egyben. A leírason túl munkájában esztétikai értékelések is megfogalmazódnak. Különös részletességgel és összegző igénnyel tekinti át a női és férfi viseleteket a 19. század végétől azok fennmaradásáig.

Wagner Péter szövegén ne keressük a társadalomkutató sajátos szemléletét. Az *Épített örökség a Mezőségen. Holttenger. Mezőszegi útirajzok 2009–2010* című írása egy építész két éven belül megtett utazásainak reflexiói a térség épített örökségéről. Ez idő alatt a szerző 140 mezőszegi települést ismert meg, ezek közül 123 utcáit, környékét, templomát, egyéb nevezetességét lerajzolta, összesen 244 művészi munkában. Írásához településjegyzéket mellékel, amelyben az összes helység építészeti nevezetességét és azok jelenlegi állapotát írja le.

A kötettel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy a tanulmányok döntő többsége elhangzott az Erdélyi Múzeum-Egyesület Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi szakosztálya és a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke által 2006-ban és 2008-ban Kolozsvárt megrendezett Mezőség-konferenciákon és/vagy megjelent más kiadványok (Művelődés, KJNT Évkönyve, Debreceni Szemle) hasábjain.

Röviden még néhány írásról, amely hagy még némi kívánnivalót maga után: Poenar-Rus Éva magyarborzási konklúzióinak gyenge a megalapozottsága, Hoffmann Siglinda vajdakamarási forrásfeltárásában pontatlanság figyelhető meg Bethlen Istvánnal kapcsolatban (80.), Fekete Albert nemesi kertkultúráról szóló tanulmánya szakirodalmi szempontból hiányos, vagy Nagy-Tóth Ferenc növény-tani kutatásokról szóló munkája felemás szerkezetű. A kötet mögött azonban döntően tapasztalt és szakmailag elismert kutatói gárda sorakozik fel, vagy a tanulmányok értékes adalékot közölnek.

A kiadvány érdemeként nevezhető meg a kolozsvári néprajzi intézet műhelymunkáját is átható interdiszciplinaritás, amiben a lelkipásztortól kezdve az iparművészen keresztül a botanikusig a legkülönbözőbb tudományok és művészetek képviselői jelenthetnek (bizonyos keretek között) felhasználható tudást. A *Mezőség. Történelem, örökség, társadalom* című munkát haszonnal forgathatják mind a társadalom-, mind a természettudományok képviselői.

A „rettenetes erő” fenomenológiája – az *Erős János* és *Babszem Jankó* típusú mesékben

BÁLINT PÉTER

Abstract: A tanulmányban a számos mesében megnyilvánuló „rettenetes erő” vizsgálatát Kerényi Károly *Gyermekistenek* című munkájában található egynémely kijelentés újragondolásával kezdem. Pontosabban a Kerényi által félszáz évnél régebben szemügyre vett mesehagyományt kibővítem a kárpát-medencei sokszínű etnikai közösségek tradíciójával, s a két korpuszt együtt- és összeolvasva értelmezem újra. Az újragondolás, a vizsgálandó korpusz kibővítése okán, nem egy korábbi diskurzus felfüggesztésére, érvénytelenítésére irányul, hanem épp ellenkezőleg, az e diskurzusba belépés szándékát kívánja jelezni a kiterjesztés és másként érvelés bátorságával. Kerényi ugyanis csak a vogul mítoszokat és meséket olvasva vette gőrcső alá Dionüszosz és Hermész „gyermekisten” aspektusait, amelyekből – szerinte – alig-alig maradt meg egynémely a mesékben, köztük például a jelen munkában tárgyalt *rettenetes erő*.

Kulcsszavak: rettenetes erő, Kerényi Károly, Jean le Fort, kötelességtudat, adományozott lét

A szörnyetegeket legyőző hős

Javaslom, hogy a számos mesében megnyilvánuló „rettenetes erő” vizsgálatát kezdjük Kerényi Károly *Gyermekistenek* című tanulmánya egynémely kijelentésének újragondolásával, pontosabban bővítsük ki a Kerényi által félszáz évnél régebben szemügyre vett mesehagyományt a kárpát-medencei sokszínű etnikai közösségek tradíciójával, s a két korpuszt együtt- és összeolvasva vegyük újra szemügyre. Az újragondolás, a vizsgálandó korpusz kibővítése okán, nem arra irányul, hogy egy korábbi diskurzust felfüggeszsen, érvénytelenítsen, épp ellenkezőleg, az e diskurzusba belépés szándékát kívánja jelezni a bővítés és másként érvelés bátorságával. Ugyanis Kerényi csak a vogul mítoszokat és meséket olvasva vette gőrcső alá Dionüszosz és Hermész „gyermekisten” aspektusait, melyekből

– szerinte – alig-alig maradt meg egynémely a mesékben, mint például a *rettenetes erő* (Durand 1992:181).¹

„Egész jelentősége annyi, amennyi egy rendkívüli testi erejű szolgaleány groteszkül túlzott tettei és a belőlük támadó visszás helyzeteké lehet. [...] A rendkívüli testi erőt benne a legény születésének története, táplálkozásának adatai (évekig szopott, kilenc emberre valót eszik) már eleve megokolják. Medve volt az apja vagy – mint a somogyi mese ázsiai visszaemlékezése tudatja – kanca az anyja, vagy tehén, vagy tündér; tojásból kelt ki vagy vashból kovácsolták. Mindez a mese mitológiai eredetét árulja el [...]” (Kerényi 1984: 374).²

A citátumból kitűnik, hogy Kerényi a mesehős erejében nem lát semmi „rendkívülit”, sőt, az *erőt* és az *éhséget*, mint két lényeges, egymást feltételező és magyarázó attribútumot összeköti,³ kiegészíti az állattól, tehéntől, juhtól, medvétől, lótól való fogantatás „hagyományával”, arra utalván, hogy valamely állat tejének szopása/ivása – éppen Lévinasnak az étel-befogadás révén *ugyanazzá válás* tételének értelmében (Lévinas 1999: 87) – „varázserőt” kölcsönöz a mesehősnek. A két attribútum természetes összekapcsolása megerősíti a hős „isteni” eredetére utalást és mitikus társaitól el- vagy éppen leválasztás lehetőségét, de nem ad kellő magyarázatot, legalábbis előszörre nem, a „rettenetes erő” megszerzésének mint az *adományozásnak* sem az okára, sem az erkölcsi következményeire. Az erő-adományozás mint az Istentől vagy a sorstól ajándékba kapott létforma: *szörnyetgeket legyőző hős* („*héros pourfendeur de monstres*” – akinek fegyverzete, kardja, pallosa, mellvértje is az isteni támogatásról/pártfogásról árulkodik), alapvetően meghatározza a hős eredeti, mondhatnánk „vele született” egzisztencia-karakterét (minek fontos eleme az *árvasága*), mely az én-előttiség állapotától egészen a kölcsönös felelősségtudat kialakulásáig nyomon követhető.⁴ Az adományozás egyfajta

¹ Durand a hős őstípusát a nyilaival kígyót átlukasztó Apollónban látja: „Le prototype de tous les héros, tous plus ou moins solaires, semble bien être Apollon perçant de ses flèches le serpent” (Durand 1992:181).

² Berze Nagy a *Petőfi költészetének folklore-párhuzamai* című tanulmányában szintén hangsúlyosnak véli, hogy hősünk a medvétől születik, a csángó-magyar mesében „már *születésekor árva*: mind szintén az erő és nagyrahivatottság jele” (Berze Nagy 1982: 161).

³ Tagadhatatlan, hogy Jakabnál is megfigyelhető az elsődleges összefüggés éhség és erő között: „Úgyhogy csoportoslag kellett vága az anyja nekije a majarságakat le, hogy ő jól tudjan lakni. De már későbbre odakerült a sor, hogy már két kemence kenyér se vót elég a gyerekek egy evésire. Már nem cseberből itta a vizet, hanem a kútba hajolt bele, és kiitta az egész kútból a vizet. Na, de ére már Babszem Jankó úgy meg vót nőve, úgy meg vót vastagadva, olyan vastag és erős vót, hogy már nem tudatt az útan menni a nehézségtől, mert ahol ment el, térdig süllyedett majdnem bele a nehézségtől a földbe” (Nagy – Vöö 2002: 161).

⁴ A *Babszem* vagy *Borsszem Jankó*-típushoz (AaTh 301) tartozó hősök vizsgálatakor érdemes kiindulnunk a mari népmeséből, *A csudaerős jüü*-ből, mert vagy az ősrégi mitikus tartalmak feledése okán, vagy a mesemondó intenciója révén az egyik legtisztább és legegyszerűbb képletű változat, melyben megtalálható még a naponkénti szoptatás révén erősödés és az ellenfelek általi

„használati utasításként” elmondott üzenet, egyben olyan ígéret, amely félreérthetetlenül kijelöli, és meglehetősen korlátozza (a kötelességre utalásban) a hős sokféle lételemesség-feltétel közötti választását, és megadja a sorsbetöltésének irányultságát (a felelősségre intésben), ami összhangban van két fő attribútumával: a *rettenetes erővel* és a *tisztsággal*.⁵

Az erő és éhség (a mohóság és böjt kettős értelmében) kezdeti összekapcsolása nem készíti a hallgatót/olvasót a két attribútumon túl továbbiakkal való szoros értelmi összetartozás kutatására. Elegendő most csak arra utalni, hogy rögtön és értelemszerűen bővíthető e páros viszony: a *sírás-erős-erő* hármására.⁶ Ezek a mesenarratívában olyan szorosan összetartozónak tűnnek, hogy a hermeneutikai vizsgálódás során szétválasztásuk, egymástól drasztikus elkülönítésük még indokolatlannak is volna mondható, noha másfelől éppen szétválasztásuk és sajátos/egyedi megnyilvánulásukban elkülönítettségük teremti meg a fenomenológiai leírásuk lehetőségét. Utalnék itt a Geertz-féle „*kalaposgomba*” hirtelen és szokatlan módon gyors növekedésének esetére, aminek kapcsán a szerző megjegyzi: „A szokatlannal, furcsával és rejtéllyel pedig el kell számolni, vagy legalábbis fenn kell tartani azt a meggyőződést, hogy el lehet számolni vele” (Geertz 2001: 89).⁷

hős-elveszejtés motívuma, ám ennél semmi több. A tizenkét napos korában tizenkét éves fiú erejével bíró fiú egy kovácsoltvas íjat és nyílveesszót kapott az apjától, ám a gyerekek semmiképpen nem akartak vele játszani, s hogy elnyerje remélt barátságukat, „nehéz” feladatok elé állították, míg végül a „tizenkét erejéből” csupán egyetlen maradt neki: „Belerügött a fiú a sziklába, és izzé-porrá zúzta. Ám a földről már nem tudott feltápáskodni. Tizenkét erejéből csak egy maradt” (Erdődi szerk. 1962: 47). A legyengült gyermeket az urak parancsára egy „negyvenegy öl mélységű” gödörbe dobták, ahonnan végül is a vadlúd közvetítésével szabadul ki, s otthonába érkezve a saját torára, nagyot rikkantott mérgében, amiért a szülei veszni hagyták volna: „Ördög vigye a torotokat!” Az apja alaposan elagyabugyalta, eközben leesett a kucsujára és ráismertek a fiúkra. Ellentétben a többi variánsal, a fiú ahány napos, annyi esztendőnek megfelelő erővel rendelkezik, de nem birtokolja az „isteni” vagy „félisteni” erőt, legalábbis ezt látszik igazolni, hogy a feladatok során végül is elveszíti „többlet-erőjét”, s szájalásáért (száj-hősködéséért) is meglakol, noha a meseolvasási tapasztalat azt igazolja, hogy a „heraklészi” erő láttán még az apa is mindannyiszor megretten, visszahőköl fiától.

⁵ Durand hangsúlyozza az ajándékba kapott fegyverzet kapcsán a hősnek e két attribútumát (Durand 1992:181). A „pártfogó”, ajándékba kapott kardnak, mintegy támadó és megtisztító jellegről az egyik ungi meseváltozatban, a *Virágszagban* olvashatunk (AaTh 315 + AaTh 300). Ebben szintén csodás körülmények között született a gyermek: a királyné virágszagolgtatás közben lett terhes, ezért szegényében világga ment, s egy erdőben szülte meg gyermekét, aki kétnapos korában azt kérte anyjától, hogy tegye le a földre, a csodás erő forrását egy talált „kard”-ban mutatja meg. „Akkor a kisfiúcska lement. Leszaladt egy vögybe, hát ott láti, hogy egy kard ki-be jár a hüvelyből, és a kardra rá vót írva: »Aki ezt a kardot az ódalára csatolja, fél világ ereje benne lesz, és a másik fél világtól meg nem fog filni«” (Géczi 1989: 315).

⁶ A továbbiakban az erő attribútumához társul a szolgálni tudás, az engedelmesség, a fősvénységgel szembeni furfang, a gyilkos ösztönökkel szembeni bosszúállás, végezetül a másokért való felelősségvállalás.

⁷ A hirtelen nőtt „kalaposgomba” és Erős János „rettenetes ereje” esetében a hallgató/olvasó közösség megértését fenyegeti annak a felismerése, hogy „vajon a természetről alkotott nézeteik és az igazság általuk használt szabványai helytálló-e?” (Geertz 2001: 89).

Csakhogya akár a sírás és evés, az evés és erő, akár a sírás-evés-erő kölcsönösségéből és/vagy kauzalitásából igyekszünk megmagyaráznia a hős egzisztencia-karakterét és a rá (már *nevében* is jelzett) lényeges attribútumokat, mindig marad bennünk hiányérzet, mely magát az egzisztenciát és a fenomenológiai értelmezhetőséget érinti. Joggal vethetünk föl olyan kérdéseket, mint: vajon csakis azért sír a gyermek, mert éhes? Azért sír folyton, mert folyton éhes? Ennek következtében kizárólag csak a materiális táplálék elfogyasztása némítja el sírását és adja meg/át számára az erőt?⁸ Vajon ha e kezdeti korrelációnál maradunk, nem ragadunk-e le pusztán a fizikai lét (a vegetálás, az én-előttiség, az elkülönültség) leírásánál, s nem korlátozzuk-e egyoldalúan az evés és erő viszonyát, pusztán azért, mert a két attribútumot a létben-maradás és a feladatelvégzés elengedhetetlen feltételeként állítjuk? S ha így van, nem szorítjuk-e háttérbe más mesehősök e két attribútumtól lényegesen eltérő egzisztencia-karakterét, holott az evés és erő (olykor az „*ogre*” archetípusában egybeesik a kettő) túlságos hangsúlyozása, narratívát alakító funkciója nélkül is képes túlélni és feladatot teljesíteni?

Mihelyst az *erőt* nem csak fizikai értelemben, de lelki és szellemi aspektusában is vizsgáljuk, látjuk például, hogy a mohóság ellentéte, a *bőjtölés* (mint az önmegtartóztatás bizonyos léttisztaságra veszélyes ételektől és a tartózkodás az orális mohóságtól) éppen a lelki és szellemi meg-erősödést, meg-tisztulást, önmegtartást szolgálja, abban az értelemben, hogy valaki új erőre és ezzel együtt új életre kap. A bőjtölés és az azt követő spirituális termékenység egyik változata, a tojás-evés, Jakab István meséjében hangsúlyt kapó „szakrális tevékenység”,⁹ mely az erőnek másféle fenomenológiai vonzatát is megmutatja, mégpedig a mitikus *termékenységét*, miként erre utal Eliade is: „a tojás a termékenységet jelképezi” (Eliade 1999: 157).¹⁰ Egy másik változat szerint, mely szintén mitikus jelentésséggel bír a mesében, a hős a tej, a vér mellett a *borból* (mint az istenek kedvelt italából)¹¹ nyeri erejét, ahogy a sárkány is: „[...] a hordó tetejére van téve egy kancsó, és mindig abból a kancsóból szokott meginni egy-egy kancsó bort. Mert ahány kancsó bort megiszik, annyi országnak az erejével bír el” (Nagy – Vöö 2002: 170).

⁸ E két kérdésre már kerestem a válaszokat (Bálint P. 2012: 53–61).

⁹ „Na, ídesanyám, mos légy szíves, rántsál nekem tíz kosár tojásból, csinájj nekem egy tojásrántattát, és süssél háram kemence kenyeret hozzá, hogy én egyek” (Nagy – Vöö 2002: 110). „Vót ebbű aztán gyiktojáson sült pecsönnye, mē vótak ott akkora gyikok, akkorák a tojássai, mint a lúdtojások” (*A lusta gyerek*) (Bálint S. 1975: 308).

¹⁰ A termékenység nem feltétlenül áll szoros összefüggésben a szapora gyermekáldással. Jakab *Babszem Jankó* I. meséjében a vitézhős apának csak egyetlen fia születik, igaz ő éppolyan vitéz, hatalmas, erős lesz, mint amilyen az apja volt (Nagy – Vöö 2002: 103–153).

¹¹ A finn mese, *Menekülés az ördög kastélyából*, tanúsága szerint, a hős úgy képes megfékezni a lóvá változott ördögöt, hogy nagyot húz a hordóból (Rausmaa 1969: 31).

Számos mesevariánsban tetten érhető, hogy a fizikai/testi erő maga is relatív, pontosabban az adott életszituációban, konfliktusban derül csak ki, hogy a hős erejének mekkora a Másik/mások fölé kiterjeszhető hatalma.¹² A fizikai erő egyébként is sokáig titokként rejtekezik még a hős (és a hallgató/olvasó) előtt is, sem a valódi mértéke, sem a hatékony kifejtettségének módja, sem az ellenséggel szembeni tartóssága nem mutatkozik meg, amíg kipróbálásra nem kerül. De az erő, illetve az erős ember valódi erénye, grandiózussága abban rejlik, hogy képes-e a megnyilvánulása, harcba vonulása idején a nemes vagy ádáz harc megnyerése eredményeként foglyul ejtett legyőzöttel, az áldozattal szembeni *gyengédségre* (az önmegtartóztatásra, a másik méltóságának tiszteletére), vagy a „*jaj, a legyőzötteknek*” szellemében könyörtelenül és véglegesen leszámol, egyszer s mindenkorra végez a másikkal. Nem árt finom distinkciót tenni, magyarán szólva tudatosítani, hogy a gyengédség nem a *gyengeség* beismerése, épp ellenkezőleg. Bár a két kifejezés ugyanabból a szótőből fakad, az első a könyörületesség, a gyengébbhez való odafordulás kinyilvánítása a tisztelet, a becsület, a részvétel és a felelősségvállalás őszinte szándékával, a másik a fizikai harcra, a harc bizonyos időn túli megvívására való képtelenséget, az önfeladást, a halálnak kitettséget, s bizonyos értelemben a felerősödő halálvágyat jeleníti meg előttünk.

Továbbá a meséinket faggatva nem egyszer meggyőződhetünk arról is, hogy az erős legénynél mindig van erősebb (lásd a *Fehérlófia-típusú* AaTh 300 mesét);¹³ másfelől láthatjuk, hogy az erő mértéke egy emberfeletti „erőpróba” kiállása, magának a férfinak/vitéznek válásnak a bizonyítéka:

„Na, fogd csak meg a fát félkézzel, tépd ki a földből gyökeritől, fordítsd meg a fát, és úgy verd vissza bé a hegyivel a földbe, hogy csak a gyökere maradjon künn a földből. Amennyibe eztet megtetted, akkor vitéz vagy, és engedlek, hogy menjél az útdban” (Nagy – Vöő 2002: 135).

Az *erőpróba* kifejezés, fenomenológiai vonatkozásait szétszálazva megmutatja, hogy első aspektusában a meglévő, a birtokolt fizikai erőnek a valóságos körülmények közötti próbáját jelenti.¹⁴ Másodszor a kifejtett erő maximális

¹² Ne feledjük Hartmann intését: „[...] minden erkölcsi érték szigorúan a hozzá tartozó szituációtípusra vonatkozik” (Hartmann 1972: 528).

¹³ A vogul népmese, *A kis egér*, ékes bizonyítéka ennek. A meleg nyári napon sütkérező egérke pocakját égetni kezdte a napsugár, ezért kérdőre vonja, s amikor azzal hencog a Nap, hogy erős, szemére veti, hogy a felhő eltakarja, a felhő esőt csinál, ám a szél elfújja és a hegyeket is elhordja, de az Ob-parti-Sziklát nem tudja felemelni, viszont a Sziklát a víz elmossa, a víz pedig párává lesz a tűz hatására, bebizonyítandó, hogy ő a legerősebb, s végül megperzseli a kis egér tenyerét, hogy ne kételkedjen a szavában (Gulya 1959: 36–37).

¹⁴ A marosszentkirályi változat, az *Álomfi*, egészen kivételes abból a szempontból, hogy az erős és rendkívül nagytestű fiú (akinek mászás bot kell, hogy maga előtt tapogatózva meggyőződjön nem süllyed-e bele a földbe), szinte valamennyi próbatétel előtt elveszíti bátorságát, habozóvá válik az „erejét” illetően, s ha nem volna vele a testvérré fogadott Kőmorzsoló, visszatáncolna, hagyná veszni javait, legfőképp is a sárkány által elrabolt feleségét. „Végy erőt magadon! A te feleséged

teljesítőképességének, eredményességének és korlátozottságának a felmérését mint folyamatos erő kifejtést tárja elénk.¹⁵ Harmadszor a megmérettetés tényét, a sikerességnek vagy a bukásnak a leírhatóságát szolgálja; végül a pártfogóktól ajándékba kapott *képességek* fölötti hatalom Másik/mások előtti bizonyítását és a hős portréjának megrajzolását célozza (Ricoeur 2004: 151–152). Ez utóbbi jelentés a Ricoeur-i értelemben vett *tanúságtétellel* jár párban, ekként a fizikai és lelki lét mineműségéről és a kettő összeszedettségéről, illetve a rendkívüli erővel bántás (hatalomgyakorlás) igazságos jellegéről való „abszolút megtapasztalás” (Ricoeur 1999: 153). Tudjuk jól, az erő lehet látványos, már azelőtt tanúságot tehet vagy hírt adhat magáról pusztán látványával (az izomtömegek és testméret elképesztő jellegével, akár a Kőmorzsoló vagy az óriások, sárkányok esetében), mégsem vezet abszolút/végső sikerre, mivel értelmes és erkölcsös felhasználásáról, mások (a közösség) számára való hasznosíthatóságáról, építő és sokszorozó, oltalmazó és segítő jellegéről eleinte elképzelése sincs a hősnek. Már Kant is utal rá *Az indulatokról közlebről* fejtegetéseiben, hogy a célképzet és az erő szorosan összefügg: „Az eltökélt férfiúnak az ész ad erőt, ha tőle a természet azt épp megtagadta” (Kant 2005: 203).

A mese is azt bizonyítja, hogy a kevésbé erős hősnél a lélek összeszedettsége, a szellem koncentráltsága (időnként valakitől kapott „varázserőtől” átitatottsága), a parancsnak való engedelmesség, a kitartás¹⁶ megsokszorozza azt az erőt, aminek (lehetséges, hogy csak rövid időre, a feladat teljesítéséig) a birtokában van. S ha már az ajándékba kapott „rettenetes” erő és a szellemi koncentráltság is kevés az előálló feladat teljesítéséhez – miként Jakab meséjéből kitűnik –, akkor az „égi hangok”, vagyis a pártfogást megerősítő hírnökök üzenetének meghallására, saját éberségének megőrzésére és a „madarének” (üzenet/tudás) helyes dekodolására van szüksége, hogy helyt tudjon állni:

„Hát ott, amint aludt János, egyszer mintha hallotta volna, hogy valamilyen madár csirikol a füle mellett. És azt énekelte a madár, csirikolta, hogy: Éj, János vitéz, hiába alszol, hiába gondolkazol, mert a Fekete Várba az én tudtom, az én hírem nélkül nem fogsz bejutni, addig, amíg te valamilyen varázsos dógot el nem fogsz intézni, vagy nem fogsz kézre venni. Azt pedig soha az életbe meg nem találád te, míg egy olyan madarat nem fogsz kapni, mind amilyen én vagyok. Mert énnálam van min-

volt. Gyere, menjünk! [...] – Na, hallgass ide! – azt mondja Kőmorzsoló. – Te mész előre, én megyek hátul. S ha valamit csinálna neked a sárkány, én itt vagyok, ne félj! –Jaj, testvérem, menj te előre! – Nem lehet, mert az a te feleséged” (Nagy 1978: 183).

¹⁵ Berze Nagy kiemeli, hogy „a rábízott jószággal szintén gondatlanul bánt: magyar mesékben marhákat agyonüti, ökreit farkasok vagy medvék falják fel. Sorsa valamennyi mesében bujdosás” (Berze Nagy 1982: 161).

¹⁶ „Na nézz ide, János fiam, hát valamit tudsz – asz mondja –, látam, hogy erőtejes gyerek vagy, hát hogyha ezt a parancsamat is – asz mondja – végre fogod hajtani, juthatsz a lányamnak a kezéhez” (Nagy – Vöö 2002: 223).

den varázsszellem, vátozhatsz, amire akarsz, de oda másképpen az én tudtam nélkül bé nem tudsz, bé nem tudsz a várba menni.

Egyszer Jánas nyújtózkodni kezdett, de úgy tette magát, mintha csak alunna, vagy egyik ódaláról a másikra akarna fordulni. [...] Mire a madár meggondokozott, hogy el kéne szálljan, vagy repüljen, má Jánasnak a kezibe vót” (Nagy – Vöő 2002: 604).

A fenti elbeszélésrészletből, mely bennünket leginkább és lényegileg a próféta megnyilatkozásra emlékeztet, a „mintha hallotta vóna” kitétel arra utal, hogy Jánas nem lehetett egészen bizonyos abban, amit hallott, mert határhelyzetben állt: az álom-lét és ébren-lét között. Képtelen volt eldönteni, hogy a madár-„csirikolás”, a jövőre utaló történet-elbeszélés, magyarán jövőndölés, még az álom fiktív teréhez tartozik (és onnan, valahonnan *túlról* fakad az üzenet), vagy már az itt-lét, a jelenvalóság része, a sejtelmesen megszólaló hang a valóság terében létező titokzatos lényé-e. Miképpen Jánas abban sem lehetett bizonyos, hogy voltaképpen ki is beszél hozzá: egy be-azonosíthatatlan „madár”, vagy a madár csirikolásán keresztül egy ismeretlen „hírnök”, vagy a hírnök hangját öltve, maga a *sorsisten*. A „madár” megnyilatkozása kapcsán mondhatjuk Ricoeur-rel együtt: „A próféta úgy mutatkozik be, mint aki nem a maga nevében, hanem másnak a nevében, az Úr nevében szól” (Ricoeur 1999: 118).

A profetikus jellegű beszédben elhangzó „hiába alszol, hiába gondolkazol” intelem révén egyértelmű utalás történik arra, hogy az álom (mint az öntudatlanságot felülíró tudásszerzés forrása, az útbaigazítás és céltevékenység-képzés terepe) semmivel sem inkább és semmivel sem kevésbé vezet eredményre, mint a tudatos észlelés. Látni kell ugyanis, hogy a másik (a „sorsmadár”) jó szándékán („*én tudtom*”) és kiszámíthatatlan akaratán múlik a hős sikere, aki a „madár” hírnöki közvetítése („*én hírem nélkül*”) és közbejárása nélkül nem juthat el a vágyott helyre, a Fekete Várba. Ennek a titokba burkolózó/rejtett bejutásnak az ára, egy „varázslatos dolog” elintézése (aminek mibenlétéről és mikéntjéről nincs, és nem is lehet a hősnek előszörre tudomása), ezért van szüksége arra, hogy elfogja, befogadja, „kézre kerítse”, vagyis a saját céljai érdekében magának megnyerje (csellel vagy jó szívvel) a madarat, aki feltárhatja, megmutathatja neki a „bejutás” titkát. Ennek előfeltétele a „csirikoló” hang birtokosának minden kétséget kizáró beazonosítása és üzenetének pontos dekódolása – ahogy Foucault mondja egy „interpretatív művelet eredménye” (Foucault 2001: 176) –, mely az ige meghallásán/megértésén alapszik. Ellenben az intésben, „oda másképpen az én tudtam nélkül bé nem tudsz, bé nem tudsz a várba menni”, egyfajta figyelmeztetés és fenyegetés is rejlik: az *ő* (a madár) elfogásának, kézre kerítésének hiányában soha el nem sajátíthatja a titkot, hogyan lehet bejutni a Fekete Várba; ezért vagy *ő*, vagy egy olyan (hozzá *basonló*) madarat kell fognia. Kétséges persze, ha és amennyiben *ő* a „sorsmadár” (Marquard

szellemes megjegyzésében Isten „vetélytársa”), van-e, létezhet-e egyáltalán még egy másik *olyan*, mint *ő*, akinek hasonló mindentudása és mindenek fölötti hatalma van, hiszen a prófétai megnyilatkozásból kiderül, hogy a minden varázserőt felülíró és felülmúló „varázsszellem”, vagyis az ige nála van: *ő maga* a kizárólagos birtokosa. Az *ő* (mármint a sorsisten vagy az Isten) megértésének záloga pedig az *én*, a tulajdonképpeni önmagam megértése: „Önmagunk megértésének feladata ezeken keresztül nem egyéb, mint az a feladat, hogy az esetleges a saját sorsunk részévé formáljuk át” (Ricoeur 1999:156).

Az „esetleges” ez esetben nem más, mint az adott szituációban megjelenő „madár” és az általa elcsirikolt „ige” (a jövődőlés-történet: ígéret), mint az egyszeri, mégpedig az adott szituációban, az éppen megfelelő időben feltűnő létehetőség-feltétel felkínálása, melynek felismerésén, tudatosításán, elsajátításán keresztül Jánas ön-megértése, interpretatív művelete megy végbe, s amelynek megértése révén a sorsát konstituálja végérvényesen.

A vizsgált mesekorpuszból az is egyértelműnek tűnik, hogy az „erővel rendelkező” és az „erős ember” nem feltétlenül fedi egymást.¹⁷ E ponton válik el egymástól a mesenarratívában a hetvenkedő, a „szájhős” és a megszabadító *vitéz hős*. A szájhős saját ereje bizonyításához sem a Másik gúnyolásától (felbosszantásától, haragra gerjesztésétől), sem a törvénytelen (másként szólva jogtalan, igazságtalan vagy nemtelen) eszközök használatától, sem a gőgösség és fennhéjázás kinyilvánításától nem riad vissza. A megszabadító *vitéz hős* pedig az a fajta bátorság jellemzi, mint amiről Kant beszél a „*törvénytisztelő mersz*” kapcsán.¹⁸ A kötelesség (mely a szó gyökerében fellelhető gúzsba kötöttség, valamilyen rendhez/joghoz láncoltság, közösségi elvárásokhoz kényszerű igazodás, egyéni cselekvőképességben megkötöttség értelmezéseket is rögtön az eszünkbe juttatja), önmagában nem elegendő az egyelőre még ki sem próbált, reményt és félelmet keltő, az „elrettentővel” azonosított erő használatának *kötelességyszerűségére*. Ez feltételezi a derridai „felelősségről szóló felelős beszélyt”, aminek az is a problematikája, hogy e felelős beszély azt is bizonyíthatná: „nem lehet felelősséget vállalni kétértelműség és ellentmondás nélkül” (Derrida 2005: 18–19).

Ennél tehát valamivel több kell a mesehős részéről: a gondoskodó és meggyökeresedést biztosító közösséghez tartozás tudata, ami a folyamatos hívást és az érte való ki- és helytállásra felszólítást követően, a fátum alóli megmentés tetteben mint válaszadásban nyilvánul meg. Ez maga a kötelesség tudatosulása. A kifejezés *kötelesség-tudat* formájában már egyértelműen utal arra, hogy aki a

¹⁷ Plessner megkülönbözteti a testi-lét és a testtel-bíró-lét fogalmát (*l' être-un-corps et l' avoir-un corps*), amelyekkel a fizikai és a szellemi dualitását igyekszik bevonni elemzése körébe (Plessner 1995: 37).

¹⁸ „A bátorság törvénytisztelő mersz, amikor tudniillik amit a kötelesség parancsol, annak megtételétől életünk elvesztése sem riaszthat vissza” (Kant 2005: 207).

birtokában van az erőnek, az egyúttal a törvények, az elvárások, a szokások, a rituálék ismeretének és a hozzájuk való viszonyulás (az igazságosság és hamisság) lehetséges módjainak is a birtokában van.¹⁹ Ezen ismeretek birtoklása az én önmagánál levéséről és a jó vagy a rossz befolyásoltságáról, pontosabban vagy az egyik vagy a másik elvének/rendjének szolgálatáról is árulkodik. A mesehős egyik lényegi meghatározottsága, hogy ha még nem is tudott felszabadulni a fátum alól, vagy a rossz általi befolyásoltságtól (mint az orális és szexuális mohóság, a felelőtlen ígéretetés és önhittség, vagy éppen a kíváncsiságból fakadó szószegés és vakmerő vállalkozás), a sorsával való bátor szembenézés és másiktól (vagy álomból, jövődőlésből) kapott tudás bölcs megfontolása, vagyis a belátás/elsajátítás révén mindig képes legyőzni magában és az adott élethelyzetben a Rosszat (Eliade 1963: 86).

A mi szempontunkból a kellő fizikai erő híján lévő, ám szellemi koncentrátságot mutató hős kapcsán nagyon fontos az, amiről Jung beszél:

„A testi erők összpontosítása és feszültsége olyat tesz, amely újra meg újra varázslatnak tűnik; váratlan átütőerő fejlődik ugyanis ki belőlük, amely sokszor jóval nagyobb erőt képvisel, mint amire a tudatos akarat képes” (Jung 2011: 214).

Ha ugyanis az erőt, mint bármely más létmegnyilvánulást, valamihhez/valakihez való viszonyában és kifejtettségében (mint el-beszélt narratívumban) akarjuk feltárni, részben a mesehősrre váró ki- vagy elhívás és az arra adandó válaszadás viszonyában kell vizsgálnunk, szem előtt tartva a kanti kijelentést, „a bátorságot kihívni, félig már annyi, mint bátorságot önteni az emberbe” (Kant 1974: 188), s nem feledve azt a módot sem, ahogy az ellenség a kihívás során megnyilvánul. Részben a vakmerő vagy épp ellenkezőleg, a Weiss János-i értelemben vett „meggondolt” vállalkozás,²⁰ és annak érdekében mutatott elszántság/akarat együttesét is szemügyre kell vennünk. Ezen eljárás során felmerül az a kérdés, vajon az erőnek, mint látható fizikai/testi megnyilvánulásnak, létezik-e valamiféle láthatatlan, mondhatni titkos erkölcsi vetülete? Montaigne két jellemtorzító hibát nevesít: a *dicőszégygyat* és az *elbizakodottságot*.

¹⁹ „Mert bármilyen erényes is valaki, mindaz a jó, amit tehet, pusztán kötelessége; s az, hogy megteszi kötelességét, csak annyi, hogy megteszi azt, ami a közönséges erkölcsi rendben foglaltatik, következésképpen nem szolgál rá semmilyen csodálatra” (Kant 1974: 182). Mindezekben felül, ahogy Kant hangsúlyozza: „[...] a kötelesség feltétlen parancsa: szilárdnak *kell* maradnunk, s ebből joggal *következtethetjük*, hogy szükségszerűen *képesek* is vagyunk erre” (Kant 1974: 183), ebbéli képességünket csak a Lévinas említette *külső akarat zsarnoksága* függesztheti föl, mivel az emberi akarat nem heroikus.

²⁰ Weiss János „A »meggondoltság« a legelső aktus, amellyel az érzület kilép az életbe; a bölcsesség és a szeretet csak a meggondoltságon keresztül válhatnak valóságossá. A »kitartás« a bölcsesség és a szeretet valóságos belevetítése (*einbilden*) a természet egészébe; s éppúgy előfordul a fizikai szervezetek tevékenységében, mint a megismerés tevékenységében” (Weiss 2000: 90).

Az első esetben a bátor hős mások/idegenek előtt is ismert nevének (mint ö-magát megelőző/helyettesítő hír-nevének) fényesítése, vagy éppen a „harcos” szerepének közösség előtti eljátszása (úgy tesz, mintha ő maga volna az a legyőzhetetlen harcos, akinek a már *előtte* járó neve hallatán is összerezzen mindenki) lesz az a két vágy/indok, ami miatt hajszolja mindenáron a dicsőséget, a most és megint egyszer megdicsőülés érzetét. Ezért int bennünket Montaigne: „Lelkünknek nem kifelé kell eljátszania szerepét, hanem itt, belül, ahol csak a mi szemünk látja [...]” (Montaigne 2002: 365).

Az elbizakodottság az idegen/ismeretlen világban hősre leselkedő kockázatok, kihívások, meg-felelésre kényszerítések semmibevételét, önmaga sérthetlenségének és elveszejthetlenségének gögjét, s mások megvetését eredményezi, ami a derridai „*nem-válasz*” kategóriájába tartozik.²¹ Ám az elbizakodott hős egyetlen dolgot nem vesz figyelembe, erejének és képességének korlátozott voltát, amire Montaigne utal: „Az erő és az erőszak képes egyre és másra, de mindig mindenre nem” (Montaigne 2002: 393).

Épp elegendő példát látunk a meggondolatlanságnak eme válfajára: a mese-hős *elbizakodottságra*. (A mesemenet dinamikáját tekintve, az elbizakodottság a fordulatosság, az ismétlés, az utazás előidézője, amely a hőst az újabb nehéz feladattal szembenezésre, az ismételt erőpróbára kényszeríti, magyarul nagyon is mesei elem). Az elbizakodott hős bukásának, megszégyenülésének egyik ősi és egyben ihlető forrása a filiszteus Góliát esete.

„A filiszteus is elindult, és egyre közelebb jött Dávidhoz, és előtte ment a fegyverhordozója. Amikor a filiszteus rátekintett, megvetően nézett Dávidra, mert fiatal volt, pirospozsgás és jó megjelenésű. És ezt kérdezte a filiszteus Dávidtól: Hát kutya vagyok én, hogy bottal jössz ellenem? És szidni kezdte a filiszteus Dávidot Istennel együtt” (1Sám 17:41–43).

Mesehősünknel az erő mások fátum/malum alatti szenvedésből felszabadítására, méltóságuk visszaszerzésére szolgál, igaz, eközben megszégyeníti és megsemmisíti a „rablót”/sárkányt, és az sem tagadható, hogy e motívumban tetten érhető a Kerényi említette „*kegyetlen bosszúálló*” aspektusa is.²² Erős János vagy

²¹ „Az elbizakodott önhittség, melytől *soba egyetlen válasz sem szabadul meg*, nem csak annak tulajdonítható, hogy a másik beszélyéhez szándékozik mérni magát, azt elhelyezni, megérteni, azaz körülírni, a másiknak és a másik *előtt* felelvén így. A válaszoló azért feltételezi oly könnyedén és arrogánsan, hogy felelni tud a másiknak és a másik előtt, mert először is képes önmagáért felelni, és mindazért, amit tehetett, mondhatott vagy írhatott” (Derrida 2005: 29).

²² A mesehőseink bosszúállásáról inkább, mint a hartmanni szükségletkielégítés jogosságáról beszélhetünk: „[...] a kielégítés akkor is jogos, ha a szükséglet magasabb szempontokból értékellenes, mint például a bosszúszomj vagy a becsvágy bizonyos formái” (Hartmann 1972: 480). A szükséglet a mese élethelyzetében a kegyetlen ellenfél vagy a sárkány közösségi életet

Kilenc a mesemenet során sokáig őrzi a tapasztalatlanságból és önismerethiányból fakadó „együgyűségét”, csak azt követően száll szembe a vészjósló ellenféllel és pusztítja el (akár a sárkányt, akár egy egész ellenséges armádiát), hogy a számára megmagyarázhatatlan megátalkodottságukkal felbósztítik.

„Hát biza mentek az ágyulövések oda Kilenchez, de Kilenc csak nézte, hogy mit csinál az ellenség. Még vót úgy is, hogy mentek az ágyulövegek, védte Kilenc a pulickafőző üstjét, nehogy vaj egy dobás etalálja, mert gondolta Kilenc, hogy kézzel dobják őtet, dobja az ellenség. [...]. Asz mondja Kilenc, hogy látta, hogy tényleg az ellenség annyit tréfálkázik és csak jobban lövi őtet. Asz mondja:

– Na, na ne dobálózzatok, még jól van dógatok, és hagyjatak békít, hogy főzem meg a puliszkámat.

Na, de az ellenség nem törődött aval, hogy Kilenc mit mondott, hát egy ágyulöveg éppen az üstet találta, és leverte a tűzről. Mingyár kiömlött a víz belőle, még a tüzet is leoltatta. Ére Kilenc erősen megmérgeződött, hogy nem hagytak békít nekije puliszkát főzni, nekirohant az erdőnek, amelyik legnagyobbik fa vót az erdőbe, kitépte gyökereitől, úgy ment szembe az ellenséggel” (Nagy – Vöő 2002: 570).

Ez a hirtelen felindulásból, haragból feltörő „gyilkos indulat” még rokoníthatja is hősünket a Szondi-féle Káin-emberhez (Szondi 1987: 94),²³ akit épp az emberölés megbánása, saját hirtelen haragú természetének a megfékezése avat majd törvénytevő királlyá, Mózes-emberré. Másfelől vizsgálatunk logikáját követve, a „gyilkos indulat” újfent interpretálható Marquard nyomán úgy is, mint a „korlátaink provokálta válasz”, mely – a mese szellemében – a bűnössel, a mások szabadságát korlátozóval, a hatalmát fitogtatóval szembeni végleges leszámolás,²⁴ ami a mesei igazságszolgáltatás szerves része.

A mese talán ezen a ponton haladja meg a mondát, a mitológémit, mivel hogy a hősnek egyfelől szüksége van a Hartmann által említett fegyelemre,²⁵ másfelől a mesei végkifejletben el kell jutnia az őt ért mindennemű sérelmeket megbocsátani tudáshoz és a másokért vállalt felelősséghez, ami értelmet ad a

akadályozó, tetszhalálra-ítélő, a normarendet sértő magatartásának megszüntetésére irányul, épp ezért a leszámolás legyen mégoly „értékellenes” is, nélkülözhetetlen a rend helyreállítása érdekében.

²³ „Az e-ösztöntényező az [a káini indulat, és az igazságra törekvés – BP], amely az embert a düh és a gyűlölet, a harag és a bosszú, az irigység, a féltékenység és a durva indulatok hatására gyilkossá teszi.”

²⁴ „Szigorú értelemben véve a morális rossz – a vallás nyelvén a bűn – azt jelöli, ami az emberi cselekedetet felelősségre vonás, vád és helytelenítés tárgyává teszi. A felelősség felvetése azt jelenti, hogy normális szempontból értékelhető cselekedetet felelős személynek tulajdonítunk. A vád magát a cselekedetet írja le, mint az adott közösségben uralkodó etikai kód megsértését. A helytelenítés a büntetőítéletet jelöli, amelynek értelmében a tett elkövetőjét bűnösnek nyilvánítjuk, aki megérdemli a büntetést. Itt érintkezik egymással a morális rossz és a szenvedés, amennyiben a büntetés valakire kirótt szenvedést jelent” (Ricoeur 1999: 95).

²⁵ „[Az embernek] szüksége van a fegyelemre, hogy képes legyen akár a legegyszerűbb közösségi életre is, ezt a fegyelmet azonban ki kell vívnia” (Hartmann 1972: 515).

közösség iránti kötelességszerű küzdelemnek, még ha az kegyetlen/kíméletlen leszámolóshoz is vezet.²⁶ Hőszünkre minden tekintetben igaz Kant megszorító kijelentése: „Ám csak akkor szolgál rá kitüntető nevére, ha elégséges erőt érez magában ahhoz, hogy megvesse a rosszat [...] s fölfegyverkezzék ellene, ne pedig pusztán gyűlölje, mint valamely félelmetes lényt” (Kant 1974: 190).

Az sem elhanyagolható kérdés: lehetséges-e, hogy a fizikailag gyenge ember sokkal erősebb lélekben, mint a nála látványosabban, vagy legalábbis látszólagosan erősebb lény?²⁷ A kizökkentséget, az élet normális rendjével ellenkezőt, a szenvedést és számos próbát,²⁸ a hős elsősorban nem a fizikai/testi erő révén képes elviselni és meghaladni, helyreállítani és boldogságkeresése szolgálatába állítani. Sokkal inkább a méltóság- és ezzel együtt a szabadságvesztésből fakadó újfajta létlehetőség-választás sürgető kényszere, esetenként a bűnelkövetést követő lelkipurdálás és szégyenkezés miatt felerősödő „tisztaságvágy” jelentkezése, a kanti jóra- vagy jobbra válás hajlandóságának tettekben megnyilvánulása az, ami a megváltoztatható és megváltoztatandó megváltoztatására szólítja föl a hőst. Ez a belső morális igény az, amely a hősnek önnön magához, a józan eszéhez és jó szívéhez visszatérését szolgálja, amikor is képes a tévedésektől megszabadulás után descartes-i kifejezéssel élve „az ész szavának meghallgatására” (Descartes 2002: 80).

Természetesen miközben „útitervén” munkálkodik, lelki összeszedettségének módján és énje újrapozicionálásának lehetőségén, illetve a segítőlényekhez való viszonyulásán is szükséges gondolkodnia: ez döntésének és létlehetőségfeltétel választásának záloga.

Végezetül, mesevariánsainkból egyértelműen kitűnik, hogy a nyers, a vad erő önmagában semmiképpen sem vezet sikerre,²⁹ ha nem áll mögötte az elgondolható

²⁶ Eliade megmutat egy másfajta eltérést is a *saga* és a *mese* között: amíg a *saga* hősének sorsa tragikus módon ér véget, addig a *mese* mindig boldog végződéssel zárul. „Certes, les mêmes archétypes – c’ est à dire les mêmes figures et situations exemplaires – reviennent indifféremment dans les mythes, dans les *saga* et dans les contes. Mais, tandis que le héros des *saga* finit d’une manière tragique, le conte connaît toujours un heureux dénouement” (Eliade 1963: 239).

²⁷ Az isteni áldást és segítséget maga mellett tudó Dávid példázata a legmeggyőzőbb felelet lehet e kérdésre. „Dávid tehát erősebb volt a filiszteusnál, bár csak parittyája és köve volt. Legyőzte a filiszteust, és megölte, pedig nem volt kard Dávid kezében” (1Sám 17:50–51).

²⁸ Mint a marquard-i „*esetlegességet*”, mely részben „általunk éppenséggel nem megváltoztatható” abszolút mértékben, hiszen sorszerű, s amely a „másképp is lehetne” elv alapján mégiscsak bizonyos útitervet követve megváltoztatandó.

²⁹ „Tizennyóc éves vót a gyerök, amikó mán az apja mögunta a hanyagságát, renyhézésit. De közbe azé jó vótak vele a szülei. Ha tűzrevalót köllött csinálni, a gyerök olyan erős vót, olyan 50–60 centis vastagságú fákát, kimönt, mögfogta mint egy parét, úgy főszakította. A vállára vetötte, bevitte, széthasigatta, széttördelte. Nem köllött annak még fejsze sē ahonnan. Ahuva a kezit odátötte, ottan mindönütt mönt szanaszét a keze alatt mindön, olyan erős vót a gyerök. Hát ennek úgy örültek oszt a szülei: maj még híros gyerök lösz az életbe. Csak attú féltek, hogy lustasága miatt majd elbánnak vele a gyöngébbek is” (Bálint S. 1975: 295).

jövő elgondolásának és a feltételek elsajátításának, emlékezetbe bevésésének a szándéka, a sorssal való tudatos szembenézés. Hartmann az elgondolható jövőt az emberi célképzés tudatosságaként, a szellem találékonyságaként jelöli meg:

„A természet nem tűz ki célokat. De az ember igen. Van szellemi tudata, amely képes anticipálni és előre vetíteni, ő a céltevékeny lény. Előrelátás és előre meghatározás [...] alkotják ezt a képességet. Bennük gyökerezik az emberi lény jellegzetes fölénye a környező természettel szemben. Nem az erő fölénye ez – ebben a legtöbb természeti hatalom jóval felette áll –, hanem a szellemé: a találékonyságé, a céltevékenységé” (Hartmann 1972: 516).

Az erő nem vezet sikerre, ha a hős a sorsbetöltésre irányuló szándék realizálásához nem fogja hadra hajtóerőként a benne szunnyadó lelki erőt és a *benevolentia*-t, mely éppen a tudatosult méltóságvesztéssel és a szenvedéssel szemben erősödik meg, s amely nem nyugszik bele a dolgok megváltoztathatatlanságába, ellenkezőleg, legyőzni akarja a restséget, a tehetetlenséget, a céltalanságot, olykor még a fizikai korlátokat is. Ennek egy lényegi feltétele „a kötelességteljesítés készséggé vált szilárd szándékának”³⁰ mint erénynek a szolgálata a törvény meg- és betartása mellett. Ellenkező esetben, az erő önmagában, felhasználhatóságának végiggondolatlanságában³¹ és pusztá kizsákmányolásában még komikusnak is tűnhet, miként erre Kerényi is rámutatott (a szolgáltevény groteszk tetteiből „visszás helyzetek” adódnak), mivelhogy a hős együgyűségét és szolgáltevényiségét, önnön „rendkívüli” létének meg-nem-értettségét és becsvágyának hiányát állítja előtérbe.³²

³⁰ Kant 1794:179. Másutt ekként írja: „[...] az erény a kötelességeinknek való engedelmisségben megbizonyított *morális erő* [...]” (Kant 2005: 49).

³¹ Cifra *Kancafi Péter* meséjében Kómorzsoló, aki sziszifuszi munkát végez, „Én hegyet ve szek el onnan, ahol nem termett semmi, morzsálom bele a tengerbe, vigye el a víz, hadd legyen termőföld ott, ahol rég nem termett semmi” (Nagy 1991:83), maga is belátva tevékenysége értelmetlenségét, efféle kérdéssel-kéréssel fordul a főhőshöz: „Nem tudom az erőmet felhasználni evvel. Nem tudnál segíteni rajtam, hogy tudjam az erőmet felhasználni?” (Nagy 1991:83.) Kómorzsoló az *erő* ésszerű és hasznos módon való felhasználási módjára, ezzel együtt létének értelmére kérdez rá, s olyasfajta választ vár, mely az észet elhomályosító gögjét és hetvenkedését csillapítva visszatereli őt a normalitás rendjébe.

³² „Hát híres legény vagy te, fiam, még ha jól vigyázol, ha így viselkedsz, há mahónap még király is lehet belölled. Asz mondja Kilenc az anyjának: Hát nem akarok én, édesanyám, király lenni, de nem akarok többet éhséget se szenvedni” (Nagy – Vő 2002: 565).

Az erő hadra fogása a család egységének visszaállításáért

A választott mesevariánsainkat vizsgálva kiderül, hogy az *erő* (ekként az isteni pártfogás és jelenlét tényét bizonyító és biztosító „rettenetes erő”) alapvetően kétféle céltevékenységhez kell: egyfelől az anyától való elszakadáshoz, másfelől a nem mindennapi munkavégzéshez és a rettegett ellenséggel való küzdelemhez.

Az anyai méhből (barlangból) való világra születés és a házban leledzés egyszerre a védettségből a borzalom világába kerülés és a védettségbe visszamenekülés (*regressus ad uterem*). Erre utal Bachelard, amikor azt mondja a „kint és a bent egyaránt *bensősége*” (Bachelard 2011:189). Ám az anya mindkét léthelyzetben hordoz védelmet és veszedelmet is a növekvő fiúcska számára. Az Erős János típusú meséinkben vizsgált „*sírás*” és „*együgyűség*” fenomenológiája kapcsán már ki tértem mind az anyától függés, mind pedig az értelemképződés (a kanti „észhasználat”) és a jóra való hajlandóság erényének kialakulására. Ezt az utat Neumann-nal szólva ekként határozhatjuk meg:

„A tudat kialakulásának fázisai tehát a következők: benntartózkodás az anyában, gyermeki függés az anyától, a szeretett fiúgyermek kapcsolata a Nagy Anyával, és végül a férfi hős heroikus küzdelme a Nagy Anyával” (Neumann 2005: 164).

Az elszakadás mint az otthontól és az anyától való eltávolodás (melyben az önmegismerés és én-állítás ígérete tetten érhető) nem mellőzi a konfliktusokat: részben az anyai túlzott féltést, hogy a többi gyermekével együtt őt is elveszíti, részben annak a bizonyítását/tanúsítását az anya előtt, hogy *képes* az akarata ellen feszülő külső erők zsarnokságának ellenállni és fölöttük győzedelmeskedni. Az Erős János típusú mesék hősről, akit istenek, külső segítő lények pártfogolnak, bátran állítható az, amit Kant (és más összefüggésben Jung) mond, hogy tudniillik a jóvá váláshoz a hősnek *méltóvá kell válnia*, előbb méltóvá kell *tennie* magát a természetfeletti lények együttműködésére.³³ Hősiünk azáltal, hogy a testvéreit elrabló gonosz ellen szándékozik indulni, s a család megrendült státuszát, szétziláltságát és csonkaságát megszüntetendő megszilárdítja jellemét és akaratát, ekként valóban a ricoeuri *képesség* értelmében késszé válik arra, hogy az ördögi gonoszsgát felszámolja, a jót nem csekély erőfeszítés árán visszaemeli a maga pozíciójába (Ricoeur 2004: 170–177). Ez a morális és egzisztenciális siker (az önbeteljesítés [*őmaga-ságáról tanúságtevés*] és a család egységének rehabilitációja, ami a feladat

³³ „Feltéve, hogy a jóvá- vagy jobbálevéshez természetfeletti együttműködés szükséges, ez kétféle lehet: jelentheti a nehézségek csökkentését, de lehet pozitív segítség is. Az embernek azonban először méltóvá kell tennie magát ennek *befogadására* (s ez nem csekély feladat), azaz fel kell vennie maximájába erejének pozitív megnövelését, mert csupán ezáltal lehetséges, hogy a jót javára írjuk, és őt magát jó embernek tartsuk” (Kant 1974: 177).

végrehajtásának a következménye) váltja ki a hős fiútestvéreiből a szív *álmokságát*, azt az *alávalóságot*, hogy anyjukat becsapva kívánják megmásítani az igazságot arról, hogy valójában ki is mentette meg a húgukat (és őket) a rabló fogságából. Továbbá azt a *gyilkos ösztönt is*, amely az irigység és szégyenkezés okán végleg eltávolítani igyekszik az „idegen” megmentő öccsüket.

„No, de szavamat össze ne kavarjam, mikor a két bátyja visszament a nővérihez, úgy ráijesztettek a nővérire, s az mondták a nővérinek, hogy ha meg fogja mondani otthon az ídesanyjának vagy valakinek, hogy nem ők ölték meg a sárkányt, hát akkor le fogják vágni a nővérinek a fejét” (Nagy – Vő 2002: 116).

„De amin húzták fel, összesűgatt a két testvér fenn, hogy veszítsék el Jankót, mert hogyha Jankó hazakerül, mingyár ők szégyenbe fognak maradni, hogy Jankó pusztította el a sárkányt” (Nagy – Vő 2002: 127).

A *testvérgyilkosság* mesei motívuma mint a kis „ostoba”, „ügyefogyott”, „tehetetlen”, valójában nem csekély erényről és akaratról, jóságról és kitartásról, erőről és képességről számottevő „legkisebb” világból eltüntetése részben az eredendő tilalommal, a „Ne ölj!” kategorikus imperatívuszával történő szembeszegülés, részben önnön tehetetlenségük és az abból fakadó alávalóság beismerésének „elnapolása”.³⁴ Arra, hogy ez a motívum nem új keletű, Dumézilnél is találunk példát: „[Tritát] Nevének megfelelően ő a »harmadik« a három testvér közül; a két idősebb fivér, az ismert népmesei séma szerint, nem ér fel hozzá, ezért féltékenyek rá, és meg akarják ölni” (Dumézil 1986: 213).

Erre a gyilkos szándékot követő alantas tette számos más nép meséjében és számos más mesetípusban is találunk példát.³⁵ A mese logikáját követően e büntetettre nem is lehet másfajta válasz, mint a szóbeli megbocsátás és az azonnali ítélelhezozás bejelentése, amely persze alapvetően az előrehozott istenítéletre-hagyatkozás. *Előrehozott*, mert nem vár a kiszámíthatatlan időben, valamikor később, esetleg csak a halált követően kihirdetett ítéletre, a paraszti közösségben elegendő csalatkozás okán csakis akkor van elrettentő ereje a büntetésnek, ha

³⁴ „Attól való félelmünkben, hogy mások gyűlöletes módon fölnk keverednek, jön létre bennünk a hajlam, hogy ezt megelőzendő, biztonságunk kedvéért mi magunk akarjunk fölnybe kerülni másokkal szemben, s a természet az ilyen versengés eszméjét [...] csupán a kultúrára való ösztönzőnek szánta. Az e hajlamhoz kapcsolódó bűnöket tehát a *kultúra* bűneinek nevezhetjük, gonoszságuk legmagasabb fokán pedig [...] például az *irigységben*, *hálátlanságban*, *kárörömben* stb., ördögi bűnöknek hívjuk” (Kant 1974: 154).

³⁵ Arra, hogy olykor nem is olyan könnyű elfogadni és megemészteni korunk hallgatóságának ezt a motívumot, a következő példát szeretném felhozni. A nagyváradi egyetemen tartottam előadást román kollégáknak a testvérgyűlöletről- és gyilkosságról, s az egyik pedagógia szakos kolléganő naivan megjegyezte, náluk ilyesmi elő sem fordulhatna, mert mindenki szereti a testvérét, s teljes megdöbbenéssel vette tudomásul, hogy az általam mintaként vett mese román volt. Ezek a kegyetlen motívumok, olykor negatív archetípusok nem nemzeti vagy etnikum specifikusak: ezt kellett megértetnem hallgatósággal.

azonnali és az elkövetett tett súlyával arányos. Hőszünk (s rajta keresztül a mesemondó) a keresztényi teremtés-elv szigorúan vételével, hogy tudniillik az isteni teremtménynek számító embert másik ember nem ölheti meg, az ítélkezést a legfőbb lényre kell hagynia, paradigma értékű tettet hajt végre. Nem kételkedik az ismertetésben, éppen ezért nem habozik a döntést rábízni nem a véletlenre, nem a megvesztegethető világi bírákra, hanem a Legfőbb Lényre.

„– Nézzetek ide, bátyáim, én nektek gyilkasatok nem leszek, mert megverne az Isten, és megbocsájtam a tetteket, hogyha mennyig az Isten meg fogja bocsájtani. Menjünk le szépen az udvarba, mindegyik a saját kardjával, dobja föl a kardját a levegőbe, mennyire tudja, és amelyik hibás lesz, annak a kard essék a fejébe” (Nagy – Vöö 2002: 134).

Az erő mint túláradó energia

A csodálatos erejű, „világerős” (Nagy – Vöö 2002: 592.) hősök (Erős János vagy Kilenc) csoportját alkotó, vagyis a kamaszkoron túljutó hősök egzisztenciájának vizsgálatakor induljunk ki az ungi *Kilenc* mesevázlatból. Ebben a felnőtt fiú semmi jelét sem mutatja annak, hogy rettenetes erejét bármiféle hasznos tevékenységre kívánná használni; épp ellenkezőleg, „mihaszna” színben tűnik föl, mintha tudomást sem venne emberfeletti erejéről, illetve nem tudatosulna benne, hogy családja vagy a maga javára kamatoztathatná erejét. „Ugyhogy hát a fia meg elég jó, derék fiú vót, de napról napra nem dógozott semmit, csak a tűzhejnél az egyik morkából a másik morkába öntögette a hamut” (Géczi 1989: 351–356).³⁶

Ezen egzisztencia-karakterű hőst figyelembe véve, Hartmann feltételes módon megfogalmazott kijelentését érdemes állítással átalakítani:

„Ha az ember egyáltalán nem volna képes az „előrelátásra”, akkor a cselekvésre sem volna képes” (Hartmann 1972: 523).

„Mivel hőszünk híján van az „előrelátásnak”, csak akkor történik meg az előrelendülés a még-nem-tapasztaltba (de nem a teljesen ismeretlenbe) miután felvázolják számára a jövőt, magyarárnak szólva megfelelő célt képeznek elé, hogy tervezhessen” (Hartmann 1972: 524).

Pontosan annak a folyamatnak lehetünk a tanúi, mint amiről Ricoeur beszél a cselekményszövegszerű *fogalmi hálójának* tisztázása kapcsán, hiszen maga is az elbeszélt történetek analízise nyomán, deduktív módon igyekszik rekonstruálni az egyes történeteket. Jelen esetben a cselekvés és célképzés relációjára utalhatunk:

³⁶ A francia változatokban az Erős János, Medvefia János mellett gyakorta hívják *Tizennégy*-nek a hőst, mivel annyi ember helyett eszik s végzi a munkát (Delarue – Tenèze 2002: 538).

„A cselekedetek célokat implikálnak, amelyeknek előrevetése nem az előre látott vagy megjósolt végeredményt jelenti, hanem irányt szab annak, akitől a cselekvés függ” (Ricoeur 1999: 259).

A „lustaság”, melynek két fő megnyilvánulása Jakab István meséjében a szüntelen evés, csillapíthatatlan mohóság („nem dógazatt egyebet, csak evett”) és a fizikai erő elrejtése/eltitkolása, a látszatra céltalan otthon-időzésből és tétlenségből fakadó családi konfliktus odáig fajul, hogy az anya immár szívesen megválna a teheteteltől.

„Hát mindenesetre, az asszon nem erősen kérette magát, még kétszer se kellett mondja a király, hogy nekiadja a gyereket, mert tiszta szívesen szeretett vóna tőle megválni, már a sok nyomorúságtól már alig bírt a szegény asszony szűszagni is” (Nagy – Vöő 2002: 590).

A gyermekétől „tiszta szívesen” megválni szándékozó anya mit sem tud ez esetben fia „csodás erővel” és rendkívüli képességekkel való születéséről, hogy, tudniillik, isteni pártfogás alatt álló vitéz harcos; csak azt látja, hogy jól megtermett legény, aki naphosszat eszik és henyél, helyett, hogy rajta és/vagy neki segítené. Megjegyzendő, hogy az erő fitogtatása a harcosok kiváltsága, az elrettentés és megszegényítés reményében alkalmazzák a harc megkezdése előtt; ám a vadász, a földműves vagy a pásztorember erejét csak a *bajban* mutatja meg vagy tárja föl mások előtt. Erre is Dávid esete szolgál tanulságként, hiszen amikor Saul fiatal korára és harcokban való járatlanságára utal, ekként válaszol neki:

„Pásztor volt a te szolgálád apja, juhait mellett, és ha jött egy oroszlán vagy medve, és elragadott egy bárányt a nyájából, utánamentem, leterítettem, és kiragadtam a szájából. Ha pedig ellenem támadt, megragadtam a szakállánál fogva, leterítettem és megöltem” (1Sám 17:34–36).

Egy pillanatra tekintsünk arra a mesekorpuszra, melyet Kerényi is ismert, s amelyből az erős, de ostoba szolgálégény figuráját kiemelte. A lett mese hősében, *Erős Jekus* személyében is olyasfajta „hőst” ismerünk meg, aki fiatalsága ellenére kötelességtudó, az ősi szokások meg-és betartója, ami egészen egyszerűen arra utal, hogy egyszerre tűnik szófogadó gyerekeknek és megbízható alattvalónak.³⁷

³⁷ Jakab *Kilenc*-e hasonló egzisztencia-karakterű, a király szavának engedelmeskedik: „És ne mindég várjad az én parancsomat, hanem parancs nélkül is, el kell végezni, mim más embernek, te is úgy dógózzál és végezzed!” (Nagy – Vöő 2002: 560). „De nem létezett az erdőben olyan vastag fa, hogy két csapásan le ne verte vóna a fákat lábáról. Egyet vágatt a fejszével az egyik oldalához, a másikat a másik oldalához, akkor a kezivel csak nyomta meg, és úgy dőlt az erdő, mintha szélvihar döntötte vóna őket. Vágatt is Kilenc reggeltől estig folytan, szakadéktalanul, úgy hogy még meg se szusszant, még étére se gondolt, csak hogy minnél többet tudjon csinálni, hogy ne haragudjék meg a király, hogy egymagába dógazik” (Nagy – Vöő 2002: 562).

„A jobbágyság idejében Mezkalne várában élt egy kegyetlen uraság. [...] No, és körülbelül ugyanabban az időben jelentkezett Mezkalne várában először robotra egy erős legény, Jekus, a Nagy Ján fia. Amikor a Várba belépett, és *ősi szokás* szerint térdere borult az uraság előtt, még térdelve is magasabb volt az uraságnál. Olyan magas volt már akkor, tizennyolc éves korában, és erős is volt, de olyan erős, hogy Isten oltalmazzon tőle!” (Voigt szerk. 1972: 40).

Annak ellenére, hogy Erős Jekus becsülettel elvégzi a rá kiszabott feladatokat, sőt, gabonacsépléskor olyan munkatempót diktál, amit a többi béres nem bír követni („egymaga csévelt, a többiektől külön, [...] a többi béres persze nem bírta így, ezért meg sem próbálták együtt”), igyekszik a többi cseléd társával szolidaritást vállalni:

„A többiek, akik lent aludtak, igencsak fáztak, de egyikük sem mert szólni Jekusnak, hogy csukja be az ajtót, mert féltek tőle, ámbár szerették is, mert mindig elébe állt a társainak, amikor a kegyetlen uraság meg akarta kínozni valamelyiküket” (Voigt szerk. 1972: 41).

A gabonátáblában egymaga is elképesztően rövid idő alatt rendet vágó, máskor az egész erdőt kivágó „szolgalegény” (mondhatnánk némi iróniával, hogy korunk „munkahőse”), a parancsokat feltétlenül és maradéktalanul végrehajtja, sőt indokolatlanul túlteljesíti. Részben esztelenségével (ereje végességének és munkája értékének végig nem gondolásával), részben önzőségével (nem vet számot azzal a tapasztalattal, hogy a józan ésszel beosztott munkavégzés során több napszámot kaphatnának mindannyian) válik megmosolyogtatóvá, ugyanakkor gyűlölt és rettegett „munkatárssá” is, mivel csakis saját becsvágyát akarja kielégíteni és hírnevét fényezni. Fizikai erő és lelki-szellemi gyengeség (mint „erőtlenesség” vagy „együgyűség”) ez esetben élesen szemben állnak egymással, s ha az egyik fél (a király) eleinte el is ismeri a hős emberfeletti munkabírást, nem kevés gyanakvással, majd elemi gyilkos ösztönrel mérlegeli, miként lehetne mihamarabb megszabadulni szolgalegényétől, mielőtt az tönkretenné őt.³⁸ Napszámos társai is félelemmel telített tiszteletet éreznek iránta, s hiába közülük való és jó szándékkal van irántuk, egyáltalán nem bánnák, ha továbbállna, mielőtt tönkretenné a közösséget. Erős Jakus példáját figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy az erő öncélú fitogtatása, a marquard-i „ekszluzív-ész” szolgálatában áll. A hős nyers/vad ereje munkára fogása révén nem csak azokat zárja ki a társaságából, akik nem rendelkeznek az övéhez hasonló erővel, de önnön magát is kizárja a

³⁸ Az első király, akihez Kilenc beáll szolgálatra, s a többiek is, visszahökkennek az erejét látva: „[...] már az udvarbeliek is, mind azt beszélték, hogy nehogy ez a Kilenc meg végén valami bajt okozzon, vagy bajt hozzon a fejükre. Tényleg, a király is meggondolkazott, hát milyen erővel bánt el Kilenc, milyen erővel bír el, hát nem félne ez egy egész ármádia katonától se, hogyha már verekedésre kerülne a dolog” (Nagy – Vő 2002: 564).

közösség rendjéből és hierarchiájából, mivel azt, ami „kilóg” a rendből, a nem normálisból, nemhogy a többiek javára, hanem, még ha tudatlanul-akaratlanul is, ellenükben hasznosítja, legalábbis egy ideig: társtalanságának megtapasztalásáig. Az erő és energia szerves összefüggésére, illetve annak etikai megítélésére érdemes Bataille-t idéznünk, aki persze a *túlradó energia* fogalma alatt az „érzések gyönyörét” érti.

„Az erkölcsösség embere elítéli az energiát, aminek híján van. Minden bizonnyal ettől vált emberré az ember. Honnan meríthette volna az életerőt, ha nem ítélte volna el az energia túlradását, ami felkavarta; más szóval, ha mindazok, akiknek hiányzott az energiájuk, nem térítették volna észre azokat, akiknek túl sok volt belőle” (Bataille 2005: 115).

Két szempontból is tanulságos a bataille-i citátum: egyfelől Erős János/Kilenc tojás-evése kapcsán említettük a rendkívüli erővel bíró hős természetességét, ami minden bizonnyal az energia túlradással függ össze. Másfelől, ha szó szerint értelmezzük az idézetet, a mesében is „észre kell téríteni” azt a szolgát, aki úgymond túlvállalja magát, s időnek előtte elcsigázza a maga és mások erejét. A kötelességtudatból és engedelmességből vállalt szolgálat, a mindenáron való bizonyítási vágy és emberfeletti munkavégzés, mely az erőfelesleg nyomán másokra veszélyes túlsordulást eredményez, előbb riadalmat, majd erőszakos eltávolítási szándékot vált ki a „munkaadóból”. Az, hogy hősünk a megszabott idő előtt annyi munkát végez el, amennyit a király/gazda elképzelni sem merészelt azt a félelmet kelti az „úrban”, hogy kieszi a vagyonából, esetleg ellene fordul, emiatt egyre óvatosabbá és fősvényebbé is válik.³⁹ E *fősvényesség* (a kialakult ételmennyiség visszatartása) idővel elnyeri méltó büntetését, s valóban bekövetkezik az, amitől tartott, hogy hősünk büntetésképpen felzabálja a javakat. Amire az ungi Kilenc változatban jó példát láthatunk.

„Ez a Kilenc ahogy őrizgette a bárányokat a legelőn, úgy szedte kifele a tüviskebokrokat a kezivel, mint a kendert szedjük a többi emberek. Neki nem kellett hozzá sem fejsze, sem fűrisz, ű csak a kezivel szedegette kifele.

De hát neki kevis eledelemet adtak, hát levágott minden napra magának egy bárányt. Erre meg a kiráj rájött, hogy hát ű vagdalja napról nap után a bárányokat

³⁹ A lett népmese, a *Medvefia* példája kiváló: „Felült Medvefia, és ahogy az ostorral a lovakra csapott, a lovak kimúltak. Medvefia kiráncigálta a lovakat a hámból, felkapta, mint a macskakölyköket, az árokba hajította, és maga húzta a kocsit, de úgy, hogy az inkább a levegőben szaladt. Nagyon megijedt a király ekkora erő láttán, de mit volt mit tennie, amit mondott, megmondta, hanem elhatározta, hogy eltávolítja Medvefiát, nehogy az év végén a kialakult bért meg kelljen adnia” (Voigt szerk. 1972: 36).

lefele, s erről köszölkodik. De a fiúnak mindig a vót a szokása, mikor bement a bárányokkal, megkérdezte:

– Haragszik, kiráatyám?” (Géczi 1989: 351–352).

Szinte valamennyi változatban megelégszik a gazda/úr, hogy hősünk annyit eszik, mint kilenc ember (vagy mint negyvenkilenc),⁴⁰ s legyen bármilyen együgyű, szófogadó vagy dolgos szolga, megvan a magához való esze, melyre hagyatkozva képes magáról gondoskodni. A *fösvénység* és *fortély* mindkettő az elme tornamutatványa, a kétféle észhasználat a nyílt színen csap össze. A fösvény, a zsugori az egyezségben kialakult s a másíknak járó javadalom megkurtításán fáradozik, hogy mindenekelőtt és fölött a saját javát gyarapítsa. A másik munkáját igyekszik alábecsülni, mert a másikat nem becsüli annyira, mint a javadalmat (a pénzt), a másíknak szándékosan igyekszik kárt okozni és nem ritkán korábbi ígéretét is megszegi, mert hatalmánál fogva könnyebbnek tűnik neki törvényt szegni, mint a másikat emberszámba venni, munkáját elismerni és a szociális rendet fenntartani. A fortéllyal élő lény pedig felismervén azt, hogy alábecsülik mind a személyét, mind az elvégzett munkáját, ráébred, hogy a kialakult ígéretet és vele együtt jogos jussát semmiképpen sem kérheti számon a hatalma mögé búvótól. Igyekszik hát megtalálni azt a pontot, amelyen keresztül védtelen, sebezhető és megszegényíthető a fösvény, illetve folyamatosan megcsapolható a jószága/birtoka. A fortéllyal élő a kizökkent világrend és a „józan ész” jogainak helyreállításán munkálkodik.⁴¹ Mivel a fösvény saját önös érdeke és kiterjedt jószága védelmében olyan bonyolult szellemi cselszövésekbe bonyolódik, hogy idővel maga sem látja tisztán a saját helyzetét, a legkevésbé várja ott a támadást érdekeivel szemben, ahol a legkönnyebben célba talál. A gazda/király a konfliktus elkerülése érdekében két megoldást lát: egyikben a hős halálát kívánja, a másikban azonnal szélnek ereszti.

⁴⁰ A ketesdi mese, a *Negyvenkilenc* is egy olyan szolgát állít elénk, aki képes megleckéztetni a farkast, medvét és az ördögöket, s még a pokolból is visszatér kétszer annyi arannyal, mint amennyiért a gazda küldte, holott valójában a halálát kívánta (Kovács 2005: 64–68).

⁴¹ Jakabnál kiváló példát látunk erre *A papné a pokolban* c. meséjében. Bár Jakab ekként jellemzi hősét: „egy kicsit olyan bolondos-forma is vót, de nem éppen bolondos, hanem inkább tette ő a bolondot”, mégis elég eszesnek tűnik ahhoz, hogy a „fekete szakállú pappal” kötött egyezségüket mindvégig megtartsa, miszerint „senki nem szegheti a szavát és nem haragudhat meg a másíkra”, különben a másik levágja az orrát. Miután János a pap Petrezselyem nevű kutyáját belefőzte a levesbe, a gyermekét karóba húzva szárította meg, a vaddisznókat és az azokat őriző medvét az erdőről hazahajtotta a pástor helyett, a pokolból előhozta a pap anyósát, végezetül maga helyett engedte vízbe fullasztani a papnét. Amint a pap háborogni kezdett, „lehasította az orrát [...] és beletaszította a folyóba, hadd utázzék a felesége után, hogy ne maradjanak el egymástól” (Nagy – Vő 2002: 589).

Az elsőre a mesevariánsainkban többféle példát találunk, ilyen a kútba vagy a malomba küldés, illetve a medvéhez (erdőbe) vagy az ördögökhöz (alvilága) irányítás motívuma.

„Akkor a király ásatott egy kutat. De nagyon mély volt. És azt mondja neki:

– Na, Kilenc, én kiasattam ezt a kutat és azt gondoltam, hogy te ezt be fogod kövezni belülről. (Mert kővel köllött kirakni az oldalát.) És – azt mondja – ha te ezt ki fogod rakni, akkor nagy jutalmat kapsz.

Hát vállakozott rá:

– Jól van, fölsíged.

Így aztán ő bement a kútba. De csináltatott a király egy nagy harangot. Olyan szélességet mind a kút. És amikor Kilenc benne volt, ráeresztették Kilencre, hogy ki ne gyűhessen. És ott voltak többen, behajigálták a köveket, hogy ki ne gyűhessen. De mit vettél észre, mit nem, hogy a kő jött fölfelé. Így aztán ő kirakta a kutat is, meg a harangot is kihozta a fején. Ki volt rakva a kút” (Dobos 1981: 212).

A hős nem véletlenül „pártfogolt” (időnként és meseváltozatokként olybá tűnik, hogy rendkívüli ereje pótolja szellemi képességeit, munkabírása és ésszerű használata finoman szólva sem áll egyenes arányban egymással), ezért mind az alvilágba, mind a valamelyik szörny gyomrába küldést túléli. S akárcsak a gonosz anya ármánykodásai ellenére is gyanútlanul viselkedő, haragvás nélkül túllépő fiú, a mi mesehősünk sem áll mindig bosszút az őt elveszejteni szándékozón. Továbbá, s újabb szolgálatot keres; egy király, mivel hallotta hírét, szívesen felfogadja, de nem mondja meg neki, hogy valójában a katonaságát akarja erősíteni vele. Jakab *Kilenc*-ének és *Síró gyermeké*-nek a hőse sem hallotta soha hírét a *háborúnak*; sem azoknak a képességeknek és erényeknek, melyekkel rendelkeznie kell egy Akhilleusz-hírű harcosnak.

„De hát Kilenc még nem tudott semmit, ő háborúról soha nem hallott, nem tudta ő, hogy miféle a háború, nem tudta, hogy miféle verekedés, ő csak annyit tudott, hogy egyék, és amit mondanak neki, parancsolnak, hogy végrehajtsa, és dőgözzék” (Nagy – Vő 2002: 567).

A mesehősre leső/váró ellenség a legváratlanabb pillanatban bukkan elő az erdőből, s gyakorta olyan elrettentő/rémisztő alakban, vagy mennyiségben, ami megfutamodásra készíthetné a hőst. Ez esetben a *gyávaság* – Montaigne szellemében – nem is volna elítélhető, bűnként neki felróható. Jakab hőse, Kilenc nem egészen érti, hogy miért is dobálják őt ágyúgolyóval, miért nem hagyják megenni a puliszkáját, de amint feldöntik az üstjét, szétcsap az ellenség között, többször is, míg végleg el nem pucolnak. Aztán egzisztencia-karakterének megfelelően telesszi magát, jól alszik, majd visszatér a királyi udvarba. A király a népével egyetértésben bőségesen meg akarja jutalmazni: „[...] amíg egy nép kemény létharcot

folytat egzisztenciájáért, addig az egyes ember hősiességét rendszerint a legmagasabb értéknek tekintik [...]” (Hartmann 1972: 530).

Hősünk semmi mást nem fogad el adományként, mint egy külön lakást, ahova édesanyját is elhozhatja, s mivel a „király már nem félt Kilencről, hogy el-lene fog szállni vagy meg fogja támadni”, Kilenc letelepszik az udvarban, és munkátlanul tengeti hétköznapjait. Tétlenül ül az udvarban, részben mert dicsőséges haditettével kiérdemesült erre a „semmittevésre”, részben mert testi alkata miatt alkalmatlanná vált a munkavégzésre. S hogy hátralévő életét boldogan, nem pedig tétlenül, feleslegesen, egy istenek által pártfogolt hőshöz méltatlanul töltsse el, az óriások között keres magának feleséget, beteljesítve a paraszti elvárást: hasonlót a hasonlóknak.

Felhasznált irodalom

- BACHELARD, Gaston
2011 *A tér poétikája*. Budapest: Kijárat
- BÁLINT Péter
2012 *A sírás fenomenológiája az Erős János típusú népmesékben*. Győr: Műhely
- BÁLINT Sándor
1975 *Tombác János meséi*. Budapest: Akadémiai
- BATAILLE, Georges
2005 *Az irodalom és a Rossz*. Budapest: Nagyvilág
- BERZE NAGY János
1982 *Nap és tükrök*. Pécs: Baranya megyei Tanács
- BIBLIA
1975 Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya
- DELARUE, Paul – TENÈZE, Marie-Louise
2002 *Le conte populaire français, Catalogue raisonné des versions de France*. Paris: Éd. Maisonneuve et Larose
- DERRIDA, Jacques
2005 *Esszé a névről*. Pécs: Jelenkor,
- DESCARTES, René
2002 *A módszerről*. Kolozsvár: Kriterion
- DOBOS Ilona
1981 *Gyémántkégyő*. Budapest: Szépirodalmi
- DURAND, Gilbert
1992 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Éd. Dunod
- DUMÉZIL, Georges
1986 *Mítosz és eposz*. Budapest: Gondolat
- ELIADE, Mircea
1963 *Aspects du mythe*. Paris: Éd. Gallimard
1999 *Misztikus születések*. Budapest: Európa
- ERDŐDI József (szerk.)
1962 *Kígyót szült az öregasszony. Mari népmesék*. Budapest: Európa

- FOUCAULT, Michel
2001 *A tudományok archeológiája*. Budapest: Atlantisz
- GÉCZI Lajos
1989 *Ungi népmesék és mondák*. Budapest: Akadémiai – Madách
- GEERTZ, Clifford
2001 *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris
- GULYA János
1959 *Asszony unokája. Vogul népmesék*. Budapest: Európa
- HARTMANN, Nicolai
1972 *Lételméleti vizsgálódások*. Budapest: Gondolat
- JUNG, Carl Gustav
2011 *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*. Budapest: Scolar
- KANT, Immanuel
2005 *Antropológiai írások*. Budapest: Osiris
1974 *A vallás a pusztán ész határain belül*. Budapest: Gondolat
- KERÉNYI Károly
1984 *Halhatatlanság és Apollon-vallás*. Budapest: Magvető
- KOVÁCS Ágnes
2005 *A rókaszemű menyecske*. Kolozsvár: Kriterion
- LÉVINAS, Emmanuel
1999 *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor
- MONTAIGNE, Michel
2002 *Esszék II*. Pécs: Jelenkor
- NAGY Olga
1978 *Zöldmezőszárnya. Marosszentkirályi cigány népmesék*. Budapest: Európa
1991 *Cifra János meséi*. Budapest: Akadémiai
- NAGY Olga – VÖÖ Gabriella
2002 *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*. Budapest: Akadémiai
- NEUMANN, Erich
2005 *A Nagy Anya, A Magna Mater archetipusa a jungi pszichológiában*. Budapest: Ursus Libri
- RAUSMAA, Pirkko-Liisa
1969 *Férfiszülte leány. Finn népmesék*. Budapest: Európa
- PLESSNER, Helmuth
1995 *Le rire et le pleurer – Une étude des limites du comportement humain*. Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme
- RICOEUR, Paul
1986 *Le Mal – Un défi à la philosophie et la théologie*. Genève: Labor et Fides
2004 *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Éd. Gallimard
1999 *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris
- SZONDI Lipót
1987 *Káin, a törvényszegő – Mózes, a törvényalkotó*. Budapest: Gondolat
- WEISS János
2000 *Mi a romantika?* Pécs: Jelenkor
- VOIGT Vilmos (szerk.)
1972 *Erős Jekus*. In Voigt Vilmos (szerk.): *A Laima és a két anya. Lett népmesék*. Budapest: Európa

Péter Bálint

THE PHENOMENOLOGY OF ‘TERRIBLE FORCE’
– IN THE TALES LIKE *ERŐS JÁNOS*, *BABSZEM JANKÓ* (~ TOM THUMB)

The topic of this essay, the analysis of the ‘terrible force’ manifested in various tales begins with the reconsideration of certain statements made in Károly Kerényi’s *Gyermekistenek* (~*The Myth of the Divine Child*). More precisely, the study is broadening the folktale-tradition examined by Kerényi more than half a century ago with the tradition of the diverse ethnic communities of the Carpathian Basin, and offers a reinterpretation by reading the two corpora parallel and together. The aim of reconsideration, as necessitated by the expanded corpus, is not the suspension or discrediting of the previous discourse, on the contrary: it is to indicate the intention of entering into that discourse, through the bravery to expand, to choose a different argument. These new approaches are needed because Kerényi only took the Vogul myths and fairy tales for analysing the ‘Divine Child’ aspects of Dionysos and Hermes, as, according to him, these aspects have only scarcely survived in the tales, like the aspect of *terrible force*, discussed in the present paper.

Keywords: terrible force, Károly Kerényi, Jean le Fort, sense of duty, bestowed existence

A mese mint emlékezetforrás és identitásteremtő aktus

Lydia Cabrera: A Komák című mese értelmezése nyomán

BÁLINT ZSUZSA

Absztrakt: Vajon a mese mint a közösség emlékezete, csakugyan a közösség évszázados élettapasztalatából leszűrt bölcelete, ekként maga is a múltból előhívható tapasztalat? A mesehagyomány mint az adott rurális közösség gondolkodásmódjának összessége: világképe és erkölcsi normarendjének a kánonja olyasfajta emlékezetforrás-e, ami évszázadokon keresztül kezdetként/eredetként, kiindulási pontként szolgált a mesemondó számára, hogy a mondás során egyfelől az identitást újra megerősítse, másfelől – ahogy erre Derrida hangsúlyozottan utal – a jövőre nézvést ígéretet tegyen? Ezeket az elméleti kérdéseket vizsgáljuk a tanulmányban és keressük rá a példákat Lydia Cabrera, az afrokubai orális tradíció gyűjtője, lejegyzője és meseátírója 1936-ban megjelent *A Mambiala dombjára* című kötetéből kiválasztott *A Komák* című meséjében. Ebben fellelhetjük az emlékezet és közösség kapcsolatát, az évszázados tapasztalat és bölcelet átadását, valamint a közösség és átíró identitásának megteremtését is.

Kulcsszavak: emlékezet, népmese, közösség, identitás, átírás

A mese mint emlékezetforrás és identitásteremtő aktus

A gondolatnak emlékezetre van szüksége – jelenti ki Jacques Derrida az egykori barátjának szentelt írás, a *MÉMOIRES Paul de Man számára* kötet utolsó fejezete, az *Aktusok* (Az adott szó jelentése) első lapjain, s miként megszoktuk a francia filozófustól, igyekszik a fogalmak lexikai értelmezése után a nyelv fenomenológiai és filozófiai antropológiai jelentését körüljárni. Derrida a kijelentést követően rögtön fel is teszi a kérdést: „Vajon az emlékezet csupán a gondolkodásban elgondolt megtartója, vagy az emlékezetben nyugszik maga a gondolkodás?” (Derrida 1998: 108.)

Ha a vizsgálódásunk szempontjából fontos mesehagyomány mint emlékezetforrás kapcsán igyekszünk aktualizálni a kérdést, akkor azt kell fontolóra

vennünk, hogy vajon a mese mint a közösség emlékezete, csakugyan a közösség évszázados élettapasztalatából leszűrt bölcséletnek, a „gondolkodásban elgondoltnak” a megtartója, ekként maga is a múltból előhívható tapasztalat? A mese-hagyomány mint az adott rurális közösség gondolkodásmódjának összessége: világképe és erkölcsi normarendjének a kánonja olyasfajta emlékezetforrás, ami évszázadokon keresztül kezdetként/eredetként, kiindulási pontként (ahogy a mesekutatók mondják „szűzséként”) szolgált a múlt hagyatékához visszanyúló mondó számára, hogy a mondás során egyfelől az identitást újra megerősítse, másfelől – ahogy erre Derrida hangsúlyozottan utal – a jövőre nézvést ígéretet tegyen? (Derrida 1998: 110.) Előzetesen kijelenthetjük, hogy a mese e kétféle megközelítésben a múlt és a jövő idő (illetve a valóság és fikció) közötti közlekedő hídként, a kollektív emlékezetben őrzött tapasztalat és a kívülről érkező útmutatás (jóslás) elgondolásából felderengő egyéni létválasztás rituális átmeneteként fogható föl.

Ha követjük Derrida munkafolyamatát (de éppígy idézhetnénk a Ricoeur-ét is 2006: 45), miszerint egy fogalom fenomenológiai vizsgálata során kétféle értelmezést kell végrehajtani: a lexikait és a tisztán filozófiai, mivel csakis így kaphatunk egy teljes és átfogó képet annak jelentéséről és értelemösszefüggéseiről, érdemes alaposabban szemügyre venni az emlékezés fogalom jelentését és az emlékezés folyamatát. Szögezzük le, az emlékezés mint *emlékezésbe vésés* mindig kódolással kezdődik (ekkor az információ befogadása, értelmezése, feldolgozása és kombinálása történik), ezután a tárolással, a rögzítéssel folytatódik (amely során a kódolt információ egy bizonyos helyen és összefüggésben elraktározódik), végezetül az emlékezés mint *emlék-előhívás* a felidézéssel fejeződik be, amikor is valamilyen külső inger hatására az elraktározott információt az emlékező egyén jelenvalóvá teszi.

Erre utal Tengelyi László is Ricoeur emlékezet-értelmezése kapcsán, amikor azt állítja, hogy az emlékezet az „egykor megélt, ámde a jelenből kiszakadt és múlttá foszlott életvalóság újólagos jelenvalóvá tételére törekszik” (Tengelyi 2010: 215). Tengelyi továbbá megemlíti, hogy az *emlékezet* egyszerre retrospektív jellegű (azaz egy, a jelenből a múltba visszatekintő szemlélődés és értelemkeresés) és retroaktív erejű folyamat. Utóbbi alatt azt értve, hogy az emlékezésnek visszaható ereje van, az emlékező képes a megtörtént és múltbelivé vált eseményeknek az eredetitől, a korábbiaktól eltérő értelmezésére és az eredeti/kódolt értelem utólagos, más intenciót követő megváltoztatására. Mindebből nyilvánvalóvá válik számunkra, hogy itt egy olyan időbeli folyamatról van szó, ami magában foglalja mind a három időt: a múltat, a jelent és a jövőt, kitágítva ezáltal a létezés értelmezési mezejét (terét) és perspektíváját (horizontját) egyaránt – ami hasznos lesz számunkra a mese hermeneutikája során.

„Nem lehet az emlékezetéről beszélni anélkül, hogy ne beszéljünk egyben a jövőről is.” (Derrida 1998: 108.) Voltaképpen az emlékezés összetett aktuusa arról tesz tanúbizonyságot, hogy az emlékező, miközben felidézi a múltat (a „gondolkodásban elgondoltat” mint tapasztalatot), a megváltozott igény és szándék függvényében képes azt a feledés ellenére is a jelenben láttatni és újraértelmezni, képes az emlékezetben elgondoltat az újragondolás révén másoknak és önmagának is átértelmezni. Sőt, az észhasználat révén képes új, más és többletjelentést adni a korábbi értelmezettnek, és e hermeneutikai tevékenység közben tudatosan reflektál a jelenvalóság történéseire és egyfajta ígéretet tesz a közeli vagy távoli jövőre nézve is.

Tudjuk jól, hogy a mesélő (vagy a mesehős) sohasem azért emlékezik, hogy a felidézett emlékképek kapcsán nosztalgikus érzések töltsek el hallgatóságát és őt magát, hanem mindig arra törekszik, hogy megértse és megérttesse a múlt és a jelen értelemösszefüggéseit. Az emlékezetből előhívott emlékeken keresztül – melyek egyfajta puzzle-játéknak megfelelően rakódnak ki újra – magyarázatokat keres az önmaga addigi létében bekövetkezett változásokra. Mindemellett az egyéni emlékezetben őrzött kollektív emlékképek és megtörtént történetek között követendő példákat igyekszik találni, amelyek a jövőbeli sorsválasztásában a kellő időben szolgálnak segítségére.

Mindezek fényében vizsgáljuk meg: 1. hogyan viszonyul egymáshoz az emlékezet és a meshagyomány, 2. a kollektív bölcelet és az egyéni boldogulás.

Kiinduló pontként vehetjük Walter Benjamin *A mesemondó* című sokat emlegetett és örökérvényű művét, amelyben bölcsen összefoglalja a mese „hármasságát”, miszerint a mese: „élettapasztalaton nyugvó gyakorlati tanács, bölcelet, közmondás; erkölcsi normarend és útmutatás; életszabály és túlélési stratégia” (1969: 98). Ha a mese úgy fogható föl, mint a közösség emlékezetének szövete, az egykoron megtörtént események elbeszélése, tapasztalatának szedimentuma, akkor az évszázados közösségi élettapasztalatból leszűrött bölceletet és normarendet mint emlékezetet kelti életre, mozgósítja egy adott pillanatban a rendkívüli elbeszélő tehetséggel és fikcióteremtő képességgel megáldott mesemondó. Az orális társadalomban a kezdetet és az évszázados közösségi életmódot reprezentáló elbeszélés (ami éppúgy lehet egy mese, monda, legenda, hiedelemtörténet, vagy éppen egy élettörténet is) segít a hallgatóságnak újraélni és újraértelmezni a múltat, az Ősök idejét, a bölceletüket és erkölcsi rendjüket. Ekként mindezt folyamatosan a kollektív emlékezet részévé teszi, és a rituális-liturgikus mondás révén maga és a közösség között interaktív kapcsolatot alakít ki. Lydia Cabrera¹ *A komák* című meséje eképpen kezdődik:

¹ Lydia Cabrera (1900–1991) kubai író, antropológus, etnográfus, a joruba kultúra kutatója és népmesegyűjtője Havannában született a 20. század fordulóján, amikor is Latin-Amerikában az

„Mindnyájan a szentek gyermekei vagyunk, és ami csak gonoszság meg bűnre való hajlandóság van az emberben, az mind a szentektől származik. Minden szentek szentje, Csangó, egy ízben nőügyek miatt Tákua földjéről Ocsún földjére menekült: Csangó (Szent Borbála), akit Bokoszonak, Alafinak, Agadgúnak, Dáddának, Obaijének, Lubbeónak is hívnak – Lubbeo, ez a keresztnéve. Szerelemre vágyó és kötekedő, nélküle nincsen rebambaramba, a Világ Ura, kérkedő fickó, igen bátor és igen jó kiállású – ott nőtt fel, a patakban...” (Cabrera 1974: 59).

Ez a mesekezdet egy tipikus mitikus történet kezdete, amiből megtudhatjuk, hogy az Orishák/Istenek hogyan éltek, mennyire emberi módon viselkedtek, és mindazon tulajdonságok, melyekkel mi emberek rendelkezünk, tőlük erednek. Már az első mondat előrebecsajtja az „elbeszélő szerkezet” témáját és a szereplők jellemzőjét: a gonosztságot, a bűnre való hajlamot, a kirkéi nőtípust és a csábítást. A mesemondó egyrészt ily módon teremti meg a mese szüzséjének történeti keretét, másrészt pedig a főhős karakterét magyarázza és eredeteti: „Dolé nem volt rosszféle. Ocsún lánya volt [...]” (Cabrera 1974: 60).

A mitikus kezdet Cabrera más meséjében is fellelhető,² ezen kívül előszere-ttel építi bele a mesemenetbe a szentek életéről és természetéről szóló történe-tek, amelyek ugyan nem követik a mese cselekményvázát, megszakítják a mesemondás jelen idejét, mégis mindig pontos, egyben fontos funkciójuk van. Megismertetik az olvasókkal a joruba istenek panteonját; a szentek (természetfe-letti lények) gyakran mint a főhős segítő társai szerepelnek a mesemenetben, olykor pedig magyarázatot adnak az ember természetére (archetípusára). „Dolé nem volt rosszféle. Ochún lánya volt, megtiltották neki, hogy tököt egyék, mert a tök-

identitás és a nacionalizmus kérdése került a figyelem középpontjába. Fehér kubai értelmiségi, polgári család gyermekeként hamar megismerte a „nyugati kultúrát”, korán bekapcsolódott apja *Kuba és Amerika* című folyóiratának szerkesztésébe. Ám nemcsak a latin-amerikai *kriollo*, vagyis a fehér spanyolajkú műveltség lett meghatározó számára, hanem a joruba kultúra is, melyet gyermekkorától ismert, hiszen néger dadája számos történetet mondott neki, mesélt a vallásukról, népszokásairól és hiedelmeikről. Életművét két részre oszthatjuk: az afrokubai közösségben végzett etnográfiai gyűjtései, lejegyzései és a hallott történetek alapján megírt saját narrációs művei. Ezek között találhatjuk a magyarul is megjelent *A Mambiala dombja* kötetet.

² „Amikor a föld fiatal volt, a Béka hajat viselt, és hajcsavarokat csinált magának. Kezdetben minden zöld volt. Nem csak a levelek, a fű és minden, ami csak zöld maradt, mint a citrom, meg a Reménytűcsők, hanem az ásványok, az állatok és az ember is, akit Abé-Ogó teremtetett saját ürülékére fújva. (*Teknőc Tata és Tigris Tata*, Cabrera 1974: 36). „Akkoriban az állatok beszéltek, egymás jó barátjai voltak, az emberrel is szót értettek, a kutya azonban már rabszolgául szegődött hozzá. Már mindenk fölött szerette az embert. Abban az időben – amikor még hosszan teltek az órák, és senki sem sietett [...] (*A szabadságlevél*, Cabrera 1974: 150). „Első éjjel a hold úgy jelent meg az égen, mint egy hajszál. Aztán mint egy világító sarló éle, aztán mint egy kasztíliai sárgadinnye gerezdje, levét csurgatva, aztán... mint egy malomkerék, és végül lehullt, az éj szájába zuhant, oda, ahol a Mindig Rejtőző – akit senki nem látott, aki annak fenekén él, aminek nincs fenéke – diribdarabokra tördeli egy kövel a vén holdakat, hogy csillagokat csináljon belőlük, mialatt új hold jön fel az égre” (*A némák*, Cabrera 1974: 153).

ben van Ochún titka: de méginkább azért, ami kútban történt. Történt pedig: Jemajá, amikor Orula [...]” (Cabrera 1974: 60).

Azáltal, hogy Cabrera önálló történeteket (Ricoeur szavával „prenarratív struktúrákat”) sző bele a mese cselekményszövegébe (*mise en intrigue*), sok és sokféle hangot is megszólaltat, megteremi ezáltal a polifóniát, mellyel érzékeltetni tudja számunkra azt az orális diskurzuson alapuló archaikus közeget, melyben egykor ő hallhatta a történeteket. Ugyanezt a narrációs struktúrát erősíti/hitelesíti azzal, hogy eredeti joruba nyelvű rituális énekeket és közmondásokat illeszt bele a mesébe: „Saúla bómbo, saúla bómbodil / Saúla bómbo, saúla !bobo se fue!” (Cabrera 1974: 93). Azáltal, hogy Cabrera a mese szerves részévé teszi a rituális énekeket és a közmondásokat, egyfelől megőrzi és továbbörökíti őket az újabb nemzedékek számára, másfelől azokat az évszázados élettapasztalatra utaló bölcseségeket is továbbadja, melyek lehetővé teszik, hogy meséi hasonló funkciókat töltsenek be, mint az eredeti változatok.

Tudjuk azt, hogy az újra- és újjámondás során a megváltozott kor és közösség elváráshorizontjának megfelelően a mesemondó intenciója is eltér az elődökétől, emiatt a mesenarratíva is mindig és szükségképpen megváltozik, egyszerre jelentésvesztésen (redukción) és jelentésgazdagodáson (amplifikáción) megy keresztül. Ez a változó jelentésréteg abba az irányba tereli a hallgatót, hogy a szüzsét felülíró újszerű mesenarratívát értelmezve önnön hétköznapi életét (a bajokat és betegségeket, veszteségeket és vereségeket) elviselhetőbbé tegye, igazodjék a megváltozott társadalmi és morális kánonhoz, ezáltal megtalálja a kínáló létehetőségek között a neki leginkább megfelelőt.

„E belső mozgások lettek alapjává annak a *polivalenciának* is, mely az ősi történetet, de azon belül a mese minden elemét, azonos formakészlete ellenére is, örök ifjan és korszerűen éltette századokon át. Más és más fejlődési szinten, más és más világlátású közösség a maga módján tolmácsolta a mese korszerű üzenetét. A polivalencia tehát a mesei jelkép más-más értelmezési lehetőségét jelenti” (Nagy 1978: 56).

Egy adott mesemondó a hallgatói igényt/elvárást felismerve azért mondja újra a mesét, mert valami olyasmit tud (legalábbis úgy véli, hogy olyasmit tud), amit az előzőek nem tud(hat)tak. Egyben határozott és visszavonhatatlan ígéret tesz arra, hogy a meséjével megajándékozott hallgató egyfelől jobban megérti az új jel- és gondolatrendszerben elmondott mondanivalót – ahogy Nagy Olga mondja: „az emberről, sorsáról mindig a legfontosabb üzenetet” (Nagy 1978: 59) –, másfelől jobban meg fogja érteni a létezését, mint a korábbi változatot hallva. Leszögezhetjük, hogy Cabrera nemcsak azért jegyezte le ezeket a történeteket, hogy a közösség tudjon mire emlékezni, hanem ezeket szándékában állt megismertetni a nyugati fehér kultúrával is. Tehát, mint minden mesemondónak,

Cabrerának is megvan a saját maga intenciója, azért mondja újjá ezeket a történeteket, mert valami mást tud, ez a más pedig abból fakad, hogy egy teljesen eltérő kultúrában nevelkedett, és így mint kultúra közti közvetítő léphet fel. Cabrera mindig is azért dolgozott, hogy újradefiniálja a kubai fogalmát, és szerves részévé tegye az évszázadok óta ott élő afrokubai közösséget. Azáltal, hogy „hangot ad nekik”, megteremti számukra a lehetőséget, hogy megmutassák saját magukat és kultúrájukat, megteremtsék saját identitásukat és a társadalom részei lehessenek. Teszi ezt etnográfiai gyűjtéseivel és saját újjámondásaival, mesei átírásaival.

„Írásainak trópusos és polifonikus természete szakít a fekete/fehér dichotómiával, amely a hagyományos kubai kultúrakutatás alapját képezi. Szövegeiben Cabrera olyan fikciót teremt, amelyben a szereplők, akik a kubai kultúra esszenciáját jelentik, afrokubaiak és mulattok vagy meszticek, nem pedig fehér Kreolok. Ebben az értelemben, a műveiben újra-, újjáteremtett fekete kozmogónia lesz az a hely, ahol egy alternatív nemzeti identitás képződik, amely kijelöli a hivatalos diskurzus határait” (Rodríguez-Mangual 2004: 20).³

Rodríguez Mangual voltaképpen azt fogalmazza meg, hogy nem a fekete/fehér kettőssége jelenik meg Cabrera műveiben, hanem maguk a feketék kapnak hangsúlyt. A „négerrek” szokásainak bemutatásával és karakterük összegzésével teremt meg azt a virtuális közeget, fekete kozmogóniát, melyben kialakul a kollektív identitás. Ebben az értelemben szemben áll az addigi szokásokkal, és megpróbálja áttörni azt a falat, melyet a kubai fehér értelmiség emelt, így izolálva az ott élő feketéket:

„A kubai uralkodó értelmiség felsőbbrendűséget teremtett azáltal, hogy erőszakos módon hatalmát a másság kifejezésének lehetetlenségéből nyerte, miközben a marginalizált afrokubai nem volt képes önmaga megjelenítésére, hiszen megfosztották mindazoktól az eszközöktől, amelyekkel érvelhetett volna” (Rodríguez-Mangual 2004: 107).⁴

Mangual tovább folytatja:

³ 'The tropological and polyphonic nature of her writings destabilizes the black/white dichotomy that forms the basis of traditional studies of Cuban culture. In her texts, Cabrera creates the fiction that the subjects which define the essence of Cuban culture are Afro-Cubans and mulattoes or mestizos, not white Creoles. In this sense, the black cosmogony re-created in her work becomes a place of enunciation of an alternative national identity that exposes the limits of official discourse.' (Saját fordítás az eredetiből)

⁴ 'The Cuban hegemonic intelligentsia have established a supremacy through the violent gesture of drawing power from the impossibility of expressing otherness, while the marginalized Afro-Cuban subject is not able to express herself or himself owing to a deprivation of means with which to argue.' (Saját fordítás az eredetiből)

„Cabrera képes az uralkodó diskurzusból megszólaltatni az ellenállás hangját. Az a fontos, hogy ellenállásának módja egy identitásától történelmileg megfosztott alany identitását teremti meg. Ez a lépés egyidejűleg előrevetíti azt a pillanatot, amely végül elvezet az alternatív nemzeti identitás kérdéséhez” (Rodríguez-Mangual 2004: 107).⁵

„Ezek a feketék, az ég szerelmére! Mindent tánccal intéznek el... tánccal születnek, tánccal halnak, tánccal ölnék... Még akkor is mulatoznak, amikor az asszonyok föl-szarvazták őket!” (Cabrera 1974: 67)

„Ezen az éjszakán az egész szomszédság összegyűlik Evaristo házában, mert locsifeccsi készül... Úgy látszik, mintha ott multság vagy halottvirrasztás volna – és valóban úgy is áll a dolog. Még az ismeretlen járókelők is véleményt nyilvánítanak, mindazok, akik megállnak, tudakozódnak a szélesre tárt ajtó előtti küszöbön, és mindenkit töviről-hegyire tájékoztatnak mindarról, ami csak történt. Azután minden szomszéd hoz valamit, hadd tartson még a virrasztás” (Cabrera 1974: 66).

A mesehagyomány szerves részét képezi a *kollektív emlékezetnek*, de csakis addig élő és közös ez az emlékezet, amíg az egyén használható és érvényes kánonnak tartja az „elgondolt megtartóját”: a mesekincset, s nem azt érzékeli, hogy az őseitől megőrzésre és továbbadásra kapott örökség éppoly textuális hagyaték csupán, mint a rítusok, az exemplumok, a találós kérdések, a ráolvasások.

„[...] az ember nem egyedül emlékezik, hanem mások emlékeinek segítségével, a másoktól hallott elbeszéléseket saját emlékeiként kezeli, privát emlékei megőrzése során tartja magát az évfordulókhoz és egyéb nyilvános ünnepekhez, amelyeken csoportja jellegzetes eseményeire emlékezik” (utal Ricoeur Halbwachs-ra 1999: 55).

A *Komák* című mesébe illesztett halottvirrasztási történetek is erre a közös emlékezetre utalnak. Ez nem csak azért fontos, mert bemutatja milyen volt ez a rituális szertartás ebben a közösségben,⁶ hanem mint a kollektív emlékezet

⁵ „[...] Cabrera does manage to articulate a voice of resistance from within the discourse of power. What is important is that her mode of resistance constructs an identity for a subject historically destitute of his or her own identity. And this gesture simultaneously foreshadows an agenda that ultimately leads to the proposition of an alternative national identity.” (Saját fordítás az eredetiből)

⁶ „Minden szomszéd széket hozott magával. Leülnek egymáshoz szorulva, könyök könyök mellett, a holttest körül. Botladozva sűrögnek-forognak a konyhában, ahol kinyitottak egy vaságyat, hogy lefektethessék az asszonyokat, akik éjszaka folyamán idegrohamot kapnak. [...] – Komám, a tata is fölkel, járja a dobszóra! – És a halott táncol, de még hogy cifrázza! Fehér kendőjében, amellyel az állát felkötötték, és háromszor is dobant a dob előtt, mint bármelyik élő. A kreolok rémülten iszkolnak el onnan. Az afrikaiak nem, tovább táncolnak a halottal [...] *Így történt*. Míg csak az elhunyt be nem burkolózott megint halotti leplébe, és csak arra várt már, hogy temetni vigyék, igen komoran, igen mereven, ott a hordágyon” (Cabrera 1974: 72–73. – kiemelés B. Zs.).

formája/lenyomata jelenik meg. „Késő éjjelig halottvirrasztási históriákat meséltek. Szórakoztatni kellett a „véreit”, no meg a halottat. Egyik kreol, egy igazi néger, tiszta afrikai halottvirrasztására *emlékezett*, ott a Pinar del Río-i kávéültetvényen” (Cabrera 1974: 73. – kiemelés B. Zs.). Vagyis a mesei történetben, melyről tudjuk, hogy maga is egyfajta kollektív emlékezet, megjelenik az emlékezés aktuusa, egy régebbi történet felidézése. Ezen kívül, mint az ilyenkor szokás, történeteket idéznek fel a halotról, és pozitív tulajdonságait sorolják:

„Mit is lehet szólni, hogy ilyen hamar – de mindennek eljön az ideje –, egy ennyire derék néger, mint ez az Evaristo! A városnegyedben mindenki becsülte. Soha senkivel semmi baja nem volt. Mindig kész volt valami szívességre. Híre kerekedett érényeinek. Jóravalóságának, pallérozottságának. Mindenekfölött pallérozottságának: különösen most, hogy a négerek annyira kutyaszemtelenek [...] Milyen mások is voltak az olyan régi vágású négerek, mint Evaristo!” (Cabrera 1974: 71.)

Amennyiben követjük a Walter Benjamin által definiált mesei hasznót, három rendkívül fontos elemet kell megvizsgálnunk: bölcsélet/gyakorlati tanács, erkölcsi rend/közmondás és ételiszabály/túlélési stratégia, melyekre mind számos példát találunk *A Komák* című mesében. Sokan sokszor foglalkoztak már a közmondás szerepével a mesében, itt nem is az a legfőbb célunk, hogy újraértelmezzük, hanem hogy szerepét illusztráljuk a választott meseszövegben. Természetesen nem mindig lehet éles határvonalat húzni bölcsélet és közmondás között, hiszen a funkciójuk nagyon hasonló.

„Nincs ügyetlen asszony, hogyha hazudni kell” (Cabrera 1974: 60).

„És erről sem szerzett senki tudomást: márpedig az a jó ember, akit a többiek nem tartanak rossznak” (Cabrera 1974: 63).

„A gyerek és a részeg ember mindig igazat mond” (Cabrera 1974: 64).

„Mit meg nem tesz az ember a komájáért! Ha már megitta vele az édeset, le kell nyelnie vele a keserűt is” (Cabrera 1974: 71).

„A disznó, mielőtt disznó lett volna, külsejét tekintve éppolyan volt, mint az ember... Ember volt. Megsértette az anyját. Az megátkozta... Disznó lett, négylábú, nagy pocakú, szemétben turkáló pofájú, farka mint egy kampó... De belül olyan volt, mint az ember” (Cabrera 1974: 68–69).

„A halott lelke, amely fölfedezi, mint mindig, az élők árulásait, haragos, bosszúálló, rosszindulatú lesz...” (Cabrera 1974: 74).

Gyakorlati tanácsként szolgál az ősi hiedelemmel összekapcsolt gondolat, mely szerint: „a lábakat pedig nem ajánlatos meztelenül kidugni a lepedő alól, nehogy valami Purgatóriumi Lélek, aki éppen úton van, megragadja a jéghideg kezével” (Cabrera 1974: 63). Ám legtöbb példát mégis csak az ételiszabályra találunk, ennek a mese cselekményszövege a magyarázata: a hűtlen feleség és a koma viszonya, aki ezzel a tettel elárulja a barátját, így mindkettőnek bűnhődnie kell.

Abban a pillanatban, amikor a koma kifejezi vonzódását és vágyódását a másik/feletársa felesége iránt, rögtön egy keresztényi intellemmel, tiltással találkozunk, aminek megszégyesése természetesen előrevetíti a tragikus végkimenetelt is:

„A koma, aki bűnt követ el komájával, Krisztus teste szerinti komájával szemben, összeroskad a számtalan csapás alatt. Büntetése borzalmas. A komaasszony, aki komájával vagy komaasszonyával – egyre megy – fonákul viselkedik, saját sírját ássa, saját szemével megláthatja, hogyan falják föl a férgek. Lelke századokon át bűnbocsánatért könyörög majd” (Cabrera 1974: 69).

Ha pedig ez az erkölcsi intelm nem lenne elegendő ahhoz, hogy jobb belátásra bírja a komát és a feleséget, a narrátor még számos példát említ arra hogyan jártak azok, akik az intelm/tiltás ellenére tettek:

„Itt volt például Cecilia Alvarado, Arrojo Naranjából: huszonnégy napot haldoklott, mert elárulta komaasszonyát, s közben mindvégig eszméletén volt. (Elköltötte a pénzt, amit az rábízott... és aztán, hogy igazolja magát, a másiktól csúnyákat mondott.) [...] Evaristo egyik ismerősét elgázolta egy mangóval megrakott szekér. Miért? Oltárt ígért Szent Lázárnak, Babaluajénak, ha hozzá segíti egy lutrinyereményhez. Nyert is, fölvelt száz tallért; kibérelt egy gyümölcsbódét, lovat, szekeret vásárolt... Ami maradt, útközben elverte. Megfeledkezett Szent Lázár oltáráról” (Cabrera 1974: 69).

Utolsó pontként vizsgáljuk meg az identitás témáját, és rögtön fel is tehetjük azt a kérdést, hogy vajon kinek is van/volt szüksége az identitás megteremtésére? Cabrerának avagy az afrokubaiaknak? Egyrészt az identitásteremtés és a folklórtextualizálás tipikusan egy nyugati kultúrában felnőtt ember tevékenysége, másrészt, ahogy Michel Foucault írja:

„[...] a feljegyzéseket készítő személy a mondott dolgok összegyűjtése által teremti meg a saját identitását, [...] a saját lelkünket kell megalkotnunk abban, amit írunk, de ahogyan természetnél fogva az arcunk hasonlít őseinkre, ugyanúgy a lelkünkbe vésődött gondolatoknak is felismerhetőeknek kell lenniük abban, amit írunk. A kiválasztott olvasmányok és az asszimilációs írás játékában kell megteremtelnünk az identitásunkat” (Foucault 2000: 337–347).

Ez az első *kinek* kérdés pedig rögtön egy másodikat implicál: *miért* van szüksége Cabrerának arra, hogy megteremtse saját identitását és végül *hogyan* definiálja saját magát? Már a 19. századi, de leginkább a 20. századi Latin-Amerika nagy kérdése a kik vagyunk, és hogyan definiáljuk saját magunkat a Spanyolországtól független új államokban? Jelen esetben adott egy Karib-térségi sziget, mely az utolsók közt vívja ki függetlenségét, egy szűk értelmiségi fehér

rétég, mely a társadalom politikai, gazdasági és szellemi vezető részét képezi, és ennek a rétegnek a tagja Lydia Cabrera is.

A nyugati kultúrában felnevekedett író – a kor divatját követve – Párizsba utazik, ahol megismerkedik a harmincas évek pezsgő szellemi és kulturális életével, és itt fedezi fel saját maga számára is az „igazi” Kubát az avantgárd mozgalmak hatására. Ez az európai korszellem, amikor is igény mutatkozik megismerni a másikat, az egzotikus, ismeretlen népeket, amelyek közöttünk élnek, mégis oly keveset tudunk róluk. A negrismo és a szürrealizmus hatottak a legerősebben Cabrerára és az irodalmára; a színek, a szimbólumok, a mitologikus utalások mind fellelhetők a meséiben. Ennek az új iránynak a hatására kezdi el a gyermekkorában „néger” dajkájától hallott történetekre alapozva megírni a saját meséit, és hazatérte után elkezd a rendszeres és módszeres etnográfiai gyűjtést is, ami hátralevő életének értelmét adja.⁷ Nemcsak egy közösség kollektív identitásának megteremtésében lesz meghatározó szerepe, hanem ebben a folyamatban az egyéni identitását is megtalálja. Közösség és egyén ily módon fonódik össze. Voltaképpen élete végére annak lehetünk szemtanúi, hogy az évtizedeken át tartó gyűjtőmunkának, az orális népmeseahagyomány lejegyzésének és saját narratív történeteinek segítségével sikerül definiálnia magát és megkonstituálnia saját identitását: mint etnográfus, kultúrák és generációk közti közvetítő és író.

⁷ Rosario Hiriart *Lydia Cabrera. Vida hecha arte* című művében közlésezi a Cabrerával folytatott beszélgetéseit. Az interjúkötetből megismerhetjük többek között az író gyermekkorát, a kor Kubáját és a párizsi éveket is, amikor elkezdődött érdeklődése a „kubai” iránt és elkezd írni az első meséit: „Hogy születtek meg a Néger mesék?” – „A Néger mesék azután születtek meg, hogy először találkoztam Omí Tomíval, Oddedeivel és Calazán Herrerával; úgy mondanám, hogy ezek a gyermekkoromban hallott történetek régi visszaemlékezései. Azért írtam őket, hogy Teresa de la Parrat szórakoztassam, aki Leysin-ben, Svájcban volt egy szanatóriumban.” [...] – „A mesegyűjteményt egy ugyanazon időszakban írta vagy ez több év munkája?” – Ez nem több évi munka gyümölcse, hanem, [...] hogy is magyarázzam?, ez egy újratálalkozás a gyermekkorom fantázia világával, amivel sosem szakítottam. Itt van az emlékezetem sötét mélyén, egy sötétségben, ami szerencsére néha kivilágosodik. Egy időben írtam őket, úgy ’34 elején.” („¿Cómo surgieron los Cuentos negros? -Los Cuentos negros nacieron después de mis primeros contactos con Omí Tomí, Oddedei y Calazán Herrera; yo te diría que son viejas reminiscencias de historias oídas de mi infancia. Fueron escritos para entretener a Teresa de la Parra, enferma en el Sanatorio de Leysin, en Suiza. [...] ¿Escribió la colección de cuentos en una misma época o son el resultado de varios años de labor? – Los Cuentos no fueron el producto de años de labor, sino de... ¿cómo explicarlo?, de un reencuentro con el mundo de fantasía de mi primera infancia, con el que nunca rompí. Ahí está siempre en lo más oscuro de la memoria, en una oscuridad que, por suerte, a veces se aclara. Fueron escritos hacia la misma época: creo que a comienzos del treinta y cuatro.”) (Hiriart 1978: 74–75. – saját fordítás az eredetiből)

Felhasznált irodalom

- BENJAMIN, Walter
 1969 A mesemondó. In Walter Benjamin: *Kommentár és prófécia*. 94–126. Budapest: Gondolat
- CABRERA, Lydia
 1974 A Komák. In Lydia Cabrera: *A mambiala dombja*. 59–80. Budapest: Európa
- DERRIDA, Jacques
 1998 *Mémoires Paul de Man számára*. Budapest: József Műhely Kiadó
- FOUCAULT, Michel
 2000 Megírni önmagunkat. In Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. 331–343. Debrecen: Latin betűk
- HIRIART, Rosario
 1978 *Lydia Cabrera: Vida hecha arte*. New York: Eliseo Torres & Sons
- JENEY Éva
 2010 Az egyetemes fordíthatóság elve. In Jeney Éva (szerk.): *Szó és betű szerint a világ*. 186–202. Budapest: Balassi Kiadó
- NAGY Olga
 1978 *A táltos törvénye*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó
- MILLAY, Amy Nauss
 2005 *Voices from the fuente viva*. Bucknell: Bucknell UP
- RICOEUR, Paul
 2006 *Caminos del reconocimiento*. México DF: Fondo de cultura económica
 1999 Emlékezet-felejtés-történelem. In Thomka Beáta – N. Kovács Tímea (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. 51–68. Budapest: Kijárat Kiadó
- RODRÍGUEZ-MANGUAL, Edna M.
 2004 *Lydia Cabrera and the construction of an Afro-cuban cultural identity*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press
- TENGELYI László
 2010 Történelmi tapasztalat és történelem kutatás Ricoeur felfogásában. In Jeney Éva (szerk.): *Szó és betű szerint a világ*. 203–220. Budapest: Balassi Kiadó

Zsuzsa Bálint

THE TALE AS SOURCE OF MEMORY AND ACT OF IDENTIFICATION
THE INTERPRETATION OF THE TALE *LOS COMPADRES* FROM LYDIA
CABRERA

Is it true that the folktale, as the memory of the community, is the knowledge derived from the community's thousand-year-old life experience, therefore is in itself an experience recallable from the past? Is the folktale tradition as the totality of the way of thinking of the rural community: its view of the world and the canon of its ethical norms a kind of source of memory which during centuries functioned as an origin/starting point for the teller so as to reinforce the identity while telling the tale and – as Derrida highlights – to make a promise concerning the future? These are the theoretical questions that we intend to examine in the essay and we also try to find some examples to demonstrate them by analysing a tale. In the folktale entitled *Los compadres* taken from Lydia Cabrera's first book called *Black Tales from Cuba*, we can find the connection between memory and community, the transmission of the thousand-year-old knowledge and life experience and the construction of the identity both of the community and the transcriber.

Keywords: memory, folktale, community, identity, transcription

Szörnyek és hermafroditák

Hímnős alakok a Pentameron keretjátékában

KIRÁLY KINGA JÚLIA

Absztrakt: A tanulmányban Giambattista Basile *Pentameron* című mesegyűjteményének keretjátékában elemzem a hermafrodita-jelenséget. Magát a hermafroditát a barokk kor egyik állandó spektákulumaként értelmezem, a barokk idején még népszerű karneváli kultúra hőseként és egyben antihőseként, aki a társadalmon kívül helyezkedik el, kívülvalósága azonban nem csak társadalmi kiűzetést, hanem nyelven kívüliséget is feltételez. A spektákulum a másság, idegenség reprezentációját jelenti, amely tükröt tart szemlélőjének, s ezáltal a karneváli kultúrából ismert társadalmi kiegyenlítődés analógiájára egyfajta nemi kiegyenlítődésként is szolgál, kiváltképp a *Pentameron* korában, amikor súlyos szorongás tapasztalható a különféle, nemiséget érintő diskurzusokban. A foucault-i kívülvalóság fogalmán keresztül rávilágítok a hermafroditának a kívül rekedésére, s abból vázolom a hermafroditához fűződő ambivalens reakciót, majd egy rövid kultúrtörténeti áttekintés során számba veszem, hogy miként változott a hermafrodita recepciója az orvosi és alkímiai diskurzusokban, amelyeknek lenyomatát viszontláthatjuk a gyűjtemény keretjátékában.

Kulcsszavak: Basile, Pentameron, hermafrodita, kívülvalóság, idegenség, alkímia, premodern orvoslás

„Te nem vagy csúf, te éktelen vagy. A rút kicsi, az éktelen nagy.
A rút az ördög torzképe a szépség mögött.
Az éktelen pedig a magasztosnak ellenkező oldala. [...] Aki téged szeret, megérti a nagyságot.”
(Victor Hugo: A nevető ember)

Giambattista Basile (1575–1632) *Pentameron* címen elhíresült,¹ a *seicento* elején nápolyi nyelven írott mesegyűjteménye mindmáig ismeretlen a magyar köztudatban, holott a 19. századi újrafelfedezésével, amely részint Benedetto Croce irodalomtörténeti munkásságának, részint a Grimm-fivéreknek köszönhető, nem csupán a szövegfolkloristák kiemelt referenciája lett, hanem a legváltozatosabb formában szolgált az irodalom, képzőművészet, zene, táncművészet, filmművészet forrásanyagaként.

¹ A mű eredeti címe *Lo cunto de li cunti overo lo trattenemiento de peccerile*, azaz *A mesék meséje, avagy a kicsik mulattatása*. A *Pentameron* cím Pompeo Sarnellitől, a gyűjtemény 1674-es szerkesztőjétől származik.

Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy Basile gyűjteményének keretjékében, amely több szempontból is igazi újításnak számít, elemezzem a hermafrodita-jelenséget. Magát a hermafroditát a barokk kor egyik állandó spektakuluma-ként értelmezem, a barokk idején még népszerű karneváli kultúra hőseként és egyben antihőseként, aki a társadalmon kívül helyezkedik el, kívülvalósága azonban nem csak társadalmi kiűzetést, hanem nyelven kívüliséget is feltételez. A spektakulum alatt a másság, idegenség reprezentációját értem, amely tükröt tart szemlélőjének, s ezáltal a karneváli kultúrából ismert társadalmi kiegyenlítődés analógiájára egyfajta nemi kiegyenlítődésként is szolgál, kiváltképp a *Pentameron* korában, amikor súlyos szorongás tapasztalható a különféle, nemiséget érintő diskurzusokban. Ennek oka egyfelől a Tridenti Zsinatot követő katolikus lelkipásztorkodás felerősödésében keresendő, amikor a gyónással, kiváltképp a testiséggel kapcsolatos gyónással akarja az egyház kontroll alá vonni a híveit, másfelől pedig a premodern orvoslási gyakorlatban, amikor egyszeriben fontossá válik az emberi test anomáliáinak vizsgálata.

A bevezetőben a foucault-i kívülvalóság (*exterioritás*) fogalmán keresztül igyekszem rávilágítani a hermafroditának a kívülrekedésére, s abból vázolom a hermafroditához fűződő ambivalens reakciót.

Mielőtt rátérnék tanulmányom tárgyának tulajdonképpeni bemutatására, irodalmi, orvosi, illetve alkímiai vonatkozásban vázolom a *freak* és *teras* történetét,² kitérve az egyes átfedésekre is, hiszen a 16–17. század epizteméje e három álláspont elkülönülésében és kereszteződésében egyaránt tetten érhető. Abbéli törekvésem mögött, hogy egyetlen fejezetcím alatt érzékeltessem a hermafroditával kapcsolatos megfigyeléseket, nem a diszciplináris határok elsatírozása húzódik, hanem a diskurzusok sokféleségének érzékeltetése, s azok egymásra hatásának taglalása annak érdekében, hogy közelebb kerüljek a vizsgálat tárgyához.

Bevezető

Minden társadalomnak megvan a maga karneváli hőse, aki túlhordja a karneváli idény terheit, s olyan állandó jegyeket kényszerül magára öltetni, amiktől mások szemében bizzarrá válik, azaz egyszerre lesz lenyűgöző, nevetséges és rémisztő. Holott épp ez a kívülrekedés mutatja az adott társadalom identifikációs

² A *freak* fogalma nem pusztán a fogyatékosággal vagy többlettel élők gyűjtőneve, hanem olyan marginalizált személyeké, akik csodálatot és viszolygást keltve veszélyeztetik a „normális” identitást. Ők a lehetetlen közép az emberi és nem-emberi között. A *teras* eredetileg szörnyet jelölt. A görögök transzcendentális erőkkel felruházott, mitikus lényekként definiálták, s egy külön „diszciplína”, az ún. teratológia (szörnytudomány) foglalkozott velük. A premodern orvoslás már bizonyos betegségekkel hozza összefüggésbe és megkísérli visszaágyazni őket a normalitásba.

kényszerét,³ netán az attól való undorát. Karneváli hőssé ugyanis akkor válik az egyén, ha a társadalom által elfogadott maszkot nem csak a rejtőzködés végett, a mögöttesben való feloldódás és a kivehetetlenség szándékával, hanem a megmutakozás vágyával viseli. Ezt a vágyat, Foucault gondolatmenetét idézve, felfoghatjuk magának a kívülvalónak a paradoxonaként, mert az exterioritás vonzásának engedve el is akar szabadulni az exterioritás gondolatától. Ez a vágy a várakozással egyenértékű, nincsen iránya, s ha lenne is tárgya, amely betölthetné, csak eltörölné, erodálná azt. A karneváli hős kívülrekedése eredet és halál folyamatos egymásba tükröződése, mely nem állít, nem tagad semmit. A kívülrekedés nyelvi kiűzetés is, hiszen nem csupán a beszélő helyezkedik önmagán kívülre, hanem a nyelv is egyféle átjáróként definiálható, amely kifelé vezet a diskurzusból, kiszökik „az ábrázolás dinasztiájának hatalmából” és szétszóródik (Foucault 2000a 100).

A karneváli kultúra eleve számol a kiűzött beszéddel, amely Sade önismétlő monológiához hasonlóan a tótágast álló világ végtelen mormolásaként tétélezhető,⁴ s amelyet a vásártéren foganatosít, ám azzal, hogy a karneváli irodalom vásártérre alakítja a korabeli szalon-, illetve udvari életet, Galilei térnyitó felfedezésének analógiájára,⁵ végleg, vagy legalábbis jó hosszú időre egybenyitja a vásári beszéd és hatalmi diskurzus tereit.

A hermafrodita a maga ambiguitásával mintegy kivezetésképpen maga is átjáróként tétélezhető, s mind a tudományos, mind pedig a művészeti reprezentációk vonatkozásában a kor diskurzusának közkedvelt spektákuluma lesz a *freakshow* állandó szereplőjeként. A hermafrodita alakja egyszerre szituál utópiát és heterotópiát, hiszen tükörként funkcionál:

„ott látom magam, ahol nem vagyok, a felszín mögött megnyíló irreális térben, ott vagyok, ahol nem vagyok, árnyként, amely önmagamként adja nekem önnön látványomat, s lehetővé teszi, hogy ott szemléljem magamat, ahonnét hiányzom: ez a tükör utópiája. De egyben heterotópia is, hiszen a tükör valóságosan létezik és

³ A kívülrekedést a kívülvalóság, *exterioritás* foucault-i fogalmából eredeztetem. A kívülrekedés állapot a kívüliség gondolatához közelíthető: egy időtlenségbe és ürességbe érkező létezés, ahol a nyelv folyamatosan „csörgedezik”, egy semleges térben való megállapodás, amiben semmilyen egzisztencia nem verhet gyökeret.

⁴ Foucault szerint a kívüliség ugyanúgy jelen van Sade önismétlő mormolásában, amellyel a törvényen kívüli vágyat juttatja szóhoz, mint Hölderlin költészetében, aki viszont a hiányzó isteneket szólítja és szólatatja meg.

⁵ „A helymeghatározás zárt tere Galileinek köszönhetően nyílt fel, hiszen valójában nem a Föld Nap körüli mozgásának felfedezése, vagy inkább újrafelfedezése kavarta műve körül a tulajdonképpeni botrányt, hanem annak a végtelen, végtelenül nyitott térnek a kijelölése, amelyben feloldódott a középkori hely egyértelműsége, hiszen ebben az újfajta térben egy dolog helye pusztán mozgásának egyik pontja lehetett, mintha a nyugalmi helyzet nem volna más, mint végtelenül lelassított mozgás” (Foucault 2000b).

bizonyos módon visszahatást gyakorol a helyre, amit betöltök; a tükör működése következtében, mivel ott látom magam, hiányzónak vélem magam a helyről, ahol vagyok. E valamiképpen rám szegeződő tekintet révén visszatérek önmagamhoz [...], újra önmagam felé fordítom a pillantásomat és felépítem magam ott, ahol vagyok” (Foucault 2000b 150).

A spektákulum során egyszerre tárul eléink a *freak* és a *teras* ambivalens, idegen alakja, s amíg az egyik (*freak*) kívülhelyezkedik, sőt, szembeszegül azzal a világrenddel, amely az ellentétes fogalompárokkal uralja és alakítja az identitásunkat, addig a másik (*teras*) egy visszacsatlakozást sejtet azáltal, hogy az orvosi gyakorlat normalizálni próbálja az ambiguitást.

Ez az idegen magán viseli az átlépett küszöb jeleit, s kívülállóként figyelmet követel magának, felébresztve bennünk a legősbibb érzéseinket, legyen az viszolygás vagy elragadtatás.

Bármelyiket hozza is ki belőlünk, a hermafrodita jelenléte egy narcisztikus állapotot aposztrofál, a saját külső formáink láttán felgerjedő örömet, amely közvetlen jelentések és viszonyrendszerek által elérhetetlen, ha azonban a mások által létrehozott nézőpontba helyezzük önmagunkat, máris kézenfekvő (Grosz 1996: 64). Vagyis egy szimultán és ambivalens reakciót vált ki, mivel a tükörkép félelmetesen sodor a kísérteties megkettőződésbe, s ugyanakkor fel is számolja az ént, amely önmaga reflexióját akarja látni, örömet azonban a maga kívülvalóságában találja meg, önnön illuzórikus képességeiben, amely a saját tükörképére is hatással van. A szemlélődés borzalma valójában annak felismerése, hogy ez a monstrum bennünk van, s ki kell löknünk magunkból, azaz abjekcióra kárkoztatnunk, hogy a határok közé szorított, kategorizált én számára élhetővé tegyük az életet. A többlet által kiváltott bűvölet és viszolygás végigkíséri a hermafrodita történetét, s a mutiláció, legyen az konkrét vagy szimbolikus, újabb többlettartalmakat hív elő.

A hermafrodita irodalma

A napjainkban egyre népszerűbb hermafrodita-kutatás főként a transgender-tudományokon belül hódított teret, s a témában írott tanulmánykötetek illetve queer-periodikák egymás kereszthivatkozásait bővítve lassan külön tudományágot teremtenek. A történeti, pontosabban előtörténeti felvezetők többnyire mitológiai vonatkozásúak, de legalábbis feltételezik a mitológikus elemekről való tudást és retorikát.

Századokkal azelőtt, hogy Ovidius metamorfózis-története az alkímiai vizsgálódások fókuszába került volna, már Hérodotosz és Diodorus Siculus is emlí-

tést tesz a hermafroditák létezéséről. Ezek a passzusok azonban pusztán beszámoló, mítoszkritikai vázlatok, amelyekben a mindkettő és egyik sem,⁶ vagyis a *both and neither*, ami tanulmányom fogalmi apparátusában döntő szereppel bír, csak a *mindkettőség* felől tételeződik, s ezáltal híján van annak a demarkációs vonalnak, ami a *sem-semlegességgel* karöltve egyben a *kétiúséget* is kijelöli.

Amikor azonban Ovidius Salmacisa ráveti magát Hermafroditusra, az ifjú pedig ellenáll a csábításnak, létrejön az a monstrum, ami a későbbi századok fontos referenciapontja lesz.

„Meghallgatja az ég; az a két test elkeverülve / eggyé lett rögtön, s egy arc tündöklük a törzsen, / mint ahogyan két ág, mikor egy kéregbe van oltva, / együtt kezd növekedni, tovább is erősödik együtt; / így az erős, szívós ölelés eggyé teszi őket, / nincs már két testük, de azért kettős az alakjuk, / nem fiú az, sem nő: mindkettő s mégsem e kettő.”⁷

Az Ovidiustól ránk maradt történet eleinte csak divatos átváltozás-narratívának számított az irodalmárok körében, a későközépkortól azonban mind az orvostudomány, mind pedig az alkímia tárgyává tette. Utóbbi főként azok után fordult Hermaphroditus alakjához, hogy a korábbiól használt metaforák, amikkel érzéketessé próbálták tenni az alkímiai folyamatokat, lassan jelentésüket veszítették. Az alkímiai diskurzusokból megörökölt kategóriák, amelyek mentén a hermaphroditust próbálták definiálni, sokáig a természetes–mesterséges, természetes–természetfeletti, természetes–természetellenes dichotómiájára vonatkoztak, s még a 14. században is tulajdonképpen Avicenna támadásaira adott védőbeszédnek voltak, amelyek egytől egyig az emberi törekvések csúcspontját akarták láttatni ebben a „tudományban” (W. Newman 2004: 63).

Elsőként a *Hermész Könyve* bírálja felül, elvitáztatva a pro és kontra érveken, azt a korábbiól érvényes kijelentést, miszerint a fémek teste, lévén a természet alkotásai, maguk is természetesek, míg az emberi alkotások természetellenesek,⁸

⁶ Ovidiusnál *Netrumque et utrumque*, ami Devecseri fordításában költői ugyan, de nem elég pontos.

⁷ Devecseri Gábor nagyszerű fordítása mellett fontosnak tartottam az idézett részletet mélyebben megvizsgálni. Mivel a korábbi angol, Sir Samuel Garth – John Dryden-féle fordítást az angol-szász nyelvtérületen is felváltotta Frank Julius Miller 1971-es fordítása, ami kevésbé költői és eufemizált, de értelemszerűen annál frappánsabb, kérésre Uhrman Iván is készített egy nyersfordítást: „hogy fogadalmait meghallgassák az istenek: valóban, kettejük teste összekeverten egybekapcsoltnak, és külsejük bevonatik egyetlenné. Mint mikor valaki faágakat olt bele a kéregbe, és azon igyekszik, hogy egyesülten erősödve, egyformán is növekedjenek, úgy *ahol az ő tagjaik szívós öléssel egyesülnek*, nem is ketten, mégis két alakban vannak, nem is lehetséges, hogy asszonynak, sem, hogy fiúnak mondják, egyiknek sem látszanak és mindkettőnek”. (Kiemelés K. K. J.)

⁸ A *Hermész Könyve* arab közvetítéssel került a nyugati kultúra középpontjába és terjedt el különböző fordításokban, noha, állítja W. Newman (2005), más ilyen jellegű mű arab nyelven nem született.

amely valójában annak axiómája, hogy az ember által reprodukált természet immár mesterségesnek mondható. A *Hermész Könyve* azonban mindjárt az elején leszögezi, hogy semmilyen különbség nincs a természetes és reprodukált természet közt, hiszen, miként a tűz, víz, levegő, föld, ásványok, állatok is példázzák, a különféle emberi alkotások megegyezést mutatnak a természetessel.

„A villámlás természetes tüze azonos a kőből csiholt tűzzel. A környezetünkben lévő természetes levegő megegyezik a főzés közben elpárolgó levegővel. A talpunk alatt lévő természetes föld megegyezik a víz üledékéből származó földdel [...] Valójában a mesterséges sokkal jobb minőségű, mint a természetes, s ezt bárki tanúsíthatja, aki az ásványokhoz ért valamit. A természetes fa és a mesterségesen beoltott egyaránt nevezhető fának. Miként a természetes méhek is ugyanolyanok, mint a rothadó bikatetemen tenyésztettek” (W. Newman 2004: 64).

Am, mint korábban állítottam, az alkímiának, miután a természetes–mesterséges körüli vitákon túllépett, már másmilyen metaforákra volt szüksége, hogy a transzmutációs folyamatok nemiséggel bíró jellegét szemléltesse, s csakhamar kimondottan az ovidiusi Hermaphroditus-történetre építette a maga diskurzusát.

E diskurzus az emberi reprodukciót körüljáró képi világot, az orvostudománytól kölcsönözte, szókészletét pedig a teológiai értelemben vett halál és feltámadás hatotta át. Amíg azonban az orvoslás egyféle monstrumként definiálja a hermafroditát, akit kíváncsisággal vegyes borzalommal szemlélnék, és akihez folyamatos negatív konnotációk társulnak hozzá, addig az alkímia megszelídíti az interszexualitást, mivel a transzmutációs folyamatok megértéséhez feltétlenül szükség volt a hermafroditák társadalmi elfogadtatásához. Még ha csupán elméletben is.

A premodern orvoslás ugyanis két alapvető, egymással olykor ellentétes nézetet vallott a hermafroditákról, amelyek nem csak a szexualitás vonatkozásában különböztek, de más-más társadalmi következményekkel is jártak. Amíg a hippokratészi, illetve a poszt-hippokratészinak számító galénoszi nézetek a férfi-, illetve női mag arányát és a magzat fekvését tették a hermafrodita-jelleg felelőssévé, addig a 13. század folyamán felerősödik az az arisztotelészi nézet, miszerint az anya anyagiánya, mint például a menstruációs vér, felel a hermafroditizmus kialakulásáért, hiszen ez egy fetus létrejöttéhez túl sok, kettőhöz túl kevés, s ilyenkor vagy szíami ikrek fejlődnek a méhben, akik formájukat tekintve teljes mértékben megegyezőek, vagy pedig többletgenitáliával születik meg a gyerek.

A hippokratészi-galénoszi nézet olyannyira átszexualizálta a maga diskurzusát, hogy a férfi-női mag mennyiségét ismertette, illetve az uterus bal és jobb oldalának termikus állapotát is analizálva – jobb testfél meleg, bal testfél hideg –, már a magzat nemiségének számbeli lehetőségeit is kikövetkezteti, és feltárja a szexualitás teljes spektrumát. Eszerint, ha a magzat mind az apának, mind pedig az anyá-

nak a hímmagjából fogant és a méh jobb oldalán ágyazódott be, akkor hímnemű gyerek született, ha pedig az apai-anyai magok női természetűek voltak és az uterus bal oldalán ágyazódtak be, akkor nőnemű lett a gyerek. Az összes többi kombinációja vagy törékeny és nőies férfiak születéséhez vezetett, vagy pedig erős és férfias nők születéséhez, ha pedig minden vonatkozásban „középen” fogant a gyerek, akkor esetenként hermafrodita született (Daston – Park 1994: 421).

Arisztotelész szerint azonban, aki eleve tagadta a női mag meglétét, a hermafrodita a normális és többlet találkozásának arányából, illetve elhelyezkedéséből származtatható. Az anyai többletmateria, mint fentebb már ismertettem, számi ikrekhez születéséhez vezet. Ha viszont kisebb arányban jelenik meg, akkor külső vagy belső többletet eredményez, attól függően, hogy a testnek melyik részén található a hímmaggal. Ha például a lábban, akkor a hatodik ujj kifejlődését eredményezi. Ha az ágyékon, akkor második nemi szerv kialakulásához vezet.⁹

Mindazonáltal a hermafrodita szexuális ambivalenciája felszínes, hiszen az eredeti nemét a test komplexitása határozza meg, úgymint a hideg–meleg, száraz–nedves ellentétpárok, s ha meleg–száraz attribútumokkal rendelkezik a magzat, ami a szív melegéből eredeztethető, akkor hímneműként definiálendő, ha pedig hideg és nedves, akkor nőként. Az arisztotelészi nézet tehát a szexuális differenciálódásról szól, amely kizárólag a nemi szerveket érinti, s amely a többlet, valamint a hiány polaritásának eredménye, tehát eleve kizárja az interszexualitást, minek utána a második genitáliát inaktívként tételezi, akár egy kinövést vagy tumort.

Mindenesetre a két elképzelés felváltva volt érvényben a koraközépkor idején, jöllehet az arisztotelianus nézet a 13. századig messze háttérbe szorult a poszt-hippokretészi hivatkozásokkal szemben. Előbbit az orvosi diskurzusok részesítették előnyben, mivel az interszexualitás tagadása egybecseng a természet normatíváival, s ezzel kihívás elé állítja a sebészetet, amely a természet segítségére siet.

Pseudo Albertus Magnus például, a *De Secretis mulierum* című munkájában már csak azért is férfinak nevezi a hermafroditákat, mivel a férfiak a nőknél sokkal értékesebbek (Pseudo 1992: 116–117). A kétneműség mint monstrozitás azonban a szexuális devianciák, illetőleg a szodómia diskurzusába is beemelődik, s egyesek akkor is a hermafroditizmust kárhoztatják, amikor a maszturbációról beszélnek, hiszen az, mint mondják, egyszerre passzív és aktív, azaz kétnemű (DeVun 2008: 179). Ez a nézet aztán a fogamzás pillanatát is beárnyékolja, s a premodern orvosi hitviták odáig viszik a dolgot, hogy hermafrodita csakis deviáns kopulációból származhat.

⁹ Arisztotelész a *De generatione animalium* című munkájában értekezik a hermafroditizmusról és minden megállapítását kizárólag az állatokra vonatkoztatja. Lásd Arisztotelész 1943: 391–395.

A 16. századtól a hermafrodita alakja az orvosi érdeklődés centrumából lassan a társadalmi és teológiai vizsgálódás fókuszába is bekerül. A korábbi hagiográfia szakrálisnak tekintette a travesztiát, és általánosan elfogadott volt az a teológiai nézet, miszerint léteznek nőies férfiak, ahogyan a férfias nők előfordulása sem kizárt, s bár szexualitásuk egyértelmű volt, mégis nemtelenként, vagyis semlegesneműként aposztrofálták őket. Ennek azonban a szó szoros értelmében vett hermafroditákhoz aligha volt köze. Ebben az időszakban jelenik meg a *virago* fogalma, amely Sevillai Isidor szerint egyszerre jelenti a maszkulin erővel rendelkező szüzet, s azt az asszonyt, aki férfimunkát végez. Tény, hogy akár az antikvitás amazonjaihoz hasonlították őket, akár a keresztény cölibátus képviselőit értették alatta, a *virago* minden esetben erényesnek számított (Cadden 1993: 205).

Ehhez képest, teljesen lenyomozhatatlanul és váratlanul, a hermafroditiz-mussal kapcsolatos dolgokat a férfiak közötti szexuális aktusra kezdték vonatkoztatni, amelyről, noha ez jóval korábbról datálódik, már Dante *Purgatóriumának* 26. énekében, a *Bujaság lángjaiban* is olvashatunk:

„Itt szemben, azt a bűnt tették ezek, / melyért a nép, diadalmenetében / egy Caesart *Reginának* nevezett. / Azért kiáltják, hogy »Szodoma!« épen, / mint hallád, mind magát korholva-szidva, / s égőbbé teszi égésük a szégyen. / A mi bűnünk pedig *hermafrodita*; / emberi törvényt nem tartánk azonban, / vágyunkat állat-módra csilapítva.”

A fenti jelenséghez minden bizonnyal köze lehet a pornográfia megjelenésének, állítja a Daston – Park szerzőpáros *A hermafrodita és a természet rendje* című népszerű tanulmányában, azután, hogy az anyanyelvi orvosi könyvek megjelenésével egyidejűleg színre lép a profit-orientált könyvkiadás. Mivel a buja olvasói kíváncsiságot a még bujább tartalmakkal kellett kielégíteni, hogy növeljék az eladott példányszámot, egyre vaskosabbakká váltak szövegek és illusztrációk egyaránt (Daston – Park 1995: 424).

A felelősségre vonás nyilvánvalóan nem maradt el, így a kor híres tractátusainak szerzői vagy a Párizsi Egyetem által összehívott konzílium előtt adtak számot tetteikről, ahogy tette ezt Ambroise Paré a *Szörnyek és csodák* című kötetének 1573-as megjelenése után (Paré 1982), mikor a konzílium a lesbikus technikák részletes ismertetése miatt a női olvasók erkölceit féltette, vagy pedig frappáns előszóban hátrították el a felelősséget, ahogyan Jaques Duval járt el az 1612-es *Értekezés a hermafroditákról* című munkájának megjelenésekor.

Hatalmas Természet – ezt a címet adja előszavának Duval. Majd a következőket írja:

„A kiváló mesterember, abbéli vágyában, hogy férfi felelt fajtájuk fenntartására ösztökélje, nem elégedett meg azzal az egyszerű ténnyel, hogy mindehhez a nemi

szerveinket használjuk, hanem – egy általam ismeretlen oknál fogva – úgy intézte, hogy már a pusztá megnevezésük hallatán is átjárjon a kéjes csiklandozás, az örömteli gyönyör, s mégha az egyiptomi hieroglifákat kölcsönözném is, hogy megrajzoljam őket [mármint a nemi szerveket], akkor se tudnám elúzni azt a bujaságot, amivel a Természet kicirkalmazta, feldekorálta a pusztá említésüket” (Daston – Park 1995: 424 – megjegyzés K. K. J.).

Mivel a természetes kontra mesterséges, – természetfeletti és –természetellenes dichotómiájában továbbra is a természetes számít normatívnak, a hermafrodita-princípium egyre elfogadottabbá válik azáltal, hogy amennyiben intersexualitása bizonyítható, még természetesnek is minősíthető. Ám ha a többlet kinyilvánítására nem találnak elegendő bizonyítékot, amely bizonyításkor orvosok, jogászok és bábaasszonyok is megvizsgálták a páciens, akkor szodómia vádjával akár máglyahalálra is ítélték a hermafroditát. Ennek hátterében nagy valószínűséggel az a maszkulin szorongás áll, amelyet a nők megnövekedett szexuális elvárásai eredményeztek, valamint az a tény, hogy a férfiaságnak immár láthatónak kellett lennie (lásd bővebben Long 2002: 107–136). A női szodómiától való berzenkedés újabb szexuális szorongást idéz elő, s ennek következményeképpen többen is újraosztályozzák a hermafroditát, ami valójában a hiperbolizált klitorisz koncepcióját konstruálja meg. Jean Riolan, akinek *Discours sur le hermafrodite* című, 1614-ben napvilágot látott értekezése sok helyütt Duval könyvének szó szerinti ismétlése, valójában a maszkulinitás elvesztésétől való rettegést vetíti elő, amikor a női genitáliáknak a férfi nemi szervhez hasonló aktív szerepet tulajdonít (Long 2002: 135).

„A testnek ezen része, melyet klitorisznak szokás nevezni, s amely formáját, felépítését egyaránt tekintve a hímtaghoz hasonlatos, éveteg, kéjes asszonyoknál ujjnyi nagyságúra nőhet és vastagodhat, következésképpen tehát ki is használják az örömszerzésben, s amennyiben együtt hálnak, egymást elégitük ki” (Riolan 1614: 79).

Riolan azonban, hogy még véletlenül se leplezze le a szorongást, a hiperbolizált klitorisz jelenségét távoli kultúrákra hivatkozva írja le, s az egyiptomi, illetve török asszonyok nemi szervének elemzésekor a meleget okolja, amely mindkét nem genitáliájának méretét befolyásolja. A kasztráció felvetése, mely a többlet eltávolításának első körös kísérlete, így valóban a távoli kultúrák doméniumában marad, de ezzel egyidejűleg felveti azt az analógiát is, melyet nem lehet figyelmen kívül hagyni, s amit a férfiak kasztrációja kapcsán fogalmaz meg.

Ha tehát „egy férfi herezacskók és herék nélkül születik, amennyiben kifejlett pénisszel rendelkezik, még nem fosztatik meg a férfiaságától” (Riolan 1614: 105), a nőket viszont kasztrálni kell, akkor mennyire tekinthető stabilnak a férfiak önképe, ami a férfitest ezen részét illeti. Annak szillogizmusa, hogy a férfiaságot a phallosz szimbolizálja, de akadnak phallikus asszonyok is, tehát ezeknek

kasztrációja könnyen elvezethet a phallosztól való teljeskörű megfosztásig, valójában egy újabb, sokadik, s éppen kibonatkózóban levő paranoia kórképét villantja fel.

A *mindkettő* és *egyik sem* tehát belép a szorongás panoptikumába, és annak érdekében, hogy az *egyik*, az értékesebbik érvényben maradjon, megszerzi a legitim helyet, jóllehet továbbra is undorral vegyes csodálat övezi.

Ezzel szemben az alkímia sokkal inkább a pozitív konnotációkra fekteti a hangsúlyt, hogy a fémek transzmutációja, illetve a reprodukció közti párhuzamot elmagyarázza, s feltárja a bölcsek kövének eredetét. Ennek, mint azt a *Tabula Smaragdina* állítja, „atyja a Nap, anyja a Hold”,¹⁰ vagyis a kén és a higany, előbbi pedig, akár az emberi szexualitásban, a maga melegével hevíti fel a hideget. Vagyis a kő nem más mint férfi és nő, Nap és Hold, meleg és hideg, kén és higany. De nem csupán a *Tabula Smaragdina* szövegét kellett dekódolniuk az alkímistáknak, hiszen a 13. századtól számos arab szöveg kerül terítékre, jórészt latin közvetítéssel, amelyekben egy bizonyos *rebis* kifejezés mind etimológiailag, mind pedig szemantikailag dekódolásra várt. Végül a máig ismeretlen terminust átirással oldották meg, s így lett belőle *res bina*, vagyis *két dolog*, amelyet a bölcsek kövével azonosítottak, a soron következő alkímista-nemzedék pedig már hermafrodita-ként értelmezte a *rebis* kifejezést.

A későbbiekben Ferrarai Petrus Bonus hozza konkrét összefüggésbe az alkímiát a hermafroditizmussal. Ő mondja ki, hogy az alkímiai hermafrodita a szembenálló tulajdonságok egyesülése, a bölcsek köve pedig egyesíti és kiegészíti a magában levő férfit és nőt, illetve a passzív és aktív tulajdonságok hordozójaként képes a reprodukcióra, a fémek transzmutációjára (DeVun 2008: 200).

„A megalvadt tejet nőnek hívják, s férfinak azt, ami éppen alvad, minthogy az aktivitást a férfinak tulajdonítják, miként a nőnek a passzivitást. Ennek okáért, mikor a kő folyékonnyá válik, hisz eleinte fluidum, amely folyik, nőnek neveztetik. Az alvadékot viszont, amely megalvasztja, mikor szolid, kemény és állandó, férfinak hívják. [...] *Tehát férfi és nő egyesül, és egy lesz belőlük*” (De Vun 2008: 200. – kiemelés K. K. J.)

Vagyis, ovidiusi mintára, ez a hermafrodita-felfogás nem az ellentétek középpontjában áll, hanem maga a test, amely az ellentétek vitáján alapszik, és fel is oldja azt. Petrus Bonus szerint a bölcsek köve maga volt a testetlenség és test, isteni és emberi, látható és láthatatlan, test és lélek, egyesülés és szétválás. Vagyis a krisztusi életpálya egészét láttatja benne, s a továbbiakban más alkímisták is átveszik ezt a gondolatot, majd a hermafrodita–bölcsek köve–Jézus Krisztus össze-

¹⁰ Pater eius est Sol, mater eius Luna, portavit illud ventus in ventre suo, nutrix eius terra est. Lásd a *Tabula Smaragdina* negyedik szövegét: <http://www.hermetics.org/pdf/ontablet.pdf> (A letöltés dátuma: 2013. június 4.)

fonódásával beléptetik a feltámadás és örök élet fogalmát, mindvégig az egyensúly és megkettőződés kölcsönhatására építve a maguk diskurzusát, ami egyben a *mindkettősség* és *sem-semlegesség* nyugalmi állapotaként is felfogható.

A 14. századtól a latin nyelvű alkímiai irodalom egyre inkább elfordul a skolasztikus hagyományoktól, és az arisztotelészi természetfilozófiai nyelvet alkalmazva egy olyan terepre tereli, amely érzelmi-nyelvi vonatkozásban egyaránt igencsak vallásosnak tűnik.

Erről tanúskodik legalábbis a 14. századra datálható *Aurora consurgens*, amit korábban Aquinói Szent Tamásnak tulajdonítottak, illetve a *Szentháromság könyve*, amely a 15. századból maradt fenn. Előbbi, mely az arab és latin alkímiai hagyományokat követi, nem annyira gyakorlati megfigyeléseken alapul, hanem egy misztikus értekezés, melyben hemzsegnek a bibliai idézetek és költői képek. Sapientia, avagy a Bölcsesség, női mivoltában értekezik, s hol Szűzanyaként, hol pedig Krisztusként fogható föl, vagyis az *Aurorában* az alkímia leginkább női hangvételben szól hozzánk.

„Kinek szerelmében lankadok, kinek hevében olvadok, kinek illatában élek, kinek ízlelésével gyógyulok, kinek tejét iszom, kinek ölelésében ifjúvá érek, kinek csókjából kapom az élet lehetét, kivel együtt hálván testembe tér az élet, annak apja leszek én, ő pedig a fiammá lesz.”¹¹

Ám ennél is figyelemfelkeltőbb az *Aurora consurgens* illusztrációs anyaga. Az egyik ábrán ugyanis a bölcsék követ hermafrodita ifjúként illusztrálja a szerző, akit egy kék sas tart a karmai közt. Az ifjúnak két teste van, férfi és nő fúziója, két feje, négy melle, két rend nemi szerve, ami a férfi–női princípium egyensúlya, *mindkettősség* és *sem-semlegesség*, de a megkettőzött nemi szervek felelevenítik az arisztotelianus többletmateriával kapcsolatos nézetet, s ráadásul behozzák a szíami ikreknek mint monstroomoknak a képét is.

A *Szentháromság könyve* ennél is tovább megy. Az anonim szerző nem csupán a Mária–Krisztus elvegyülését és feloldódását sugalmazza, hanem kidolgozza a Krisztus–Antikrisztus párhuzamot is, s ahogyan Krisztus a saját anyjával „elkeverülve” a tökéletes balanszírozás állapotának metaforájává válik, úgy fogja hordozni az Antikrisztus saját anyjának női elemeit is, hiszen az Antikrisztus nem más, mint az elfajzott Krisztus színre léptetése, a mindenkori verző, maga a perverzitás (DeVun 2008: 210). Ez a feltevés olyan ábrákban ölt testet, amelyek immár összepárosítják, elvegyítik a Jézus–Mária hermafroditát az Antikrisztus

¹¹ „Cuius amore langueo, ardore liquesco, odore vivo, sapore convalesco, cuius lacte nutrimentum suscipio, amlexu iuvenesco, osculo spiraculum vitae recipio, cuius condormitione torum corpus meum exinantur, illi vero ero in patrem et ipse mihi in filium” (B. Newman 2003: 236).

hermafroditával, s királyi öltözékben illusztrálják a női, valamint maszkulin princípiumot, akiket egy kígyó fog közre. A kígyó nyúlványainak mindkét végén egy-egy fej található, ami úgyszintén női és férfi fejet ábrázol, ezek a fejek pedig a királyi-antikrisztusi hermafrodita genitáliáiba fúrják fejüket, mintegy jelezve, hogy valóban hibridlénnyel van dolgunk.

Mindaz tehát, ami az alkímiai diskurzusokban számunkra releváns, nem más, mint a mindkettősség és sem-semlegesség egyensúlyállapota, ami a hermafroditát egyedülként legitimizálja, s helyezi fölé az érvényben lévő természetközpon tú világképnek, egyben elfogadtatva, hogy a csodás átalakulások lehetségesek, illetve általuk váltható meg az emberiség.

Hermafrodita a *Pentameron*ban

Basile minden bizonnyal ismerhette ezeket a szövegeket, de legalábbis a hatásukat, jóllehet a 17. században nagyjából már lecseng az alkímia divatja, és átveszi helyét a mineralógia. Ugyanígy feltételezhető róla, hogy a francia orvosi értekezések is eljutottak hozzá. Egyrészt, mert Párizs nem csak a franciák szemében számított a világ közepének, másrészt ő maga örök utazó volt, katona, udvari titkár, s utóbbi minőségében ő írta és rendezte a királyi látogatások alkalmából tartott udvari ünnepeket, amelyeknek bizonyos technikai vívmányai és toposzai a gyűjteményben is megjelennek.¹² Egyszóval tájékozottsága minden kétséget kizár.

A *Pentameron* minden szempontból újításnak számít, hiszen már struktúrájában is szétzilálja a mese érvényesnek tartott narratív szerkezetét. Egyfelől a mesés véget követően gyakran újabb konfliktust kreál, amelynek alapját a dráma ars poetica i értelmében vett tragikus vétségek képezik, illetve a tündérvjáték-modellen belül megjeleníti a barokk drámaiság egyik alapfogalmát, az *il mirabilét*, nevezetesen az ember esendőségének és hatalmasságának konfliktusából származó csodát.¹³ Másfelől azonban a mesét olyan pretextusnak tekinti, amelynek valamennyi részét szabadon kezeli, és az epika szabályait felrúgva a drámaiságot célozza meg. A mítoszokból ismert fordulatokat és megoldásokat leggyakrabban alárendeli a redundáns retorikának, amellyel az egyes szereplők állapotát, rögeszméjét, szenvedélyét vagy gyászát megjelenítve a külső és belső transzformációknak is

¹² Maga Basile rendezte a *Monte Parnasso* (A Parnasszus hegye) című színjátékot, Mária Anna spanyol infánsnő és magyar királynő, valamint Ferdinánd főherceg nápolyi látogatásának tiszteletére, 1630. október 17-én.

¹³ A fogalom Karl Vossler-től származik, aki a barokk színházi hagyományokat kutatva megállapítja, hogy a fenséges, a csoda nem az akkoriban divatos színpadtechnikai bravúrokból, hanem az emberábrázolásból származik.

„látható” hangot ad, s ezzel nem csak színesztéziát teremt, hanem egy újszerű dialógustechnikának is az előfutára, megteremtve az epikán belüli teatralitást.

A *Pentameron* leginkább nyelvezetében mond ellent a mű alcímében megjelenő ajánlásnak – ti. a kicsik mulattatásának. Rabelais nyomdokaiban járva, s a már említett *il mirabile* hatására összpontosítva a stilisztikai alakzatokat is új hangnemben szólaltatja meg, gyakorta összemosva az emelkedettséget az altesti funkciókkal, vagy éppen fordítva, az altesti funkciók ábrázolásával mutat be kozmikus történéseket. Lent és fent illetően ábrázolása nem csak a karneváli kultúra divatos beemelése, noha nyilvánvalóan ennek is fontos szerepe van, hanem a *Tabula Smaragdina* fent–lent átjárójának aposztrofálása is, következésképpen magának a mesének a hímnős jellege.

A gyűjtemény ugyanis egyszerre épül a szexuális ambiguitásra, alkímiai transzmutációra, „szimpla” metamorfózisra, s mindezt a szerző nagyon trükkösen már a tündéri keretjátékba belecsempészi. Ebben a keretjátékban a korábbi novellagyűjtemények reális keretéhez képest – Boccacciónál a pestis elől menekülnek, Navarrai Margit *Heptameronjában* az esőzések miatt keresnek menedéket – a szüntelen átváltozások, élet-halál váltakozása egészíti ki a csodás elemeket.

A tündéri keretjátékban a mélakóros Zozát megnevetteti, vagyis átvitt értelemben feltámasztja egy banyóka, mikor egy suhanc az olajkútnál eltöri korsóját, a vénasszony pedig úgy felhergeli magát, hogy fújtat, prüsszöl, tekergőzik, mire a beteg lány harsányan felnevet és meggyógyul. Vagyis maga a düh, mely a bahtyini értelemben vett viselős halálként is értelmezhető, kiocsúdjá az újjászületést.

A banya erre elátkozza Zozát, hogy a majdani szerelmét, Tadeusz herceget, aki szintén elátkozva és holtan fekszik egy hófehér sírkamrában, csak akkor kapja meg, ha telesírja a korsóját, amit úgyszintén a sírra akasztva talál. A lány fel is kerekedik a szerelme felkutatására, de mikor alig egy ujjnyi könny hiányzik a beteljesüléshez, egy bizonyos Lucia nevű fekete rabszolga ellopja a korsót, s az utolsó adag könnyet ő maga préseli az edénybe, vagyis színültig tölti, a herceg pedig felébred a halálból és feleségül veszi. Zoza erre szintén elátkozza a rabszolgát, aki időközben teherbe esik, hogy a meséken kívül semmiben ne leljen nyugalmat, az pedig addig-addig fenyegeti a férjét, hogy az felfogad végül tíz kofánét, akik szóval tartják öt napon át, míg a gyermekét megszüli. Az ötödik napon azonban – közben végigmondanak negyvenkilenc mesét és négy eklógát – Zoza is elmondja a saját történetét, a herceg pedig rájön a fondorlatra, előző nejét elevenen elássá, a lányt pedig feleségül veszi.

A keretjáték eleve magában hordozza a foucault-i *kénvüliséget*, hiszen Lucia egy fekete rabszolga, aki képtelen feloldódni a nyelvben, számára mindössze formátlan zörej és erőzió, s bár a féktelen vágytól felbuzdulva, hogy a meséket hallja, kinyekegi ugyan az akarátát – „Ha nem hívni embereket és mondani

mesét, addig ütni hasam, míg Giorgettionót megölni!” (Basile 2009: 23) –,¹⁴ a meséket bevezető visszaautalásokban és felkonferálásokban azonban sehol nem értesülünk arról, hogy a kofánék és Tadeusz herceg szórakozása rá is vonatkozik. Basile csak a keretjátékban utal Lucia monstrozitására, *freak*-jellegére, amelyért nem csupán idegensége okolható – bár a szöveg egészen végigvonul a másságtól való berzenkedés mint öndefiníció –, hiszen, mint fentebb említettem, a mesék közti átvezetőkben semmi jelét nem mutatja annak, hogy jelen lenne az elhangzó történetekben, s még a saját várakozása is kívülvaló. A mesékben viszont annál gyakrabban utal vissza magára a névre, a hozzá társított kultúr-, esetleg helytörténeti adomákra is, amelyek révén egyre életszerűbben ködlik fel a Lucia-hermafrodita alakja.

Hasonlóképpen, a Luciával való leszámolás elindítása, mely mindjárt a *Beverető* elején helyet kap, szintén dekódolásra szorul, Basile ugyanis olyan varázsszereköket ad a főhős kezébe, amelyek a *lapis philosophorum* visszabontásainak is tekinthetők. A csonthéjas gyümölcsök itt egytől-egyig az éltető fluidumot hordozzák magukban; ezek legbelül eleve női jelleggel bírnak és nem csak életet adnak, hanem exponálják a meséket, az antihős felől nézve pedig elindítják az alvadás folyamatát. Ezek a varázsszereköket – mogyoró, dió, gesztenye – minduntalan felbukkannak az előadott történetekben is, a leleplezés előtti nagy mesében pedig a három citromsavas levéből, melyekből fehér ruhás lányok szökkennek elő, visszaállítódik a prosperáló rend, érvényre juttatva az örök élet ígéretét.

SZUKA LUCIA

Ó, Lucia, ó, Lucia, / Lucia, Lucia, te drága!
 Dugd ide a képed, jer közelebb, / Tárd szét a lábad, hadd döntselek meg, te, szuka!
 Nézd csak a szívem, hogy örül, hogy deged, / Kukurikú!
 Emeld csak a lábad szépen a magasba! / Lám, hogy szökellek, hogy pörgök, forgok,
 S mielőtt megöllek / Ugorj még egyet, hadd vigyelek táncba, Lucia,
 Tuba-katubba, trallalala.

Ó, Lucia, ó, Lucia! / Lucia, Lucia, te drága!
 Fejeden koppanás, jókora kukuj; / Nézd csak a lelkem, csurran, elolvad,
 mekkorát ugrok, a fűrj se nagyobb! / Kukurikú!
 Ugorj már!
 Lám, hogy szökellek, ficáncolok, pörgök, / Ni, hogy térülök,
 Ugorj hát te is, Lucia, velem! / Huh, mekkorát estél, te rabszolga ribanc!

¹⁴ Magyarul megjelent: *Jelenkor* 53. 2010/10. – fordítás K. K. J.

Ó, Lucia, ó, Lucia! / Lucia, Lucia, te drága,
 Lopótökömmek sötét órája! / Nézd, te kis nádszál, hogy folyok el.
 Lám, hogy csötörök, hogy pörgök, forgok, / Kukurikú!
 Ugorj már! / Térülök, fordulok, rohanok,
 Sóhajtok, / Ugorj, hát, Lucia, nincsen sok hátra:
 Fekete, fekete kotkoda. (Fordítás – K. K. J.)

A fenti dalszöveget Filippo Sgruttendio de Scafato örökítette meg verseskötetében,¹⁵ s kisebb-nagyobb változtatásokkal Benedetto Croce is beemeli az általa olaszra fordított *Pentameron* második kötetének apparátusába, később pedig a seicento olasz irodalmáról írt tanulmánykötetében behatóbban is foglalkozik vele.

A dal címszereplője egy bizonyos Lucia, aki a tyúkot-kakast idéző mozdulataival nem csupán madáremberként képzelhető el, de végigjárva a sorrentói rítus különböző verzióit és azoknak állomásait, a szexuális ambiguitása is szembeötlő. Szuka Lucia alakja kimondottan a nápolyi karneváli hagyományokra vezethető vissza, s már Giambattista del Tufo (2007) is említést tesz róla híres 16. századi Nápoly-monográfiájában.

„Tekergeti kezét, csipejét, lábát, / s egyazon taktusra kezét-lábát összeüti: / mellével hasára görnyed, s már látod, / a bájos táncost a mennydörgés élteti: / csipejét előre tolja, helyedet elfoglalja, / kezével, lábával odakap, ahol éppen állodgálsz.” (Del Tufo 2007: 259)

Noha a rítus előfordulásáról még a 20. század végéről is találunk tudósításokat, ilyen volt például Werner Schroeder *Il Regno di Napoli* 1978-as filmje, ahol egy madárember és kísérete vonul dobpergések közepette egy banyának öltözött ember után, eredetét tekintve megoszlanak a vélemények, annyira komplex és kibogozhatatlan a története. Már a Szuka Lucia tánc nevét illetően is tapasztalni fennakadásokat, Sgruttendio és Basile előtt ugyanis még *ballo di sfessaniának*, *ballo maltesének*, *ballo dei turchinak* nevezték magát a táncot.¹⁶ Ilyen névvel egy karneváli „pantomimet” illeltek, amely során keleti öltözetet viselő emberek székekkel, dobokkal, illetve egyéb női instrumentumokkal kísérték egy szultánnénak öltözött férfitársukat, akit megkéseltek, az pedig elterült a földön, hogy néhány másodperc múlva feltámadjon. Ez a karneváli rítus ma a *Vecchia di Carnevale* (A karnevál

¹⁵ Filippo Sgruttendio de Scafato valójában álnév, s vélhetően Basile barátja, Giulio Cesare Cortese bújik meg mögötte, aki valamivel a *Pentameron* előtt írta meg híres *Vaiasseide* című cseléd-eposztát nápolyi nyelven. Ez a vers a *La tiórba a taccone* (*Lantot a pengetőnek*) című kötetben jelent meg *Cecca, la catubba* címen.

¹⁶ A máltai és török tánc elnevezése eleve közel-keleti hatást mutat, ám ennél is érdekesebb a *sfessania* kifejezés, amely Anton Giuglio Bragaglia szerint egy olyan utópisztikus országot, királyságot jelöl, ahol a *sfessatik*, vagyis a nyavalyások, szétesettek a tarantizmus örületében vitustáncot járnak (Bragaglia 1950: 182).

banyája) nevet viseli, s nyomaiban még fellelhetők benne azok az elemek, amelyek a hermafrodita alakját is sejtetik.

Ahhoz, hogy kibontsuk a homályból ezeket az elemeket, Basile Lucia-története a legmegfelelőbb. Túl azon tehát, hogy a kerettörténet olyan átok-megváltás sorozatra épül, ami a halál és feltámadás témáját járja körül, Basile éppen a rabszolga alakjába kódolja bele a mindenkori hermafroditát. Elsőként a névválasztás szembeötlő, hiszen a Lucia név maga is holdat jelöl, s Nápolyban a születés védőszentjeként tisztelik, a *Pentameron* tündéri keretjátékának végén azonban a halál megtestesítőjévé válik azáltal, hogy nyakig ássák a homokba, vagyis várandósan temetik el. A Sgruttendio-féle dalban szereplő Lucia kakastánca ugyanis, amely egyszerre idézi fel a szerelmi mámor ekstázisát és az agóniát, egy olyan mikrorituáléra vezethető vissza, melyet a Madonna del Carmine tiszteletére tartottak,¹⁷ s amelynek során egy fehér kakast ástak nyakig a földbe, a férfiak pedig körbeállták, majd bekötött szemmel, azaz vakon (sic!) próbálták eltalálni a fejét (De Simone 1979: 161).

A Lucia-történetet Szirakuzai Lucia egyik helyi kultusza is gazdagítja, akit a vakok patrónusaként tiszteltek, s amikor a 14. századtól kezdődően szárnyra kap egy legenda-változat, miszerint a házasságról való lemondással egyidejűleg kivájta a szeméit és elküldte a vőlegényének, ikonográfiai változásokat is megfigyelhetünk – szemek a törön, talon, kelyheken, tenyéren. Utóbbi esetében felsejlik a *kebamsza* (ez arabul ötöt jelent), vagyis Fatima-keze, amelynek története minden bizonnyal a Nápolyban élő közel-keleti rabszolgák közvetítésével vált ismertté, s az eredeti történet fordított helyzetben kerül bemutatásra, hisz Fatimával ellentétben, aki megégeti kezét, mikor a férjét egy másik nővel látja, itt épp Lucia az, aki „elszereti” Tadeuszt, majd később „megégeti” magát, azaz kiszáradásra ítéltetik a tűző napon. A feltartott kéz, mint látni fogjuk, Nápolyban egészen más jelentéseket is hordoz, ám mind ikonográfiai, mind kultúrtörténeti szempontból úgyszintén fontos adalék, hogy a „védelmező” kéz már a karthágói hold istennő, Tanit kultuszában is megjelent. Minthogy Tanit, a korabeli feljegyzések szerint, férjével, Baallal együtt csecsemő áldozatokat követelt, számos ókori történetíró úgy számolt be erről, hogy a felemelt kéz valójában egy bronzoltár fölé emelkedik, ahol a gyermekek elevenen égtek el.¹⁸

¹⁷ Campaniában a Purgatóriumban lévő lelkek patrónusát tisztelik benne.

¹⁸ Bár a legújabb régészeti feltárások szerint az eleve elhalálozott csecsemők elhamvasztásáról volt szó az ún. *tófetben*, az ókori történetírók nagyszámú és egybehangzó utalásai miatt – lásd Jer 19,5; Plutharkosz, Tertullianus, Diodorus Siculus, Philón, Kleitharkhosz –, a mai napig akadnak történészek, akik a felszínre került sztélék ellenére is vitatják, hogy a *tűzoltárok* valóban pusztá krematóriumként funkcionáltak. „Cleitharcus leírja azt is, hogyan égették el a csecsemőt az istenség tiszteletére emelt bronzszobor karjaiban. A szobor mindkét keze, amibe a gyereket helyezték, egy tűzoltár fölé emelkedett, s onnan a gyermek a tűzbe csúszott, ahol a lábai összerándultak, arcára pedig odaégett a torz grimasz” (Brown 1991: 23).

Basile Luciája hasonlóképpen áldozná fel gyermekét, hogy a mesék által teljesítse be vágyait, amelyek – paradox módon – épp magukat a meséket jelentik terhességének utolsó napjaiban.

A mi rabszolgálynunk, amint Basile mondja, fekete és tücsöklábú, s a két epithetonnal nem csak kirekeszti őt az adott társadalomból, hanem általuk vilantja fel a monstrozitását is. Erre egyrészt a fekete szín közelebbi vizsgálata is utal, ugyanis épp a 16–17. században, mely „a fekete nagy korszaka”, a szín és nem-szín hitvitája után a fekete a halál szimbólumaként tér vissza, mikor a despotizmus árnyékában a pompánál csak a halál ijesztő jelenléte hatalmasabb (Pastorreau 2012: 188). Másrészt maga a tücsöklábú jelző sem csupán az egyszerű mesebeli *terást* jelöli, hiszen azáltal, hogy férfimunkát végez, hordóját görgeti a kútra a *Bevezető*beli első megjelenésekor, arra is következtethetünk – minthogy a tücsökláb a láb teljes hosszára értendő –, hogy lenge férfiruhát viselt. Tehát már külső megjelenítésében is a *mindekettősség* és *sem-semlegesség* tulajdonságait viseli magán, s ha felidézzük Riolan passzusát a hiperbolizált klitorisszal kapcsolatban, akkor felsejlik a phallikus asszony alakja is.

A Lucia névhez azonban további jelentéstartalmak is társulnak. A nápolyi tombolásban, például, amit *beszélő tombolásnak* hívtak, s amely során a húzó nem számokat mondott, hanem odavágó idézeteket, Lucia is kiemelt helyet kapott: esetében egy „zokogott Lucia, de még hogy zokogott” kezdetű szólamot adtak elő, ami a halott siratás egyik refrénjének számított. Az idevágó tombolaszám pedig a 65-ös volt, amiből a 6-os a női princípiumot szimbolizálta, az 5-ösnek pedig fallikus-szoláris jelentést tulajdonítottak.

A dalban felbukkanó Szuka név szintén a közel-keleti nők állandó jelzője volt, de ugyanakkor Hekatét is szimbolizálta, aki fekete kutya kíséretében bolyongott az éjben, s háromalakú ábrázolásában a Csillagok mellett egyszerre jelenik meg a Nap és a Hold.

A Nápoly környékén még napjainkban is felbukkanó Szuka Lucia hermafrodita alakja, akit kifiguráznak, majd megölnek, utána pedig feltámad, folyamatos átjárás élet és halál, nő és férfi között. A rítusok és hagyományok útvesztőjéből tehát előbukkan egy interszexuális figura, aki isten–emberi lényével a társadalom bűnbakjaként szenved el azokat az átváltozásokat, amelyek az örök kontinuitást feltételezik. Lucia, legyen szó rabszolgáról, a karneváli- vagy a dalban szereplő Szuka Luciáról, a bölcsek kövéhez hasonlítható: női princípium, aki a már ismeretett hideg–nedves tulajdonságaival mégis csak férfi, hiszen testnedvek és könny híján más könnyével szerez érdemet-életet, s végül beteljesíti a végzetét, mikor kiszáradásra ítéltetik. Alakjában, amint azt az alkímiai szövegekben és ábrázolásában is láttuk, nem csak férfi és női princípium egyesül, hanem a krisztusi jószág perverzója is megjelenik, s az álkirály hirtelen feltörekvése, majd szükségszerű

bukása szintén végigjárja a metamorfózis koagulációs etapjait.¹⁹ Basile Luciájának testében a nedvekkkel együtt, Ferrarai Petrus Bonus metaforájával élve, a teje is megalvad, férfi lesz a nő, jó a gonosz, s a háttérben kirajzolódik a maszkulinitás szorongása: elég-e az *én*, hogy minden vonatkozásban kielégítse a világot?

Lucia idegensége nem oldódik fel a *Pentameron* végére. Halála nem hoz enyhülést, a bűn megtorlása nem emeli ki a nyelven kívüliségéből. Számára hangzás marad minden, elválasztva „a test sötét emlékezetétől, a gyermekkor keserűdes álmától” (Kristeva 2010: 18).

SZIRÉNEK ÉS/VAGY BANYÁK

Amikor Foucault a szirének éneke kapcsán kijelenti, hogy a bűvölet nem magából az énekből árad, hanem abból az ígéretből, aminek létrejöttét sugallja, egy olyan hőst szituál a hallgatóságba, akinek múltbéli hőstettei megénekelhetők. S bár ez az ígélet hazug, hiszen azok, akik hagyják rábeszélni magukat, a saját halálukba tartanak, egyben igazként is felfogható, hiszen a dal a halálon keresztül száll a magasba, s válik halhatatlanná (Foucault 2000a 111).

Basile esetében két szereplő felől is érdemes feltennünk azt a kérdést, hogy a mesék ígérete kit csábít igazán. Mint korábban már kifejtettem, Lucia akár azonnal kizárható lenne, hiszen benn rotyog ugyan abbéli féktelen vágyában, vagy inkább gerjedelmében, hogy hallhassa a történeteket, de eleve nyelven kívül reked, s bár átkerül az éneken túli dimenziókba, számára még csak fel sem sejlik egy új nyelv megalkotása, nem adatik meg a megszólalás. Ez a gerjedelem a gyűjtemény majd mindenik meséjében megjelenik a továbbiakban, s egy olyan babonát idéz fel, miszerint a várandós asszonyok kíváncsiakat muszáj kielégíteni, különben a magzat az adott kíváncsival kapcsolatos fogyatékkal jön világra.

A vágy vonzását illetően azonban Lucia továbbra is fontos szereplője marad a történetnek, hiszen Odüsszeuszhoz hasonlóan, s egyben tőle eltérően is, a szülés-születés felé tartana az útja, ami ugyanolyan halhatatlanságot ígér, mint a „tűrő lelkű” görög számára a szirének éneke. A különbség köztük mégsem az, hogy múltjának dicső tetteit jobb, ha nem éneklük meg, hanem hogy enged a vágy vonzásának egy olyan kontextusban, amelyben a mesék szerzőisége vitatott, mint-hogy maga a szerző anonim marad, legfeljebb előadójuk ismerszik meg, s az is jócskán kívül áll rajtuk, továbbá nem csupán megelőzi, hanem meg is haladja a szövegeket, amiket előad.

¹⁹ Szuka Lucia egyik korabeli elnevezése a *bernagualà* volt, s a kutatók hosszú ideig csak sejteni vették, hogy „sötét rabszolgát” jelent. Gianfranco Salvatore *Realisztikus paródiák* című tanulmányában kifejti, hogy a szó egy etnonim öndefinícióból származik, ezek a rabszolgák ugyanis zömében a Karem-Bornu királyságból származtak, s feljebbvalónak tekintették magukat a többi rabszolgánál. Ez a nézet egyfajta hübriszt indukál, amelyet a maszkulin zsarnoksággal társíthatunk.

A másik szereplő, akivel kapcsolatban fel kell tennünk a kérdést, Tadeusz herceg, aki akarata ellenére sodródik Lucia gerjedelmével, s mindeközben figyelmen kívül hagyja a saját vágyait. Ha valaki az elejétől végig elolvassa a *Pentameront*, s nem csupán csemegézni akar a mesékben – hiszen utóbbi primán is adja magát –, mindjárt a *Bevezető* aprólékossága után felmerülhet benne a kérdés, hogy az egyes történetek bizonyos fejezeteit miért hagyja a szerző elvarratlanul, hová tűnt a cselekmény iránti szenvedély és elbeszélői bravúr, amit a keretben megcsillantott. Ha pedig a végére ér a kötetnek, ugyanennek a kérdésnek a verzőja vetődhet fel: hogy tudniillik az utolsó mesében, amely Zoza vallomása is egyben, miért marad el a szeszélyes, csapongó narratíva, mely olykor jelentéktelennek tűnő apróságok felett állomásozott, s helyette miért építkezik célirányosan, kizárólag a cselekményszál elvarrását tekintve elsődleges szempontnak. Ha a maga teljességében olvassuk a *Pentameront*, szinte érthetetlen, hogyan bírta ki Tadeusz ezt az „utazást”, miért vált eggyé Lucia óhajával, s hajózott ismeretlen partok felé, ahol első olvasatra még a halhatatlanság ködképe sem dereng. Ám ha megállunk a részleteknél, valami mégis felsejlik előttünk, s kirajzolódik egy olyan uralkodó alakja, aki nem csupán a „hiányzó király” iskolapéldája, megnyitva azoknak a monarcháknak a sorát, akik vagy eleve nincsenek jelen (Canepa 1999: 112), vagy lekésik a saját történetük kezdetét – a keretjátékban a saját halál fosztja meg a királyoknak kijáró antrétól –, hanem a barokk uralkodó jellemvonásait testesíti meg.

„Egy szép napon azonban Tadeusz, aki úgy röpködte körbe a rabszolgányt, mint denevér a sötét éjszakát, felfigyelt Zozára, és attól a pillanattól kezdve, megérezve benne a természet kiváltságairól való lemondást, valamint a szépség adujának kijátszatlanságát, sasszemmel követte minden mozdulatát.

Csakhogy a rabszolgány, aki már várandós volt Tadeusztól, mindezt észre vette, és akkora patáliát csapott, hogy az még a pokolban is ijesztő lett volna:

– Ha nem menni el tüstént ablakból, addig ütni hasam, amíg Giorgettinót megölni! – fenyegetőzött.

Tadeusz pedig, minthogy nagyon szeretett volna már utódokat, reszketni kezdett, mint a szittyó a szélben, s hogy a feleségét ne szomorítsa tovább, kénytelen-kelletlen megvált Zoza látványától, ahogyan testtől a lélek.”²⁰ (Basile 2009:18)

Vagyis, mielőtt belesüppedhetnénk a Basile-olvasatoknak abba a kényelmes hagyományába, miszerint a szerző mindössze azért írja meg a tündéri keretjátékot, hogy indokolja a mesék egybegyűjtését, mely valóban pusztá keretként tartja egyben ezt a heterogén narratíva-folyamot, már Zoza és Tadeusz első találkozásánál kiderül, hogy a herceg ugyan felettébb vonzódik a lányhoz, de uralkodói szorongása, a hatalom mulandóságának kiretusálása, mely a férfiasság szorongása is

²⁰ Magyarul megjelent: *Jelenkor* 53. 2010/10. – fordítás K. K. J.

egyben, felülkerekedik az érzelmein. Vagyis egyszerre mutatja mártír és zsarnoki arcát, melyek, Walter Benjamint idézve, a koronás személy Janus-arcai, s döntésképtelensége megütközik döntésének árával, melyből végül a *mindkettősség* és *semlegesesség* kerül ki győztesen. Lucia gerjedelmének kielégítése valójában a saját féltelmének objektivációja, mártíromsága zsarnoki mivoltának a meghosszabbodása, hogy potens utód jöjjön a világra, ami annak a politikai válságnak is betudható, ami megkérdőjelezve az abszolutisztizmus létjogosultságát Európa-szerte szorongást okozott (Turner 1997: 41).

A hermafrodita-jelleget önmaga gyermekké „alacsonyításában” is tetten érhetjük, mikor a döntésképtelenségnek tulajdonítható melankólia eredményeként összehívja a kofának tíz legjártasabbikát, hogy kielégítsék Lucia gerjedelmét.

„Ti pedig, ha a szándékokot az övével összevág, elégsétek ki a vágyait, amely az én óhajom is egyben, s e négy-öt nap során, mivel ennyi van még hátra, hogy gyermekünket a világra hozza, mondjatok el egy-egy mesét nekünk, amelyet az öregasszonyok mondanak a kicsik mulattatására. Ennek okáért azt indítványozom, hogy minden nap pont itt, e helyen összegyűljünk, s befejezve az étkezést vágjunk bele a nagy szófűzésbe, a napot pedig, életünk derűjének trófeájaként, valamely eklógával zárjuk, melyet szintűgy alattvalóink adjanak elő, és jaj annak, aki meghal vagy szomorkodik!” (Basile 2009: 22–24)

Tadeusz herceg elvegyülése a banyák között egyszersmind önnön kívülre-kedését is aposztrofálja, s valójában Zoza nem-története az, ami a cselekmény szintjén visszazökkenti igazinak vélt identitásába, a helyreállított rend pedig visszautasítja a nyelvet is a hatalom diskurzusába, ahonnan bármikor kitörhet.

Felhasznált irodalom

- ALIGHIERI, Dante
1968 *Isteni színjáték*. Budapest: Európa
- ARISZTOTELÉSZ
1943 *Generation of Animals*. London: William Heinemann Ltd.
- BAHTYIN, Mihail
2002 *Francois Rabelais művésze, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Budapest: Osiris
- BASILE, Giambattista
1921 *Il Pentamerone, ossia la fiaba delle fiabe*. Vol. I. Bari: Cura di Benedetto Croce. G. Laterze e Figli
1925 *Il Pentamerone, ossia la fiaba delle fiabe*. Vol. II. Bari: Cura di Benedetto Croce. G. Laterze e Figli
1979 *Das Pentameron*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.
1994 *Il racconti dei racconti*. Milano: Cura di Alessandra Burani, Ruggiero Guarini. Gli Adelphi

- 2007 *The Tale of the Tale's, or Entertainment for Little Ones*. Detroit: Wayne State University Press
- 2009 *Lo cunto de li cunti*. Milano: Cura di Michele Rak. Garzanti
- BENJAMIN, Walter
1980 *Angelus Novus*. Budapest: Európa
- BRAGAGLIA, Anton Giuglio
1950 *Danze popolari italiani*. Roma: Enal
- BROWN, Susanna Shelly
1991 *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in Their Mediterranean Context*. Sheffield: Sheffield Academic Press
- CADDEN, Joan
2003 *The Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press
- CANEPA, Nancy L.
1999 *From Court to Forest*. Detroit: Wayne State University Press
- CROCE, Benedetto
1948 *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*. Bari: G. Laterza e Figli
- DASTON, Lorraine – PARK, Katharine
1995 The Hermafrodite and the Order of Nature. Sexual Ambiguity in Early Modern France. *GLQ* Vol. I. 419–438.
- DEBORD Guy
2006 *A spektakulum társadalma*. Budapest: Balassi Kiadó
- DEL TUFO, Gioan Battista
2007 *Ritratto o modello delle grandezze, delizie e meraviglie della nobilissima città di Napoli*. Roma: Salerno Editrice
- DE SCAFATO, Filippo Sgruttendio
1783 *La tiorba a taccone*. Napoli
- DE SIMONE, Roberto
1979 *Canti e tradizioni popolari in Campania*. Vol. 19. Lato Side
- DEVUN, Leah
2008 The Jesus Hermafrodite: Science and Sex Difference in Premodern Europe. *Journal of the History of Ideas* Vol. 69. 193–218.
- DIODORUS, Siculus
1967 *Diodorus of Sicily*. London: William Heinemann Ltd.
- DUVAL, Jaques
1612 *Értekezés a hermafroditákról*.
- FOUCAULT, Michel
2000a A kívülség gondolata. In Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. 99–118. Debrecen: Latin Betűk
2000b Elterő terek. In Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. 147–156. Debrecen: Latin Betűk
- GROSZ, Elizabeth
1996 Intolerable Ambiguity: Freak as/at the Limit. In Rosemarie Garland Thomson (ed): *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. 55–68. New York: New York University Press
- HÉRODOTOSZ
2000 *A görög-perzsa háború*. Budapest: Osiris
- KRISTEVA, Julia
2010 *Önmaga tükrében idegenként*. Budapest: Napkút

- LONG, Kathleen P.
2002 *High Anxiety: Masculinity in Crisis in Early Modern France*. Kirksville: Truman State University Press
- NEWMAN, Barbara
2003 *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press
- NEWMAN, William R.
2005 *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. Chicago: University of Chicago Press
- OVIDIUS, Naso Publius
1971 *Metamorphoses*. Cambridge: Harvard University Press
1982 *Átváltozások*. Budapest: Európa
- PARÉ, Ambrois
1982 *On Monsters and Marvels*. Chicago: University of Chicago Press
- PASTOREAU, Michel
2012 *A fekete. Egy szín története*. Pozsony: Kalligram
- PLATÓN
1984 *Összes művei*. Budapest: Európa
- PSEUDO, Albertus Magnus
1992 *Women's Secret*. Albany: State University of New York Press
- RIOLAN, Jean
1614 *Discours sur les hermafrodites*. Paris: Pierre Ramier
- SALVATORE, Gianfranco
2011 Parodie realistiche. Africanismi, fraternità e sentimenti identitari nelle canzoni moresche del Cinquecento. *Kronos* 14.
- TURNER, Bryan S.
1997 A test elméletének újabb fejlődése. In Mike Featherstone – Mike Hepworth – Bryan S. Turner (szerk.): *A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória*. 7–51. Budapest: Jószyveg Könyvek

Júlia Kinga Király

MONSTERS AND HERMAPHRODITES
EPICENE FIGURES IN THE *PENTAMERONE* FRAMEWORK

The study is an analysis of the hermaphrodite phenomenon in the framework of Giambattista Basile's *Pentamerone*. Defining the hermaphrodite as a constant spectacle of the Baroque period, who lives outside the society, and whose exteriority being not only a social expulsion, but also linguistic one, the hermaphrodite is the hero and anti-hero of the still popular carnival culture. This spectacle consists of the representation of otherness, strangeness, which, analogically to the social equalisation in carnival culture, is a sexual equalisation as well, especially in the time of *Pentamerone*, when a severe anxiety is experienced in a variety of discourses concerning sexuality. After highlighting the hermaphrodite's status through Foucault's exteriority concept, which outlines ambivalent reactions related to the hermaphrodite, the study takes a brief cultural and historical overview of the evolution of the hermaphroditic reception of medical and alchemical discourses that have the imprint on Basile's collection.

Keywords: Basile, Pentameron, hermaphrodite, exteriority, otherness, alchemy, pre-modern remedy

Szemfény-vesztők és kép-mutogatók

Kunt Anna

Vincze Kata Zsófia

Az Ördögi Tücsök

Vakon a könyvek között

KUNT ANNA

Absztrakt: Jelen tanulmány íróját Jorge Luis Borges elágazó, szertetükröződő, önmagába visszatérő örök másaiból a világtalan könyvtáros alakja „vakította el” a legjobban. Az írás igyekszik továbbreflektálni azt a „kép-mutatást”, ahogyan Borges láttatja vakságát, könyvekhez való szoros viszonyát, továbbá azt, ahogyan az irodalom eszközkészletével Umberto Eco mitikus szintre emeli Borges figuráját. A munka a szimbólumforgató, mesélő, mitizáló Borges mint könyvtáros alakjának megformálása során nem tartja illegitim eszköznek, egy, a mesélést nem kizáró módon történő közelítés által bemutatni a könyvtár eredendő vizuális világában egy vizualitással nem bíró lény uralmát. Így lát napvilágot az „ördögi tücsök”. Mindazonáltal a tanulmány szerzője nem csupán mesemondásra vállalkozik. Borges önvallomásain, élettörténetén, idézetein keresztül mutatja fel a „világtalanságot mint világteremtő képességet”.

Kulcsszavak: Borges, vakság, könyvtár, ördög, tücsök

Jelen tanulmány íróját Jorge Luis Borges (1899–1986) – a 20. századi világ-irodalom kiemelkedő argentin szerzőjének – elágazó, szertetükröződő, önmagába visszatérő örök másaiból a világtalan könyvtáros alakja „vakította el” a legjobban. Az írás igyekszik továbbgondolni azt a „kép-mutatást”, ahogyan Borges láttatja vakságát, könyvekhez való szoros viszonyát, továbbá azt, ahogyan Umberto Eco az irodalom eszközeivel mitikus szintre emeli Borges figuráját.

„Az alapvető feltétele minden jó és helyes beszédnek, hogy a szónok elméje világosan lássa az igazságot abban a kérdésben, amelyről szólni akar” (Platón 1994: 108). Az igazság biztos látásának és láttatásának hiányában – az igazságot sokkal inkább egy bizonytalan fenoménként értelmezve – a tanulmány Borges alakjának megteremtése kapcsán a mesélés eszközéhez folyamodik. Teszi ezt egyrészt a *Néprajzi Látóhatár* című folyóirat *Mese, mítosz, élettörténet* című lapszámának tematikája iránti szimpátiából, másrészt Umberto Eco iránti hódolatból, aki azt vallja, hogy „az ember természeténél fogva mesélő állat” (1988: 589). Harmadrészt pedig Borges iránti tiszteletből, aki agnoszticizmusa okán saját bevallása szerint „egy tágasabb, varázslatosabb, rejtélyesebb világban él” (vö. Shenker 1971). Vagyis jelen írás a szimbólumforgató, mesélő, mitizáló Borges a könyvtáros alakjának megformálása során nem tartja illegitim eszköznek, egy, a mesélést

nem kizáró módon történő közelítés által bemutatni a könyvtár eredendően vizuális világában, egy vizualitással nem bíró lény uralmát. Mindazonáltal a munka nem csupán mesemondásra vállalkozik. Borges önvallomásain, élettörténetén, idézetein keresztül mutatja fel a „világtalanságot mint világtéremtő képességet” (Kunt 2008: 120).

„Körben mozdulatlan táncát járja az Ördög.”
(Borges 2009b 154)

Nicolaus Cusanus a 15. századi német teológus az Isten (*Theos*) szó eredetét a görög *theoreo* „látok”, „szemlélek” igére vezeti vissza (Cusanus 2008: 16). Ennek fényében a látás Isten elsődleges attribútumaként manifesztálódik. Isten maga a szem, aki lát. Mivel önmaga képére teremtette az embert, önmagához hasonlatosan, a látás egyben az ember elsődleges jellemzőjeként is tételeződik. Az emberi érzékelésben kétségteljesen a látásé a főszerep (Gregory – Gombrich 1982: 11). Az ember a külvilágról szerzett információk 90%-át vizuális úton érzékeli (Illyés 2000: 153).¹ Descartes a látást a legnemesebb és leginkább komprehenzív érzékként emlegeti (vö. Descartes 1998: 60–65). Egészen az antikvitástól kezdve a következő fontossági sorrendben különítik el az öt érzékszervet: látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás.² Míg a – Hegel által „elméleti érzékként” definiált – látáson kívül a többi érzék sorrendje finoman változik az egyes európai filozófusoknál, a látás mindvégig megtartja prioritását (Jütte 2005: 63).⁴

Amennyiben elfogadjuk, hogy a látás és Isten – és Istenhez való hasonlósága révén a látás és ember – fogalmi összetartozóak, hogy a látás tulajdonképpen Isten megnevezésének, definíciójának alapköve, akkor miképpen értelmezhető a vakság? Isten ellenpólusa az Ördög. Cusanus etimológiájának – csupán

¹ Antropológiai kutatások szerint ez a szám leginkább az ún. európai modellt tükrözi, hiszen az érzékszervi prioritás kultúráként és területenként eltérő lehet – pl. ázsiaiak: „fül-emberek”, afrikaiak: „bőr-emberek”, melanézek: „nyelv-emberek”, indiánok: „orr-emberek” stb. (vö. Classen 1998: 67).

² Egyes kultúrák nem csupán öt érzékszervet különítenek el, pl. az ókori Egyiptomban a gondolat mint hatodik érzék tételeződött.

³ Az öt alapérzék: visus, auditus, gustus, tactus, olfactus között vannak olyanok, amelyek nem a közvetlen fizikai kontaktus révén látnak el minket információkkal. Ha tapintunk, ízlelünk vagy szagolunk valamit, a tapintott tárggyal, az ízelt étellel vagy az illatanyagot hordozó molekulákkal materiális kapcsolatba lépünk, s ezáltal érzékeljük milyenségüket. Ellenben, ha valamit látunk, az nem közvetlenül érinti a szemünket, ha valamit hallunk, nem a fülünk „tapintja le”. Ezért ezek nem fizikális, hanem elméleti érzékek (vö. Hegel 1974: 20).

⁴ Bár ellenpéldaként említhetnénk például Gadamer *Über das Hören* című írását, melyben – mint ahogy maga is fogalmaz – a látás világtörténeti elsődlegességével szemben kényszerül állást foglalni, s a hallás fontosságát hangsúlyozza, de itt nem annyira *per definitionem* érzékszervi, hanem sokkal inkább hermeneutikai szinten, a megértést (nyelvi) célozva emeli ki a hallás jelentőségét (vö. Gadamer 2000: 25).

logikai-elméleti – folytatásaképpen, amennyiben Istent látása teszi Istenné, az Ördögnek ezzel ellentétesen látásától megfosztottnak kell lennie.

Az Ördög vakságában manifesztálódik. Így Borges egyrészt vaksága révén ölti fel magára a diabolikus regisztert. Másrészt teljes megvakulása előtt kilenc évig (1937–1945) könyvtárosként dolgozik a Buenos Airesi Városi Könyvtárban. Hamvas Béla, aki – akárcsak Borges – maga is dolgozott könyvtárosként, azt írja:

„minden könyvtárosnak erős és mély kapcsolata van az alvilággal [...] nagyon mély rokonság van minden könyvember és az ördög között [...] A könyvesség az élet ellen elkövetett bűn [...] Az élet elől a betűkbe rejtőző, azt betűvel uralni akaró ember a diabolikus filiszter, és kiteljesedése a könyvtáros” (Hamvas 1987: 16–17).

A sötét, poros könyvtár Alvilágként mutatkozik meg, s az Alvilág élén az Ördög mint könyvtáros áll.

Am akárcsak Lucifer, aki kezdetben arkangyalként foglalt helyet Isten oldalán a Mennyegek országában, Borges sem volt mindig vak, s nem mindig volt könyvtáros. Látó volt, a fény világában élt, s fokozatosan vált új birodalmává a sötétség. Így egyszerre hordoz magában az Istenből és az Ördögből, ő az utazó, aki alászállása okán a totalitást foglalja magában. Egyfajta köztes személyként is meghatározható, aki a könyvtárba, az Alvilágba belépő olvasni vágyók leszállását segíti és kalauzolja (vö. Végh 1999: 49). Utat mutat.

Míg Isten neve a látni szóból eredeztethető, Lucifer neve a latin *lux*, *lucis* (fény) és *fero* (hozni) összetételből származik, vagyis Lucifer a „fény-hozó” (vö. Magyar Katolikus Lexikon). Isten maga a látás, Lucifer pedig az, aki lehetővé teszi a látást a fény elhozatala által. Az ördög nem lát, hanem láttat. Borges, aki egykor látott, immár láttat. Vaksága és könyvtárosi mivolta tükrében megtalálható benne a mitizálható diabolikus komponens. De nem félelmetes ördögi filiszterrel van dolgunk, inkább egy sokatmondóan ciripelő, ördögi tücsökökkel. A tücsök megjelölés nem önkényes választás eredménye – két eredetmítosz hagyományát követi és szövi elegységé.

Az egyik hagyományt a Hamvas Béla által igen nagyra tartott könyvtáros, író, tudós Robert Burton teremti meg *A melankólia anatómiája* című könyvében,⁵ melyben Platon *Phaidrosz*-át alapul véve formálja meg a könyvtárosok eredetmítoszákat, tücskökként jelölve meg őket.

„A könyvtárosok azoknak a lényeknek az utódaik, akik régen éltek, még mielőtt a Múzsák megszülettek. S amikor a Múzsák elkezdtek énekelni, olyan önkívületbe estek, hogy csak hallgattak, hallgattak, és megfélemeztek evésről, ivásról, ételről, itálról. Zeusz e lényeket tücsökké változtatta, és egyedül nekik engedte meg, hogy a

⁵ Borges számára sem ismeretlen Burton. *Bábeli könyvtár* című elbeszélését *A melankólia anatómiájából* kölcsönzött idézettel kezdi.

táplálékért ne verejtékezzenek, hanem egész életüket gyönyörködve, élvezve, olvasgatva, szemlélődve, csöndesen éljék le” (vö. Hamvas 1987: 13–14).

A görögök mítoszvilágában a tücsök eredetére vonatkozóan egy másik elbeszélést találunk, Tithónius legendáját, melyben egy, a történetünk szempontjából igen jelentős mitikus fenomén, a halhatatlanság jelenik meg. Tithónius a hajnal istennő, Auróra halandó férje volt, aki számára felesége örök életet kért Jupitertől. A főisten ugyan megadta az ifjú számára a halhatatlanságot, de minthogy az istennő elfelejtett az örök élet mellé örök fiatalságot kérni, Tithónius egyre csak öregedett, egyre csak töpörödött, de képtelen volt meghalni – végül tücsök lett belőle (Hamilton 1992: 361).

A két történet a tücsök központi alakjától eltekintve külön szálakon fut. Hamvas és Burton a tücsökhöz könyvtárost rendelnek, a görögök halhatatlanságot. A kapcsot maga Borges teremti meg, aki a halhatatlanság motívumát átemeli a könyvtárra, átjárhatóvá téve ezáltal a könyvtáros-tücsök-halhatatlanság hármasságot. A *Bábeli könyvtár* című elbeszélésében ezt írja: „a Könyvtár *ab aeterno* létezik” (Borges 2005: 14–15) – vagyis a kezdetektől fogva. Nem sokkal később pedig így folytatja:

„Azt gyanítom, hogy az emberi faj kihalóban van, és a Könyvtár fennmarad: kivilágítva, magányosan, végtelenül, tökéletes mozdulatlanságban, értékes köteteivel, haszontalanul, ronthatatlanul, titkosan” (Borges 2005: 21).

Így a könyvtár nem csupán *ab aeterno*, a kezdetektől fogva létezik, hanem *in aeternum* is, tehát az örökkévalóságig. Halhatatlan – akárcsak a tücsök maga, aki mindennek fényében olyasfajta totalitást foglal magában, amely már-már isteni attribútumokkal vetekszik. Többet súrol azonban a szent szféra határainál. Egyszerre gyúrja komplexitássá a szent és a profán tartományokat, a kezdetet és a véget, a poklot és a mennyet, az ördögöt, az istenit és az emberit.

„Van egy tükör, mely utoljára látott engem.”
(Borges 2009b 82)

Borges vaksága saját bevallása szerint „nem drámai eset”. Nem hirtelen bal-eset következtében történt, hanem „lassú, több mint fél évszázados bealkonyulás következtében, mely 1899 óta apránként haladt előre” (Borges 2009a 266). Nem csak a folyamat „apró léptei” miatt nem éri váratlanul ez a változás, hanem mert családi örökséget visz tovább. Látóként már gyermekkorában szembesül apja és nagyanyja vakságával is (Borges 2009a 265).

Betegségének előrehaladtával témái sem bújhatnak ki formálódó új világának új horizontjai alól. „Éjszaka van. Nincs senki más. A versben kell, hogy sivár

világom megteremtsem” (Borges 2009b 171). Számos novellájába és versébe például *Határok, Töredék egy apokrif evangéliumból, Ima, A vak, Vak ember, Könyveim, The thing I am, Titkosítás, On his blindness, Az ajándékok verse* stb. szövi bele a vakság motívumát. Hol humoros letargiával: „mikor rájött, hogy vakság vár rá, felordított – a sztoikus önmérsékletet még nem találták fel” (*Az alkotó*), hol önvigasztalón: „hajtogatom, hogy minden dolognak csak hiú felszíne van számomra veszeve” (*Vak ember*), hol a megváltozott lét lényegi változatlan teljességére mutatva rá: „halandó szemének éjszakájában, amelyben mind mélyebbre jutott, szerelem és veszély is várt rá” (*Az alkotó*). Mégis „legszemléletesebben” egy 1977-es Buenos Airesben tartott előadásában *A vakság* (La Ceguera) címmel vall róla.⁶ Ekkor az egyik szemére már teljesen vak, a másikkal még néhány színt meg tud különböztetni.

Itt úgy nyilatkozik világtalanságáról mint adományról. Egyetért James Joyce-szal, aki „bátran kimondta, hogy mindabból, ami vele történt, azt hiszi az a legkevésbé fontos, hogy megvakult” (Borges 2009a 279). Azt vallja, hogy a „művész munkájához a vakság nem végzetes sorscsapás: eszköz is lehet” (Borges 2009a 281). Valamely képesség elvesztése segítheti a jobb koncentrációt, a könnyebb alkotást, bizonyos hiány más szempontból előnyként tűnhet fel.

„Swiftet és Kantot az impotencia mélabús eszköze segítette művei szerencsés megalkotásában. Abdériai Démokritosz kitepte szemeit, hogy a külső világ ne terelhesse el a figyelmét, Origenész kasztrálta magát” (Borges 2009a 280).

Bizonyára Borges sem válhatott volna vaksága nélkül „Borgesszé”.

Azon túl, hogy családi élettörténetbe ágyazza vakságát, történelmi és irodalmi kánonba illeszti és mitizálja azt. Többek között olyan vak irodalmi világklasszisok megfestésével kövezi ki útját, mint Homérosz, Tamirisz, Milton (s rajta keresztül a megvakított Sámson alakja), James Joyce, s utolsó, visszafogott színként önmaga.

Ahogy fentebb említésre került, szeme világának elvesztését nem sorscsapásként, nem fogyatékoságként éli meg, hanem mint az ember sokféle életmódja közül az egyiket. A szemeire boruló homályban termékenységet „lát”. Egy olyan kapuként fogja föl vakságát, melyen belépve régi világát ugyan maga mögött kell hagynia, de ezzel egy időben egy másik, felfedezésre váró új, teljes világ potenciálja nyílik meg előtte. Előadásában tételesen felsorolja, mi mindent köszönhet megvakulásának: tőle kapja a látható világ helyére lépő angolszász, majd skandináv nyelv hallható világát, a középkori irodalmat, sok-sok sor és költemény

⁶ Az eredeti spanyol előadás megtekinthető itt: <http://www.youtube.com/watch?v=6f1qryPPVFI>, 1977. augusztus 3-án hangzott el Buenos Airesben a Teatro Coliseo-ban. Magyarul *Az ősi kastély* című válogatott Borges esszékötetben olvasható.

gyönyörűségét, azt az élvezetet, hogy megírhatta *A homály dicsérete* című könyvét. Továbbá „a vakokat mindenki szeretettel veszi körül, az emberek mindig jóindulattal viseltetnek a vak iránt” (vö. Borges 2009a 273, 282). *Ima* című versében így fogalmaz: „Örülség volna azt kérnem, hogy ne fedje sötétség a szememet, ezernyi emberről tudok, aki lát, mégsem mondható különösebben boldognak, becsületesnek, vagy bölcsnek.” Mert „bármi is történjen velünk, azt úgy kell felfogni, hogy valamely cél érdekében történik. S ha erre képesek vagyunk, megmenekülünk” (Borges 2009a 282). A vakság számára egyszerre szolgáltatja az írás eszközt és célját.

„Borges delíriuma el sem képzelhető az általa kezelt könyvtár nélkül.”
(Eco 2004: 182)

„Az ember különböző szerszámai között kétségkívül a könyv a legbámulatraméltóbb [...] A könyv az emlékezet és a képzelet meghosszabbítása.” (*A könyv*) Borges könyvszeretete már gyermekkorától kezdve ismeretes. Mikor apját, aki pszichológiát tanított, esténként „anyaggyűjtésre” elkíserte a könyvtárba, áhítattal nézte a könyveket, de félénk gyerek lévén, semmit nem mert kikérni, így a szabadpolcos enciklopédiákat olvasgatta élvezettel, találomra felütve. „Emlékszem, milyen gyönyörűségben volt részem, mikor egy este elolvastam három szócikket a dr-től: a druidákat, a drúzokat és Drydent kaptam jutalmul” (Borges 2009a 267). Bibliofilája vakságának előrehaladtával sem csökken.

„Még mindig azt játszom, hogy nem vagyok vak, továbbra is vásárolok könyveket, könyvekkel rakom tele a lakásomat. Valaki nemrég nekem ajándékozta a *Brockhaus Enciklopédie* 1966-os kiadását. Éreztem a könyv jelenlétét a lakásban, mint valami gyönyörűséget. Ott volt a huszonvalahány gót betűs kötet, amit nem tudok elolvasni, térképekkel és metszetekkel, amiket nem látok, és mégis, a könyv ott volt. Éreztem a könyv baráti vonzását. Úgy gondoltam, hogy a könyv az emberi boldogság egyik lehetősége” (Borges 2009a 68–69).

Nem csak az emlékezet és képzelet bámulatra méltó meghosszabbító eszközeként és a boldogság kimeríthetetlen kútjaiként tekint a könyvekre, hanem mint szorosan hozzátartozó testrészekre, melyek bár nem tudnak létezéséről, ugyanúgy hozzá tartoznak, mint arca, szemei vagy halántéka (vö. *Könyveim*).

Vaksága ellenére a könyveknek jelenléte és jelentése, fontos jelentősége van Borges életében. Milyen ideálisabb munkahely létezhet egy ilyen típusú ember számára, mint a könyvtár – gondolhatnánk. Borges 1937-ben a Buenos Airesi Városi Könyvtárban kezd dolgozni – de nem szerelemből, hanem kényszermegoldásként –, mert apja fokozatosan romló betegsége miatt állandó kereset után kell néznie (Williamson 2004: 230). Itt végzett munkáját „kilenc év tartós boldogtalanság”-ként emlegeti. Felesleges szolgai feladatnak érzi a katalógizálást,

látszattevékenységek sorát kell végeznie, lehetőleg úgy, hogy állandóan dolgozó ember látszatát keltse. Ezért úgy dönt, hogy munkaidejének első órájába sűríti kötelességeit, s a maradék időben írni fog. Ez alatt a kilenc tartósan boldogtalan év alatt születnek meg nagyrészt azok a novellák, melyek világhírnevet hoznak számára (Asato 2008). Míg előadásában (1977) már az ördög nosztalgiája szól belőle az elveszett égi világ után, „mindig is könyvtárfélének képzeltem el a paradicsomot” (Borges 2009a 267), híres *Bábeli könyvtár* (1941) című elbeszélésben az még sokkal inkább egy rémálomhoz hasonlóan jelenik meg, őrijítő, felemészítő Pokolként.

1955-ben – ugyanabban az évben, mikor orvosa közli vele, hogy a szürkehályog-komplikációk és a sikertelen műtétek következtében vaksága olyan gyorsan előrehaladt, hogy képtelen lesz többé hagyományosan írni és olvasni – kinevezik Argentína legjelentősebb könyvtárának az élére (Pereyra 1994: 62). Eddigi könyvtárosi tapasztalatai ellenére boldogan fogadja a kinevezést. „Életemben sok érdemtelenül kapott elismeréssel jutalmaztak már, de valamennyi közül az szerezte a legnagyobb örömet, hogy megtettek a Nemzeti Könyvtár igazgatójának” (Borges 2009a 266). Egyesek szerint Borges 18 éves igazgatói léte szerencsétlen eredményekkel járt mind a Nemzeti Könyvtár, mind az argentin könyvtárak életében általában (Asato 2008). Mikor nem utazott, vagy nem külföldön tartott előadásokat, irodáját főleg versírási és fordítási célokra használta, alkalmazottait gyakran írnokaiként dolgoztatta (vö. Woodall 1996: 181–95; Williamson 2004: 385), igazgatói poszttal járó tevékenységeit pedig nagyrészt helyettese, José Edmundo Clemente, látta el (Asato 2008). Ennek ellenére, vezetősége alatt a Nemzeti Könyvtár mindvégig kiemelt figyelmet élvezett a sajtóban. Ez egyrészt formálódó világhírnevének, másrészt közismert antifasiszta, antirasszista, antiperonista⁷ elkötelezettségének volt köszönhető (Pereyra 1994: 69–75). Mindennek fényében, elsősorban szimbolikus vezetőként töltött be fontos szerepet a könyvtár élén.

Szimbolikus pozícióját tovább erősíti Borges, mitikus „homályt” von maga köré, rámutatva, hogy a vak könyvtáros alakjának elsőre meghökkentő, de nem feloldhatatlan paradoxonja több mint unikális eset az Argentin Nemzeti Könyvtár életében – inkább egyfajta rejtélyes tradícióként rajzolódik ki. Közvetlenül Borges előtt Paul-François Groussac író, történész volt a könyvtár direktora (1885–1929), kinek szeme világa fokozatosan romlott, majd teljesen megvakult, de posztját haláláig ellátta. Az őt megelőző vezetők sorában pedig találunk egy harmadik vakká lett igazgatót is, az író, zurnaliszta, politikus José Mármolt (1858–1871) (vö. *Galéria de Directores*; Borges 2009a 268). A szemeknek szánt könyvek intézetének élén álló három vak igazgató sorsának egybefonódásáról

⁷ Juan Domingo Perón, a háromszoros argentin elnök, politikus, katonatiszt eszméit ellenző.

Borges sejtelmesen így vall: „Íme a hármasszám, ami mindent lezár. A kettő csupán egybeesés, a három megerősítés. Háromszoros megerősítés, isteni vagy teológiai megerősítés” (Borges 2009a 268). A Borges által is mitizált, teologizált, poros, sötét térben dolgozó diabolikus filiszterek azonban a tudás, a fény kapujában állnak. Saját vakságuk ellenére fény-hozók.

„Ekkor szerettem belé Borgesbe.”
(Eco 2004: 183)

„A meséléshez mindenekelőtt világot kell alkotni” – vallja Eco (1988: 592). Világot, vagyis teret, hogy elhelyezhessük benne a mesét és világot, vagyis fényt, hogy láthassuk azt. Borgest, aki világtalansága mellett is világokat teremt az írás által, Borgest, aki írja a világirodalmat, immár írott világirodalommal teszi Eco. Az író szereplővé válik. Eco *A rózsza nevében* kiemelt szerepet szán egy bizonyos burgosi Jorgénak, a rejtélyes vak könyvtárosnak, akinek neve és hivatása egyaránt árulkodik valódi másáról. Ecot megihleti Borges alakja, és sötét-miszticizmussal övezi Jorgét, az idő szerzetest. Ő az, aki vaksága ellenére a legjobban kiigazodik a homályos könyvtár labirintusában, aki az új könyvtárost, hildesheimi Malakiást bábként mozgatja a háttérből, s aki a rejtélyes gyilkosságok tulajdonképpen megbízója.

Jorge, akit kora és fogyatékosága okán a legkevésbé potens résztvevőnek gondolnánk, a leginkább látó és az események szálait átlátni és mozgatni képes szereplővé lép elő. Vaksága mintegy homályt von köré, mely semlegesíti – egy ideig – a reá vetülő gyanú árnyékát.

Borges *Bábeli könyvtár* című elbeszélésében a Könyvtárat nem csak mint tudást szolgáltató mechanizmust, hanem mint a tudást megakadályozó, egyfajta örök, őrző, reménytelen keresésbe taszító útvesztőt tárja elénk. Eco hasonló ketőtséget mutat be a szerzetesek könyvtárában. A könyvtáros a „tudás birtokosa”, akinek hatalmában áll döntenie arról, mely könyveket adja ki, s ezáltal, mely kapukat nyitja meg a keresők számára, s arról is, mely könyveket rejti, vagy zárja el végleg a kíváncsiskodók elől. A „könyvek-könyve”, a *Bábeli könyvtárban* önmagában egyesít minden létező tudást, magában foglal minden más könyvet – de lázas kutatása közben az emberek képesek egymást, s önmagukat is a halálba taszítani. A halálhozó titkos könyv Econál a Jorge által rejtegetett *Komédia*, mely a legenda szerint Arisztotelész *Poetikájának* második, hiányzó kötete. Jorge szélsőséges keresztény nézeteket vall, a *Komédiát* istentelen könyvnek tartja, mert aki nevet és komédiázik, az nem veszi komolyan a világot, s aki nem veszi komolyan a világot, az nem veszi komolyan Istent sem – s aki nem veszi komolyan Istent, az nem veheti komolyan az Ördögöt sem.

A könyv azonban „illetéktelen” kezekbe kerül. Véletlenül rátalál az egyik szerzetes, kézről-kézre jár, de mindenkinek meg kell halnia, aki kapcsolatba kerül vele. Jorge szörnyű praktikája, hogy gyorsan ölő méreggel vonja be a lapok szélét, mely összetapasztja az oldalakat, az olvasónak pedig meg kell nyálnia az ujját, hogy lapozni tudjon. A tudás halált hoz. A „gyilkos könyv”, mely eredetileg a nevetést volt hivatva terjeszteni, végül öt ember halálát okozza. Jorge pedig, amint fény derül valódi kilétére és tetteire, felgyújtja a könyvtárat, mely a lángok martaléka lesz. Az ördögi könyvtáros felfedi a Könyvtár valódi arcát – immár kifelé is látható Pokollá teszi az addig láthatatlanul égő infernót.

Miért hasonlít Jorge alakja Borgesre? Eco azt válaszolja: „kellett nekem egy könyvtárt őrző vak ember (jó elbeszélői ötletnek tartottam), és könyvtár plusz vak ember semmiképp sem eredményezhet mást, mint Borgest” (Eco 1988: 595). A burgosi jelzőt illetően pedig így vall:

„nem emlékszem, vajon azért néztem-e utána, mi is történt Burgosban, mert ezt a nevet választottam, vagy azért választottam ezt a nevet, mert már korábban tudtam, hogy az idő tájt Burgosban állították elő a *pergamino de pano*-t, vagyis pergamen helyett a papirost” (Eco 2004: 186).

Magának a könyvtárosnak a neve is utal az anyag származási helyére, amellyel dolgozik. Közös eredete van a papírokkal, melyeket őriz, így bizonyos szempontból az őrző és az őrzött egylényegűek. Arra pedig, hogy miért ilyen gonosz alakká formálta Borgest, így felel: „Mit tudom én? Amikor Jorgét odatettem a könyvtárba, még nem tudtam, hogy ő a gyilkos” (Eco 1988: 595). Továbbá „aki mindenféle célzatos megfelelések felderítésével próbálkozik, általában csak az idejét vesztesíti” (Eco 2004: 186–87).

Célzatos megfelelésekkel így nem próbálkozunk tovább. Egy lehetséges teleo-mitikus olvasatot kínálunk, mely egy lehetséges perspektívából világítja meg Borges alakját az argentin író önvallomásain túl Hamvas, Burton, Platon, Cusanus és Eco gondolatainak segítségével. A megvilágítás természetesen árulkodik a tanulmány írójának látószögéről is, aki a fény jelentőségének tudatában, a homály termékeny mivoltát is szem előtt tartva hívja életre az „ördögi tücsök” alakját, örömmel hajolva meg Eco – már a bevezetőben idézett, de nyomatékossításra érdemesnek tartott – megállapítása előtt, miszerint „az ember mesélő állat”. Eco „gondolatzene”-nek nevezi Borges ciripelését, s azt írja „az ő [Borges] közvetlenül énekelhető, fülbemászó, példamutató dallamai hallatán úgy érzi magát, mint aki egy isteni zongora-virtuóz játéka után a tilinkójába fűj” (Eco 2004: 201). A sípoló tilinkó és a virtuóz zongora-játék dallamai után a számítógép billentyűzetének leütései csupán ritmust adhatnak. De a ritmus rámutat arra a közös eredetre, melyből a tanulmány és annak tárgya táplálkozik, magában foglalja az

„Alvilág közös élményét”, ahol a könyvespolcok sorai között tücskök mutatják az utat.

Felhasznált irodalom

ASATO

- 2008 *Jorge Luis Borges: The Blind Librarian with Extraordinary Vision.*
<http://www2.hawaii.edu/~asaton/610Sample3D.pdf> (A letöltés dátuma: 2013. július 25.)

BORGES, Jorge Luis

- 2005 *Bábeli könyvtár. Válogatott prózaművek.* Budapest: Európa
 2009a *Válogatott Művei IV. Az ős kastély. Esszék.* Budapest: Európa
 2009b *Válogatott Művei V. A homály dicsérete. Költemények.* Budapest: Európa

CLASSEN, Constance

- 1998 *The Color of Angels: Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination.* London: Routledge

CUSANUS, Nicolaus

- 2008 *De Deo abscondito: A rejtett Istenről.* Budapest: Kairosz Kiadó

DESCARTES, René

- 1998 Optics. In Nicholas Mirzoeff (ed.): *The Visual Culture Reader.* London: Routledge

ECO, Umberto

- 1988 Széljegyzetek a Rózsa nevéhez. In Umberto Eco: *A rózsza neve.* Budapest: Európa
 2004 Borges, én és a határiszony. In Umberto Eco: *La Mancha és Babel Között: Irodalomról.* Budapest: Európa

GADAMER, Hans Georg

- 2000 A hallásról. *Vulgo* 2000/3 25–30.

GALÉRIA DE DIRECTORES

- Letölthető a „Biblioteca Nacional Argentina” hivatalos honlapján.
<http://www.bn.gov.ar/galeria-de-directores> (A letöltés dátuma: 2013. július 16.)

GREGORY, Richard Langton – GOMBRICH, Ernst Hans Josef

- 1982 *Illúzió a természetben és művészetben.* Budapest: Gondolat

HAMILTON, Edith

- 1992 *Görög és római mitológia.* Budapest: Holnap Kiadó

HAMVAS Béla

- 1987 A melankólia anatómiája. In Hamvas Béla: *Szellem és egzisztencia.* Baranya Megyei Könyvtár: Pannónia Könyvek

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

- 1974 *Esztétika.* Budapest: Gondolat

ILLYÉS Sándor (szerk.)

- 2000 *Gyógypedagógiai alapismeretek.* Budapest: ELTE – BGGYFK

JÜTTE, Robert

- 2005 *A History of the Senses: from Antiquity to Cyberspace.* Cambridge: Polity

KUNT Zsuzsanna

- 2008 A világtalanság, mint világteremtő lehetőség. *Tudományperspektíva.* Budapest: ELTE – PPK

MAGYAR KATOLIKUS LEXIKON

- <http://lexikon.katolikus.hu/> (A letöltés dátuma: 2013. július 6.)

- PEREYRA, Rodriguez Ricardo
 1994 „La Biblioteca Nacional Argentina,” Posgrado thesis, posgrado de capacitacion en Historia Política y Social, Instituto Torcuato Di Tella [Argentina]. *E-LIS*.
<http://eprints.rclis.org/archive/00010817/> (A letöltés dátuma: 2008. szeptember 27.)
- PLATÓN
 1994 Phaidrosz. In Steiger Kornél (szerk.): *A lakoma, Phaidrosz*. Budapest: Ikon Kiadó
- SHENKER, Israel
 1971 Borges, a Blind Writer With Insight. *The New York Times On the Web*. 1971 April, 6.
<http://www.nytimes.com/books/97/08/31/reviews/borges-insight.html> (A letöltés dátuma: 2013. július 25.)
- VÉGH József
 1999 Borges, a könyvtárban élő ember. *Könyv, könyvtár, könyvtáros* 9. évf. 1999/11.
- WILLIAMSON, Edwin
 2004 *Borges: A Life*. New York: Viking
- WOODALL, James
 1996 *Borges: A Life*. New York: Basic Books

Anna Kunt

THE DIABOLIC CRICKET BLINDLY AMONG THE BOOKS

The following study is blinded the most by the figure of the sightless librarian of Jorge Luis Borges's branching, multiply-reflected, circular and eternal portraits. It aims to forth-reflect the picture drawn by Borges himself of his blindness, his close relation towards books, furthermore the way Umberto Eco elevates Borges's image to a mythical level by the tools of literature. Pending the image-creation of 'the librarian Borges' – who filled his works with symbols, tales and myths – we do not consider as an illegitimate device the usage of tale-telling in order to present the reign of a visionless creature in the inherently visual world of the library. So comes alive the 'diabolic cricket'. Though, this paper does not only assume telling a tale. Through the confessions, the biography and the citations of Borges, it introduces blindness as a world-creating ability.

Keywords: Borges, blindness, library, devil, cricket

A zsidó kópé, Osztropoli Herschele intertextualitása és humorának kontextusa Kelet-Európában

VINCZE KATA ZSÓFIA

Absztrakt: Jelen tanulmányban a kárpátaljai folklórban rendkívül népszerű, ám a magyar nyelvű folklórban szinte ismeretlen, vélhetően a 18. század végén élt ukrainai Osztropoli Herschele szemfényvesztő festménytörténetének jóval korábbi magyar szövegpárhuzamait keresem meg, rávilágítva Osztropoli Herschele nemzetközi kutatásának a kontextusaira, illetve a jiddis folklórban ismert kópé folklorisztikus alakváltozataira (*snorrer* és *slimazl*). Konklúzióm az, hogy Herschele ugyan név szerint nem lett népszerű hőse a magyar folklórnak, a Herschele-történetek azonban éppen egy olyan kedvező társadalmi és nyelvi kontextusban virágoztak és folklorizálódtak tovább, illetve érintkeztek a nem-zsidó anekdotikus történetekkel, amelyben éppen a Herschele-történetek és a humoros haszid anekdoták talmudi logikája lényegesen meghatározhatták a humor nyugati történetét.

Kulcsszavak: zsidó folklór, anekdota, mese, mesekutatás, humor, zsidó humor

A festmény

Egyszer Osztropoli Herschele antik tárgyakat, kacatokat árusított az ungvári piacon. A sokféle bóvli között volt egy nagy fehér festékvászon bekeretezve. Az egyik vevő megkérdezte Herschelét, hogy mi ez. Herschele azt felelte: „Egy ezüstpénzért elárulom.” A vevő még kíváncsibb lett, ezért kifizette az ezüstpénzt. Herschele el is árulta a titkot: „Ez egy híres kép, amely a zsidókat ábrázolja, amint átkelnek a Vörös-tengeren, nyomukban az egyiptomiakkal.” A vevő erre megkérdezte: „Hol vannak a zsidók?” „Már átkeltek” – felelte Herschele. „És az egyiptomiak?” „Még nem értek ide!” A vevő erre egyre idegesebben: „És akkor hol van a Vörös-tenger?” „Te ostoba, hát nem tudod, hogy kettévált? Ez itt az üres terület!”¹

¹ A történet jiddisül és ukránul különféle variációkban a haifai Dov Noy-ról elnevezett mesekézirat anyagban szerepel. Itt feldolgozatlanul több mint 24 000 folklór-jellegű történet van 70 különféle etnikai, nemzeti csoporthoz. A haifai archívumközpontba (IFA) 1955-től Dov Noy irodalomkutató, folklorista köré csoportosuló kutatók kezdeményezésére ide érkezik a világ összes

Ebben a tanulmányban a kárpátaljai folklórban rendkívül népszerű, ám a magyar nyelvű folklórban szinte ismeretlen, vélhetően a 18. század végén élt ukrainai Osztropoli Herschele szemfényvesztő festménytörténetének vagy a kópíró történetnek jóval korábbi magyar szövegpárhuzamait keresem meg, rávilágítva az Osztropoli Herschele nemzetközi kutatásának a kontextusaira, illetve a zsidó kópé folklorisztikus alakváltozataira.

A történet sokféle formában ismert Osztropoli Herschele főszereplésével, leginkább jiddis, litván, lengyel, ukrán, román, bulgár és héber nyelven. Azonban a magyar gyűjteményekben – legalábbis Osztropoli Herscheléhez kapcsolva – már sokkal kevésbé, vagy egyáltalán nem. Abban a nagyon kevés kiadványban, amelyben magyarul Osztropoli Herschele motívumai egyáltalán megjelennek, a vicc-folklór (*joke-lore*) könnyed kulturális tükörfordításával Herschele a zsidó Móricka lesz, vagy a mindenkori talmudi logikát gúnyoló pimasz kópé, az okos csaló, a ravasz vándor zsidó, illetve a mindenkori ostobákat átverő gyűjtőfigurává válik.² A jiddis epikus humoros folklórban Herschelének – a számos többi zsidó koldus kópé karaktere között – sokkal kontúrozottabb szerepe van (Noy 1963; Grosser 1999; Schwartz 1983). Annak ellenére, hogy Osztropoli Herschele történetei rendkívül népszerűek a kárpátaljai jiddis folklórban, meglepően kevés tudományos kiadás és még kevesebb történeti vagy folklorisztikai elemzés készült róla.³

Osztropoli Herschelét nemcsak az adatközlők, hanem a történeti folklorisztika is konkrét történeti személyként tartja számon. A 19. század végén Chaim Blochnak, a jiddis történetek egyik gyűjtőjének adatközlői között olyanok is voltak, akiknek nagyapjuk emlékezni vélte Osztropoli Herschele élő alakjára (Bloch 1881), tehát a történetek autenticitását legitimáló retorikai technikák egyike a forrás közvetlen, személyes ismerete, a személyes érintettség volt.

Herschele szentségtörő, perlekedő humorának forrása a *halakbikus* kérdések (zsidó rituális szabályok, törvények), talmudi problémák jogi, etikai kiskapuinak logikusan furfangos leleményében rejlik. Azok a történetek viszont, amelyekben nem specifikus *halakbikus* kérdéseket vitatnak meg vagy csavarnak ki, univerzálisabb kópé-motívumokra épülnek. Herschele a szájhagyománynak, a ponyvának

tájáról gyűjtött zsidó folklóranyag. Néhány feldolgozott kiadás: Noy 1963; Schwartz 1983, 1984, 2000, 2004; Schwartz – Rush 1991, 1992, 1999; Schram 1991, 2000, 2008; Grosser 1999.

² A magyar kiadások csupán néhány rövid viccszerű történetet közölnek Herscheléről; a kiadásoknak kevés visszhangja van a folklorisztikában, egy-két recenzió jelenik meg (Benedek 1990: 69–74). Ilyen népszerű könyvek, például Köves 2003: 97–105; Hajdú 1985: 112–116; Csillag 1991.

³ Minimális megjegyzéseket találunk Herschele alakjához: Chaim Bloch idézett kötetének (1881) bevezetésében, továbbá Sherman (1931) jegyzeteiben; vagy J. Cahan 1952: 266–267, 272, 299; Schwartzbaum 1968: 538; Ben-Amos néhány itt idézett tanulmányának részletében: Ben-Amos 2007: 326–345.

és a 19 századi humorgyűjteményeknek köszönheti népszerűségét,⁴ később már a zsidó humor mítoszáról kialakult mítosznak is (Ben-Amos 1973: 112–131). Kérdés azonban, hogy miért éppen ekkor és hogyhogy éppen ez a figura kerül ki a nem-zsidó folklór áramlásába?

Amikor a kelet-közép-európai párhuzamokat keressük, fontos figyelembe venni, hogy a zsidó humor kontextusa mégiscsak a Talmud, a Tóra és a midrások világa (lásd erről magyarul Heller 1996). A talmudi törvényértelmezések szolgáltatába állított történetek és példázatok nem a humoros stílusról híresek, azonban a *pilpul* (a pilpel szó szerint éles vitát jelent, de közös gyökből ered a paprika vagy bors szóval is) olyan perlekedést, érvelést, vitát jelent, amely az élcélődéshez, a szentségtörő, tekintély-megkérdőjelező attitűdhöz már igen közel áll. Alább a Herschele történetekben látni fogjuk, hogy a vita leleményessége felülírja a tekintélytisztelést, a mesei győzelem pedig nem a legkisebb királykisasszony kezének elnyerését, hanem a vitában való logikai győzelmet jelenti. A sajátos talmudi logika és a sajátos talmudi dialektika képezi majd azt a gondolkodásmódot, amit a 19. század „zsidó észjárásnak”, „zsidó humornak” nevez. A talmudi példázatokból, anekdotákból, mesékből álló irodalom viszonylag zárt rendszert képez mind értékrendjében, mind logikájában, amely a kívülálló számára legtöbbször értelmezhetetlen. Ez a humor csak annak érthető, aki jól ismeri a zsidó hagyományokat, ezek súlyát és abszurdumainak értelmét, a törvényeket, a kivételekhez vezető furfangokat, a törvények kimagyarázásait, kikapuit. Ferruccio Fölkel szerint éppen Osztropoli Herschele alakja képezi a humorban azt a nyitást, amelyen keresztül a zsidók bekapcsolódnak az európai humoros történetek áramlásába: ezen a figurán keresztül próbálják megnevetetni már nemcsak saját magukat, hanem „másokat” is, a katonákat, parasztokat és a polgárokat, az oroszokat, lengyeleket, cseheket is (Fölkel 1988).

Lengyelország felosztása, Galíciának a Habsburg Birodalomhoz való csatolása, illetve a *Haszkeala* (zsidó felvilágosodás), a Habsburgok zsidópolitikája, az európai szekularizáció és a migráció mind olyan társadalmi kontextust teremtettek, amelyben a zsidóság egyre közelebb került környezetének kulturális nyelvéhez. Éppen ezért Herschele történetei nemcsak a kialakulóban lévő jiddis nyelvű irodalomban hatottak, hanem főként a lengyel, orosz és német szövegekkel érintkezve burjánozhattak tovább. A rabbitörténetek nem-zsidó anekdotákkal való találkozása a zsidó humorban termékeny fordulópontot jelentett. Fölkel szerint Herschele maga „a nagy jiddis humornak volt kiindulási pontja, magaskiskolája. Sőt mi több, az egész askenázi zsidó humornak ő volt az ősatya. Ez a batlen,

⁴ Shtern 1920; Botoschansky 1927; Y. Cahan 1954: 200–201; Holdes 1960; Landmann 1965: 38–47; Olsvanger 1965: 15, 27 és 36–37, 63, 1968: 40–44; Mark 1978: 140–147, 160, 192, 291–310, 313, 343, 401. De másodkézből hivatkoznak egy olyan helyre is, amit ma már sem jiddsul, sem németül nem találtam: Prager und Schmitz *Jüdische Schwänke* 252–255.

ez a (haszid pietas nélküli) jámbor vándorkomédiás, aki kész volt személyesen megfizetni a saját függetlenségét és jól ismerte az emberi lélek legvédehetőbb és legrejtettebb zugait, csodálatos anekdotákat hagyott ránk. Ő volt a Haszkala előtti jiddis folklórirodalom legkiemelkedőbb (és soha el nem ismert) személyisége” (Fölkel 1988: 13). Herschele története tehát egyfajta intertextuális kapocs a zsidó és nem-zsidó kelet-európai folklórban.

A 18. század végi történeteket a 19. századi német és jiddis kiadásokból ismerjük. Ezek szerint Osztropoli Herschele a medzsibezsi (mezericsi) Barukh ben Jehiel (1757–1810) rabbi udvari bolondjaként nagy szegénységben tengette életét. A hírhedten rosszindulatú Barukh rabbi a híres Baal Sem Tovnak, a haszidizmus megalapítójának unokája és Mose Hajim Efraim rabbi testvére volt (Sherman 1931: 67–83). Noha vannak történetek, amelyekben elismerik a mezericsi Barukh rabbi bölcsességét, etikailag általában vesztesen kerül ki ezekből; a haszidizmus irodalmában pedig tudatlan, zsugori, fényűző életre vágyó negatív figuraként szerepel (Dubnov 1932: 208–213).⁵ Így a Herschele-történetekben a haszid történetekben megszokott bölcs, szobatudós, világtól elzárkózott rabbi és másodhegedűs pimasz szolgája megszokott szerepfunkciói helyett az egyszerű éhenkórász,⁶ minden tekintélytisztelettől mentes kópé funkciója dominál, aki túljár a gonosz, hatalmával visszaelő rabbi eszén. Ezek a szórakoztató funkcióval bíró történetek talán éppen ezért kerülnek elő sokkal inkább világi helyzetekben (vásárokon, utcán, munka közben), szemben a tanulságokat megfogalmazó *midrási* hagyományokra épülő történetekkel vagy a csodákat idéző haszid történetekkel, amelyek moralizáló vagy példaértékű szerepükben a tóraértelmezés, Talmud-tanulás helyeiben kerülnek említésre.⁷

Herschelének a biográfiája még a szakirodalomban is folklorisztikus. Sherman és Chaim Bloch szerint Herschele nem Osztropolban, hanem Baltán született, Podóliában és Osztropolban csupán *sakterként* (rituális metszőként) tevékenykedett. Osztropolból azonban el kellett menekülnie, mivel szemtelen tréfáival magára haragította a város vezetőit. Később Besszarábiában, Galíciában,

⁵ Barukh rabbi és a haszid történetek hőseinek életéről legfőképpen Dubnov Simon *History of Hasidism* három kötete tudósít. Ezek a történetek szerves részét képezik a 19., de főként a 20. században virágzó neo-haszid folklórnak. Dubnov könyve jiddisül 1930-ban, héberül 1930–1932-ben, németül 1931–1932-ben, spanyolul 1976-ban jelent meg.

⁶ Proppnál ugyan nincs ilyen funkció, hiszen ő a varázsmeséket vizsgálja, viszont a szereplő és a történetben betöltött szerepe értelmében használom itt a funkció szót (vö. Propp 1996: 17).

⁷ A zsidó mese, legenda, anekdota és történet magában Izraelben végzett gyűjtésének és kutatásának nehézségeiről, lehetőségeiről Dov Noy írt, aki az Izraelbe érkező alijázottaktól gyűjtött, majd az ő történeteiket próbálta mesekiadványokba foglalni. Nyilván itt az orosz, belorusz, román, magyar, iraki, jemeni stb. történetek, műfajok, nyelvek kavalkádjáról van szó, amely kiválóan példázza a folklór nyelveken, vallásokon, műfaji szabályokon átívelő működését. Lásd erről például Noy 1967: 151–167; Shenhar 1992: 329–336.

Ukrajnában vándorolt, így lett később a kerengő, tekergő, bolygó *snorner* (koldus) zsidó egyik legendás alakja. Vándorlásai során hamarosan rendkívül népszerűvé vált a különféle fogadóknak és szállókban, ahol gyors észjárásával, csípős, perge humorával tűnt ki. Történeteit nemcsak elbeszélte, hanem különleges gesztusokkal, arcimimikával adta elő. Híres gesztusművészete miatt került a mezericsi Barukh rabbi udvarába: a rabbi súlyos depressziója miatt alkalmazta Herschelét udvari bolondnak. A 19. századi adatközlők – akik emlékeztek Herschele legendás-valós személyére – jól öltözött haszidként emlegették, mások szerint szegény csavargó volt (Bloch 1881: 68; Sherman 1931: 67–68; Ben-Amos et al. eds. 2007: 326–345). Egyesek a sírjára is emlékeztek, amely szerintük Barukh rabbi sírja mellett volt.⁸ Simon Dubnov, a haszidizmus és az orosz zsidóság kutatója Barukh rabbi biográfiájában azt írja, hogy a rabbi – akit noha szórakoztattak Herschele szemtelenkedései – állítólag rávette követőit, hogy lökjék le Herschelét egy lépcsőről, aki ezután belehalt sérüléseibe. Herschele valószínűleg negyven évesen halhatott meg, a legenda szerint mosollyal az arcán, ugyanis hiába hagyta meg, hogy holta után ne a hóna alatt fogva tegyék a koporsóba, mivel csiklandós, barátai nem hallgattak rá (Dubnov 1932: 208–213).

Akármilyen pontos történetiséggel is dokumentált Herschele élettörténete, a lejegyzett, kiadott, rögzített anyag nem oltotta ki a nyomtatás tekintélyelvűsége jegyében a további termékeny variálódás lehetőségét. Assmann jóslatával szemben⁹ Herschele történetei kontaminálódtak, ráépültek, hozzáidomultak a jiddis irodalom más humoros figuráihoz, mint például a galíciai Efraim Greidinger, a vilnai Motke Habad, a chelmi (az ostobák földjéről jövő) „bölc” vagy az ún. Joszef Loksch szerepköréhez (lásd erről Friedman 1954: 35–38, 45–52; Wiener 1899). A jiddis irodalmon kívül pedig a nemzetközi folklorisztika a legintertextuálisabb kapcsolatot a Naszreddin Hodzsa és a német Eulenspiegel figuráival (ATU 1635) feltételezi.

A Herschele-történetek az ATU katalógus szerint az 1525–1635 típusokba sorolhatók, a fent idézett festmény szemfényvesztés története különösen a „király új ruhája”-típushoz áll közel (ATU 1620) – a láthatatlan ruha motívuma azonban más szálakhoz vezetne, amivel itt nem foglalkozom. Voigt Vilmos a „mestertolvaj” (AaTh. 1525) mesetípus főszereplőjének névelemzése során állapítja meg, hogy a ponyvából ismert (Kovács Ágnes, György Lajos által is

⁸ Történeteinek történelmi kontextusáról kevés használható megjegyzést találunk Chayim Bloch *Hersch Ostropoler; ein jüdischer Till-Eulenspiegel des 18. Jahrhunderts; seine Geschichten und Streiche* (Bloch 1881) és Sherman *Herschele Ostropoler. His Inventions, Pranks, Jests and Jokes, Biography and Adventures* kötetében (Sherman 1931: 67–68) vagy Dan Ben-Amos *Who has the right to Benefit?* című tanulmányrészletében a híres *Folktales of the Jews* és a *Tales from the Eastern Europe* kötetekben (Ben-Amos et al. eds. 2007: 326–345).

⁹ Assmann szerint az írásbeliség megöli a variálódást (Assmann 1999: 135).

felfedezett) magyar Tilinkó, Filinkó kópé alakja vagy a 19. században Suszter Liplinek nevezett kópék közvetlen változatai a német Eulenspiegelnek és a Herschelének (Voigt 1997: 519).

A mai izraeli és amerikai zsidó folklórkutatás (Dov Noy gyűjtőköre és tanítványai) az 1884-ben Zeltster által publikált kiadást tekinti az első Herschelegyűjteménynek. Ben Amos még négy korai jiddis kiadást említ, amelyeket Varsóban és Vilnában adtak ki: 1884-ben Vilniusban *Bamerkungen tsu di vitsn un vitsike mayselakh* címmel [Megjegyzések viccekhez és humoros történetekhez], 1895-ben *Dos fraylikhe Hershele Ostropoler* címmel [A vidám Osztropoli Herschel] (szerkesztő, szerző és évszám nélkül), illetve *Hershele Ostropoler Ostropoler* címmel (szintén mindenféle adat és évszám nélkül), amelyet 1925-ben újra kiadtak egyszerűen *Hershele Ostropoler* címmel. Az újabb kiadások (Dov Noy, Dan Ben-Amos, Eric Kimmel) voltaképpen ezeket a variációkat kompilálják (Ben-Amos et al. eds. 2007). Ma Eric Kimmel angol és héber nyelvű kötetei a legismertebbek, amelyek tartalmazzák a korábbi variációkat is (Kimmel 1992: 2005).

A tanulmány elején idézett festménytörténet szemfényvesztés motívuma azonban jóval megelőzi Herschele korát, és éppen a fentebb említett 1350-ben meghalt német Eulenspiegel köti össze a szálakat. Eulenspiegel élettörténetét először 1483 körül írták le, de csak egy évszázaddal később került kiadásra. A legrégebbi fennmaradt szöveg 1515-ben jelent meg Strassburgban. Ugyanebből a nyomdából való az 1519-es kiadás is, amely szintén 96 történetet foglal magába.¹⁰ Eulenspiegel tréfái még a népkönyv megjelenése előtt bekerültek Bebel facetiái közé (1508)¹¹ (lásd erről György 1932: 3–40).

Magyarul először Pázmány Péter *Kalauzából* van tudomásunk a képíró, szemfényvesztő kép motívumáról (Pázmány 1897: 149–150), amint Pázmány a protestánsokkal vitatkozva megjegyzi, hogy ezek

„erössen mutogattyák, a mi nincsen” „Ugy bännak ezek a szegény községgel, mint amaz Udvari tréfás ember, ki magát kép-íróvá tette vala, és egy faluban a fizetést felvévén, be-rekeszkedék csak egyedül a Szentegyházban, mellyet megkel vala festeni. A Polgárokkal jól tartatván magát, semmit sem íra. Egynéhány napi henylés-után, tudtára adá a községnek, hogy véget ért munkájában; azért néki nyitván a Templo-mot, mutogatni kezdé a fejer kő-falon (hogy már) a képeket, mellyek ot nem valának és hogy az emberek ne itülnék ötet tréfás Czigánynak, el-hitető vellek, hogy ezeket a szent. képeket senkinem láthattya, valakinek felesége nem jámbor. Hogy

¹⁰ Kritikai kiadások: Murners 1854; H. Knust 1884-ben, E. Schröder pedig a British Museumban őrzött egyetlen eredeti példányáról 1911-ben facsimile-lenyomatot készített az Insel-Verlagban. Az utóbbit J. M. Lappenberg bocsátotta közre 1854-ben s a kiadásához függesztett jegyzetekben felsorolja, hogy az Eulenspiegel a 19. század közepéig a 108 német kiadásán kívül holland (1530), francia (1532), angol (1557), dán (1696), lengyel (17. század) és latin fordításban jelent meg.

¹¹ Az Albert Wesselski német fordításában megjelent kritikai kiadás: Wesselski 1907. I–II.

azért a szegény községgyalázatba ne hozná feleségét, ki-ki mind azt tetteié, hogy jól látná, a mitnem lát vala” (Pázmány 1897: 149–150).

Ugyanakkor Pázmány Péter tanítványa, Veresmarti Mihály bátai apát 1639-ben írott *Intő és tanító* levelében még színesebben olvasható a motívum:

„Valamely Ur, egy jó alkotmányu Szentegyházat akarván egykor szépen meg-íratni; jó Kép-író felől mikor tudakoztatna, egy Chalóka magát abban fő mesternek mondván, jó fizetés ígérésére kötelezi magát; de úgy, hog' őtet hozzá-járással senki ne bántsa, míg nem mind el-végezvén írását egyszer 's mind szépen a' Szentegyházat kézhez írva adgya. Mi leszen s Bé-rekeszkedvén, az egész üdőt hívolkodással tölti e' semmire-kellő. El-telvén az üdő pedig, az Ur, Fő emberekkel, és Udvara népével el (megyén), hog' szép írott Szentegyházat meg-lássa. A' Chalóka fel-nyitván, az Urat ékessen köszönti; és vesszűtskéje kezében lévén, kezdi mutogatni a' külömb-külobm-féle szép módg'ával meg-írt históriákat, hogy már. ímhol job-felől imitt imez, amott amaz história mely drágálátossan vagyon írva! Itt ez, ám-hol amaz vagyon. Nézelnek imezek; forgattyák szemöket: semmit nem látnak. Az Udvari szolgálk itt zörgöldnek; és egyik-is mongya: Hitemre, semmit a' félét én itt nem látok. Másik-is: Isten úgy segéllyen, ott semmi írás nincsen. Ki ismég: Markalf ez, ez e' 's e' fia. Más: Nagy dolog ha nem Chalóka; Lelkemre mondom hogy Chalóka. Azokat ő hallatlanná tévén, mind járton el-jár dolgában, és mond: Bal-felől pedig, ím láttjátok, hogy ama' kép elevenségének, chak az egy szóllás héja: iminnét eszszép proportzió-val; amonnét amaz illendő festékkal vagyon. A' fő Nemes emberek-is, tovább nem szenvedhetvén, gazságát, mongyák, hogy ne játcszanék vélek: mert, noha nekik jó szemök volna, de semmit a' félét nem látnának a' mit ő mutogatna. Reájok vissza-fordulván a' Chalóka, mond bátran: Az nem ciráda, ha nem mindenek láthattják ez írott képeket: mert: mert ez oly szent munka, hogy azt fattyú nem-is láthattya. Még a' mutogatáshoz kezdvén, mond: A' bőlőzaton-is, pedig imitt' imez, amott amaz vagyon. Az Udvariak azért és Fő emberek, meg-változván ezekre; már egyik-is mongya, hog' ő kezdi sajdítani; másik-is, hogy ő derekassan láttya: némellek a' Chalókánál többet is mondanak; hogy fattyaknak ne ítéltessenek. Vég-re^ az Ur-is annyi sok jóközzül hog' chak egyedül ne légyen fattyú, dichérvén a' Kép-író mestert, és jól meg-fizetvén néki, békével bocháttya” (Veresmarti 1992: 126–128).¹²

Az „ollyat mutogatnak, mellyet sem magok, sem senki más nem láthat.” György Lajos szerint mindezt Veresmarti Pázmánytól kölcsönözte; Veresmarti le is írja, hogy közvetlenül könyvből másolta le a maga példáját (György 1932: 9).

Mindkét történet azonban sokkal komplexebb, mint Herschele kópésága, aki nem alapozott a vevője büntudatára, nem ámította azzal, hogy ha erkölcei rendben lennének, látnia kellene valamit a képen, hanem csupán a semmit magyarázta ki, azaz eladta a vevőnek a semmit, átverte. Ehhez közelít a következő

¹² Ehhez lásd még Jankovics – Geréby – Nyerges 1992.

két későbbi példa, amelyről feltételezhetjük, hogy a folklorizáció egyszerűsítő, racionalizáló tendenciáihoz köthető, amikor a fantasztikum, a csoda, a mitikus mozzanat kikopik a történetből, helyette pedig éppen a csodaváró hiszékenyek neveltségévé tétele, az irónia, humor, gúny kerül előtérbe. Noha György Lajos nem említi Osztrópoli Herschele történeteit, ő mutat be egy ismeretlen forrást, amelyben a szemfényvesztő festmény motívuma közelebb visz az általunk ismert Herschele kópéságaihoz. Ez egy 1808-ban Pesten megjelent kötet, amely az ún. Suszter Liplinek cégéres furcsaságait beszéli el 25 fejezetben. Az 5. lapon van az a történet, amely összeköti a hitvitázók komplex képiró történeteit Herschele piaci átverésével: *A Képiróna lesx Lipli* fejezet története szerint Lipli beállít egy urasághoz, akiről tudta, hogy nagy kedvelője a festményeknek. Piktorként lép fel, s megbízatást nyer, hogy a kastély egyik falára fesse meg a zsidók átkelését a Vörös-tengeren. Hosszú hetekig kénye-kedvére él, gondtalanul tölti idejét és semmit sem dolgozik. Amikor sor kerül a leleplezésre,

„az egész falon egyéb látható nem volt, hanem tsupán tsak a' veres Tenger. – Mi a' mennykő ez? – kérdé az Úr. – Ez a' veres Tenger, – feleli Lipli. – Hát hol vágynak az Izraeliták? – Ezek már keresztülmentek, azokat többé látni nem lehet. – Hát Fáraó Király hadi-seregével hol vagyon? – Ezek mindnyájan már a' Tengerbe merültek” (Suszter Lipli 7. szakasz 33–34. 1. idézi György 1932: 33).

Ezek a történetek már egyre egyszerűsítettebbek, egyre közelebb visznek a tréfává, viccé rövidülő ma ismert Herschele-történethez. Ugyanígy Jókai humorlapjában, az *Üstökösben*, amely kezdetben támogatta a zsidó emancipációt, ám az 1890-es évekre kifejezetten zsidóellenessé vált, az egyik anekdota éppen a zsidó asszimilációt gúnyolja a következő történettel, amely már szinte teljesen meg egyezik a korábban tárgyalt Herschele verzióval. A humorlapok közkedvelt eljárásai szerint a beszédes nevű „csáktornyai és simontornyai Sehnaszberger Dávid új földesúr” kastélyát a zsidók emlékezetes tengeri átkelésének ábrázolásával szeretné díszíteni, viszont amikor a munkának el kellett volna készülnie, a

„mennyezen semmi alak nem volt, hanem az egész be volt kenve hullámos vörös sávokkal. – Ez kérem a zsidók átkelése a Vörös-tengeren – magyarázza a festő. – Hm! Khm! ... A Vörös-tengert: azt látom, de hát hol vannak a zsidók! – kérdé az új földesúr. – Azok már átkeltek, kérem!”¹³

Ettől kezdve ez a történet a bűnös vakságra való apelláció nélkül, egyszerű tréfaaként számos ponyvában, humorlapban, vicclapban megjelenik karikatúráként, példaként, viccként, sokszor egy-két párbeszédre sűrítve a történetet. Pakots József újságíró anekdotájában, például amikor a londoni „Times”

¹³ Lásd *Üstökös* 1890: 76.

tudósítója a magyar parlamentbe látogatott, egy újságíró magyarázgatta neki, hogy hol melyik párt foglal helyet. Mivel éppen a Kossuth-pártban sűrűlődségek voltak, üresen tátongtak a párt padsorai. Az angol újságíró a helyzetet a következő történethez hasonlította:

„Eszembe jut erről az a piktor, akinél egy muharát a zsidóknak a Vörös-tengeren való átkelését kívánta megfesteni. A festmény el is készült s a műbarát felkereste műtermében a kép alkotóját. A festő szecsesszionista volt s a megrendelő rémülten látta, hogy az egész képen nincs más, mint egy vörös folt. – Hát ez mi? – kérdezte a piktorától. – Ez a Vörös-tenger. – És a zsidók! – Azok – felelte a festő – már átkeltek a Vörös-tengeren” (Pakots 1905: 34–35).

A kései Herschele történetekből a fantasztikum nemcsak hiányzik, hanem a haszid csodarabbik történeteinek majdhogynem paródiájaként maga a csodatétel, csoda-látás, láttatás kerül a vicc célpontjába. Herschele a haszidok mindenhol csodákat váró nyilvánvaló semmit látását és reményvárását gúnyolja ki és vámolja meg. Az egyik ilyen történet a fantasztikum magvát csavarja ki: e szerint egy tanítvány azzal dicsekedett, hogy a csodarabbija, ha feláll egy kispadra, ellát a világ végéig. Erre a konkurens *jesiva bóhere* megkérdezi, ha csodarabbi és odáig ellát, miért kell felállnia a kispadra. A válasz szerint „a mi rabbink azt szereti, ha a csodái realiztikusnak tűnnek” (Eggerz 1996: 6).

Herschele a legtöbb róla szóló történetben rendkívül szegény, sok gyereke van, és furfangjai leginkább arra összpontosulnak, hogy hogyan szerezzen néhány rubelt a szombati vacsorához. Ezen a szalon Herschele a zsidó folklórban a kópék, furfangos bolondok, szerencsés együgyűk és a koldusszegény csalók tréfás alakjainak sorába tartozik. A jiddis folklórban a *smoke* (senkiházi) vagy *nebach* alakja (balek) olyan rokonkarakter, amelynek történeteiben az együgyű hős család nélkül nyer ugyan, de valamilyen ostoba véletlen folytán. Ezekben a történetekben az az érdekes, hogy az ostoba hős passzívan, véletlenül győz, hiszen nem is törekszik a sikerre, „nem szalad a *kóved* (dicsőség) után”,¹⁴ de közben nemcsak nem követ el etikai vétséget, de utólag egyfajta morális győzelmet is arat.

Herschele másik kelet-európai jiddis rokonalakzata a zsidó *stetl* koldusszegény vándorkópéja, a *slemil* és *slimazl*. A *slemil* az örök ügyetlen, ügyefogyott, szerencsétlenkedő, a *slimazl* pedig szó szerint szerencsétlen (rossz mázlival, rossz szerencsével rendelkező) alak, aki abszurd szituációkban mégis maga kerülhet az átverő szerepkörébe, például Chelm városának ostobái között.¹⁵ Ilyen *slemil*

¹⁴ A zsidó mondás szerint, aki szalad a kóved után, az elől elszalad a kóved, aki szalad a kóved elől, az után pedig szalad a kóved.

¹⁵ Chelm a jiddis folklórban az ostobák mitikus városa. Állítólag Chelm csak a legendában létezik, mások szerint a Lublintól keletre, szinte a mai orosz határon fekvő Chelm (Chelm, Холм) nevű várossal azonos.

történetfigura Motke Habad, aki akármilyen helyzetben is van, sohasem tud biztos megélhetést teremteni a családjának, a sors mindig kiszúr vele. Motke Habad történetei között megtaláljuk a kelet-európai cigányviccek anekdota variációit, amelyben például Motke Habad arra edzi a lovát, hogy minél kevesebbet egyen, majd egyszer csak a ló meghal, mire Motke Habad értetlenül kesereg: „éppen akkor hal meg ez a ló, mire megtanítottam, hogy ne egyen” (Pinsker 1991: 34). A *slimazl*-történetek pedig gyakran átkerültek olyan, már újrakulturizálódott novellákba, regényekbe, filmekbe, musicalekbe is, mint a *Tóbiás a tejesember* vagy a *Hege-dús a házfértőn* különféle műfaji variációi.

Herschele harmadik rokona a jiddis *snorrer* (koldus). Ezt a figurát szintén a gettók és a *stetl*-ek világa termelte ki. Noha ugyanolyan koldusszegény, mint a *slemil* és a *slimazl*, a *snorrer* különlegessége a *hücpe*. A *hücpe* (*hucpa*) a jiddisben szemtelenséget, bátor, merész leleményességet jelent, így a *snorrer*-történetekben éppen a koldus szemtelensége a humor forrása, míg az előbbieken az ügyetlen szerencsétlensége. A *snorrer* sokszor voltaképpen a jótevőjét veri át, a *slimazl* viszont nem tud mit kezdeni a segítséggel (Pinsker 1991: 38).

Minden esetben a vitában való győzelem és a vita furfangos nevetető megnyerésének módja juttatja a győzelemre a hőst. A keserűségeen való nevetetés a talmudi *pilpul* logikai humora mellett a sokkal spirituálisabb, érzelmibb töltetű úgynevezett *jiddiskeit* (kelet-európai zsidó szentimentalizmus, zsidó életérzés) egyik eleme. A *stetl* kóborló kópéja – Pinsker szerint – a *slemiel* és *slimazl* az üldözött, pogromoktól sújtott zsidó sors metaforájává is vált egyben. A *córesz* (nehéz sors) által sújtott zsidók humora a könnyekkel nevetés, a nevetés önmagukon. A *snorrer* pedig a végsőkéig önironikus, öngúnyos, hiszen sem a vallási, sem a civil élet szabályai nem kötik. Max Nordaunak tulajdonítják a *Luftmensch* (levegő ember) kifejezést, aki egyrészt olyan szegény *snorrer*-jellegű karakter, hogy csupán levegőből él és minden nap valamilyen furfangos csodával teremt vacsorát a családjának, másrészt gyökértelen zsidó (Wirth 1964: 102). A második jelentés a humor *hücpéjére*, merész szabadságára vonatkozik: a *Luftmensch* gyökértelen zsidójának semmi sem szent, minden tabut fel lehet törni, minden szabályt, konvenciót meg lehet szegni, de legfőképpen minden addig elfogadott igazságot meg lehet kérdőjelezni. Nyilván a gyökértelen, bolygó, örök idegen *Luftmensch* elméletéből egy sor antiszemita sztereotípiát és vád is következett, amelyek a 19. században éppen nemzeti gyökereket teremtő kelet-európai államokban rendkívül erőteljesen és negatívan visszhangzottak.

Osztricoli Herschele alakja képlékeny Hermészként közvetít a rusztikus városári, szóbeli folklór és a talmudi történetek, a keresztény exemplumok és a haszid történetek között. A zsidó Herschele, noha név szerint nem igen kerül be a magyar nyelvű folklór vérkeringésébe, a fogalmi Eulenspiegel „kóserolt” variációja lesz, beivódik a haszidizmus és az ortodoxia vitájába, beépül a halakhikus

gondolkodás, a zsidónak nevezett humor és talmudista logika paródiájának a hagyományába. Ugyanakkor ugyanazon narratológiai történeti folyamatokon megy át, mint az európai mese, monda, legenda, anekdota: egyre realiztikusabbá, szemantikailag egyszerűbbé válik.

Noha a fennmaradt szövegekörpuszokból úgy tűnik, hogy Herschele szöveg-szövevényei az Eulenspiegel motívumaira telepednek, a komplex moralizáló történetek válnak a kelet-európai *stetl* szegénységét legyőző leleményesség, az *ambórecek* (tudatlanok) észjárásán vígadó tréfákká, mégsem lehetünk ilyen magabiztosak, hiszen – a feltételezethez képest – minimális feldolgozott szöveganyag áll a rendelkezésünkre. A litván, lengyel, orosz, ukrán, belorusz, orosz (jiddis és angol nyelven) írt zsidó irodalomban Herschele alakja meghatározó maradt a mai amerikai szituációs komédiáig.

Ferruccio Fölkel szerint a Herschele-humor határozza meg a legnagyobb jiddis írók világát. A modern jiddis irodalom megalapítója, Mendele Mojkher Sforim, azaz Sholem Yankev Abramovich Sólem Aléhemmel együtt a szatirikus-humoros irányzat elindítója lett, „amelyet – Ferruccio Fölkel szerint – később szinte az egész ostjüdisch kultúra követni fog” (Fölkel 1988: 12). Isaac Bashevis Singer és Shmuel Josef Agnon szövegeiben, noha már az Óvilágban vagy Újvilágban (Palesztinában és Amerikában) alkotnak, szintén mindvégig ott van a bájos, de nyomorúságos *stetl* világa, ahol kópé *snorrerek* és együgyű *slimazlok* szépítik naivan, bölcsen, komikusan, bájosan, szarkasztikusan és önironikusan a zsidó córeszt, az üldöztetést, a szegénységet, de az ebből leleménnyel kovácsolt szerencsés kifejeleteket is. Ennek a cukormázás humor és báj-folklórnak, nosztalgikus és fikcionális *stetl*-irodalomnak pedig olyan mérhetetlen folklorizációja történt legfőképpen a New York-i populáris zsidó kultúrában, amely a zsidó humor mítoszt és pop-giccsét elemző tanulmányok sorát tehetné lehetővé (Ben-Amos 1973: 112–131; Fölkel 1988: 13).

Herschele történetei jól példázzák a zsidó narratív folklór egyik jellemzőjét, szemben a kelet-európai népmesék törvényszerűségeivel: hogy anekdotaszerűen történeti személyekhez, más forrásokban is fennmaradt szituációhoz, helységhez, utcanévhez kapcsolódnak, a szereplők teljes nevének, családjának, rájuk egyénien jellemző tulajdonságainak a felsorolásával.¹⁶ A szövegszerveződés hagyományozása értelmében természetesen ezen szituatív elemek variálódásával a történetek, párbeszédek, tanulságok termékenyen vándorolnak egyik narratív struktúráról a másikra, írásban, szóban, elektronikusan, meséből, stand up comedyba,

¹⁶ A zsidó mesekutatás teoretikusabb narratológiai, folklorisztikai irányait a következő kötetek adják: Noy 1961: 99–110 és 235–246, 1967: 151–167; Jason 1965: 115–224, 1975, 1988; Hasan-Rokem – Yassif 1989: 2–11; Bar-Itzhak – Shenhar 1993; Haboucha 1992; Hasan-Rokem 1999.

anekdotából regényekbe, musicalekbe, átverés-történetekből mémekbe, facebook bölcsességekbe.

Felhasznált irodalom

ASSMANN Jan

1999 *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz

BAR-ITZHAK, H. – A. SHENHAR

1993 Processes of Change in Israeli Society as Reflected in Folklore Research: The Beit-She'an Model. *Jewish Folklore and Ethnology Review* 15.

BEN-AMOS, Dan

1973 The 'Myth' of Jewish Humor. *Western Folklore* Vol. 32. No. 2. 112–131.

2007 Who has the right to Benefit? In Ben-Amos, Dan – Noy, Dov – Frankel, Ellen (eds.): *Folktales of the Jews Vol. 2. Tales from the Eastern Europe*. 326–345. Philadelphia: The Jewish Publication Society

BEN-AMOS, Dan – NOY, Dov – FRANKEL, Ellen (eds.)

2007 *Folktales of the Jews Vol. 2. Tales from the Eastern Europe*. Philadelphia: The Jewish Publication Society

BENEDEK Katalin

1990 Rabbik, sadchenek a zsidó tréfás műfajokban. Gondolatok Hajdú István *Ostropoli Herschel ostroma* c. könyvéről. In Kriza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelekében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. 69–74. Budapest: Akadémiai

עסטערפאלער הערשעלער ר'

1884 *R'Hershele Ostropoler*. Varsha: BI-DEFUS F. Zeltser

BLOCH, Chayim

1881 *Hersch Ostropoler. Ein jüdischer Till-Eulenspiegel des 18. Jahrhunderts. Seine Geschichten und Streiche*.

BOTOSCHANSKY, Jakobo

1927 *Henkele Astropolier* (komédia-feldolgozás).

CAHAN, Judah Loeb

1952 *Studies in Yiddish Folklore*.

CAHAN, Yae L.

1954 Jewish Folklore. *Yidisher Folklore*. YIVO 16–18. New York

CSILLAG Máté

1991 *Zsidó anekdoták kincsháza*. Orpheusz Kiadó

DUBNOV, Simon

1932 *History of Hasidism* 3 kötet (jiddisül: *Geshikhte fun khasidizm*. Vilna 1930; héberül: *Toldot ha-hasidut*. Tel Aviv 1930–1932; németül: *Geschichte des Chassidismus*. Berlin 1931–1932; spanyolul: *Historia del Jasidismo*. Buenos Aires 1976)

EGGERZ, Solveig

1996 Stock Figures in Jewish Folklore. *ACJNA* 6.

FÖLKE, Ferruccio

1988 Il sorriso degli ebrei. In Ferruccio Fölkel: *Storielle ebraiche*. Milano: B. U. R. Rizzoli

FRIEDMAN, Philipp

1954 Tsu der geshikhte fun di yidn in Khelm, *Yizker-bukh Khelm*, Yitzhok Yanasovitch, Di 'khelemer mayse' in der yidisher literatur, *Yizker-bukh Khelm*, cols. 35–38, 45–52. Johannesburg

- GROSSER, Nagarajan Nadia
1999 *Jewish Tales from Eastern Europe*. Northvale – New Jersey – Jerusalem: Jason Aronson Inc.
- GYÖRGY Lajos
1932 *Eulenspiegel magyar nyomai*. Kolozsvár: Az Erdélyi Múzeum Egyesület Kiadása
- HABOUCHA, Reginetta
1992 *Types and Motifs of the Judeo-Spanish Folktales*. New York&London: Garland Publishing
- HAJDÚ István
1985 *Osztrópoli Herschel ostora*. Budapest: Minerva
- HASAN-ROKEM, Galit
1999 Textualizing the Tales of the People of the Book: Folk Narrative Anthologies and National Identity in Modern Israel. *Prooftexts* Vol 19.
- HASAN-ROKEM, Galit – YASSIF, Eli
1989 The Study of Jewish Folklore in Israel. *Jewish Folklore and Ethnology Review* Vol. 11. No. 1–2. 2–11.
- HELLER Bernát
1996 *A héber mese*. Budapest: Makabi Kiadó
- HOLDES
1960 *Bajki i anegdoty Herszła z osztrópola. Masies, wien un szpiclech*. Warszawa: Jidisz Buch
- JANKOVICS József – GERÉBY György – NYERGES Judit
1992 *Vörösmarti Mihály kalvinista prédikátor megterése históriája*. Budapest: Argumentum
- JASON, Heda
1965 Types of Jewish-Oriental Oral Tales. *Fabula* 7. 2/5. 115–224.
1975 *Types of Oral Tales in Israel*. Jerusalem: Israel Ethnographic Society
1988 *Folktales of the Jews of Iraq, Tale-Types and Genres*. Or Yehuda: Babylonian Jewry Heritage Center
- KIMMEL, Eric
1992 *Herschel and the Hannukah Goblins*. Oxford: Oxford University Press
2005 *The Adventures of Hershel of Ostropol*. Tel Aviv
- KÖVES József
2003 *A zsidó humor aranykönyve*. Budapest: Kuk Kiadó
- LANDMANN, Salcia
1965 *Jüdische Anekdoten und Sprichwörter. Jiddisch und deutsch*. DTV. München
- MARK, N.
1978 *Le-Vedibut ba Da-at: Bedibot, Havarakot*. Tel Aviv
- MURNERS, Thomas
1854 *Uelenspiegel*. Leipzig: T. O. Weigel
- NOY, Dov
1961 The First Thousand Folktales in the Israel Folktale Archives. In Kurt Ranke (Hrsg.): *Internationaler Kongress der Volkszählungsforscher in Kiel und Kopenhagen*. 235–246. Berlin (lásd még *Fabula* 1961/4. 99–110.)
1963 *Folktales of Israel*. Chicago: The University of Chicago Press
1967 Collecting Folktales in Israel: Ten Years of a Project. *The Dispersion* 7. 151–167.
- OLSVANGER, Immanuel
1965 *Rosinkess mit Mandlen aus der Volksliteratur der Ostjuden*. Basel – Amsterdam
1968 *Röyte Pomerantsen Röyte Pomerantsen*. Schockenbooks
- PAKOTS József
1905 *Mindenféle a folyósóról. A Tisztfelt Ház humora*.

- PÁZMÁNY Péter
1897 *Isteni igazságra vezérlő Kalauz* (1613). Posonban 1623. Összes Művei III. Budapest: Királyi Magyar Tudományegyetem <http://mek.oszk.hu/06800/06845/>
- PINKSER, Sanford
1991 *The Schlemiel as Metaphor: Studies in Yiddish and American Jewish Fiction*. Southern Illinois University
- PROPP, Vlagyimir
1996 *A mese morfológiája*. Budapest: Osiris
- SCHWARTZ, Howard
1983 *Elijah's Violin & Other Jewish Fairy Tales*. New York: Harper & Row
1984 *Miriam's Tambourine: Jewish Folktales from Around the World*. New York: Harper & Row
2004 *Tree of Souls*. Oxford New York: Oxford University Press
- SCHWARTZBAUM, Haim
1968 *Studies in Jewish and World Folklore*. Berlin
- SHERMAN, Eliezer
1931 *Hershele Ostropoler: His Inventions, Pranks, Jests and Jokes, Biography and Adventures*. Tel Aviv
- SHTERN, Menahem
1920 *Hershele ostropoler un Motke Habad: zeyer anekdoten, yitsen, stsenes un shtukkes*. New York: Üstökös
1890 33. évf. 1890/1693. 76. 1.
- VAS Gereben
1858 *Egy alispán*. Budapest
- WIRTH, Louis
1964 *On Cities and Social Life*. Chicago: University of Chicago Press
- VERESMARTI Mihály
1992 (1939) *Intő s Tanító Levél; melyben, a régi keresztyen hitben a bátaiakat erössii apáturok*. Posom
- VOIGT Vilmos
1997 Új eredmények a magyar folklorisztikai névtudományban. *Magyar Névtudományi Konferencia előadásai* II köt. Budapest: MTA
- WESSELSKI, Albert
1907 *Heinrich Bebel's Schwänke* I–II. München – Leipzig
- WIENER, Leo
1899 *The History of Yiddish Literature in the Nineteenth Century*. London: J.C. Nimmo

Kata Zsófia Vincze

THE JEWISH PRANKSTER
THE INTERTEXTUALITY AND HUMOUR CONTEXT OF HERSCHELE
OSTROPOLER IN EASTERN EUROPE

In this paper I will analyse the well-known character of Jewish folklore and Hasidic tales, Herschele Ostropoler. Using the example of the story of Herschele entitled 'The painting', I am searching for intertextual references, parallel motifs and possible textual exchanges in Hungarian folk literature. In my paper I also examine the different characters of the trickster, prankster in the Yiddish Jewish folklore, arguing that although Herschele did not become part of Hungarian folklore, the narrative structures and the Talmudic methodology as well as the sources of the humour used in his stories marked and defined the history of Western humour.

Keywords: Jewish folklore, anecdote, tale, folktale-research, humour, Jewish humour

Életstratégia-váltás és folytonosság egy hóstáti családban

NAGY ÁKOS

Abstract: A tanulmány egy kolozsvári hóstáti család három generációjának életmódváltását és életmódváltozását, az arról szóló narratívumokat, a narratív identitásnak a változások során kialakult motívumait és stratégiáit mutatja be. A vizsgált generációk eltérő narratívumokat alkotnak és forgalmaznak, a változások során kialakult narratív identitás motívumai és stratégiái is korosztályonként változnak. Az egyes korcsoportok által megélt történelmi események (háború, államosítások, bontások, forradalom, visszaszolgáltatások) döntően befolyásolták a hóstáti életmód alakulását, és így az arról szóló elbeszéléseket is. Ennek kapcsán kitérek arra is, hogy ezek a narratívák kimenetelüket tekintve hanyatlástörténetek. Emellett a hóstátiak identitása, önmagukról alkotott és forgalmazott képe is átalakult, ahogy az identitás gyakorlásának formái is megváltoztak, az egykori színterekről visszaszorultak a magánszférába, templomokba, illetve bizonyos rendezvények, megmaradt intézmények keretei közé. A bemutatott életpályák alakulása nemcsak a szűkebb közösség, hanem a város, Kolozsvár életében végbement változásokat is jól példázza.

Kulcsszavak: Hóstát, Kolozsvár, narratíva, életstratégia, élettörténet, identitás, életmódváltozás

Írásomban egy kolozsvári hóstáti család három generációjának életmódváltását és életmódváltozását, az arról szóló narratívumokat, a narratív identitásnak a változások során kialakult motívumait és stratégiáit mutatom be. Keszeg Vilmos meghatározása alapján

„a narratívum terminussal a konkrét – egyszerű vagy komplex, rövid vagy hosszú, orális, írott vagy képi megjelenítésű – történetet, elbeszélést nevezzük meg. A narratíva ezzel szemben a konkrét történetek, elbeszélések, valamint általában az emberi létezés integráló, egy korszakban, egy kultúrában, egy mentalitásban megragadható kerete, kontextusa. Általában jelenti az elbeszélést, a narratív megjelenítést. Formái az ideológia, a történelem, a művelődés- és társadalomtörténet, kimenetel szempontjából a fejlődés- és hanyatlástörténet stb. Egy narratíva számtalan narratívumban válik explicitté” (Keszeg 2011a 31).

A bemutatott hóstáti család generációinál tapasztalható elbeszélésbeli és mentalitásbeli különbségek leírásával és elemzésével olyan kérdésekre keresem a választ, hogy az egyes korcsoportok által megélt nagy, a személyes élettörténetre

is kiható történelmi események (kollektivizálás, bontások, forradalom, visszaszolgáltatások) miként befolyásolták a hóstáti életmód és életstratégia alakulását, és milyen folytonosság figyelhető meg. Megvizsgálom azt is, hogy kimenetelük szempontjából ezek a narratívák tekinthetők-e hanyatlástörténetnek, és a változások kapcsán hogyan alakul a „hóstáti identitás”, a „hóstáti öntudat”, illetve milyen reszocializálódási és kilépési folyamatok mennek végbe az egyének életében, és ezekről a folyamatokról miként vallanak. A szóban forgó család esetében azt vizsgálom meg, hogy miként alakul az életpálya és az milyen eltérést mutat generációnként, vagy éppen milyen hasonlóságok, közös „hóstáti jellemzők” találhatók bennük. Mindezek mellett a „hóstáti tudat” valós, virtuális, ideális és funkcionális voltát – és időben való változását – is tanulmányozom. E kérdések elemzését azért tartom fontosnak, mert Kolozsvár változó társadalmának egy igen érdekes szeletéről van szó, amely ebben a formájában talán csak rövid ideig lesz megragadható, miközben a generációs változások, eltérések még jól érzékelhetők a bemutatott család példáján.

Munkám alapjául a kolozsvári hóstáti közösségnek egykoron a Magyar utcai fertályán és annak kirajzolásain élő család három tagjával készült mélyinterjúkat használok, amelyeket 2012 januárja és májusa között készítettem.

A kolozsvári hóstátiak eredete a mai napig tudományos vita tárgyát képezi. K. Kovács László már 1944-ben megállapította, hogy „a hóstát lakossága nem egy régi magból a századok folyamán önmagában kifejlődött társadalom, hanem az idők haladtán folyton-folyvást keveredett, egyre ötvöződött, ma is alakuló népesség” (K. Kovács 1944: 6). Egyes feltevések szerint a Bocskai István erdélyi fejedelem telepíttette hajdúk leszármazottairól van szó, de ennek írásos emléke nem maradt fenn (K. Kovács 1944: 5–6). Más elméletek szerint I. Rákóczi György, esetleg Báthory Gábor nevéhez köthető a városban való megjelenésük. Ami biztos, hogy a 17. századi török-tatár pusztítás után elnéptelenedett, egykor magyarok és szászok lakta külvárosi telkekre nagyrészt partiumi, de Erdély más vidékeiről származó telepesek érkeztek (Kiss 2005: 68–71). A közösség neve a német *hofstadt*, kertváros kifejezésből eredeztethető (Szabó T. 1946: 58). Ilyen kertvárosok terültek el az egykori várfalakon kívül a Hídelvén, Kétvízközén, a Külmagyar és a Külközép utca környékén és a Monostoron is. Az első négy körzetben, a város falain kívül kisebb megszakításokkal folyamatosan jelen volt ez az egységessé formálódó, azonos életmódot és foglalkozást folytató, állattenyésztéssel és konyhakerti növények termesztéséből élő réteg, akiket ma hóstátinak nevezünk. Fontos szerepet töltöttek be az egyre terjeszkedő város gazdasági életében, mivel biztosították a város zöldséggel, gyümölcssel való ellátását (Pillich – Vetési – Vincze 1984: 54). Kolozsvár kiterjedt határral rendelkezett, melyet a városi polgárok önerőből nem tudtak megművelni, ezért volt szükség erre a csoportra (Pillich 2001: 338). Idővel, a minőségi terményeiknek, szakértelmüknek

köszönhetően megbecsülésre, hírnévre tettek szert a kolozsvári polgárok és a környék lakosai körében. A fokozatosan fejlődő közösségek létrehozták külön vagyonnal és jogkörrel rendelkező saját szervezeteiket, intézményrendszerüket, melyek nagy szerepet játszottak a hóstáti identitás kialakulásában, fenntartásában.

A 18. század végére a városfalakon kívül eső területek külső körzetekké, tizedekké váltak, lakói pedig elnyerték a polgárjogot. Ez az önkormányzati jelleg azonban a 19. század második felében megszűnt, és a tizedek betagozódtak a városi *fertályok* sorába (Pillich 2001: 339–340). Többek között ez az utcánként, negyedenként szerveződés adta a közösség megtartó erejét, így a későbbiekben igen fontos szerepük lesz: a hóstátiak lesznek Kolozsvár történelmi emlékezetének, a város történelmi helynévanyagának birtokosai és éltetői. Ők válnak a 19. század végi magyar polgári világ hagyományainak őrzőivé a 20. század végére magyar jellegét elvesztő Kolozsvárott. Ugyanakkor kapocsként is működtek a környékbeli magyar falvak, illetve az azokból betelepülők és a város polgári értékei között (Pillich 2001: 341). Ezekkel a betelepülőkkel szemben mégis viszonylag zárt közösséget alkottak, hagyományaikat megtartották, a régi polgári és egyházi hagyományok követését komolyan vették, intézményrendszerük, a *fertályok*, a tizedek, a kalandos társulatok meghatározták sajátos élet- és szokásrendjüket. Önmegnevezésük is az elkülönülést szolgálta: a *földész* olyan nyelvjárási szó, amely csak rájuk vonatkozik, csak ők használják Kolozsváron és környékén. Ezek mind egy bizonyos *hóstátiság* tudatának a kialakulását segítették elő és azt folyamatosan erősítették (Sipos 2006: 7–8). Köztük maradtak fenn legtovább, majdnem 1944-ig, a középkori gyökerekkel rendelkező *kalandos társulatok*, melyeknek legfontosabb feladatuk a temetések megszervezése és a halottak illő módon való elbúcsúztatása volt (Tárkány Szűcs 1981: 189). A földészek dalkörei ugyancsak a kalandos berkeiben alakultak meg, amelyek a halottak illendő módon való eltemetésében segítettek. A jelenleg is működő Kolozsvár-Hídelvi Kalandos Társulat egy kulturális egyesület, melynek célja a hóstáti hagyományok őrzése és ápolása, de csak nevében utal az egykori kalandosokra.

A két világháború közti időszakban az erdélyi magyarság ugyan nemzeti kisebbséggé vált, és így a hóstáti közösség is, de továbbra is saját maguk rendelkeztek földjeik felett, folytatva a gazdálkodó életmódot. Ezzel szemben a második világhégest követően bevezetett szocialista típusú gazdasági rendszer megszüntette a magántulajdont, illetve azt minimális szintre csökkentette. Így a gazdák már nem művelhették hagyományos módon földjeiket, intézményeik is betagozódtak a szocialista állam keretei közé vagy megszűntek. Megkezdődött a közösség és a földész életforma átalakulása, melynek tetőpontja az 1970-es évek végén kezdődő városrendezés volt, amikor az amúgy is megcsonkított telkekre a kommunista hatalom lakónegyedeket épített. A ma élő hóstátiak ezt közösségük egyik jelentős eseményének tartják. Visszaemlékezéseikben ez az építkezés és a kollektivizálás

egyfajta időszámítási pontként van jelen, hóstáti identitásuk megalkotásában is nagy szerepet játszik. Éppen ezért a várost ért történelmi változások közül a szocialista időszak érintette a legintenzívebben őket, és ennek ma is érezhető hatásai vannak.

Kolozsvár alakulása, fejlődése az elmúlt századok során folyamatos volt, viszonylag kiszámítható és természetes ütemben zajlott. Azonban az erőltetett iparosítás akarva-akaratlanul rákényszerítette a hatalmat, hogy a munkaerőhiányt betelepítésekkel pótolja. Az ország különböző vidékeiről érkezett munkaerőt újonnan épült negyedek panelházaiban helyezték el, és a már említett egykori peremterületek áldozatul estek a bontásoknak. Az új negyedek lettek később a szétszóródott (vagy tudatosan szétszórta) hóstáti közösség egyes tagjainak lakhelyei, melyekhez már alig volt kötődésük. A bontások leginkább a hóstátiak által legsűrűbben lakott körzeteket, a még mindig kompakt magyar élettereket érintették, és a közösség már nem tudott az újabban kialakuló külvárosok, ipari negyedek miatt kintebb húzódní. A többség kénytelen volt addigi életmódját feladni (Pillich 2001: 343). Látható, hogy a korábbi modell, mely szerint a város terjeszkedése elől a fiatal hóstáti családok külsőbb telkekre, kerületekbe költöztek, a diktatúra éveiben már nem volt érvényes, vagy csak nagyon keveseknek sikerült ezt megvalósítania. A hatalom a városrendezés zászlaja alatt visszafordíthatatlanul megváltoztatta Kolozsvár etnikai és társadalmi összetételét. Holott már a bontások előtt lezárult a *kínkes város* magyar története.

A magyarok aránya 1966-ban 41,4%-ra csökkent, ezzel szemben a román lakosság egyre dinamikusabb növekedése volt megfigyelhető: az 1956-os 74 ezer-ről 105 ezer főre. A helyi, román többségű hatóságoknak így lehetőségük nyílt, hogy a zárt város státusú Kolozsvárott adminisztratív eszközökkel akadályozzák és lassítsák a nem román nemzetiségűek letelepedését. Így már 1964-ben, a Ceaușescu-korszak előtt szimbolikusan is véget ér a magyarnak titulált korszak, ugyanis központi utasításra egy éjszaka leforgása alatt átnevezték a magyar utcákat és eltávolították a kétnyelvű feliratokat (Bottoni 2005: 130). Az etnikai arányok is ekkor változtak meg végérvényesen, a mérleg nyelve ekkor billent át a román etnikum javára (Varga E. 2007). A bontások története 1967 októberében kezdődött, amikor a Román Kommunista Párt Központi Bizottsága elfogadta a terület- és településrendezési programot.¹ Ennek a kevésbé átgondolt és körültekintés nélkül végrehajtott tervnek az érdekében elkezdődött a falvak felszámolása, városi lakónegyedek kialakítása, történelmi városrészek lerombolása, átalakítása (R. Süle 1990: 1–2). A földműveléssel foglalkozók emeletes házakba költöztetése megfosztotta a parasztokat létfenntartásuk legalapvetőbb eszközétől, a ház

¹ Ismertebb nevén: *szisztematizációs terv*.

körüli kerttől és az állattartás lehetőségétől, a viszonylagos személyi autonómiájuktól is (R. Süle 1990: 5).

Részen ennek lehetünk tanúi a kolozsvári hóstátiak esetében is, hiszen ennek köszönhetően került többségük tömbházba, ami hagyományos életmódjuk (és az ehhez kapcsolódó autonómiájuk) megszűnésével járt. Így sikerült a korábban kialakult emberi kapcsolatokat szétszakítani, és a történelmi hagyományokat, emlékeket is megsemmisíteni. A hóstátiak házának, gazdasági udvarának és termőföldjének elvesztése egykori kultúrájuk, történelmi örökségük ápolását tette lehetetlenné. Kolozsváron 1979 után kezdődtek el a bontások, és a szisztematizálás jegyében olyan utcák kerültek lebontásra, amelyek kompakt élettereket alkottak (Pillich 2001: 343). Így fizikailag is megsemmisült a kolozsvári magyarság egyik legösszetartóbb közössége, helyére pedig újonnan (a környékbeli falvakból és az ország távolabbi vidékeiről) beköltöző, nagyrészt román munkások érkeztek.

Hóstáti életpályák

Legidősebb adatközlőm legidősebbik B. I., aki 1930-ban született egy Cukorgyár utcai hóstáti családban.² Ősei egyaránt földműveléssel és állattenyésztéssel foglalkoztak. Visszaemlékezésében kiemeli, hogy korábban a hóstátiaknak nagy családjuk volt, így nagyapjának is, aki, mint a kalandos társaság akkori feje (*kalandos apa*), alapító tagja volt a Magyar utcai földész dalkörnek, melybe később fiai és unokái is beléptek. A hét elemi osztály elvégzése után elődei foglalkozását választotta, ő is földész lett. A világháború után szüleit, sok más hóstáti gazdával egyetemben, kuláknak nyilvánították, ami az adók és beszolgáltatások mértékében, illetve meghurcoltatásokban is megnyilvánult. Származása miatt a katonai szolgálatot a kolozsvári téglagyárban kezdte, majd a Kárpátokon túli területeken volt munkaszolgálatos. Leszerelése után 1955-ben megnősült, de továbbra is kuláklistán maradt. Annak érdekében, hogy a kvótarendszer magas beszolgáltatásait elkerüljék, szülei is szétszították gyermekeik között a földeket. Ennek ellenére később mind a szülők, mind az adatközlőm kénytelen volt beiratkozni a kollektívbe, melyben utóbbi annak megszűnéséig dolgozott.

Az egykori hóstáti életmódról szóló narratívának fontos motívuma a földön végzett folyamatos munka, mely nemigen engedett teret a szabadidőnek, szórakozásnak.

„Régebb a hóstát úgy volt, hogy nem nyáron csinálta az esküvőt, télen. Mert télen, hogy tavasszal szántson, akkor nem volt olyan, hogy megyek szolgálatba, és kapok

² A Cukorgyár utca a Magyar utcai hóstát egyik elágazásának számít Kolozsváron.

fizetést, vagy ezt, vagy azt, hanem amit termelt, kezdett tavasztól szántani, vetni, termelni, ültetni és vitte a piacra, abból volt *leji*. Amíg nem mentünk a piacra, addig nem volt pénz. Úgyhogy így vergődtünk tovább, telt-múlt az idő, dolgoztunk látástól vakulásig.”

Megemlíti, hogy családjával csak pár alkalommal nyaraltak közösen, mivel földész életmódjuk még a kollektivizálás után sem igazán tette lehetővé a mezei munka mellőli elszakadást. Mint mondja, Magyarországon csak kétszer volt gyermekeivel, az 1970-es években pedig frissen vásárolt autójukkal elutaztak a tengerre. „Na, hát ne mondják azt, hogy nem megyünk a tengerre.”

A kollektívben végzett munka mellett a megmaradt földeken is gazdálkodtak, a megtermelt, illetve a szövetkezetből fizetségként kapott zöldség egy részét pedig a piacon értékesítették. Annak ellenére, hogy nem gazdálkodhatott önállóan, a kollektívben alkalmazott részesedési rendszert elfogadhatónak találta, mivel tisztes megélhetést biztosított a család számára. Ebben a korszakban házat és gépkocsit is sikerült vásárolniuk. Gyermekei a tanulás mellett folyamatosan részt vettek a mezei munkákban, de azt nem folytatták életvitelszerűen.

Mint meséli, a kollektívben végzett munka mellett minden alkalmat megragadott, hogy a megmaradt háztáji földeken tovább gazdálkodhasson, és minőségi, piacra szánt árut termelhesse: képes volt az otthonához közel levő termelőszövetkezetből az ebédidő alatt hazabiciklizni, hogy palántáit megöntözzé. Gyermekei iskola után besegítettek a kerti munkába, melyek elvégzéséhez fokozatosan előteremtette a szükséges eszközöket, feltételeket. Amint lehetséges volt, kisebb gépeket, illetve állatokat is vásárolt. Úgy tartja, hogy a mezőgazdálkodás mellől nem lehet elmozdulni, azt folyamatosan kell végezni, ahogyan ő és felesége tették. A térszéli munka mellett, anyósának, szüleinek és keresztszüleinek is dolgozta a kertjét: „... úgyhogy földem mindig volt, *peste cap* [torkig]!”

Az 1989-es változás után a visszakapott földeken folytatta a gazdálkodást, amiben fia volt segítségére. Gépeket vásároltak, állatokat tartottak, és, mint mondja, rengeteget dolgoztak, aminek egy infarktus, illetve egy gyomorvérzés vetett véget. „Úgyhogy, megmondva az őszinteséget, megszenvedtem, most már a gazdaságnak vége, úgyhogy vagy öt hektár föld ott van dolgozatlan...” A saját és a hóstáti gazdák jelenlegi helyzetével elégedetlen, mivel a részben visszaszolgáltatott földeken már csak nehezen tudnak gazdálkodni. Számára is gondot okoz a fiatal munkaerő hiánya, mivel gyermekei és unokái már nem folytatják a földész szakmát. Megváltozott életmódjuk miatt nem lehetnek mindig segítségére. A nehézségek ellenére megtermelt zöldségekkel való piacozás sem kifizetődő: a piacokat máshonnan származó olcsó árukkal lepték el a viszonteladók.

Bár a kollektivizáláskor földjeiket, állataikat elvették, és kénytelenek voltak a termelőszövetkezetbe belépni, a múlt mégis szebb emlékként maradt meg,

ugyanis vonzóbb volt számára a lehetőség, hogy továbbra is a földeken dolgozhatott.

„Na, aztán a kollektívben ment az élet. [...] Szerettem nagyon a földművességet, mert annak idején, hogy dolgoztam itt a téglagyárban is, mint munkaszolgálatos, kértek, hogy maradjak vissza égetőnek, [de] mivel nagyon szerettem a szabad életet és a mezőgazdálkodást [nem maradtam].”

Nagy fájdalma, hogy a lovas szekereket kitiltották a városból, ezért kénytelen volt eladni lovát és szekerét: „...mikor megébredek éjjel, és eszembe jut, nem tudok reggelig aludni, hogy szerettem. [...] Megmondva az őszinteséget, hogy szerettem a mezőgazdálkodást, és értettem is hozzá.”

A földek egy részét bérbe adta, és már csak saját használatra termel, a háztáji kertben. A visszaszolgáltatások körüli bizonytalanság, a függőben levő kártérítési perek keserű szájízűt hagytak benne. Elmondása szerint rengeteg pénzt és időt emésztett fel a sok kérvény, földmérés, mellyel igazát próbálta bizonyítani – eredménytelenül. Több földterületet nem kapott még vissza. Gyerekei már a kollektív idején is besegítettek, szerették a kerti munkát, de jelenleg csak saját használatra termelnek, fő foglalkozásuk már nem a mezőgazdaság. Unokái dolgoznak, tanulmányaikat végzik, de amikor szükség van, mindig szívesen segítenek a földeken. Vegyes érzésekkel jegyzi meg, hogy unokái mennyire sikeresek szakmájukban, több nyelven is beszélnek: „Majdnem mindegyik három nyelvet, négyet tudnak nagyjából... most már ez az érték. Ez az érték.” A földek és a munkaerő hiánya mellett a hóstáti gazdálkodás legnagyobb akadályát mégis a piaci viszonyok megváltozásában látja. Mint mondja, az áruházakban ma már úgy ki vannak szolgáltatva a vevők, hogy nem bolondok piacra menni a zöldségéért.

Kérdésemre, hogy milyen kulturális események voltak és vannak, amelyek szorosan kapcsolódnak a hóstátiakhoz, elmondja, hogy egykoron a Honvéd utcai gazdasági egyesület székházában tartották a mezőgazdasági kiállításokat és versenyeket, illetve a bálakat. A jelenleg működő hóstáti intézmények közül még megemlíti a földészek dalkörét és a Virágos néptáncgyűttest, melyekhez személyesen is kötődik. Előbbiben évtizedekig aktívan részt vett, utóbbiban unokái is felléptek. Szomorúan jegyzi meg azonban, hogy tavaly unokája már nem öltötte fel a viseletet, és egyre kevesebben ápolják ezt a hagyományt. Annak ellenére, hogy felesége betegsége miatt már nem vehet részt a dalkör próbáin és fellépésein, az énekkar különösen fontos számára. Valahányszor szóba kerül, büszkén jegyzi meg, hogy beiratkozása idején tréfásan a *B.-k dalárdájának* is hívták kórusukat, mivel csak B. I. nevű tagból négy is volt egyszerre. Ebben nagyapja és édesapja is fontos tisztségeket töltöttek be egykoron.

Összehasonlítva az egykori és mai helyzetet, B. I. hangsúlyozza, hogy régebben csak önmaga felett szabadon rendelkező földész származású személy

lehetett tagja az énekkarnak. A kollektivizálás és az iparosítás után, az életmód és a munkaviszonyok megváltozásával ez már nem feltétele a dalkörben való részvételnek, jelenleg csak a földész származás számít. A földeken dolgozó, idejét önmagának beosztó ember képes volt heti egy alkalommal próbákra, a közbejött déli temetésekre, illetve a nagyobb ünnepekre szervezett fellépésekre is eljárni. Ezt a gyárban, irodában, kötött munkaidőben dolgozó hóstátiak, bármennyire is igyekeztek, már nem tudták megvalósítani.

„Ott nem úgy volt, hogy ma nem mehetek a temetésre, vagy nem mehetek oda, mert megyek a gyárba. Mert régebb mind szabad emberek voltak. És nem volt ez a sok rendezvény, és ez a más szórakozás, televízió, semmi. Ez egy, hogy mondjam... ez egy fő foglalkozás volt, egy jó kultúra volt ez a dalárda.”

Mivel kortársai közül már csak kevesen élnek, a dalkör és a vasárnapi istentiszteletek biztosítják számára a többi hóstátival való találkozási alkalmat.

Mint látható, viszonyulása a múlt rendszerhez ambivalens. Egyértelműen kijelenti, hogy *abszolút nem barátja* a szocializmusnak, a múlt rendszernek, a kollektívben alkalmazott termelési módszereket sem tartotta mindig jónak. Azonban elismeri, hogy abban az időben mégis jobban éltek, gyermekeinek biztos állása volt, és az állam lakást biztosított számukra. Visszaemlékezését így összegzi: „[A hóstát] evvel a bontással s a kollektivizálással, úgy járt, mint a mohácsi vész, ahogy volt valamikor a magyaroknak.”

A család második generációját idősebbik B. I.³ képviseli, aki 1961-ben született legidősebb B. I. és B. (született: Sz.) J. gyermekeként. A házi és mezei munka az ő esetében is szerves része volt a gyerekkornak, azonban már érezhető a második generáció körében elterjedő minta, amely a továbbtanulást részesítette előnyben. Az elemi iskola után szakiskolát végzett, mert abban az időben a földművelésnek nem volt nagy jövője. Továbbtanulását szülei is támogatták, autószerelőnek tanult. Az iskola elvégzése után el is tudott helyezkedni szakmájában. Mindemellett szívesen besegített szüleinek a mezei munkákba. Szerinte szüleinek könnyebb volt folytatni a földészkedést, mert egész életükben ezzel foglalkoztak, megvolt a kellő tudásuk és felszerelésük, ellenben a pályakezdő fiatalok nem láttak sok lehetőséget a mezőgazdaságban.

A rendszerváltás után saját vállalkozást indított, amelyben mai napig is dolgozik, három alkalmazottja van. Elmondása szerint az általa végzett autószerelő munka és a műszaki ellenőrzés sokkal nehezebb, mint a földművelés: „Nagyobb felelősség, nagyobb odaadás, pontosság szükséges, mint a mezőgazdaságban. Mert ilyen gépkocsijavítással, vizsgáztatással is foglalkozunk, hát itten komoly feladatok vannak. Nem nagyon lehet tévedni...” A kollektív megszűnését, a földek

³ Fia ugyancsak B. I.

visszaszolgáltatását követően ő is besegített a szüleinek, gépeket vásárolt és azokkal végezte a mezei munkát. A szülők idős koruk miatt azonban felhagytak a nagybani termeléssel és a piacozással is, jelenleg csak saját használatra tartanak fenn egy kertet.

Véleménye szerint a felaprózódott, egymástól távol eső földeken már nem kifizetődő, a kolozsvári határ már nem alkalmas a mezőgazdasági jellegű munkákra, illetve nincs annyi földjük, amiből a családot fenn tudnák tartani. Ezért elégedett sorsával, ugyanis jelenlegi szakmáját kifizetődőbbnek tartja. Ugyanakkor kiemeli, hogy mindezek ellenére szereti a földészkedést:

„...És sokszor ilyen tavasszal, meg nyáron is mikor látom, hogy a mezőkön dolgoznak az emberek... jól esik, és lehet néha a könny is kicsordul a szememből. Nem tudok ott lenni, de sajnos bele kell törődjünk, hogy ez jobb választás volt...”

Azonban nyugdíjba vonulása után mindenképp szeretne visszatérni a kerti munkákhoz, ahol magának termelne. Gyerekei felsőfokú tanulmányokat folytatnak, terveik között nem szerepel a mezőgazdaság, ennek ellenére nem zárja ki, hogy valamikor mégis visszatérnek a hóstátiak hagyományos foglalkozásához, mivel nem ismeretlen számukra a kerti munka. Felesége hóstáti származású, műszaki rajzoló végzettsége van, egy óvodában ügyvezetőként dolgozik.

A hóstáti identitás egyik fontos eleme a közösség eredetének és történetének ismerete. Szinte minden hóstáti tud valamit a közösség történetéről, a hajdú eredeztetésről vagy a hóstát szó etimológiájáról.

„A hóstát az uge egy német származású szóból jön. Talán, ha jól tudom, akkor ilyen város peremén élő földműveseket jelent, tehát uge, mint ahogy voltak a hóstátiak. Ők valamikor képezték a városnak a peremét, és uge a város melletti termőföldeken dolgoztak. És szerintem innen ered ez a szó.”

Adatközlőm úgy látja, hogy korábban lenézték a hóstátiakat, és csak mostanában kezdik értékelni munkájukat, a megtermelt javak minőségét, illetve hagyományait és kultúrájukat. Ő büszkén vallja, hogy hóstáti származású, de kolozsvári identitása is erős, a kettőt egy szinten említi „...ez a kolozsvári hóstátiak valahogy úgy egyben van.”

Jellegzetes hóstáti rendezvényként a szüreti bált említi, mely a hóstátiak szélesebb körben ismert hagyományőrző alkalmának számít. A földész dalkört, a hóstátiak másik ismert szervezetét is szóba hozza, melynek tevékenységében munkája miatt nem tudott részt venni, annak ellenére, hogy ősei több generáción át aktív tagok voltak.

Kapcsolatainak „hóstátiságát” vizsgálva rámutat arra, hogy bár sok ismerőse, kliense van, a hóstáti származásúakat jobban számon tartja: „az ilyen régi

ismerősöket valahogy egy kicsit jobban tiszteljük, és tudjuk, hogy ők hóstátiak, más oldalon emlegetjük őket.” A közösség térbeli szétszóródása miatt a többi hóstátival az említett szüreti bálokon, illetve az egyházi ünnepeken (karácsony, húsvét, halottak napja) és temetéseken találkoznak. A hóstátiak jövőjét illetően borúlátó, a közösség feldarabolódása miatt szerinte unokáinak csupán az egykori hóstátok emléke marad meg.

A család harmadik generációjához tartozik idősebbik B. I. lánya, az 1988-ban született B. A. egyetemi tanulmányait Kolozsváron végezte újságírás szakon, jelenleg egy helyi rádiónál szerkesztő-műsorvezető, és egy iskolában tanít angol nyelvet. A hagyományos hóstáti életmódról már csak nagyszülei útján szerezhett tudást. Amikor azonban szükség volt rá, a megmaradt és visszaszolgáltatott földeken részt vett a családi eseménynek számító munkákban. Bevallja, hogy gyermekként nem szívesen ment, most azonban hiányoznak neki ezek az alkalmak, és szép emlékként tekint vissza a közösen végzett munkákra.

Ismereteit a hóstáti életmódról nagyszüleitől szerezte, akik többnyire földműveléssel foglalkoztak, és jelenleg is művelik a földjeiket.

„Mindkét ágról hóstátiak a nagyszüeim. Mind a négyen élnek még, és nagyrészt földműveléssel foglalkoznak. A B. nagyszüeim ők egész életükben csak a földműveléssel foglalkoztak, a másik nagyszüeim ők dolgoztak is a földművelés mellett. [...] Nagytatám ő autófestő volt, és nagymamám a gömbgyárban dolgozott.”

Ebben a közeget hallott a hóstátiakról, a közösségen belüli életéről, szokásokról. Büszke arra, hogy vezetékneve alapján sokan hóstáti származású emberre asszociálnak, akiket dolgoznak tartanak. Tudatában van elődei Kolozsváron betöltött szerepének, tisztában van azzal, hogy a hóstátiak látták el a várost friss és minőségi zöldségekkel. Ünnepek alkalmával büszkén ölti magára a hóstáti viseletet.

Megemlíti, hogy szülei generációjának már megváltozott a földhöz, a földész életmódhoz való viszonyulása. A hagyományos paraszti foglalkozások háttérbe szorultak, és a továbbtanulás, az új szakmák elsajátítása lett a követendő példa. Így már szülei is tanultak, és az elődöktől eltérő szakmát választottak, ami az életmód megváltozását is magával hozta.

A kollektivizálás és városrendezés idején még nem élt, de nagy vonalakban mégis ismeri a történeteket, és tudja, hogy nagyszülei miként élték meg az akkori eseményeket. Mindezt természetesen a nagyszülők szemszögéből látja, hiszen tőlük hallott ezekről, és az ismeretek mellett átvette a viszonyulást és a beszédmódot is. Ugyanakkor ő is traumaként éli meg a földek kisajátítását, a javak elkobzását, és a visszaszolgáltatások körüli bonyodalmakat. Mindennek a maga módján is igyekezett hangot adni úgy, hogy tényfeltáró riportot készített.

„Egyik nagyszüleimét lebontották, és nekik borzasztó trauma még most is. Akármikor elkezdenek róla mesélni, mindig megjelennek a könnyek. És úgy elmesélik, hogy egy óriási nagy telkük volt, és szép ház és udvar és kert, és mindent össze kellett szedni, ami csak menthető volt, és amit tudtak vinni, vinni kellett. És kaptak egy tizedik emeleti, vagy kilencedik emeleti lakást. Nekik ez nagyon nagy trauma volt, hogy már nem lehetett szabadban [ti. nem lehetett magángazdálkodást folytatni], nem művelhették a kertet. A telkük helyén már blokkok [emeletes házak] vannak. Erről meséltek. A kollektivizálásról is főleg nagytatám mesélt, nekem ez annyira nem maradt meg. Tudom, hogy elvették, és akkor a községbe kellett ott mindenféleképpen csinálni, de részletesen erről nem igazán tudok mondani semmit.”

Ugyanakkor ő is traumaként fogja fel ezeket az eseményeket, mivel a családban folyamatosan beszéltek az akkor történekről, a földek körüli ügyekről és a hóstáti közösségben végbemenő változásokról. Újságíróként tényfeltáró riportban foglalkozott a földek körüli huzavonával.

A hóstátiakat képviselő intézmények és rendezvények kapcsán a dalkört, a Kolozsvár-Hidélvi Kalandos Társulatot és az ahhoz tartozó Virágos néptánc-együttest, és az évente megrendezésre kerülő szüreti bált említette, melyek egy részében ő maga is tevékenyen részt vett. Ezek közül azonban az egyiket, a szüreti bált tartja igazán közösségmegtartónak, mely fiatal és idős hóstátiakat egyaránt összehoz. A táncsoportban való részvétele kapcsán úgy érzi, hogy ő megtette a magáét a hóstáti hagyomány továbbélése érdekében.

A hóstáti vagy a kolozsvári identitás erősebb voltát firtató kérdésre adott válaszából kiderül, hogy esetében a kettő összefonódik, kiegészíti egymást, és mindkettőre egyaránt büszke.

„Nálam a kettő egybefonódik, tehát nagyon erős a kolozsvári identitástudatom, viszont a hóstáti is. Míg vannak olyan ismerősök, akik letagadják azt, hogy hóstátiak, és nem szeretnek erről beszélni, én büszkén vállalom, hogy igen. Tehát én tisztában vagyok azzal, hogy ez nem egy csúf név. Aki kicsúfolja, az valószínűleg nem tudja értékelni azt a munkát, amit a hóstátiak végeztek. És bennem nagyon erős ez a tudat, és akármikor kiállok ezért. Nagyon sokan úgy gondolják, hogy milyen gazdagok, és hogy milyen sok földjük van. Nyilván van, és nem mondhatnám azt sem, hogy szegények, de megdolgoztak azért, amijük most van. Kemény munkával.”

Látható, hogy nagyon erős nála a hóstáti öntudat, melynek a korábbi generációk elbeszéléseihez hasonlóan egyik központi eleme a nehéz mezőgazdasági munka, a hóstátiak szorgalma.

Annak ellenére, hogy a hagyományos földész életmódtól elszakadt, végzettségét és foglalkozását, amennyire szükség van rá, igyekszik közössége javára is felhasználni.

„Úgy gondolom, hogy az újságírói végzettségemet esetleg akkor tudom felhasználni, ha megkérnek, hogy valamit írjak, egy beszámolót. Vannak kapcsolataim újságnál, más médiacsoportoknál, viszont annyira nem erre építék, hogy mindenképp arra használni a végzettségemet, hogy valahogy a hóstátiságot tovább éltetni, és úgy-mond ütni a vasat, míg meleg.”

A narratívumokból jól látható, hogy a legidősebb korosztály két képviselőjének visszaemlékezéseiben a kollektivizálás és annak folyamata fontos szerephez jut, és részletezőbb, mint a fiatalabbak elbeszéléseiben, akik ezzel kapcsolatos ismereteiket csak másodkézből szerezhették meg.

A hóstáti identitás szimbólumai és narratívumai

A romániai kollektivizálás folyamata már 1949-ben megkezdődött, de nem sok eredménnyel járt, ugyanis 1952-ig a parasztok csak nagyon kis százaléka lépett be a kollektív gazdaságokba. A propaganda és a gazdasági elnyomás végül meghozta gyümölcsét, 1957 és 1959 között megduplázódott a belépett parasztgazdák száma (Oláh 2001: 17–23), majd 1962-re sikerült befejezni a kollektivizálást, a falusi lakosság több mint 90%-a a kollektív kötelékébe lépett (Gagy 2009: 117). A hóstáti gazdák esete is hasonló, hiszen kezdetben ők is ellenálltak, majd az erősödő nyomás hatására 1962-ben kénytelenek voltak belépni az akkor megalakuló *Înfrățirea* (Testvériség) termelőszövetkezetbe, ami törést jelentett eddigi életvitelükben. „Az 1962-ben lezáruló folyamat felszámolta a gazdasági élet autonóm szerveződéseit, a földtulajdon és a földhasználati viszonyok átalakítását valószínűsítette meg” (Oláh 2009: 26).

Pillich László 1982-es tanulmányában már jelentős változásokról számol be az általa vizsgált nemzetség körében. Megemlíti, hogy 1963 után nincs olyan adat, amely a házasulandó felek földész foglalkozására utalna. Ennek a következményei megfigyelhetők a párválasztás, a területi mozgás és a gyermekszám alakulásában is. Az akkor második generációnak számító⁴ férfiak körében a földész szakma visszaszorult, helyét a gyári munkahelyek vették át, a nők többsége azonban tovább folytatta a kerti munkát, és csak 40%-uk vállalt munkát a gyárakban, vagy a szolgáltatóiparban. Az akkori fiatalok, a jelenlegi középgeneráció már abban a korszakban felhagyott a mezőgazdasággal. Vasöntők, esztorgályosok, szerek, sofőrök lettek belőlük, illetve néhányuk tovább tanult. A fiatal lányok többsége tovább tanult, majd tanulmányaik elvégzése után próbáltak elhelyezkedni. Körökben a leggyakoribb szakmák a kereskedelmi eladó, tisztviselő, illetve a könnyűipari munkás volt, azonban akadtak olyanok is, akik háztartásbeliként

⁴ Írásomban ez a generáció képviseli a legidősebb korosztályt.

továbbra is zöldségtermesztéssel foglalkoztak. A munka típusának megváltozásával együtt nem feltétlenül változott meg az életforma, az idősebbek legtöbb esetben a vállalati munka mellett a gazdálkodást is folytatták. Ez azonban nem volt jellemző a fiatalokra. Így a földészkedéssel foglalkozók köre egyre inkább az idősebb korosztályra szűkült, a gazdák átlagéletkora pedig 63,5 év lett a vizsgált nemzetségen belül. Ez csak kis mértékben tér el az összhóstatí földészek átlagéletkorától, ami Pillich László kutatása idején 64,1 év volt. Látható, hogy az általa bemutatott nemzetség jól szemléltette az akkori előregedő és az életmódváltozás előtt álló hóstatí közösséget is (Pillich 1982: 61–63).

Keszeg Vilmos *A történetmondás funkciói a 20. században* című írásában megállapítja, hogy a 20. században felborult a generációk közötti kölcsönös függőség. Korábban a szülők, a család, a közösség a neveléssel, a hagyományokba való belevetéssel, személyes példamutatással, az anyagi javak beszerzésével és a szakmai tudás átadásával döntően befolyásolták és korlátozták az utódok jövőjét, amit a fiatalok elvártak és elfogadtak. A függőség megváltozásával az életpályák differenciálódtak, individualizálódtak (Keszeg 2011b 15). A hóstatíak körében végzett kutatásom is ezt bizonyítja, ugyanis a korábban a fiatalok számára felkínált, és általuk elfogadott földész életpályát felváltották a különböző ipari, vállalati munkák és életpályák.

Az említett tanulmány kitér arra, hogy a 20. század eseményei jelentősen kihatottak a pályaválasztási stratégiákra, ugyanis az individuális és tradicionális választási lehetőségek mellett meghatározó szerepük volt a világháborúknak, a kisebbségi sorsot előidéző politikai döntéseknek, a kollektív bűnösség elvét alkalmazó törvényeknek, rendelkezéseknek, melyek az egyén életpályáját fordulatokban gazdaggá, változatossá és előreláthatatlan kimenetelűvé alakították. Mindez az elsőgenerációs szakmák számának növekedésében nyilvánult meg, melynek eredményeképp a generációk között mentalitás- és életvitelbeli távolodás következett be. Új foglalkozási opciók váltak tömegessé, a tömegeket érintő fordulópontok sorseseemény jellegűvé váltak, egyre inkább teret hódított az új élettér választása, a tömegeket mobilizáló eseményekben való részvétel és az intézmények életpálya-modellálási szerepe is megnőtt (Keszeg 2011b 15–16).

Esetünkben is jól kimutathatóak ezek a folyamatok. A hóstatí közösség a világháborúkat követően megtapasztalhatta a kisebbségi sorsot, a kommunista diktatúra pedig a gazdák többségét előbb kuláknak nyilvánította, majd termelőszövetkezetekbe kényszerítette. Ezek a történések több egyén életpályáját is megváltoztattak, előreláthatatlanná formálva a korábban viszonylag kiszámítható jövőt. A hóstatíak körében is felbukkannak az első generációs szakmák, ami előidézte a generációk között mentalitás- és életvitelbeli távolodást is. Utóbbi csak fokozódott a következő, a mezőgazdasággal alig vagy egyáltalán nem érintkező generációk esetében. Mint azt Keszeg Vilmos is megemlíti, az oktatás és a képzési szint

is befolyásoló hatással volt a 20. században, de a területmódosítások, a többségi nemzet immigrációja és a kisebbségi intézmények felszámolása, illetve a magántulajdontól való megfosztás is maradandó változásokat okozott (Keszeg 2011b 16). Míg korábban a hóstáti fiatalok túlnyomó része csak elemi iskolát végzett, és csak nagyon kis százalékuk tanult tovább, ez a század közepére megváltozott. Egyre többen végeztek középiskolai tanulmányokat vagy éppen egyetemet, ami a szakma megválasztását is befolyásolta, és egyben a földész életmódtól való elszakadást is jelentette. A hóstáti közösség kompakt életterét a szisztematizálás érintette a leginkább. Az 1980-as években megvalósított városrendezés megbontotta a korábban egységes élettereket, ami végleg ellehetetlenítette a helyi mezőgazdálkodást. Ez is újabb lökést adott az ifjabb generációk életmódváltásának. A korábban egységes utcák, fertályok lakói szétszóródtak, kapcsolataikat nehezebben tudták fenntartani. A felszámolt intézményeik közösséget formáló és megtartó szerepe is megszűnt. Végül, de nem utolsó sorban a magántulajdontól való megfosztás is döntően befolyásolta a fiatalok életvitelének megváltozását. A kollektívbe kényszerülő hóstátiaknak megszűnt az évszázadok során kialakult gazdálkodási rendszere. Helyébe egy többnyire országos szintről irányított, egységes rendszer lépett, amely figyelmen kívül hagyta a táji specifikumokat, hagyományokat, egyéni igényeket. Ilyen körülmények között érthető, hogy a fiatalok eltávolodtak a hagyományos gazdálkodástól, és új megélhetési források után néztek.

A fenti befolyásoló tényezőknek köszönhetően a történetmondásban és kutatásában is többszöri paradigmaváltozás következett be a 20. század során. A hagyományos és személytelen narratívumok mellett a biografikus és az autobiografikus beszédmód hódított teret. Az esztétikai-szórakoztató funkció mellett előtérbe került a történet és a történetmondás fatikus, identitásképző és – reprezentáló funkciója, illetve meghonosodtak a mesemondás hagyományos habitusa mellett olyan változatos történetmondási stratégiák is, mint a kimondás, az eltorzítás vagy az elhallgatás. Ugyanakkor a megváltozott élettörténet-stratégiák mellett azok értékesítési és használati stratégiái is megváltoztak. Legjelentősebb e változások közül a biografikus beszédmód egy adott helyzet (vagy viszony), egyéni és közösségi státus alátámasztását szolgáló funkciója. Tehát az egyén története szorosan összekapcsolódik egy politikai-ideológiai-gazdasági helyzet, egy intézmény, vagy éppen a személyi státus történetével. Ezzel ellentétes stratégia a kontraprezentikusan működő történetek elmesélése, melyek az egyénnek az adott helyzettel való szembenállását és fenntartását fejezik ki (Keszeg 2011b 16–17).

Jan Assmann alapján Keszeg Vilmos megállapítja, hogy

„az élettörténetek szerkesztésének egyik stratégiája a múlttal való intenzívebb azonosulás, a jelent megelőző személyes tapasztalatok hangsúlyos exponálása, vagy szándékos elhallgatása, rejtése. A long durée érvényesítése, a múlt történetekben

való fenntartása kontraprezentikus eljárás, gyakoribb a méltatlan körülmények közé sodródott egyének esetében” (Assmann 1999: 49–86, idézi Keszeg 2011b 17).

Ezzel szemben a hatalom igyekezett a múltat felszámolni, annak elhallgatását tartotta fontosnak, a történetmondást pedig cenzúrázta.

„A múlttól való elszakadás (a róla való kényszerű vagy önkéntes lemondás), akár csak a múlt felvállalása (programszerű felemlegetése) a különböző társadalmi státusokra érvényes adaptációs narratív stratégia.” (Keszeg 2011b 17.)

A hóstáti élettörténeteket vizsgálva elmondható, hogy szerkesztési stratégiájukban láthatóan jelen vannak ezek a stratégiák. Adatközlőim azonosulnak a múlttal, a kollektivizálás, a bontások, az életmódváltás személyes tapasztalatait hangsúlyosan exponálják. Ez alól egyfajta kivételt legfiatalabb adatközlőm képez, aki az akkori eseményeket még nem érthette meg, ezért a múlttal való azonosulása elődei elbeszélésein alapul, a személyes érintettség hiánya miatt a hangsúly másra tevődik át. A múlt történetekben való fenntartása azonban mindhárom generációra jellemző, de érthető módon az idősebbeknél jelentkezik gyakrabban annak programszerű felemlegetése. A múlttól való önkéntes lemondás adatközlőim narratívára nem jellemző. Ugyan érzik, hogy a korábbi hóstáti életvitelt nem lehet feléleszteni, visszahozni, hagyományápolási kísérleteik – dalkör, néptáncegyüttes, szüreti bál – azonban a múlt felvállalásának, továbbélítésének igyekezetét takarják.

A biografikus történetekre jellemző, hogy esetenként ragaszkodnak a genealógiai hagyományokhoz, ami az egyén életének az elődök és az utódok által megélt események irányába történő kiterjesztését jelenti. Minderre a család és a közösség folytonosságának hangsúlyozása miatt van szükség. Ezzel állnak szemben az események előzménytelen voltát kiemelő történetek. Külső kategóriának az a típus számít, amely az elődök és az utódok életpályáján beállt gyökeres változásra mutat rá (Keszeg 2011b 17). Az adatközlőimmel készült interjúkban mindhárom jellemvonás megtalálható. Történeteik a nagyszülők, szülők, illetve esetenként az utódok által megélt tapasztalatokról is mesélnek, ami a család folytonosságát hivatott bizonyítani. Az események előzménytelen voltára olyan interjúrészletek utalnak, amelyek a kollektivizálást, a házbontást részletezik. Ezek életük olyan szakaszai, amelyek hirtelen következtek be, semmi, vagy csak nagyon kevés utalt közeledésükre. Az egyén elődeinek és utódainak, illetve a saját életpályájában beállt gyökeres változás is központi eleme a kulákká nyilvánításról, államosításokról, életmódváltásról, bontásokról szóló történeteknek. John Borneman szerint a genealógiai megközelítésnek az önmegértésben alapvető szerepe van, és minden emlékezés valójában a genealógián keresztül jön létre. Emellett minden genealógiában közös, hogy a jelen egy bizonyos helyzetéből az egyén gondolatban

rekonstruálja a jelent megelőző pillanatot. Borneman szerint a narráció mindig genealógiai elrendezésen keresztül jön létre (Borneman 1999: 200).

A család autonóm életstratégiájának szemléltetése érdekében az elbeszélők az egyes történetekben elhatárolják a genealógiai történetet és a történelmet. Másokban azonban a személy, a nemzetség és a történelem összefonódására fektetik a hangsúlyt (Keszeg 2011b 17–18). A hóstáti narratívákban az utóbbit véltem felfedezni, mivel a történetek szereplői áldozatként voltak a kollektivizálás aktív részesei, de előfordul a kényszermunkáról, a politikai üldözésről szóló visszaemlékezés is. Az eltérő társadalmi és ideológiai pozíció eltérő narratív pozíciót eredményez (Bíró 2004: 57–73. idézi Keszeg 2011b 18), ilyenek a kisebbségi és többségi, román és magyar, alárendelt és hatalmi, kommunista és antikommunista vagy éppen az elvándorló és helyben maradó ellentétpárok. A kutatott hóstáti személyek esetében mindegyikre van példa. Adatközlőim mind kisebbségi szemszögből, alárendelt pozícióból fogalmazták meg történeteiket. A múlt rendszer tapasztalataiból adódóan politikai pozíciójuk egyértelműen antikommunista. A kutatott család fiatalabb tagjainak többsége Kolozsváron él ugyan, de lakhelye nem minden esetben a hagyományos hóstáti területeken található, és már nem a mezőgazdaság nyújtja számukra a megélhetést. Ezért esetükben az elvándorló/helyben maradó ellentétpár helyett a hagyományos életmódot folytató/életmódváltó oppozíciót tartom relevánsabbnak. Ebben az esetben a fiatalok egyértelműen az utóbbi kategóriába tartoznak.

Finalitás szempontjából a hóstátiak története hanyatlástörténetnek, illetve túlélés-történetnek számít. Az egykoron virágzó hóstáti közösség az államosítás, a városrendezés, a szétszóródás miatt széthullott. Adatközlőim mindegyike utal az értékrend változására, amit elutasítanak ugyan, de több esetben is kénytelenek együtt élni vele.

A 20. századi biografikus történetek tipikus motívumait áttekintve, ki kell emelni a kisebbségi sérelmek, a strukturális (interetnikus, osztály- és ideológiai) konfliktusok, a háborús élmények, a kuláksors, a diktatúra tematikáját (Keszeg 2011b 18), amelyek eltérő arányban, de jelen vannak adatközlőim elbeszéléseiben is. Ezek a történetek a teljes fikció és a dokumentum két szélső határa közötti skálán helyezkednek el, és egyszerre vannak kapcsolatban mindkettővel. Ugyanakkor „az autobiografikus beszédmód különböző narratívákkal került affinitásba. Ezek: a történelem, a lokális történelem, a családtörténet, a fikció (regény, film), a társadalomtörténet” (Keszeg 2011b 18). Esetünkben ezek az érintett narratívák a lokális történelem (Kolozsvár története a hóstáti közösségek megjelenésétől napjainkig) és a társadalomtörténet (Kolozsvár társadalmának története, aminek szerves részét képezte és képezi a hóstáti közösség).

A 20. századra intenzívvé váló (auto)biografikus stratégiák használatára azért volt szükség, mert az azt felhasználó egyén így kívánt különböző célokat elérni.

Esetünkben ez a cél többnyire az anyagi és morális kárpótlás megszerzése, illetve az egyén rehabilitálása volt. „E stratégiák különösen egy történeti fordulópon után alakulnak ki és egy korszakon belül vannak érvényben. Az 1950-es években a származás exponálása vagy elhallgatása általános gyakorlattá vált” (Keszeg 2011b 18). A hóstáti közösség tagjai ebben a korszakban az (auto)biografikus stratégiákkal a meghurcoltatásukat, kuláklisrá való kerülésüket igyekeztek elkerülni. Ugyanakkor az intézmények is bátorították ennek a beszédmódnak az általánossá válását: az egyént biografikus narratívuma alapján kezdték el megítélni (Keszeg 2011b 18–19). A hóstáti gazdák 1989 után a személyes és a családi múlt narratív rekonstruálása alapján próbálták több-kevesebb sikerrel visszaszerezni államosított tulajdonukat.

Keszeg Vilmos az (auto)biografikus regiszterek 20. századi változásáról így ír:

„A regiszterek a történetek és a történetmondás számára a nyilvánosság intézményeként működnek, amelyek a társadalmi érintkezést, véleménycserét, a történetek tárolását és forgalmazását teszik lehetővé. A családi emlékezet és kommunikáció továbbra is megmarad a biografikus beszédmód primer, releváns kontextusának (a családtagok, az elhunytak emlékének rituális megszerkesztése és a kommunikatív és kulturális emlékezetben való őrzése; gyászjelentők, sírfeliratok). Emellett azonban látványosan megnő a lokális regiszterek és – 1989 után – a megemlékezési szertartások szerepe. A településtörténetek, településmonográfiák a lokális közösség egyedeinek számontartására, rehabilitálására vállalkoznak. Az épületek falán, a templomokban elhelyezett emléktáblák, a köztereken elhelyezett emlékoszlopok a két világháború, a kulákosítás, a politikai rendszer áldozatainak állítottak emléket. A romániai magyar társadalom körében az egyház jelentős szerepet vállalt a világháborúk és a politikai rendszerek áldozatai emlékének ápolásában” (Keszeg 2011b 19).

A fentebb megfogalmazottak illenek a hóstáti közösség vizsgált tagjaira is. Történeteiket főleg családi és baráti körben forgalmazzák, de a lokális regiszterek száma is egyre nő. Példa erre a rendszerváltozás után, 1996-ban az alsóvárosi templom kertjében felavatott hóstáti emlékkapu (Papp 1996), a dalkör jubileumi ünnepei, vagy az említett templom tornyában berendezett hóstáti emlékszoba. Ugyanakkor számos tanulmány, újságcikk, önéletírás ápolja az emlékezetet. Mint az adatközlőim elbeszéléséből is kitűnik, a református egyháznak igen nagy szerepe volt a hóstátiak történelmében. A kezdettől fogva kálvinista hitű közösség egyfajta utolsó bátyaként tekintett az egyházra abban az időben, amikor a hatalom igyekezett életterületet, intézményeket és kultúrájukat felszámolni. Például a korábban saját próbateremmel rendelkező dalköröket a Kolozsvár-Alsóvárosi Református Egyházközség fogadta be, a próbákat annak termeiben tartották, és a templom vált a fellépések leggyakoribb színhelyévé. A hóstáti emlékszoba is a templom egyik toronyszobájában található.

A kutatásomban bemutatott család narratívái két nagy korszakhoz kötődnek: a kommunizmus és az azt követő „demokrácia” időszakához. Ezeket olyan fordulópontok tagolják, mint a háború vége és az oroszok bevonulása, a román (kommunista) hatalomátvétel, a kollektivizálás, a városrendezés és a forradalom, amelyek külön-külön is befolyásolták életük menetét. A korszakhatárokat a hóstátiak idősebb tagjai is a közvetlen tapasztalatok és a hagyományok alapján jelölik ki. A hóstátiak esetében a narratívák csak az idősebb generáció esetén alapulnak a személyes történelmi tapasztalaton, azonban ezeket a fiatalabbak is felidézik és gyakorolják a velük szembeni attitűdöket.

Látható, hogy az (auto)biográfiák az egyéni életpálya keretében láthatóvá teszik a politikai és gazdasági változásokat, a törvényeket és a rendelkezéseket, illetve az intézmények reformjainak és az ideológiák elterjedésének következményeit. Így a történetek mögött a változásokkal kapcsolatos élmények találhatók meg (Keszeg 2011b 20–21). Ugyanakkor a korszakokon belül

„a történetek státusa és forgalmazása viszonylag stabil, különböző individuális és csoportidentitásokkal és -érdekekkel van összefüggésben. A korszakváltozások a narratívumok státusában, a történetmondási habitusban jelentős módosulásokat indítanak el” (Keszeg 2011b 21).

A kommunizmus ideje alatt az individuum és a csoport identitása, illetve érdeke egyes történetek elhallgatását, letagadását követelte meg, ezek azonban a korszakváltozással, a rendszerváltozás utáni szólásszabadsággal újra forgalomba kerültek.

Mivel a biográfia a társadalmi kommunikációban az értékrend szervezésének és működtetésének keretévé vált, a szövegek interpretív habitusokként jelentek meg. Így a történelmi és társadalomtörténeti események, folyamatok a személyes részvétel, a családi és a lokális tradíciók perspektívájából váltak láthatóvá. Ez az események személyes megtapasztalását jelenti és ezért teljesítményként, illetve identitáskonstrukcióként kezd el működni. Ebből fakadóan az (auto)biográfia a társadalom és az intézmények részéről az egyéni identitás befogadását és megítélését tette lehetővé (Keszeg 2011b 21–22). Így Kolozsvár 20. századi történelmét adatközlőim szemszögéből, tapasztalataiból, a hóstátiak lokális tradícióiból láthatjuk. Az események pedig az identitáskonstrukciók szerves részévé váltak, mivel a hóstátiság tudatának alapjai a történelem e korszakában átélt tapasztalatok.

Az események és állapotok egyénenként eltérő, személyes tapasztalatot és élményt alkotnak. Az egyén szívesen forgalmazta történetét, mely az informális szférából kilépett, nyilvánosságot kapott. Ezek az élettörténeti keretben a történelemmel való találkozást is megjelenítik, ugyanakkor az intézményi, közösségi normarendszerhez való igazodását, az elődökkel szembeni szolidaritást, vagy a tőlük való elhatárolódást is kifejezik.

Ezzel szemben az állam az egyént élettörténete alapján kezdte el számon tartani és osztályozni, élettörténete az állammal szembeni lojalitás, a törvények és az ideálok tiszteletben tartásának fokmérőjévé vált. A társadalom a specifikus történetek alapján tart számon olyan csoportokat, mint a hadifoglyok, kulákok, pedagógusok, lelkészek (Keszeg 2011b 22–23). A vizsgált közösség tagjainak élményei személyenként és korosztályonként eltérnek. Ezen történetek közül néhány kilépett az informális szférából is. Ilyen nyilvánosságot kapott élettörténetet tár a világ elé Diószegi Anna könyve is, amelyben a szerző családja történeteit meséli el, rávetítve azokat a fontos történelmi eseményekre (Diószegi 2001: 5).

Akárcsak Diószegi Anna esetében, adatközlőim visszaemlékezéseiben is szoros a kapcsolat a történelemmel. A történetek igazodnak az intézményi és a közösségi normarendszerhez, és szolidaritást mutatnak az elődökkel. Megfigyelhető, hogy az életmódváltozás nem jár együtt az elődöktől való elhatárolódással, hanem a narratívákban a generációk valamilyen szinten kapcsolatban maradnak egymással, egymáshoz több szállal is kötődnek.

A hóstáti közösségre is igaz az a megállapítás, hogy a hatalom az egyént élettörténete alapján tartja számon. A kollektivizálás idején a hóstáti gazdák többsége kuláklistára került, majd a termelőszövetkezetekbe való kényszerű belépése után betagozódott a munkás-parasztok sorába, így a hatalom már a társadalom lojális tagjaként kezelte őket. A specifikus történetek alapján számon tartott csoportok közé a hóstátiak is bekerültek, mint akik a múlt rendszer megszenvedői voltak, és ezt narratíváikban is hordozzák.

Mivel ugyanannak az eseménynek más-más narratív reprezentációja lehet a szembenálló felek pozíciójának és mentalitásának függvényében (Keszeg 2011b 23), a hóstátiak narratíváival szemben is megfogalmazódnak történetek. Ilyenek a kollektivizáló hatalom által forgalmazott, őket kulákoknak, kizsákmányolóknak kikiáltó narratívák, vagy a korábban náluk szolgáló, környékbeli falvak lakóitól származó elbeszélések.

Fontos megemlíteni, hogy Borneman a történelmi tudatot nem létállapotnak, hanem egy olyan helyzetnek tekinti, amely után az ember vágyódik, s amely maga után vonja saját történetisége felismerését és tudását. Ez az elbeszélésekben a múlt jelenlétét implicálja. Mint írja,

„a jelen a múlt önkényes formáinak gyakran szedett-vedett folyománya és sokszor a múltbéli események szándékolatlan következménye, melyeknek vajmi kevés közülük van a cselekvés idejekor fennálló szándékához” (Borneman 1999: 200–201).

Így a hóstátiak jelene is a múlt folyományaként, szándékolatlan következményeként tekinthető.

Jan Assmann kétféle emlékezetet különít el: kommunikatív és kulturális emlékezetet. Míg a kommunikatív emlékezet a közelmúltra vonatkozik, addig a

kulturális a régmúltra (Assmann 1999). A kulturális emlékezetben a múlt szimbolikus alakzatokká formálódik át. A hóstátiak emlékezőskultúráját vizsgálva megállapítható, hogy mind a kommunikatív, mind a kulturális emlékezet fellelhető benne. Az idősebb és a fiatalabb korosztály is emlékezik a közelmúlt eseményeire, annak ellenére, hogy utóbbiak nem feltétlenül voltak annak részesei, csak halomásból tudnak róla. A kulturális emlékezet is jelen van narratívumaikban, hiszen az egykoron a város falain kívül zöldségtermesztésből élő kompakt közösség eredetmítoszait mindegyikük ismeri és forgalmazza azokat. A kommunikatív emlékezet hordozója az emlékezőközösség, amit Jan Assmann úgy definiál, hogy az emberek közös emlékezési eseményekben vesznek részt (Assmann 1999: 54–56). A hóstátiak az emlékezőközösség által alkotnak közösséget, mivel életterük megszűnt és szétszóródtak a város különböző pontjain. Az egyházi rendezvényeken, szüreti bálokon, temetéseken összegyűlő emlékezőközösség tartja fenn részben a hóstátiság tudatát. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy nem minden hóstáti vesz részt ezeken az eseményeken, de mégis erős a hóstáti öntudata, mely a közös emlékeknek tudható be.

Adatközlőim elbeszéléséből is látható, hogy az életforma és a mentalitás is megváltozott, aminek eredményeképpen a múlt rekonstruálása vált az összetartozás egyedüli stratégiájává. Ezt a rekonstruálást 1989 után az előző rendszerhez viszonyítva szabadabban végezheték, ugyanakkor az igény is megnőtt erre. Újjászerveződő egyesületeik, felelevenített hagyományaik és az önéletírások mind felhasználták az emlékezetet, a múlt rekonstruálását. Egyes történetek az egyéni, családi szférából kikerültek a közösség, majd a nagyközönség színe elé. Például a kommunizmus korszakának szenvedéstörténeteit már nyilvánosan is feleleveníthették. A személyes és a családi múlt narratív rekonstruálása lett az államosított javak visszaszerzésének egyik eszköze. Az emlékezőközösség szerkezetét vizsgálva, megállapítható, hogy 1989 után a hóstátiakon kívül a város magyar lakossága is nyilvánosan felvállalja a velük való emlékezést. Felismerték, hogy a hóstáti közösség egykori életterének eltüntetése Kolozsvár magyar lakosságára is befolyással bírt. Az értelmiségi réteg, a református gyülekezetek, a sajtó mind felvállalták a hóstáti közösség jogorvoslatot kereső harcát. A református egyháznak különösen nagy szerepet tulajdonít minden adatközlőm, ugyanis ez az intézmény fogja össze leginkább a hóstáti közösséget. Ennek keretében működik dalkörük, a templomokban megemlékezéseket tartanak. A templom, a temető, a Kalandos Társaság székháza mind a történelem előhívását szolgáló emlékezőhelyként (*lieu de mémoire*) működik (Nora 1999: 146).

Az elmesélt élettörténetekből jól kivehető a narráció egyik vagy másik funkciója is. A narráció a kulturális információ szervezésének és megőrzésének módja, láthatóvá teszi és értelmezi a lokális életvilágot. Ugyanakkor a szocializálódás, a beavatás, illetve a beágyazódás egyik eszköze is (Keszeg 2011a 50–62).

Adatközlőim kulturális információinak, a hóstáti identitás elemeinek szervezését, megőrzését az elmesélt élettörténetek valósítják meg. A Hóstátról való beszéd számukra egyet jelent a közösség megmaradásával. Ezek a történetek ugyanakkor a jelenlegi lokális világ láthatóvá tétele és értelmezése mellett minduntalan kitérnek az egykori hóstáti élettér bemutatására is. Az ilyen múltidézésekben hangsúlyt kap az egykori lokális környezet és a jelenlegi állapot közötti eltérés, ugyanakkor értékítéletet is megfogalmaznak, a múltbéli pozitívnak, a mai pedig negatívnak állítva be. Idősebb adatközlőim történetei a fiatal generációk szocializálódását, beavatását is elősegítik, általuk megtanulható az egykori hóstáti életforma, elsajátíthatók az élettér és a kultúra sajátos vonásai.

Mint az interjúkból is kitűnik, adatközlőim is reflektálnak a nagy történelmi eseményekre. Keszeg Vilmos megjegyzi, hogy a történelemmel kapcsolatba kerülő személyek folyamatosan gyakorolták a történelemnek az autobiográfiába való beleszerkesztését (Keszeg 2007: 174).

Mark Granovetter beágyazottság-elmélete szerint a gazdasági cselekvést a cselekvők személyes kapcsolatai és a kapcsolatháló egészének szerkezete befolyásolja (Granovetter 1994). Ezt adatközlőim narratívái is bizonyítják, ugyanis a hóstátiak között létezik egy kapcsolatháló, aminek köszönhetően számos gazdasági interakció bonyolódik a közösség tagjai között. Mint azt a bemutatott család autószerelőként tevékenykedő tagja is említette, a közösségükhöz tartozókat számon tartják, tisztelik, és az ilyen jellegű cselekvések a kapcsolathálókba ágyazottan működnek köreikben is.

Látható, hogy az identitás narratívumai és stratégiái között nagy szerep jut a régi hóstáti életmód és a jelenlegi helyzet szembeállításának, miszerint az államosítás előtt jobb volt. Ugyanakkor a bontás előtti és utáni időszak is opposícióba kerül, illetve a kollektív kötelékében eltöltött időszak és a rendszerváltás utáni időszak is, ami az egyéni gazdálkodás újrakezdésének nehézségei miatt válik negatív színezetűvé.

Az egykori Hóstát felszámolásáról szóló epizódok fontos elemei a narratívumoknak, azonban ezek generációnként eltérőek. A személyes élmény sokkal részletesebbé teszi az eseményekről való beszédet, míg az adott korszakot át nem élő fiatalabbak csak az elődök narratíváira tudnak támaszkodni. Az idős hóstátiakkal készült interjúk fontos elemei a reszocializálódásról szóló elbeszélések, amelyek a gyárban való munkáról, a termelőszövetkezet megalakulásáról, az abban végzett tevékenységről, illetve a fiatalabbak esetében a továbbtanulásról, új munkahelyeken való alkalmazásról szólnak. Ezek a történetek általában akkor kerülnek forgalmazásra, amikor több hóstáti összegyűl, és nosztalgikus helyzet teremthető. Ugyanakkor ezeket a történeteket revíziós céllal is felelevenítik, amikor tulajdonuk visszaigénylésekor igazukat kell bizonyítaniuk.

Ami az életpálya változását illeti, elmondható, hogy az idősök kénytelenek voltak alkalmazkodni az új helyzethez, amibe a fiatalok már belenevelődtek, és az egykori hóstáti identitás ebben az esetben átalakuláson ment keresztül. A hóstátiság esetükben visszaszorult a családba, az ünnepnapok szintjére. Ennek köszönhetően átalakultak az identitás őrzésének stratégiái is. Bár életformájuk már távol áll a hagyományos hóstáti életformától, identitásuk az új stratégiáknak köszönhetően megmaradt hóstátinak. Ilyen stratégiák a különböző intézmények, rendezvények számontartása, hóstátiként való használata (dalkör, Kalandos Társaság, Virágos néptáncgyűttes). Napjainkban egyre inkább előtérbe kerül a reprezentatív identitás.

Megfigyelhető, hogy a hóstáti narratívákban fontos szerepet kapnak az autosztereotípiák. Egyik ilyen önmagukról forgalmazott kép a foglalkozáshoz kötődik. Az egykor mezőn dolgozó, piacra termelő, a város zöldségellátását biztosító, mindemellett állattartással is foglalkozó földészek máig élő sztereotípiáját azonban az életmód megváltozásával egyre inkább felváltja a már csak kertjeikben, saját szükségletre termelő hóstátiak képe. Utóbbi tevékenység a hajdani földész életmód új és szimbolikus formája. A narratívákban megtalálható az élettérről szóló autosztereotípia is, melyben a hóstátiak kompakt, egy összefüggő térben élő, szabad közösségként jelennek meg. Ez a kép a városrendezéssel, a város terének átalakulásával mindinkább átadja helyét a tömbházba kényszerített, hajdani területeit elvesztő, de azokhoz még mindig kötődő emberről szóló történeteknek.⁵ Ugyanakkor a szociális kapcsolatok terén is megfogalmazódnak autosztereotípiák. A hóstáti leszármazottal kötött házasság szerepe egyre inkább visszaszorulóban van, pedig az adatközlők azt tartják követnivaló mintának, noha tudatában vannak annak, hogy ez ma már ritkán valósulhat meg. Az élettér megváltozásáról szóló történetek maguk után vonják a szomszédsággal és a barátokkal való kapcsolattartás narratíváit. Ezekben a városban való szétszóródás, és ezáltal a kapcsolattartás nehézségei jutnak kifejezésre. A szociális kapcsolatok színtereként a ma is működő intézményeket, a dalkört, a Kalandos Társaságot, a templomot jelölik meg, amelyek egyre szimbolikusabb formák.

A megváltozott hóstáti életpályáknak is fontos szerep jut az autosztereotipikus narratívákban, amelyek bizonyos fokig mind hanyatlástörténetnek. A történetek ilyenként való felfogása és forgalmazása azonban generációnként változó intenzitást mutat. Látható, hogy az egykor jól behatárolható hóstátiság egyre virtuálisabb és szimbolikusabb alakzatokban él tovább, illetve fogalmazódik újra, alkalmazkodva a megváltozott környezethez. Az identitás gyakorlásának

⁵ Korábbi, a városrendezés során lakhelyüket elhagyó hóstátiakról szóló dolgozatomban bemutatott esetre utalok, amikor a kilakoltatott gazda, az egykori telkén épült tömbházban kéri a kárpótlásul kiutalt lakást, hogy szimbolikusán és megváltozott formában ugyan, de a hóstáti élettérben maradhasson (Nagy 2009).

formái látható módon megváltoztak. A valós, illetve pragmatikus hóstáti identitás visszaszorult, helyét egy illuzórikus-nosztalgikus identitás és egy szabadidős identitás vette át, melyek az elsőre épülnek, de a megváltozott körülmények befolyásolják őket.

Következtetések

Következtetésként elmondható, hogy a kolozsvári hóstátiak életmódváltásáról és életmódváltásáról a három vizsgált generáció eltérő narratívumokat alkot és forgalmaz. A változások során kialakult narratív identitás motívumai és stratégiái is korosztályonként változnak. Az egyes korcsoportok által megélt történelmi események (háború, államosítások, bontások, forradalom, visszaszolgáltatások) döntően befolyásolták a hóstáti életmód alakulását, és így az arról szóló elbeszéléseket is. Ennek kapcsán kitértem arra is, hogy kimenetelük szempontjából ezek a narratívák hanyatlástörténetnek. A hóstátiak identitása, önmagukról alkotott és forgalmazott képe is átalakult. Az identitás gyakorlásának formái is megváltoztak, egykori színtereikről visszaszorultak a magánszférába, templomokba, illetve bizonyos rendezvények, megmaradt intézmények keretei közé. A bemutatott életpályák alakulása is jól példázza a szűkebb közösség, illetve a Kolozsvár életében végbement változásokat is.

Felhasznált irodalom

- ASSMANN, Jan
1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest: Atlantisz
- BÍRÓ Béla
2004 *Narratológia.* Kolozsvár: Scientia Kiadó
- BORNEMAN, John
1999 Elbeszélés, genealógia és történelmi tudat: a széthulló személyiség. In Thomka Beáta (szerk.): *A kultúra narratívái. Narratívák 3.* 197–216. Budapest: Kijárat Kiadó
- BOTTONI, Stefano
2005 Az elveszett centrum. Kolozsvár a második világháború után. *Rubicon* 2005. 2–3. 127–130.
- DIÓSZEGI Anna
2001 Életem története. Emlékek a kolozsvári Hóstátról. Székelyudvarhely Emlékek a Dalkőről. In Sipos Gábor (szerk.): *A Kolozsvári Református Bethlen Gábor Földész Dalkör 120 éve.* Kolozsvár
- GAGYI József
2009 *Fejzetek Románia 20. századi társadalomtörténetéhez.* Marosvásárhely: Mentor Kiadó

GRANOVETTER, Mark

- 1994 A gazdasági intézmények társadalmi megformálása: a beágyazottság problémája. In Lengyel György – Szántó Zoltán (szerk.): *A gazdasági élet szociológiája*. 32–45. Budapest: Aula Kiadó

KESZEG Vilmos

- 2007 Élettörténetek populáris regiszterekben. In Jakab Albert Zsolt – Keszeg Anna – Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberék, életpályák, élettörténetek*. Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság
- 2011a *A történetmondás antropológiája*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék
- 2011b A történetmondás funkciói a 20. században. In Keszeg Vilmos – Szalma Anna-Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 19. A 20. század (biografikus) történetei*. 15–25. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság

KISS András

- 2005 Bocskai és a kolozsvári hóstátiak. Legenda vagy történelmi tény? *Rubicon* 2005. 2–3. 68–71.

K. KOVÁCS László

- 2004 *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. Kolozsvár (Az 1944-es kiadás kiegészített változata)

NAGY Ákos

- 2009 *A városrendezés áldozatai. A kolozsvári hóstátiak emlékezete a bontások időszakára*. (Szakdolgozat, szakmai irányító: Keszeg Vilmos, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár)

NORA, Pierre

- 1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* 3. 142–157.
<http://epa.oszk.hu/00800/00861/00012/99-3-10.html> (A letöltés dátuma: 2013. augusztus 16.)

OLÁH Sándor

- 2001 *Csendes csatatér. Kollektívizálás és túlélési stratégiák a két Homoród mentén (1949–1962)*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó

PAPP Anna-Mária

- 1994 Kolozsváron folytatódott a Magyar Reformátusok III. Világtalálkozója. *Szabadság* 1996. augusztus 9. VIII. 188. 4.

PILLICH László

- 1982 Egy hóstáti nemzetség család szerkezeti vizsgálata. *Korunk Évkönyv 1982*.
- 2001 Kolozsvári hóstátok – kolozsvári hóstátiak. In Dáné Tibor Kálmán – Egyed Ákos – Sipos Gábor – Wolf Rudolf (szerk.): *Kolozsvár 1000 éve*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület – Magyar Közművelődési Egyesület

PILLICH László – VETESI László – VINCZE Zoltán

- 1984 A kolozsvári magyar hóstáti közösség népesedési és szerkezeti alakulása (1899–1980). In Egyed Péter (szerk.): *Változó valóság – 1984. Városkutató*. Bukarest: Kriterion

R. SÜLE Andrea

- 1990 Terület- és településrendezési tervek Romániában.
<http://epa.oszk.hu/00000/00036/00001/pdf/06.pdf> (A letöltés dátuma: 2013. augusztus 16.)

SIPOS Gábor

- 2006 A Dalkör története. In Sipos Gábor (szerk.): *A Kolozsvári Református Bethlen Gábor Földész Dalkör 120 éve*. 7–30. Kolozsvár

SZABÓ T. Attila

- 1946 *Kolozsvár települése a XIX. század végéig*. Kolozsvár: Erdélyi Tudományos Intézet

TÁRKÁNY SZŰCS Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest: Gondolat

VARGA E. Árpád

2007 Erdély etnikai és felekezeti statisztikája. Népszámlálási adatok 1850–2002 között.

<http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002.htm> (A letöltés dátuma: 2013. augusztus 16.)

Ákos Nagy

CHANGING OF LIFE STRATEGY AND CONTINUITY IN A *HÓSTÁT*-FAMILY

In my paper I undertake the task to present the changing lifestyle, and the narrative interpretation of that, in a three-generation family, member of the *Hóstát* community, in Cluj-Napoca, Romania. The researched generations create and distribute different narratives about the main historical events such as the World Wars, expropriation, demolition of the neighbourhood, 1989 revolution, restitutions that influenced the life of the ethnic Hungarian *Hóstát* community. In this context I discovered that the outcome of these narratives show declining patterns. The self-image of this community has transformed. The forms and places of expressing identity have also shifted: they moved back to the private and ecclesiastical sector. The presented careers of the three generations show the changes that took place in the smaller community, but also reflect the changes in the larger community of Cluj-Napoca.

Keywords: *Hóstát* community, Cluj-Napoca, narrative, life strategy, life history, identity, life-style change