

MESEÉRTÉS ÉS ÉRTELMEZÉS
A KÁRPÁT-MEDENCEI NÉPMESEHAGYOMÁNY
HERMENEUTIKAI VIZSGÁLATA



Narrare necesse est

*„Minden hermeneutika végső céljainak egyike a
kulturális távolság ellenében folytatott küzdelem.”
(P. Ricoeur)*

MESEÉRTÉS
ÉS
ÉRTELMEZÉS

A KÁRPÁT-MEDENCEI NÉPMESEHAGYOMÁNY
HERMENEUTIKAI VIZSGÁLATA

Szerző: Bálint Péter



Hajdúböszörmény

2013.

Kiadja a Didakt Kft., Debrecen 2013.



Jelen kiadvány az TÁMOP-4.1.1.D-12/2/KONV-2012-0003.
„Ötágú síp projekt” részeként, az EURÓPAI UNIÓ TÁMOGATÁSÁVAL
AZ EURÓPAI SZOCIÁLIS ALAP TÁRSFINANSZÍROZÁSÁVAL VALÓSULT MEG.

A kötet kereskedelmi forgalomba nem kerül.

Lektorálta NAGY Ilona
Szerkesztette Gulyásné GOMBOS Gyöngyi

© Szerző BÁLINT Péter (2013.)

ISBN 978-615-5212-12-3

Nyomdai munkák KAPITÁLIS Nyomdaipari Kft., Debrecen

TARTALOM

Tartalomjegyzék | 5

Előszó | 7

A meseértés és- értelmezés csapdái | 11

A mesemondó, mint kompenzáló és archiváló lény | 23

Honti szellemi örökségének nyomában | 41
(a mesekutató „világképének” rekonstruálására tett kísérlet)

Az átok-mondás és a megkötésből szabadulás hermeneutikája | 71

A „volt-vagyok” megjelenítése a mesékbe | 99
(az „elátkozott” sündisznó/fű narratívák hermeneutikája)

Mese a mesében: a megkettőződés hermeneutikája | 125
(az emlékezés és a nyelv „labirintusában”)

Az anya halál-aspektusai a népmesében | 149
(„A tied vót, de te elvetőtted”: a gonosz anya hermeneutikája)

Az árvaság és borzalom fenomenológiája | 183
(Kovács Károly cigány mesemondó önelbeszélésének tükrében)

A hallgatás és felelősségvállalás a népmesében | 199

Az állandóság, a folyamatosság és elzárttság hermeneutikája | 231
(Az „Ördögszerető”-típusú [407B] népmesékben)

A varázsló és sóvárgó tekintet | 259
(az elátkozott királylány [AaTh 307] típusú cigány népmesék hermeneutikája)

Látszódni és megértve lenni | 281
(az arckép/fénykép fenomenológiája a mesében)

A felelősség-etika megnyilvánulása a népmesében | 305
(Puci József: A tizenkét boltos – marosszentkirályi cigány mese)

A Halál a Halálkoma-típusú mesékben | 317
(a szorongást oldó humor hermeneutikája)

Amikor a bot „puskának” mondatik | 335
(a cigány és a pap retorikai vitája)

Bibliográfia | 345



ELŐSZÓ

E kötetben összegyűjtött tanulmányok írása során két célt tartottam szem előtt. Egyfelől a kárpát-medencei multi-etnikus népmesehagyományt a konkrét mesék szöveghermeneutikai elemzése és a szövegek összehasonlítása révén igyekeztem ismertté és elismertté tenni. Kiváltképpen is igaz ez a bőséges variánsai szerint archaikus világképű, a meglehetősen kései gyűjtés/rögzítés okán elevenséget sugárzó cigány mesekincsre, mely gazdagsága ellenére is ismeretlen, vagy alig ismert a nyugati kutatók számára, de még az Aarne-Thompson mesekatalógusban sem igen találjuk pontos helyüket. Másfelől arra törekedtem, hogy az ismeretlen és archaikus meseszövegeket „lefordítsam” a nyugati gondolkodás fogalom-nyelvére, amely – reményeim szerint – ekként egyfajta kapaszkodót jelent a megértéshez. A „lefordítani” kifejezés itt elsősorban nem egy másik nyelv szókincsére való átültetést, a fogalmak egymásnak megfeleltetési szándékát jelenti, sokkal inkább úgy értendő, mint elhatározott törekvést az átírásra, mely a másik nyelv grammatikai (gondolkozási) rendszeréhez való odahajlítást, kultúráközvetítést igényel tőlünk.

Az évtizedes meseelméleti írásokat illető kritikára, mely újra-értelmezés és újszerű paradigma-állítás is egyben, mindennél nagyobb igény mutatkozik napjainkban, amikor egyre több laikust, más szóval szenvedélyes meseolvasót kerít hatalmába a mese *bűvölete*, s oly sokan igyekeznek gátlástalanul kihasználni ezt az őszinte odafordulást és a tradicionális népmeséről való elégtelen tudást. A mesekutatóknak és a megjelent meseszövegek értelmezőjének kötelessége a tradícióhoz, a tradicionális népmese hagyományához való visszatérés, hogy a közös (közösen öröklött) tudásból oly’ méltánytalanul elveszni, örökre és végérvényesen eltűnni látszó értékeket mentsen meg, hozzon vissza, egy megváltozott kánont reprezentáló normarendjébe emeljen be, amelyek erősítik a kollektív emlékezetet és az identitás újragondolását.

Ami e tanulmánykötet újdonságát jelenti az eddigi kutatásokhoz képest, az elsősorban is szakmai okokból és a vizsgált tárgyat: jelesül a kárpát-medencei eltérő etnikumú mesemondók korpuszát elemző interdiszciplináris szemléletből magyarázható. Induljunk ki abból, amit Hans Blumenberg mond *A mítosz valóságfogalma és hatóereje* című írásában: „A sokértelműsége való hajlam mindig a tárgynak is sajátja.” Márpedig ez a sokértelműség nem csak a mítoszra, de épp így a mesére is igaz. Csakhogy (s ezt kollégáimmal megtapasztaltuk a korábban kiadott mese-el-

méleti köteteink kapcsán) a szakemberek, a mesekutatók részéről a legtöbb ellenvetés azért merül föl az *interdiszciplináris vállalkozással* szemben, „mert nem fogadja el a tárgyat a maga jól definiált, bevált körülhatároltságában”. Sőt, ahogy Blumenberg nyomatékositja, az interdiszciplináris megközelítés a tárgyat, jelesen a *mesét* kiszakítja a „konvenciók eredményeként létrejött egyértelműségéből” és új megvilágításba helyezi, ami a tárggyal: a mesével együtt, a meséről szóló lehetséges diskurzust is más összefüggésben tételezi, ez pedig olykor akarva-akaratlanul is sérti bizonyos tudományterületek képviselőinek „vadászterületét”, olykor pedig felfüggeszti a korábbi megingathatatlannak hitt eredményeket.

Tudom jól, hogy a tanulmányokban nyomon követhető és diskurzust teremtő vizsgálati módszeremmel: a szöveghermeneutikai és nyelv fenomenológiai eljárással mit kockáztatok. Kant „*merész mutatványnak*” nevezte azt a próbálkozást, ha valaki, azáltal amit elmond, nem is az újdonság, nem is a közvélekedéssel ellenszegülő véleménye okán, „keveseknél talál meghallgatásra”. Az a meséről szóló beszédmód, mely egyszerre érinti magát a vizsgált mesekorpuszt és a korábban ugyanezt a mesekorpuszt vizsgálók meseértelmezését, a meséhez való reflexív közelitésem lenyomata, s nem csak mások, de a magam kritikája is egyben.

Az irodalmi hermeneutika mellett a másik vizsgálati módszerem a fenomenológia, mely Tengelyi László értelmezésében ekként ragadható meg:

[...] a fenomenológia dolga nem meghatározott igazságok hirdetése, hanem az igazság lehetőségének tisztázása és – megnyitása.

Az előszóban, az előljáró beszédben hangsúlyozni szeretném, hogy e fogalom-meghatározásban a két, az eredeti szövegkörnyezetben is kurzivált szó kiemelése azért fontos, mert a tradicionális népmese hagyományának értelmezése: számos eddig el sem gondolt, fel nem tárt *lehetőség megvitatása* előtt nyit szabad utat, s megnyitja a *diskurzusok sokféleségét*, ami, ha az írásban rögzült mesének magának nem is, de a meséről szóló beszédnek az elevenségét és változékonyságát biztosítja. Ez a tradicionális népmesehagyomány felelevenítését követő elevenség és a korábbi mesemondói diskurzusokat megújító, felülíró hermeneutikai diskurzus ellenébe megy a népmesének szánt sorssal, hogy tudniillik archívumok (könyvtárak, levéltárak, múzeumok és kutatóműhelyek) eldugott polcain szunnyadjanak, és silány átírataikban, szegyenletes megcsonkoltágukban fel-feltűnedezzenek, a valódi talmi *pótlékeként* tüntessék föl magukat, olykor nem is szerénytelenül.

Szeretném hangsúlyozni azt is, hogy Odo Marquard német filozófus *kompensáció-elméletének* azon aspektusával messzemenően egyetérthetünk, hogy a globalizáció korában, „így-megy-ez” alapon, a hagyományörzés újból felerősödik;

tanulmánykötetünkkel mi magunk is ezt a hagyományátvételt és –őrzést kívánjuk szolgálni.

Szeretnék köszönetet mondani két kollégámnak és barátomnak: Biczó Gábornak és Bódis Zoltánnak, akikkel az elmúlt évek alatt együtt kutattuk a kárpát-medencei népmesehagyományt, közösen publikáltunk az általam szerkesztett magyar és angol nyelvű kötetekben (melyeket a két nemzetközi pályázat finanszírozott), együtt jártuk a hazai és külföldi konferenciákat, hogy mese-hermeneutikai eredményeinket bemutassuk, és nyilvános vita tárgyává tegyük. Köszönet illeti lányomat, Bálint Zsuzsát, aki a spanyol nyelvű latin-amerikai népmeséket kutatja, és együttműködésünk során arra ösztönzött, hogy átgondoljam tanulmányaim vezérfonalát és nyelvezetét, hogy a nagyközönség számára is érthető legyen. Végezetül, de nem utolsó sorban köszönet illeti a neves folkloristát és számos népmeseújítemény szerkesztőjét, Nagy Ilonát, amiért e kötet lektorálását elvállalta és tanácsaival rámutatott a szövegek hiányosságaira, melyeket igyekeztem pótolni.

BÁLINT Péter, 2013. április. 17.

A MESEÉRTÉS ÉS –ÉRTELMEZÉS CSAPDÁI

Tudtam [...], hogy a mesék kedvessége ébresztően hat az elmére [...].¹

A meséről való mesélés korát éljük. Minden hallott történetet a magunk szája íze szerint alakítunk és adunk tovább, minden olvasott történetbe beleolvassuk magunkat, és minden látott filmben meglátjuk a sorsunkat, mert csak azt tudjuk megérteni és értelmezni, amit *személyessé* tettünk. Amikor ugyanis a *tömeg* jelzővel ellátott dolgok vesznek körül, a tömegkommunikáció gyanús hírtömegének az áldozatai vagyunk, sőt, gyakorta meghalni is tömegesen kényszerülünk, részben azt tapasztaljuk, hogy minden devalválódik köröttünk: élet, szeretet, halál, érték, bölcsesség; részben felébred bennünk az elemi vágy a tömegben, a silányban, a személytelenben, a kaotikusban élve a személyessé tehető történetekre. Ezt az érték- és életdeficitet kompenzáló, felrémlik emlékezetünkben a „mese”, melyet gyermekkorunkban személyesen nekünk mondott valaki, s amelynek hősei közelálló társaink voltak: együtt éltünk egy történetet, százféle változatban újra és újra: a mondó szövegűségétől függően. És aztán mi mondtuk el a „mesét” gyermekeinknek, hogy melyiket és hogyan, azt most ne firtassuk, vagy legalábbis ne itt. Viszont ne feledjük, a latin „*tradíció*” kifejezés egyik jelentése éppen a tudás és tanítás átadása, a másik jelentése pedig maga a szóbeliség útján átadott monda, történet: amiről a továbbiakban beszélni szeretnék.

Megismétlem a kezdő mondatot: a meséről való mesélés korát éljük. Némi iróniával azt is mondhatnám: *meta-tradicionálunk*. Cseppet sem csodálkozom ezen a kommunikáció (a ki- és az elbeszélés) és a kulturális antropológia (a mindent szövegként olvasás és értés) évszázadában. Igaz, a meséről mesélők többsége és a mesére éhezők többsége sem ismeri a beszéd valódi tárgyát képező tradicionális népmesét. Ezt a visszás helyzetet figyelembe véve, no és a botcsinálta mesekutatók (mint amilyen magam is vagyok), a futószalagon gyártott óvo- és tanítónők és a nyereséggel meglépő kiadók érdekeit is figyelembe véve, mindenki jól megfér a virtuális fonókalákában. Bár némelyek rebesgetik olykor, hogy a király meztelen, vagyishogy a gyermekirodalmárok, a mesekutatók nem arról mesélnek, amit és amiről mesélniük *kellene* (így aztán az óvo és tanítónők sem azt és arról mesélnek, mint amit és amiről *kellene*), hogy a globalizációt és a nemzeti alaptanterv-iratokat kompenzáló

¹ R. DESCARTES: *A módszeről*, (ford. Alexander Bernát et al.), Kriterion, Kolozsvár, 2002. «Je savais que [...] la gentillesse des fables réveille l'esprit [...]» In: R. Descartes: *Discours de la méthode*, Éd. Agora, Paris, 1990. 38.

hagyományt őrizzenek, ám a meséről mesélők kórusában elvész az intó hang. Ez a tárgy mellett elbeszélés vagy tárgyról félrebeszélés önmagában még nem is volna baj, ha időnként vissza-visszatérnénk magára a vizsgált tárgyra: a *mesére* és annak *poétikájára* vagy *hermeneutikájára*. A magam részéről erre törekszem.

I. KÉT PROBLÉMA-FELVETÉS:

1. Úgy tűnik nekem, hogy a különböző diszciplínákhoz kötődő „mesekutatók” több, egymástól eltérő fogalmi szinten és értelmezői mezőben, egymásnak gyökerelesen ellentmondó (s jó, ha csak ellentmondó és nem egyenesen kizáró) érdekek mentén, s az elméleti vizsgálódást a könyvkiadás napi gazdasági praxisának alárendelve beszélnek el egymás mellett a *meséről*: ezért is állítható bátran róluk, hogy *el*-beszélők. Már a különböző konferenciák – mint a meséről fecsegés agorái – is eleve a meséről szóló eltérő beszéd elkülönződését figyelembe véve szerveződnek, s a meghívottal szembeni elvárás, hogy megfeleljen a szervezők előzetes diktumának és referátumával ne valljon kudarcot. Gonoszkodva kérdezem, Heideggerrel szólva, hogyan is vallhatna kudarcot bármely meséről *el*-beszélő, kedélyesen *fecsegő*, ha belátjuk, hogy „a fecsegés annak a lehetősége, hogy mindent megértsünk anélkül, hogy a dolgot előzetesen elsajátítanánk. A fecsegés eleve megóv attól a veszélytől, hogy az ilyen elsajátítás során kudarcot valljunk.”²

2. Különböző mese-elméleteket és tanulmányokat, kritikákat és könyvajánlásokat olvasva, olybá tűnik nekem, hogy sem a folkloristák, sem a mesével más aspektusból foglalkozó kutatók többsége mindezidáig tudomást sem óhajtott venni (s ami szomorúbb, hogy továbbra sem óhajt tudomást venni) a „mesei hármas haszon” jelentőségéről és jelentésségéről, amit Walter Benjamin *A mesemondóról* írott briliáns esszéjében fejtett ki. Értem én, hogy minden tudomány szakembere félti a maga „vadászterületét”, a saját kompetenciája birodalmát, még azt is érteni vélem, hogy nem szívesen enged oda be „idegeneket”, mivel nem kíván teret engedni az Odo Marquard-féle „inkluzív-ész” működésének. Triviális az ok: kizárni mindig egyszerűbb, mint befogadni. Csakhogy nem lehet úgy tenni, kiváltképpen nekünk nem lehet úgy tenni Honti János szellemi örökségének birtokában (már ha tényleg birtokunkban van ez az örökség), mintha az irodalomelmélet, a filozófia, az antropológia, a nyelvészet, a pszichoanalízis legújabb eredményeit mellőzhetnénk a folk-narratívák vizsgálatakor. (Javaslom *A mese világának* újbóli/sokadik olvasását, különös

2 M. HEIDEGGER: *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp., 1989. 317.

tekintettel a Honti által kijelölt mesekutatási lehetőségekre: a filológián/hermeneutikán, fenomenológián/antropológián alapuló *interdiszciplináris kutatásra*). Már csak azért sem lehet egy-egy tudomány bástyái mögé bezárkózni, egy vadászterületet hitbizományként őrizni, mert e felettébb könnyelmű elhárítással (mely a szakemberi inkompetenciák sorának bevallását is jelenti) magát a felbecsülhetetlen értékű és gazdagságú mesekorpuszt „minősítenénk le”, s mert megtagadnánk a korpuszban benne rejlő évszázados bölcséletet, erkölcsi rendet és túlélési stratégiát, melyet Walter Benjamin említett, mint a mese „*leglényegét*”, amely, ha bizonyos megszorításokkal is, az Eliade említette „kezdet drámáját” és az abból következő halandóságát is érinti, s amely az embert azzá tette, amilyen napjainkban.³

A vizsgált tárgyunk: a tradicionális mese értésének szakmai (értsd ez alatt etnográfusi és/vagy irodalmi) kompetenciáját felülíró és kitérítő interdiszciplináris kutatással szembeni fenntartás nem új keletű; a mítoszkritikával foglalkozó német filozófus, Hans Blumenberg már évtizedekkel korábban felvetette *A mítosz valóságfogalma és hatóereje* című írásában, hogy az interdiszciplináris kutatásra (a sokféle kompetencia összeadására) a tárgy összetettsége okán van szükség.

*A sokértelműsége való hajlam mindig a tárgynak is sajátja.*⁴

Márpedig ez a sokértelműség nem csak a mítosza, de a mi tárgyunkra: a tradicionális népmesére is igaz. Csakhogy (s ezt kollégáimmal: Biczó Gáborral és Bódis Zoltánnal együtt megtapasztaltuk a korábban kiadott mese-elméleti köteteink kapcsán⁵), a szakemberek, a mesekutatók részéről a legtöbb ellenvetés azért merül föl az *interdiszciplináris vállalkozással* (diszciplínaközi gondolkodással) szemben, „mert nem fogadja el a tárgyat a maga jól definiált, bevált körülhatároltságában”. Sőt, ahogy Blumenberg nyomatékosítja, kiszakítja a „konvenciók eredményeként létrejött egyértelműségéből” és új megvilágításba helyezi, ami a vizsgált tárgy: a mesével együtt, a meséről szóló lehetséges diskurzust („mesebeszédet”) is más összefüggésben tételezi. Vagyis veszi azt a kellemetlenkedő bátorságot, hogy a mesepoétikát kiragadja a folklór és az irodalom diskurzusából (másként szólva: kompetenciájából), s áttemeli egy másik, nevezetesen a filozófiai antropológia, a

3 M. ELIADE: *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 116–117.

4 H. BLUMENBERG: *Hajótörés nézővel*, (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2006. 107.

5 *A többes azonossága/The Identity of the Multiple*, Didakt, Debrecen, 2010., *Kedvenc népmesém/My Favourite Folktales*, Didakt, Debrecen, 2010., *Identitás és népmese/ Identity and the Folktale*, DE GYFK IKKA Tanszék, Hajdúböszörmény, 2011., *Identitás és nyelv a cigány mesemondóknál/ Identity and Language in Gypsy Tale Tellers*, DE GYFK IKKA Tanszék, Hajdúböszörmény, 2012.

nyelv fenomenológia, az irodalmi hermeneutika vagy a narratológia diskurzusaiba, s mivel annak fogalomrendszerét használja, a *sokértelműség* épp a sokféle kompetencia összegződésekképpen mutatja meg önmagát.

II. A MESÉRŐL SZÓLÓ DISKURZUS SZINTJEI

Azért, hogy világos legyen, amit ebben az előadásban a *meséről* szóló diskurzusok („mesebeszéddek”) eltérő nyelvi szintjéről szeretnék kifejteni, rögtön különböztessek is meg őket, mert hiszen a kutatók olykor épp a mese-értést nehezítik meg azáltal, hogy hermeneutika logikáját megtréfálva (detronizálva), felcserélik az értés és értelmezés sorrendjét, és ettől fogva valóban *félre*-mesélnek, visszalopva körünkbe a mesélés egyik régi értelmezését, hogy tudniillik ami nem igazolható, nem tekinthető érvényesnek, azt a hazugság, az illúzió, a nem-igaz dolgok világába kell visszahelyezni, mint kétértelmű „mesebeszédet”.

1. Az első szint, amiről korábban a folkloristák és újabban a kulturális antropológusok beszélnek, a „*tradicionális népmese*”: a szójhagyományban évszázadokon át megőrzött s változtatás/átírás nélkül átadott/kiadott mesekincs.

Idő és persze kielégítő definíció hiányában, engedtessek meg nekem, hogy tényleg csak néhány alapvetést említsek/ismételjek meg, szinte szégyellem is, hogy veszem a bátorságot a meséről szóló fenomenológiai kijelentések felmondáshoz. Ellenben ez a fajta felmondás egy másik megközelítésnek: nevezetesen a klaszikus etnográfiai és strukturalista mesekutatásnak mond fel, vagy ami ennél is nagyobb impertinencia: küldi őket nyugdíjba. Ennek a felmondásnak a lehetőségét már Honti is megpendítette; s úgy tűnik nekem, hogy napjainkban nemcsak Honti szellemi öröksége, de a felmondó vagy ágyótt-mondó kívánsága is beteljesedik. Csak abban reménykedhetünk, hogy nem a tradicionális népmese iránti teljes érdektelenségben; vagy aminek a szelleme köztünk settenkedik: a meséről szőtt „konfekcionált ábrándokban”, vagy az „állandó gyökértelenítés módján” teljesedik be, amire, valljuk meg őszintén, korunk kiadói és meseírói nem csekély erőfeszítést tesznek.

A mese, a *tradíció* kifejezés értelmében, eleve újra vagy újjámondott narratíva, amelynek sokértelműsége (többek között Róheim, Plessner, Lévinas, Ricoeur szerint) a kommunikációs aktusban: a szó és tett, a hang és gesztus, a mondás és mondott (*le dire et le dit*) viszonyában vizsgálándó. Tegyem hozzá rögtön az irodalom hermeneutikai, a nyelv fenomenológiai és a filozófiai antropológiai eljárások révén. Ez a metodológiai megszorítás vagy más aspektusból kibővítés, még önkényesnek is

tűnhet, s nem is óhajtom elfedni a valódi szándékomat (saját kompetenciám igazolását), hiszen minden kritika egyben öngazolás, minden megszorítás a korlátozással egy időben egy újfajta ki- és széttekintés lehetőségének a megteremtése is egyben. Ugyanakkor ez a megszorítás/kibővítés felveti a meséről mesélők, Európa-szerte az önmaguk kompetenciáját mindmáig foggal-körömmel védő folkloristák és irodalmárok inkompetenciáját is, annál az egyszerű oknál fogva, hogy – a plagizálás korában magam is plagizáljam Hontit –: a meséről eleget ma sem tudunk, kérdés persze, mikor merjük majd egyszer azt mondani: *már* eleget tudunk, aminek a valószínűsége azzal arányosan csökken, hogy távolodunk az orális kultúrára épülő népek életmódjának, hagyományának, szokásrendjének és „világképének” ismeretétől.

A mese, különösképpen a variánsok tükrében látható ez – heideggeri értelemben – a mesemondó ön-elbeszélése; a mesemondó az el-mondottnál mindig tágabban értelmezett mondás (többletjelentés, túlcsondulás) révén teremt sajátos – Hartmann szavával élve – „értelemösszefüggést” a valóság-tapasztalatok közt, és a mondás *hogyanja* mutatja meg a sajátos hangvételt, azt, amely mindenki másétől elkülönözteti. A mese az adott lokális közösség évszázados élettapasztalatán s az abból lepárlódott szellemi-lelki bölcsességén nyugvó történet, mely (1) mindenkor valamilyen körülmények között adott társas (házastársi, vérségi, baráti, ellenséges, jó és rossz) viszonyrendszerben; (2) a hős önmaga diszpozíciójában és Lévinas *respónzív-etikájának* szellemében: a másik sürgető felelet-igényére adandó válasz elkerülhetetlenségében tárja föl értelmét; (3) s amelyik mindig egy adott közösség erkölcsi normarendjét reprezentálja. Szeretném hangsúlyozni, hogy a *re*-prezentálás, vagyis az újbóli (a különböző nemzedékek számára történő) megismétlés, megjelenítés ténye hangsúlyossá válik a mesélésben, mint szakrális kommunikációs aktusban. Következtetésképpen mondjuk ki bátran: semmilyen szóbeliségben rögzített vagy kötetben kiadott meseszöveg, amely nem szolgálja az élettapasztalaton nyugvó kollektív bölcsesség és az évszázados erkölcsi normarend fennmaradását, nem kínál a kizökkent vagy elemi hiányt mutató életszituációra megoldást (túlélési stratégiát), nem ígér a halál sokféle mesei megnyilvánulására újjászületést (épp a megbocsátás és mindenki másért felelősségvállalás következtében), az nem meríti ki sem a tradicionális mese, sem az átadás fogalmát. Az átadás/átvétel kapcsán emlékeztetni szeretnék arra, amit Tengelyi mond:

Olyan átvételről van itt szó, amely nem idegen tapasztalatok elsajátítását jelenti, hanem az örökölt javakban való részesülést. Az átadásnak ezt a sajátos módját nevezi Husserl hagyománynak.⁶

6 TENGELYI László: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1998. 123.

A tradicionális mese és mesemondás funkciójával szembeni első, és megbocsaíthatatlan szakmai elfogultság, pontosabban *értelmetlenség*, ha valaki még ma is „szórakoztatásként” állítja be, s nem látja az eredeti szülőhelyén: a faluközösségben betöltött valódi szerepét, mely a népdaléhoz, a balladáéhoz, a néptáncéhoz hasonlatos. Ez a szerep: a mesemondó (s rajta keresztül a közösség) önkifejezését (a heideggeri ön-elbeszélést) és a létértelmezést segítő nyelv megteremtését/áthagyományozását szolgálja: olyan nyelvét, mely többnyire nyelvjárásban használatos, mégis olyan nyelv, amelyik Lévinas, Ricoeur és J.-L. Marion szerint a valóság-tapasztalaton és etikai jellegű felelet-igényen nyugszik. Magyarán szólva: a mesehallgatás közben szüntelenül a mesemondó felhívására adandó elkerülhetetlen válaszon töprengünk. (A hallgatás maga is egyfajta válasz). Tudjuk jól, minden mese (a szóbeliségben létezett vagy írott szöveggé formált narratíva) egyfajta nekünk szegzett felszólítás és meghívás, tanítás és egy interpretatív műveletre késztetés, megfelelés. Még pontosabban: „*kitalálós*”, ahogy régen nevezték a mesét, abban az értelemben, hogy: kitalálom, miként élhetem meg azt, ami a kizökönt világi létezésben csupa rejtély és veszélyforrás a számomra; kitalálom azt, miként válhatok azzá, amivé rendeltetésem és lehetőségem szerint lehetek, lehetnék, kötelességszerűen lennem kell. Félreértés ne essék, nem azért mesélek (mondok el történeteket), hogy a munkafáradalmaimon, a feszültségeimen, a kételyeimen, az ingergazdagságomon könnyítsek, Gehlen szavával: „*tehermentesítsek*”. Hanem azért, hogy a sorsszerűség (fátum), az elkerülhetetlen végzet (halál) szorításából, az élet értelmetlenségének, elviselhetlenségének csapdájából kiutat teremtsék. Hogy elgondoljam a „halálhoz mérten” kínálkozó lételehetőségeimet, éppen a sartre-i csapda-szituációt kompenzáló, elviselhetővé tegyem az emberi életet. Világos ebből az aspektusból Honti megjegyzése: a mese nem a borzalom világa, hanem a *feloldás* művészete: ehhez kellene megtalálnunk a megfelelő kompetenciákat, melyek egyaránt érintik a kutató és a művész „vadászterületét”.

Továbbá, ha és amennyiben a valóság változásainak felgyorsulásából eredően a bölcsélet jelentősége devalválódott az információval szemben, miként ezt Walter Benjamin és Odo Marquard egyértelművé tette, az nem a mese hiányossága, mondhatni „szavatossági ideje” lejárásiának valószínűsítése. Sokkal inkább „fogyatékosága” korunk emberének, aki elfogadta, hogy a személyes szabadsága és relatív jóléte érdekében a jelenvalóságba feledkezzen bele (a *belefeledkezés* jól mutatja az emlékezet- és vele együtt az identitásvesztést), ezzel egy időben belesétált abba a csapdába, hogy lemondott a sajátos gondolkodásról, az emlékezetéről és helyette a feldolgozhatatlan mennyiségű hírözön elszenvetőjévé, másként „együgyű” lényé fokozódott le. Könnyű belátni, hogy a hír nem boldogít, mármint a létezés metafizikus és eszkatalógikus szintjén nem boldogít: ha csak nem angyali hír/üzenet. Márpe-

dig a véges emberi lét egyik célja mégiscsak a boldogságkeresés. (Marquard szerint az értelemkereséssel a filozófusok csak le- és elfedik ezt az elemi boldogság-vágyat, mintha megtalálására nem volna kompetenciájuk). A boldogságkeresés mindig is egyfajta lemondással jár, mondjuk a túlfokozott vágyakról, a beválthatatlan reményekről, a mindent birtoklás és mindenre képesség illúziójáról, ugyanakkor egyfajta kompenzáció is a globális gazdasági és politikai hazudozással, a hétköznapi létfenyegetettséggel szemben. Ebben a kompenzációs igényben érhető tetten az „elbeszélte történetekhez” visszatérés vágya (emellett a rossz jóra változtatásának, átírásának igénye), mely a közösségi identitáskeresés esetén a népmeséhez, a szubjektív ön- és létértelmezés esetén a modern kori regényhez (vagy más prózai műfajokhoz) vezet vissza az embert.

2. A meséről szóló diskurzus második szintje a szóbeliségből az írásbeliségbe átültetett, és bizonyos szempontból „irodalmiasított” népmeséről való beszéd. Több mint „beszéd”, hogy napjaink egyik legnevesebb francia mesekutatója, Nicole Belmont a *Poétique du conte* előszavában nyomatékkal említi, hogy a tradicionális népmesét alig vagy egyáltalán nem ismerik a franciák, akik pedig La Fontaine és Perrault meséin nőttek föl, s e hiányt pótlandó akarja megmutatni a valaha szóbeliségben létezett népmese természetét.⁷ Ez – az egyébként számomra kevésbé meglepő – szándék és a francia *conte de fée* (tündérmese) helyett használt *conte populaire* kifejezés a segítségemre siet, hogy mondandóm lényegét megragadjam. A *conte populaire français* kifejezés (mely címszó alatt adta ki a majd kétezer oldalas kötetét Delarue és Ténèze), mint elénk tűnik, már önmagában is kétértelmű és illetéknként zavart is okoz; egyszerre utal a La Fontaine és Grimm-testvérek „irodalmiasított” mesehagyatékára és a szóbeli változatokban élt népmesére is. Ezért meglepő számomra, hogy Belmont miért is nem választja el élesen, határozottan egymástól a kétfajta mesekorpuszt, és miért nem óhajt ki-vagy túllépni a La Fontaine és Grimm-testvérek által ránk testált, vagy még inkább ránk „oktrojált” mesehagyomány körén, mely persze együtt járna azzal is, hogy túl kell lépnie a klasszikus folklorista szemléleten és a meséről való mesélés kétértelműségén (a hermeneutika zavarán). Kompetencia-hiány vagy energia-hiány? Ki tudja: ez mindenesetre a későbbi megfontolás tárgyát képezi.

Bármennyi feddést és kritikát is kapok érte, nem rejtem véka alá azon véleményemet, hogy az „irodalmiasított” népmesével szemben (jelesül a Grimm- és La Fontaine, Arany és Benedek-féle átiratokkal szemben) alapvető és lényegi fenntartá-

7 N. BELMONT: *Poétique du conte, Essai sur le conte de tradition orale*, Éd. Gallimard, Paris, 1999.

saim vannak. Erre persze megvan a jó okom, és igen nagy baj lenne a mesekutatással, illetve kutatókkal, amennyiben az eltérő vélemények hangoztatásának nem adnának terepet: mondjuk ki nyíltan, az interdiszciplináris mesekutatást magát csonkítaná végzetesen, ha a mesekutatók a „konvenciók eredményeként létrejött egyértelműségéből” nem óhajtanának kitekinteni. Ezzel kompetenciájuk korlátozottságát és korlátoltságát bizonyítanák, ami mégiscsak deprimáló volna.

A tradicionális népmese (hangsúlyozni kívánom e tekintetben legjobb szövegforrás 20. század második felében, különböző audio-vizuális eszközök segítségével felgyűjtött kárpát-medencei cigány népmese: Ámi, Jakab, Cifra, Ordódy, Balogh repertoárja talán mindenki számára meggyőző példa erre), megőrizte mind a mitikus-archaikus világszemléletet, mind az archetípusok és ősi szimbólumok sokértelműségét, többletjelentését, mind az olyan fenomének, mint: átok és vezeklés, sírás és nevetés, látás és beszéd, hallgatás és felelősségvállalás, erő és lustaság, együgyűség és megbocsátás (s még hosszan sorolhatnám) Durand-i izomorfiját (magánhasználatra mondjuk úgy: *láthatatlan szervesülését*), mind pedig a hős egzisztencia-karakternek fenomenológiai leírhatóságát. Az átírás (jelen értelmezésben: a szövegcsonkítás) következtében épp a nyelv fenomenológiai és a filozófiai antropológiai leírhatóság lehetősége szűkül be, a Ricoeur említette mitikus rokonpár-viszonyok felismerése válik bajossá, a létlehetőségek közti választás korlátozódik le túlságosan, a jó és gonosz világára polarizálódik a jellemtár, figyelmen kívül hagyva a kanti jóvá- és jobbaválás morális kötelességét és az egyes jellemelek (archetípusok) jungi kettős meghatározottságát. De ennél is nagyobb baj, hogy az átírással: csonkítással, elhagyással, egyszerűsítéssel, a szövegromlással együtt megváltozik a mondás és a mondott viszonya: a sokértelműség és a többletjelentés veszíti el nyelvi és azáltal a gondolkodás rétegzettségét. Érdemes Lévinashoz fordulni, aki abból indul ki:

[...] amit mondunk, annak megvan a maga értelme, ámde az, hogy mondjuk, amit éppen mondunk, ezenfelül külön értelem hordozója, és a mondásnak ez az értelme ugyanakkor nemcsak több, de más is, mint a mondottaké.⁸

Ebből következik, hogy mindaz, amit mondunk szavakkal, vagy mondunk szó nélküli tettekkel, gesztusokkal, mimikával (miként erre Plessner rámutat kitűnő *Le rire et le pleurer* kötetében), az olyasfajta értelemkifejezés, mely az elhallgatás, az elhagyás, a módosítás révén mind a mesehős létlehetőség-feltételét, mind az egész meseszöveg (változat) értelemösszefüggését változtatja meg egyszeriben és végze-

8 TENGELYI László: i. m. 226.

tesen. (Ezért állítja Honti jogosan, fél évszázaddal korábban, hogy nem léteznek típusok, hanem csakis *egyes* mesék vannak.)

Újból szabadkoznom kell, nem a Grimm-testvérek és Arany János korának „puritán” mesegyűjtő- és kutató szemléletét kívánom perbe fogni (noha minden hermeneutikai megközelítés a meglévő szövegek perújrafelvétele, a korábbi ítélet felülbírálata és újjáértelmezése is egyben: legalábbis az igény szintjén), csupán arra szeretnék rámutatni, hogy a puritán szemléletből és az irodalmi igényből fakadó átírás során vagy nyomán elsőrendű mitikus és archetipikus aspektusok tűntek el az egyes típusokból (s nem ritkán a korabeli variánsokból is).⁹ Hadd hozzak egy-két szemléletes példát; *Piroska és a farkas* egyik francia változatában a farkas miután – Kerényi szavával – „magába-ette” áldozatai egy részét, s orális éhségét csillapította, „elvermeli” két áldozata maradékát, jelezvén, hogy a szexuális paroxizmus nem egyedi/egyszeri megnyilvánulás, hanem újra és újra felhorgadó szenvedély (lásd „*Kékszakáll*”-típus). A Jakab-féle *Feketebéli király* (az „*elátkozott királylány*”-típus) mesében, a János által megmentett/megőrzött királylány, aki korábban katonákat evett magába, koporsójából fölkelve sikoltozott, megtisztulását követően e meghökkenítő szavakkal ajánlja föl magát:

Nézz ide, kicsi szívem, mindenesetre te őriztél meg engemet három iccaka [...] én már tiszta lélek vagyok, úgyhogy mindenfilit elkövetek, ami csak neked tetszésed szerint történik [...] én nem vótam neked rendelve, hogy felesíged legyenek, de

9 Nagy Olga kiváló mesekutatónkat szeretném idézni: „[...] a Grimm-testvérek, a mesekutatás e nagy úttörői, a mesében csak az ősi mítoszmaradványokat kutatták, megalapítva a mitológiai iskolát, mely később is, sőt ma is csak az ősforrást keresi a mesében. Így megérthetjük, hogy a mesét a *relikviák foglalatának* tekintették, s nem vették benne észre épp azt, ami a lényege, hogy ti egy [...] mindenkor élő elbeszélőművészet azok számára, akik éltetik.” (NAGY Olga: *A táltos törvénye*, Kriterion, Bukarest, 1978. 184.) Az átírás komoly veszélyéről és következményéről pedig ekként ír: „[...] ez a korrigálás, ez a rekonstruálási-eljárás, melyet a gyűjtő a maga számára kötelezőnek érzett, kialakított egy olyan felfogást, mely szerint a mesében kitérők és leírások nélkül, drámai tömörséggel kell sűríteni a cselekvést. Így a múlt századi stíluseszmény egy nem létező mesestílust konstruált.” uo. 185. Érdemes Eliade szavait is fontolóra venni, aki Jan de Vries *Betrachtungen zum Märchen* könyvét elemezve azt mondja a skandináv iskoláról, annak ellenére, hogy precíz munkával lejegyezték és osztályozták az egyes mesék variánsait, formális és statisztikai kutatásaik semmilyen lényegi megoldást nem hoztak. «Les savants scandinaves ont fourni un travail précis et considérable : ils ont enregistré et classifié toutes les variantes d’ un conte, ils ont essayé de retracer les voies de leur diffusion. Mais ces chercheurs formelles et statistiques n’ ont résolu aucun problème essentiel.» M. ELIADE „Les mythes et les contes de fées”, In: *Uő. Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 234.

*hogya tetszised van, lehetek. Úgyhogy a kenyeret megkezdheted, de bevégezni nem végezheted a kenyeret be.*¹⁰

A szövegrészletet vizsgálva, egészen elképesztő/hibás következtetés volna a mai kor emberétől, hogy e Kerényi és Jung által górcső alá vont mesékben a mitikus és archetipikus vonások akár pszichoanalitikus, akár fenomenológiai vizsgálata helyett, a meglehetősen gyors ítélkezés szellemében erkölcstelenséget látna e mesékben, s ne azt próbálná megvilágítani, hogy aligha van olyan élethelyzet és emberi-létet érintő gond, amelyre ne volna megfelelő válasz a tradicionális mesében. A mesében elbeszélte történet/sorsbetöltés mindig túlélési stratégia is, a közösség és valamennyi tagja megéli valamiképpen az életvalóságot, de a mesemondás, vagyis sok és sokféle élettörténet elmondásának célja éppen az, hogy egyfajta „útitervet”, hogy azt nem mondjam „üdvtervet” készít a halandó ember számára, aki Heidegger szavával élve: a „halálhoz mérten” létezik és gondolkozik.

Az előadásomra készülve kaptam egy elektronikus üzenetet (melynek ez esetben valódi, számomra rendkívüli üzenetértéke volt), hogy tudniillik 150 évnyi zárolás után felfedezték, és Regensburgban kiadták a Grimm-testvérek kortársának számító Franz Xaver von Schönwerth (1810–1886) mintegy 500 eredeti és az újdonság erejével ható tündérmese gyűjteményét. (Érdeemes volna utána járni kinek az érdekében is állt ennyi ideig jegelni, elhallgatni, a feledés homályában veszni hagyni, majd váratlanul leporolni az eredeti gyűjteményt?) Csoda történt? Aligha hiszem, ha csak az *archiválás* porosz gesztusát nem tekintjük csodának. Megtaláltak valamit, ami másfélszáz évig ott volt, lappangott egy archívumban: a szótlanságba zárva, holott nagyon is beszédes lehetett volna a tekintetben, miként szóltak a tradicionális német, vagy a francia földről menekült hugenották átadása révén németté lett népmesék felfedezésük idején. Úgy vélem, az újonnan felfedezett hagyatékkal megismerkedvén, a német kutatók megérezték, hogy valami nagyon nincs rendben a Grimm-féle átiratok körül, s két évvel ezelőtt bejelentették, hogy az elmúlt kétszáz év hagyományát felülvizsgálják, mégpedig az interdiszciplinaritás jegyében. Vagyis úgy döntöttek, hogy a szétaprózott, a rosszul felhasznált vagy a kizárólagossá tett kompetenciákat másfajtaakra cserélik, és az évszázados tévhiteket, tévutakat felfejtik, mint Tézeusz a fonalat, s újakezdi a meséről szóló diskurzust. Ezt a döntést nemcsak a németeknek, de a franciáknak és nekünk is meg kell tennünk. Úgy tetszik sem a visszaut, sem a szellemi összeszedettséget követelő újakezdés (az eredethez visszatérés) nem spórolható meg, ennek okán vagy kompetencia-hiányra hivatkozva ellenállunk,

10 NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 202–238.

vagy e hiányt bevallva átadjuk a vizsgáldás tárgyát és terepét, vagy újabb kompetenciákat mozgósítunk szellemi örökségvédelmünk érdekében.

A magam részéről azt mondhatom, helyben is volnánk: nem véletlenül igyekeztünk kollégáimmal együtt Honti szellemi örökségének újraértékelésére, s bizonyos mesekutatói szemléletmódok felmondására (emlékszünk még a szójátékra: nyugdíjba küldésére). Az persze a tanult német kollégák tájékozatlanságának báját mutatja, hogy Franz Xaver von Schönwerth mesegyűjteményében olyan mesetípusokat (és variánsaikat) neveznek Európa-szerte ismeretlennek és ennek okán újszerűnek, amelyek a kárpát-medencei mesehagyomány alapját, szerves részét képezik. Gondoljunk csak a AaTh 314-típusra (s azon belül is az egyik legszebb változatra: Cifra *Rájner*-ére) ha már a németek nevére neveztek az „újszülöttet”. Tanulnunk kell más/mások fogyatékoságából, illetve abból a tényből, hogy a kárpát-medencei és nyugat-balkáni mesekincs besorolhatatlan az Aarne–Thompson-féle tipológiai rendszerbe. Amikor kollégáimmal a nyugati gondolkodás nyelvén beszélünk e földrajzi régió tradicionális mesekincséről, kettős célt szolgálunk; egyfelől az átadhatóság érdekében igyekszünk lefordítani a lefordíthatatlant (magát a „nyelvjárást” és a jeleket), másfelől épp az ismert fogalmi rendszer segítségével könnyítjük meg az ismeretlen mesehagyomány interpretációját mind a honi, mind a külföldi olvasóknak.

A meséről való mesélés korát éljük, kezdtem mondanivalómat, de vajon tudatában vagyunk-e annak, hogy miről, milyen aspektusból és milyen kompetencia birtokában beszélünk. Nekem e kérdésre adandó válasz nagyon gyanús. Merthogy e kor, Nathalie Sarraute regénycímével élve: a *gyanakvás kora* is.

A MESEMONDÓ MINT KOMPENZÁLÓ ÉS ARCHIVÁLÓ LÉNY

*Fogékonyak lenni a jelekre, a világot megfejtésre váró dolognak tekinteni,
ez minden bizonynyal adomány.¹*

I. A MESEMONDÓ MINT KOMPENZÁLÓ LÉNY

Ha a mesemondóról írunk, bármilyen aspektusból és kontextusban is, semmiképpen sem kerülhetjük meg Walter Benjamin alapvető és briliáns tanulmányát erről a kiveszőben lévő, vagy ma már csak „ritka madárnak”² számító elbeszélőről. Már csak azért sem, merthogy a mesemondás „kihalásának” elsődleges okaként a tapasztalat és a bölcsesség „devalválódását” jelöli meg, s ezen a kiindulóponton nem lehet túllépni, vagy átlépni. Miként azon az érvelésén sem lehet átlépni, hogy a „számunkra semmiképpen sem jelenvaló” mesemondó szerepét (mára ez még világosabban látszik) a mese-író (esetleg a mese-átíró) vette át: kiváltképpen is igaz, ha az élettörténeteket, melyeket a mese „kiveszése” után gyűjtöttek, ma már éppen úgy leírják (vagy a mondójuk, vagy a gyűjtők), mint krónikás a szövegeket.

Benjamin írásának a szellemében tehát szomorúan kell megállapítanunk, (már ha egy kutatóhoz illő alapállás a szomorúság), hogy a mesemondóról, legyen szó akár csak a reprodukáló, akár a tehetséges alkotó típusról,³ napjainkban éppolyan módon kell vagy lehet csak beszélnünk, mint egy folklór szövegeket rögzítő „íróról”, mivel a tradicionális mesék túlnyomó többségét csakis a könyvekben „archivált” változataikban ismerjük, s éppúgy „olvasmányunkká” váltak, mint Krúdy vagy Márai Színbádjának kalandjai.⁴ Az a kijelentés, hogy *olvasmányunkká váltak*, arra a lényeg-

1 G. DELEUZE: *Proust*, (ford. John Éva), Atlantisz, Bp., 2002. 31. Hozzátehetjük bátran: adomány a mesemondó és a hermeneuta számára egyaránt.

2 W. BENJAMIN: „A mesemondóról”, In: *Kommentár és prófécia*, (ford. Barlay László et al.), Gondolat, Bp., 1969. 101.

3 Nagy Olga tipizálja őket e két csoportba Ortutay nyomán. NAGY Olga: *A táltos törvénye*, Kriterion, Bukarest, 1978. 187.

4 M. Eliade „Grandeur et décadence des mythes” tanulmányának záró mondata is ezt erősíti meg: az efféle népi alkotások sohasem töltötték be fontos szerepet a kultúrában. Végül értelmetlen/megvitatott „dokumentumként” zárult pályafutásuk, s ilyeténként ösztönözték némely specialista érdeklődését. Hogy felkeltsük a modern kor emberének figyelmét, a *szájhagyomány* örökségét a *könyv* formájában kell bemutatnunk. «Mais des telles créations

re igyekszik rátapintani, hogy sem a közösségi élménynek, sem az oralitásban őrzött gondolkodásmódnak nem vagyunk, nem lehetünk a valódi részesei. Egyiknek azért nem, mert az urbanizációval és globalizációval együtt ki vagyunk téve a hagyományos közösségtől eltávolodottságnak: az elhagyatottságnak, az urbánus otthonba való begubózásnak.⁵ A másoknak pedig azért nem, mert a *tapasztalat fogyasztása* révén (ami Marquard szerint a „valóság változásainak felgyorsulásából ered”,⁶ mi- nek után a „modern világban az innováció gyorsulásával egy ütemben nő az élet- tapasztalat avulási sebessége is”) az esztétikai tapasztalatra vagyunk kárhozthatva. Amiben viszont kétséget kizárólag részesülünk: az maga a szöveg, az „irodalmiasí- tott” (valaki által az eredetit *át*-írt, gyakorta szándékosan meg-*más*-ított, bizonyos szempontokat szem előtt tartva másként rögzített) vagy eredeti környezetében kü- lönböző technikai eszközök révén archivált történet. Ergo, többé nem mesegyűj- tők, csupán csak szenvedélyes mesekutatók vagy érdeklődő meseolvasók vagyunk. Mégpedig egyszerre akár több mesemondó repertoárjának kutatói és olvasói is, hi- szen a könyvtár(szobánk)ban felhalmozott kötetekből akár csak találmorra ütjük föl egyiket és másikat, akár egy-egy típus változatait keressük bennük, mindig *egyfaj- ta* hermeneutikát végzünk, és általa olvasatokat hozunk létre. Ezért is állítható bá- ran, amit Marquard mond, hogy „a receptivitás hajnalán megszületik az olvasatok hatalommegosztása is”,⁸ aminek nem is lehet más a következménye, minthogy a szövegek értésével és értelmezésével foglalatostkodó hermeneutika is „pluralizáló- dik”.⁹ Ez pedig nem csak a meseszövegek és hermeneutikai olvasatuk pluralizáló- dását eredményezi, de magának a folklórkutatásnak a pluralizálódását is, mivelhogy olyan diszciplínákat vonunk be a vizsgálatba, melyek a mesében lévő nyelvi jelek, filozófiai fenomének, intertextualitások, emlékezetet és identitást teremtő narratív-

populaires n' ont jamais rempli un rôle important dans la culture. Elles ont fini par être traitées comme des „documents”, et, en tant que tels, elles sollicitent la curiosité de certains spécialistes. Pour intéresser un homme modern, cet héritage traditionnel *oral* doit être présenté sous la forme du *livre*.» In: Uő. *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 196.

- 5 Ezt belátva jöttek létre a nagyvárosokban a „mesemondásnak” új és újabb változatai, melyeket „városi mesemondás” címszó alatt jelölnek. Vő. *Le renouveau du conte/The Revival of Storytelling*, sous la direction de G. CALAME–GRIAULE, CNRS Éditions, Paris, 2001.
- 6 O. MARQUARD: „A remény szükségéből a tapasztalat érénye”, In: Uő. *Az egyetemes történelem és más mesék* (ford. Mesterházi Miklós), Atlantisz, Bp., 2001. 239.
- 7 „A véletlen apológiája”, uo. 341.
- 8 „A remény szükségéből”, uo. 236.
- 9 Marquard értelmezésében a pluralizáló hermeneutika azt kérdezi: „[...] vajon ez a szöveg nem érthető-e másképp is akár, vagy ha ez nem volna elegendő, ismét csak másképp és megint csak másképp?” „A kérdés, amelyik úgy szól, vajon hogyan is szól a kérdés, melyre a hermeneutika a válasz.”, uo. 174.

vumok jelentését, sőt „jelentetességét”¹⁰ vizsgálják, vizsgálják felül a róluk korábban mondottakat. Azt azért óvatosan megjegyezhetjük, hogy a mesei olvasatok „pluralizálódása” csak az első látszatra gazdagodás, bővülés, kiteljesedés, valójában annak a nyílt beismerése, amit Honti kellően tisztességes és következetes mesekutató lévén nyíltan be is ismert, hogy a meséről eleget sohasem tudhatunk, vagyis képtelenek voltunk és vagyunk kimeríteni a lényegét.¹¹

Térjünk rá vizsgálatunk alanyára: a mesemondóra, aki évtizedeken át emlékezetében őrzi a szövegtörzset (melyet korábban hallás útján rögzített egy közösségben), s az ismétlés/átadás révén kitörölhetlenné, „feledhetlenné” teszi magát a mesét, vagy annak egy-egy saját maga által konstituált változatát.¹² Kitörölhetlenné teszi, de vajon honnan? Mintha a mese a mondó és a közösséget alkotó egyének tudatlemezébe lenne belekarcolva, vagyis hát írva, holott a mese áthagyományozása kapcsán (egészen a plajbással és irkával felszerelkezett mesegyűjtők megjelenéséig) eredetileg szó sincs semmiféle kitörölhetetlen írásról, változtathatatlan leírásról, csak a hallottak bevéséséről: a mnémotechnikai rögzítés egy sajátos formájáról.

A *bevésésről* kettős értelemben beszélhetünk. Egyrészt annak a mesemondói intenciónak a tudomásul vételéről, mely évszázadokon keresztül életben tartja magát a mesemondást: vagyis feldolgozni és átadni az Ősök szellemi örökségét, s a tudatos alkotás révén kitörni a napi valóságból, ekként erősítve a Honti János és Nagy Olga által említett mese *vágykielő* és *igazságszító* szerepét.

10 Ricoeur használja e fogalmat a „*jelentéstelítettség*” értelmében. In: P. RICOEUR: „A hármas mimézis/Metafora és történetmondás”, In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi Gergely et al.), Osiris, Bp., 1999. 269.

11 „Eleget a meséről soha nem tudhatunk, hiszen a leglényegesebbet, azt, amit az emberi szellem minden alkotásáról és így a meséről is tudni szeretnénk: a műalkotás igazi lényegét, azt éppúgy nem ragadhatjuk meg soha, mint a teremtés és az emberi lét többi nagy titkát.” HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962. 213.

12 M. Eliade a „Grandeur et décadence des mythes” tanulmányában nagy teret szentel az ismétlésnek, „Az első látszatra az archaikus közösség embere nem tesz mást, minthogy a végtelenségig ismétli ugyanazt az archetipikus mondakört (hőskölteményt). Valójában fáradhatatlanul hódítja meg a világot, szervezi, átalakítja a természetes környezetet kulturálissá. «A première vue, l’homme des sociétés archaïques ne fait que répéter indéfiniment le même geste archétypal. En réalité, il conquiert infatigablement le monde, il l’organise, il transforme le paysage naturel en milieu culturel.» M. ELIADE: i. m. 173. Másutt azt hangsúlyozza, hogy: „az őskézdeti/első események emlékezetből felidézése és aktualizálása segít a „primitív” embernek megkülönböztetni és emlékezetben tartani a *valóságot*. Hála egy példaadó mondakör (hőstett) folyamatos ismétlésének, néhány dolog *állandónak* és *tartós* bizonyul az egyetemes áradatban.” «La remémoration et la réactualisation de

*A kulturális emlékezet révén az ember egy olyan világban nyit magának teret, amely „a napi élet valóságában” túlságosan szűknek bizonyul.*¹³

Az igazságosztásban serénykedő mesemondót, aki tág teret nyit a maga teremtette világban, másként „*homo compensator*”-ként is nevezhetnénk, akinek a mestersége vagy mesterkedése: történetek elmondása nem is áll másban, minthogy a „rosszat valami jóval kiegyensúlyozni törekszik: ez a művészet pedig elsősorban a bölcs tulajdona.”¹⁴ Ebből a marquardi megközelítésből előszörre és nyilvánvalóan kitűnik, hogy – ha tetszik, ha nem – a mesemondó kompenzál, vagyis a rosszat jóra igyekszik hozni, s ezzel igazolást is nyer a mi Hontink évtizedekkel korábban tett kijelentése:

*Láttuk, hogy a mesei világ a való világnak eszmei korrekciója: bemutatása annak, hogy milyennek kellene lennie a világrendnek, a fizikainak és az erkölcsinek egyaránt.*¹⁵

Az persze cseppet sem elhanyagolható, épp ellenkezőleg, nagyon is nyugtalanító kérdés a mi szempontunkból, hogy voltaképpen ki is végzi el az „eszmei korrekciót”, más szóval a kompenzációt: a mesemondó, a meseszövegbe iktatott hős vagy a történetet hallgató közösség?¹⁶ Egyik fogja a másik kezét? Nyilván a mesemondó a maga te-

l' événement primordial aident l' homme „primitif” à distinguer et retenir le *réel*. Grâce à la répétition continue d' un geste paradigmatique, quelque chose se révèle comme *fix* et *durable* dans le flux universel.» Uo. 172.

13 J. ASSMANN: *A kulturális emlékezet*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2004. 85. Geertz a vallás zavaró jellege kapcsán mondja, hogy az embereket szembesíti azzal, hogy „bajra születtek”, s hogy a konfrontációkat elkerüljék „infantilis tündérvilágba” menekültek, mint amilyen esetünkben a mese, ahol Malinowskira hivatkozva: „a remény nem bukhat el és a vágy nem téveszthet meg.” Cf. GEERTZ: „A vallás mint kulturális rendszer”, (ford. Botos Andor), In: *Uő. Az értelmezés hatalma*, Osiris, Bp., 2001. 91.

14 O. MARQUARD: „A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában”, i. m. 107.

15 HONTI János: i. m. 54.

16 Noha Honti óva int bennünket: „Őrizkednünk kell attól, hogy a mesét ne lássuk másnak, mint a világ sanyarúságát és hányattatásait tagadó öncsalásnak, vagy, ha nem akarunk ennyire kíméletlen szót használni, mondjuk kompenzációnak.” (i. m. 195.), nem tűnik elégséges magyarázatnak, hogy a hős a kalandban örömet leli. Sem a mesemondó, sem pedig a hallgató közösség részéről nem az örömszerzés, mint szórakozás az elsődleges, hanem a jelenvaló létre adott válaszok elégtelenségét, pontosabban elfogadhatatlanságát kompenzáló világ-teremtés aktuusa a perdőntő.

remtette mintha birodalmában végzi el a „*konfigurációs műveletet*”,¹⁷ melynek révén a hagyományból ismert kezdetnek és végnek, eseményeknek és következményeknek, jellemeknek és konfliktusoknak az átrendezése mutatja meg a kompenzáció szándékát és irányultságát. A hős az elé-álló életszituációkban, viszonyokban és feladatokban igyekszik a maga és a másik elátkozott-létét (bűnét, szenvedését, vezeklését,) bizonyos *fölméntések* révén jóra változtatni. A közösség pedig korábbi tapasztalatait igyekszik felülírni a hallott meseváltozat megértése révén, amiként erre Ricoeur utal:

*A történetet megérteni annyit tesz, mint megérteni azt, hogyan és miért vezettek az egymást követő epizódok éppen ehhez a konklúzióhoz, amelynek végső soron olyanként kell elfogadhatónak lennie, mint ami bár egyáltalán nem volt előrelátható, de összeegyeztethető az epizódok együttesével.*¹⁸

S persze az a másik kérdés sem mellékes, hogy tudniillik mit is tart szeme előtt az eszmei korrekciót végző egyén vagy közösség? A morálfilozófiai vagy teológiai értelemben vett abszolút jó, az isteni kegyelem végtelen ideája, a történelem feltételezett töretlen „fejlődése”, vagy az értelem tökéletesedése vezet el bennünket a mesemondó által tudatosan elképzelt lehető legjobb világba? (Némi szkepszis motoszkál bennünk: ha a valóságos világgal szemben a mesei mintha-világ és annak törvényszerűsége oly tökéletes, hogy maga nem szorul „korrekcióra”, miért is kell az egyik változatot a másikkal folytonosan kompenzálni? Miért is léteznek olyan tradicionális népmesék, melyekben a mégoly elképesztő szenvedés, a hosszúra nyúló vezeklés, a hős másikat/másokat felszabadítása ellenére sem nyeri el a bűnbocsánatát a földi létben?)

Ne felejtjük, a marquardi kijelentésben a kompenzáció „művésze” egyben *bölcs* is, amit úgy fordíthatunk le magunknak: megvan benne az a szellemi képesség, hogy a paraszti közösség elváráshorizontját kielégítse és etikai normarendjét megmentse az avulástól, a végső mélybevitelétől (*mise en abyme*). Benjamin a mesemondó bölcsességét a *tanácsadással* köti össze:

*Érti a módját a tanácsnak – nemcsak néhány esetre, mint a szólásmondás, hanem, miként a bölcsesség, sok esetre. Mert megadatott neki, hogy az egész életből markoljon.*¹⁹

17 [...] a cselekményszövés (*mise en intrigue*) az a művelet, amely konfigurációt alkot a pusztán egymásutániságból. [...] a konfigurációs aktus mintegy temporális totális egységét alkotja meg az események e különféleségéből. P. RICOEUR: i. m. 276–278.

18 Uo. 279.

19 W. BENJAMIN: i. m. 126.

Kétségtelen, hogy minden varázsmese minden formájában egyfajta tanács-adás is, erre utal a „mese” szó korábbi magyar nyelvű megfelelője: a „*kitalálós*” elnevezés, mely a bölcsnek éppen azt a bölcsességét juttatja kifejezésre, hogy a tanácsra várakozónak nem valamiféle egyszerűhasználatos megoldást kínál föl, hanem elé tárja azokat a lehetőség-feltételeket, melyek közül választva egyet, a sajátjává tehet, mint a neki éppen megfelelőt: mindez elhatározottság és akarat kérdése. A tanácsadást joggal foghatjuk föl olyan *ígéretként*, mely a másikhöz odafordulásban a megajándékozás és elhívás, a várakozás és felelet értelemösszefüggésében mutatja meg lényegét. A mesemondó e szóbeli ígétét megfontolás tárgyává téve, azt kérdezhetjük: miért van inkább ígét, miért van inkább az el-jövendőben érkező/megnyilvánuló „ajándék” iránti várakozásra kényszerítettség, mintsem azonnali megvalósítás/megvalósulás? Jobban szeretjük élvezni a hamar kiutalt ajándékot, legyen bármilyen szerény is, mint egy ígétet bővületében hosszadalmasan várakozni. (Emlékezetes a mondás: jobb ma egy veréb, mint holnap egy túzok.) Az ígétet címzettje (a hős és persze a hallgatóközösség) kapcsán viszont azt kérdezhetjük: vajon kész van-e arra, képes-e rá, van-e benne annyi elhatározottság, hogy kövesse az ígétben rejlő *tanácsot és utasítást*?

Majdnem minden mese egy *ígérettel* kezdődik (legyen szó akár az elátkozottságról, akár a pártfogoltságról explicit vagy implicit módon szóló ígét), a hős abban az életszituációban kapja, amikor vagy az én-előttiség („együgyűség”) vagy az élet normális rendjéből kizökkenés („tanácstalanság” és „vakság”) állapotában van. A varázsmese legbelső természetéhez tartozik, hogy a hős mindig akkor kap tanácsot (ígétet és útmutatást), amikor a legnagyobb szüksége van rá; szóljon arról, hogy: milyen utasításokat és tilalmakat kell betartania; az „akarat ellen irányuló fenyegetéseket”²⁰ miképpen kell elhárítania; a megfontoltság és az ész összeszedettség révén hogyan kell a feladatokat megoldania, hogy személye kifejlődhessen, s az elő-álló létet és önnön létét értelmezhesse az ő-magaságról tanúságtétel reményében. A tanács a tanácstalan hősnek egy interpretatív műveletre való felszólítás, vagy, ahogy Benjamin mondja: „*javaslat*”,²¹ ugyanakkor az élet normális rendjébe történő elhívás. Ám csak akkor válik a kezdeti ígétet adománnyá, következőképpen betölthető sorssá, ha és amennyiben a hős megnyílik a felszólításra és a – lévini értelemben vett – felelősségteljes viszontválaszra hajlandóságot mutat. A viszontválasz úgy értelmezhető, mint a tevékenység és az ígétet komolyan vételéről tanúságot tevő tanács-megfogadás, akár egy „megígéremben”, akár bármiféle *eskü* formájában.

20 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 198.

21 „[...] a tanács kevésbé válasz egy kérdésre, mint a javaslat. [...] Az átélt életanyagba beszótt tanács: bölcsesség”. W. BENJAMIN: i. m. 98.

A mesemondó a hős és rejtélyes tanácsadója közötti diskurzus és rezponzív-etika értelmezését (melyet a meseszövegben elrejtett és feltáratlanul hagyott), egyrészt a hős részéről, másrészt a közösség részéről elvárt interpretatív műveleteként kettőzi meg, egyik a „mesebetét”, másik a mesemondó „meséjének” tanácsát kell hogy el-sajátítsa: csakis így tudnak kompenzálni. A mesemondó elbeszélése egy választott hősnő keresztül az életvalóságról szóló többlet-mondássá, a történeten túlsorduló morális és egzisztenciális tudássá érik, melyet az „egész életből markolás” hitelesít. Az ígéret így válik adománnyá: amely az életet megértetté tett bölcsélet formájában jut osztályrészül a hallgató közösségnek.²²

A bevésésről szólnunk kell úgy is, mint a tudatban (olykor a *szívben*) való elraktározásról (a hallott élettörténetekhez hasonló és már valamiként rögzült szövegekhez köthető, azokra ráülepedő változat megőrzéséről), és az alkalmankénti megismételhetőség és megisméltetés-eseményéről, az emlékezetből megjelenítés és időszűrővéteves, az átadás és másként mondás (*se raconter autrement*²³) szándékának igényéről is.

Bevésni valamit: fába, kőbe, üvegbe, mindig a *jelek* útján történő esemény. A jel egyszerre utal a jelöltre és számít a jelölt referenciáját megérteni vágyó kódfejtőre is, éppen ebből következik, hogy a megjelölésben egyszerre érhető tetten: a *nyomot hagyás* ígérete és valóra váltással szemben támasztott igény is, amire egyedül az el- és bevezetés a helyes válasz. A mesemondás során az úton levő hős előtt olyan nyom, nyomvonal tűnik föl, melyet kellő odafigyeléssel és elszántsággal követni lehet: ugyanis eleve kijelöli a járható és biztonságosnak tűnő utat. A mesemondás alkalmával feltűnik egy másik nyom is, amelyik a nyomot hagyó elődök/ősök nyomdokaiiban járás köteleességét is megköveteli,²⁴ de nem az utánzás, az ismétlés, hanem a meghaladás, a többlet-mondás szándékával, mely nem ritkán felfüggeszti a nyomot, s annak követhetőségét.²⁵

22 „Egy történet megértése azt jelenti, hogy egyaránt értjük a cselekvés, a 'tenni' nyelvét és azt a kulturális hagyományt, amelyből a cselekmények (intrigues) tipológiája származik.” P. RICOEUR: i. m. 262.

23 P. RICOEUR: „Une phénoménologie de l'homme capable”. In: Uő. *Parcour de la reconnaissance*, Éd. Gallimard, Paris, 2004. 165. «Apprendre à se raconter, c'est aussi apprendre à se raconter autrement.»

24 E. LÉVINAS: „Jelentés és értelem/A nyom”, In: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 72–78.

25 Mindkét nyom, nyomvonal értelmezésekor érdemes megemlítenünk, hogy miként némely meséből tudjuk, a korábban húzott barázdát egy másik ekenyommal tünteti el az ördög vagy más ártó lény, hogy ne lehessen az eredetit követni, s eleve a megtévesztés szándékával az alvilágba vezesse a nyomkövető hőst.

A közösség számára ismerős meseszüzsé folyamatos megjelenítéséről és újra-megjelenítéséről szólván, az alábbi eseteket figyelembe véve beszélhetünk a *több-let mondásról*: (1) ha a mondó énje megváltozik, (2) ha az intenciója az elődökétől markánsan elkülönböződik, (3) ha az elbeszélés során kicserélődnek azok, akikre a mondás irányult: maga a közösség (vagy csupán egy része).

Seregi Tamás megállapítása²⁶: „[...] a narráció szabályokat követ, egyfajta előzetes világgal rendelkezik, egy közösség számára befogadható”,²⁷ pontosan világítja meg, hogy a mesemondó narrációja épp azáltal befogadható, hogy az elődök/ősök nyomdokaiban jár, egy olyan előzetesen szóval teremtett világot jelenít meg újra, amelyik egy másik kimondottságban már létezik, s az újra-megjelenítés nem is a megelőző narráció létezését vonja kétségbe, hanem az éppen *olyatén való* kimondottságát függeszti föl egy másképpen lehetséges, az újra-megismétlő általi kimondottság számára. Seregi azt is hozzáteszi a narrációhoz, hogy:

*A beszéd [...] egy jelentésképző aktivitás, a megnyilatkozás eseménye, a kommunikáció és a referálás közege, az egyediség, a szubjektivitás és a kívülség terepe.*²⁸

A mesemondó beszéde, mint „jelentésképző aktivitás”, egyben az előzetes világot megjelenítő, egyszer már valamiképpen elmondott mese kompenzációja is.²⁹ A kompenzáció (jelen esetben) nem esztétikai értékítélet a kimondott felett, hanem az „én”, a mesemondó-én más mesemondók „énjétől” és „hangjától” (ön-kimondásától, jelentésképzésétől, referálásától, felelősségétől) elkülönböződési intenciójának a lényegi megnyilvánulása. A mesemondó a jelek és a referenciák, a blumenbergi „elhallgatások” és valamiképpen kimondások értelmének elhalványulása, elszegényedése, hogy azt ne mondjam egyszeriben belátott „érthetlensége” okán igyekszik a közösségi szövegértés fogyatékoságát kompenzálni, vagyis egyfelől visszaállítani őket archaikus voltukban, de úgy *vissza*-állítani, hogy másfelől a saját maga konstituálta mesevilág odasimuljon a közösségi tapasztalathoz és elvárásokhoz. Ez a többlet-mondás az önkimondás és a visszaállítás együttesében a szöveg polivalenciáját teremti meg: azt, amit Marquard „*az olvasatok hatalommegosztásának*” nevezett.

26 Mely a ricoeuri *Mimézis I*-ben említett: „elbeszélés szintagmatikus rendjét irányító szabályok birtoklását” veszi figyelembe. P. RICOEUR: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, i. m. 262.

27 SEREGI TAMÁS: *Paul Ricoeur cselekvésontológiája*, Világosság 2007/1. 51.

28 Uo. 54.

29 Ricoeur a cselekvés fogalmi hálójá és az elbeszélő/mesélő kompozíciós szabályai vizsgálatkor megkülönbözteti a „paradigmatikus” és a „szintagmatikus” rendet, s az elmesélt történetek „visszafordíthatatlanul diakronikus jellegét” hangsúlyozza, kiváltképpen is az „*újramesélés aktusában*”. P. RICOEUR: i. m. 262.

Deleuze Proust írásművészetét faggatva, meggyőzően írja le azt az alkotói folyamatot, melyet (mi, a mesemondó és az általa konstituált világ viszonyára fókuszálva figyelmünket) az alábbi citátumból igyekszünk értelmezni.

Minden szubjektum egy bizonyos szempontból fejezi ki a világot. A szempont azonban maga a különbség, az abszolút belső különbség. Minden szubjektum a többiekétől tökéletesen különböző világot fejez ki tehát. Kétségtelen az is, hogy a kifejezett világ nem létezik az őt kifejező szubjektumon kívül (az, amit külső világnak nevezünk, csupán mindezen kifejezett világok csalóka kivetítése, egységesítő határesetete). Am a kifejezett világ mégsem olvad össze a szubjektummal: különbözik tőle, pontosan úgy, ahogyan a lényeg különbözik a léttől, saját lététől is. Nem létezik az őt kifejező szubjektumon kívül, de nem magának a szubjektumnak, hanem a létnek vagy a szubjektum számára megmutatkozó létrégióknak a lényegeként fejeződik ki.³⁰

A Deleuze-i kijelentés utolsó két mondata megengedi azt a következtetést, hogy az „előzetes világot” megjelenítő mese nyomán elmondott „saját” mese, olyan megértetté tett létet jelenít meg újra, amely lényegében *ellenébe megy* az örökségbe kapott változatnak azáltal, hogy a rosszul vagy hiányosan interpretált (esetleg csak *annak vélt*) lét és „létrégió” helyébe a *sajátját*: a „visszaállított” verzióját kínálja a közösségnek, mintegy kompenzációképpen.³¹ A létet és létrégiót más „*lényegből*” (Deleuze szellemében: a jelnek és értelemnek másként létrehozott egységéből³²) megközelítő mesemondó azt is figyelembe veszi az átadás során, amit Benjamin a hallgató „*elsajátítás vágyaként*”³³ említ.³⁴ Ez a vágy nem is irányul másra, minthogy a

30 G. DELEUZE: i. m. 46.

31 A „konfiguratív aktus” révén újjámondott mese, a kimondás terében azt is hangsúlyozza a mesemondó, talán a közösség előtti hitelesség, talán a beavatott tudásról híradás kedvéért, hogy „*én is ott voltam*”: ez az ott pontosan megfelel annak, amit Foucault a „halandók terének” nevez, „ahol a nyelv önmagáról beszél”. „Így hagy nyomot személyéről valamennyi elbeszélésében, egyszer úgy, mint aki maga megélte, máskor, mint aki első kézből hallotta az eseményeket.” W. BENJAMIN: i. m. 105.

32 G. DELEUZE: i. m. 44.

33 W. BENJAMIN: i. m. III.

34 «De toute façon, celui qui récite les mythes a dû faire la preuve de sa vocation et a dû être instruit par de vieux maîtres. Le sujet se distingue toujours soit par sa capacité mnémotechnique, soit par l' imagination ou talent littéraire.» M. ELIADE: i. m. 178. „Minden körülmények közt, aki a mítoszt előadja, tanúságot kellett tennie elhivatottságától, és az öreg mesterek tanításával kellett rendelkeznie. A kiválasztott mindig kitűnik emlékezőképessége vagy a képzelete vagy irodalmi tehetsége okán.”

hallott élettörténet (mese) bölcselete: az igazság és jóság, a szeretet és megbocsátás, a figyelem és felelősség, a türelem és boldogulás diadalra jusson a halállal fenyegetett létében. A sajátként/másként elmondott mesének (a Benjaminét pontosító ricoeuri fogalomhasználat) „elsajátítása”³⁵ a halállal fenyegetett lét újbóli megértettségét, elsajátíthatóságát segíti.

II. A MESEMONDÓ, MINT ARCHIVÁLÓ LÉNY

A mesemondó, aki saját kútfőjében (a folkloristák és irodalmárok szóhasználatával: „repertoárjában”) bizonyos mnémotechnikai eljárások segítségével elmenti és megismétli, összerendezi és leltározza a „*mémoire collectif*”-hez tartozó évszázados orális hagyományt,³⁶ bizonyos tekintetben maga is „*mesegyűjtő*”: malgré lui, vagyis szándéka ellenére az, mégpedig azzal a felelősséggel együtt, mely az Ősök örökségének megtartásával és átadásával jár. Mesegyűjtő, mert a saját (a családi, a lokális közösségéhez tartozó vagy a más közösségek reprezentánsai közül valók) mesetudományából éppoly szabadon merít, megismételtté tesz (a változat létrehozásának egyik lehetőségeként³⁷), mint a saját kútfő forrásából.³⁸ Vagyis él azon jogaival, hogy:

*[...] az emlékezés hézagait szabadon, tetszése szerint töltheti ki képzeletének alakjaival [...]*³⁹

35 „[...] a szöveg értelmezése valamely alany önértelmezésében ér véget, tetőzik be, aki ezentúl jobban, másként érti meg, vagy éppen elkezd megérteni önmagát”. P. RICOEUR: „Mi a szöveg?” In: Uő. i. m. 26.

36 Amikor a mesemondó repertoárját egy mesegyűjtő rendezi össze s adja ki egy kötetben, a szóbeliségben létezett élettörténet/mese egyszeriben és mindörökre végleges formába rögzült szöveg lesz, erre utal Belmont is: «L'écriture fait du conte un texte définitif, alors que, raconté oralement, il n'est jamais le même, puisqu'il ne peut être mémorisé mot à mot. Le texte du conte transmis oralement est perpétuellement ouvert, expansif et imparfait.» N. BELMONT: *Poétique du conte, Essai sur le conte de tradition orale*, Éd. Gallimard, Paris, 1999. 41.

37 G. DELEUZE: i. m. 52. „[...] az ismétlés csak a különbség egyik lehetősége, ahogyan a különbség is csak az ismétlés egyik lehetősége.”

38 A kútfő ez esetben az általa „mesevázként” tudott, s alkalmanként más-más változatban elmondott mesék forrását jelenti. E ponton érdemes hivatkozni Hontira: „A mesemondónak nincs rajta kívül álló autoritása, amire támaszkodnék és hivatkoznék, mert objektív, lerögzített formája a mesének, olyasvalami, amiből *meg lehetne állapítani*, hogy 'jól' vagy 'rosszul' mondta-e el a meséjét, soha nem volt.” HONTI János: i. m. 96.

39 H. BLUMENBERG: „A mítosz valóságfogalma és hatóereje”, i. m. 128.

Mesegyűjtő abban az aspektusban is, hogy a változtatásokat, az „eszmei-korrektciókat” magába foglaló újjámondás során tudatosan egymás mellé helyez olyan általa ismert teljes vagy romlott (az emlékezet „csődjéről” árulkodó) variánsokat, melyek emlékezetében kiegészítik, értelmezik, felülírják egymást, s olykor megmutatják azt a „mnémotechnikai hálót” (az emlékezés működésének és irányainak sajátos/egyedi formáját, magát az emlékezőképességet), amely szövegkonstituáló módszerére világít rá. A mesemondó az emlékezetből felidézett változatok előadására készülvén folyamatos diskurzusban van magával a változatos örökséggel és saját alakulóban lévő, képlékenysége ellenére is egy határozott intenciót mutató változatával.

Az archívumban őrzött sok és sokféle meseváltozat összevetése föltárja a mesekutató előtt a különbözőségek mentén tetten érhető mesemondói „egyediségnek”, szubjektivitásnak a lenyomatait; az emlékezőtechnika és teremtőképeség eltéréseit; a mondás és önkomentálás nyelvi játékeit (a szöveghez hozzáadott „*diszkurzív jegyeket*”⁴⁰); a pusztá megőrzéssel szemben a kontaminációra való hajlandóság intencióit. A folklórkutatók – Eliade szavával élve: a „specialisták” –, a néprajzi múzeumok, a levéltárak archívumában sürgölődve a meglévő kéziratok és a kiadott kötetek alapján igyekeznek az elveszett (mert írásban sosem rögzített) variációk *lehetőséges és miként volt épp-úgy lehetséges* voltát kutatásuk tárgyává tenni. A mesekutatók, a specialisták a kéznél lévő szövegváltozatok látható vagy éppen a hiányzó változatok „sejtett” törésvonalai mentén igyekeznek egyik mesemondó szövetét a másiktól elkülöníteni és kitapintani benne azokat a nyomokat, „*diszkurzív jegyeket*”, melyeket a saját szövegükön (*mise en intrigue*) hagytak. A mesemondó ugyanis, mint botcsinálta gyűjtő, maga is rajtahagyja „ujjlenyomatait” a kapott/hallott változaton, ezek a nyomok a nyelv labirintusába vezetnek, ahonnan egyaránt van kiút egy archaikus nyelvi múlt felé (a kárpát-medencei cigány mesemondók java: Ámi, Jakab, Cifra ebbe az „irányba” halad) és egy tapasztalati fogyatkozást híven tükröző emlékezetbeli és nyelvi elszegényedés felé. Az archaizálás és elszegényedés összefüggésében, megszorításokkal igaz csak Honti azon kijelentése, hogy az egyik mesemondó a kalandosságot, a másik a gyorsan levonható erkölcsi tanúságot részesíti előnyben.⁴¹ Az egyik legmeghökkenőbb „esztétikai tapasztalatunk”, hogy a kontaminációra nem csekély hajlandóságot mutató cigány mesemondók nem a kaland, a hősiesség megsokszorozódását tartják elsődleges szempontnak az „epikusi” bőséggel, „késleltető halmozással” történő mondás során, hanem az egymás mellé lazán vagy szorosan szőtt történetekben (epizódokban, betétekben) megmutatható egzisz-

40 P. RICOEUR: i. m. 261.

41 HONTI János: i. m. 60.

tencia lehetőségek morális vetületeinek és tanúságainak, a ricoeuri *mitikus rokon-párok* és a durand-i *izomorfiák* (láthatatlan szervesülések) rejtett lényegének kifejtését.

A „botcsinálta mesegyűjtővé” vált mesemondó, aki mestersége és „mesterkedése” révén alkalmassá teszi a tudását archiválni akaró kutató számára az örökül kapott mesehagyományt – miként Derrida mondja – a „nyomtatásra, az utánnomásra és a sokszorosításra”,⁴² az átadás során is *archivál*. Kútfőjében az archiválás során „nemcsak rögzíti, de legalább annyira elő is idézi az eseményeket”.⁴³ Az adott közösségekben (s annak „nyelvjárásában”) az egyes változatokat újra – és újjámondva, olyan variánst mond el, amelyik a (folyton változó összetételű) közösséget részesíti a mesében leüledett – s lévinasi értelmében vett – tapasztalat⁴⁴ és tudás felelevenítésének, egyben elsajátításának örömeiben.⁴⁵ Noha nem várunk és nem is várhatunk el az előző évszázadok tradicionális mesemondóitól olyan tudatosságot, mint napjaink „mesemondóitól” (akik közül többen katedráról tanítják, könyvekben értelmezik a mese és mesemondás elméletét⁴⁶), azt mégis joggal feltételezhetjük, éppen teremtő képességükről és sikeres kompenzációjukról, szimbólumaik „jelentésszabályairól” és értékítéleteikről tanúskodó „archivált” szövegeik alapján, hogy tudásban voltak annak:

[A mitológia], miközben hagyománya rögzít bizonyos anyagokat és sémákat, megengedi az újdonság és merészség demonstrálását: az adott hagyományban élő közönség otthonosságát horizontjától mérhető eltérések demonstrálását.⁴⁷

42 *Az archívum kínzó vágya/Archívumok morajlása* – J. DERRIDA/W. ERNST, (ford. Beczki Péter és Lénárt Tamás), Kijarat Kiadó, Bp., 2008. 31.

43 Uo. 25.

44 „A tapasztalat az értelem olvasata, megértése, exegézise, hermeneutika, és nem intuíció.” E. LÉVINAS: „Jelentés és fogékonyság”, In: Uő. *Nyelv és közelség*, i. m. 47.

45 Bár Assmann azt állítja, hogy „A szóbeli hagyományozás világában csekély a szövegek megújulási és így az információs képessége.” (J. ASSMANN: i. m. 97.), mégis, a mesemondók és általuk elmondott variánsok többségében előforduló „szövegromlás” ellenére, ami valóban csekély megújulást és információs képességet mutat, a nagy formátumú mesemondóknál (akik bátran és gyakran élnek a *kontamináció* adta lehetőséggel és az emlékezetből újramondást nehezítő „*késleltető halmozás*” nyelvi struktúrájával) épp az ellenkezőjét tapasztalhatjuk, hiszen az adott mesetípusban a mesehős archetípusának és mitikus viszonyrendszerének megváltoztatása olyan értelem-többletet eredményez, amely már-már felveti a Honti által is említett „önállóság”, egyszerűség kérdését.

46 Pépito MATÉO: *Le conteur et l'imaginaire*, (Édisud, Saint-Remy-de-Provence, 2005.), Jean-Claude RENOUX: *L'art de conter*, (Édisud, Saint-Remy-de-Provence, 2006.)

47 H. BLUMENBERG: „A mítosz valóságfogalma és hatóereje”, In: Uő. *Hajótörés nézővel*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2006. 122.

Bár Blumenberg írásában mindvégig a *mitoszról* beszél, de mind e fenti citátumban, mind ebben: „A mitológiai hagyomány, úgy tűnik, a variációra s a kiinduló állomány ebben manifesztálódó kimeríthetlenségére épül [...]”, használt mítosz kifejezéseket bátran kicserélhetjük a *mesére*, illetve a mesehagyományra.

A kimeríthetlenség tapasztalata és tudata bátorítja a mesemondót (1) a kiindulatlan/elhallgatott dolgok kimondására, (2) az emlékezettechnikai képességről számot adó kontaminációra (3) az emlékezet megújítására és az emlékeztetés fortélyaira.

A mesemondó a szóbeli átadás, megismétlése, a történet újjámondása során egyszerre hagyományt őriz és szakad el a hagyománytól (így szól Nagy Olga tétel⁴⁸). Tengelyi az *ismétlés* heideggeri fogalmát elemezve kitér arra, hogy:

[...] a cselekvő explicit módon a múlthoz fordul: eltökélten vállalja azt az örökséget, amelyet a hagyomány átad neki, vagy még inkább, amelyet a hagyományból ő maga feltár és átvesz. Továbbá az ismétlés heideggeri fogalma magában foglalja azt az elképzelést is, hogy a cselekvő egy valaha elmulasztott lehetőséget ragad meg és vált valóra.⁴⁹ (kiemelések BP.)

A citátumból kitetszik, hogy a „cselekvő”, más szóval a mese átvevője (időnként átírója), miközben a szóbeliségben lévő hagyományhoz fordul és átvesz belőle a továbbadás intenciójával, már az átvétel és „feltárás” gesztusában egy interpretatív művelet végez el, hiszen a tradícióval ismerkedése során reflexív módon viszonyul hozzá, saját értelmét, hermeneutikai képességét és konfigurációs műveletét kölcsönzi az örökbe kapott anyaghoz. Továbbá érdemes górcső alá venni a citátumban azt a mondatrészt is, hogy az ismétlés során a cselekvő „egy valaha elmulasztott lehetőséget ragad meg és vált valóra”; ez esetben az „egy” elmulasztott lehetőség nyelvi fordulat szintaktikai jelentésében közelebb áll „a” konkrét lehetőséghez, hiszen paradox módon az egyébként határozatlan *egy* névelő határozott értelmet kap, míg az „a” lehetőség a konkrétságában is arra utal, hogy egy valamely/bármely lehetőség irányába is elmozdulhatott volna. Az „elmulasztott lehetőség” megállapítás okán az a kérdés is fölmerül: honnét tudjuk, hogy a lehetőség „elmúlt”, végleg és visszavonhatatlanul és terméketlenül múlt el a lehetőség? Ugyanis minden egyes ismétlés *egy* lehetőség *visszatérése*, az újjámondásra és a másként megragadhatóságra egyaránt

48 NAGY Olga: i. m. 86–87. Ricoeur a konfiguráló aktus: sematizáló és hagyományőrző jellegről beszél; a hagyomány konstituálásakor pedig az „újítás és lerakódás játékaról”. P. RICOEUR: i. m. 280–281.

49 TENGELYI László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Bp., 2007. 305.

kínálkozó alkalom, még ha mindig is csak „egyetlen esetre” (variánsra) szóló alkalom is, ami újabb és újabb „lehetőséget” implikál. S azon is eltöprenghetünk, vajon ténylegesen *azt a* lehetőséget (másként változatot) váltja-e valóra, mint amelyiket eredetileg akart, amelyik szándékában állt, vagy szükségképpen egy másikat váltott valóra, amelyet lehet, hogy eredetileg nem is állt szándékában valóra váltani.⁵⁰ S azt is érdemes megvizsgálni, hogy a „megragadott lehetőség” során létrehozott változat *menyiben* változása a réginek (mivelhogy az elszalasztott, elmulasztott lehetőség faggatása nem jöhet szóba), e tekintetben siet segítségünkre Marquard kijelentésével:

*[...] minden változtatással teremtett jövő őriz magában egy adagnyit a származásból is, éspedig mindenkor jóval nagyobb adagnyit, mint amekkora a változás adagja.*⁵¹

Csakhogy az marad nyugtalanító homályban előttünk, hogy a mese újra- vagy újjámondása során vajon mi rejlik a származás és a változás „*adagnyija*” mögött. Talán az, amit Blumenberg az „elhallgatott részleteknek” nevez,⁵² s amelyet mások más előtörténetekkel, betétekkel, és bevégeződésekkel igyekeznek kiegészíteni vagy kompenzálni? De tudjuk jól, hogy az „újítást szabályok vezérlik: a képzelet munkája nem a semmiből születik”,⁵³ mégpedig éppen a narráció szabályai kötik, amiben a valódi újítás rejlik, az maga a konfigurációs aktus: a kimondottság révén az én belépése a másik (az eredeti/előbbi) kontextuális terébe. Talán a jelek és a jelek között a mondó által teremtett értelemösszefüggések senki máséval össze nem téveszthető rendszere, mint a szubjektív gondolkodás lényegére rávilágító el-beszélés pillérei értendők az „adagnyi” alatt? Meglehet, a saját magát konstituáló nyelv, mint a lévinasi értelemben vett „arc” mutatkozik meg másként, mint amit a „származásban” láthatunk. Épp ezért az archoz, mint beszédhez való viszonyunk változik meg, másféle feleletre vagyunk kötelezve.

50 Tengelyi írja: „[...] a nyelv Merleau-Ponty által felvázolt fenomenológiája ennek ellenére nem egyéb, mint egyetlen átfogó számvetés azzal a tapasztalattal, hogy a kifejezés során váratlanul, előre nem látható módon és eredeti mondanivalónkkal gyakran egybe nem hangzóan új értelemmozzanatok képződnek.” Uo. 260.

51 O. MARQUARD: „A kérdés, amelyik úgy szól, vajon hogyan is szól a kérdés, melyre a hermeneutika a válasz.” i. m. 165.

52 „[...] az egyes történetek sem olyan szorosan szöttek, hogy ne lehetne őket újabb elemekkel megtoldani és megtölteni, amelyek azután mint addig elhallgatott és elveszített részletek legitimizálódnak.” H. BLUMENBERG: „A mítosz valóságfogalma”, i. m. 169–170.

53 P. RICOEUR: i. m. 283.

Benjamin az emlékezés és emlékeztetés viszonyában, mely a közösségben való átadás, az újra-megjelenítés alapvető kérdését érinti, elméleti síkon megerősíti azt a mesegyűjtői tapasztalatot, hogy a közösség mindig csak a mesei vázra emlékszik:

Semmi sincs, ami a történeteket az emlékezetben jobban megőrizné, mint ama tartózkodó tömörség, amely elvonja őket a lélektani elemzések elől.⁵⁴

Ezért az újra-megjelenített/újjámondott változat nem eleve idegen a közösségtől, mindaddig nem berzenkedik ellene, amíg lehetővé teszi az elsajátítást és kielégíti azon vágyát, hogy otthonosan érezze magát ebben a sikeres kompenzációként létrehozott „újszerű”, másként mondott világban. A hallgatóság szereti a „rossz-tapasztalatának” kompenzációját, másként mondva, szeret a mesemondó ingyen kegyelméből egy „jóra szabott” világ megajándékozottja lenni.

Az a repertoár (mesemondó fejében létező szövegtörzsek), melyet a mesélő az újra- vagy újjámondás során a feledéstől megmentett, az emlékezetből való *ismétlés* révén másokkal megosztott, azáltal válik archívummá, hogy mások, a közösség emlékezetébe vési, hogy az irkába/ magnóra rögzítés révén, mint szöveggyűjteményt a jövő emberének tulajdonává teszi, az elsajátítás, a birtokbavétel reményében.

Az archívum sohasem volt más, mint zálog, és mint minden zálog, maga is a jövő záloga.⁵⁵

A jövőt egy nemes gesztussal megajándékozva, annak az ígéretét csalva ki a jövő emberéből (lám, ez esetben az ajándékozás mégis csak megelőzi az ígéretet), hogy megajándékozott lévén hálásan megőrzi, gondozza és adja tovább az elkövetkező nemzedékeknek, akik bátran és hálásan meríthetnek belőle, ezáltal tartva életben évszázadokon át: az örökséget és a közösség identitását. A Leo Oppenheim által „*hagyományáram*”-nak nevezett szövegtörzsek birtokosai egy olyan szövegtörzset örökölnek tehát, „amely az újbóli felhasználásra rendeltetett szövegeket gyűjti magába,⁵⁶” magyarul szólva eleve újraolvasásra és szüntelen hermeneutikai eljárásokra készíti az örökösöket.

Az újbóli felhasználás, az újbóli és sokadik olvasás kapcsán habozás nélkül vehetjük föl azt a kérdést: vajon ugyanazt olvassuk-e ki a kéziratban vagy kötetben rögzített meséből, a mesehagyományból, mint amit abban átmenteni, okulásként

54 W. BENJAMIN: i. m. 103.

55 J. DERRIDA: i. m. 26.

56 J. ASSMANN: i. m. 92.

hagyni szándékoztak egykori mondói? Két megközelítésnek adjunk teret a válaszdáskor: a Deleuze-ének és a Foucault-ének.

Gondolkozni nem jelent mást, mint értelmezni, azaz feltárni, kibontani, megfejteni, lefordítani egy jelet. [...] Csak jelbe foglalt értelmek léteznek; és a gondolkodásnak csak azért áll hatalmában feltárni a jelet, felmutatni az abban rejlő eszmét, mert az már eleve ott volt a jelben, beburkolt és elfedett állapotban, annak a homályos állapotában, ami gondolkodásra kényszerít.⁵⁷

Deleuze Proust szövegfolyamát véve górcső alá, nem a szöveget létrehozónak, nem is stílusának, hanem a *jeleknek* szán elsőrendű szerepet. Mi, akik a mesehagyományal ismerkedünk, többé-kevésbé az oralításban hangsúlyos „archaikus” hit- és gondolkodásvilág jeleivel és egy-egy *név*-jellel ellátott mitikus hős cselekedeteivel (s az azt valamiképpen meghatározó archetipikus aspektussal, mint egy-egy, Kerényi szavával: „lelki realitással”) szembesülve kényszerítettünk gondolkodásra: mindkettő jelentésségéről, illetve a számunkra való jelentőségéről. Egyfelől a közösségben „anyanyelvként” használt jel-rendszerrel, másfelől a mesemondó számára is adott (átvett/megörökölt) és általa más vagy többlet-jelentéssel felruházott jelek egyediségével (másokétól való különbözőségével), s nem utolsó sorban egy „avított” tűnő, annak mondott világ értékrendjével nézünk szembe. E *szembenézés* (mint irodalom hermeneutikai eljárás) során világlik ki az, hogy az egyes mesemondók és az egymást követő nemzedékeik mit tártak elének másként a „jelbe foglalt értelmeket” hátrahagyva, illetve hogy mi olvasók, miféle hermeneutikai eljárások révén tudjuk a „beburkolt és elfedett állapotban” lévő jeleket megszólaltatni, az újraolvasás során: a visszakövetkeztetés és az új jelentés-adás aktusában. S alapvető kérdésként vetődik föl, hogy mi, akik nem lévén egy orális tradíciót őrző közösség tagjai, sőt, ezt az örökséget alapvetően egy írásos kultúra gondolkodásmódja felől ismerjük meg, képesek vagyunk-e *beleolvasni* magunkat (s nem csak magunkat, hermeneutikai pozíciókat beleolvasni) a meseszövegbe, s a meséről szóló diskurzusunk nem tépi-e szét azelőtt ezt a mesehálót, mielőtt elkezdődne maga az értés és értelmezés? Képesek vagyunk-e egy archaikusan gondolkodó lény lehetőségeit és korlátait megérteni, vagy értetlenségünket esztétikai tornamutatványokkal kompenzáljuk?

Ezt a beleolvasást követő megkülönböztetést segíti a másik megközelítés, a Foucault-émlítette „*diskurzusanalízis*”, aminek segítségével a mesemondó gondolkodási rendszerét vizsgálhatjuk:

57 G. DELEUZE: i. m. 96.

[...] a megállapítások mögött próbálunk rábukkanni a beszélő szubjektum szándékára, tudatos tevékenységére, arra, amit mondani akart, esetleg arra, ami a tudattalan működése következtében mintegy önmaga ellenére felbukkan beszédében, a manifeszt beszéd csaknem észrevehetetlen hézagaiban; akárhogyan is, az erőfeszítések egy másik diskurzus rekonstruálására, a hallható hangot belülről átlényegítő néma, morajló, kiapadhatatlan beszéd előbányászására, a leírt sorok térközeit átszelő és olykor megrengető halovány, már-már láthatatlan szöveg helyreállítására irányulnak.⁵⁸

A mesemondó mindig az eleven beszéd: a jelen idejű történet-mondás aktusában, a történet-kibontás szándékában (ami egyszerre az elrejtés és feltárás technikája⁵⁹) nyilvánul meg,⁶⁰ mondja ki/el ön-magát. A kimondás egyben nyelvteremtés, egy olyan nyelv, „ami integrálja és magában foglalja saját variációit”.⁶¹ A mesében tetten érhető elbeszélői pozíciók közül ez az első, ami megragadható a hangvétel és a meseszöveg tükörstruktúrájában, amiként Foucault beszél a Seherezádé által elmondott első epizódról.⁶² Ez a sajátos és senki máséval össze nem téveszthető mesemondói hangvétel *rá-üledik* magára a szüzsére, olyan szedimentált réteget hozva létre, mely nem csupán megformálója lesz a szövegnek, hanem egyben kiindulása is egy másik mesemondóénak. Aki eldönti, hogy lefejtje ezt a nem kívánatosnak nyilvánított réteget (épp eleget talál még alatta) vagy továbbmondja a *konfiguratív aktus* kiinduló alapjaként. Aki az emlékezet segítségével törekszik egy korábbi, „egy másik diskurzus rekonstruálására, a hallható hangot belülről átlényegítő néma, morajló, kiapadhatatlan beszéd előbányászására”, mivel emlékezetében elődei „hangja”

58 M. FOUCAULT: „A tudományok archeológiájáról”, (ford. Sutyák Tibor), In: *Nyelv a végtelenhez*, Latin betűk, Debrecen, 1999. 177.

59 G. DELEUZE: i. m. 167.

60 Ricoeur Heidegger *időbeliség és egzisztenciális most* fogalmát értelmezve, egy „hármás jelen” együttes előállításáról beszél: „az eljövendő dolgok jelene, az elmúlt dolgok jelene és a jelenvaló dolgok jelene” együtt határozza meg a cselekvés fenomenológiáját. P. RICOEUR: i. m. 268–270.

61 G. DELEUZE: i. m. 167.

62 „Nyilvánvalóan a tükör struktúrájával van dolgunk: önmaga középpontjában a mű egy miniatűr pszichét (fiktív tér, reális lélek) vetít ki, amelyben megjelenik és megelőzi magát, hiszen ez csupán egy a többi elmesélt csodálatos történet közül, csupán egy éjszaka a többi között” – írja Foucault az Ezeregy éjszakáról, illetve Seherezádé első, önmagát, önmaga hangvételét megjelenítő meseepizódjáról. M. FOUCAULT: „Nyelv a végtelenhez”, (ford. Sutyák Tibor), In: Uő. i. m. 64. További elbeszélői pozíciókról is beszélhetünk úgy, mint: a „*paradigma-váltóéről*” (aki más fogalom-, jel- és értékrendszerben mondja ki magát), a *kommentálóéről* (aki magát vgy a saját-maga által elmondottat kommentárokkal egészíti ki).

(megannyi meseváltozata) némán morajlik, s hallgatásuk „autentikus beszéddé” válik.⁶³ Ezért mondhatjuk azt, hogy a mesemondás (Derrida pszichoanalízisről mondott szavait némiképp parafrázálva) „nem csupán az emlékezet, hanem az archívum elmélete is”.⁶⁴

Végezetül, teljes mértékben egyetérthetünk azzal, amit Benjamin az újítás és le-
rakódás végeredményeként létrejövő *hagyományozásról* mond:

*Az emlékeztetés teremti meg a hagyományok láncolatát, amely a megtörténtet nemzedékről nemzedékre továbbörökíti.*⁶⁵

Ez a Deleuze-i *szubjektum-láncolat*, mely egyszerre egybefoglalja a sok és sokféle variációnak,⁶⁶ s amely a „hagyományáramban” kijelöli a tehetséges alkotó-típusú mesemondó helyét és szerepét is, adja számunkra a voltaképpeni *mese-archívumot*, melyet néprajzi intézetekben kutatunk, könyvtárakban olvasunk, amúgy Marquard szavával élve: a „megőrzés kultúrájának modern kivirágzásaként.”⁶⁷

63 W. ERNST: i. m. 118. Az autentikus beszéd mindkét értelmében: archaikusságában és hitelességében egyaránt autentikus.

64 J. DERRIDA: i. m. 27.

65 W. BENJAMIN: i. m. 111.

66 G. DELEUZE: i. m. 46–50.

67 O. MARQUARD: „A szkepszis mint a végesség filozófiája”, i. m. 11.

HONTI SZELLEMI ÖRÖKSÉGÉNEK NYOMÁBAN

(*A mesekutató „világképének” rekonstruálására tett kísérlet*)

I.

Honti János születésének ötvenedik évfordulóján is azt hangsúlyozza, s nyilván nem véletlenül arra igyekszik fektetni különösen nagy hangsúlyt Ortutay, hogy: „nem akarjuk meghamisítani alakját, nem akarjuk meghamisítani mindazt, amit vallott.”¹ Mindezt persze nem lehet gyanakvás nélkül fogadni, részben a nagy igyekezet okán, részben mert egy olyan világban és egy olyan etnográfus szájából hangzik e kijelentés, amikor és akitől ekkoriban már nem áll távol kiemelkedő etnográfusok és általuk vallott elveik meghamisítása, háttérbe szorítása, hogy azt ne mondjam, tökéletes kiiktatása a magyar szellemi élet folyamából. De ha feltételezzük, hogy szándékosan nem is „hamisítja meg” az egykori fegyvertárs alakját, mégis árulkodó, nem is a megidézett finoman retusált alakjáról, mint inkább az emlékidéző sajátos pálfordulásáról az a fenntartás, mely az emlékszóvegben jól érzékelhető, s amellyel a filológushoz és filozófushoz közelít. Ortutay emlékezete szerint Honti „egyszerre volt szenvedélyes filológus, kis részletek, a legkisebb mikrofilológiai jelenségek gondos megvizsgálója és szenvedélyes filozófus, aki a lényegre akarta megragadni a kis részjelenségek mögött, az empiria által adott sok apró részletmozzanat mögött a dirigáló egész, azokat a végső elveket, amelyek meghatározzák ezeket a részleteket, amelyek az egységes, végső értelmezést adják.”² Ennek a fenntartásának az okát meg is nevezi Ortutay:

Ő, a filológus, a szövegen keresztül, magam a társadalomban élő népi alkotáson keresztül, az orosz és szovjet mesekutatókon és a funkcionista Malinowskij munkásságán keresztül igyekeztem megérteni és interpretálni a népmesét.³

Helyben is volnánk, mondhatjuk. A kor szellemének megfelelően felettébb gyanús volt a „szobatudós”, a „könyvmoly”, aki a mese-szituációt és a mese-szellemiséget elsősorban nem a táptalajában: a paraszti világban vizsgálta, hanem összeolvasható

1 ORTUTAY Gyula: *Honti János emlékezete*, Az MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei. 1961. 325–342.

2 Uo. 326.

3 Uo. 327.

és egymásra ható szövegeken keresztül, illetve az egyébként is gyanús társadalomtudományok (antropológia, filozófiai-fenomenológia, pszichológia, vallásbölcselet és mitológia) nemzetközi forrásaiból igyekezett a nála (ahogy Trencsényi-Waldapfel Imre mondja) „nem kevésbé idealista” Kerényi hatására megalkotni a maga mese-képét. Lehetett ezt a váltig „idealistának” mondott csonka-életművet a végzetes sors tisztelőben tartásával átlazúrozni, amire Trencsényi-Waldapfel mutatott példát.

Még csak arra sem lehet gondolni, hogy amikor Azadovszkij egy németül, Helsinkiben megjelent munkáját (Eine sibirische Märchenerzählerin) ebben a vonatkozásában már 1934-ben idézte, ne lett volna tisztában a szovjet néprajztudomány és a proletárforradalom mély összefüggéseivel. Hiszen ezekre az összefüggésekre csak fél évvel korábban világított rá éppen Azadovszkijnak egy a francia kommunistá párt központi napilapjában közzétett cikke, mintsem Honti János látókörét kitágító tanulmányútra Párizsba érkezett: francia haladó folkloristák között, akikkel Honti János érintkezett, még bizonyára gyakran emlegették a szovjet tudós elvi megnyilatkozását.⁴

Bizonyára –, mondhatnánk némi malíciával. Hasonlóan logikus és megalapozott okfejtésekért nem kell túlságosan sokáig nyomozni a korban. Ám ennél sokkal inkább tartom figyelemre méltónak azt a máig ható távolságtartást, mely a Honti említette fenomenológia lehetőségét, sőt egyenesen kívánatoságát, mint az etnográfától idegen gondolatot, a mesekutató szemléletével össze nem egyeztethető eljárást hosszú időre száműzte a mesekutatás eszköztárából.

A filológus és filozófus szenvedélyes kutatói mentalitása mellé egy harmadik hivatását említeném Honti János kapcsán, amely a korabeli tudományos felfogásban szorosan összetartozónak tűnik.⁵ Túlzás nélkül állíthatjuk, sőt, tudatos mesekutató tevékenységéről azt állíthatjuk minden kétséget kizáróan, hogy: a *mese archeoló-*

4 TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre: *Mesetudomány és vallásbölcselet*, uo. 332.

5 Kerényi teszi föl a kérdést a „Willamowitz filológiája és a magyar föld antik emlékei” tanulmányában, hogy a porosz bárói család fia vajon mit tanult a német egyetemek filológiai stúdiumain: „Más irányban elég ösztönzést – írja –, ami az antik grammatika szűkebb értelmében vett filológiának is javára vált, főképp az archeológia irányában, habár ez csupán művészettörténet volt... De mi volt a filológia, amelybe az embert bevezették? Szövegkritika; minden egyéb csak mellékesen járult ehhez, amennyiben a szövegkritikának szolgált [...]” In: KERÉNYI Károly: *Halbatatlanság és Apollón-vallás*, Magvető, Bp., 1984. 95.

gusa.⁶ Ralf Konersmann *A látás és a fogalom világa. Védőbeszéd* c. írásában adja meg az archeológia értelmezését ekként:

Az archeológiai érdeklődés e korai felfogását az elmélet három eleme uralja: először a jelenségek sokféleségének kifürkészéséért és a nekik megfelelő leíró eljárásokért sikra szálló rendszerkritika; másodszer a morfológiai alapstruktúrák (arkhai) – és azok érvényességének – hosszú távú állandóságával szemben támasztott elvárás; harmadszer pedig az a felhívás, hogy biztosítsák az anyag bőséget és azt egy elbeszélte összefüggésben tegyék koherenssé: a természettörténeti ábrázolás keretei között.⁷

Túlságosan is korán lezárult életműve ismeretében nem szükséges hangsúlyoznunk, hogy Honti a mesei jelenségek sokféleségét vizsgálta (típus és változat, orális- és szöveg hagyomány fogalmát körülírva, s a növénytan morfológiai rendszerét alapul véve), s ehhez, ha nem is részletesen kibontva, inkább csak iránnyt mutatva, megadta a saját „fenomenológiáját”. A *Válogatott tanulmányok* (s némely nem feltétlenül értő és dicsérő kritika, mint a Lesznai Annáé⁸) tanúsítják, hogy rövid tudósi pályafutá-

6 A szövegalkatás közben került a kezembe Losonczi Alpár kötete: *Merleau-Ponty filozófiája*, melyben az első fejezet: az „Archeológia a fenomenológiai egzisztencializmus nevében” szöveg tanúsága szerint Merleau-Ponty-t a szerző maga is archeológusnak nevezi: „Egyszerre nevezhetjük őt ’tudósnak’ és ’írónak’ (’Balzac...’), archeológusnak, aki nem a kronológia keretein belül azonosítható adatok, hanem a szedimentálódott azaz a preteoretikus rétegek után kutat, az ’összintek’ szimultaneitását vizsgálja, amelyeket elfednek az idő során rárakódott rétegek; még pontosabban a fenomenológia archeológusának tekinthetjük és művészi igényű gondolkodónak minősíthetjük, akinél a fogalmak különleges plaszticitással rendelkeznek.” LOSONCZI ALPÁR: *Merleau-Ponty filozófiája*, Attraktor, Mária-besenyő–Gödöllő, 2010. 9. A konersmanni és Losonczi-féle körülírás együtt és egyszerre történő olvasata utal leginkább a Honti-képviselte magatartásra.

7 R. KONERSMANN: *A szellem színjátéka*, (ford. Kelemen Pál), Kijárat kiadó, Bp., 2003. 119.

8 „Honti a műfajba-gubózás rejtelmes percében szeretné lerögzíteni a mesét. Jelzi, de nem definiálja a mese hitbeli gyökereit. Nem kísérli meg eredetének felkutatását a történelemlőtti történelemben; nem időzik a csodahit biológiai és lélektani forrásainál. Elkerüli azt, ami a mese megszállottjának talán legfontosabb kérdése: nem vizsgálja a csoda valóságértékét és egyelőre lemond arról, hogy rekonstruálja a csodahívó ember világvélelétét, amelynek a mese csak kiseded, elszakadt meteorja. De abból az elmélyedő szeretetből és körültekintésből, amellyel Honti a meséhez közeledik, kiderül, hogy nem idegen tőle mindaz, amit mesekutatási elméletéből kirekeszt. Önmérsékletnek és előkelő tartózkodásnak tudhatjuk be, hogy a fiatal tudós a csoda elemzésével eddig csak közvetve foglalkozik s hogy a mese lényegét elsősorban alakhi problémából akarja levezetni. Honti becsületesen gondolkodó, maga is vallja, hogy szemünk láttára töpreng; előttünk rajzolja meg igazságot kutató bolyongásának tekervényes térképét és amikor megállapodik szorosabban vett problémájánál: a mese alakjánál, – azt is inkább körültagogatja, mintsem hogy mivoltát meghatározná.” LESZNAI ANNA: *Az úrfiú, aki a Paradicsonyban járt*, In: Nyugat, 1938. 4. szám.

sa alatt mily elszántan törekedett a Propp-féle és a finn-iskola képviselte morfológia meghaladására, egy *lehetséges másik* létrehozására, mivel az igen hamar megmerevedett tipológiák és új (elsősorban is a Közép-, Kelet-, és Dél-Európa régióiban felbukkant) meseanyagot magába olvasztani nem tudó struktúrák meghaladottá váltak, akadályozták az újfajta értelmezéseket.⁹ Maga is többször élt „felhívással” a magyar és kárpát-medencei gyűjtés kiterjesztésére és a hiányok pótlására, s ezzel egyidejűleg szabad utat hagyott/biztosított az időközben felbukkanó és később begyűjtendő meseanyag eltérő megközelítési módozatai számára.

II.

Honti János az 1939-ben publikált *Mesemorfológia és mesetipológia* tanulmányában¹⁰ az egyes típusok és változatok meghatározása során alapvető fogalomtisztázásra törekszik, és szempontunkból két fontos dologra irányítja rá mesekutató-nemzedékének és az elkövetkezőknek is a figyelmét.

A típus és változat viszonya szükségképpen a legfontosabb pont kérdésünk tisztázásához. Hiszen a kérdést nem mint filozófusok, hanem mint etnográfusok akarjuk megközelíteni – de még akkor is, ha filozófusként akarnánk a munkához látni, ezt nem tehetnénk meg másként, mint fenomenológiai eljárással. Még ebben az esetben is – és mint etnográfusok még inkább – csak az adott valóságból szabad kiindulnunk. [...] Az egyetlen, ami a meséből tényleg konkrét és kézzelfogható, a mese megjelenési formája, az egyes változat. (87.)¹¹

9 Marie-Louise TENÈZE a neves francia mesekutató egy szemináriumi előadása összegzőeként azt javasolja, hogy a két nagy vizsgálati módszert: a történelmi-földrajzi és a strukturális kutatást össze kell egyeztetni *jó néhány régió meséiben és meséi által megjelenített „változatok” tanulmányozása révén.* (E javaslat háttérben részben az AARNE–THOMPSON mesekatalógusból kimaradt, s az elmúlt évtizedekben felgyűjtött nagyszámú kelet-és dél-európai meseváltozatok besorol(hat)atlansága; részben az egymásnak feszülő szellemi erők, nemzeti mesekutatók összebékítésére való igyekezet tapintható ki.)

10 HONTI János: *Válogatott tanulmányok*, Akadémiai, Bp., 1962. 86–99.

11 Az átadása során, hála ellenálló képességének, a mese megújított formájában is fennmarad, a változásokat képes anélkül túlélni, hogy alapszerkezetét elveszítené, miközben felmutatja változékonyságának, általános érvényének és többféleségének sajátos jegyeit. («Même renouvelé dans sa transmission, le conte se conserve grâce à son pouvoir de résistance, il peut survivre aux variations sans perdre sa structure fondamentale manifestant des caractéristiques de mobilité, de généralité et de pluralité’»), Maria PATRINI: *Les conteurs se racontent*, Éd. Slatkine, Genève, 2002. 201.

A sajátmagát filozófusként vagy etnográfusként való beállítás, láttatás kapcsán¹² az érzékelhető hezitálás még inkább érzékelhetővé válik, amikor a „*fenomenológiai eljárás*” mesekutatásba történő bevezetését ajánlja. Honti kimondatlanul is azt latolgatja önmagában: vajon mit szól e javaslatához a kortárs etnográfus társadalom. Ennek az „új” – kiváltképpen is a maga idejében nálunk és az etnográfiában új – eljárási módszernek a bevezetése, tagadhatatlanul igazolja előttünk a filozófiához vonzódását. Honti mindezt megtoldja egy másik nem kevésbé fajsúlyos bejelentéssel – amit ma úgy fordíthatnánk le a magunk számára –: mind a pozitivistá, mind a finn iskolá képviselte strukturalista megközelítéssel szemben eljött a szöveghermeneutikai elemzések ideje. E felismerés egyik meghatározó oka, hogy a harmincas években megváltozott a mesekutató és a szövegértelmező pozíciója, miként az orális és rögzített mese statusa is. Honti az addig összegyűjtött, hazai és nemzetközi kötetekben kiadott, a kutató számára rendelkezésére álló meseszövegekkel szemben vette föl a *hermeneuta* pozícióját.¹³ Ebből az alapállásból éppoly filológusi és filozófusi következetességgel faggatta az – eredeti orális közegükből kiragadott, ekként referenciájukban is megváltozott – egyes szövegváltozatokat, azok „archeológiai rétegeit”: mitológiai és etnográfiai, szociokulturális és textuális vonatkozásait, akárha a kora-középkori lovagregények orális forrásait és áthagyományozásának útját követte volna.¹⁴ Majd félévszázados történelmi rálátásból írja Kósa László *A folklorisztika megújulása* fejezetben, hogy:

[...] a germanista alapképzettségű Honti – nagy nyelvismeretére támaszkodva – a magyar népköltészetből kiindulva távoli európai tájak, történetileg a korai középkorig és az antikvitásig visszanyúló folklórájában gondolkodott [...].¹⁵

12 Mesekutató létében e kettősség vagy éppen eldönthetlenség végigkíséri egész pályáját és megítélését is, s olykor nem is feltétlenül a javára írják e meghatározhatatlanságot.

13 Ugyanazt mondhatjuk el Hontiról (egyébként önmagunkról is), mint amit Maria Patrini a jelenkori mesemondóról, hogy előbb válik olvasóvá, s csak később lesz értelmező, szerkesztő és újraalkotó. A régi és az új mesemondást összevetve Paul Zumthor megkülönbözteti a szöveget és a művet: szerinte az utóbbi „*hangos tett*” («est une action vocale»).

14 Engedtessek meg, hogy e helyütt hivatkozzak a téma egyik legkomolyabb hazai és nemzetközileg is elismert szakértőjének: Halász Katalinnak a remekbe sikerült kötetére: az *Egy műfaj születése (A középkori francia regény)*, [Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1998.], melyben a 12–13. századi francia regény narratív modelljének kialakulását vizsgálja, s számos ponton a mesekutatók számára is megszívlelendő kijelentéseket tesz, ezekből idézni is fogok az alábbiakban.

15 KÓSA László: *A magyar néprajz tudománytörténete*, Osiris, Bp., 2001. 192–195.

Emellett Kósa azt is hangsúlyozza, hogy Honti a mesét „mindig a teljes epikakutatás részeként kezelte”, mely kijelentés a Szilágyi János György megjegyzésének fényében nyeri el mélységét:

Kerényi azonban meg volt győződve róla, hogy az ókortudománynak mint szak-tudománynak is meglehet az értelme a mai kultúrában, ha a kutatás középpontjába az antik kultúrák teljes egészének megértését állítja, megértését bennük annak, amire éppen a mi korunk lett először kíváncsi.¹⁶

Honti rövid életének és kutatói pályafutásának egy szakaszában az „ősmese” iránti érdeklődésétől vezérelve, a mítoszokon, mondákon, legendákon és más folk-narratívákon át, egészen a társadalmi-szociális háttér és vallási elemek vizsgálatáig, számos tudomány bevonásával igyekezett körüljárni a mesét. Ami egyébként „tényleg konkrét és kézzelfogható” volt a Honti-féle hermeneuta számára az elé kerülő meséket illetően, az nem más, mint a hajdanán paraszti közösségben felvett és szöveggként rögzített/kiadott textus formája, illetve az egyes közösségekben valamikor sajátlagosan megképződött, fennmaradt változatok egyidejű, egymás-melletti létezése,¹⁷ mely mögött a mesemondó személyisége/tehetsége érhető tetten. Halász Katalin írja:

[...] a tradíció a témák és struktúrák kimeríthetetlen tárháza [...]. A tradíció a lehető legtágabban értendő, nemcsak a folklór, hanem a már kialakult és hivátásos énekmondók által terjesztett, epikus és lírai műfajok is szolgáltattak témákat, kompozíciókat, stílári megoldásokat, toposzokat.¹⁸

A fentebb idézett Honti-szöveget faggatva, elsőként is kitétszik, hogy a mese lényegének megragadásakor a *fenomenológia*¹⁹ – mint kutatási/eljárési módszer – kínál-

16 SZILÁGYI János György: „Honti János és az ókortudomány”, In: Uő. *Paradigmák, tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*, Magvető, Bp., 1982. 28o.

17 A jeles francia mesekutató, Nicole Belmont jegyzi meg, amikor a mesét tanulmányozzuk, olyan átiratok alapján vagyunk kénytelenek dolgozni, melyek szöveghűsége sokat változott a 19. század kezdete óta. A teljes szöveghűség – a mesemondó minden szava, minden mondata – csak a magnófelvételek óta létezik. («Si l'on veut étudier les contes, on est obligé de travailler sur des transcriptions, dont la fidélité a beaucoup varié depuis le début du XIXe siècle. La fidélité totale - tous les mots, toutes les phrases du conteur - n'existe que depuis les enregistrements au magnétophone.») N. BELMONT: *Poétique du conte, Essai sur le conte de tradition orale*, Éd. Gallimard, Paris, 1999. 51.

18 HALÁSZ Katalin: i. m. 2o.

19 A *fenomenológia* kifejezés jelentését a heidegger-i terminust használó Tengelyi szempontjából világítjuk meg: „[...] abból a – Heideggertől származtatható – meggyőződésből foguk

kozik Honti számára is a jövőben lehetséges megközelítésként az egyes változatok „leglényegének” kitapintásához és más változatoktól való elkülönbötetéséhez. A definícióval szembeni le- és körülírás (amiről Buffon azt állította: „A pontos leírásnál nincs jobb definíció”), a mesevilág értésének és értelmezésének szöveg-hermeneutikai eljárását követi, lehetővé teszi „a mese világában a világgal szembeni lehetséges emberi állásfoglalások egyik alaptípusának” felismerését,²⁰ s e két célkitűzést igyekezett egységbe hozni az összehasonlító mesekutatással, melynek hátterében az *eredetkutatás* állt.²¹ Ez utóbbi Honti esetében felülírta a finn iskola igényét: nevezetesen azt, hogy a lehetséges összes változatot, földrajzi-térben és időben előforduló variánst fel kell kutatni és egymással összevetni, hogy az eredeti és „leszár-mazási” formákra következtethessünk, mivel őt elsősorban nem a struktúra, s nem az el-vagy kiterjedtség érdekelte.²²

A Honti-citátumban kimondatlanul is benne rejlik, hogy számtalanszor végiggondolva a nemzetközi mesekatalógusok rendszerét és a tipologizálás értelmét, a szerző nem tulajdonít több jelentőséget nekik, mint a szépen írni tanuló diák a „sorvezetőjének”. Honti többször is megerősíti, hogy a mesetípus és katalógus nem

kiindulni, hogy a 'hermeneutika' kifejezés – a 'fenomenológia' terminuszhoz hasonlóan – nem filozófiai 'álláspontra' vagy 'irányzatra' utal, hanem elsődlegesen *módszerfogalmat* jelöl: a kutatás *hogyanját* jellemzi, anélkül, hogy a vizsgálandó tárgy *mivoltát* meghatározná.” In: TENGELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1992. 154.

20 SZILÁGYI János György: i. m. 282.

21 Korábban, az 1862-ben írott bírálatában, a *Magyar népmesék* tanulmányának végén ugyanennek az összegyűjtésnek és összevetésnek az időszerűségét hangsúlyozza Gyulai Pál is: „Talán már a kritika is hozzá foghatna meséink szorosán tudományos vizsgálatához. Azonban ide még több készlet kellene s egypár oly gyűjtő is, kik nagy gondot fordítanak a variánsokra, tudják belőlük pótolni a már ismertek hézagait, könnyen megismerik az eredeti idomot, több összeragadt mesét képesek erőltetés nélkül elválasztani, a romlottakat valamennyire visszaállíthatják s gyűjteményeket ide vonatkozó jegyzetekkel kísérik. Ily gyűjtőnk eddiglő még egyetlen egy sincs.” GYULAI Pál: *Bírálatok* (1861–1903), MTA. Bp., 1911. 26.

22 SZILÁGYI János György megindító és briliáns tanulmányában rávilágít arra, hogy az ókortudományban épp ezen a ponton következett be az első fordulat: „A minél nagyobb számban összegyűjtött változatok összehasonlító vizsgálatából megkísérelték az 'őstípust', az egyes mesék 'eredeti' formáját rekonstruálni, s a mese, illetve mesemotívum elterjedési térképéből keletkezési helyét kikövetkeztetni.” Ám a szövegkritikai kutatások, elsősorban is a Szilágyi említette Pasquali *Storia della tradizione e critica del testo* műve bizonyította, hogy az „összöveg” kutatása nem mindig megbízható eredményekhez jutott, s Pasquali szerint: „az időben későbbi másolatok távolról sem feltétlenül kevésbé hitelesek a korábbiaknál, hogy egyes variánsoknak akkor is meglehetősen nagy történeti jelentősége, ha kritikailag kisebb értékűek, s hogy az egyetlen archetípusból való leszár-mazás nem az egyedül lehetséges formája a hagyományozásnak.” i. m. 274–275.

más, mint „gondolati konstrukció”, „kisegítő fogalomalkotás”, melyre elsősorban is a kutatónak van szüksége, s nem a mesének; miként a gyűjtés a néprajz érdekében áll, s nem pedig a népi kultúráéban.²³ Tagadhatatlan, hogy ez az univerzális „segédeszköz” megkönnyíti ugyan a mesekorpusz rengetegében a tájékozódást és a változatok között el-igazodást ad, de az „egyedit”, az éppen kéznél-lévőt soha nem képes kimeríteni.²⁴ Többek között azért sem, mert miként Claude Lévi-Strauss írja: „mindig lehet olyan meséket találni, melyek egyszerre több osztályba sorolhatók”,²⁵ vagy az egyes mesék láncszerű összekapcsolódása, a mesemondó sajátos történet-építkezése folytán besorolhatatlan marad, kiváltképp igaz ez az egyes cigány közösségek reprezentánsai:

- 23 Ahogy erre Szilágyi János György utalt, i. m. 278. Nicole Belmont is azt mondja, nem lehet tagadni a „mesetípus” létezését, mely a narratív séma okán létezik, de egyben veszélyt is rejt magában, hogy ti. a típust egyfajta modellnek, mércének, sőt olyan eredeti, illetve elbeszélői és esztétikai tekintetben tökéletes formának tekintsük, amelyhez képest viszonyítanánk és ítélnénk meg a változatokat. Mindegyik a mesélés pillanatában nyeri el saját formáját, a mesemondó emlékezetében korábban rögzített séma alapján. Egyik változat sem előbbrevaló a másiknál. Minden egyes mesetípusat valamely egyedi forogatókönyv elfogadható eltérései határoznak meg. («Elle [la typologie] recèle cependant un danger: celui de considérer le type comme un modèle, un étalon, voire la forme originale ou la forme narrativement et esthétiquement parfaite, à laquelle on mesurerait et jugerait les versions. Chacune est en fait la réalisation, dans l' instant du conte, d' un schéma narratif mémorisé auparavant par le conteur. Aucune version n' est supérieure à une autre. Chaque type de conte se définit par les oscillations admissibles d' un scénario particulier.» N. BELMONT: i. m. 16–17.)
- 24 Az egyedi háttérben elsősorban is a mesemondó sajátos személyisége/tehetsége áll. Michel HINDÉNOCH, aki a mesemondót „tanúnak” tartja, a következőt mondja. A mesemondó művészete mindenekelőtt az eseményekről szóló beszámolója személyes változatának előadásában áll, a tanúságtévé művészete. «L' art du conteur consiste avant tout à produire une version personnelle des faits qu' il rapporte, c' est un art du témoignage.» M. PATRINI: i. m. 122. Pépito Matéo mesemondó és a színházi fakultás egyetemi tanára az „egyedi” és a „mesemondó” definícióját igyekszik egyszerre megragadni: A mesemondó olyasvalaki, aki jártas az elbeszélés gyakorlatában, de ez nem feltétlenül jelenti egyben azt is, hogy az különösebben művészi volna, ami szükségképpen feltételezné az ábrázolást. A mesemondó a történetmondás érdekében képes alkalmazkodni különböző terekhez, különböző tevékenységekhez, különböző tapasztalatokhoz. Olyasvalaki, aki maga lévén a saját szerzője, saját repertoárjának kimunkálója, beavatkozási lehetőségei is különbözőek.” «C' est quelqu' un qui est dans la pratique de la narration, ce qui ne signifie pas être spécialement artistique qui suppose forcément la représentation. Le conteur peut s' adapter à différents espaces, différents activités, différentes expériences pour raconter une histoire. C' est quelqu' un qui peut intervenir de différentes façons en étant son propre auteur lui-même, en ayant forgé son propre répertoire.» (M. PATRINI: i. m. 125.)
- 25 Cl. LÉVI-STRAUSS: „Struktúra és forma”, In: *Strukturális antropológia I–II.*, (ford. Saly Noémi), Osiris, Bp., 2001. II. 100.

Ámi Lajos és Jakab István meséire. Honti ennél is tovább megy, és egészen pontosan fogalmaz, amikor a variánsok egyedisége, egyszerűsége nyomán, általában is a mesék önálló formában létezéséről beszél, melyek közt bárminemű hasonlóságot, összetartozást csakis a tudományos megközelítés feltételez önnön munkáját megkönnyítendő.

[...] láttuk azt, hogy a mese az elmondott és meghallgatott variáns alakjában jelenik meg a világban, és hogy a variánsok sokfélesége mögött a típus létezését kell feltételeznünk mint a variánsok sokféleségét összetartó elképzelt egységes létezőt. Ez az egységes létező azonban csak a tudomány elgondolásában szerepel, a valóságban nincs más, mint a mese egymástól független és véletlen körülmények folytán bekövetkező megjelenítései: az egyes elmesélések.²⁶

Az egyes „mesélések” és „elbeszélések” (*conter et raconter*) a narratív identitás formáját öltik, melyhez a prenarratív struktúra kapcsolódik, létrehozva a Ricoeur-féle „hermeneutikai kört”²⁷ magában a textusban. Az egyes el-mesélések, melyek a mesemondó egyedi tehetségét és a közösséggel felvett/fenntartott sajátos viszonyát re-prezentálják, segítenek újratерemteni (*re-konstruálni*) az együttélés módját, a szolidaritást és az identitást,²⁸ ez utóbbihoz Tengelyi szerint „hozzátartozik a minden idegen éntől való elkülönülés is”.²⁹

26 HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962. 95. Honti okkal-joggal int bennünket óvatosságra a mesetípusok „rokonságáról” való beszéd kapcsán; s nem véletlenül hangsúlyozza, hogy: „A hagyományozás folyamatában lélektől lélekig közvetlen az út, nincs halott közvetítő elem közbeiktatva. Ezért minden új megjelenítése a hagyomány anyagának, tehát a mese minden új elmesélése tulajdonképpen új alkotás, mert a reprodukálás több mint a pusztá megismétlése az emlékezetben felraktározott anyagnak.” (i. m. 96.) A franciák a rokon helyett a „szomszéd” megjelölést használják, mely kifejezésben a szerves összetartozás nem feltétlen és szükségszerű.

27 „A hermeneutikai kör gondolata abból a fölismerésből táplálkozik, hogy nincs előfeltevésmentes értelmezés. Ehhez azonban rögtön kiegészítés kívánkozik. Az az előfeltevés, mely valóban minden esetben nélkülözhetetlen, a tárgynak sohasem valamiféle kész, adott és egyértelműen megmásíthatatlannak vélt meghatározottságot tulajdonít, hanem csupán az értésnek azt a sajátos lehetőségét itéli benne eleve meglévőnek, amelynek kiaknázására az éppen szóban forgó értelmezés vállalkozik.” TENGELYI László: i. m. 223.

28 A mesélés megköveteli egy olyan tér létrehozását, melyben a szimbólumok, normák, értékek és tapasztalatok lehetővé teszik az embereknek, hogy felismerjék egymást, barátságos viszonyt és szolidaritást hozzanak létre, és újjáteremtsék önanonosságukat. («Conter exige la création d’ un espace dans lequel les symboles, les normes, les valeurs, les expériences permettent aux personnes de se reconnaître d’ établir une convivialité et une solidarité et de se recréer une identité.» M. PATRINI: i. m. 201.)

29 TENGELYI László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Bp., 2007. 216.

Blumenberg megerősíti számunkra *A mítosz valóságfogalma és hatóereje* tanulmányában, hogy a mítoszok újramondása esetében is olykor ennek a történet-„menetben” bekövetkező funkcióváltásnak, vagy a narratív identitást meghatározó valamelyik egzisztencia-karakter szándékos felcserélésének lehetünk a tanúi. Ellenben az egyes „tájékozódási pontok”, az emlékezet mitikus terei és idei (amit Vernant és Durand vizsgált), nem kötelező regulák vagy diktátumok az új mitológémák létrejöttében, hanem lehetőség-feltételek, melyek a választások (*choix*) és hangok (*voix*) megsokszorozódásához vezetnek.

A mindenkor adott mitológémák mintha mindig is csupán tájékozódási pontok lettek volna egy ismerős térben a történetek egy-egy újabb csoportja számára. De az egyes történetek sem olyan szorosan szöttek, hogy ne lehetne őket újabb elemekkel megtoldani és megtölteni, amelyek azután mint addig elhallgatott és elveszített részletek legitimálhatók.³⁰

A mesére is tökéletesen igaz ez a megállapítás. A mesemondónak a szüzsét *újjámondó* (tudatos eszközválogató, formateremtő, „képmegjelenítő”) szándékában és technikájában,³¹ „dinamikájában” helyel-közzel megragadhatók az „elhallgatott és elveszített részletek”. Az egyes változatokban nem egyszerre mind, és amelyek megjelennek, azok sem feltétlenül egyforma jelentőséggel, funkcióval bírnak: éppen ez a kihagyás vagy betoldás, egyszerűsítés vagy bővítés mutatja az egyedi változatok jelentőségét, sokszínűségét. De kellően sok változatot áttekintve (melyekben esetleg más- más „részlet”: motívum, funkció, archetípus tűnik fel) tudomást szerezhetünk az „elhallgatott részletek” mibenlétéről és magának az elhallgatásnak az okáról is, melyet a cselekvő mesehős egzisztencia-karakterének átértékeléséből és a mesemondó intencióját megvilágító cselekmény-szövegből kiolvashatunk. Az újjámondás szorosan kapcsolódik az emlékezet hadra fogásához és az ismétlés poétikai szerepének bővüléséhez, a személyiség kiteljesítéséhez és a mondó-hallgató viszony fenntartásához/megújításához, a hagyomány átadásához és minden időben szükségessé váló alkotásához, amiről a következőket mondja Ricoeur:

30 H. BLUMENBERG: *Hajótörés nézővel*, (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2006. 171.

31 Brunhilde BIEBUYCK jegyzi meg, hogy a folkloristák, nyelvészek és etnográfusok, akik a mesélés és beszéd művészetét tanulmányozták, többségükben kiindulópontként a történetet (szüzsét) ragadták meg, de kevés figyelmet fordítottak a történet és a narráció „dinamikájára”, holott a dinamikát (a mesemondás lendületét) szerinte jóval nehezebb megragadni, mint egy történetet kitalálni. Uő. „Conter, raconter, badiner”, In: *Le renouveau du conte/ The revival of storytelling*, CNRS Éd. Paris, 2001. 110.

A hagyomány konstituálódásának alapja valóban az újítás és a lerakódás (sedimentation) játéka. Kezdve az utóbbival, ehhez a lerakódáshoz kell viszonyítanunk a cselekményszövés tipológiáját alkotó paradigmákat.³²

A lerakódás (más fordításban: leülepedés, megkövesedés) következtében megmaradt szüzsé az újjámondás során átítatódik/feltöltődik a folyamatosan átalakulásban lévő hagyománnyal; és természetesen megváltozik a mesemondó viszonya is mind az általa meg-jeleníteni (*re*-prezantálni) vágyott hagyományhoz és az idő közben nyelvben és szociális környezetében másként létező, más elvárási horizontot létrehozó hallgatósághoz. Az újítás pedig (mely Ricoeur szerint „korrelatív viszonyban áll a szedimentációval”³³) nem más, mint a költemény/mese „*poiésziszében* létrejövő” egyedi mű, ahogy mondja „ez-a-mű-itt”: ez viszont az újjámondás, a korábbi előszóban vagy írásban elmondott történet/mese bizonyos fokú vagy gyökeres változatához vezet.

A mesevariánsok létrejötte és az újítás/újjámondás kapcsán Honti a következőket írja tanulmányában:

S még egyetlen mese változatainak száma is gyakorlatilag korlátlan: mindenki annyiszor mondja el újra, ahányszor csak akarja és számosan ismerik. Minden elmondás, minden aktualizálás azonban egy külön változat.³⁴

32 P. RICOEUR: „A hármas mimézis”, i. m. 281. „Ami a hagyomány másik pólusát, az újítást illeti, korrelatív viszonyban áll a szedimentációval. Mindig nyílik mód újításra, amennyiben az, ami a költemény *poiésziszében* létrejön, végső soron mindig egyedi mű, 'ez-a-mű-itt'. Ezért a paradigmák csupán a nyelvtant alkotják, amely az új művek kompozícióját szabályozza – s ezek a művek addig újak, amíg tipikussá nem válnak. Ugyanúgy, ahogyan egy nyelv nyelvtana szabályozza a helyesen megformált mondatok előállítását, amelyeknek száma és tartalma előreláthatatlan, egy műalkotás – költemény, dráma, regény – eredeti alkotás, új létező a nyelv birodalmában.” „Metafora és történetmondás”, In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi et al.), Osiris, Bp., 1999. 283.

33 Ua.

34 HONTI János: *Válogatott tanulmányok*, i. m. 88. Domokos Mariann írja le pontosan a metatípusok *horizontális variánsai* és a *vertikális szövegvariánsok* közötti különbséget: „Míg az előbbi esetben általában több adatközlőről beszélünk, utóbbi esetben egy elsődleges adatközlőtől származó szöveg több változatáról van szó. Ennek megfelelően a *horizontális szövegvariánsok* képviselnék a *típust*, a *vertikális variánsok* pedig a *textust*.” *Mesemondók a hazai és a nemzetközi mesekutatás korai szakaszában*, In: *Tanulmányok a 19. századi magyar szövegfolklorról*, (szerk. Gulyás Judit), ELTE BTK Folklore Tanszék, Bp., 2008. 244.

E kellően nem értékelt megállapítása részben érinti a mesemondó elvitathatatlan jogát az „elhallgatott és elveszített részletek” visszaszerzésére, saját vagy más repertoárjából re-konstruálására, s (mivel mástól más változatot hallott) emlékezetből felidézésére, és a hallott változat egyes/különös elemeinek beemelésére: vagyis a cselekmény menetének, dinamikájának a megváltoztatására.³⁵ Részben megerősíti Honti „mesei kohó” természetéről vallott gondolatait, hogy ti. a mese az „elváráshorizontnak” megfelelően mindig kész magába fogadni minden új mesei elemet, még az oralitás mellett egyre nagyobb terjedelemben fellelhető textuális, „irodalmiasított” mesék fantasztikus/modernizációs elemeit is.³⁶ Ez a befogadás, „magába-olvasztás” megváltoztatja mind a mesemenetet és az üzenetet, mind az elbeszél/olvasott szöveg referenciáját és a hallgatóság viszonyulását az interpretációhoz, melyet szükségképpen reflexió is követ. A Honti-féle „aktualizálás” kapcsán (mely az élettörténet elmondásában egyszerre érinti a megváltozott sorsösszefüggéseket, a Lévinas-i „felelősség” jelentőségét, a görög mítoszokban, rítusokban Vernant által vizsgált ember: a *teremtő* és *teremtett* kettős meghatározottságát³⁷), megint csak érdemes idéznünk Ricoeur szavait:

*Egy befogadás-esztétika nem vetheti fel a kommunikáció problémáját a referencia problémájának érintése nélkül. Végso soron a mű – értelmén túl – a kommunikáció aktusában az általa élénk tárt világot is közli, amely voltaképpen horizontját alkotja. Ilyen értelemben a hallgató vagy az olvasó saját befogadóképességének megfelelően reagál a műre.*³⁸

35 M. Patrini különböző mesemondók önvallomását faggatva jut egyfelől erre a következtetésre: Végülis, minden mesemondó személyes alkotást hoz létre. Szerintünk valamennyien írásban fogalmazznak. többségük irodalmi műveket adaptál. A mesemondók idézte szövegek szerzői alapján fogalmat alkothatunk magunknak az adaptációkat motiválni képes műfajok változatosságáról. («Enfin, tous les conteurs font des créations personnelles. Nous croyons que tous sont dans l'écriture. La plupart adaptent des oeuvres littéraires. Les auteurs des textes que citent les conteurs nous donnent déjà une idée de la variété des genres qui peuvent inspirer une adaptation.» Uo. 194.)

Másfelől olyan mesemondókat is idéz, akik szerint attól a perctől fogva, hogy a mesemondó „írja” a történeteit, vége is szakad az oralitásban létező mesének.

36 N. Belmont szerint a mese a lehetséges jelentések széles terepét kínálja a hallgatóknak, akik nem passzívan fogadják be az elbeszélést: utóbbi, miután meghallgatták, továbbra is kifejti hatását” («[...] le conte offre un large champ de significations potentielles aux auditeurs, qui ne reçoivent pas le récit passivement: celui-ci continue son travail après avoir été entendu.» N. BELMONT: i. m. 12.)

37 Jean Pierre VERNANT: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Études de psychologie historique, La Découverte/Poche, Paris, 1966. 9.

38 P. RICOEUR: i. m. 294–95.

Ekként az újonnan elmondott, az „aktualizált” mesevázlat nem csak a prenarratív struktúrát és a mesehős által fölismert sorsbetöltés lehetséges voltát változtatja meg (olykor nem is feltétlenül radikálisan), hanem a hallgató viszonyulását is egy lehetséges önértelmezéshez, a saját és mások sorsáért viselt felelősségvállaláshoz.

Az iménti megerősítések visszaigazolást nyernek, ha Blumenberg fentebbi érvelését tovább követjük.

A mítosz nem kontextus, hanem olyan keret, amelybe különféle elemeket lehet beiktatni; ezen alapul integrációs képessége, 'minta', illetve alaprajz szerepe, amellyel úgy rendelkezik, mint valamiféle épp csak felsejülő maradék ismerőséggel. Noha a metamorfózis mindent megenged, mégsem kaotikus; ellenkezőleg, játékszabályok többé-kevésbé szigorú kánonát előfeltételezi, melyeket sorra vesz, továbbá olyan előjogokat, melyeket ha egyvalaki megkap, mindjárt a másik is igényt tart rá, imitál avagy elcsen.³⁹

Ebből a ricoeuri gondolatmenetből (mely a mítosz és mese közötti összetartozást sok másik kutató érveléséhez képest más aspektusból világítja meg), számunkra nem a „minta”-jelleg, s nem is az egyes mesemondók „imitálása” vagy „elcsenő” tette a fontos, noha cseppet sem nélkülözhető ez sem. Sokkal több jelentéssel bír a „*metamorfózis*”, melyet mind a mese logikája, mind a mondó intenciója megenged, anélkül persze, hogy vétene a „játékszabály” ellen és szándékos változtatásaival „kaotikusságot” okozna. Miben is áll e „metamorfózisnak” a lényege?⁴⁰ Blumenberg ragaszkodik annak a leszögezéséhez, hogy a mondás (e tekintetben nem teszünk különbséget most mítosz- és/vagy mesemondás között) játékszabálya és különféle elemeket integráló „képessége” évszázadok óta nem változik. Ellenben minden új variánsban megváltozik a heideggeri értelemben vett első személyre (a hős önmagára) vonatkozó/

39 H. BLUMENBERG: i. m. 171.

40 BIEBUYCK jegyzi meg az újjáeledő mesemondást érintő előadásszövegének *L'esprit du jeu et le jeu de l'esprit* fejezetében: Űgyszintén szó van a sztereotípiákkal való játékról, az ismert, a redundáns, az előre látható új köntösbe öltöztetéséről, illetve egészen más beszédösszefüggésbe illesztéséről. A mesemondó sztereotíp mondatok, klisék, szállóigék, reklámszövegek kiforgatására törekszik, miközben eljátszik az általuk felidézett szavakkal és képekkel.” «Il s'agit aussi de jouer avec des stéréotypes, d'habiller le connu, le redondant, le prévisible d'une nouvelle apparence ou de l'insérer dans un contexte discursif tout à fait différent. L'idée est de détourner des phrases stéréotypées, des clichés, des dictons, des slogans publicitaires, en jouant avec les mots et les images que ceux-ci évoquent.» In: *Le renouveau du conte*, i. m. 107.)

megfogalmazódó bűn és büntapasztalat értelmezése;⁴¹ eltérést mutat a Lévinas-i felelősség-vállalás aktusa és mikéntje, mely retroaktív erővel bír;⁴² átalakul az adott szituációban új lételehetőséget választó felek korrespondanciáját feltáró kommunikáció, mely a történetészövésnek és narratív identitásnak új feladatot szab.⁴³ E kérdésre adott válasz egyébként kardinális jellegű, mivelhogy ez az a fordulópont, vagy határvonal, amit Honti valamilyen oknál fogva nem lép át. Bár filozófusként megenged magának bizonyos (s a mi perspektívánkból ma már igazolódni látszó) feltételezéseket:

Elképzelhetjük azt, hogy ügyes és költői hajlamú mesemondó, aki megtanult egy mesét, nagy átalakításokat tesz rajta, mielőtt továbbmeséli; elképzelhető az is, hogy változtatásai egészen a lényegig menjenek; még az is, hogy neki nem tetsző gondolatokat és alapvető helyzeteket másokra cserél ki, és ennek megfelelően a cselekmény felépítését és részleteit is változtatnia kell.⁴⁴

Ám érthetetlen módon tartózkodik attól, hogy feltételezéseit továbbszöve a *szenvvedő* és *cselekvő* hős egzisztencia-karakterének megváltozásában vagy a kapott tudás révén szándékos megváltoztatásában; az akadályként előtte álló feladat/szituáció mesemondó általi tudatos felcserélésében és a döntési kényszer átrendeződésében keresse a változatok, „horizontális variánsok” létrejöttének okát. Nem jut el arra a következtetésre, hogy a lényeges alkotóelemet: a „redukált jellemű” hősben, illetve a mesemondó által aktualizált/kiválasztott mesehős képviselte jungi *archetípus mássá-*

41 Az egyértelműség kedvéért pontosítsuk a fogalomhasználatot: „a bűn eredendően nem törvényszegés, nem pusztá vétség tehát, hanem sorsot felidéző és önmagában is sorsszerűen megtörténő esemény”. TENGYELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, i. m. 188.

42 „[...] a felelősség vállalása bizonyos értelemben mindig késve érkezik. Olyan tett ez, amelynek hatásai ezért jelentős részben visszamenőlegesek.” uo. 207–208.

43 „Apprendre à «se raconter», tel pourrait être le bénéfice de cette appropriation critique. Apprendre à se raconter, c'est aussi apprendre à se raconter autrement.” P. RICOEUR: *Parcours de la reconnaissance*, Éd. Gallimard, Paris, 2004. 165.

44 HONTI János: *A mese világa*, i. m. 62–63. Hasonlórol dologról beszél Belmont is, amikor megemlíti, hogy az első gyűjtők (a maguk részéről) nehezen vették tudomásul a mesék tökéletlen voltát, ami abból adódik, hogy minden mesélő kiteszi magát annak, hogy mesélés közben megfélekedezik egy motívumról vagy epizódról, mások pedig egy másik változatot mondanak el, amelyik persze egyszerre lesz gazdagabb és szegényebb is. («Les premières collecteurs, quant à eux, admettaient difficilement le caractère imparfait des contes, imparfait puisque tout conteur encourt le risque d'oublier un épisode ou un motif, lorsqu'il raconte, et qu'un autre conteur présentera une version différente, mais qui, toujours, sera à la fois plus riche et plus pauvre.» N. BELMONT: i. m. 11.)

gában, Otto fogalmával a „*lét alakjainak*”, Kerényi szavával a „*lelki realitásoknak*” felcserélésében, az én és a Másik „megértő egymásra-vonatkozásának” (Biczó) eltérő voltában, a gonoszhoz és/vagy felszabadítóhoz fűződő megváltozott viszonyulásában keresse.⁴⁵ Emlékezetes és önmagáért beszél a tény, hogy már Propp is megpendítette a húrt: van itt mit keresni; ellenben Lévi-Strauss nem egészen értett egyet Propp azon kijelentésével, hogy: „Az attribútumok vizsgálata lehetővé teszi a mese tudományos *értelmezését*”,⁴⁶ mivel szerinte:

*A próbatételek, melyeket a jötevő ró ki a hősré, mesénként változhatnak, de ettől még ugyanúgy az egyik főszereplőnek a másikkal szembeni állandó szándékát fejezik ki.*⁴⁷

Vagy igen, vagy sem, tehetjük hozzá bátran –; de inkább kétségeink támadhatnak Lévi-Strauss kijelentése nyomán, hiszen az egzisztencia-karakter vagy archetípus, az „alapvető helyzet” változása egyszersmind az eljövendő-létben, a sorsban és a mesemenet bevégződésében való *meg*-változást is magával hozza minden egyes változatban. Nem árt újra és újra megjegyezni, amiként Tengelyi is teszi az élettörténet befejezettsége és valóságossága kapcsán:

*[...] de nem tanultuk-e meg Heideggertől és Sartre-tól, hogy valóságos élettörténetünk során elsődlegesen jövőbeli lehetőségeinkből kiindulva értelmezzük önmagunkat?*⁴⁸

Mindezt a „jövőbeli lehetőségeinkből kiindulást” és sorsválasztást figyelmen kívül hagyva, illetve a jó- és gonosztevő „állandó szándékának” állandóságát fölébe helyezve a hős megváltozott, tudatosan megváltoztatott egzisztencia-karakteréből következő sorsösszefüggésekre, Lévi-Strauss szemére veti Propp-nak azt is, hogy:

45 Gulyás Judit a *vraisemblance* (valószerűség) és a *csodálatos* fogalmának, kapcsolatának tisztázása során érinti a kereszténység hatását tükröző *merveilleux chrétien* és az ókori mitológia univerzalitását magánviselő *merveilleux païen* képviselőinek vitáját. Egyik megállapítása a kezünkre játszik: „A 17. századi francia tündérmese a csodásnak két elkülönült hagyományából építkezett, egyfelől a pogány vagy görög-római mitológiai, másfelől a nemzeti-folklorisztikus tradícióból (a keresztény csodálatos elemek használatát viszont egyértelműen kerülte).” (GULYÁS Judit: „A tündérmese a 16–18. századi olasz és francia irodalomban”, In: *Tanulmányok a 19. századi magyar szövegfolklorról*, i. m. 391.) Ugyanis a kötetekben napvilágot látott, Kárpát-medencei multi-etnikus mesegyűjtemények hermeneutikai elemzése is azt erősíti, hogy a pogány/sámánisztikus és a görög-római mitológémák, s a bennük szereplő archetípus mitikus hősök jelentékeny hatással vannak a meseszűzsékre és azok variánsaira.

46 Cf. LÉVI-STRAUSS: i. m. II. 117.

47 Ua.

48 TENGELYI László: i. m. 218.

Máshol a szereplők attribútumairól beszél, úgymint 'koruk, nemük, helyzetük, külsejük, különleges külső vonások stb.', melyek változtathatóak, mert ezek adják meg a mese sajátos elevenségét, szépségét, báját.⁴⁹

Holott, könnyen belátható, hogy a megbírált közelebb áll a mesékben elrejtett egzisztencia-karakterek, sorsok, létehetőség-feltételek feltárásához, mint bírálója. Ricoeur maga is felveti a kérdést a Propp által meghatározott „funkciók megoszlása” és a „szereplők szerepkörei” együttesének kapcsán:

[...] vajon nem a jellem és az elmesélt történet fejlődésének kölcsönös eredőjéből származik-e minden cselekményszövés?⁵⁰

Minden bizonnyal igen, válaszolhatnánk teljes egyértelműséggel; sőt, minden horizontális variánsban változó egzisztencia-karakter (akár az egyik, akár mindkét mesehős esetében) eltérő mese-bevégződést eredményez éppen a megváltozott egymásra-hatás, Lévinas-i felelősségvállalás, „itt-létté” alakított világban koegzisztálás alapján.

A cselekedetek célokat implikálnak, amelyeknek előrevetése nem az előre látott vagy megjósolt végeredményt jelenti, hanem irányt szab annak a számára, akitől a cselekvés függ. A cselekedetek ezenfelül motívumokra utalnak, amelyek megmagyarázzák, hogy miért tesz vagy tett valaki egy bizonyos dolgot, oly módon, hogy az világosan megkülönböztethető attól, ahogyan egy fizikai történés egy másik fizikai történéshez vezet.⁵¹

Azért is meglepő, hogy Honti nem jut el eddig a Ricoeur jelezte végső következtetésig, mivel maga is a milogogémák megragadott kutatója volt, és Kerényi személyes példája is ösztönözhetette (volna) mind a mitológiai, mind a lélektani vissza- és kitekintésre.⁵² Nem is szólva arról, hogy Ovidius *Metamorphosis*-e pedig éppen ta-

49 Cl. LÉVI-STRAUSS: i. m. 110.

50 P. RICOEUR: i. m. 379.

51 Uo. 259.

52 „Föl kell figyelmünk arra, hogy a harmincas években a magyar folklorisztikában milyen erjesztő szerepe volt a klasszika-filológiának, általában az ókortudománynak. [...] Honti tudományos tájékozódásában és felkészülésében egy ideig fontos szerepet játszott az ókortudós és vallástörténész Kerényi Károly 'Stemma-kör'-éhez való tartozás”. KÓSA László: i. m. 195. Honti mentiségére legyen mondva (ha egyáltalán kell mentegetni őt), filozófiai tanulmányai (melyeket Weiss János vizsgált) nem tették lehetővé e messzemenő ítéletalkotást.

nulságul szolgálhat(ott volna) arra a belátásra, hogy az egyes mitológéma-változatok létrejöttében a hős által megjelenített „lelki realitás” megváltozása és e változott alak/achetípus másféle egzisztencia-karaktere eredményezi a változatokat, illetve a variánsoktól eltérő beveződéseket. Egyszerűbben szólva, amiként a mitológiáról bizonyos – a mitológusok és filológusok terminológiáját némi merészséggel figyelmen kívül hagyó, egyszerűsítő – értelemben elmondható, hogy a „lét alakjait” felvillantó *jellemtár*, a mese esetében sincs ez másképpen. A régről ismert lélektani realitásokhoz, archetípusokhoz visszafordulás okán és e jelenséget értelmezve (épp a Prométheusz-alak évszázados feltűnése kapcsán) mondja Blumenberg, hogy:

Az ilyen „felbukkanások” azonban csak akkor tanulságosak, ha észrevesszük az állandóság és variáció, kötöttség és kicsapongás, hagyomány és újító merészség formailag egymással ellentétes tendenciáinak egymásba kapcsolódását.⁵³

A mesemondó „emlékezik” (vagy saját emlékezetére, vagy a másoktól hallottakra/olvasottakra hagyatkozva) az archaikus lények egzisztenciális és lélektani aspektusaira, a képzeletre gyakorolt hatásukra, az antropológiai és valláshiedelembeli beágyazottságukra. Valószínűsíthető, hogy a közösség által ismert szimbólumrendszer (mint közös nyelv) használata során emlékezik és emlékeztet az archetípusok jelentettségére („jelentéstelítettségére”) és referenciájára, melyet kommunikációja során felelevenít/újértelmez és tudatosít/újrarögzít a hallgatóságban.

III.

Honti 1936-ban napvilágot látott *Epikus néphagyomány* tanulmányában, több helyütt is ellenkezésre késztet. Noha Honti meséről szóló tanulmányainak hangneme leginkább egyfajta megértő módban való diskurzusra vall, e tanulmányban többször is megingathatatlannak tűnő kijelentést tesz.

A mese a boldog véget érő kalandos élet epikuma. Ha a történelmet a múlt formájának és a mondát a történelem, a múlt epikumának nevezzük, akkor a kalandot a jelen formájának kell neveznünk. [...] A kaland megjelenési formája a jelenvalóság, a jelen; így a mese is az örök jelen költészete. Ezzel jár együtt, hogy a mese leginkább kifejezője az „örök emberinek” a maga legelsődlegesebb és legigénytelenebbül legszerűtelenebb vágyaiban. Igénytelenek ezek a vágyak, mert kevés

53 H. BLUMENBERG: i. m. 131.

dologra vonatkoznak: úgyszólván alig másra, mint materiális jólétre. Szerénytelenek pedig abban, hogy a teljesülésüket korlátlanak kívánják. Ilyen elemekből jött létre az epikus néphagyomány egyik nagy képviselője, a mese. Az epikuma a jelen és az én epikuma: hőse az én, ideje a jelen, tartalma a kaland, formába kovácsolója pedig az egyéni boldogulás, az egyéni érvényesülés hatalmas vágya. (203.)

A szövegrészt azért is idéztem hosszabban, mert szeretném megmutatni mely pontokon érdemes ellenvetésünknek, illetve finomításainknak hangot adni az elmúlt évtizedek mese-elméleti változásainak tükrében. Először is vegyük górcső alá azt az állítást, miszerint „a kalandot a jelen formájának kell neveznünk”. A nyugati filozófiai gondolkodás a jelenre irányultsága folytán a létet megérteni szándékozik, ezt igazolja Lévinas, akinél a létezés és a róla való beszéd egyidejű:

Lét és beszély ideje megegyezik, azaz egyidejűek. Olyan beszélyt folytatni, mely nem a jelenben gyökerezik, annyi lenne, mint túllépni az észen.⁵⁴

Ha a kaland nem más, mint a mesemondói beszély során a világban itt-lévővé, jelenvalóvá avatott hős aktivitása (mely az átok alól felszabadításra, a bűn levezeklésére, tettünkért és sorsunkért való felelősségvállalásra, a másikkal kialakítandó „szemtől szembe egyenesség”, másként a reszponzív-etika megteremtésére irányul, s az élettörténetet sorsszerűen a jövőbeli létlehetőségfeltétel valamelyikének betöltése felé vezeti), akkor valóban a *most*-béli elbeszélésében nyeri el értelmét.⁵⁵ Másfelől viszont, ha a kaland nem más, mint egy korábbi gond/bűn felismerése, az átok-mondás miértjének és mikéntjének a felfejtése, a hősre kirótt feladat próbatelként értelmezése és megoldása során/közben a reflektálttá váló bevezetés tudatosítása, a kényszerű vezeklés és önkéntes felelősségvállalás szükségességének belátása, akkor az elbeszélés jelenére egy korábbi múlt árnyéka vetül. Még hozzá Lévinas és Derrida fölfogásában egy olyan múlté, amelyik „*soha nem volt jelen*”.⁵⁶ Lévinas értelmezésében a kezdeti szót megelőzi egy, a „kezdetit” elmondó, annak hangot adó

54 E. LÉVINAS: „Talány és fenomén”, In: Uő. *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1997. 79.

55 „A most-mondás azonban – írja Heidegger – a jelenné-tevés beszédbeli artikulációja, amely jelenné-tevés az emlékezetben való várakozással egységben időbeliesül.” P. RICOEUR: i. m. 273.

56 TENGELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, i. m. 224. és E. LÉVINAS: „A nyom/Jelentés és értelem”, In: Uő. *Nyelv és közelség*, i. m. 72-78. Vagy ahogy Ricoeur írja: „[...] le passé est à la fois ce qui n'est plus et ce qui a été.” P. RICOEUR: *Parcours de la reconnaissance*, i. m. 184.

másik szó (ahogy erre Foucault utalt Seherezádé kapcsán), egy soha jelenben nem volt múltba vesző kezdet: őskézdet.⁵⁷ Ennek az analógiájára: a mesei beszélyben *most*-beli kaland is (mint sorsszerű, de sohasem véletlen úton-levés, felismert és megvalósítani vágyott beveződésre igénybejelentés), egy múltbeli, feltáratlan bűn reflektálatlansága, a hős/„én” Másik előli kitérése, a Mások képviselte rendtől eltávolodása okán elrontott/befejezetlen élettörténet jelenre kihatásából áll elő. A múltba vesző kaland a rejtély, a reflektálatlanság, a lezáratlanság megszüntetésére, a pör másodfokon való újratárgyalására, a lét újbóli át-élésére (az újjáélés és bensővé tevés kettős értelmében át-élés), új létkezdetre kényszeríti a hőst. Ezt a múltba vesző, kezdeti kalandot (mely a tudattalanba szorított epizódként szerepel, s mindaddig artikulálatlan marad, amíg elfojtjuk) a tulajdonképpeni-léte realizálásáért megküzdő hős a neki rendelt lényért vállalt újbóli küzdelem, komolyan vett vezeklés és mindhaláláig kiterjesztett felelősség és gondoskodás kimutatása révén avatja jelenbelivé. Éppen úgy, ahogy Ricoeur írja:

Az egzisztenciális most a gondoskodás jelene által meghatározott, amely a 'várakozástól' és a 'megtartástól' elválaszthatatlan 'jelennététel'.⁵⁸

Másodszor, meg kell jegyeznünk, hogy a népmesének nem az „én” a hőse, mert az én (miként ez más epikus hagyományban: leginkább a regényben) mindig szubjektív érdekét és saját identitását keresi, aminek sikeressége nem múlik sem a létem értelmét megvilágító másikkal kialakított viszony, sem a „szociális identitás” megtartásán. Az „én” tisztában van mindazokkal a szignifikáns jegyekkel, pozitív és negatív jellemvonásokkal, melyek másoktól el- és megkülönböztetik és élettörténete „valamikénti” alakítására képessé teszik. Ellenben a mesehős: János, Jóska, Jákób, „elsőszörre és többnyire” nincs tisztában sem identitásával, sem saját képességeivel, csak azzal, hogy jelenvaló-léte kikökött. Korai büntapasztalata az előtte romhalmazként tornyosuló létének értelmezésére és egyelőre ismeretlenségbe vesző sorsának fürkészésére, a 'jövőbeli lehetőségeiből kiindulás' felismerésére készíti. Erre akkor nyílik módja, amikor szinte a mesemenet elején csapdába esik, s ekként jövődöbenni sorsa kilátástalannak tűnik számára mindaddig, amíg valaki (emberi/állati segí-

57 „Az első szó magát a mondást mondja. Még nem jelöl léteket, nem rögzít témákat, még semmit sem akar azonosítani. Enélkül a kommunikáció és a közelség egyenlő lenne a nyelv logikai funkciójával, és újra feltételezné a kommunikációt. Az első szó nem mond el egyebet, mint – minden létet és gondolkodást megelőzően – magát a mondást, amelyben a lét önmagát szemléli és tükrözi vissza.”, E. LÉVINAS: „Nyelv és közelség” In: Uő. i. m. 132.

58 P. RICOEUR: i. m. 272–73.

tője) meg nem mutatja számára eljövendő léte realizálhatóságának feltételét (mint egy ígéretet), ami viszont egyfajta közösség konstituáló szerepvállalást és sorsbetöltést ró a vállára. A mesehős elsősorban nem önmagáért, hanem a Másikért és a közösségéért vállalja az emberpróbáló, olykor „nehéz” feladat-megoldást, hogy a hallgatóközösség elváráshorizontjának megfeleljen. Legfeljebb és annyiban „én”, amennyiben megérti a Másikhoz, a „te”-hez való viszonyulásában a rá vagy valaki hozzá közelállóra kimért átkot/büntetést, s azt, hogy milyen módon képes „megváltani” szenvedésétől (hogy Ricoeur szavával élve elmondhassa: „*c'est moi qui l' ai fait*” – én vagyok, aki véghezvitte), ekként elnyerve „saját” egzisztencia-karakterét és a boldog véget-érést a nekirendelttel való együttlétben.

[...] a cselekvés mindig „másokkal” való cselekvés: az interakció egyként öltheti az együttműködés, a versengés és a harc formáját. Az interakció esetlegességei (contingence) ekkor segítő vagy hátráltató jelegükkel csatlakoznak a körülmények esetlegességeihez (contingence). Végül a cselekvés kimenetele lehet a cselekvő sorsának jobbra vagy rosszabbra fordulása.⁵⁹

Az előbbi két észrevétel egy harmadik ellenvetést is felvet; Honti a későbbi szövegrészletében nyilvánvalóvá teszi, hogy a mese hőse, az „én” passzív alkat, akit a „kaland *fait accompli* elé állít”, tehát nem magának, nem tevékenységének köszönheti a boldogságát. A mesei kaland-vállalásnak és az átok alóli felszabadulásnak/felszabadításnak, a felismert sorsbetöltésnek és a másikkal való együttélés szükségszerűségének ez a fajta „leegyszerűsítése” valamiféle „problémátlansággá”, éppen abból a megtorpanásból ered, amit korábban említettünk Honti kapcsán, hogy ti. nem járja végig azt a filozófiai gondolatot, mely a halálhoz való viszonyulásból vezet le az egzisztencia-karakter megváltoztatását és a másik arcával folytatott diskurzusból származó sorsbetöltést. Ha a mese csupán a „világ eszmei korrekciója” volna, s az adottként létező itt-lét elviselhetetlenségét igyekezne felcserélni/pótolni egy másutt-szebb-lét ígéretével, részben megtagadnánk tőle a Benjamin által említett „hármasszoros hasznot”, mely évszázadok óta éltető és lényegi eleme, részben lefokoznánk szórakoztatás meglehetősen „gyermeki” szintjére.

A jelenben és a múltban, a mesében és a mondában nincs és nem lehet probléma. Ami megtörtént, vagy ami megtörténik, abban kérdés nincs, legfeljebb az, hogy milyen állást kell elfoglalni vele szemben. [...] A mese hőse passzív, a kalandok történnek vele, az élet a mesében nem a mese átélőjének (a mese hősenek, költőjé-

59 Uo. 26o.

nek vagy hallgatójának – a három egy) egyéni munkája révén válik elviselhetővé, hanem a világ eszmei korrekciója által. Ez a hagyomány problémák nélküli világa: a meséé és a mondáé.⁶⁰

Honti kijelentette, hogy „a vágy-világban élő mese hőse természetesen a mese költője, elmondója vagy hallgatója maga” –,⁶¹ ezzel mintha egyetlen mozdulattal leseper-te volna azt a tény is, hogy a közösség mesemondója igenis „önzetlenül”, a közösség normarendjének helyre/visszaállítására reményében, vagy éppen egy szubjektum sor-sának megváltoztatási szándékával mondja újra/másként, a szituációhoz illően a me-sét. A mesemondó részéről a *logosz*, mint beszéd/történetmondás nem csupán láttat, de „valamilyen utalás-összefüggést is felmutat” a mesében, s tegyük hozzá rögtön, mint nyelv, a valóságosan létezővel szemben (azt meghaladva, azon túlnyúlva) fel-vázolja a képzelet teremtette szimbolikus létezés – és értékteremtés világát is.

Az a kijelentés, hogy a mesehős „passzív”, inkább csak a fenomenológiai értel-mezésből tűnő látszat, pontosabban Honti részéről a fenomenológiai filozófia két: Heidegger és Bergyajev által képviselt irányzata közötti állásfoglalásának a meg-nyilvánulása. Kiss Lajos András *A szabadság fanatikusa* írásában a két filozófus fel-fogásának különbségeire fókuszálva jelenti ki:

Bergyajev szerint a logoszra való utaltság egyfajta passzivitást kölcsönöz mind a husserli, mind pedig a heideggeri fenomenológiának. Ebben a vonatkozásban Bergyajev tagadja a fenomenológusokkal való közösségét. Ezt írja: „A fenomenoló-giai filozófia az alany passzivitását követeli meg; ezzel ellentétben az egzisztencia-ális filozófia a cselekvő aktivitására és szenvedélyességére épít”. Az egzisztencia-igazi értelme csak egy valóságosan és teljesen átalakított élet horizontján bonta-kozhat ki.⁶²

A mesehős bár sokáig tehetetlen, képtelen meghatározni pozícióját, minek követ-keztében képtelen értelmezni jelenvaló-létét, mivel hogy nincs birtokában születé-se/kiléte titkának.⁶³ De amint felismeri/tudatosítják benne a múltba vesző titkot és eljövendő-léte lételemesség-feltételét, magának kell „cselekvő aktivitást” kifejtve helyt állnia. Akár úgy, hogy a szavakat, a csendet *tettként*, tette való felhívásként/

60 HONTI János: „Epikus néphagyomány”, In: Uő. *Válogatott tanulmányok*, Akadémiai, 1962. 204.

61 Uo. 202.

62 Kiss Lajos András: *A szabadság fanatikusa*, Vulgo, ötödik évfolyam 2. szám, 233.

63 Jean-Luc MARION: „L'enfant et le père”, In: Uő. *Étant donné*, Éd. PUF, Paris, 2005, 414–417.

parancsként értelmezi, melynek aláveti magát: nem a passzív elfogadás, hanem befogadást, magáévá tevést igazoló tette-készséggel.

És joggal kérdezhajtuk Hontitól azt is: ugyan ki teremti meg a „világ eszmei korrekcióját?” – Talán a jóság, a jóakarát, a bizalom, a szeretet, a felelősségvállalás, a küzdeni tudás, a másikért kiállás, a szolidaritás, a megbocsátás vagy a bűnre elmaradhatatlanul kirótt büntetés valóban „deus ex machina” érkezik a mesébe? Valóban nem engedik a külső segítők, hogy a „problémákat észrevegye”, vagyis önnön diszpozicionális megértéséből és belátásából kiindulva válasszon a különböző létlehetőségekből sorsot?⁶⁴ Akkor mivel magyarázható, hogy a kezdet kezdetén adottként létező kizökkentség, „probléma”, mint „csapda-szituáció” (amiből Sartre szerint a *kiutat* kitalálni kell), megoldást is nyer az álom, a mese-betét vagy az egészen „nyílt diskurzus forma” szerkezetként való átadásban? Enélkül ugyanis, a mesehős képtelen volna megváltani az átok alól magát és a hozzá közelállókat, a nekirendeltet. S ha elfogadjuk a Bergyajev-féle fenomenológia-kritikát, az *alany passzivitását* illetően, miért ne látnánk be azt is, hogy amikor Heidegger „a halálhoz előrefutó létről beszél”, egyben azt is állítja:

*[...] az egzisztencia számára a jövő nem megismerhető, nem lehet a reflexió tárgya. A jövőről csak prófétálni lehet, áttörve az empirikus idő horizontját, átlenyúlve a véges és végtelen egységébe: az örökkévalóságba?*⁶⁵

Elégg tisztában lehetünk azzal, hogy a mese lényegét tekintve: *prófétálás*, a csapdába jutott ember számára felmutatott jövőbeni kiút-lehetőség kinyilatkoztatása, tanítás és tanúságtétel arról: mely irányba kell haladnia boldog beveződés és az üdvössége felé. Amihez a mesében hozzátartozik az idő-horizont átlépés és az „örökkévalóság” tételezés (dacára annak, hogy a hallgatóság tudja a lét végességét), mint vágykiélés.

IV.

Honti, aki a *Stemma* nevezetű tudós társaság tagjaként Kerényi szellemi vonzásában élt, nyomon követhette nála idősebb „mestere” törekvését a mítoszok helyreállítására, ami egyben visszaváltoztatásra való igényt is tartalmazott. Dávidházi Péter: „*Zurückzuversetzen*”, *avagy a rekonstrukció nehézségei: Kerényi és Thienemann*

64 HONTI János: i. m. 204

65 KISS Lajos András: i. m. 234.

kiváló eszme-futtatásában derített fényt erre, amikor is Kerényi visszahelyezés-programját illetve azt a kísérletét veszi górcső alá, miként igyekezett a mítoszt „visszahelyezni eredeti közegébe”. Honti maga is szembesült a mesetípusok „rokonságát” vizsgálva azzal a kérdéssel, hogy lehetséges-e kiolvasni az igen sok típus (és azokon belül hatványozottan sok variáns) ismeretében egy „őstípust”, egy „ősmesét”.⁶⁶

Amikor magam néhány évvel ezelőtt találkoztam a „típusrokonság” jelenségével, és ki kellett belőle olvasnom ezt a kérdést,⁶⁷ amit belőle csodálatosképpen addig nem olvasott ki senki, akkor azt hittem precíz választ kell adnom, és arra igyekeztem, hogy megalkossam a kikövetkeztetett és „ősmesének” nevezett műfaj fogalmát. Egy olyan műfajét, ami még nem mese, amiben az epikus hagyományok határozmányai és stíluskellékei még összevissza kavarnak, és amit így átdolgozásnak kellett alávetni abban a pillanatban, amikor a mese saját formája és az ezt megkövetelő igények megszülettek. Egy olyan műfajra gondoltam, amely már csírában magában hordozta a mese lényegét, és amely már sok mostani mese tartalmát és cselekményét hordozta csíráként magában – de mégsem volt mese.⁶⁸

Dávidházi Péter tanulmányában pontosan rámutatott Kerényi szándékának ellentmondásos jellegére:

Mivel Kerényinél a 'retelling' olyan újramondás akar lenni, amely nem újjámondás, hanem helyreállítás, és német kulcsszava, a 'Wiedererzählung' 'wieder' előtagja sem egyszerűen az 'újra' vagy 'ismét' jelentésében áll, hanem egyúttal 'helyre-' és 'vissza-', értelemben, vagyis 'zurückzuversetzen' előtagja nála ugyanazt hivatott jelenteni, mint a 'Wiedererzählung'-é, nála minden részlegesség voltaképpen a helyreállítás eszményét veszélyezteti.⁶⁹

Honti a mesehősök és mesei funkciók feltételezett „ősmesei” állapotának helyreállítása (ami egyben azt sugallja, hogy valóságosként, egykoron létezőként való tété-

66 Halász Katalin jegyzi meg: „[...] egy-egy mű kapcsán hosszú időn keresztül a kritikusok legjavát lekötötte a forrás, az elveszett modell-szöveg keresése, sőt rekonstruálása, az *Urroman* kérdése. Gyakran olyan szövegek esetében is így történt, amelyekben maga a szerző utalt a szájhagyományra.” HALÁSZ Katalin: i. m. 20.

67 Már mint azt, hogy: „[...] a mese másvalamiből származik, és nem saját csírájából fakadt.” HONTI János: *A mese világa*, i. m. 74.

68 Uo. 74–75.

69 DÁVIDHÁZI Péter: *Menj, vándor! Swift sírfelirata és a hagyományrétegződés*, PTE Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Pécs, 2009. 51.

lezése) során, kellő óvatossággal fogalmazta meg a maga hipotéziseit, amikor két hasonló mese rokon vonásait és átdolgozásait veszi szemügyre:

Hibája csak az, hogy egy ismeretlen dolgot egy másik ismeretlen segítségével magyaráz meg: ahhoz, hogy a két mese hasonlóságainak és különbözőségeinek szövedékét megmagyarázza, föltesz egy ismeretlen, kihalt mesét, amelynek átdolgozásából jött létre mind a kettő. De azt már az elmélet nem tudja megmondani, hogy ez a közös ős-mese milyen volt, mi volt a vezető gondolata és mi volt a tartalma.⁷⁰ (65.)

Honti óvatosságának az oka (s ez éppen a Dávidházi-féle eszme-futtatásból, mintegy utólagosan, visszamenőlegesen derül ki) valószínűleg nem volt más, minthogy a helyreállítás problematikuságát annak a tisztázása jelentette (jelenti még ma is), hogy: „nagy kérdés, hogy volt-e, sőt egyáltalán lehetett-e valaha a mítoszoknak ilyen közegük, azaz olyan elbeszélésük, mely az összes későbbinek őse lett volna”.⁷¹ Honti, bár számára is nagy a csábítás „egy kis spekulációra”, melynek segítségével az általa elemzett két meséből egy ős-változatra rátalálhatna, maga is tisztában van azzal, hogy „laboratóriumi úton” mesét alkotni nem lehet. Tisztában van persze azzal is, hogy minden filológusi igyekezete ellenére is csak egy-egy kikövetkeztetett őstípusra, de nem arra az ősmesére bukkanna, amely a feltételezett „ősmesék”, minden átdolgozás előtti eredeti típusát adná a számunkra. Ezen a ponton érdekes és nem csekély figyelmet követelő érvelésbe kezd:

[...] ha megvolt az eredeti mesében minden vagy csaknem minden, ami az átdolgozásokban megvan, mért kellett az átdolgozásoknak megtörténniök,⁷² és főképpen : miért kellett az eredeti formának is kibálnia? Az eredeti forma nem keletkezhetett volna, ha nem lett volna maga is kifejezője valamilyen gondolkörnek és valamilyen szellemiségnek. Ha ez a gondolkör ugyanaz volt, mint az átdolgozásoké, akkor nem volt szükséges az átdolgozás. Ha pedig az ősfoma olyasmit fejezett volna ki, olyan hangulatnak lett volna a hordozója, ami az átdolgozásokban mással helyettesítődött, akkor miért szorították ki az átdolgozások az eredetit, miért nem maradt fenn az átdolgozások mellett az eredeti is?

⁷⁰ Uo. 66.

⁷¹ Uo. 51.

⁷² HALÁSZ Katalin írja: „[...] Chrétien nem ismétli el azt, amit az olvasó már ismer, hiszen az ismétlés 'unalmas és haszontalan lenne, s ettől egyetlen mese se lett még jobb”. De Raoul de Houdencre hivatkozik, aki szentenciaként fogalmazza meg a szabályt: Soha az újramesélt mesét nem fogják szívesen hallgatni.” i. m. 72–73.

Hogy ezt a fenti, kicsit körmönfont logikai érvelést és benne a számos költőinek tűnő kérdést megválaszoljuk, Halász Katalin remek könyvét kell segítségül hív-nunk. Halász idézi a *Le Roman de Brut*-t, melyben Wace arról beszél, Arthur és lovagjainak csodálatos kalandjairól annyifélet „hordtak össze”, másként szólva „meséltek” az idők során, hogy egyfelől bajos volna eldönteni az igazságot, másfelől az „eredeti” szövegváltozat kilétét is, ezért egy „egységes” és személyes előadása révén „történeti hitelességet” nyert verziót állít elénk.⁷³ Ám, kérdezzük bátran: mi van akkor, ha később pedig másvalaki véli úgy, hogy ez az egységesített verzió éppúgy nem „hűséges”, nem „lényegre szorítkozó”, nem „hiteles”, mint a mesélője által bíráltak? Nyilván e felismerésből, vélekedésből következik az átdolgozás, annak ellenére, hogy ugyanazon „gondolatkörhöz” tartozik az egyik változat is, és a másik is. Mindemellett – az analógiás gondolkozás mentén haladva – azt is állíthatjuk, hogy a későbbi korok mesemondója/narrátora érezhette úgy, kiváló elbeszélő tehetségére büszke lévén, hogy minden bizonnyal jobban mondja a mondókáját, mint elődei/mások, s egy kalandmeséből harmonikusabb egészet, szebb „illeszkedést” képes alkotni, mint az általa ismertek. Ezt az alkotói, teremtői becsvágyat még inkább megkoronázza a mesterségbeli tudás megvillantásának fontossága a hallgató-közönség előtt, miként a mesemondás (ének-mondás, vers-mondás) szellemiségéhez tartozik a versengés maga is.⁷⁴ Nem utolsó sorban, joggal vélhette úgy, hogy egyes redukált jellemű mesehős egzisztencia-karakterének és archetipusának „megjelenítésében” és a kommunikációs szituációk „dinamikájának” létrehozásában nagyobb tapasztalattal rendelkezik, mint mások, ezért bátran nyúl az átalakítás lehetőségéhez.

Mindezt belátva, máris ott vagyunk, ahol Kerényi az ős-mítosz helyreállíthatóságának a problémájával.

A sors iróniája, hogy a Stemma nevű tudóscsoport alapítójának rá kellett jönnie: egy-egy mítosz változatai nem mindig rendezhetők el olyan stemmaszerűen, mintha ugyanúgy egyazon eredetire mutatnának vissza, mint a műköltők írásbeli műveinek hagyományozódó változatai. Fel kellett ismernie, hogy a feltételezett előzetes mítoszok és költői feldolgozásaik hajdani kölcsönhatása eleve kérdésessé teszi a mítosz eredeti, minden feldolgozás előtti ősváltozatának visszanyerhetőségét, sőt akár csak eszméjének hajdani (bármikori) tiszta megvalósulását.⁷⁵

73 „Urak, ennek a mesének több változata van, / s ezért vesszoraimmal egységet adok neki, / csak a lényegre szorítkozom [...]” Uo. 21.

74 „Senkinek sem szabad / mesélésre vállalkoznia, / ha nem rendelkezik nagyon jó tudással, / mert csak elpocsékolja fáradozását az, / ki nem olyat hoz létre, amire azt mondhatják: 'Ez a mű jól megcsinált.'” Uo. 79.

75 DÁVIDHÁZI Péter: i. m. 51.

Hontinak azt is el kell ismernie (tisztességére legyen mondva: meg is teszi), hogy „a népmese nem ősrégi, sőt aránylag új műfaj”,⁷⁶ s a rekonstrukció helyzetét az is nehezíti (ellentétben a nyugati kultúra szellemiségét és metafizikai hagyományát is meghatározó mítoszszal szemben), hogy nincs írásbeli öröksége, illetve az első írott szövegváltozatok eleve átiratok/átdolgozások.⁷⁷ Abban egyet is érthetünk napjaink egyik jeles francia mesekutatójával, Nicole Belmont-nal, hogy:

*A mese a szájhagyományba temetkezett, s noha abban életképesnek mutatkozott, mégis szinte láthatatlan maradt az írásbeli kultúrához képest.*⁷⁸

Ám, veszélyes vizekre hajózunk, amikor a névtelen mesehősök garmadájából kiragadunk egy-két „archetípust”, amelynek vagy az antik mitológiákban vagy az ókori keleti mesékben találjuk meg az eredetét, s összemossuk egyfelől a mítoszi és mesei funkcióit, másfelől az orális változatban megmaradt és egyes mesegyűjtők által átalakított/csonkított jellemét. Inkább tűnik valószínűbbnek Dégh Linda megállapítása, hogy a legjobb esetben és szándékkal is legfeljebb három nemzedék szóbeli hagyományát és mesekincsét ismerjük (a XX. század folyamán kötetben megjelentetett meseszövegek előtti időből). Mindehhez járul az a bizonytalanság is, hogy vajon a kaland vagy a tanulság, a mesemondás önfelelt gesztusa (a tudatos szerkesztettség elvét megtartva) avagy a mesei szituációt meghatározó lélektani aspektus a döntő a mese-alkotás folyamatában. Ha csak az „újkori” szövegváltozatok, a falusi tanítók, papok által gyűjtött és Grimm-testvéreknek levélben elküldött⁷⁹ – vagyis egyszer már átírt, sohasem re-konstruálható – változatok állnak a jelenkori mesekutató rendelkezésére, hogy helyreállítsa egy ősmese formáját (vagy műfaját, ahogy Honti mondja), megint azokkal a dilemmákkal szembesülünk, melyekkel Dávidházi szembesít bennünket:

76 HONTI János: i. m. 68.

77 Napjainkban számos francia mesekutató, többek közt Nicole Belmont is egy-egy mesehős alakjában feltételezi az ősi-mitikus elődöt, akik, mint a Perrault, La Fontaine vagy Grimm mesék hősei, írott források ismert hőseként viselkednek. M. ELIADÉ megjegyzése fontos: „az óriási lélektani szakirodalom rászoktatott bennünket arra, hogy minden egyén tudatlan és féltudatos tevékenységében fölleljük a nagy és kis mitológiákat.” M. ELIADÉ: *Mítoszok, álmok és misztériumok*, (ford. Saly Noémi), Cartaphilus, Bp., 2006. 27.

78 «Le conte était enfoui dans la tradition orale et, tout vivant qu'il y fût, restait presque invisible au regard de la culture écrite.» N. BELMONT: i. m. 25.

79 WEISS János: „A mese a német romantikában”, In: *Közelítések a meséhez*, (szerk. Bálint Péter), Didakt, Debrecen, 2006. 139–148.

Melyik eredeti őselbeszélésbe helyezhetők vissza a mítoszok és szereplőik, melyik önmagukká lehetne őket visszaváltoztatni? Ha minden átadás is átformálta őket [...] akkor érdemes-e történetietlenül azt kutatni, hogy milyenek lehettek a feltételezett első átadás előtt? S ha nincs ősmítosz (Urmythos), mit teszünk vissza őseredeti közegébe (in ihr ursprüngliches Medium)?⁸⁰

Az átdolgozás/átalakítás, sőt az átadás kapcsán nem árt figyelembe vennünk a mesemondóról (legyen az akár egyugyanazon személy), amit Honti János, Nagy Olga és Dégh Linda megállapít, hogy ti. sohasem képes „szó szerint” feleleveníteni, megismételni a korábban elmondott/hallott mesét (ami természetszerűleg maga is csupán csak „egy” variáns, még ha időben valamikor korábbi is).⁸¹ Annak, hogy valamennyi újramondás során valamilyen fokú eltérés mutatkozik az egyes variációk között, több oka is lehet: a mesét létrehozó „szellemi szituáció” megváltozása, a mesehallgató közeg eltérő volta, az egyéni emlékezet működésének sajátossága/hiányossága, a narrátori intenció akaratlan és előszörre láthatatlan átalakulása, a mesemondó és hallgatósága közötti nyelvi viszony módosulása. Ám Dávidházi világossá teszi, Kerényi visszahelyezés-programjának többek közt az is az akadálya, hogy: az „újraelbeszélés közben megváltozik a történet nyelve és jelhordozó, ezáltal jelentésalakító közege, s így a mítosz alakjai és eseményei nem kerülhetnek vissza ugyanabba az elbeszélésbe.”⁸² Ez a következtetés nem kizárólag a mítoszra, hanem magára a mesére, a meseátadás és -alakítás folyamatára is egyaránt vonatkozik; akár a szinkronitás, akár a diakronitás szempontjából vizsgáljuk az „újra-elbeszélte” (úgy is mint *újja*mondottat vagy csak mint *újramondottat*), tökéletesen nyomon követhető az állítás igazsága a meseváltozatokban. Eliade, aki a modern mítosz-képződés és -áthagyományozás jelenségét

80 DÁVIDHÁZI Péter: i. m. 52. E kérdésre kitér Eliade is „Les mythes et les contes de fées” írásában: a finn iskola azt hitte, hogy a variánsok tüzetes tanulmányozása révén eljuthat egy mese ősfelméjéhez. Ez sajnos csak illúzió maradt, az esetek többségében az ősfelma ugyanis nem volt más, mint egy, a napjainkig áthagyományozott többféle „pre-formák” közül. «L’écologie finlandaise a cru pouvoir arriver, par l’étude minutieuse des variantes, à la „forme primordiale” (*Urform*) d’un conte. Malheureusement, c’était une illusion: dans la plupart des cas, la *Urform* n’était qu’une des multiples „pré-formes” transmises jusqu’à nous». In: M. ELIADE: *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 234.

81 Ellenben feltehetjük a kérdést: valójában milyen retorikai elemek, mesei eszközök segíthetik a mesemondót, hogy a mesemondás kettős természetű folyamatában a hagyományhoz (szűkebb értelemben a szűzséhez) visszatérjen? Az egyik ilyen elem a festőiség, másként szólva az ornamentalitás; CALVET szerint a szóbeli stílus egyik funkciója az emlékezetbe vésés megkönnyítése volt: «[...] une des fonctions du style oral était de faciliter la mémorisation.» Louis-Jean CALVET: *La tradition orale*, Éd. PUF, Paris, 1997. 72.

82 DÁVIDHÁZI Péter: i. m. 56.

vizsgálja, egyik megjegyzésében pontosan rámutat arra a kaotikusságra, mely a jelentésalakító közeg társadalmi, szellemi és nyelvi viszonyainak megváltozásával jár:

[...] míg a köznapi nyelvhasználat a mítoszt a 'mesével' keveri, a hagyományos társadalmak embere, épp ellenkezőleg, a valóság egyetlen érvényes kinyilatkoztatását ismeri föl benne.⁸³

A Dávidházi által felvetett problémát akkor sem kerülhetjük meg, ha eredetileg az oralitás közegében hallott/gyűjtött mesét, a technikai eszközök segítségével pontosan leírjuk, s kinyomtatjuk, mert a visszahelyezés-program egy újabb problémájával szembesülünk:

Kerényi nem tévesztette szem elől, hogy az elbeszélésbe a történet elmondása mellett annak meghallgatása is beletartozott, s hogy a meghallgatás, maga a hallgató, s a benne keltett rezonancia éppúgy hozzátartozik az elbeszélés közegéhez, mint az elmondás, s éppúgy helyreállítható volna.⁸⁴

Dávidházi Péter következtetéséhez, mely a hallott és leírt mítosz/mese, a hallgató és olvasó viszonyában vonja kétségbe a helyre-állítás lehetőségét, nagyon is közel áll Jan Assmann véleménye, mely az írásban megmentett szövegek és az egyébként illékony természetű, ámde az ismétlés révén, az emlékezetben megőrzött tudás természetrajzáról szól.

Az írásbeliség [...] önmagában még nem biztosít folytonosságot. Épp ellenkezőleg, az írásbeliség a felejtés, az enyészet, az elavulás és porosodás kockázatát rejtí magában, ami a szóbeli hagyományozástól idegen, és gyakran inkább jelent szakadást, mintsem folytonosságot.⁸⁵

Pontosan ennek a Benjamin említette „devalválódásnak” vagyunk a tanúi az elmúlt száz esztendő során. Már nem csupán a bölcsélet vesztette értékét a hírrel

83 M. ELIADE: *Mítoszok, álmok*, i. m. 22.

84 DÁVIDHÁZI Péter: i. m. 61.

85 J. ASSMANN: *Kulturális emlékezet*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2004. 101. Patrini pedig azt írja kötetének „*La tradition revisitée*” fejezetében, hogy a megszokott fordulatokat gyakorta változtatják, és a mesemondás során létrejött változatok nagyon fontosak. Az ismétlések ösztökélik az emlékezetet, és arra biztatják a legfiatalabbakat, hogy a változaton keresztül lépjenek be a mese világába. «Les formules sont variées, et les variations dans les façons de conter sont importantes. Les répétitions provoquent la mémoire et incitent les plus jeunes à entrer dans le monde du conte.» M. PATRINI: i. m. 31.)

szemben, ahogy erre Benjamin utalt, de a csoda is a minden lehetségest felülíró valósággal, a hit a tudományos felfedezéssel, a festői beszédmód a provokatív reklámszöveggel szemben. Miközben a mese szégyellnivaló „hazugsággá” degradálódott, az „egyetlen érvényes kinyilatkoztatás” kevesek érdeklődésére tart számot, a magára hagyott hallgatóság a „mesélés” feltámasztását, a mesemondás közösségének újfajta alapokon történő szervezését követeli, amiként erre a Geneviève Calame-Griaule szerkesztette kötet (*Le renouveau du conte* Éd. CNRS, Paris, 2001.) megannyi írása rámutat.

AZ ÁTOK–MONDÁS ÉS A MEGKÖTÉS BŐL SZABADULÁS HERMENEUTIKÁJA

I.

Jelen tanulmányom alábbi fejezeteiben kísérletet teszek arra, hogy az *átok* fogalmának és sorsalakító funkciójának, illetve az *átok-mondás* történetének és hatásának körülírása révén „egy felelős elkövető bűnössé nyilvánításának” valós vagy vélelmezett okait, és az átok-mondással járó bűnhődés/vezeklés következményeit értelmezsem. Megpróbálom feltárni, hogy a mesehős „a bűnösség tapasztalatának mélyén” érzi-e, hogy „felsőbb erők kerítették hatalmukba”, s hogyan igyekszik az elátkozottságát, mint bűnössé nyilvánításának lételem-ség-feltételét megváltoztatni/megváltani a szenvedése, vezeklése és tulajdonképpeni-létének („*sorsának*”) realizálása révén. S végül, igyekszem annak a kérdésnek a nyomába eredni, hogy ha a hős valóban úgy interpretálja a büntetést, mint megérdemelt szenvedést, azt egy-személyes vagy a kollektíva egészét, az itt-létet vagy az örökkévalóságot érintő vétek büntetéseként értelmezi-e sorsbetöltése során.

A nyugati filozófiában „a metafizikai hagyomány [...] a 'rossz' kifejezéssel bűn és szenvedés közös gyökerét kívánta megjelölni [...]”¹ –, magam is részben ezen a nyomon haladva kívánok rávilágítani a mesei bűn és szenvedés, bűnhődés és vezek-lés, elátkozottság és abból való felszabadítottság lételem-ség-feltételeire.² A mese

¹ TENGELYI László: *A bűnt mint sorsesemény*, Atlantisz, Bp., 1992. 107.

² Azt is jelezni szeretném, hogy szövegforrásaim a kárpát-medencei mesehagyomány köréből valók, aminek ismeretében bátran állíthatjuk, hogy különböző nemzethez, etnikumhoz, kulturális örökséghez, vallási felekezethez kötődő, vagy egyszerűen csak földrajzi értelemben egymástól távol-lévő mesemondó-közösségekben egyaránt megteremtődnek, áthagyományozódnak, olykor egymásétól megtermékenyítődnak ezek az átok-jelenséget rögzítő, elátkozottságot, mint bűnhődést levedlő, egzisztencia-karaktert képviselő mesevariánsok. Ricoeur beszél a Hegel által *erkölcsiség* címszava alatt tárgyalt szokások, erkölcsök kapcsán arról, hogy az egyes cselekvések értelmezéséhez nagyban hozzájárul a genetikai kódokat felváltó kulturális kódok figyelembe vétele. „A cselekvéseket egy kultúra immanens normáinak függvényében becsülik vagy értékelik, azaz ítélik meg egy erkölcsi preferencia-skálán.” P. RICOEUR: „A hármas mimézis”, (ford. Angyalosi Gergely), In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Bp., 1999. 266. Amikor a Kárpát-medencei bőséges és sokszínű mesehagyományt egységben, másként szólva: az évszázadok óta együtt élő, ámde különböző népek meséinek egymásra-hatásában, egymásra-vonatkozásában igyekszem tárgyalni és láttatni, épp ez az *erkölcsi preferencia-skála* az egyik legfőbb ok

hermeneutikája (és saját megközelitésem) szempontjából leginkább Tengelyi László értelmezését vélem a legcélravezetőbbnek:

[...] tézisünk nem azt mondja ki, hogy minden szenvedés bűn által kiérdemelt büntetés, hanem inkább azt, hogy minden szenvedés bűn – olykor „büntett nélküli bűn” – által fölidézett sors. Háttérében így nem morális világnézet áll, mely bűnre büntetést követel, hanem tragikus élelátás, mely minden szenvedést sorsként fog föl.³

Ennek az alaptételnek a forrása Scheler a *személyes autonómiájáról* szóló írás egyik lábjegyzetében található, a szerző a morális bűn fogalmát kikapcsoló körökkel szemben azt kérdezi: „honnan tudják, hogy minden rossz, és ezért a bűnös cselekedet mindig a cselekvő személyének kell tulajdonítani, s nem például annak a személyközösségnek, amelyhez tartozik, vagy elődeinek?”⁴

A „tragikus élelátás”, mely egy távollévő Valakitől (aki a múltban valamilyen módon mégiscsak kapcsolatban állt velünk, meglehet, nagyon is közel állt hozzánk, érintett volt elő-álló létünk létrejöttében, még ha arról tudomásunk nincs is), mint tőle kívánt és a személyközösség vagy elődeink bűnéért áttételesen Másvalakitől kimért sorsként értelmezi a bűnt követő szenvedést, egészében átítatja a mese szövegét. Kerényi a máig nem kellő mértékben értékelt *Gondolatok a bűnvallomásról*⁵ írásában görcső alá veszi az olasz Pettanozzi téziseit, melyek közül az egyik épp a fentieket igazolja:

[...] jellemző az archaikus bűnfelfogásra az, hogy az elkövetett bűn szándékos-ság nélkül is bűn. Ebben is egynemű a szerencsétlenséggel és betegséggel, amelyek nem mindig az elszenvedője az oka.⁶

az összevetésre. Továbbá itt érdemel figyelmet, amit Gyulai mond Csengerynek az Ipolyi felett gyakorolt kritikája kapcsán: „[...] bővebben kifejti Csengery, hogy ember embertől, nép néptől hogyan vesz át szokat, eszméket. E kölcsönzés, e külső hatások eredménye egy részben a belfejlődés, a haladás. [...] lehetetlen föltennünk, hogy a nyelvcserevel valamely népfaj egész szellemi világa azonnal átváltozzék, hogy a megmagyarosodott helységekben a dajkák azonnal megszűntek volna mesélni s az őregek és az átváltozott új ivadékok között egyszerre szakadt légyen meg minden szellemi közlekedés.” „Ipolyi Arnold élete és munkái.” In: GYULAI Pál: *Bírálatok* (1861–1903), MTA, Bp., 1911. 307–308.

3 TENGELYI László: i. m. 48.

4 M. SCHELER: *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika*, (ford. Berényi Gábor), Gondolat, Bp., 1979. 741.

5 KERÉNYI Károly: *Az örök Antigóné*, Paidion, Bp., 2003. 275–283.

6 Uo. 278.

Az archaikus bünfelfogást meghaladva Scheler arról beszél, hogy nem „ellentmondásos eszme a cselekvő személy által elkövetett, de számlájára nem írható rossz”⁷, mint az egyének nem felróható bűnösség. Mint az alábbiakban látni fogjuk, a mesemondó intenciója szerint túllép a szociális rossz-tapasztalat elmondásán; s a mesehősök kapcsán azokról a jelenvaló-létüket érintő és egy bizonyos ideig gúzsba kötő archetipikus jellemvonásokról, elrontott társas viszonyulásokról, rosszul interpretált feladatmegoldásokról, fel nem ismert eljövendő-létmódokról, helytelenül alkalmazott kommunikációs stratégiákról beszél, amelyek, ha nem is vezetnek „szándékos” bűnökhöz, melyek a számlájára írhatók volnának, mégis „büntett nélküli bűnnek” számítanak. Ugyanis mindezek egy adott pillanatban felfüggesztik a kölcsönös szeretetet és a Másikért/másokért vállalt felelősséget, a scheleri „szolidaritás-elvet”,⁸ az élet normális rendjét és a beszéd önnön igazságáról szóló ígéretét,⁹ aminek nem is lehet más következménye, mint a sorsként felfogott *szenvedés*. Geertz hívja föl a figyelmünket arra, hogy a szenvedés problematikája gyakran „átcsúszik” a gonosz problematikájába, mivel a szenvedő számára a szenvedés igaztalannak tűnik.¹⁰

Az persze a mesehős és a hermeneuta számára is kérdés, hogy ezen a szenvedésen, vezeklés-történeten könnyít-e, s ha igen, mily fokon, a bűn megvallása. Kiindulásként Kerényit hívhatjuk kalauzként:

[...] a bűnvallomás a legősből fokon nem kibékítés, engesztelés, hanem lényegében szabadulás. Aki megvallja bűneit, ezzel megszabadul valami rossztól és károستól, olyasmittől, amit egész anyagiasan gondolunk el mint kártevő erőtt vagy szubsztanciát. [...] A bűnt nem annyira erkölcsi szemmel, mint fizikai dolognak nézik: rosszat – a büntetést – okozó idegen testnek a lelki-testi egységnek felfogott szervezetben.¹¹

7 M. SCHELER: i. m. 742.

8 „A szolidaritás elve tehát egyúttal azt is kimondja, hogy minden egyes embernek az összes többiekkel együtt vállalt közös felelőssége nem sajátos, ígéreteken és szerződéseken keresztül megvalósuló kölcsönös elkötelezettségeken alapul, amelyek révén 'szabodon' átvethető lenne a felelősség erkölcsi értékállások megtételéért vagy elmulasztásáért, hanem megfordítva, a saját vagy önfelelősséget eredetileg mindig kíséri az együttes felelősség az ilyen végrehajtásokért és mulasztásokért.” Uo. 743–744.

9 «Le langage porte toujours en lui même la promesse de sa vérité.» François NAULT: *Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion*, Théologiques, vol. 6. no. 2, 1998. 119.

10 „A szenvedés problémája azokkal a fenyegetésekkel foglalkozik, amelyek azt a képességünket veszélyeztetik, hogy 'érzelmeink fegyelmezetlen csapatait' képesek vagyunk valamiféle katonás rendbe szedni, a gonosz problémája viszont azokra a fenyegetésekre hívja fel a figyelmet, amelyek az ép erkölcsi ítéletek létrehozását veszélyeztetik.” Cl. GEERTZ: „A vallás mint kulturális rendszer”, (ford. Botos Andor), In: Uő. *Az értelmezés hatalma*, Osiris, Bp., 2001. 95.

11 KERÉNYI Károly: i. m. 276.

A *szabadulás* előfeltétele pedig nem is lehet más, mint annak a belátása, hogy az emberi „akarát nem hősies”, ami Lévinas értelmezését figyelembe véve nem a hős gyávaságát jelenti, hanem bátorságának „törekenységét”, vagyishogy a hős akarata egynémely külső kényszerítő erő hatására képes meginogni, be- és meghódolni egy másik, nála nagyobb akarát előtt. Ennek okán a gúzsba kötöttség alóli szabadulását, másként szólva a szabadságát csakis úgy érheti el, ha megelőzi „az erőszak által fenyegetett akarát meghiúsulását,”¹² és az *erkölcsi belátáson* nyugvó jó akarását végrehajtja.

I. A SZIDALOM, KÍVÁNSÁG, KÁROMKODÁS ÉS AZ ÁTOK

A magyar *átok* fogalom etimológiai megközelítése bár kínál némi kapaszkodót a mesei átok, átok-mondás/vetés/szórás hermeneutikájához, mégsem világít rá rögtön és egyértelműen arra a lényegre, mint a francia átok: *malédiction*, vagy a (boszorkányos) rontás: *maléfice*, vagy a gonosztevő: *malfaiter* fogalmak, melyek szótövében tetten érhető a „rossz”-ra való utalás, a morális rosszból való eredeztetés.¹³

A magyar nyelv értelmező szótárában az átok címszó alatt a következőket találjuk:

[...] *elkeseredett, vad, gonosz indulatból, gyűlöletből v. bosszúból fakadó durva szidalom, amellyel vki súlyos csapást, szerencsétlenséget, bűnhődést kíván vki-nek v. magának.*

Ebből az értelmezésből ugyan kietetszik, hogy az *átok*-mondás, mint olykor hiányos, máskor teljes kommunikációs aktus (mely szavakból és gesztusokból tevődik össze, meséinkben váltakozó arányban és jelentételességgel), előfeltételez az előszörre

12 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 200–201.

13 „Scheftelowitz és Güntert hívta föl a figyelmet rá, hogy számos nyelvcsaládban a 'megkötözés' aktusára utaló szavak 'rontás' értelemben is használatosak: például török-tatár nyelven a *bag*, *bazs*, *bozs* egyszerre jelent 'rontást' és 'fonalat, kötelet'; [...] a latin *fascinum* ('bűbáj', 'rontás') rokonságban áll a *fasciá*-val ('kötés', 'kötél'), valamint a *fascis*-szal, ami köteget jelent; *ligare* annyit tesz, mint 'összekötni', míg a *ligatura* a megkötés aktusát jelenti, de azt is, hogy 'megbabonáz' és magát a rontást is.” M. ELIADE: „Mágia és vallás”, In: Uő. *Képek és jelképek*, (ford. Kamocsay Ildikó), Európa, Bp., 1997. 146–147.

THARAN-TRIEB Marianne írja a 'bog' és 'bogoz' szó eredetét vizsgálva: A kötni – tamil: *kattal*, *kattalei* parancs, *kadam* kötelesség, *kuttei* béklyó, betegség, *kassu*, *kassattam* öv. A viharistenek fontos tartozéka volt a kötél, fonadék, fonal – valamiféle levezető kötél az égből a földre. KABAY Lizett (1921-2008) az ókori ábrázolások számtalan példáját említi, kiegészítve a magyar díszítménykincs vezetőkes mintáival.

http://www.magtudin.org/tharantrieb_marianne_oroeket.htm

ismeretlen egzisztenciájú mondó/vető/dobó/szóró részéről egyfajta „elkeseredettséget”, amely egy olyan mesekezdetet megelőző időben formálódott, mely nem csak az elkeseredettség fenomenjének, de a *múlt*nak is rendkívüli jelentésséget tulajdonít.¹⁴ Az elkeseredettség háttérében legtöbbször a haragvás,¹⁵ a düh, az ártani akarás rejtezik. Tehát egy korábbi, közeli vagy távoli múltban történt konfliktus-helyzet, tisztázatlan életszituáció saját erőből való „megoldani-nem-tudásának” belátása és ennek következtében a túlszorduló „gonosz indulat” kiáradása: maga a *felindulás* érhető tetten, mely a látás elvakultságáról és az észlelés zavaráról tanúskodik. Az átok-mondásban a lelki fel-indultság mellett¹⁶ egyfajta transzcendens erőt, vagy inkább csak „többlet” tudás birtokában való megszállottságot,¹⁷ rögeszméből fakadó őrzöngést fedezhetünk föl, ekként az átok kifejeződhet a közösség „rendjének kifejezéseit” a múltban megsértő közösségre vagy lényre mért büntetésként.¹⁸ Ám a „gonosz indulat” (kiváltképpen is, ha egy másik szituációban: a „gonoszkodni” akarásban vizsgáljuk), noha benne kifejeződik valami nem szolid, nem tisztessé-

-
- 14 „Olyan múlt, mely nélkülöz mindenféle hivatkozást a jelenlétre naivan – természetesen – jogot formáló azonosságra, amelyben mindennek kezdődnie kellett. Íme, így vet vissza engem a felelősség valamihez, ami soha nem volt az én vétkem, sem az én cselekedetem, ami soha nem állt hatalmamban, sem szabadságomban, soha nem volt a jelenlétemben, és soha nem merült fel emlékezetemben.” E. LÉVINAS: „Diakronia és megjelenítés”, In: *Nyelv és közelség* (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 200.
- 15 Érdemes megjegyezni, hogy még Dumézil is a Kacsá és Dévadzsani átok-váltása nyomán az átok háttérében a *haragot* jeleníti meg. G. DUMÉZIL: „Istenek és démonok között egy varázsló”, In: *Uó. Mítosz és eposz*, (ford. Freidl Judit), Gondolat, Bp., 1986. 232.
- 16 Róheim Géza jegyzi meg a varázsló kapcsán: „[...] varázsereje amely most már személyiségének lényegévé válik, lassanként a természet minden változása és állapota mögött rejlő ultima causa alakját veszi fel. A primitívek filozófiájának ez a sajátos produktuma egy tekintetben azonban végig magán viseli eredésének bélyegét, mert elsősorban mindenütt a *feszült idegállapottal, fokozott izgalommal járó cselekvések vagy érzések jelzésére szolgál.*” In: RÓHEIM Géza: *A varázserő fogalmának eredetéről*, Posner és fia, Bp., 1914. 67.
- 17 „A megszállottság nem egyéb, mint választás nélküli felelősség, mondatok és szavak nélküli kommunikáció.” E. LÉVINAS „Nyelv és közelség”, i. m. 126. Igaz ez a gonosz boszorkány esetében is, miként egy román meseváltozatban, „*A juhászlegény meg a királylány*”-ban olvassuk: „Amint a boszorkány megpillantja, azt sem tudja, mit csináljon: ordít, átkozódik, tépi a haját, veri a fejét a falba, aztán lecsendesedik egy kicsit és kimegy az istállóba, levágja a kanca fejét, kivészi a nyolc csikó szívét és megcsutakolja őket, éppen úgy, ahogy a kanca elmondta a legénynek.” In: *Szegény ember okos lánya*, román népmesék, (ford. Böződi et al.), Európa, Bp., 1957. 181.
- 18 Kríza Ildikó írja „*A halálra táncoltatott lány*” balladáját elemezve: „Egyedül a közösségnek van joga elítélni a történeteket, aki kívül állnak az eseményen, de mintegy tanúi, hiszen bálban, lakodalomban játszódik le.” KRÍZA Ildikó: *A halálra táncoltatott lány (Egy magyar népbaldacsoport vizsgálata)*, Akadémiai, Bp., 1967. 174.

ges szándék, az akaratlagos *rossz*-ságnak, mint az egzisztencia-karaktert meghatározó eredendő bűnösségnek a lényegét, a gyökerét még nem érinti.¹⁹ Mivel nem több, mint olyasfajta hirtelen támadt gyűlöletből (amikor a gyűlölködő „a megragadhatatlan megragadására, a magasságos megalázására törekszik a szenvedésen keresztül”²⁰), vagy megbocsátani nem tudásból kimondott „szidalom” (korholás, dorgálás, feddés), mely ugyan valamiféle s nem is túl szigorú „bűnhődést kíván”, de nem feltétlenül ártó, a másik halálát kívánó szándékkal tört fel a lélek/tudat mélyéből.²¹ Az sem biztos, hogy a szidalmazó a felettes hatalmak hathatós közbeavatkozását komolyan kérte, a komoly szándék feltettségével és elhatározottságával és a fenséges hatalomhoz beszélőni tudás képességével. Meglehet, hogy az átok-mondó csak hirtelen „felindulásában”, az eszméletlenség szóbeli kicsapásában *el*-szólta magát, olyasvalamit nyilvánított ki a jelenben megvalósulandóként, ami túllépett az ítélkezni tudó ész határán és éppen ezért figyelmen kívül hagyta a kimondott szó *hatalmát*.²² Azt sem tudjuk bizonyosan,

-
- 19 „[...] rosszat cselekedni valójában mindig azt jelenti, hogy – közvetve vagy közvetlenül – ártunk a másinak, tehát szenvedést okozunk neki; a dialogikus viszonzszerkezetben az egyik által elkövetett rosszra mindig a másik által elszenvedett rossz a válasz; a siralom fájdalomkiáltása épp e döntő metszéspontban a legélesebb, amikor az ember az emberi gonoszság áldozatának érzi magát.” P. RICOEUR: „Kereszténység és erkölcs”, (ford. Lőrinszky Ildikó), In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Bp., 1999. 95.
- 20 „A gyűlölet [...] nem mindig kívánja a másik halálát, vagy legalábbis annyiban kívánja, amennyiben a halált mint a legfőbb szenvedést méri ki rá.” E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 202.
- 21 *Vas Laci* (széki mese) erős volt és egy kicsit szeleburdi, egyszer hazafelé az iskolából nekiütközött egy öregasszonynak, akinek a fején lévő kosár tojást leverte és összetörte. „Az asszony azt mondta neki: – Jaj, te fiú, te fiú! Amikor hazaérkezel, az első szavad változzon átokká! Vas Laci számba se vette, csak ment haza sűrű léptekkel. Mikor hazaérkezett, a három nénje labdázott künn az udvaron. S mind a három Lacihoz vágta a labdát. Laci mérgesen reájuk szólott, hogy: – A föld nyeljen el benneteket! Hát uram, teremtőm! Abban a pillanatban megnyílt a föld s elnyelte mind a három nénjit.” NAGY Olga: *Széki népmesék*, Kritérium, Bukarest, 1976. 249.
- 22 „Volt egyszer, hol nem volt, hetedhét országon is túl, vagy még azon is túl, volt egyszer egy szegény asszony. Annak a szegény asszonynak volt egy leánya. Az már húszéves volt, de még soha, semmit se csinált. Ha felült az ágyra, neki még az is munka volt. Már szegény anyja mind a falut járta, hordta neki az ételt. Egy nap megátkozta a leányát: – Nem bánom, még ha egy kutya jön, ahhoz is férjhez adlak.” (*A rest leány*) In: *Zöldmezőszárnya*, marosszentkirályi cigány népmesék, Európa, Bp., 1978. 185–190. „*A rest lány*” történetében átkot-mondó *anya* esetében a felindultság oka és a narratív szituáció is teljesen előttünk áll: a restség, a lustaság, a dologtalanság, más szempontból az ábrándozás, a hiábavalóságok kergetése, az ittlétről tudomást nem vevés, az elvágódás: szégyen a paraszti közösségben. Sőt ennél is vészjóslóbb, hiszen egy ilyen „rest” lány nem kell egyetlen tisztességes kérőnek sem, mivel olyasfajta létminőséget képvisel, amelyik bomlasztja a közösség rendjét, demo-

hogy akire a jogos vagy a haragvás természetéből fakadóan eltúlzott szidalom kimondott: valóban követett-e el bármiféle bűnt, vagy csupán az átok-mondó spontán haragjából, a másik szabadságát korlátozni kívánó, meglehetősen szubjektív ítéletéből, gyűlöletéből²³, türelmetlenségéből vált egy „gonosz indulat” áldozatává: *el-szenvedőjévé*.²⁴ Ezért is adhatunk igazat az egyik kutatónak, aki azt hangsúlyozza:

*Meg kell különböztetnünk a szitkokat az átoktól, hiszen teljesen más céllal mondják ki mindkettő esetében a szavakat, annak ellenére, hogy első hallásra hasonló szövegekről beszélhetünk. Az átok esetében ártó céllal mondott formulákról beszélhetünk, melyhez természetfeletti erők is kapcsolódnak. Az átok legtöbb esetben büntető jellegű, így a közösség belső viszonyait szabályozó erőkhöz tartozik.*²⁵

A magyar nyelvű értelmező szótára felkínál egy másik értelmezést is az átok fogalmára:

[...] ilyen kívánság teljesedéséből v. vmely természetfölötti hatalomtól eredő baj, csapás, büntetés [...].

Ebből a második, egyben az elsőt kiegészítő értelmezésből láthatjuk, hogy a „*kívánság teljesedésén*”, a kimondott szó jövőbeni megfogadásán, az átokkal sújtott hős felnőtte válásának kezdetét vagy a boldogságát megnyomorító *fatum* bekövetkezésén van a főhangsúly. Az átok-mondás, mint a másinak rosszat és ártani akarás kapcsán fölmerül a kérdés: van-e annál rosszabb és ártalmasabb, mint a másik halálának kívánása? Igaz, már az első értelmezésben is benne rejtett, hogy a másikra

ralizálóan hat az „asszonyi értékekhez” hű többi lányra. Az efféle magatartásnak nem is lehet más a következménye, mint a kiközösítés, ki-átkozás, mely inkább a megijesztés, az észhez-térítés, a jobb belátásra ösztökélés szándékával mondatik ki, nem pedig az elvárászlás, el-veszejtés visszavonhatatlan és végzetes hátsó szándékával.

23 „A gyűlölő olyan szenvedést igyekszik okozni, amelyről a gyűlölt lét tanúságot tesz.” E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 203.

24 EVANS–PRITCHARD hívja fel a figyelmet a mágikus cselekedet *motívációjára*. „A pozitív mágia pusztító lehet, akár halálos is, de csak olyan személyeket sújt, akik bűnt követtek el; ezzel szemben a negatív mágiát rosszindulatból használják olyan emberek ellen, akik semmilyen törvényt vagy erkölcsi konvenciót nem szegtek meg.” (Good magic may be destructive, even lethal, but it strikes only at persons who have committed a crime, whereas bad magic is used out of spite against men who have not broken any law or moral convention.) Uő. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1937. 388–389.

A mágikus aktus tudományos elemzésének szempontjait járja körül kötetében, KOMÁROMI Tünde: *Rontás és társadalom Aranyosszéken*, Kriza könyvek 34. Kolozsvár, 2009. 39.

25 EROSTYÁK Zoltán: E choxalyi. A cigány boszorkány, mint interkulturális szereplő. http://www.erkelmuzzeumbaratai.hu/pdf_anyagok/erostyak_zoltan_a-cigany_boszorkany_mint-interkulturalis_szereplo.pdf

– akár bűnös, akár csak az átkot mondónak nem tetsző tetteiért/szavaiért vált áldozattá – mérhető súlyos verbális csapás, olyan *kívánság*, mely egy transzcendens hatalom általi büntetést: a lét menetébe közbeavatkozást és az élet normális rendjéből kikökkentést (egy bizonyos időintervallumig tartó „halált”) vár el a sikeres beteljesülés reményében. Az átok-mondásnak, mint varázserővel bíró rontásnak a kívánságként megjelenése, már Róheimnél is megtalálható:

[...] a rontás lényege talán nem is annyira maga a cselekedet, mint az akarat, szándék, a kívánság? [...] A kívánság hatalma nem idegen fogalom a primitívek előtt. [...] A kívánságban láttam a varázserő eredetét. Ugyanis – így okoskodtam – a kezdetleges ember megfigyeli, hogy vágyait követi a megvalósulás. Mint jómagunk is szoktuk, elég gyakran mellőzi az ellentmondó példákat és kifejlődik az a hit, hogy az öntudatbeli állapot, a vágy előidézője volt a körülvilágban beállott változásnak. De egyes emberek kívánságai történetesen gyakrabban teljesülnek, tehát van valami külön hatalmuk: és ez a hatalom a varázserő a 'mana'. Ezt az elméletet kénytelen vagyok most elejteni, illetve módosítani, mert a pusztá kívánság az egyénnek mindig magánügye marad, soha nem válhatik a társadalom számára az indukció kiinduló pontjává. A kívánságnak meg kell nyilvánulnia. Nyilvánulhat két módon, szóval vagy tettel: „mert a nyelv az írott vagy kimondott (kiegészítendő): vagy a mozgások által kifejezett) az a médium, amelynek révén szomszédunk agyában az öntudat hullámvonalát némileg hasonlóvá tehetjük ahhoz, mely átment, vagy átmenőfélben van agyunkon”.²⁶ Mivel pedig minden valószínűség mellett szól, hogy a jelbeszéd és őse az imitatív reflektorikus mozgás, az evolutio százszázredével megelőzték a nyelv keletkezését, a tettben kell keresni ennek a megnyilvánulásnak első formáját.²⁷

Róheim szövegéből pontosan kiolvasható, hogy a mese hermeneutikája szempontjából a varázserő megnyilvánulása egyszerre értelmezendő: a *tett és szó* együttesében, egymást kiegészítő/pontosító jelentésadásában, miként persze az átok-élvétel: a gúzsba kötöttségből felszabadítás különböző módozatai is.²⁸ A szó ugyanis ab-

26 C. Lloyd MORGAN: *An Introduction to Comparative Psychology* művére hivatkozik Róheim.

27 RÓHEIM Géza: *A varázserő fogalmának eredete*, i. m. 49–50.

28 „– Drága, hűséges feleségem! Így hát nem volt álom, ami az elmúlt éjszakákon olyan kedvesen lebegett a szemem előtt. Te vagy hát itt élő valóságodban, akit olyan sokáig nem láthattam! A te hűséged végre megszabadított minden átoktól. Ég veled, világ vége büszke királykisasszonya, nem kellesz nekem. Végre újra enyém az én hűséges feleségem!” („*A serteruhás gyermek*”) In: *A csodálatos fa*, (erdélyi szász népmesék, J. HALTRICH gyűjtése), (ford. Üveges Ferenc), Európa, Bp., 1979. 131.

ban a keresztény kultúrkörben, melyben a mese évszázadokon keresztül együtt élt a szakrális szövegekkel, tanításokkal,²⁹ exemplumokkal, kiemelt jelentéssel és teremtőerővel bír.

2. AZ ÁTOK EREDETÉRŐL

Szigeti Jenő az *átok* kifejezés eredetét és gyakorlatát vizsgálva a héber *”hála!”* kifejezést veszi górcső alá:

A szó alapjelentése: kicsinek, jelentéktelennek lenni. A vele kapcsolatos szókincs a héberben nagyon gazdag. Kifejezi az ókori keleti ember heves vérmérsékletének minden reakcióját. Az ember átkozódik haragjában (z'm), másokat megalázva [rr], megvetve [ql], gyűlölve [qbb], sőt káromkodva [lh] is. Ez az átokmondás is olyan erőket mozgósít, amelyek túl vannak az emberen. Mögötte is az a hit áll, hogy a kimondott szó – hatalom. Az átok a rossz, a bűn félelmetes hatalmát idézi fel. Ezért az átok mindig megnevezi az okot, ami az átkot a megátkozott fejére hozza [...] és a következményt. [kiemelés tőlem BP]³⁰

Ebben a kontextusban a haragváson, megvetésen, megalázáson, gyűlölködésen túl, a *káromkodás*, mint a tehetetlenség és kiszolgáltatottság jele, s a felettes erők megszólítása és a tőlük érkező segítségvárás is megjelenik. De ennél is hangsúlyosabb szempontunkból a citátum utolsó mondata, melyet a mesék esetében nem egészen egyértelműen igazolhatunk! Sőt, az alábbi érvelésben épp arra szeretnék rámutatni, hogy az átok-mondás okának elhallgatása, feltárandó magyarázatának elrejtettsége nem csupán a felszabadító hősnek, de a mesehallgató közösségnek is gondot jelent, s olykor az átokmondás indokára, természetére, visszaható erejére csak egy másik (másnak tovább adott³¹) átokból, egy külső segítő tanácsadásából, vagy magából a felszabadítás aktusából tudunk utólag visszakövetkeztetni.

29 „A tanítás olyan beszéd, amikor a mester hozzásegíti tanítványát ahhoz, amit ez utóbbi nem ismer.” E. LÉVINAS: „A belső és az ökonómia”, In: *Teljesség és végtelen*, i. m. 149.

30 SZIGETI Jenő: „Átok és áldás az Ószövetségben”, In: *Áldás és átok, csoda és boszorkányság, tanulmányok a transzcendensről*, IV. (Szerk. Pócs Éva), Balassi K., Bp., 2004. 26.

31 Lásd a *kigyóvölégény-típusú* mesékben a szó és – esküszegő feleségre/férjre kimondott, tovább adott átok fenomenjét. „–A férjem Rudolf, megátkozott, hogy addig ne tudjak megszülni, amíg háromszor át nem veti rajtam a karját”. („*Az elátkozott királyfi, aki sündisznó volt*”). In: CSENKI Sándor: *A cigány meg a sárkány*, püspökladányi cigány mesék, Népek meséi. Európa, Bp., 1974. 16–24.) „– Rájner! Kilenc napig kökényt ettetél velem, ezért a

Az *átok*, a rontás kimondásának további lehetséges okait keresve, azt mondhatjuk, hogy az *átok* jelentés-adás és jelentés-értelmezés aktusában nyeri el értelmét.³² Egészen pontosan a mesei átkok többségében, az *átok* értelmezése és az *átokmondás* okának felfejtése megelőzik a jelentésadás miértjének, hogyanjának és időbeli kiterjedésének vizsgálatát. Ennek egészen egyszerű indoka, hogy az *átok-jelenség* a meseszöveg mondásának jelen idejében hat, s olyan fenoménként kell kezelnünk és reflektálttá tennünk, mint amelyik olyan múltat hoz elénk, amelyik – Lévinas szavával élve – „sohasem volt jelen”³³, illetve egy olyan jövőre utal, amelyik az *átok* alóli felszabadulást ígérő/vállaló hős sorsát és a szenvedőét egyaránt megváltoztatja, ha másutt nem a „múltnál és jövőnél távolabbi múltban”: az örökkévalóságban.³⁴

tettedért elmenyek. Ne gyere utánam, mert úgyse kapsz meg! Ha eljössz, júni akarsz, hogy megkeress engemet, kelet felé gyere, de inkább jobb, ha itthon ülsz. („*Rájner*”. In: NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991. 149–174.)

- 32 Az elvarázsolás, mássá változtatás a mesében olykor nem átokként (rontásként), épp ellenkezőleg *áldásként* (jó akaratként) hat a gyermekek jövőjére, egy bizonyos ideig megóvja őt a gonosz felettés vagy evilági hatalmaktól, miként erre a koronkai cigány mesemondónál, Cifra Jánosnál találunk kiváló példát: „Megferedt ez a három leány. Kijüttek, felötöztek, és hattyúvá váltak, és elrepültek. Ez a három királykisasszony a Zöld királynak a leányai vótak. Mikor megszülettek ezek a leányok, az édesanyjuk felruházta avval: 'Legyen szárnyatok, mikor asszonyi seregbe lesztek, és repüljetek addig, míg valaki tükteket meg nem les, meg nem lát. Mikó tükteket valaki megles, meglát, többet ne tudjatok repülni! Az édesanya megáldotta evvel.’” (NAGY Olga: *Cifra János meséi*, i. m. 189. „*Nyéznyám*”, 174–213.)
- 33 „Nyomot csak a világot transzcendentáló – eloldott – létező hagyhat. A nyom annak a jelenléte, aki voltaképpen sohasem volt itt, aki mindig múlt.” E. LÉVINAS: „Jelentés és értelem”, In: *Nyelv és közelség*, i. m. 76. Ebből a szempontból a lehető legarchaikusabbnak tűnik az egyik román népmesei változat, melynek már a mesekezdő formulája sem hasonlít a megszokotthoz, mivel a „hajdanán” kifejezéssel nem a valóságos tér-idő szerkezet felfüggesztésére, a fikció megteremtésére törekszik a mesemondó, épp ellenkezőleg, a narratíva hitelességét, valóságosan megtörtént jellegét igyekszik megalapozni, egyben megnevezi az *átokmondók*, sors-vetők kilétét is. „Hajdanában, réges-régen, amikor a jövőmondók jártak a földön és megjósolták az emberek sorsát egész életükre, a bölcsőtől a koporsóig, akkor esett meg ez a történet, amit nektek el akarok mesélni. Jól jegyezzétek meg hát, kedves fiaim, hogy most se nem tündérekéről és sárkányokról, se nem császárokról és királyokról, se nem egyéb kitalált dolgokról mesélek nektek, mint máskor szoktam, hanem ezt a szép mesét úgy mondom el, ahogy kukoricahántáskor hallottam Gaurean Georgétól, a szancsali sánta embertől, amott Balázsfalva mellett, Erdélyben.” („*Kapott János*”. In: *Szegény ember okos lánya*, román népmesék, ford. Böződi György et al. 140–151.)
- 34 E. LÉVINAS: i. m. 77. A „*kígyóvölégény*”-típusú mesék egyike, a ketesdi „*A bika menyecske*” (AaTh 402) befejezése szívbemarkoló példát mutat erre, hiszen a hős és neje csakis az égbolton lehetnek egymáséi. In: *A rókaszemű menyecske*, Kovács Ágnes ketesdi népmese-gyűjteménye, Kriterion, Kolozsvár, 2005. 155–160.

A mesében megjelenő örökkévalóságnak nem az eszkatalógiai beteljesülés a lényegi vonása, hanem a deleuze-i *egybefoglaltság*, mely a sok és sokféle létezés, időbeli történés megragadásakor éppen nem kiszakítani igyekszik a jelenvalóságból, hogy a létezést határtalanul meghosszabbítsa, hanem az „*omnia complicans*”-ként tételezett Ige módjára „minden lényeket magába foglal, a legfelsőbb egybefoglalásként”.³⁵ Az átok, mint a mesekezdet elején még föl sem ismert sorsra irányuló büntetés kimondása (egyben az érintett előli elrejtése) és az ítélet időbeli kiterjedésének meghatározása (a vezeklő előtti elhallgatása) a *beszéd és látás* Gilbert Durand-i izomorfiját vetíti elénk. Az elátkozottságról szóló beszéd (mint a jelenvaló-lét kimondása) egyfelől megvilágítja a sötétben, elfedettségekben rejtekező bűn, vétség mibenlétét és az ítékezés patikamérlegére tehető súlyát. Másfelől a hősök (és a mesét hallgató/olvasó közösség) számára egyértelművé teszi a jövőben, az el-jövendő bizonytalan idejében bekövetkező sorsfordulatot: a kiválasztott/nekirendelt szeretetén, másikkért vállalt vezeklésén nyugvó megváltást, a felszabadulást és újjászületést. A látás (mely nem csupán az átokmondó részéről megnyilvánuló jövőbe-látás, jövendölés,³⁶ messzire ítéles), a szenvedőt felszabadítani induló hős képességévé is válik, éppen azáltal, hogy a segítőlények egy történetmondás révén megvilágítják számára a saját tulajdonképpeni-létének (*arcának*), lehetséges sorsbetöltésének, ön-azonossága megteremtésének a módját. A másoktól kapott tudás ekként válik egy olyan ideává („használati utasításként” fölfogható sors-történet ígéreteként), követhető „fénnyé” (a *tanács*, a *tanítás* s bizonyos értelemben a *tiltás* és *parancsolás*, mint a jelen-létet és az eljövendő-létet megvilágosító szó értelemben), melyet a mesehősnek bizalommal és türelemmel kell követnie az előtte álló úton, kiiktatván a szenvedéstől való félelmet, mely akaratát ingataggá tenné, megtörné, lezüllesztené.

35 G. DELEUZE: *Proust*, (ford. John Éva), Atlantisz, Bp., 2002. 48–49.

36 Montaigne „A jóslatokról” esszéjében meglehetősen szkeptikusan beszél a jóslásról és az álomfejtésről, e kettőt inkább a kockavetéssel cserélné föl, aminek persze a vakmerőséghez és sorsszerűséghez szoros kapcsolata van. Montaigne *babonát* említ a hitgyakorlás helyén: „[...] zavaros időkben a sorsuktól megrémült emberek visszaesnek egyebek mellett abba a babonába is, hogy balszerencsájuk okait az égben vagy régi fenyegetésekben keressék.” M. MONTAIGNE: *Esszék I.*, (ford. Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás G.), Jelenkor, Pécs, 2001. 63. Egészen másként vélekedik minderről Nietzsche: „Jövendöltetni magunknak, ez eredetileg (a görög szó általam valószínűnek tartott származtatása szerint) azt jelenti: meghatározatni valamit a magunk számára; az ember kikényszeríthetőnek hiszi a jövőt azzal, hogy megnyeri magának Apollónt: aki, a legősibb elképzelés szerint, sokkal több előrelátó istennél. Ahogy a formulát kimondják, betű szerint és pontosa ritmusban, úgy köti ez meg a jövőt: a formula azonban Apollón találmánya, aki a ritmusok isteneként a sors istennőit is megkötheti.” Fr. NIETZSCHE: „A vidám tudomány”, In: *Nietzsche/Válogatott írásai*, (ford. Szabó Ede), Gondolat, Bp., 1984. 172.

Az átok-mondásnak, mint kiszabott ítéletet követő vezeklés-történetnek egy másik lehetséges okát Joseph Campbell kötetének *A kaland visszautasítása* fejezetében ekként látja:

A mítoszok és népmesék a világon mindenütt világossá teszik, hogy a kalandra hívás visszautasítása alapvetően annak az elutasítása, ami a hős saját érdekében állna. A jövőt nem úgy tekinti, mint a halál és feltámadás végtelen folyamatát, hanem mintha kizárólag a jelenlegi értékek, erények, célok és kiváltságok megszállárdításán kellene dolgozni. [...] Az áldozatok egy része egész életére a varázslat hatása alá kerül (legalábbis erről szól a fáma), míg másokat sikerül megmenteni.³⁷

A hős által megváltásra váró lény részéről egy múltbéli (ám számunkra többnyire ismeretlen természetű) kalandra³⁸ hívás el-vagy visszautasítása (mely feltárta volna előtte azt az áldozatot, amit „saját érdekében” kellett volna meghoznia a rituális „halál” közbeiktatásával a jövőbeli léte érdekében), az „elvarázslást”, a meghatározatlan ideig tartó tetszhalált, gúzsba kötöttséget eredményezi, mely az elátkozottságában várakozót kiszolgáltatja egy „valamikor” érkező idegen lénynek, aki vagy vállalja azt a nehéz feladatot, amivel a meg- és felszabadítása jár, vagy sikertelenül végzi. Az elátkozott a szabadságától megfosztott várakozásban létezik, a reménység *türelmében*, mely a lévinasi értelmezés szerint „a szenvedés passzivitása”,³⁹ ami viszont nem nélkülözi sem az önuralmat (szubjektumának fenn- és megtartását az elátkozó zsarnokságával szemben), sem a megváltására érkező feletti uralmat, a másként-létben is önazonosságról szóló felszólítást, mint olyan sürgetést, amely nem tűr haladékot. A megváltásra vállalkozó, a „szabadító” gyakorta maga sem ismeri „saját érdekét”, olykor a pillanatnyi céljai és szenvedélyei vezérlik, ami akaratának elbukásához, a gonosz külső erők akarata előtti kapitulációhoz vezet: legalábbis az első két próbálkozás alkalmával. Olykor pedig nem ismeri föl a rá várakozó feladat „nehézségét”: magát a Lévinas-i „predesztinációt”, és könnyelműen, megfontolatlanul, vakmerően tesz ígéretet a megváltandónak, aki bízik az adott szavában: a „megígéremben”. Ez esetben megígérni annyit tesz, mint a rám várakozónak bejelenteni itt-létemet és elszánt akaratomat arra, hogy diadalmaskodjam önmagam félelmei és a szenvedőt rabságában tartó erők ellenem irányuló akarata felett. Az ígéretet bíró lény, látva, hogy a megváltó-hős szenvedélyei és felelőtlen ígéretei okán nem

37 J. CAMPBELL: *Az ezerarcú hős*, (ford. Varjasi Farkas Csaba), Édesvíz kiadó, Bp., 2010. 70–74.

38 „A par excellence kaland egyszersmind predesztináció, a sohasem választott választása.” E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 216.

39 Uo. 202.

képes eredeti akaratának végrehajtására, felháborodottan teremti le őt, mert az elátkozottságban átélt számlálhatatlan „idő” és megannyi sikertelen próbálkozás a kedvét lohasztotta. A mesék diskurzusában nyomon követhető komoly dorgálással, fejmosással járó intés, fenyegetés, vagy a megfontoltságra figyelmeztetés, az ígéret megtartására felszólítás ezt a feszültséget, a megváltódás elementáris vágyát, a „nekirendelttel” tudatosított felelősséget tárják elénk. Ez esetben a várakozó „teljesen megértő idegenszeretete” munkálkodik mind a felszólításban, mind a dorgálásban.

[...] lehetséges az is, hogy teljesen megértő idegenszeretet közvetítésén keresztül egy másik személy mutassa meg számomra az üdvömhöz vezető utat; mivel igazabb és mélyebb szeretetet tanúsít irántam, mint én önmagam iránt, ezért világosabb eszmét nyújt üdvömről, mint amilyent én magam elsajátíthatnék.⁴⁰

Ezt a fajta idegenszeretet nevezi Lévinas „jóságnak”, amikor a másik többet nyom a latban magamnál.⁴¹

3. AZ ÁTOK HATÁSÁBAN VALÓ HIT

Joggal vélhetjük úgy, cseppet sem mellékes az átok- és áldás-mondás fenomenológiáját vizsgálva, annak a ténynek az előrebocsátása, hogy e két szóbeli megnyilatkozás ereje és hatása valamennyi kutató szerint a vallási (pogány vagy keresztény) gyakorlattal függ össze,⁴² amire kiváló etnográfusunk, Pócs Éva is rávilágított:

Az ima kezdeti fokon a bizonyos módon és körülmények közt kimondott szó megvalósulásában vetett hiten alapszik, tehát közös gyökerű a ráolvasással. [...] Az

⁴⁰ M. SCHELER: i. m. 734.

⁴¹ E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 210.

⁴² „Az áldás- és átokformulák az ószövegségi ember vallásos életének elengedhetetlen részei voltak. Bennük az embernek az az alaphiedelme öltött testet, hogy a kimondott szónak köze van a valósághoz, alakítja, formálja azt.” SZIGETI Jenő: i. m. 24.

„Áldani azt jelenti, hogy kimondott szóval üdvhozó erőt közvetítetek, vagy valakit üdvösséghez erő hordozójának nyilvánítottok, vagy azzá tesztek. Az áldás adomány, amely érinti az élet misztériumát. Éppúgy *szó*, mint ahogy *adomány*, éppúgy *mondás*, mint ahogyan *jó* (*bene dictio*, vagy görögül: *eu-logia*). [...] Az élővilágon a teremtés óta áldás van, ez az áldás az életben maradás alapfeltétele. Az *átok* a bűnesettel jött be a Földre, mint az áldás ellentéte. Míg az áldás Isten teremtői szándékának megvalósulása, addig az átok a teremtés rendjének tagadása. [...] Míg az áldás olyan szóbeli megnyilvánulás, amelynek az a célja, hogy valakinek használjon, addig az átok ártani akar.” Uő. i. m. 24–25.

átok és áldás szintén közbenjárójával teljesíteti a kívánságot, de nem hozzáfordul, hanem rá hivatkozva, a befolyásolandó objektumhoz. A ráolvasó-szerepben – a mágia eszközeként – használt ima, áldás és átok egyaránt ráolvasásnak minősíthető [...].⁴³

A kutatók abban is egyetértenek, hogy csakis olyan közösségben létezik hatékonyan az átok-mondás (vagy áldás-osztás⁴⁴), amelyik hit-és hiedelemvilága kontextusában komolyan hisz a kimondott szó erejének megfogadásában. (*Hinni a felettes hatalom: Isten vagy újabban – Marquard szavával – „vetélytársaként” emlegetett sors létezésében, vagy az abszolút parancsolónak alávetettség komolyságával vagy sehogyan sem lehet*). Ezért is mondja Kríza Ildikó, hogy az átok úgy fejt ki hatását, s úgy is írható le, mint „egy kívülről hallott szó.”⁴⁵ Kívülről vagy felülről hallott szó, vagy miként Zumthor mondja „egy hangos tett”, mely kiszáradva bonyolult eseményort indít el. Gyulai Pál írja az *Adalékok népköltészetünkhöz* tanulmányában:

Az átok népünknel meglehetősen nagy szerepet játszik, nemcsak meséiben, hol a vezeklést és bűnhődést látszik jelképezni, hanem dalaiban, balladáiban is, hol inkább a bosszú és fájdalom költői kifejezése, természetesen azon hit alapján, hogy isten az igazságos átkot meg szokta hallgatni, mert már bölcs Salamon tanítja Példabeszédeiben (26 r. 2.) „Miképen a madár elmegyén és fecske elröpül: azonképen az ok nélkül való átok nem száll az emberre”.⁴⁶

43 PÓCS Éva: *Szem meglátott, szív megvert*, magyar ráolvasások, Helikon, Bp., 1986. 243.

44 A hősnek és a „neki rendelt” társnak, hogy a normális rendet, a rezponzív-etikát helyreállítsák, a marquard-i „kompenzációs tündérek” (olykor a szakállas öregapó alakjában feltűnő Isten) segítenek, részben a tőlük kapott/hallott tudás alapján a hősök sorsának konstituálásában, részben az átok alóli felszabadulásukban. „Nekem mindig is tetszettek azok a mesék, melyekben valamiféle bölcsök mellé sorban odalépnek a tündérek, hogy elmondják a kívánságaikat; ők nyilvánvalóan annak a kornak a tervbizottsági tagjai voltak, amikor a kívánság még segített. Az utolsó előtti tündér mindig gonosz tündér. Ő átkokat szór. És mára fölöslegessé vált. Az átkokról – a munkamegosztás visszaszorulásának ritka példaként – ma a jószándékú tervek maguk gondoskodnak; merthogy – Benn nyomán szabadon – a jó ellentéte a jó szándékú, és a tervek manapság mind-mind jó szándékúak. E mesék kitalálóinak – azt hiszem – jó érzékük volt a világ folyásának természete iránt; hisz az utolsó tündér – aki jó tündér – az átkokat soha nem tudta meg nem törtéنتté tenni; több nem tellett tőle, csak valami ellensúlyul szolgáló kívánság: kompenzáció. Ez az utolsó tündér tehát kompenzációs tündér volt. O. MARQUARD: „A sors vége?” In: Uő. *Az egyetemes történelem és más mesék*, (ford. Mesterházi Miklós), Atlantisz, Bp., 2001, 71–72.

45 KRÍZA Ildikó: i. m. 171.

46 GYULAI Pál: *Kritikai dolgozatok* (1854–1861), MTA, Bp., 1908. 325.

Ebből a citátumból az is kiderül, hogy megfelelő, a bűnt leleplező és mások számára is láthatóvá tett indok nélkül nem lehet hathatós átkot mondani valakire. Vagyis ha az átok-formula feltűnik a szövegben, a mesemondó és a mesekutató feltételezi mind a múltban már egyszer megtörtént bűnelkövetést, mind a hős közösségtől való eltávolodását, amelyek titokzatos voltukban újra elénk állnak: megoldandó problémaként.

Azt is látni fogjuk, hogy népmeséinkben az átkot-mondó lény már nem rendelkezik az „égi hatalmak” teremtő/pusztító erejével. Részben olyan lény, olyan varázsló – akiről Róheim Géza beszél –, „akinek megvan a rontáshoz szükséges bűvös tárgy”, amit a hősnek el kell lopnia (esetenként vissza kell szereznie). Részben olyan lény, aki egy ellene elkövetett bűnért (róla megfélemlítésért, őt ért visszaütésért, valamilyen szándéka elhárításaért) mond átkot, s e büntetés ki-rovással a mesemenetet is alakítja. Előfordul, hogy az elátkozott hős (akinek titkát a Másik minden fogadkozás: eskütétel és ígértetés ellenére is leleplezi), továbbadja az átkot, egy betéttel kiegészítve, még inkább továbbszöve a mesemenetet: ez az eset, „amikor az átkot maga a szereplő mondja, természetesen a történettel folytonos eseményort ad.”⁴⁷ A valamilyen állati bőrben létezésre ítélt titkát eláruló maga is bűnt követ el, s a neki továbbadott átokban benne rejlik az üdvösség lehetősége is, amiről Assmann beszél:

*Végül a bűn az üdvösség valamilyen fogalmát előfeltételezi, amikor is az üdvösség többet jelent a földi együttélés pusztá sikerénél. Ezt az üdvösséget olyan ígértetés-ként és jutalomként értelmezhetjük, amelyet egy legfőbb tekintély tűz ki egy adott norma teljesítői számára. Ez a legfőbb tekintély ígéréteivel szorosabban kapcsolja magához az embereket, mint pusztán a felügyelet és büntetés intézményeivel. E különleges viszony jellemzésére olyan fogalmak kínálkoznak, mint a szerződés, a szövetség és a hűség.*⁴⁸

A hős ugyanis a scheleri „szabadon vállalt kötelezettség” értelmében nem csak önmagáért felel, tartozik felelősséggel, de az emberekkel való viszonyában (a buberi értelemben: „viszony csak Én és Te között történhet”⁴⁹) a másikért, a neki rendeltért is, „aki elfogadta saját kötelező jellegű ígértetemet”,⁵⁰ és persze a Másik is őerte, amenny-

47 KRÍZA Ildikó: i. m. 174.

48 J. ASSMANN: *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008. 186.

49 M. BUBER: *Én és Te*, (ford. Bíró Dániel), Európa, Bp., 1991. 93.

50 M. SCHELER: i. m. 744.

nyiben a *reszponzív-etikán* nyugvó tökéletes viszonyt akarnak egymással létesíteni. E közös sorsra, szerződésre, szövetségre mutat kitűnő példát az egyik Cifra mesénk:

Nono, Te Lentelen királyfi! Mikor te születted, abba a perbe születtem én is. Te születted a bűnös földön, én születtem a tündérek sorjába. De a te csillagod felment az égbe, az enyim melléje ment, mikor én születtem. Ez a csillag minden gyermeknek az életjelzője. Ha hetedik ország széliben lesznek egymástól, úgyis egymásé kell legyenek. Én tudom, hogy mikor eljött az idő, le kellett jűjje a bűnös földre, s egymásé kell legyünk. De ha én tudom, hogy egyik sárkánytól a másikhoz viszel, soha az Operenciás-tenger partjára vissza nem jűttél volna.

(Az aranyhajú gyermek)⁵¹

A szabadító-hős e fenyegetés, pontosabban számonkérés hallatán joggal gondolkozhat el azon: honnan tudja a „tündérek sorjába” emelkedett lény, hogy én neki vagyok rendelve? Mit tudhat még rólam (viszonyulásaimról és mulasztásaimról, eltávolodottságomról és elkötelezettségemről), amit én nem tudok magamról? Mi köze ennek a lénynek az én előző, elődeimhez kötődő életemhez, amiről én nem tudok semmi bizonyosat, ellenben ő mindent tud? Ott volt-e akkor is, amikor a sorsom kimondatott? Netán ő-maga a sorsistennők kegyeltje? Vagy az a lény, aki a sorsomat szövi? Mégpedig abban az értelemben, amiről Dumézil beszél a sors kapcsán, hogy „ritkán erőszakolja meg az embereket, elég neki, hogy a – természetüknél, rendeltetésükénél fogva – bennük rejlő képességek és gyengeségek kifejlesztésében segítse őket.”⁵²

4. AZ ÁTOK- TÖRTÉNET

A mesében az *átok* olyan szó (elmondott történet), mely kimondása után elkezd „viselkedni”/cselekedni/hatni abban a közegben és létezőben („sorsában”), amelyben és akire vettetett. Az átok (akárcsak a bibliai értelemben vett Ige⁵³) egy adott pillanat-

51 NAGY Olga: *Cifra János meséi*, i. m. 317.

52 G. DUMÉZIL: i. m. 224.

53 „A létet értelemmel felruházni nem kevesebb és nem több, mint létrehozni azt. Ez eredendően a Mondás funkciója [...]” E. LÉVINAS: „Nyelv és közelség”, In: *Nyelv és közelség*, i. m. 116. Érdemes lenne (egy másik tanulmány keretében) eltűnődni azon is, hogy az *átok-mondás* és az *ígéret-tevés* milyen szinteken érintkezik egymással.

ban létezővé válik, némi túlzással az is állítható róla, hogy élőlényként áll előttünk,⁵⁴ *aki*: elborzaszt, megbénít, megdermeszt, átalakít, maszk mögé kényszerít, elragad, mélybe ránt, nem ritkán holttá lényegít. Az átok úgy viselkedik, mint a szabadjára eresztett, piszkoskodásban és gonoszkodásában, másoknak való ártani akarásában kimondatlan jó kedvét leelő őrög/gonosz, aki a mese narratívájában egyszer csak bejelenti igényét arra, hogy az ő külön kis történetét: magát az artikulálatlan vagy alig kibontott/feltárt átkot meséljék el. Éppen úgy, ahogy az „*Isten szeretet*” történetét, melyet ekként mesélnek el: „Isten élet és halál egységének *eseménye az élet javára*”.⁵⁵ Ilyeténképpen az őrög/gonosz folyamatos jelenléte (valamilyen formában/alakban) a mese menetében, egyfelől azt sugallná, hogy *ő maga* is részese (részese szeretne lenni) a teremtésnek, a teremtett fiktív mesei világnak – kiváltképpen is azért, mert hogy a sors bevezetésével Istent detronizálták.⁵⁶ Másfelől arra világít rá, hogy az átok, mint *rosszat előidéző esemény*: sorsot előszörre tragikus irányba, látszólag az élet ellenében, de az átok-levetés után a kiteljesedő élet érdekében szüntelenül jelen van és hat a parasztság életében.⁵⁷ A mesemondó a parasztság „*rossz-tapasztalatát*”⁵⁸

54 Emlékezzünk a népdal szövegére: „Édesanyám sok szép szava, *kit* hallgattam, kit nem soha”, melyben a szóra vonatkozó névmás az élőlény alakját ölti. Neumann pedig az ige és végzet szoros kapcsolatára világít rá: „Ám az ige végzet is, mivel kinyilatkoztatja, mit rendeltek a sors hatalmai, s az átok, csakúgy, mint az áldás, a mágikus rituáléktól függ, amelyek a nő kezében összpontosulnak. E. NEUMANN: *A Nagy Anya*, (ford. Túróczi Attila), Ursus Libris, Bp., 2005. 309.

55 P. RICOEUR hivatkozva Jungelre „Az egyik szövetségről a másikra” írásában, In.: *Narratív teológia* (Narratívák 9.) Kijárat, Bp., 2010. 59–60.

56 „Az igazi probléma valójában az, hogy a fátum Isten vetélytársa a mindenhatóságban.” O. MARQUARD: „A sors vége?”, i. m. 57.

57 A hős kérdőre-vonása a „*sárkány-átok*” okán nem is a királlyal szembeni büntetés jogosságát kérdőjelezi meg, (a kevélység elítélését jogosnak tartja) hanem az uralkodónak kiszolgáltatott, a hatalommal és joggyakorlással szemben tehetetlen nép felett gyakorolt büntetést nehezményezi. „– Te kopókölyök, hogy merted kiereszteni ezeket a kecskéket? Mikor harminc esztendeje, hogy az én bátyám, a Hollókirály, a huszonnégy fejű sárkány. Harminc esztendeje, hogy kőbálvánnyá van változtatva az egész népe. Harminc esztendeje, hogy kivette a szemit annak a két öregnek a Hollókirály, az én bátyám. Evvel büntette meg ezekér a kecskéké. Mer minden tavasszal nagy károkat okoztak. – Há, te sárkány! MÉR büntetted meg te avval egy népet, hogy kőbálvánnyá változtatad? Mennyit takarított vóna ez a nép! Mennyit fejlődött vóna! De az még semmi. MÉR tartottál harminc esztendeig világtalanon egy embert? Ez nagy kár vót. MÉR nem csináltál azokból kőbálványt? Így tartattad szem nélkül harminc esztendőki! Én azt hittem, hogy éppen te vagy.” NAGY Olga: *Cifra János meséi*, („Nyeznám”), 181.

58 „A rossz tapasztalatának köréből két jel mutat e felé a mélységes egység (a *bűn, a szenvedés és halál mélységes egysége* – BP) felé: először is – a morális rossz oldaláról – egy felelős elkövető bűnössé nyilvánítása egy homályos és titokzatos háttérrel leválasztja a bűnösség tapasztalatának világosabb sávját. A bűnösség tapasztalatának mélyén pedig ott rejlik az érzés, hogy

kivetíti a mese kezdetét meghatározó elátkozottságra, a szenvedést okozó hiányra és a normális rend elviselhetetlen kizökkentségére, melyet a boldog véget-érésben szükségképpen felold azáltal, hogy egy új rend kialakulását, a hősök közti kibékülést teremti meg.⁵⁹ E kezdet kapcsán érdemes odafigyelnünk Marquard megjegyzésére, miszerint az emberek:

[élete] közjáték: ahol megszakad, ott van vége, de ahol kezdődik, az sohasem a kezdet. Mert a valóság – elébük vágva – már mindig is ott van, és nekik kapcsolódniuk kell. Senki emberfia nem abszolút kezdet: mindenki azzal él együtt, amit előtalál, és ami fölött nincsen hatalma.⁶⁰

A mesemondó intenciója kapcsán sokat és sokszor emlegetett *vágykielő* és *igazság-szolgáltató jelleg* már eleve utal a paraszti közösség mindennapjaiban megélt szociális rossz-tapasztalatára: arra, „amit előtalál”, a munkás életnek mint igazságtalanságokkal, veszedelmekkel, bajokkal sújtott „olvasatára”: ami nem más, mint az elkárhozott-lét megértettsége.⁶¹ Evvel együtt a két szociális „jelleg” további szimbolikus többlet-jelentést sugároz a létezés kizökkentségére: a káoszra, az „élet komolyságával és általános rendjével ellentétesre”,⁶² a hiányra, a szükségre, az ínségre, a betegségre, a szenvedésre, az elátkozottságra, melyeket hajlamos is a titokban és elrejtettségben lévő, egyéni és kollektív bűn következményeként fölfogni.

A fentebb említett és lehetségesként tétélezett „*Ördög átok*” elbeszélése, a maga feltáratlanságában is nyilvánvalóan kettős természetű mondás: egyrészt önelmeselés (a gonosz önátadása/történetbe keveredése), másrészt a rossz-tapasztalat: az elátko-

felsőbb erők kerítették hatalmukba, s a mítosz ezeket könnyen démonizálja. A mítosz ezáltal pusztán azt az érzést fejezi ki, hogy a rossz történetének részesei vagyunk, amely eleve adott minden ember számára. A rosszat cselekvés kellős közepette a passzivitás e különös tapasztalatának az a legfeltűnőbb következménye, hogy az ember – bűnösként – áldozatnak érzi magát. A bűnös és az áldozat közti határ ugyanolyan elmosódása figyelhető meg akkor is, ha a másik pólusról indulunk el. Ha a büntetést úgy fogjuk fel, mint megérdemelt szenvedést, miért ne lehetne valamiképpen minden szenvedés egyszemélyes vagy kollektív, ismert vagy ismeretlen vétség büntetése?” P. RICOEUR: i. m. 96.

59 A parasztember a templomban a bibliai szövegek értelmezésekor folyton szembesül a bűnös: világ, vágy, tett, gondolat jelenlétével és jövőbe ható következményével, s azzal a felelősséggel, hogy mindenkinek és egyenként az Isten ítélőszéke elé kell állnia a végső elszámoláskor.

60 O. MARQUARD: i. m. 63.

61 „A tapasztalat az értelem olvasata [...]” E. LÉVINAS: „Jelentés és értelem”, In.: *Nyelv és közelség*, i. m. 46.

62 O. MARQUARD: „Az ész korlátgyakorlata”, i. m. 227.

zottság, a szenvedés, a halál tornácában létezés el-beszélése, tegyük hozzá rögtön, egyugyanazon történeten belül. Ez a kettős beszéd, pontosabban a Foucault által jelzett „nyelvi megkettőződés” a meseszerkezeten belül is tetten érhető. Mivelhogy a hősnek – a mesemondó által élénk tárt – történetét megszakítja az átok-esemény mesebetétben való elmondása és értelmezése, a gonosz jelenlétének, időbeli működésének és egzisztenciára/sorsra hatásának a tudatosítása az álomfejtés vagy tanács/útmutatás segítségével révén, ami visszautal a mesekezdetre és az egész (többféleképpen és több aspektusból olvasható) narratívumra.⁶³ A kapott/hallott tudásra való ön-reflexiónak (interpretációs műveletnek) mintegy retro-aktív jellege van: az egész elmondott történetet világítja be visszamenőlegesen, a jelen olvasatában. Annak a korlátozottságnak a tudomásulvételével persze, amiről Lévinas beszél:

Az utólagosság ténye nyilvánvalóan jelzi, hogy a konstituáló megjelenítés nem állítja vissza az absztrakt örökkévalóságot vagy a pillanat kiváltságát, hogy minden dolog mércéje legyen [...]»⁶⁴

5. AZ ÁTOK MINT A SZENVEDÉSRE IRÁNYULÓ ÍTÉLET

Az átok-mondó valójában nem a „szemtől szemben egyenességére” számot tartó beszélgetőtárs, aki gyakorta nem is hozzám szól, „hatalma tudatában” elbeszél felettem, kinyilatkoztat egy olyan transzcendens időben és térben, melyben beszédének inkább csak *tárgya* vagyok, mintsem alanya. Feltárulkozásomat, pőreségemet, társas viszonyomat nem is óhajtja, épp ellenkezőleg, távol áll tőlem, uralkodik rajtam és hatalmát gyakorolja felettem. Kimondott, rám dobott/vetett átkával korlátozza a szabadságomat, erőszakot követ el rajtam, megsemmisíteni szándékozik, hiszen nincs is más célja, minthogy megkössön: a *szenvedésben*. Az átok-mondó ekként éppúgy viselkedik, mint a halál, mely folyton közelít felém, anélkül, hogy pontos érkezését bejelentené, s erőszakos fenyegetésével folytonos bizonytalanságban, félelemben és rettegésben tart.

A szenvedés alatt, a vezeklő bűnös-lény pokoljárása során érintkezik a halál biradalmával: a tornácában áll. A bűn és a halál, a bűnhődés és alvilágtól fermentálódás nem csupán etikailag tartozik össze, a bűnös-lét ontológiai értelemben vett halál, aminthogy erre a mítosz és a mese minden esetben rámutat. Elátkozottságom

63 Vö. BÁLINT Péter: „Mese a mesében: a megkettőződés hermeneutikája”, In: *Kedvenc népmeséim/My Favourite Folktales*, Didakt, Debrecen, 2010. 81–103.

64 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 140.

tudatosítása (mely valós bűnöm vagy „bűn nélküli bűnöm” miatt rám kiszabott és beláthatatlan időintervallumig tartó fátum felfogása), nem okoz nagyobb gondot, mint a láthatatlanul és váratlanul érkező halállal,⁶⁵ mint a létezésben amúgy is rám váró sorssal való szembenézés. A közelítő halál félelmet kelt, aggodalommal tölt el, külső akaratként erőszakosan fenyeget:

A halál erőszakja mint zsarnokság fenyeget, mint ami egy idegen akaratból ered.⁶⁶

Ám hiába fogadom el, teszek úgy, mintha elfogadnám hatalmát, csakhogy rászedhessem, bekövetkeztét semmiféle csellel nem háríthatom el.⁶⁷ A fenyegetett-léttel való megbarátkozás végül is a vég, a végső óra, a minden kétséget kizáróan eljövő eljövételének tudomásul vétele, maga a lévinasi *elnapolás*, amikor az ember a „halál elkerülhetetlen erőszakjával szembehelyezi saját idejét”, s ennek az elnapolásnak (mely a halál szüntelen fenyegetése alóli felszabadulásnak, mint az eljövétel órájának kitolása) az élvezete is. A reménység, hogy a korlátozott időintervallumban való halálomból (az elátkozottságból, mint megkötöttségből) felszabadulok, a mesében több lesz, mint ígéret, épp ez jogosít föl arra, hogy saját akaratomat érvényesítsem, amikor a hozzám érkező, a nekem hűségét bizonyítótól elvárjam akaratának hősi es bizonyítását.

A mesemenetben feltűnő átok, mely gyakorta csak mint „egzisztenciális most” érhető tetten, egy „el-nem-mesélt történetként”, a hős által elszenvedett, vele megtörtént eseményként értelmezhető. Ricoeur ennek kapcsán kiemeli a „*behálózotttság*”-szituációját:

A behálózotttság – úgy látszik – inkább 'előtörténet' az elmesélt történetnek, amelynek kezdőpontját az elbeszélő (narrátor) választja meg. A történetet ez az 'előtörténet' kapcsolja a nagyobb egészhez, ez ad neki 'háttérét'. Ez a háttér valamennyi átélt történet pikkelyszerűen egymáshoz kapcsolódó 'előszövegetéből' áll. Az elmesélt történeteknek tehát 'ki kell emelkedniük' ('auftauchen') ebből a történetből. [...]

65 Jakab meséjében az Isten azzal bünteti a halált, hogy láthatatlanná teszi, nehogy újból megtér-fálhassa a cigány. Lévinas erre mondja: „Eljövételének váratlan órája mint a sors beállított órája közeledik.” Uő. i. m. 197.

66 Uo. 198.

67 A *Halál-koma* típusú mesékben a halálnak épp ezt a rászedhetőségét, a vele való komázás révén való eltávolítását, a mindig csak „holnap” eljövételére figyelmeztetést hangsúlyozzák a mesemondók, noha nagyon is tisztában vannak a halál hatalmával. Lásd a kötetben szereplő tanulmányomat!

*Történeteket elmesélni, követni, megérteni csupán ezeknek az el-nem-mondott történeteknek a 'folytatását' jelenti.*⁶⁸

Az egyes meseszövegekben kimondottságában, de nem feltárulkozottságában ható konkrét *átokról* (mint életeseményeket és létlehetőség-feltételeket jelen időben alakító történetről) azt nem tudhatjuk, hogy a múltban mikor mondatott ki és a hősön kívül másnak is kimondatott-e, miként az sem tudhatjuk, hogy a büntetés/vezeklés miféle formáját vonja magára. Ha azt feltételezzük, hogy a meseszövegben élénk álló „elátkozottság” egy olyan már a múltban elkövetett bűn eredménye, aminek levezeklése előttünk történik, joggal mondhatjuk, hogy az elátkozott a múltban nem volt képes „saját tapasztalatként” megértetté tenni a bűnét, ezért ítéltetett el. Ez a hiány, a tett elmulasztásának a hiánya, olyasfajta kalandokba sodorja a saját bűnével szembenézni nem óhajtót, amelyek kényszerként hat rá: az adott életszituáció újra-megélésre kötelezik. Ekkor a megmutatkozó elátkozottság, mint a ricoeuri „előtörténet” adja a mese „háttérét”, melyet mint ki-nem-mondottságot kell felfejteni, hogy a mesében az elhallgatások, a titkok, a „tudást” szolgáló mesebetétek adják a folytatást, amiben élénk tárul egy vezeklés-történet, mely bár ismeri a véget: a halált, mégis egyfajta mesei eukathariziszt érdemel, az egybefoglaltság értelmében.

Világosan kell tehát látnunk időbeni és térbeni elkülönözöttségében az *elátkozottságot* (mint egy múltbeli megoldatlanságot, faktumot) és a meseszövegben élénk álló *fátum-mentesítésre törekvést*. A mese jelenében történő vezeklés, mint a múltban „megoldatlan” életszituáció újra-megélése, arra kényszeríti a hőst, hogy az újra (megint és másodsorra) elő-álló „feladatra” adandó interpretációja magát az átkot és a fátum alóli felszabadulást a közösség számára paradigma értékűvé tegye. Ezt hangsúlyozza a balladahagyományban az átkot elemezve Kríza Ildikó is: „az átok mint ítéletmondó formula a morális tartalom helyesebb értelmezéséhez segít”.⁶⁹ Részben azért, amit Assmann hangsúlyoz, hogy a vétek nem csupán az egyént/bűnöst, de mindig a közösség egészét érinti.⁷⁰ Ellenkező esetben az következik be, amit Eliade egy helyütt kiemel:

*[...] két-három évszázad elmúltával a történeti események módosulnak a közösség emlékezetében. Az archaikus lelkiség formáiba az egyedi nem tud beépülni, csak a példaadó.*⁷¹

68 P. RICOEUR: i. m. 291.

69 KRÍZA Ildikó: i. m. 175.

70 „A kapzsiság az embertársakat és a közösséget érinti”. J. ASSMANN: i. m. 213.

71 M. ELIADE: *Az örök visszatérés mítosza*, (ford. Pásztor Péter), Európa, Bp., 2006. 73.

Bátran mondhatjuk, hogy nem túl gyakori az a meseváltozat, amely a sorsszerű találkozás pillanatában rögtön feltárja az elátkozott és a „megváltásra kijelölt” diskurzusában az átokmondó valódi kilétét, az átokmondás/vetés pontos okát, a kimondott átok/bűnhődés időtartamát, s az el- vagy átváltoztatott létállapotból megváltás mikéntjét és az újjászületés utáni sorslehetőséget is. Ilyen ritka példa a Dobos Ilona gyűjtötte Kovács Károly mese: a *Kígyó királykisasszony*, mely elemzésünk szempontjából a legtöbbet árulja el:

- Ne bánts engem, te királyfi, én egy elátkozott királylány vagyok. Már hét esztendeje itt élek az erdőben. Kígyó képében, elátkozott egy vén boszorkány, akinek ott van az erdőben a háza és az elátkozott engemet. Mert annak a boszorkánynak van egy fia, és az rabolt el engemet a királyi palotából. Mert az egy rablóvezér, és azt akarta, hogy legyek a felesége. [...] Most pedig elmondom neked te királyfi, hogy átkozott el a boszorkány. Hogy majd csak úgy szabadulok meg a kígyó testemtől, ha egy királyfi háromszor megcsókol, így ebben a kígyó alakomban. És ha én háromszor a kígyónyelvemmel a szádba ölthetem. Akkor én átváltozok újra királykisasszonynak. Azért átkozott el így a boszorkány, hogy gondolta, hogy ilyen királyfira sosem találok a kígyó alakomban. Így gondolta a boszorkány, hogy örökre kígyó maradok. De hát ha ezt megteszed, amit neked elmondtam, akkor boldoggá teszek. És hozzád megyek feleségül.⁷²

Az elátkozott királylány már hét esztendeje élt az „erdőben” (a földalatti világban), és az oda érkezőnek „kígyó képében” jelenik meg, válik láthatóvá. (Finom költői distinkció a „képében” kifejezés az alakkal szemben, hiszen a képhez a hallgatói/olvasói képzetben a *kígyó* összes mitikus aspektusa, lényéhez hozzátapadó képzelettel egyszerre elevenedik meg). Elátkozottá vált, vagyis a boszorkány *bű*-vével: rontó, károkozó erejével szabadságától megfosztotta s a világ-talan („vak”/sötét) alvilágba kényszerítette, hogy képtelen legyen bárkivel is kommunikálni, interperszonális szituációba lépni. Ezt még azzal is súlyosbította a boszorkány, hogy a megváltónak/felszabadítónak „kígyó alakjában” kelljen őt megcsókolnia, mégpedig eléggé szemléletes módon akként, hogy „kígyó nyelvemmel a szádba ölthetem”. A *kígyó-nyelv* kifejezés többletjelentést hordoz; jelen esetben utal az elvarázsolt/elátkozott királylány rejtett vétségére, vagyis álnok, vádló, kegyetlenül rágalmazó természetére, amiről nem szívesen beszélne.⁷³ Ezért kell avval kezdenie ön-reprezentációját, hogy „Ne

72 DOBOS Ilona: i. m. 346–347.

73 Vö. *Kígyót, békát kiált rá*, illetve a *Kígyót melenget keblén* szólások eredetét értelmező cikkel! In: O NAGY Gábor: *Mi fán terem?*, Gondolat, Bp., 1957. 197–201.

bánts engem, te királyfi”, és zárnia egy narratívát erősíti/hitelesítő mesei fordulattal: „boldoggá teszek”. Az etikai parancsra: „*ne ölj!*” figyelmeztetés egyszerre védekezés (mely az „ismeretlen” másik, a szabadító gyilkos akaratának elhárítására irányul) és ön-elmondás, mely a beszédben összefüggést teremt egy ígérettel, az egyesülésben, boldogságában levés ígéretével: „És hozzád megyek feleségül”. Az ígéret nem oszlatja el rögtön a királyfiban a kígyóként létezés okozta félelmet, miként a nyelvöltögetéstől, mint a néma beszédétől és megváltás egyedül lehetséges módozatától való borzongást sem. Okkal-joggal feltételezheti, hogy esetleg „kígyót melenget keblén”, vagyis jósága fejében gonoszsággal fog fizetni a királylány felszabadulása után, mintegy ígéretét megmásítva. A diskurzusokban történő tényfeltárás, a múltban történetekre visszautalás: „most pedig elmondom neked, te királyfi, hogy átkozott el a boszorkány”, csak egyfajta érvelés, nagyon is szubjektív „olvasata” a múltban történeteknek: a boszorkány fia/rablóvezér általi elraboltatásnak és fogva tartásnak. A transzfiguráció révén kígyóalakot öltött királylány látens/feltehető bűnössége kimondatlanul marad, ám „képéhez” köthető: vádló, kegyetlenül rágalma-zó természete megengedi azt az értelmezést, hogy szorult helyzetében megint csak „vádaskodik”, amikor rablóvezérnek kiáltja ki az őt feleségül venni szándékozót: „kígyót, békát *kiált* rá” pusztán azért, mert nem tetszik neki, nem *a* megfelelőnek tartja. A felszabadításra vállalkozó királyfi sem lehet nyugodt afelől, hogy a megváltás (a kígyónyelv szájába öltése) után nem jár-e éppen úgy, mint a boszorkány fia, hogy tudniillik kíméletlen visszautasításban részesül, amit egy kis vádaskodással, álnok beszéddel könnyen megmagyaráz a királylány jótévőjének. (Azt a kérdést is feltehetjük: ha egy újabb jelölt tűnne fel, akinek sem az átokról, sem a felszabadításról nem lehet tudomása, a „kígyónyelvűségnek” miféle más aspektusával kellene megküzdenie?) Erre utal a mesemondó is, amikor a huszárjait megtizedelő és emiatt királyi apja által száműzött huszárcapitány maga is eltűnődik:

Akkor a királyfi elkezdett gondolkozni, hogy megtegye-e azt, amit a kígyó mondott neki. Gondolta magában a királyfi, ő úgymint száműzve van, hát megcsókolja a kígyót háromszor. (347.)

Hogy nem egészen alaptalan (és a mesei szituációtól sem idegen) ez a fajta szövegértelmezés, mármint hogy a megváltandó királylány szavai kétséget, gyanakvást keltenek a segítségére siető hősben, arra példaként szolgál Jakab István *A Feketebéli király* című meséje.⁷⁴ Mindemellett ott rejtezik az a másik veszély is a felszabadító számára,

74 NAGY Olga – VÖÖ Gabriella: *A havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 202–237.

hogya a kígyónyelv magába fogadása révén, az ismeretlen Másik arca mögött lappangó lény s „nyelve” (beszéde és testrésze) által feltárulkozó „személyessége” érintése révén nem válik-e maga is *azonossá* a kígyóalakot öltött királylánnyal? Nem változik maga is szörnyé, bűnössé, álnokká, akinek az idők végezetéig ott kell maradnia a pokolban? Az elátkozott Másik kígyóként és emberként megnyilvánulása hadra fogta a hős emlékezetét: önmagáról szóló beszédét, miszerint egész gyermekkorában és huszárjaival is „rossz volt”, amiért száműzték, vagyis egyfajta kiátkozottságban részesítették. Meglehet, az elátkozott, pokolra jutott királylány éppúgy vágyik a csókra, mint a holtak az élők véreire.⁷⁵ A királyfi pedig szorult helyzetében, mondhatni „nyelvi szorultságában” sem habozik sokáig, hogy megtegye a kérést, válaszoljon a fel-hívásra: vagy együtt üdvözülnek, vagy együtt maradnak a pokolban, eljövendő létük, a rájuk mért sors szerint. Ezen szöveghermeneutikai feltételezések akkor sem hagyhatók figyelmen kívül, ha tudjuk: a mesei megváltás legfőképpen a szereteten, a megelőlegzett és megtartott bizalmon, a másik előtti feltárulkozáson, a kölcsönös felelősségvállaláson alapszik. Mindennek hiányában nem lehet semmiféle átok alóli felszabadulást remélni; elegendő, ha csak a szeretet elhalványul, háttérbe szorul, máris egy olyasfajta magányosságra, elkülönülésre ítéltettség következik be, mint az *unalom-átok* esetében. Ez azon ritka mesei átok-fajták egyike, amelyik felülírja az elátkozott hős és a fogságból megszabadított kedves „boldog együttlétének” megszokott narratíváját. A mesemondó mintha igazolni akarná Sesztovet élet és halál kérdéséhez viszonyuló létezők leegyszerűsítő létdramaturgiája feletti ítéletét:

*Ha az ember élete könnyen zajlana, és könnyű, kellemes halállal végződne, akkor az ember bizony a legmulandóbb élőlény lenne.*⁷⁶

75 A beregújfalusi mesében, a „*Kutyakótyonfitty*”-ben (az ismerős motívum szerint) amiért a szolgálónő fia: Kutyakótyonfitty elárulta testvéreinek, Ivánnak a három galamb jövődómón-dását, s árulása révén megmentette őt és feleségét, Tündérszép Ilonát a végzetes veszélytől, ugyanakkor magára vonta a sorsmadarak halálos átkát. Hálából Ilona feltámasztja: „Álmodja ü, hogy amit megszült, a két gyereket, abbu má no, hogy ami jött úgy viér, minden, menjen, és ü avval a küszobrot mossa át, és Kutyakótyonfitty feliéled. Fogta ü azt az izét, felállott betegesen, má milyen egy asszony, felállott, és akko betegen megfogta azt a viuért, összeszedte bele egy tálba, egy kis langyos vízbe átmosta, és elment, és teljesen bekente azt a küszobrot úgy, hogy ott semmi hiány nem maradt. Kutyakótyonfitty is feliébredt. Feállott.” In: *Tűzoltó nagymadár*, beregújfalusi népmesék és mondák (PENCKÓFERNÉ PUNYKÓ Mária gyűjtése), Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993. 139–140.

76 L. SESZTOV: *Az orosz vallásbólcsélet virágkora I–II.*, (ford. Baán István), Vigilia, Bp., 1988. I. 268.

Ez a mesemenetben másodlagos vagy kései átok részben a kalandosság szolgálatában áll, részben Cifra emberismeretéről, az emberi lény állhatatlanságáról, a bűn ciklikus ismétlődéséről s a Másikért való folyamatos megküzdés szükségességéről is szól.

- Nem tudlak hazavinni, felülmúltatok az életemet. Vida, szeretitek egyik a másikat! Ettől fogva legyen unalom az életetek! Úgy megúnjátok egyik a másikat, ahol hagyjátok, ott kapjátok! Maradjatok el egymástól, és unjátok egyik a másikat! Ettől a perctől fogva unalmatokban két úton induljatok el! Ha elmaradtok, úgy elfelejtkezsetek egyik a másiktól, hogy soha eszetekbe se jusson!

A vénasszony akkor mérgiben úgy földhöz ütötte magát, hogy kétfelé hasadt. A varjak káromva reászállottak, és leghamarább a szemit ásták ki ennek a bűdös vén ördögös szülének.

Ezek kecskebukát vetnek, lesz Vida, lesz Rájner. Megindulnak ketten, de az unalomátok fogta őket, hogy az úton, az út két szélén mentek, egyik a másikhoz nem szólottak. (NAGY O.: Cifra János meséi, Rájner, 168.)

Az egymáshoz nem szólás, a megszólíthatatlanság és hallgatagság, a megnyílás hiánya okozza a másik iránti közömbösséget, a további felelősség nem vállalást, ami szükségképpen vezet az egymás melletti „elhaladáshoz”, a külön úton járáshoz, a fele-társág (másképpen az „egység”) érzetének köddé válásához. Kerényi pontosan megnevezi a házasság, a két fél-ember összetartozásának a zálogát:

A bizalomról van itt szó, a legszélsőségesebb odaadásról és leplezetlen önmagát kiszolgáltatásról (a 'bizalom' egyszerű görög kifejezése ezt jelenti), amelyben a tisztán testihez is hozzákapcsolódhatik az 'igaz' jelző [...]]⁷⁷

Végül vegyünk még egy másik nem túl gyakori mesét, a szlovák *Matej, a nagy király és Uljana, a nagy királyné* meséjét, melyben az átokkal sújtott lény töredelmesen meg- és bevallja a saját bűneit, s az elátkozottságot jogos büntetésül kirótt vezeklésként fogadja el.

- Figyelj rám, Matej. Amint tizenkettőt üt az óra, fejezz le!

- Már miért fejeznék le?

- Megmondom én. Boldogtalan királyné vagyok, bűnt bűnre halmoztam, az uramat megöltem, a bátyja átkozott el, hogy addig fogok itt ülni, amíg Matej, az ártatlan ki nem szabadít. Így aztán háromszáz éve ülök itt a trónon. (92.)

⁷⁷ KERÉNYI Károly: *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi, Bp., 1988. 229.

Bűnét, melyet sokáig rejtegetnie kellett férje és népe előtt, Matej előtt kell nyíltan megvallania, s feltárja lényegét is, mely a közösség rendjét sérti:

[...] ez a bűn a legarchaikusabb körülmények között, primitív népeknél különösen a nők házassági hűtlensége, de általában azoknak a határoknak a megsértése, amelyekkel kultusz és szokás, vallás és társadalom a nemiség teljes szabadságát korlátozza.⁷⁸

A mesében a „bűnt bűnre halmozó” királyné primordiális bűne: (megzabolázhatatlan *kirkéi szenvedélye* miatt az egész közösség bűnhődik), s annak következménye: elátkozottá vált egész városa és népe, Matejban azt a dilemmát kelti, hogy neki (akit a két bátyja ármánykodása révén szintén a bujaság vádjával ítélték el ártatlanul kedvesével együtt), joga van-e egy másik lényt „lefejeznie”. Az a kérdés vetődik föl benne: a hozzám közelálló, a testvéreim bűne miatt netán kevésbé súlyosnak tűnik a Másik bűne? Saját jelleméből és tapasztalatából kiindulva Matej joggal feltételezheti, hogy a királynő is egyfajta ármánykodás, gonosz szándékú ártani akarás rabja, ezért is húzódozik a gyilkosságtól, mint a főbűn elkövetésétől: „No de azt mégsem tehetem, hogy levágjam a fejed?” A királyné biztatása (mely lényegileg nem a bűnbánatra, sokkal inkább az átkozott létből elmenekülés/felszabadulás szándékára utal): „Tedd csak meg, mert különben újabb háromszáz évig itt kell ülnöm, amíg nem jön egy másik Matej”, az elkövetett bűn természetére és súlyosságára ébreszti a hőst. Ez a *parancsolás*, mint további ellenállást és időrabló hezitálást felfüggesztő beszéd, vajon valódi bűnbánatot takar-e, vagy csak az évszázados szenvedés meg-unásáról való beszéd? Az ítéletként kiszabott vezeklés hosszúra nyúló időtartama önmagában nem indokolja a bűnhődés megelégedését, ha és amennyiben a bűn még nem vált megbocsátottá. A vezeklést, járjon az bármilyen szenvedéssel, a bűnös részéről nem lehet megunni, mondhatni: neki nem áll módjában megunni, mintha önként választotta volna „kedvtelésékként”, miként a rá kiszabott bűnhődést sem úszhatja meg: a mese törvényének szellemében. A másvalaki általi felszabadítás és a tehertételtől megszabadulás óráját nem ő jelöli ki: számára az már kijelölt, éppen úgy, mint a megváltásért elvégzendő feladat. Ez talán a mese legfőbb *kompensációja* az emberi történelemben minduntalan visszatérő és az emberi akaratot korrumpáló igazságtalansággal szemben, hogy tudniillik a „tagadhatatlan rossz legalább kiegyenlíti valahogy a jó”.⁷⁹ A mi esetünkre lefordítva ez annyit tesz, minthogy lehet valaki bármilyen gazdag és hatalmas király vagy királynő, a szánal-

⁷⁸ Uo. 28o

⁷⁹ O. MARQUARD: „Fölmentések”, In: *Egyetemes történetek...*, i. m. 291.

mas bűnét nem palástolhatja, a bírakat nem vesztegetheti meg, a közösség törvényét semmiféle turpissággal nem írhatja felül, s a világban sehol sincs olyan félreeső zúg, ahol meghúzhatná magát: mert kiközösített és akként is kell élnie, amíg a megváltás órája el nem érkezik. S akkor is azzal a tudattal kell élnie, amit Lévinas olyan megrendítően mond: „a megbocsátott lét nem ártatlan lét.”⁸⁰

80 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 243.

A „VOLT-VAGYOK” MEGJELENÍTÉSE A MESÉKBEN

(Az „elátkozott” sündisznó/fiú narratívák hermeneutikája)

I.

Emmánuel Lévinas a *Nyelv és közelség* kötet „Az igazságról” szóló fejezetében idézi Buber egy korábbi szavait, más szempontból korábbi önmagát felülíró passzusát:

Szinte azt kellett volna írnom – mondja –, hogy az egyedi akkor válik az igazság igazolásává, ha a személyes egzisztencia által ki nem mondottat fejezi ki. –;

majd nem sokkal alább még azt is hozzáteszi, hogy:

[...] az igazság teljességgel a hozzá való viszonyulásban, a keresésében, vagy az érte folyó küzdelemben érhető tetten. Vagyis sokkal inkább jelenti egy élet autentikusságát, mint látszat és lét megfelelését.¹

A mesehős (jelen vizsgálódásom esetében a *sündisznó/fiú*) az *el-átkozottsággal* fémjelzett, s ekként nyilvánvalóvá lett/tett „rabságában” kénytelen önmagára, jelenvaló-létére reflektálni, felfüggeszteni kizárólagos viszonyulását a jelenhez és egyszerre keresi a félelem és idegen/varázserővel bíró hatalmak jövőben lehetséges legyőzésével és „szellemi felszabadulásával”² az igazságot. Legyen szó a fiú sebezhetőségénél fogva kiszolgáltatott önmaga védelméről és tulajdonképpeni-léte megmutatásáról, akár a heideggeri értelemben vett „volt-vagyok létének” feltárásáról, vagy akár az elátkozottsága megszüntetéséről, mindig az érte folyó küzdelemben teszi egyértelművé és láthatóvá, ezért is mondható bizton létezéséről, hogy „autentikus”-lét. A sünné változott király/fiú valamennyi története „a személyes egzisztencia által ki nem mondottat fejezi ki”, az elrejtett-létet és tulajdonképpeni-létlehetőséget, illetve a kettő közötti átjárhatatlanság megszüntetését: egy át-változás, létmódusz-váltás,

1 E. LÉVINAS: „Martin Buber és a megismerés elmélete”, In: Uő. *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 105.

2 Ny. BERGYAJEV: *Az ember rabságáról és szabadságáról*, (ford. Patkós Éva), Európa, Bp., 1997. 307-309.

átoktól megszabadulás, megváltódás történetét tárja elénk különböző és tanulságos narratíva-változatokban. Elegendő, ha az igazságról való tudás birtoklására (*A sün*), a trónkövetelő-létének sejtetésére (*A kis sündisznó*), vagy a hitvesi hűség és szófogaadás elvárására (*Az elátkozott királyfi, aki sündisznó volt*) utalunk, amikre egy-egy meseváltozat interpretációján keresztül igyekszem rámutatni.

A sündisznóvá változás meseváltozatait külön-külön is szemügyre véve, nyomban felvetődik számunkra néhány alapvető és megkerülhetetlen kérdés. Mivel érdemelte ki a hős, a szegénylegény vagy a hercegfű és a királynő az „elátkozott” sorsot? Miféle „bűne” van vagy volt korábban a hősnek, ha csakugyan neki, s nem valaki másnak: apjának, anyjának, választottjának, neki elrendeltettnek volt felróható valamiféle bűn, hogy átkot vont a fejére, átokkal sújtott sorseseemény megélésére kényszerült? S ha van bármiféle bűne, vajon az morális létéről vagy egzisztencia-karakteréről árulkodik? S ha az átok időtartama előre kimondatott, jellegétől függően vajon korlátozott ideig érinti az átmeneti létminőségét, vagy magát az örökkévalóságot célozza? Másfelől nyomós indokunk van azt is kérdezni: miért az állatbőrbe-rejtettség, a másmyennek tűnés, mássággént feltüntetetés? S hogy irányt ne tévesszünk, faggatózzunk afelől is: miért nem mutatkozik meg a hős rokonai és választottja előtt rögtön abban a létformájában, melyről az élettörténete elmondása közben vagy a végén, mintegy a második (vagy sokadik) meghallgatása/elolvasása után megtudjuk, hogy nem más, mint eljövendő-léte, s azt el is nyeri a mese végére? Miféle kalandos utazásra kénytelen elindulni a mitogeografikus világban és milyen kényszerű átváltozást kell végrehajtania ahhoz, hogy végérvényes/ideiglenes haláltól átitatódva (mely egyben újjászületés-létlehetőségét is felkínálja), azzá váljon, akivé lennie kell, elnyerje tulajdonképpeni-létét?

A válaszadáskor Tengelyi László *A rossz a büntapasztalatban* írása gondolatmenetét követjük (mely a heideggeri „eredendő” és „állandó” bűnösség morális „létlehetőség-feltételének” vizsgálatán nyugszik), s melynek értelmében nem azt kell keresnünk, hogy mi „az” átok, hanem azt, hogy miben áll az „átokjelenség”. Ebből a szempontból érdemes megvizsgálni, hogy az átokjelenségben mi az a fenomén, ami:

„[...] előszörre és többnyire nem mutatkozik meg, hanem elrejtettségben marad, miközben ugyanakkor 'lényegénél fogva hozzátartozik ahhoz, ami előszörre és többnyire megmutatkozik’.”³

3 TENGELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1992. 163.

Rögtön feltűnik a számunkra, hogy az itt elemzésre kerülő mesékben az átokjelenségben nem mutatkozik meg „előszörre és többnyire” egy korábbi történethez tartozó átokmondás összetéveszthetetlen alanya és *fel*-indultságának az oka, a kimondásnak, mint útra indításnak, létminőség-változtatásnak pontos ideje és az átok-mondás nyomon követhető interakciója. Ami ugyanakkor megmutatkozik: az átokjelenség elszenvedője (a mesehős) és az átkot elszenvedő, illetve a neki rendelt társ létére gyakorolt hatása, a *másság*-ból fakadó, vagy éppen azzal együtt járó kizökkentség és az elátkozottságra reflektálás, mely mindig együtt történik egyfajta interpretálással.

Az elátkozottságra reflektálás vizsgálata során érdemes követnünk azt is, ahogyan Tengelyi László a heideggeri tapasztalat-értelmezésen alapuló *reflexiót* leírja:

[...] olyan tapasztalatként határozhatjuk meg, amely eredendően és hitelesen kinek-kinek a számára egyes szám első személyben fogalmazódik meg.⁴

Az elátkozott mesehős – a mese természetének lényege szerint – saját tapasztalatként éli meg átokkal sújtottságát és eljövendő-léte aspektusából érti meg egyfelől önmagát (a kizökkentséget megszüntető Magát és Másikhoz viszonyulását). Másfelől azt a penzumként kirótt feladatot, melyet helyesen kell értelmeznie ahhoz, hogy a mesemenetben előálló választás, folytonos döntésre készítő/felhívó gondok megoldása közben a tulajdonképpeni-létét valóra váltva megszabaduljon magától az átoktól, s egy másik narratíva mondásába kezdjen a hitvestársa arcának igézetében és – a lévinasi értelemben vett – önmagáról „tanúságtévé” szándékával.⁵

Hogy a sündisznó-történetekben az „átokjelenség” értelmét még pontosabban megérthessük, megint csak Lévinashoz kell fordulnunk segítségért, útmutatásért, mintha magunk is mesehősként viselkednénk.

A másság eltérésként adódik, olyan múlt gyanánt, amelyet az emlékezet nem képes a jelenben életre kelteni. Szükség van tehát egy olyan idegenre, aki minden bizonnyal megérkezett, ám el is távozott, mielőtt megérkezett volna; aki eloldódott megnyilvánulásában.⁶

4 Uo. 171.

5 „A kifejeződés sajátos eseménye abban áll, hogy tanúságot tesz magáról, miközben szavatolja a tanúságtételt. Az önmagáról tanúskodás csak mint arc, vagyis mint beszéd lehetséges.” E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 168. «L'événement propre de l'expression consiste à porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage. Cette attestation de soi, ne se peut que comme visage, c' est- à - dire comme parole.» (In: *Totalité et infini*, Kluwer Academic, 1971. 220.)

6 E. LÉVINAS: „Talány és fenomén”, In: *Uő. Nyelv és közelség*, i. m. 87.

A sündisznófiú az idegen, aki a csonka családba megérkezett és feltűnésével mindent összezavart, aki már *valamikor* korábban eltávolodott a közösségtől, felfüggesztette/berekesztette a párbeszédet a hozzá közel állókkal, s az önmagába zárkózása, megszólíthatatlansága révén vált idegenné, ezért jelenik meg felcserélhetetlen lételehetőségében: az átokkal sújtottságában. Eloldódottsága miatt sem a mesenarratíva-szöveg jelen idejű történetébe, sem a közösség rendjébe nem képes betagozódni egészen addig, amíg eljövendő-létében létre nem hoz egy másik rendet. Arra ítéltetett (egyelőre egy ismeretlen valaki által), hogy másságát megmutató létén és a feladatteljesítés interpretálása közben előtűnő önmaga elrejttségén átsütő arcára ismerjen, a kétféle arc (az ál-arc és az eredeti) *el*-térést megszüntetve feloldódjon magában, s megteremtse a lehetőséget egy másik, általa teremtett rendbe való betagozódásra, mely által a kizökkentség állapotát megszünteti.

Az átok (mely kimondója részéről egyfajta lelki felindultságot, felsőbb-, de nem minden-tudás birtokában való megszállottságot,⁷ rögeszméből fakadó őrzöngést takar/fed), ekként megnyilvánulhat a közösség „rendjének kifejezéseit” a múltban megsértő lényre mért büntetésként, de éppily hangsúlyosan a személyes egzisztencia-lehetőséget gátló Másik-lény (az apa vagy a feleség) önmagára-nem-ismerése, a sorsa elutasításának hősré visszaháramló következményeként is. Az átok, mint egyfajta *tanítás*, megszakítja a párbeszédet, egyirányú ki-mondássá válik, ugyanakkor éberségre int és lelkiismeretet ébreszt, gondolkodni tanít és cselekvésre ösztökél. Arra emlékeztet (amiről hajlamosak vagyunk az egyéni érdekeink képviselőtekor megfeledkezni), hogy a hős immár nem csak önmagáért felel, de az emberekkel való viszonyában (a Buber megfogalmazta értelemben:” viszony csak Én és Te között történhet”⁸), a velük való együtt-lét diskurzusában a másikért és másokért is felelősséggel tartozik, amennyiben valóban tökéletes viszonyt akar létesíteni. A Másik részéről megnyilvánuló eltávolítás (szószegés, árulás, titok-kibeszélés, bajba-keverés) és a Másik iránti felelősségre ráébredés (útba-igazítás, segítség, láttatás, vissza-szerzés), lényegét megértve mondja Csenki hőse:

*Nem voltam sündisznó, csak el voltam átkozva, hogy amíg egy évet le nem élek a feleségemmel, addig ez a bőr mindig rajtam legyen. És Rudolf a nevem. De mennem kell.*⁹

7 „A megszállottság nem egyéb, mint választás nélküli felelősség, mondatok és szavak nélküli kommunikáció.” Uo. 126.

8 M. BUBER: *Én és Te*, (ford. Bíró Dániel), Európa, Bp., 1991. 93.

9 CSENKI Sándor: *A cigány meg a sárkány* (püspökladányi cigány mesék), Európa, Bp., 1974. 16–24.

Az átok, mint a mesei narratívában előre-vetülő, előre-ható, mesemenetet haladását meghatározó beszéd, sorsalakító tanítás, maga is a múlt rejtettségében, sőt feltárást sürgető tagolatlanóságban létezik a mesehős számára. Bár nem ismerjük a korábbi interaktus mindkét résztvevőjét (a *mesében* inkább a görög mitológiából ismerős Moirák¹⁰ jöhetnek szóba, mintsem más transzcendentális lény; az *átokdalokban* az Isten, az Egek Ura, az anya, apa vagy elhagyott kedves az átok-mondó), miként nem ismerhetjük a diskurzusukat alakító életeseményeket, a két fél feltáratlan szándékát és eredeti létmódusát sem. Azt viszont nem téveszthetjük szem elől, hogy magát az átkot a mesenarratívában fölsejlő titok és homály ellenére is az „életegészt” érintő beszédként kell felfognunk, mely a múltba vezet bennünket.

*Ez az emlékezet-előtti múlt, talán maga az örökkévalóság, amelynek jelentéssége makacsul a múlt felé vezet vissza. Az örökkévalóság nem más, mint maga az idő visszafordíthatatlansága, a múlt forrása, de egyben menedéke is.*¹¹

Az emlékezet-előtti múltban a sündisznóvá változott mesehős számára feltűnik egy Másik lény: az apa vagy a feleség *nyoma*, amelyben Lévinas szerint láthatóvá válik a „Közélláló arca”, mint a Másik végtelenjének ideája, „s ennek megtestesülése új hatalmat kínál az immár felszabadult szellemnek, a befogadás, az ajándék, a teli kéz, a vendégszeretet hatalmát”.¹² Az elátkozott hős, miközben saját másságára reflektál (egy múltbeli eseményt – Deleuze szavával élve – „összecsengenget” egy jelenbelivel, *egybefoglalva* a két narratívát egyfajta örökkévalóságban), fölsejlik előtte az átokjelenség értelme, s ugyanakkor megszüntetésének biztos módja is, ahogy egy másik elátkozott sorsról szóló mesében, a *Medvebocs királyfi*-ban kimondatik:

*Mert csak az oldhat föl az átok alól, aki megszeret engem.*¹³

10 BALOGH Máttyás meséje *A három sorsmadár* és a *Kapott János* román népmese egyértelmű bizonyíték erre.

11 E. LÉVINAS: i. m. 74. Kiegészítendő ez az értelmezés a Deleuze-ével: „Az örökkévalóság szerintünk nem a változás hiánya, nem is a létezés határtalan meghosszabbítása, hanem magának az időnek ez az egybefoglalt állapota.” G. DELEUZE: *Proust*, (ford. John Éva), Atlantisz, Bp., 2002. 49.

12 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 171. «[...] l’idée de l’infini dans la conscience est un débordement de cette conscience dont l’incarnation offre des pouvoirs nouveaux à une âme qui n’est plus paralytique, des pouvoirs d’accueil, de don, de mains pleines, d’hospitalité.» (E. LÉVINAS: *Totalité et infini*, i. m. 224.)

13 BERZE NAGY János: *A búbajos lakat*, Móra, Bp., 1979. 210.

A mesehős kinyilvánított mássága folyamatos értelmezői törekvése során megérti, hogy a közelállóval való korábbi érintkezésében milyen létlehetőséget, viszony-kialakítást nem ismert föl sajátjaként. József Attila mondja a *Nagyon fáj* versében: „Kettős teher/ s kettős kincs, hogy szeretni kell”; a mesehős a szeretetnek éppen ezt a páros-voltát, a kölcsönös „kifejeződést” és „eredeti becsületszóra utalást”, a megértés őszinteségét és fenntartását, illetve a Másik elvesztését eredményező esküszegés megbocsátását nem gyakorolta, vagy mert nem volt rá módja, vagy mert nem is állt szándékában. Emiatt nemcsak a mesehős, de a hozzá közel álló apa, a neki rendelt hitvestárs is az átokjelen-ség varázsa alá kerül, ettől fogva és miheztartás végett együttesen szenvedik el a ki-zökkentséget, *félre*-beszélnek, amivel a másik elvesztését idézik elő. Sorsszerű, hogy a buberi *önkéntes-ember* tapasztalatát kénytelenek tudatosítani magukban:

*[...] áldozat nélkül és kegyelem nélkül, találkozás nélkül és jelenlét nélkül, cé-lokkal és eszközökkel át- és átszótt világ az ő világa; nem is lehet más, és ennek neve: végzet.*¹⁴

Bukottságára és kétségbeesésére eszmélése közben döbben rá az egyik fél és a másik is, hogy a Másikkal való/volt együttlétében (inkább összezártságban, egymás fog-ságában, egymásra utaltságában, semmint közös létezésükben) mi az, ami nyug-talanító: egyben újból a rá leselkedő veszély forrása is. Ez a veszélyforrás kettős irányultságú értelmezést tesz lehetővé. Egyfelől megvizsgálandó abból a szempont-ból, amit Deleuze vet fel:

*[...] a szeretett lény iránt érzett agresszivitás egyrészt a szeretet elvesztésének veszélyét vonja mag után, másrészt egy önmagunk ellen forduló büntudatot.*¹⁵

A felismert veszteség-tudat és a folyton kísértő büntudat („*Hát mit tehetnék? Ha egy-szer az Isten megvert, mitévő legyek?*” – kérdezi az egyik elátkozott társ, Ludinca¹⁶), a buberi értelmezést tovább gondolva, az önmegsemmisítés vagy a *szabad-ember* lét-módusza közti választás dilemmáját ébreszti föl a mesehősben és persze bennük is.¹⁷ A veszélyforrás másfelől tetten érhető Lévinas távolság-interpretációjából is:

14 M. BUBER: i. m. 74.

15 G. DELEUZE: i. m. 141.

16 „*Az elátkozott királyfi, aki sündisznó volt*” mesében a feleség, In: CSENKI Sándor: i. m.

17 „[...] a szabad ember nem úgy van, hogy itt van a célja, s onnan hozza a szükséges eszkö-zöket; csak egy dolga van: a mindig új elhatározása, hogy sorsának elébe menjen. Elhatá-rozásra jutott, s elhatározását alkalmanként, minden válaszüton, megújítja; de előbb nem hinné el, hogy nem él, mint azt, hogy ez, a nagy akarat elhatározása nem elegendő, és eszközként kell megtámogatni.” M. BUBER: i. m. 74.

*A közelálló jelenlétébe beférkőzik a távollét, ami által a közelség nem egyszerűen együttlét és elnyugvás, hanem maga a meg nem nyugvás, a nyugtalanság.*¹⁸

Deleuze kijelentése megengedi azt az értelmezést, hogy a főhős korábban, egy meghatározhatatlan, az emlékeket elhomályosító és összezavaró múltban egyszer már konfliktusba került a Másikkal (az apával vagy a feleséggel), s a vele való nem éppen felhőtlen viszonyában az önzőséget, az el-fordulást, az önmagával folytatott, vagyis a közösséget és sors-társat elutasító párbeszédet választotta. Mivel a lét-gonddal szembesülését követő döntése egy korábbi „válaszúton” nem volt meg-felelő, a kudarc felelősséget egyszerűen áthárította a Másikra, a diskurzust megszüntető agresszivitásával és büntudat-elfojtásával a másik szeretetét és saját boldogságát tette kockára, ha nem is mindörökre, ami a mese szellemiségével ellenzekne, de egy másik létlehetőség-választás felkínálkozásának idejéig. Ennek az újból adódó létlehetőségnek egyik szükségszerű és megkerülhetetlen velejárója, hogy a másságát (büntudatra ébredéséből fakadó felelősségvállalását és szeretetre megnyíltását) kell megláttatnia a Másikkal, akit eljövendő-léte megragadása során többé nem kezelhet sorseseeménye mellékszereplőjeként vagy tárgyként.

*Láttatni annyit tesz, mint rákényszeríteni valakire egy idegen, förtelmes, iszonyatos látvány közelségét.*¹⁹

Ám a rákényszerítés nem a sokkolás, a megijesztés, a bénultság-okozás, az undor-keltés szándékával történik („másodjára” már éppen nem ezzel a szándékkal történhet), sokkal inkább a förtelmes és iszonyatos „idegenben”, mint félelmet keltőben, a félelem-legyőzés árán elérhető lelki felszabadulás és szeretetgyakorlás kínálkozik föl lehetőségként.

Lássuk be, s miért ne tennénk, a *másság*-látványa: a sündisznóvá elátkozottsága eléggé „idegen, förtelmes, iszonyatos” mind az apa, mind a Csenki-mese hintójában őt ölébe fogadó királylányok számára. A nagy kérdés persze az – a mesei fordulat és a létlehetőség választás szempontjából egyaránt –, hogy ezen az előszörre ijesztő, félelmet keltő másság-látványon képesek-e *túl*-lépni, és a túllépés után közel engedni a hőst magukhoz; vagy a kényszerű túllépés gesztusát mindörökké beárnyékolja vagy meggátolja ez a förtelmes látvány, mely az idegennel szembeni idegenkedést követő *el*-távolítást és büntetést indokolja.

18 Uo. 126.

19 G. DELEUZE: i. m. 140.

Az apja csak nem állhatta. Nem tudta elfelejteni, hogy sündiszno volt valamikor. (A kis sündiszno)

Miközben hazafelé haladtak, a sündiszno felugrott a mennyasszonya ölébe, úgy-hogy összeszurkálta a combját. A lány fogta, lelökte. A sündiszno elkapta a hajánál fogva, félholtra verte, visszakergette. (Az elátkozott királyfi, aki sündiszno volt)

Lévinas gondolatmenetének tükrében az a leginkább nyugtalanító a mesehős számára, hogy a maga és másik között megsejtett és felmért távolság, a Maga és a Másik között a közelséget megszüntető másság, idegenkedés, titok-kibeszélés, esküszegés és áruulás okán nemhogy csökkenne, éppen fordítva, egyre növekszik maga a távolság. Tudomásul kell vennie, hogy egyedül a fellazult összetartozás, az őszinte és kölcsönös szeretet hiányát eltakaró „cinkosság” csupán az, ami a korlátozott (nem kevés félre-értést, viszolygást, szembenállást okozó) megértést biztosítja. Ám ez a cinkosság, mint a kiindulópontként használatos jel-beszéd csak meg-előlegzi egy közös nyelv kialakításának, egy jövőbeni diskurzusnak a feltételét, és a szeretet felé közelítve lassan kialakítja a másik iránti felelősség érzetét. Amikor a mássága kinyilvánításával láthatóvá teszi a kettejük közé férköző távollétet (a hallgatás vagy arc-elrejtés gesztusában), s a verbális és másféle jelek között keresgélve kifejezésre igyekszik juttatni a nyugtalanító együttlét felszámolására irányuló szándékát, mely egyben eljövendő-létének tudatosítása is, ezzel egy időben bejelenti a másikért vállalt felelősséget: „azért, amit nem követtem el – a mások szenvedéséért és hibájáért”²⁰ is.

Ez a szavakkal, őszinte érzésekkel és titkos jelzésekkel kinyilvánított felelőség-vállalás, mint megelőlegzett ígéret, a tökéletes viszony helyreállítására tett szándéknyilatkozat, végig jelen van a mesei narratívában. Amint a másik lény újból elköveti a „hibát”, vagyis megakadályozza a hőst abban, hogy tulajdonképpen és eljövendő létét a közeljövőben beteljesítse, az átoktól együtt-létüket megszabadítsa, azon nyomban és nyomatékosan figyelmezteti/inti egyfajta „szövetségükre”. Mivel a Másik nem hallgatott az intésre (egy külső késztetésnek engedve, amely mindig dramatikus párbeszéd), másként szólva az átok idejének elmúlását nem várta ki, ezzel óhatatlanul és büntetésképpen (egy hőstől kapott átok következtében) magára vonta vezeklés emberpróbáló feladatát. Ám az eltűnő hős (vagy hősnő), mielőtt egy térben és időben messze lévő világba távozna, a próbatétel sikeres megoldásához segítséget nyújt a hátra- és magára hagyottnak, a tőle hallott átokmondással járó figyelmeztetés, mint a végleges elvesztés lehetőségére utalás, egy kettejük között létrejött nyelv re-konstruálása, amely a vándorlás alatti használata révén válik értelmezhetővé.

²⁰ Uo. 129.

– *Hát mit tehetnék? Ha egyszer az Isten úgy megvert, mitévő legyek? A férjem, Rudolf, megátkozott, hogy addig ne tudjak megszülni, amíg háromszor át nem veti rajtam a karját. (Az elátkozott királyfi,...)*

II.

A sün valódi „sündisznóvá” változásának történetéről (mely egyszerre kialakulás-történet és az állatvilág hierarchiájában elfoglalt méltó rang megszerzésének is a narratívája) *A sün* címen számon tartott kirgiz meséből szerezhetünk tudomást.²¹

Hajdan az ördög egyszer megharagudott az egész világra s a napot sötétségbe borította. [...] Akkoriban még sima volt a sün, akár a bársony, húsát pedig a legjobb ízűnek tartották. [...] Ám, jóllehet apró és gyámoltalan volt, a többiek között bölcs és meggondolt állat hírében állott.

Olybá tűnik, hogy a külső megjelenés (a teremtett létminőség) és a belső tulajdonságok (az együttélés során szerzett tapasztalatok alakította jellem) szoros korrelációban állnak egymással; nem véletlen, hogy a sün védtelensége és kiszolgáltatottsága okán, s nem utolsósorban természetének lényege szerint rejtekezni szeret.

A sün azt válaszolta a követeknek, hogy ő ugyan kész elmenni a tanácsba, csak hogy túl nagy a veszély: őt bárki megbánthatja, sőt fél is falhatja. Ha másik bőrt adnának neki, nyomban elindulna oda.

Ebből a rejtekező egzisztencia-karakterből és előrelátásból fakadt a megfontoltsága és bölcsessége is, mely el- és megkülönbözteti másoktól (mondjuk az erősektől, fűrgéktől, ravaszoktól), s egyben meghatározza sajátos létmódusát. A nem csekély szenvedés-történetről szóló megnyilvánulását hallva („őt bárki megbánthatja, sőt, fél is falhatja”), nem csodálkozhatunk azon, hogy az ördög-űzésre kifundált tervéhez a saját tapasztalatain nyugvó bölcsességét mozgósítva tárja fel és mutatja meg valódi magát: az állatoknak és a mesehallgatónak/olvasónak egyaránt. Hiszen a nála (és persze az egész állat-közösségénél) nagyobb gonosz hatalom: az ördög „mindenhatóságát” kérdőjelezi meg, az őt bántani és felfalni szándékozók erőfölényével szemben szerzett tapasztalataira és korábban bevált menekülési-terveire hagyatkozva, még hozzá tagadhatatlan sikerrel. A védtelenségéről szóló beszéd egyszerre

21 *A szürke héja*, (válogatta és fordította Buda Ferenc), Kirgiz mesék, Európa, Bp., 1988. 301–302.

tárja föl a gyöngék és hatalmasok bizonyos pontokon hasonlóságokat mutató jellemét: az *ál-arc-öltést* (az önmagáról tanúságtevés őszintétlenségét) és a rejtekezésből eredő *színlelést* (a másmilyennek tűnést, az eredendő létmódusztól eltérő formában való ön-láttatást), mely gesztusok a magányosságuk és megtévesztésre törekvésük alapvető álságosságát tárja elénk.

Tegyétek próbára az ördögöt – mondta a sün. – Ha csakugyan mindenható, változtassa a homokot bőrré, a vaját meg fonállá, s varrjon meg belőle délig egy bundát.

A fortélyos kívánság teljesítése a korlátozott varázshatalommal és pusztító-erővel rendelkező ördög számára megoldhatatlan, mivel hogy nem rendelkezik „isteni mindenhatósággal”, ezt belátva „meg kellett hát szabadítania a napot a sötétségtől”. A napfény nélkül, miként azt számos meséből tudjuk, sem a növények és fák nem teremnek, sem az állatok nem szaporodnak és gyarapodnak, sem az emberi világ rendje nem tartható fenn hosszú távon. Az emberi tájékozódás és észlelés is csorbát szenved, ezért is kell megszüntetni az ördög ármánykodása révén beállt sötétséget.

A sün felismervén az ördög hatalmának korlátozottságát/ korlátoltságát, a sötétségből előtűnés és fényben kialakuló kapcsolatok rá nézve való veszélyességét, a „többet ésszel, mint erővel” paraszti-mesei bölcsesség évszázados igazságát alkalmazza a kizökkentség visszaállítására és önmaga védelmére. Ugyanezt az életstratégiát tudatosítja az ő bölcsességére hagyatkozó állattársaiban, és sikeres feladatmegoldásával eléri, hogy őt magát viszont testi adottságainál jóval nagyobb megbecsülésben és védelemben részesítsék a jövőben.

III.

„Ha az isten ilyen fiat adott, tűnj el a szemem elől! Mire hazajövök, ott ne érjelek!” – ripakodik a szegény béresasszony férje a neki ebédet késlekedve vivő sündisznó-fiúra, mivel képtelen volt elfogadni olyannak a „jövevényt”, amilyenek sok-sok sóvárgás és rimázkodás nyomán az Úr adta a feleségének. A Berze Nagy János gyűjteményében szereplő *A kis sündisznó* mese²² hősen átok ült, bár a szövegben nem értesülünk semmiféle előzetes ítéletről²³, hogy kinek a száján mondatott ki (a szenvedő

²² BERZE NAGY János: i. m. 162–65.

²³ Az efféle hiányosságról mondja Honti: „[...] az átok kimondása hiányzik (de következményei megvannak, úgyhogy ezt a csonkaságot az elmondó vagy valamely előző hagyományozó rovására kell írunk.” HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1975. 200.

szerkezet maga is utalás egyfelől a sors-eseményt előre-vetítő beszéd alanyának ismeretlenségére, másfelől az átokjelenség kimondásának kényszerűségére, hogy tudniillik nem is történhetett másképpen). A sündisznófiú létformája kapcsán azt az értelmezést kell bevezetnünk, amit Tengelyi vet föl:

[...] minden szenvedés bűn – olykor ’büntett nélküli bűn’ – által fölidézett sors. Háttérben így nem morális világnézet áll, mely bűnre büntetést követel, hanem tragikus élelátás, mely minden szenvedést sorsként fog föl.²⁴

A természetes anyai vágyak sokáig teljesületlensége okán, egy, a sóvárgás közben kimondott lételemettség következett be: lét-elrejtettségben leledző fiúgyermek „lett” az asszonynak, aki a vágyakozás és kérés nyílt kifejezése helyett sóvárgása következtében fia sorsát előrevetítette.

Sóhajtozott is, hogy legalább csak egy lenne, aki elvinné az ebédet az urának. Már azzal se törődne, ha az a gyerek akár olyan is volna, mint egy sündisznó. Úgy is lett. A szegény asszony gyereke éppen olyan lett, mint egy kis sündisznó. Elnevezte Jancsinak, és nevelgette tíz esztendeig. Akkor kiküldte a mezőre, hogy vigyen az apjának ebédet. Délben várta már az ember az asszonyt. De az csak nem jött. Már két óra is elmúlt, még mindig késett. Egyszer csak gömbölyödik ám a kis sündisznó, hozza az ebédet. Kapja erre a béres az ostort, agyon akarja ütni.

A sündisznó-fiú, aki nem ember-alakban, hanem „sündisznóbőrbe” rejtve nyilvánul meg, a kívülrálló/mesehallgató számára másmilyennek tűnik, látszik, mint az adott közösség emberei, viszont *mássága* folytán képtelen „hasonlóvá válni egy eleve ismert rend kifejezéseivel.”²⁵ Másként szólva a maga életének a másokétól való elhatárolását, az *eredendően egységes élet* szétválasztását jeleníti meg.²⁶ S mivel nem tudja betartani az ebédvívés megszabott idejét, szemmel láthatóan képtelen alkalmazkodni az „ismert rend kifejezéseivel”, ezért joggal állíthatjuk, hogy késlekedésével fölülírja az évszázados paraszti életrendet: törvényt szeg, egyfelől az élet normarendszerét sérti meg, másfelől a közösség tagjaival való érintkezésében a kommunikáció oda-vissza történő zajlását szakítja meg. Nem kevés tanulsággal szolgál számunkra, amit Buber ír egy helyütt:

24 TENGELYI László: i. m. 48.

25 „Tűnni, látszani annyi, mint hasonlóvá válni egy eleve ismert rend kifejezéseivel, mintegy megalkudni ez utóbbiakkal, asszimilálódni hozzájuk.” E. LÉVINAS: *Nyelv és közelség*, i. m. 80.

26 TENGELYI László: i. m. 46.

Az állat tekintete egy nagy nyelv képességével rendelkezik. Önmagában, hangok és gesztusok közbejötte nélkül, a legékezzőlöbben akkor, amikor a tekintetére hagyatkozik, a titkot annak természetes bezártságában, az alakulás szorongásában mondja ki. A titok ezen állapotát csak az állat ismeri, csak az tudja megnyitni előttünk – ez az állapot éppen csak megnyitni képes, megnyilatkozni nem. A nyelv, melyen ez történik, azonos azzal, amit kimond: szorongás [...]. Ez a nyelv: a természet dadogása a szellem első kézszorítása alatt, mielőtt átadná magát neki arra a kockázatra, melyet embernek nevezünk. De nincs beszéd, mely valaha is megismételhetné azt, amit e dadogás képes közölni.²⁷

A sündisznófiú természetes válasza a kegyetlen apai megnyilatkozásra, a végleges el-távolításra és az életrendjükből kiírásra: a sírás.

Ment haza a gyerek sírva, aztán szedte a sátorfáját, és elment világgá. Hiába kérte sírva-ríva az anyja, nem volt maradása.

A sírás a hős mássága felvállalásának szorongást keltő jellegéről beszél artikulálatlanul, mégis szívbemarkolóan, ugyanakkor a tekintetében megbúvó titok, mint szavak nélküli csodálkozás és kérdés nélküli kérdeződésként szegeződik az apjára, akihez fordulása nem csekély kockázatot jelent, ezért mondhatjuk, hogy bátortalan megnyílása a *szorongás nyelve*. A sírás, az egyelőre még a hős előtt is érthetetlen átokjelenség és a másság titkának megnyitása, ugyanakkor önsajnálkozás is (noha az önsajnáltatást, mint részvétkönyörgést sajátos formáját elutasítja, amikor az anyai sírás-rívás ellenére sem marad otthon, mely, olybá tűnik, az apai tiltás miatt többé nem az otthona). Az anyai sírás is a tehetetlenség és féltés, a fia eltávolítására megnyílás és a férjjel szembeni rejtekezés sajátos formája: a szorongás kifejezésének szavak nélküli „nyelvi” aktusa, melyet anya és fia érthet kizárólag.

A tízéves fiúcska első „küldetése” balul sikeredtségével szembesülve kénytelen eltöprengeni önnön sajátos létmódusán, s az apa részéről kinyilvánított ellenségeségen, mely látszólag a késlekedés tényéből, valójában a fia „*torz-ságának*” elviselhetetlensége okán megszólaló lelkiismeret hangjának elfojtásából fakad, s csap át iszonytató kegyetlenségbe. Bár az anya hajlandóságot mutatna a védelmezésére, a meséből is ismerős transzcendens állapotba juttatására (a *regressus ad uterem* gyakorlására, melynek „minden formáját az jellemzi, hogy a hős élve és felnőttként hajtja végre, tehát nem hal meg, és nem kerül vissza a magzatállapotba”²⁸), János nem

27 M. BUBER: i. m. 117.

28 M. ELIADE: *Misztikus születések*, (ford. Saly Noémi), Európa, Bp., 1999. 105.

kér az effajta elrejtésből. Inkább maga kíván szembenézni a sorsával. A sajátos ön-maga-létén töprengés és a magával – egyben magában – folytatandó párbeszéd helyszíne: az *erdő*, ahova a szenttörténetek, legendák, mondák, mesék és más irodalmi műfajok szerint évszázadok óta visszahúzódnak a hősök, s a világ előli rejtekezés és létmód-változtatásra felkészülés, az idegen/ismeretlen erőknél kiszolgáltatottság és egyfajta védettség, a szótlanság és misztikus megszólíthatóság/éberség állapotában időznek. Az erdőbe visszavonulás felfogható úgy is, mint *várakozás* egy hívásra, egy kívülről vagy belülről érkező hang *meg*-szólítására, mely az elrévültségéből felébrészténé, az elrejtettségben-létezőnek a tulajdonképpeni lételemét feltárná, és a megszólító hang felkínálná a létprobléma lehetséges interpretálását, ami minden bizonnyal együtt járna egy bizonyos lételem-választással. Ellenben ez esetben is figyelembe veendő Lévinas megjegyzése a megnyilvánulás hiányáról:

Az önmegmutatás elutasítása azonban nem rejt magában szükségképpen a rejtekhelyek kedvelését.²⁹

János sem az életrendjükből őt kiíró apának, sem a síró-rívó anyának nem szándékozik megmutatni magát, a kitiltás és megvédelmezés kinyilvánított gesztusa ellenére sem, ami persze elgondolkodtató, mármint hogy kezdeti megnyilvánulásában és családjához viszonyulásában is rejtekezik. Az idegennek tűnő és közösségtől eloldódott fiú el-távolítása, mint apai kitiltás, a sündisznóbőrben rejtekező lénynek szól, aki nem akar beszélni, vagyis nem akar „leválni a birtokolt dolgokról”, a sündisznóbőrrel, hogy fölébe nőjön önmagának, és az apjával képes legyen szót váltani. Lévinas írja:

Abhoz, hogy az objektív távolság kimélyüljön, a szubjektumnak még a léten kívül kell lennie, miközben benne van; bizonyos értelemben meg nem születettnek, nem a természetben lévőnek kell lennie.³⁰

Egyébként amikor az önmegmutatás hiányáról és a rejtekezés viszonyáról ír Lévinas, felveszi Buber azon gondolatfonalát, melyet a magány kétféle természetéről sző: egyrészt a magányról, mint a „*megtisztulás helyéről*” beszél, „melyre azután megpróbáltatásai közepette szüksége van az elkerülhetetlen kudarc és személyes igaz-

29 E. LÉVINAS: i. m. 80.

30 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 175. «Pour que la distance objective se creuse, il faut que tout en étant dans l' être, le sujet n' y soit pas encore; que dans un certain sens il ne soit pas encore né – qu' il ne soit pas dans la nature.» In: *Totalité et infini*, i. m. 230.

ság próbája között”³¹; másrészt az „*elkülönülés kastélyáról*” szól, „amelyben az ember önmagával folytat párbeszédet, nem azért, hogy megpróbálja és kézbe fogja önmagát annak várakozásában, ami következhet, hanem lelki alkatának önélvezetében”. Az önmegmutatás elutasítása, egyben az arc eltakarása, a léthez és a Másikhoz (az apához) nem viszonyulás kinyilvánítása, a száműzetés vállalása. Mindemellett várakozás egy személyes próbatételt és létmódusz-változást igénylő és a Másik számára megnyílást lehetővé tevő sorseseemény bekövetkeztére. S noha az első pillanatban hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy Jancsi rejtekezése felfogható úgy is, hogy folyton-folyvást *menekül*, mindenekelőtt a „büntett nélküli bűn által felidézett sorsa” elől, más összefüggésben az egyelőre „feltáratlan” vagy fel nem tárulkozó tulajdonképpeni-léte elől az erdőbe. A félelmetes és nem-ember-alakú (szörny)lények birodalmában, ahol nem tűnik ki/fel *torz*-ságával, mintegy háborítatlanul élhet a szétválasztott, vagy „bizonyos értelemben meg nem született” létében, a közösségtől elkülönülve, önmagával párbeszédet folytatva, amíg a várt sorseseemény, mint feltárandó és maga számára megragadandó lét meg nem mutatkozik.

A fiúcska kapott sündisznó-léte megosztja a béresasszonyt és a férjét; a korábban együvé, egy-ségbe tartozó felek kettészakadnak, s kétféleképpen viszonyulnak ugyanazon áhítva várt lényhez. Az asszony megadóan elfogadja olyanak, amilyenek reménykedése történetét elbeszélő sóvárgásának köszönhetően: sündisznóbőrben elrejtett lett. Ám a paraszti világ szemléletmódjától kötött apa számára kihívás-próbatétel volt fia *ilyetén-léte*. Az elrejtett-lét iránti apai berzenkedés, majd egyre nyilvánvalóbb ellenségeskedés: az elfogadás és a szeretet hiányáról, a paraszti közösség „ismert rend kifejezéseihöz” asszimilálódásának visszafordíthatatlanságáról, az élettörténekből leszűrt évszázados tapasztalatokhoz való reflektálatlan ragaszkodásáról tanúskodik. János elrejtettségében szunnyadása nem csupán az erendően egységes élet szétválasztását, megosztását takarja, de ilyetén-voltában a többiektől való elkülönbözését, s eljövendő létét beteljesítő szándékáról hallgatását, mint bűnt is rejti. A szülők és a kapott gyermek szövevényes, közös létet sértő életmegnyilvánulásainak összegzése kapcsán hangsúlyozza Tengelyi azt, amit Benjamin mond: „A sors az élők bűn-összefüggése.”³²

A sündisznó fiúcska a váratlanul felbukkant és számára beazonosíthatatlan kanászhoz szegődik bojtárnak, s a bérében alku, egyezés nyomán megállapodva örzi az „ismeretlen” gazda disznait.

31 M. BUBER: i. m. 126–127.

32 TENGELYI László: i. m. 47.

Jancsi egyedül maradt a disznókkal egy esztendeig, két esztendeig, három esztendeig, négy esztendeig. Úgy megszorodtak addig, hogy se elejét, se végét, se szélét, se hosszát nem tudta megőrizni.

Ellenkezőleg a *Tékozló fiú példázatában* megismert „bűnös” fiúval, Jancsi nem a lecsúszás, elzüllés, „sárban fetregés” létlehetőségét választja, hanem megragadva a szerencsését, kitarató és szorgalmas disznó-örzésének köszönhetően a felnőtté-válás és gazdagodás útjára lép. Itt következik be az első fordulat a mesemenetben. Hiszen az apa a haszonelvűség és pragmatizmus, az előzetes elvárás és lét-fenntartásról szóló tudás aspektusából bírja csak elképzelni a fiút, aki a szegényes gazdaság és a család hasznára válhat egykoron. Az apai előfeltevés, mondhatni előítélet, hogy a sündisznó-gyermek ellentétben egy „normális” fiúval, képtelen megfelelni a családi – s bizonyos szempontból a közösségi – elvárásnak, a történet során csakhamar köddé foszlik, egyszerűen nem nyer igazolást. Mivel hogy a fiú erdőben történt „találkozása” a kanással (a szerencse, vagy az annál is nagyobb „hatalom”: a sors biztosította „meggazdagodását”), s az anyának átnyújtott kisebb vagyon vitathatatlaná tette, hogy képes segíteni a cifra nyomorúságban élő családon. Bebizonyította, hogy képes megvédeni a reménytelen kiszolgáltatottság és szegyenítő nélkülözés ellen az övéit; sőt, a napi robotként végzett földműveléssel járó szegénységet is képes megváltoztatni – a mesei fordulatnak megfelelően – az általa „előteremtett” sok pénzzel.

Ám a sündisznó-gyermek sejti, hogy hiába teremtette elő a család megélhetésének, továbbélésének az anyagi feltételét. A pénzátadás utáni *elbujdosása* kettős értelmű: egyfelől visszafogottságát, szerénységét, az apai hatalom elfogadását/elismerését igyekszik tudatosítani környezetében; másfelől azt sugallja számunkra, hogy mégis van valamiféle előzetes „tudása” az apai elutasítás természetéről. Arról tudniillik, hogy az apa szemében nemhogy megbocsáthatóvá válna haszontalanságot sugalló *torz*-külsője, a sors felismerésének köszönhető „vagyonyszerzése” még inkább maga ellen haragítja őt. Talán a családfenntartói képességei korlátozott voltára rámutató megszegyenítés okán. Ezért indul-megy másodjára is az erdőbe: a csodás változások-változtatások terébe. A sündisznó-fiú *torz*-sága és otthonról menekülése bizonyos szempontból rokonságot mutat Hauff „*Kis Mukk*”-jának esetével; kiváltképpen is, ha a *torz*-ság és *törpe*-ség (melyről Weiss János azt jegyzi meg: „javaslom [...], hogy Mukk törpe termetét a (felnőttben) továbbélő gyermek szimbólumának tekintsük”³³) között hajlandók vagyunk megfelelést látni a „felnőtté válás” mesei ábrázolásában; és a két hős vándorlását szerencsepróbára indulásként értelmezzük.

33 WEISS János: „A gyermek a felnőttben”, In: Uő. *Mi a romantika?*, Jelenkor, Pécs, 2000. 204.

A kalandos „utazás”, az erdei vándorlás során – megint hangsúlyozandó: a mese-
menet törvényszerűsége szerint –, a sündisznó-fiú rögtön találkozik egy „rendki-
vüli” segítőtárrsal: az ördöggel, aki a „fa tetejében” megtelepedett fiúnak bejelenti
igényét külön-c-létét jelentő/mutató bőrére, ám a fiú csak akkor fogadja el az alkut,
amikor az ördög visszavonhatatlan ígéretet tesz neki eredendő-eljövendő léte el-
nyerésére. János elfogadó magatartását leginkább Heidegger felől értelmezhetjük:

*Ha a jelenvalólet létehez hozzátartozik a halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni,
illetőleg nem-tulajdonképpeni lét, akkor ez csak mint eljövendő lehetséges a most
megmutatott, de még közelebből meghatározandó értelemben.³⁴*

A még közelebből meghatározandó eljövendő létet csak akkor értheti meg egyér-
telműen, ha az ördög felkínálta sorsban önmagához visszatérésnek szükségességére
és elodázhatatlanságára ismer.³⁵

Mindemellett látnunk kell azt is, hogy a sors-előlegzés: a „börcserében” meg-
mutatott tulajdonképpeni-lét elvállalása olyan gesztus, amely tudatosítja Jánosban,
hogy a jelenvalóletben *bűnös létezőként* egzisztál; de azt is megérteti vele, hogy léte
nem más, mint „tulajdonképpeninek lenni abban, ahogyan már mindenkor volt”. Ösz-
szegezhetjük hát, hogy minden egyes fiú jelenvalólete egyfajta „volt-vagyok” álla-
pot, mégpedig bűnös állapot, hiszen törekvése az átoktól megszabadulásra együtt
jár azzal, hogy az apát, mint hatalmat, szükségszerűen letaszítja a trónról. A *torz*-fiú
meg-előlegzi, megjeleníti magát „trónkövetelő-volt”-létében, s ekként mint visszatér-
ő fenyegetés, örökös veszélytudat mutatkozik az apja szemében, mivelhogy sikeres
vagyonyszerzése által mintegy kimondatlanul is bejelenti igényét az „önmaga ked-
vére való”-létezésre, melynek „a jövőben megalapozott önkivetülés az *egzisztencia-
litas* lényegkaraktere.”³⁶ János egzisztencialitását a megteremtődő jövő aspektusából
értjük meg, hogy átváltozása (az ördög „levette róla a tüskés bőrt, s olyan gyönyörű
szép legény lett Jancsiból, hogy kilencvenkilenc faluban nem akadt párja”): a jelen-
valóletének metafizikai értelemben vett halállal történő megszüntetése és az önma-
ga-előlegzés révén feltárja a tulajdonképpeni trónfosztó-létezőt, aki az elkövetkező
idők folyamán a családi létfenntartást biztosítja. Erre utal egy másik, alábbiakban
elemzésre kerülő mese végső fordulata:

34 M. HEIDEGGER: *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp., 1989. 536.

35 Tengelyi írja egy helyütt: „a sorsban viszont 'az ember saját életére ismer, s könyörgése
hozzá nem egy úrhoz való könyörgés, hanem az ő visszatérése és közeledése önmagához.”
TENGYELI László: i. m. 44.

36 M. HEIDEGGER: i. m. 539.

*No, apám, megjöttem. Nem vagyok már sündisznó. – Jól tetted, fiam. Most már, nesze, a korona, te vagy a trónörökös én helyettem.*³⁷

Az *átváltás*, mely a „téglaházbeli” rituális halál-beavatás következménye: hasznavehetetlennek látszó sündisznó-létének, mint jelenvalólétnek az egyszer s mindenkorra való elvesztése és „volt-vagyok” tulajdonképpen ember-alakjának visszanyerése, bizonyos szempontokat figyelembe véve egyfajta transzcendentális-beavatási aktusnak mondható. Az ördögtől nyert/kapott erő olyasfajta varázserő, amely az apa minden ármánykodása ellenére is megmenti a gyilkos erők támadásától, s egyben felkészíti a leendő trónörökösöt a hatalommal járó veszélyekre.

Azt is gondolhatnánk, hogy János menekülése egyfajta halál-ösztönből fakadó nemlét-keresés. A beavatási rítusok és haláljelenségek hermeneutikájában megbízhatónak számító Eliade írja e halálba menekülési vágy értelmezését illetően:

*Ha a halál az egyén 'történelmének' a befejezése, akkor elég természetesnek látszik, hogy a halál után csak korlátozottan lehet erre a történelemre emlékezni. Másként szólva, a szenvedélyek, az események, vagyis mindannak emléke, ami szigorúan véve az individuumhoz kötődik, a halál utáni létezés adott pillanatában elillan.*³⁸

Jancsi azt feltételezte, hogy a halálával bekövetkezett személyes élettörténet-vesztés együtt jár az előítéleteket őrző apai emlékek elillanásával, s maga az apa is részesévé válik a felnőtté átváltott gyermek új-élettörténetének, melynek egyik fundamentuma: az ördög ereje, mely beléköltözött. Azt reméli, hogy a rejtettségből előlépését, az önmagához visszatérést követően kiérdemli az apjától a megbocsátó szeretetet. Ám a történet folytatása szerint egy téves képzet foglya maradt, el nem ítéltető módon azt hitte ugyanis, hogy az apa-fiú konfliktus rendezése nyomán, a „volt-vagyok”-lét kinyilvánításakor az apa el-fogadó, be-látó magatartást képvisel majd, s maga lesz az, aki szétosztatja az előítéleteket, s megszünteti a felnőtté vált fiú ki-rekesztését, magányosságát, ahogy ezt Weiss értelmezésében a „kis Mukk” történetét elmesélő apa tette.³⁹ Bátran helyezkedhetünk erre az álláspontra, mert János az apai előítéletet egyszer már megcáfolta, saját rituális halálával nyert ember-alakban azzal a vággyal „ment haza az apjához”, hogy elnyerheti szeretetét-megbecsülését. János segítő szándéka a jóság és életképesség, az életre valóság és felelősségérzet

37 „Az elátkozott királyfi, aki sündisznó volt”, In: *A cigány meg a sárkány*, i. m. 24.

38 M. ELIADE: *Az örök visszatérés mítosza*, (ford. Pásztor Péter), Európa, Bp., 1993. 77.

39 WEISS János: i. m. 212.

fel- és megmutatására irányul, nem pedig a megszégyenítésre; s átváltozása mintegy jelzés arra, hogy megértesse apjával, nincs már oka sem a szégyenkezésre, sem az aggodalomra.

De hiába volt minden. Az apja csak nem állhatta. Nem tudta elfelejteni, hogy sündisznó volt valamikor.

Ellenben az apa múlhatatlan, szertefoszthatatlan haragja az első pillanatban érthetetlennek tűnik: mivel hangsúlyt kap a mesében, hogy nagy nehezen lett csak „gyermekük”; miként az is, hogy a gyermek saját érényeinek, kitartásának, szorgalmának és sorsszerű átváltozásának köszönhetően emberformává lett. A harag, a korábbi düh és megvetés tehát már nem a mások, a közösség szeme előtt is nyilvánvalóvá lett felnőtté válás tényének, de még csak nem is az apai előítéleteket felülíró bizonyításnak, az eljövést megmutató „volt-vagyok” létformának szól. Sokkal inkább a saját képzeletében, emlékezetében őrzött múltbéli „szégyenletes” lét-állapotnak, melyet már csak ő lát, egyes-egyedül ő: benső szemeivel, mert nem akar szembenézni a jövővel, letaszítottsága rém-álmával. Az apának, ha valamivel le kellene számolnia immár, az nem is a korábban *torz*-fia láttán érzett harag, a sértettségből és szégyenkezésből táplálkozó megvetés, a saját előítéletes gondolkodása, hanem a „sündisznóbőrben” létező gyermeke fejlődésben megrekedtségéről kialakított saját téves képzelete, melynek fogságában szenved. A káprázat eltakarja látását; tekintetét nem óhajtja a férfivá vált fiára vetni, inkább behunyja szemét, vakká válik, s vakdühre ön-ellentmondásából, meghasonlottságából szívja erejét. Mint ahogy Jean-Luc Marion írja egy helyütt:

*Nincs annál szánalmasabb vak, mint aki nem akar látni.*⁴⁰

Tengelyi hivatkozik Gadamerre, aki megállapítja, hogy a *bűn* az idő visszafordíthatatlanságának és tetteink visszavonhatatlanságának a tapasztalatával szembe-síti az embert.⁴¹ Ez a személyessé tett tapasztalat akár mozgósíthatná is az apában a lelkiismeretet, de épp erről nem akar tudomást venni, bűne takargatása, elhallgatása újabb bűn elkövetéséhez vezet, mely ettől kezdve nem morális vétekként tünteti föl a gyermek-elveszejtést, mások által elvégeztetni szándékolt gyilkosságot, hanem bebizonyosodik, hogy az apa a hatalom embere, egzisztencia karakterét: az

40 «Il n'y a pas de pire aveugle que celui qui ne veut pas voir.» Jean-Luc MARION: *Étant donné*, Éd. PUF, Paris, 2005. 420.

41 TENGELYI László: i. m. 46.

utasítással, a parancsolással, a megfélebbezhetetlenséggel, a hajthatatlansággal jellemezhetnénk.

Egy másik aspektusból is görcső alá vehetjük az apa és fiú kapcsolatát. Mircea Eliade hivatkozik egy helyütt Hocartra, aki arra a következtetésre jutott, hogy az „ellenségeskedések rituális szerepet töltenek be”,⁴² akár csak a viszályok és háborúskodások. Az apa, aki a falusi közösségben a család feje és ura, törvénytevője és bírója, s bizonyos fokig és értelemben a gyermek sorsának irányítója-megszabója is egyben, ellenséges érzülettel tekint az őt későbbiekben „trónjáról” letaszítóra. Ez a hevület csak fokozódik, amikor azzal kénytelen szembesülni, hogy várhatóan egy „kretén” fogja megfosztani hatalmától, ami részben nevetségessé, részben szánalmassá-megvetendővé teszi őt környezete szemében: mintha a gyermek *torz*-sága – a görög mítoszokhoz hasonlóan – egyféle rejtegetett bűnére utalna. Az apa ellenségeskedése archetipikus, egyszerre hatalomféltés és őrjöngés, trónkövetelőt legvilkolási ösztön és halálfélelem. Az el nem fogadásból sarjadt ellenségeskedés a paroxizmus oly fokára jutott, hogy bármit tehet a fiú hűsége és szeretete, atya-tisztelete és áldozatkészsége bizonyítására, a szemét a múltba függesztő apa tudomást sem akar venni a természetes létfejlődést helyre- és visszaállító alakváltozásról: a *torz*-alak helyébe a haláltól nyert új-lét kiteljesedéséről. Ehelyett *kutat* ásat vele, hogy le- (más aspektusból) visszaküldje a halál birodalmába, mert inkább szeretné tudni végérvényesen elveszettnek-halottnak a fiát, mintsem átadni neki a családi „hatalmát”, mert a fiú-elveszítettség tudata kevésbé marcangolná lelkiismeretét, mint annak a ténynek a beismerése, hogy képtelen szabadulni előítéleteitől és bírvágyától, hatalmától és elvakultságától. S hogy a fiú sem a kútásás közben fejére zuhanó „tizenkét akós hordó” nagyságú nagyharangtól, sem a nyakába zúduló kövektől nem riad vissza, nem pusztul el, az elvakult harag egy átlátszó hazugság kimondására ösztökéli az apát:

Látod, fiam, ott van egy téglaház. Menj oda aludni éjszaka, akkor megkapod a király lányát. Így ígérték!

Arról, hogy ki ígérte és mikor a király lányát a „téglaházba” (a mesében szimbolikus értelmű *kísértetházba*, ahol korábban gyilkosságok történtek) aludni térébéres fiának, arról a szöveg tanúsága szerint nincs tudomásunk. A mesében az ígérret: rontás, átokmondás, eskü, sors-hívás jelentéssége mindig a szöveggörnyezetben válik értelmezhetővé, hogy a jövőben bekövetkező létre utal-e, avagy csak az ígérretet kimondó akarja rászedni a hőst, hogy a vesztét, feltételezett vesztében csodálatos átváltozását okozza. Épp az *ígérretnek* ez az ambivalens jellege (az adomá-

42 M. ELIADE: i. m. 52.

nyozás és a várt adománytól megfosztás) idézi elő a feladatmegoldás kalandosságát. A hősnek nincs, vagy csak (álomlátásból, mástól hallott meséből szerzett) közvetett tudása van az ígéret beteljesítő/beteljesedő voltáról, ezért szükségképpen rá kell bízni a sorsát azokra, akikbe korábban a bizalmát vetette, vagy akiktől „mágikus erejét” nyerte. Talán számunkra meglepő, hogy az apától ígéretként hangzó parancsot kapó fiú nem ellenkezik, egyetlen szóval sem kérdez vissza, nem kérdez rá az ígéret valóságos voltára, nem mutatja lelket emésztő *gyanakvását*: a kútásás közben szerzett keserves tapasztalat birtokában sem, az ördög-erő birtokában mintegy kíváncsian, a próbára készen (a ricoeuri „*je peux*” tudatában) várja a rá váró feladatot.

Egyfelől magyarázza ezt az ellenvetés nélküli cselekvést mindaz, amit Hamvas Béla ír a *Hős és bűnös* esszéjében:

*A hősies ember állandó veszélytudatban él, olyan erők közepette, amelyekkel küzdenie kell. [...] A hős nyílt, és a lét minden veszélyét nyíltan fogadja, mert az életben határtalan bizalma van. Ami nem egyéb, mint határtalan bizalma van: a Hatalmakban.*⁴³

Másfelől nem feledkezhetünk meg a rurális környezetben teljesen megszokott fiúi kötelesség-tudatról, szó-fogadásról, az apai-hatalommal szembeni *engedelmességről* sem, ha az ellenkezés nélküli parancs-végrehajtást elemezzük. Az apai intelmeknek való szó-fogadás egyébként gyakorta a – kisebbik – fiú szerencséjét alapozza meg, elsősorban nem is a boldogságát, hanem a bölcsességét formázza, melyre olykor épp saját testvéreivel, vagy az ellenségeivel szemben van szüksége. S ami ennél is meglepőbb, hogy a „veszélytudatban élő” hős, miután mindhárom éjszaka megbirkózik a rátörő démonokkal (ördögökkel, boszorkányokkal, óriásokkal), és „megnyerte” a három éjszakán át tartó küzdelmet, vagyis az új-életét a tűzkeresztségben próbára tette, egyáltalán nem támad benne haragvás, bosszúvágy, leszámolási szándék az őt mindenáron elveszejteni óhajtó apjával szemben. Jegyezzük meg, miként azt oly sok más mesében egyébként megszokhattunk, gondoljunk akár csak a „gonosz anya” vagy a „hűtlen feleség” típusú mesékre. Tengelyi feloldja a bosszúról lemondás rejtélyét.

*A megbocsátás csodáját a szétválasztottságból ’újra magára találó élet érzése’, vagyis a szeretet viszi végbe. A szeretet áttöri a sérelmek és megtorlások láncolatát, s ezáltal eltöri a bűnös tett következményeit.*⁴⁴

43 HAMVAS Béla: *A babérliget-könyv, Hexakümon*, Életünk, Szombathely, 1993. 310–12.

44 TENGELYI László: i. m. 47.

IV.

A sün átváltozásának egy másik története ismerős Csenki Sándor gyűjtéséből is, *Az elátkozott királyfi, aki sündisznó volt*⁴⁵ mese, ahogy Vekerdi József említi, két motívumot ötvöz egybe: a sündisznó-vőlegényét és a magyar népmesében gyakorta előforduló kígyóvőlegényét; más aspektusból azt is mondhatnók: a sündisznófiúként születés és az állatbőrben elrejtettség motívumát. E két motívum, mint az átok-megjelenítés egy-egy formája, külön-külön is figyelmet érdemel. Az első motívumban „a ’bűntett nélküli bűn’ – *által fölidézett sors*” válik hangsúlyossá:

- Ejnye, ejnye, anyám meg feleségem! Nem tudatok még három éjszakát várni? Akkor telt volna ki az időm. De nem baj, feleségem! A magzat, ami most benned van, addig ne szülessék meg, amíg a karomat háromszor át nem vetem rajtad! Téged, anyám, nem átkozlak meg; utóvégre anyám vagy, te hoztál a világra. De most már mennem kell.

A második motívumban a feleség önmaga-létére rátalálás próbatétele válik olyan feladattá, amelynek megoldása során megmutathatja férjének, hogy a szeretettől indítatva képes-e a rendíthetetlen *vezeklésre* és a fontolgtatás nélküli áldozathozatalra, miként erre az egyik korai mesekutató, Katona Lajos is felhívta a figyelmet.⁴⁶

- Hallod-e, anyósom! Nem bánom, bármit ad Isten a fejemre, de elindulok, s vagy megkeresem Rudolfot, vagy lezuhanok valahová és meghalok, vagy pedig felfalnak a vadállatok.

Látnunk kell az elátkozott fiú és a férj által megátkozott felesége híradásában, hogy mindkét esetben a bűn, a bűnelkövetés kapcsán felmerül az *idő* problémája is. Rudolfra az „átok” már azelőtt kimondatott, hogy a mesemenet egyáltalán elkezdődött volna, mondhatni a múlt már azelőtt ráveti árnyékát a mesei narratíva jelen idejére, hogy tudomásunk lehetne egy korábbi diskurzusról, melynek messzire mutató befolyása, sorsra irányuló ki-hatása van a történetekben. Rudolf tudja, sőt, gyakorlatilag csak egyedül ő tudja a rá kimért átokjelenség érvényességének időtartamát (pontosan úgy, mint a „bíróság” ítéletét bíró bűnös), de sem ezt a kiszabott időt nem árulhatja el, sem pedig arról nem szolgáltathat információt állatbőrbe rejtettsége idején

45 CSENKI Sándor: i. m. 16–24

46 „[...] csak akkor válthatja meg férje, ha rászánja magát a legelrettentőbb próbák megállására”. KATONA Lajos: *A népmesékről*, Lyceumi nyomda, Péccsett, 1889. 23.

– legfőképp a feleségének nem –, hogy az átkon miként lehetne úrrá, mily módon győzhetné le, mert az átok jelentette rabságból el- és kiszabadulásának a záloga nem más, mint: maga a *hallgatás*. Rudolf határozott intésére (melynek elfogadása egyféle megegyezésen alapuló eskütétel: ígéret) a felesége sem beszélheti ki senkinek – az anyósnak sem – az állatbőrbe rejtett férj éjszakánkénti átváltozásának, létmód-váltásának a titkát. A feleség részéről a hallgatás: a hűség és a beláthatatlan időn belüli boldog-létben reménykedés kinyilvánítása, pontosabban csak *volna*, mert miként hamarosan kiderül, fecsegésével eljuttassa ezt a közösen megélt reménykedést. A kétféle „tudás” (mely számos egyéni és közös titok ellenére is összeköti a két felet), a házassági vérszerződéshez tartozó eskü és bizalom, titokórzés és kitartás, várakozás és kölcsönösség csakis az egymásra-utaltságban értelmezhető, mivel a ketten közt kialakított, majd az egyet-értést segítő rekonstruált közös nyelven alapszik. Az „anyós”, aki nem minden ok nélkül rekesztődik ki ebből a re-konstruált nyelvből, egy másik, a közösség által használt nyelv fordulataival élve és visszaélve *gyanúsítja meg* a menyét hűtlenséggel, hogy e vészjósító vádaskodása révén kimondassa és ennek révén feltárja maga számára a titkot, ami által maga is beavatódhatna az előtte titkosnak számító nyelvbe, s rajta keresztül a fiatalok életébe, de vélhetően nem az összetartás, hanem a szétválasztás szándékával. Ez a momentum megsejtet velünk egy másik homályba vesző titkot is, hogy az anyának mégis csak van némi köze fia elvárásolt létéhez, mivelhogya „a hős vagy hősnő állat- vagy szörnyalakja szülei bűnös kívánságának következménye”,⁴⁷ s maga sem szeretné, ha erre a bűnre fény derülne, inkább, egy újabb bűnnel tetézve „bűnös kívánságát”, a menyére kívánja hárítani a bűnt.

– *Abaj, lányom, de nagy szégyent hoztál ránk!*

– *Miért, anyám?*

– *Mert más férfival szerelmeskedtél!*

– *Nem én, anyósom – mondja az anyósának. – Én a te fiadtól vagyok teherben.*

– *No, ördög kúrja az anyádat, ha nem teszed meg, amit mondok, levágom a nyakadat. Látni akarom, amikor a fiam veled hál.*

Az anyós szörnyű gyanúja (mely a megfélékezhetetlen kíváncsiság és a lelkiismeret elfojtás leplezett formája), ha és amennyiben bebizonyosodna, amit szerfelett szeretne az anyós, szintén egyfajta átkot, a közösségből ki-átkozás tényét vonná maga után. Ettől a lehetőségtől a kettős, két különböző relevanciával rendelkező nyelv szorításában habozó meny/feleség érthetően megriad, és megfontolatlanul vagy sa-

47 Uo. 30.

ját önös szempontjait szem előtt tartva nagyon is tudatosan *ki*-szolgáltatja a titokkal együtt a férjét is. Ám nem meglepő, hogy meggondolatlan vagy tudatos árulásának (mely a felszólító, cselekvésre ösztökélő hangvételtől jól hallhatóan nem nélkülözi a gőgös dacolást és a kényelmetlen rejtekezéssel, egyre nehezebbé váló titoktartással szembeni haragvást sem) a férj intelmének szellemében: maga is áldozata lesz.⁴⁸

- No, ide figyelj! A fiad nem sündiszno, hanem olyan szép legény, hogy hét országon nincs olyan szép. Hanem pontosan éjfélre fűttesd be a kemencét, és gyere be oda, ahol a fiaddal alszom! Ott lesz majd a tüskéje, dobd be a kemencébe!

Ez a szemünk láttára elkövetett bűn visszamenőleg is megvilágítja, feltárja a férj „homályban” lévő eredeti bűnét, s elátkozottságát; olybá tűnik, mintha a múltban már lejátszódott volna egy ehhez hasonló történet, melynek következményeit éppen ebből a narratívából (is) ismerjük. Nem véletlen képződik meg bennünk – kiváltképpen nem a meseválogatások ismeretében – az örök visszatérésnek, a bűn örökös jelenlétének a gondolata. Ezt erősíti meg, hogy egyáltalán nem véletlenül méretett a feleségre ez a titoksértésből fakadó sors: éppen ezt a lételemőséget hallgatta el előtte, mint titkot, a férje, mégpedig avval a határozott szándékkal, hogy kétséget kizáróan megtudakolja: képes-e az adott szó, eskü, titok megtartására. Ami egyfelől a hűségét, a megbízhatóságát bizonyítja, másfelől azt, hogy valóban és rendeltetésszerűen egybe- és összetartoznak, mint két elválaszthatatlan társ, vagy a kudarc (az el- és szétválás) maga is ismétlődik a végtelenségig. A kettejük élettörténetét keretbe foglaló idő, a titoktartás próbatételének jelen idejét, a Rudolf által a feleségre kimonodott átok elhárításának jövőbeni idejét és a vezeklés idejét egyaránt magába foglalja. Ráadásul ez a beláthatatlan jövő, mely teli van megsejtett és egyelőre föl sem fogható kockázattal („vagy megkeresem Rudolfot, vagy lezuhanok valahová és meghalok”), a Bergson-féle időtartam szubjektív, meséről lévén szó, még inkább fiktív jellegét erősíti föl. Hiszen a várakozás és vezeklés során állandósuló lelki feszültség, az időt igénylő bizalmat felülíró pillanatnyi bizalmatlanság, a mások számára látha-

48 A vogul népmese: „*A pirók-ember*”, bár a házasodás-történetet és a titokkibeszélést, s a bőr-elégetés motívumát leegyszerűsíti, nagyon hasonlít a magyar változatokra; egy öregember kétéhasítva a fát, egy pirókmadarat talál, aki oly gyorsan válik felnőtté, hogy rögvest feleséget keres. „Egyszer, lakodalom után, a pirók-ember felesége megfogta a pirók-ember tollait, és bedobta a tüzes lánggal égő kemencébe. Hát a pirók-ember abban a minutumban piros lett tetőtől-talpig, majd keresztülvetette magát az ablakon és eltűnt. Felesége nem sokat siránkozott, hanem elhatározta, hogy ő bizony elmegy, és visszakeresi a férjét.” In: *Asszony unokája*, vogul népmesék, (ford. Gulya János), Európa, Bp., 1959. 82.

tatlant itt és most láthatóvá tevés kényszere, egyaránt érinti a visszaható erővel bíró és a messzire előremutató jelleggel átitatott beszéd idővonzatait.

Akkor a felesége megvágta az ujját, fogta férje legkedvesebb ingét, rácséppentett három csepp vért:

- No, férjem, ha ezt éjjel-nappal mossák, soha ne menjen ki belőle, amíg én nem mosom ki a nyálammal!

A vérszerződést a bűn-elkövetés: a létmód-váltást leleplező titok-kibeszélés után (mely az elátkozott Rudolf átkát vonja felesége fejére), újból meg kell kötni, hogy a házastársi hűség, kitartás, áldozathozatal egy későbbi, egyelőre meghatározhatatlan időben teljesülő feladat nyomán újfent értelmet nyerjen. De ezt diktálja a mesei igazságszolgáltatás és az elvárható „boldog vég” is. A titok ki-beszélés után, a férje létmód-változtatásáról és eredeti kilétéről szóló tudását, a fiatalasszony kiegészíti a férje által rámondott átoktól megszabadulás egyetlen lehetséges módjáról: a zárándoklat révén hozható áldozatról szóló tudással.

S hogy bizonyosságot adjon arról, valóban megértette Rudolf átkát és készen áll annak eltörlésére, nehogy az örökkévalóságig tartson szétválásuk, újból esküt fogad, megerősíti a kettejük közötti titkos nyelv érvényességét.

A múlt látszólag ismétli magát, csakhogyan ebben a feleség által tett újabb fogadalomban most ki-mondatik az is, hogy soha senki, egészen az örökkévalóságig, el ne tudja tüntetni a vérszerződésük nyomát, csakis egyedül ő legyen rá képes saját áldozathozatala révén. A korábbi bizonytalanság emlékezte, a múltból előtűnő vétek újból felerősítik a feleségben a másik „végtelenjének ideáját”, s láthatjuk, immár valóban rendelkezik az „ajándék, a teli kéz, a vendégszeretet” hatalmával, más szempontból a tudás és szeretet egyszerre hatja át lényét. Mindemellett a kalandos, „lefelrettentőbb próbák megállására” készítő út során a férj korábbi intelmei, útbaigazításai, és a saját tapasztalatai folyton-folyvást gyarapodnak a segítőkötől kapott tudással is, melyek együttesen készítik föl az erőt próbára tevő kitartásra és férje kiszabadítására a Tündérlány varázshatalmából. A titokzatos öregasszony (akinek három fia: a Csillag, a Hold és a Nap), egy arany kacsát adott Ludincának, s mellé – némi szentségtörő elemet lopva az értelmezésbe – a tudás modern forrásként, „használati utasításként” eszközli e szavakat:

Mindennap piac van a kastély előtt. Rudolf felesége oda fog menni hozzád, és megkérdezi tőled: 'Mennyiért adod?' De pénzért ne add, hanem mondd ezt: 'Ha a férjeddal alhatok egy ágyon.'

De a mesemenetből olybá tűnik, hogy nem csak Ludincának van szüksége külső erőktől kapott tudásra, hogy szerencsével járjon, maga az elbűvölt férj is segítségre szorul, hogy emlékezetét felfrissítse. A „*kigyóvőlegény*”-típusú mesékhez hasonlóan, ebben a változatban is az útra kelő feleség tudomására hozzák a segítőt, hogy a férje összeházasodott egy másik nővel (boszorkánnyal, Tündérlánnyal). Az új feleség bűbájjal és „szenvedéllyel” tartja a fogságában, s akárha mindig álomport itatna vele, hogy megfeledkezzen az idő múlásáról, az emlékezetében lévő közös nyelvről, valóban nem is emlékezik sem a saját egykori elátkozottságára, sem az általa kimondott átokra. Ám Csenki meseváltozatában feltűnik egy narratológiai elem: *a mese a mesében*,⁴⁹ mely fordulattal a mesemondó áthidalja a „valóságos” (valójában és eredetileg fikatív) és ez újonnan elmondott fikatív mesei időt, hogy a jelenlét oka és miértje értelmezhetővé váljon. Rudolf második feleségének a nénye, a Vasorrú bába úgy hozza a hős tudomására: ki volt ő korábban, s miféle viszony fűzte Ludincához (aki a zarándoklata végállomásához érkezve, immár kétszer is hiába várta, hogy az ágyban átkarolja őt, s ezzel lehulljon a varázs, az átok, s újból egymásé legyenek), hogy *mesét mond* neki, vagyis egy másik időtlenséggel kiszakítja az álomporral elvarázslás meghatározhatatlan idejéből, s ráébreszti a jelenvalóságra.

– *Sógor, nem unatkozol? Mert én mesélni is tudok ám!*

– *Hát mondj egy mesélt! – szólt Rudolf.*

– *Volt egyszer – mondja – egy kis sündisznó. Az a sündisznó megnősült. A feleségét elhagyta, amikor állapotos volt. Eljött ide, és itt is megházasodott. Az első feleségének Ludinca volt a neve. No de figyelj ide, sógor! Itt van a feleséged, már két éjjel egy ágyban aludt veled, s egyre csak azt mondja: 'Rudolf, férjem, vedd már át rajtam a karodat, hogy megszülbessenek, mert már mozdulni sem bírok!' Hanem amikor hazaérsz, egyél, de a kávé ne idd, mert a húgom, a kurva, elaltat.*

A fikció terében való *mese-mondás* illetően az el-varázslás, a meg-delejezés elleni: „igaz beszédként”, hiányossága ellenére is emlékeztető/józanító élettörténetként, s nem utolsó sorban megszívlelendő tanácsként funkcionál, vagyis úgy tünteti föl magát, azt a látszatot kelti, mintha a mese az igazságról szóló beszéd volna. A mesehős ezúttal nem az *álomból* nyeri azt a tudást, melyet felhasználhat saját eljövendő-léte beteljesítéséhez és egész-léte helyreállításához, hanem egy szokatlan mód szelíd és segítőkész Vasorrú bába által elmondott tanmeséből. A mesében *hallott* történet, visszaköszön Rudolfnak, ismerős elemként tűnik föl az emlékezetében, s amikor

49 Vö. BÁLINT Péter: „Mese a mesében: a megkettőződés hermeneutikája”, In: *Kedvenc népmeséim/My Favourite Folktales*, (szerk. Bálint Péter), Didakt, Debrecen, 2010. 81–102.

az intelmekre *hallgatása* idején, az őt álomporral szüntelenül el-altató Tündérlány ármánykodását leleplezendő, csupán csak tetteti az alvást, s Ludinca rég nem halott, ám de ismerős *hangja*, illetve az, amit mond, igazolja számára a Vasorrú bába történetét. Ez esetben nem a látása és/vagy más érzékszervei nyújtanak támpontot a hősnek önmagára ébredésében és létmódja megváltoztatásában, hanem a *hallása* segít neki eligazodni az igazság felismerésében.

Odament, mellé feküdt. Mondja neki Ludinca:

- Abaj, férjem, Rudolf, ha Istent ismersz, vedd már át rajtam a karodat, hogy megszüljek, mert nem bírom tovább!

Abogy Rudolf meghallotta, azonnal megölelte.

Az igazság, legalábbis a mesei igazság és átoktól megszabadulás így válik örökkévalósággá; joggal gondolhatnánk, hogy a „volt-vagyok” létezés kinyilvánítása a visszafordíthatatlan megvalósulást eredményezi. Ám a mese, a boldog véget-érés ellenére is, azért hordozza magában a Walter Benjamin említette „hármasszámú hasznot”: a tapasztalaton nyugvó bölceletet, a közösség erkölcsi normáját és a túlélési stratégiát, mert mind a mesemondó, mind a közösség egyaránt és pontosan tudja, hogy az „egyszer volt” időkeretbe ágyazott történet bármikor újra és újra megismétlődhet, s a „volt-vagyok” megjelenítése az élet örökös körforgását hagyja a maga malomszerűn őrülő menetében haladni.

MESE A MESÉBEN: A MEGKETTŐZŐDÉS HERMENEUTIKÁJA

(*Az emlékezés és a nyelv „labirintusában”*)

I.

Napjainkban az önéletírásformáit kutatók közt az egyik legismertebb francia teoretikus, Philippe Lejeune mondja az *Emlékezet, dialógus, írás: egy élettörténet története* tanulmányában, hogy:

Az emlékezet effajta diskurzusa labirintus. A kutató legfőbb gondja, hogy kiigazodjon benne. Mint minden önéletíró, ő is különféle koordinátatengelyekhez fog viszonyítani, amikor majd egymáshoz viszonyítva elhelyezi a kísérleti személy által közölt elemeket, értékeli a hiányosságokat és az elbeszélés összeszerkesztésénél felhasználható indexeket vezet be.¹

Az emlékezet narratíváihoz Lejeune az *idő* és a *tematika* tengelyét rendeli hozzá, amelyek más-más vizsgálódási szempontokat követelnek meg az egyes szövegek elemzésekor. E tanulmányban magunk is e két tengelyt állítjuk középpontba.

Az alábbi elemzések (melyek az AaTh 707-es típusba sorolt „aranyhajú ikrek”-típus különböző meseváltozatait veszik górcső alá) a mesenarratívában előforduló mese-betétek, „vers-mondások”, álomelbeszélések tükör-struktúrát konstituáló funkcióját, az emlékezetfaggatás és tudásátadás élettörténet-rekonstruáló, a hős önonazonosságát bizonyító szerepét vizsgálják. Bár az első pillanatban felmerülhet egyfajta aggály: vajon lehetséges-e a mesét vagy annak egyik „elsőrendű elemét”: a valamelyik szereplőtől *kapott tudást*, élettörténet-mondásként vagy élet-rekonstruálásként fölfogni. Egyfelől ugyanis épp a varázsmesében előforduló csoda elmúlt fél évszázadban megfigyelhető lefokozódása (a nem valóságos történet és a nem igaz beszéd szégyellése okán), és a mese paraszti közösség életrendjében háttérbe szorulása vezetett az élettörténetek mondásához. Másfelől a mese lényegiségét képező fikció is csak egy sajátságos, nem ritkán csonka élettörténet elbeszélhetőségét teszi lehetővé. Mégis, mindennek ellenére, a fent említett 707-es típus mesemenetében

¹ Ph. LEJEUNE: „Emlékezet, dialógus, írás: egy élettörténet története”, (e tanulmányt fordította Varga Róbert), In: Uő. *Önéletírás, élettörténet, napló*, (ford. Bárdos Zsuzsa et al.), L'Harmattan, Bp., 2003. 138.

központi helyet és funkciót nyerő *tudásszerzés* (történjen az bármi módon: álomelbeszélés vagy felvilágosítás, visszaemlékezés vagy emlékeztetés, téves ismereteket kiigazítás vagy felejtést felülíró feltárás révén), melyet a hős a maga jövődöbeli sorsának alakítására használ fel. Vagyis az éppen megfelelő pillanatban kapja/mondja tovább, s ezáltal a szavahihetőségét bizonyítja, ez a *tudás-ismétlés* az önigazolásnak olyasfajta diskurzusa, melybe valamennyi érintett belesodródik, akarva-akaratlanul is, s ekként közösen rekonstruálnak egy kettétört, megakasztott, eredeti medréről eltérített élettörténetet.

Érdemes rögzíteni már most, mintegy hipotézisként, hogy a mesefikció terében való *mese-mondás* az el-varázslás, a bü-bájolás, a meg-delejezés elleni, vagy azt feltáró: „igaz beszédként”, hiányossága ellenére is emlékeztető/józanító élettörténetként, s nem utolsó sorban a döntéshozónak megszívlelendő tanácsként/útmutatásként funkcionál, észlelhetően úgy tünteti föl magát, azt a látszatot kelti, mintha a mese az igazságról szóló beszéd volna.² A narráció fiktív terébe szőtt „mese”, ekként olyan *tudásként* tűnik föl, amelyet vagy a hős sorsát ismerő, s vakságát a tükör-mesével felnyitó személy, vagy maga a kalandja során személyes tapasztalatként megélt elátkozottságot, rituális legyilkolást elhárítani szándékozó hős birtokol.³ A különböző narratív formákban kapott/szerzett tudás, az újbóli elmondása és értelmezése során a *narratív identitást* segítő megképződni. Tengelyi László hivatkozik Ricoeur elméletére:

[...] az élettörténet esetlegességekből szövődő szükségszerűsége 'retroaktív' jellegű. Sorssá a történések e felfogás szerint végső soron mindig visszamenőleg, az utó-

2 Raoul de HOUDENC: *Songe d'Enfer* műve kapcsán a fikció és az igazság viszonyát elemezve, a következőket írja Halász Katalin: „[...] az álom-motívum felhasználásával a fiktív történetnek rejtett értelmet, igazságot tulajdonít: 'En songes doit fables avoir; / Se songes puet devenir voir' (Mesék vannak az álomban; / És az álom igazzá válhat”. In: HALÁSZ Katalin: *Egy műfaj születése (A középkori francia regény)*, Kossuth Egyetemi Nyomda, Debrecen, 1998. 138. Halász továbbá a *Roman de la Rose* történetében is rámutat, hogy már a 12-13. században hasznosították a „mesélők” az álom-elbeszélést, mint az élettörténet alakulását/megváltozását és utólagos értelmezését segítő narratív eszközt. i. m. 142-143.

3 Az egyik mordvin mese, a „*Vardinye*” is éppen ezt a fajta élettörténetmondás és identitás-felmutatás közti összefüggést mutatja: „– Fiam, ha hazamegyünk, mondd: 'Anyám, mesélj egy mesét!' – Befűtötték a fürdőt. Hazamegy az anya a fiával, kéri a fiú: –Anyám, mesélj egy mesét! Anyám, mesélj egy mesét! / – Ej, fiam, milyen mesét meséljek, hiszen a magam élete is olyan, mint egy mese! / – Anyám, mesélj akkor magadról! /Anyuta elkezdett magáról mesélni, az idősebbik bátyja pedig a padon ül, s hallgatja. Anyuta elmesélte egész életét. A bátyja leszáll a padról, s Anyuta nyakába borul. / – Valóban te vagy az, Anyuta? / – Én, bátyám”. In: *Az ezüstoffú leány*, mordvin népmesék, (ford. Dugántsy Mária), Európa, Bp., 1990. 70.

*lagos elbeszélésben, a róluk másoknak vagy önmagukban földézett történetek révén állnak össze.*⁴

Az utólagos elbeszélés, jelen esetben a mesenarratívába szőtt mese-betét: ráirányítja a hős figyelmét a múlt homályába vesző élettörténet-szilánkokra, a meglazult személyes viszonyulásokra, az elhanyagolt lelkiismeret hangjára, s ezek együttesen az emlékezés bonyolult korrekciós tevékenységét mozgósítják. Az élettörténet emlékezet általi újrászövése, az újraértelmezés „retroaktív-jellegének” köszönhetően, *egyidejűvé* avatja a mesenarratívát és a tükör-mesét, a két történet és két idősík egybeszövődéséből tűnik föl a mesehős és hallgató/olvasó számára a helyre-állított élettörténet szerves egésze. Az utólagos (vagy többnyire a mesemenetbe szőtt) elbeszélésnek ugyanaz a funkciója, amit Blumenberg az elbeszélt történet és a megmagyarázott cselekvés viszonyának tulajdonít:

*A mítosz e sokértelműsége az elbeszélt történet és a megmagyarázott cselekvés 'szimbolikus illeszkedésének' modelljén érthető meg a legjobban. A történetnek a cselekvés értelmezésében kell beigazolódnia, ám ehhez az 'illeszkedés' követelménye a legkevésbé sem járul hozzá, minthogy tetszőlegesen sokféleképpen teljesíthető. A történetnek a cselekvést, melyre magyarázatul szolgál, olyan jelentőséggel felruháznia, hogy igazolja ismétlődő megjelenítéseit.*⁵

II.

Nem is olyan rég történt kísérlet az élettörténet-rekonstruálás narratívájának értelmezésére, Gulyás Judit *A varázsmesei álomelbeszélés narratív funkciója* c. tanulmányában⁶ maga is csokorba szedi a 707-es típusba tartozó mesék azon variánsait, melyekben „áalomelbeszéléseken” keresztül akar a károkozó cselekedetet indukálni, vagy ezek révén szerzi a hős az identitása feltárásához szükséges tudást. Ám a szerző kizárólag csak olyan változatokat említ, melyekben – a tanulmány címének megfelelően – az áalomelbeszélések kerülnek középpontba (épp ezért ezeket magam nem is érintem részletesen, csak ott, ahol az értelmezés korrekcióra szorul), s logikájából fakadóan nem is szentel különösebb figyelmet az emlékezetnek, az emlékezés- és tükörstruktúrák poétikai értelmezésének. Éppen az általa példaként említett,

4 TENGELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1992. 207.

5 H. BLUMENBERG: *Hajótörés nézővel*, (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2006. 144.

6 BÁLINT Péter (szerk.): *Közelítések a meséhez*, Didakt, Debrecen, 2006. 85–86.

Dégh Linda gyűjtötte kakasdi mesében (57.), csak az egyik tudás-átadást veszi észre, amelyik a károkozó és a lánytestvér között zajlik; de a másik, az egész mesenarratíva, az aranyhajú ikrek rekonstruált élettörténete és eljövendő sorsa szempontjából perdöntő tudás-átadásról megfeledkezik/eltekint.

Emlékezetes, hogy a császár az udvarába hívja és vendégül látja az aranyhajú ikreket, és Tündér Ilonát, a fiú kedvesét, aki a titkos tudás birtokában és a szeretteiért vállalt felelősségtől indítva a fiú *helyett* beszél, helyette mond egy *mesét*, amely felülírja a bűbajos szakácsné cselszövéseit (kiváltképp a lánynak mondott álomelbeszélését). Ugyanakkor feltárja azt, amiről sem a császárnak, sem a gyermekeknek nem volt tudomása: hogy a büntetésből befalazott császárné él.

S hát hogyha úgy akarsz, úgy tisztára meghallgatni, ezt újból kellene mondani, elülriül, met ő akkor félállott az asszon, Tündérszép Ilona, mint ahogy kezdem a mesét, hogy betedhét országon vót egy gazdaembér, s annak vót három szép leánya. Ezt egészen újból kellene mondani, s ezek a leányok elméntek kendért szédni. Ezt ő előtül így kezdte, hogy a császár széme kimeredt, hogy ő ezt hallta, hogy tudja ezt a császár mēen ártatlan az asszon. [...] Hát ez szép mese. Oan, mint a tizenkét tolvaj, az és ketszēr mondatódik el. Hát így Ilona világoított fél mindēnt, met ő tátos vót.⁷

Gulyás Judit a mese-narratívák elemzésekor az alábbi gondolatmenetből indul ki:

Az álomelbeszélés felépítését vizsgálva látnunk kell, hogy az értelmezés mozzanata, a következményként felfogható cselekvést kivéve, szinte teljesen hiányzik. A pszeudo álom elbeszélése ez esetben olyan tudás közvetítésére szolgál, amely valamely fennállónak meglétét tárja fel. Az álom-információ irányultsága eszerint a jelenben fennálló viszonyokra, létezőkre vonatkozik.

Abban egyet is érthetünk Gulyás Judittal, hogy az „álomformán keresztül közvetített tudás mintegy 'használati utasításként' működik, s így is értelmeződik”. Az viszont megfontolás tárgyát képezi, hogy a tudás valóban a „fennálló létét állítja”-e, avagy éppen a múltban elrejtettre utal, amelyhez nem is lehet máshogy közelíteni, másként hozzáférközni, csakis az elrejtettől tudók emlékezetén, vagy valamiféle kívülről/felülről érkező tudáson/látáson keresztül. Mind az emlékezet, mind a kívülről/felülről érkező, s egyfajta beavatottságot sejtető tudás (mely maga is egyfajta emlékezés, csak az idő perspektívája nagyobb), egységben látja, láttatja a múltat és jelent, az elrej-

7 DÉGH Linda: *Kakasdi népmesék II.*, Akadémiai, Bp., 1960, 85. (A kiemelések tőlem – BP.)

tettet és fennállót, a titkot és a róla szóló tudás hiányából fakadó összezavarodottságot. Az egységben látás, egy „mindentudó” segítőlény mellett, csakis azoknak adatik meg, akik közvetlen résztvevői/elszenvedői voltak az eseményeknek (mondhatni bátran: a bűneseményeknek), melyek épp az értelmezés és feltárás, illetve a kapott tudás későbbi bizonyítása révén nyerik el jelentőségüket. Épp akkor, amikor a király a tükör-struktúrát teremtő mese-betét, versmondás megértése és értelmezése révén felismeri bűnét, a bűnesemény alakításában való tevékeny részességét, a törtétekért és az áldozatokért való felelősségét, amiről igyekezett nem tudomást venni.

Miként az is továbbgondolást igényel, hogy akár az álomelbeszélés, vagy az elemzésünk tárgyát képező tükör-struktúra létrehozásával, esetenként másféle öni-gazolással történő önazonosság-tételezésből, élettörténet-rekonstruálásból valóban hiányzik-e az „*értelmezés mozzanata*”. Az álomelbeszélés tudatosítása (esetleg más valaki, a „mindentudó” lény által történő megvilágítása); az éppen megfelelő pillanatban elmondandó „mese”, „vers” értelemmel felfogása (a narratíva egy korábbi idejében és terében látott/hallott tudás révén jut a birtokába a hős, vagy mondják el egészen pontosan a „mesét” helyette); a kallódás, az eltávolítás traumájának és a sosem látott anya „feltámasztásával”, a családi béke helyreállításával járó szorongásnak a feldolgozása: mind-mind a reflexió és interpretáció, a megértés és értelmezés műve. Egyben olyan narratív identitást képző diskurzus műve is, amelyik egyszerre valós párbeszéd: a kapott/hallott tudás bevézésén, és a hős önmagával folytatott dialógusán: a folytonos rögzítésen (újra és újra történő megismétlésén) és csöndes értelmezésen alapszik. Azt könnyen beláthatjuk (részben a mesemenetet követve, részben Lévinas értelmezésére figyelmezve), hogy a kapott tudás megértésének és értelmezésének a mozzanatát megelőzi egy *parancs*, amely, mint egyoldalú kommunikáció, olyasvalakitől érkezik, aki a segítségükre lett küldve, s akinek alá vannak vetve.⁸ Lévinas írja a parancsról:

8 A beregújfalusi Titicska István meséjében: („*A kezetlen lány*”, AaTh 709) a királyi udvarból elüzlött, két fiával erdőben bolyongó, kezetlen anyát meglátogatja Krisztus Urunk és Péter, hogy segítsenek rajta, „Rániézett Krisztus Urunk Péterre, ezt az asszonyt meg ke áldani, két keze legyen vissza, ugy, mint vót. Na, megköszöntiék a kenyiért, elrepült Krisztus Urunk, Péter, de az asszony elaludt. Na, most az asszonyt ük megáldták ugy, hogy ü álmodja ki, itt nem messzi van egy forrás, ü oda elmegy, kiét kezit belenyonja abba a forrásba, neki vissza a kiét kezi olyan lesz, mint vót. Majd az az asszony felállt reggel, ü mit álmodott, el is ment ü nem messzi, olyasmi messzi lehetett, vagy niégy-öt métert, ott a kis forrás, na, belemártotta egyik csonka kezit, rögtön kinőtt olyan kezi, mint miko levágott neki. Iégett kéz.” In: *Tűzoltó nagymadár*, beregújfalusi népmesék és mondák, (PENCKÓ-FERNÉ PUNYKÓ Mária gyűjtése), Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993. 171.

[...] nem arról van szó, hogy a kapott parancsot először érzékeljük, majd valamilyen mérlegelést követő döntés eredményeként alávetjük magunkat neki. Az alávetettség az arc közelségében megelőzi racionális döntésünket, amellyel az arc által hordozott parancsot magunkra vehetnénk. Az alávetettség passzivitása nem hasonlít egy olyan intellektuális művelet fogékonyságára, mely a befogadás és megragadás spontaneitásával a vállalás aktusába fordul át. [...] Olyan alávetettség, mely megelőzi a parancs meghallását, s egy végtelen tekintélyről tanúskodik, vagy annak mértékét jelzi.⁹

Ilyen végtelen tekintély az alább elemzésre kerülő Cifra meséjében¹⁰ az Istentől elrendelt, gyermekek védelmére küldött Világ Vámosa, aki (szülőket helyettesítő) gondoskodásával és útmutatásával (azt mondja a rájuk felügyelő, őket pásztorló fekete embernek, Vasbugnak: „Két ártatlant viszel, két bűnes boszorkányt hozol. Megértted?”¹¹), végtére elnyeri a gyermekek szeretetét.

– Jaj, édes gyermekeim! Igaz, hogy a molnár nem volt az édesapátok s a molnárné édesanyátok. Ti a Lentelen király gyermekei vagytok. De hogy tük megkapjátok édesanyátokat s édesapátokat, olyan messzi vagytok, hogy ötvenévesek is lennétek, mire odaérnétek. De nem baj, mert én elvitetlek valakivel, ne kelljen olyan sokáig menjetek. Na, gyertek ide, gyermekeim, adok nektek egy kisegítőt. Ez lesz a tük nevelőapátok. De ne ijedjete meg, amért olyan fekete! (Cifra 311.)

Az alávetettség passzivitását ez esetben az éretlenség és tapasztalat hiánya, a gonosz erővel szembeni védtelenség és „kettős szájjal” beszélni nem tudás, az „intellektuális műveletek” elsajátításának fokozatossága és a sorsszerűen elrendelt lény fel nem ismerése is indokolja.

9 E. LÉVINAS: „Diakronia és megjelenítés”, In: Uő. *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 200.

10 NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991. 303–323.

11 A marosszentkirályi változatban, a *Világvámosában* a két gyermeket háromszor próbára tevő „kúdos” hívja elő Vasbugot, hogy pásztorolja őket: „Látod ezt a két gyereket? Viseljed gondját nekik, amíg odaérnek az apjukhoz, anyjukhoz. Megértted? – Meg. A gyermekek felébrednek, s hát Vasbug áll előttük. – Hová mentek, gyerekek? – Mik a világba. – Kik vagytok, mik vagytok? – Nem tudunk semmit. Csak annyit tudunk, hogy akik mostanig neveltek, nem az apánk s az anyánk. És mi most elindultunk, keressük meg apánkat s anyánkat.” In: *Zöldmező-szárnya*, marosszentkirályi cigány népmesék, Európa, Bp., 1978. 168.

- *Nono, Te Lentelen királyfi! Mikor te születted, abba a percben születtem én is. Te születted a bűnös földön, én születtem a tündérek sorjába. De a te csillagod felment az égbe, az anyém melléje ment, mikor én születtem. Ez a csillag minden gyermeknek az életjelzője. Ha betedik ország széliben lesznek egymástól, úgyis egymásé kell legyenek. Én tudom, hogy mikor eljött az idő, le kellett jűjjenek a bűnös földre, s egymásé kell legyűnk. De ha én tudom, hogy egyik sárkánytól a másikhoz viszel, soha az Operenciás-tenger partjára vissza nem jűttél volna. (Uo. 317.)*

A Gulyás-féle elemzésből (melynek iránymutatása szerint a „pszeudo álmod tartalmazó elbeszéléshez minden esetben legalább három szereplőt kell mozgatnia a mesének”, s ezek között megemlíti: a károkozót, a mediátort és a recipienst,¹² ellenben a proppi osztályozás logikáját követve), kimarad a negyedik, s értelmezésűnk szempontjából cseppet sem fajsúlytalan szereplő: *a király*. Emlékeztetűnk kell rá, hogy a károkozót kivéve, minden más szereplőhöz képest többlet-tudással rendelkezik; akkor is igaznak tűnik ez a megállapítás, ha némely szempontból viszont korlátozott a tudása: nem feltétlenül értesűlt arról, hogy a bűbajt/szenvedést okozó lény maga az anyja vagy az anyósa, illetve arról, hogy a hős(ök) életben van(ak). Tudhatjuk, egyedűl a király képes az emlékezetét mozgósítva felidézni nem csak a közös múltat, de a narratíva kezdete előtti múlt időt is (amikor végtelenűl magányos és magára hagyatott volt¹³), emellett a feleség megbűntetésének belső készítését (a szereteten nyugvó bizalomra és megbocsátásra képtelenségének az okát, egy másik asszonyra vágyakozását, ami a bűbajos beszéd meghallását és elfogadását lehetővé teszi). Továbbá a király tudja érvényesíteni a hatalommal felruházott uralkodó felelősségét (amire rádöbbenve olykor el- vagy megszedűl), a megbomlott rend helyreállításának kötelességét is.

¹² GULYÁS Judit: i. m. 85.

¹³ „Hanem a legtöbb király öreg volt, nem szép és fiatal, mint az, akiről én akarok beszélni. Ez olyan gyönyörűség volt, mintha a napból szótték volna, csak hogy nem talált kedvére való királykisasszonyt magának. Egyedűl bizony nem tudott élni, fogadott is azért egy cigányasszonyt, hogy az a ház dolgát ellássa. Nem volt az igazi cigányné, csak mivel fekete volt, s úgy kerepelt a szája, mint a kendertilóé, az egész királyi udvarban mindenki cigánynének csűfolta. Mivel a rossz szájak azt beszélték, hogy a király összeszűrte a levet vele, azok a leányok, akik hozzám mentek volna, nem kellett a királynak; azok pedig, akiket ő vett volna el, nem mentek hozzája, így nőtlen maradt.” (*A két aranyhajű gyermek*), In: *Szegény ember okos leánya* –, román népmesék, (ford. Bözödi György, Ignác Rózsa, Jékely Zoltán), Európa, Bp., 1957. 24–43.

III.

Cifra János koronkai cigány mesemondó: *Az aranyhajú gyermek* meséjében a húsz esztendeig ganécsomóba elásott asszony/anya megmentésekor és a bűbáj leplezésekor, a király úrfi az öreg király kérésére *verset mond*, ami valójában éppen úgy mesét, élettörténetet, más szempontból az eredeti meseszöveget fonalát újra felkapó, megismétlő/felidéző narratívát takar, mely motívum funkciója és narratológiai jelentettségé bátran mondható paradigma-értékűnek.

Egyszer már annyira van az öreg király, hogy feláll, s mondja:

- Ó, nem is tudom, hogy milyen örömet is érzek. Szeretném, ha mindenki mondana most egy verset.

- Legelőször mondok én egyet!

Feláll a király úrfi, s kezdi a versmondást.

Reám jött a versmondás, pedig én nem voltam mulatságban, nem voltam vendégségben. Én elmondanám a születésemet, ha meghallgatnák.

- Tessék!

Feláll, s kezdi mondani:

Volt egyszer egy király ... – úgy az elejitől, ahogy elmondtam.¹⁴ Ez a vénasszony kínálta a leányát feleségül. De nem szerette. Így vett el egy székelly leányt, amelyik két aranyhajú gyermeket ígért neki, egy fiút s egy leányt. A fiúnak a nap fénye van a homlokán két csillaggal, ilyenformán, né! amilyen van nekem s a testvéremnek.... – Ez a bűbajos asszony álljon fel! Ami igaz, intsen rá, hogy 'igaz', ha nem mondok igazat, intsen rá, hogy 'nem igaz'... Ez a bűbajos asszony annyi bajt okozott a családnak. Hogy vitte fel a szegény királynét, hogy ott szüljön a kéménylyukán, mert azt mondta: úgy lesz belőle szentelt vitéz.

Így mind mondogatja a király úrfi az életje történetjét. Elmondotta azt is, hogy Világ Vámosa átaladta Vasbugnak, hogy mikor szárnyára bocsát, adjon által minket az édesanyánknak s az édesapánknak.

14 Ebben az esetben (is) bajos eldönteni, hogy az „*úgy az elejitől, ahogy elmondtam*” fordulat vajon a narratívát szövő mesemondó kiszólását, vagy a király úrfi saját hangjának megszólalását jelöli. Az első verzió mellett szól, hogy a király úrfi csak *később* szerzett tudomást születésük körülményeiről, s a mesemondó által elmondott mese-betétből vagy annak újra-mondása során: a történetek korrekciója és helyes sorrendbe állítása, a múltbeli és jelen-idejű történések újraértelmezése révén rekonstruálja (maga és a mesehallgató számára egyaránt) a saját élettörténetüket.

– *Most itt vagyunk, édesapám, s édesanyám, s itt van a testvérem is. Vasbug menyasszonyt is keresett nekem, Tündér Ilonát nyertem el menyasszonynak. Köszönöm szépen, Vasbug, hogy ezt megtetted velem. Mit fizessenek neked? Hiszen nekem nincsen se kincsem, se pénzem. (Uo. 321.)¹⁵*

A király úrfi, aki az egybegyűlt vendégsereg előtt hangsúlyozza, hogy „én nem voltam mulatságban, nem voltam vendégségben” (éppen valahol *másutt* volt, tudvalevőleg a mesében kötelező előírt próbatételre esett át, nem is akármilyen kalandos utat tett meg, hogy az anyját megszabadíthassa a kegyetlen, asszonyi méltóságot és szépséget emésztő szenvedéstől). Talán ezért a helytállásért sem tud/óhajt vidám és kitalált történetet előadni, hanem az elrejtett igazság felderítése és a hamisság leleplezése érdekében a valóságos, mások által nem ismert történetet akarja feltárni. Szándékainak megfelelően a maga mondotta „verset”, a saját igaz élettörténetét úgy igyekszik elfogadtatni (s ezzel egy időben a „bűbajos asszony” ármánykodásáról le rántani a leplet a jelenlévők előtt), hogy a szavai hitelesítésére *tanúságot tesz* magáról: „a fiúnak a nap fénye van a homlokán két csillaggal, ilyenformán, né!”. A király úrfi emlékezteti a király-atyját a valamikor régen feleségül vett, s „*jegy alatt született*” székely lány, vagyis saját anyja ígéretére:

Ha ingem venne el a királyfiú, én egy hassal szülnék neki két aranyhajú gyermeket, egy fiút s egy leányt. Amelyik fiúnak a nap lesz a homlokán két csillaggal. A leánynak meg a holdvilág egy csillaggal. (Uo. 303.)¹⁶

S az ígélet-felidőzés pillanatában mindenki számára és jól láthatóan megmutatja különös ismertetőjelét,¹⁷ stigmáját: *a csillagot*, mint saját egzisztencia-karakterének kifejeződését, mellyel elkülönítette és megjelölte őt „jegy alatt született” anyja, hogy soha fel/ki ne cserélhessék, s talán egyszer (mintha előre látta volna a bajt), éppen

15 NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991. 303–322.

16 A vogul mese: „*A legkisebb nővér fiacskája*” esetében az öreg erdei szellem rabolja el egy család három lányát és halállal fenyegeti meg őket, ha nem lesznek a feleségei. Amikor egyszer vadászni megy, megkérdezi a három nejét mit csinálnak neki, mire hazatér, s a legkisebb ezt ígéri: „– Mire visszajössz, egy fiút szülök neked. Karja könyékig ezüstből lesz, lába térdig arany, homlokán a Nap fog ragyogni, nyakszirtjén a Hold – válaszolta az öregnek a legkisebb asszonya.” In: *Asszony unokája*, vogul népmesék, (ford. Gulya János), Európa, Bp., 1959. 77.

17 A Dégh Linda gyűjtötte mesében a szakácsné parancsot ad a férjének, hogy vegye ki a gyermekek szemét, de ő egy fészekben lévő két bagolyfiú szemét mutatja föl arra utaló „*jegyként*”: a gyermek-megölés igazolásaként. 75.

a megfelelő pillanatban evvel igazolhassa önmagát.¹⁸ Lévinas mondja az *Arc és ész* írásában, hogy:

[...] a kifejeződés sajátos eseménye abban áll, hogy tanúságot tesz magáról, miközben szavatolja e tanúságtételt. Az önmagáról tanuskodás csak mint arc, vagyis mint beszéd lehetséges.¹⁹

S a király úrfi nem is elégszik meg pusztán avval, hogy sajátos egzisztencia-karakterét feltárja, s a hitelesítés révén a máséval össze nem téveszhető élettörténetét a sajátjáéval azonosítja, de a feltárás közben rá-mutat a sorsokat összezavaró, a feleséget/anyát gonosz ármánykodással/rontással elveszejtő, egyesek szemére „vakságot” eresztő „bűbájós asszony” kilétére is. S mivel a gonosz asszony is jelen van (személyesen és a diskurzusban érintetten egyaránt, s ha már ott van, meg is szólíttatik, hogy az igazra vagy nem igazra „intsen rá”), a hős nem hagy neki játékkeret újabb cselszövéstre, mert az önsorsát, mondhatni szenvedéstörténetét feltáró meséjében részletelesen kibontja, a kételkedők meggyőzése érdekében, a gonosz asszony mesterkedéseit:

Hogy vitte fel a szegény királynét, hogy ott szüljön a kémény lyukán, mert azt mondta: úgy lesz belőle szentelt vitéz.

A bűbájós asszony szavait a mesemenet elején elhangzottakhoz híven fel- és megidézve, a királyúrfi arról is tanúságot tesz, hogy ő olyasvalaki, akinek valóban a legbensőbb tudása van (ne feledjük a Világ Vámosától kapta) a szülés és a saját születése történetéről. Tehát nem kósza (ellenőrizhetetlen, visszakövetkeztethetetlen) szóbeszédre alapozza mondandóját, hanem olyan titkos tudásra, amellyel csak a bűbájós asszony, a székely lány és a király rendelkezett korábban, a mese-betét által meg- és földidézett múltban. Mindezt megkoronázza azzal, hogy emlékezteti király-atyját arra, hogy valamikor a Világ Vámosa, aki az Isten elrendelt embere, felelősségteljesen *gondoskodott*

18 A baranyai meseváltozatban, a „*Két szem magyaró*”-ban, voltaképpen nem is a mesemenet magával ragadó, hiszen a mesemondó tömören, majdnem érdektelenül mondja el az ismert mesekezdetet, viszont az a poétikai megoldás, hogy egy hosszú vers keretében rögtön szembesülni kénytelen a háborúból hazatért király, a szakácsnéja lányával tartott lakodalmán a valódi történettel: „És akkor egy ur kitett egy véka magyarót, mikor ez a sok nép összegyűlt, hogy azt ki tunná elővasni, minden két szemre más szót mondani. [...] Akkor a gyerökök azt mondták: – 'Ha nem hiszik el, / Két szem magyaró, / Tessék itt a jel, / Két szem magyaró, / Nézzék meg.' És kitárták a mejjüket, és föltóták a sapkájukat, és ott vót a hold meg a csillag.” In: BANÓ István: *Este, Éjféli, Hajnal*, (Baranyai népmesék), Akadémiai, Bp., 1988. 123–126.

19 E. LÉVINAS: *Teljeség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 168.

róluk, ő adta át mindkettőjüket pásztorának: Vasbugnak azzal, hogy húsz esztendő s korukig vigyázza sorsukat és aztán vigye/hozza haza őket.

Foucault az ismétlés (esetünkben a mese-narratívába beleszótt mese ismétlődése) kapcsán beszél a *nyelv labirintusáról*, „mely megkettőződik és visszatükrözi magát”;²⁰ vagyis a mese a mesében olyasfajta tükör-struktúrát hoz létre, amiben a hős (múltba vesző) születése és eladdig lepergett élettörténete az elmondás pillanatában meg-jelenik, jelen idejűvé válik, az emlékezés megkönnyítése és öngazolása céljából középpontba állítva stigmájának elbeszélését. Erről a Diderot *Apácájá*-ban feltárt megkettőződésről, önmagát elbeszélő nyelvi jelenségről írja továbbá Foucault, hogy „a nyelv ugyanakkor beszél, amikor a levél, ugyanazokat a szavakat használja és azonos testi léttel bír.”²¹ Ennek a szellemében bátran állíthatjuk, hogy a mese-narratíva ugyanazon idő- és létsíkban játszódik, mint a tükörnek szánt mese-betét. S mivel ugyanazok szavakat is használja, a benne megfogalmazott tudás: az elrejtett, a múltban megtörtént esemény rekonstruálására irányul, az emlékezés vagy az emlékezet hiányos szövetének újrászövése révén narratív identitást képező tényezővé válik.²²

Érdeemes persze eltöprengeni azon is, amit Lejeune a diskurzusban megnyilvánuló én-beszédének referenciája kapcsán említ, hogy az én azonosítása nem mindig gond nélküli; erre az identifikációs nehézségre hozza példaként az idézet, a „*diskurzus a diskurzusban*” esetét, melyben

[...] a második (idézett) diskurzus első személye a megnyilatkozás első diskurzusban kifejezett helyzetére utal. Írott diskurzusok esetén különböző írásjelek, kötőjelek, idézőjelek stb. különítik el a beágyazott (idézett) diskurzusokat.²³

Egyes lejegyzett, könyvben kiadott mesevariánsok esetében jól nyomon követhető ez a tükör-struktúrát létrehozó narratológiai eljárás. Cifra János hőse, a „második (idézett) diskurzusban” egyszer felidézi az édesanyja leánytestvérei előtt elmondott ígéretét, másszor a bűbájós asszony beszédét, mellyel a fiatal királyné tudatlanságát, hiszékenységét, szüléssel (az ígéret teljesítésével) szembeni félelmét kihasználta

20 M. FOUCAULT: *Nyelv a végtelenhez*, (ezt a tanulmányt Sutyák Tibor fordította), Latin betűk, Debrecen, 1999. 63.

21 Ua.

22 Ordódy meséje, „*A fiú, aki érti a madarak nyelvét*”, azt az esetet mutatja meg, amikor az előregedett s elhagyott szülőktől maga a hős tudakozódik gyermekük felől, s amikor azok bevallják bűnüket, a hős a saját narratívájának elmondásával igazolja magát előttük, s élettörténete továbbszövésével ad hírt azokról az eseményekről, melyeknek már nem lehettek tanúi. In: DOBOS Ilona: *Gyémántkőgyő*, Szépirodalmi, Bp., 1981. 144–145.

23 Ph. LEJEUNE: i. m. 23.

s félrevezette őt. A mese-betétben (mint „második diskurzusban”) előforduló mindkét idézetet (az első alkalommal az első személyre, a második alkalommal a harmadik személyre váltó diskurzusokat) az idézőjelek különítik el magától a mesenarratívától. Megkockáztathatjuk, hogy a mese-betétben idézett diskurzusok során jelzett beszélő személye, helyzetétől és kilététől függően is megváltozik: az anya-szerep felidézése a távolság megszüntetését és a vele történő azonosulást, a bűbájos asszony leleplezése pedig a távolság növelését és a tőle való elhatárolódást erősíti.

IV.

A mese román variánsában, *A két aranyhajú gyermek*-ben²⁴ (melynek kapcsán meg kell említenünk, hogy erősen stilizált szöveg²⁵), ugyanennek a megkettőzősnek lehetünk tanúi,²⁶ melyről bátran elmondható, hogy a tudatos szerkesztés műve, abban az értelemben, amit Foucault érint: „a nyelv (mint egyirányú lánc) számára adott lehetőséget, hogy műként építse fel magát.”²⁷ A tudatos, nagy narratívák létrehozásában járatos mesemondó, a tükör-struktúra megteremtésével az alkotói tevékenységéről és műteremtő tehetségéről ad számot. Ám a tükör-struktúrát létrehozó mesemondók narratíva-bővítése, már-már epikusi igényességet mutató szerkesztése azt a benyomást kelti, hogy a közreadott szöveg esetleg a gyűjtő keze-nyomát viseli magán, hiszen más ismert AaTh 707-es típusba sorolt szöveg-variánsok, noha többé-kevésbé ugyanazon hangsúlyos motívumokat őrzik, mégsem törekszenek megteremteni e narratológiai szerkezetet.²⁸ Inkább valószínű, hogy ezek a szövegek,

24 *Szegény ember okos leánya*, i. m. 24–43.

25 „E szövegek gyűjtői nem költenek új meséket, vagy meserészleteket, csupán a szerkezeti vagy a stílushibák kijavítására szorítkoznak, vagyis Arany János megfogalmazása szerint úgy írják meg meséiket, mintha a nép legkiválóbb mesemondó fiai lennének” – írja KOVÁCS Ágnes a mesekötethez toldott jegyzeteiben. Uo. 223–224.

26 „Akkor a fiú elkezdte:

– Volt egyszer három leány, kendert nyűttek ... – És elmondotta a saját meséjüket és a nővérek meséjét, mikén mentek keresztül, mindazokat, amiket kigyelmetek is hallottak. Egészen addig, amíg az öregember házába kerültek és az örökbe fogadta őket. Majd végezetül így fejezte be:

S az a két gyermek ottmaradt az öregembernél, nagyra nőttek, s ma is élnek, ha meg nem haltak.” Uo. 38.

27 M. FOUCAULT: i. m. 63.

28 Példaként említhető a bátyai változat: „*Az aranyhajú ikrek*”, (*Az ördögnek adott lányok*, FEHÉR Zoltán gyűjtése, Európa, Bp., 1987. 85–90.); a mérái gyűjteményben szereplő „*Az aranyhajú gyermekek meséje*”, (NAGY Olga: *A szegény ember táltos tehene*. Mérái népmé-

Ortutay szavával élve, a „szájhagyományozó népi költészet” változatai; s az aranyhajú gyermekek kilétét, a szülés után büntetésképpen ganéba ázott anya történetét, a királyra bűbájjal ható gonosz boszorkány cselvetéseinek leleplezését szolgáló megoldások azért is mutatnak nagyobb változatosságot, mert a mesemondó tehetségére van bízva a bűn-jelenség elmondásának, az igazságfeltárás- és szolgáltatás kibontásának a módja. Ortutay mondja a Fedics meséihez írott előszavában:

A szájhagyományozásnak természetében rejlik, hogy visszaadása során [...] nem érhet el olyan hűségig és ismétlődő azonosságig, mint az írásos irodalom már részben a másolás, majd teljesen a könyvnyomtatás korától kezdődően.²⁹

Visszatérve a román variánshoz, a mese-narratívában hosszadalmas bolyongás után a két öreghez került gyermekek rendkívüli tudására: furulyázására és táncolására büszke pót-apa „fonókalákákat” rendez a faluban. Az egyik alkalommal, hogy a vigadalom részvevői elfáradtak, az öreg arra kér mindenkit, hogy mondjon egy mesét. Mindenki örömmel eleget tesz a kívánságnak/felhívásnak, ám a fiú sokáig szabadkozott. Amikor a többiek arra buzdították, mondjon „akármilyen mesét, csak hogy mondjon valamit”, az ismeretlenek számára – mintegy az addigi narratívát megismételve – előadja történetüket, hogy csillapíthatatlan tudásszomjukat kielégítse és *hirt adjon* magukról, hátha valakinek/jelenlévőnek ismerősként tűnhet föl kallódásuk. A híradás, mint az önmegjelenítésről szóló feltárt beszéd a nyilvánosság előtt, a további sorsot alakító *féleletre* igényt tartás és másokért vállalt felelősség bejelentésének a szándékával történik. A hős immár nem elkülönülni, eloldódni szándékozik a közösségtől, épp ellenkezőleg, egyfajta útmutatást, megerősítést vár/kér tőle, hogy a nehéz feladatát interpretálni és sikeresen megoldani tudja. Ámde a mesemenet szerves részét alkotó vigadozók közül „senki sem tudta, hogy ez a mese mit jelent, s azt sem, hogy róluk szólt”, hiszen maguk is csupán a narratíva egészének és e „fonókaláka”-jelenetnek is csak mellékes szereplői, s nem képesek a hős(ök) sorsát megfejtetni: ezért felelni sem a híradásra. (E tekintetben alapos eltérést mutat a fonókalákában összegyűlt közösség a görög dráma kórusától). A mesemondó kijelentése nyomán: „*senki se tudta*”, az is világos, hogy

sék, Kolozsvár, 1976.); „Az aranyfogú és aranyhajú gyerek”, (SZUHAY Péter: *A három muzsikós cigány, Babos István meséi*, Európai Folklór Intézet–L'Harmattan, Bp., 2003. 273–285.); „A homokban nevelkedett két aranyhajú királyfi”, (NAGY-VÖÖ: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 640–660.) ; „A két aranyhajú királyfi”, (BERZE NAGY János: *A bűbájós lakat*, Móra, Bp., 1979. 86–91.), s a kárpát-ukrajnai *Három szegen lány nyútte a kendert*, (SÁNDOR László: *Pallag Rózsa*, Akadémiai, Bp., 1988. 235–243.).

29 ORTUTAY Gyula: *Fedics Mihály mesél*, (bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel kíséri Ortutay Gyula), Akadémiai, Bp., 1978. 17.

maguk az öregek (másutt a molnár vagy a halász) sem rendelkeznek semmiféle tudással „ajándékba kapott gyermekeik” előéletéről, annak ellenére sem, hogy az elmondott mesébe beleszövődtek ők is, mint megmentők/megőrzők. Egyedül a király titokban jelenlévő szolgálójának rémlett valami a „kutyakölykökről s az eltemetett szép gyermekekről”, és bizonyos jutalmat remélve sietett is *hírt vinni* létezésükről, no persze nem a királynak, hanem az anyjukat elveszejtő „cigánynénak”.

A fiú a „fonókalákában” történt kudarc ellenére is kitartóan próbálkozik a híradással, a hívással, mígnem – a mesei sorsszerűségnek megfelelően – a templom előtt egy kolduló öregasszonnyal találkozik, akinek faggatózására megerősíti: nem tudja, hogy meghaltak-e a szülei, csak azt állítja, hogy „*mi nem emlékezünk őrájuk*”.³⁰ Ez a válasz a fiú szavahihetőségét, megbízhatóságát bizonyítja, kijelentésével szemben nem támad semmiféle gyanúnk, hogy esetleg színlelne, netán elhallgatná, amit tud, vagy más (is) mondana, mint amiről tudhatna. A „mi nem emlékezünk őrájuk” állítás kizárja annak a lehetőségét is, amiről Ricoeur beszél, hogy tudniillik a tanúságtevéssel szemben igen gyakran támadnak gyanakvásaink,³¹ részben az emlékezet hosszadalmas és bonyolult működése okán, ami egy már megélt jelenet észlelésével kezdődik, bizonyos emlékek visszatartásával folytatódik, s végül az egész a feltárt és elbeszélt események nyomának helyreállításában/rekonstruálásában fókuszálódik. Ha a fiú azt állítja, hogy „mi nem emlékszünk őrájuk”, akkor semmiféle emlékezetből felbukkanó eseménynek a „*nyoma*” (amin el lehetne indulni) nem tárható föl, nem mesélhető el, nincs észlelés és visszatartás, gyanakvást keltő korrekció és tanúságtevés. Marad viszont, a titokzatosan elrejtett felőli tudakozódás és jelenvaló-létről szóló híradás, mely „lehetővé teszi a nyelv számára, hogy mindig a mászt mondja, és önmagáról beszéljen, miközben másról beszél”.³²

Derrida írja az alábbi vallomásszerű mondatait az emlékezéséről:

Sohasem tudtam történetet mesélni. Miért nem részesültem Mnemoszüné adományából? E panaszon keresztül és kétségkívül védekezésből mindig beférkőzik egy gyanú: ki az, aki valóban tud történetet mesélni? Egyáltalán lehetséges az

30 Eliade beszél arról, hogy a *felejtés* nem szükségszerűen „bűn”, hanem a „reinkarnáció folyamodványa” (*une conséquence du processus de réincarnation*); s Platon szerint sem a halál szerves része, épp ellenkezőleg: az élettel és a reinkarnációval szorosan összefüggő esemény. M. ELIADE: „Mythologies de la Mémoire et de l’ Oubli”, In: Uő. *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 155.

31 «Le soupçon se déploie en effet le long d’ une chaîne d’ opérations qui commencent au niveau de la perception d’ une scène vécue, se continue à celui de la rétention du souvenir, pour se focaliser sur la phase déclarative et narrative de la restitution des traits de l’ événement.» P. RICOEUR: *La mémoire, l’ histoire, l’ oubli*, – Éd. Seuil, Paris, 2000. 202.

32 J. DERRIDA: *Mnemoszüné*, (ford. Fogarasi György és Németh Helga), Pompeji, 1997/2–3. 154.

elbeszélés? Ki dicsekedhet vele, hogy tudja, mit foglal magában a mesélés? Vagy először is az emlékezet, amit megkövetel? Mi az emlékezet? Ha az emlékezet lényege a lét és törvény köre fonódik, mi értelme az emlékezet létéről és törvényéről tenni fel kérdéseket? Ezeket a kérdéseket nem tehetjük fel, mivel – egyik nyelvtől a másikig – lehetetlen átjárásokat igényelnek és egy palló törekeny ellenállását.³³

E vallomás tükrében felvetődik, hogy az el-mesélés, a történetmondás tudománya: isteni adomány; az emlékezet az emlékező saját múltjába és a közösség örökségébe vezető út: egy nyelvi labirintus. A mesemondóról *a priori* feltételezzük, hogy rendkívüli „elbeszélő” képessége: egyfajta adomány, amit valakitől kapott, s a maga teremtette nyelvi struktúrákban (álomelbeszélésekben, diskurzus a diskurzusban, égbe- és pokolba vezető utazásokban, önkomentárokból, szimbólumokban és metaforikus beszédben) való haladása a „lehetetlen átjárásokat” véghez vivő elbeszélésszövés, a közösségnek olyasfajta szószólója, aki a közösség létének és normatív törvényének reprezentánsa.

Az idegenben felcseperedett aranyhajú ikreknek születésükről és kilétükről való tudás forrásaként az *emlékezet* (is) szolgálhatna, ha nem korlátozná az a megkerülhetetlen tény, hogy születésüket követően nyomban elválasztották őket az anyjuktól és eltávolították őket a királyi palotától. Ennélfogva semmilyen személyes/átélt élmény nem bukkanhat föl a meglehetősen hiányos emlékezetükből. Az emlékezet a múltba vezethetné a gyermekeket és bennünket, melynek minden nyomát akkurátusan el akarta tüntetni az apjukat bűbájjal és csellel körbehálózó „cigányné”. Ő ugyanis pontosan tudja, hogy az identitás részét képezi a múltra irányuló emlékezés, s minden olyan lény vagy tárgy, ami/aki a múlt homályából előbukkanva fogódzót jelenthetne, támpontot nyújthatna önmaguk identifikálására (egyben megismerésére) és a bűn-jelenség okozójának megnevezésére. S itt következik be a mesemenetben a fordulat, ugyanis az önmagát, a hős ön-magaságát elbeszélő „mese-betét” nem csupán a mese-narratíva egészét kitöltő és beteljesítő elem, hanem az emlékezet, mégpedig a jól működő (tehát nem emlékek közt válogató, egyes részleteket visszatartó/kihagyó, más részleteket utólagosan felülíró) emlékezet leírása is egyben.

Mikor a király a szobájába ért, megkérdezte a gyermekeket, hogy hova valók. Hol élnek a szüleik? Merre mennek?

Ekkor a fiú így szólott:

– Felséges királyom. Volt egyszer három leány, kendert nyűttek a mezőn; abban az időben az odaváló király katonáival ezen a mezőn gyakorlatozott... – S így elmondotta az egész történetüket és így fejezte be:

33 Uo. 153.

- És a király a gyermekeket az udvarába hívta és megkérdezte tőlük, hová vaulók, és merre mennek.

Akkor megtudta a király, hogy ezek a gyermekek az ő gyermekei. Átölelte, forrón csókolgatta, majd kézen fogta s a konyhába vezette őket, hadd lássa, megismerik-e az anyjukat.

Mikor a konyhába érkeztek, a gyermekek anyja, azaz hogy a királyné talpra állt, s ahogy meglátták őt a gyermekek, elkiáltották magukat:

- Íme, édesanyánk! Íme, édesanyánk! (Szegény ember okos leánya, 40-41.)

Ilyeténképpen a „mese-betét” (figyelembe véve amit Lauréne Gervasi és Franz Johansson mond az *Écrire le souvenir* fejezetben³⁴) két idősíkra oszlik. Arra a pillanatra, amikor előttünk a jelenben feltűnik/előbukkan az emlék (a külső segítő által szerzett tudás birtokában tanúságot tesz önmagáról), és arra az időre, melyben az emlékezet megidézése révén lejátszódott maga a múltbéli esemény, melyet ugyanaz a segítőlény mesélt el neki, hogy király-atyja elé lépve feltárja az elrejtett és láthatatlan történetet, mely egészen az „udvarba hívásig” foglalja magába élettörténetüket.

A sorsukat megváltoztató és feltáró öreg koldusasszony, „kivetette a szerencsésjét a gyermekeknek”, s különös látóképessége folytán, mely valószínűleg nem csak a jövőbe, de a távoli múltba is betekintést enged számára, egyfelől származásukra derít fényt, másfelől azt is elárulja az „elárvultaknak”, hogy a létezésüket igazoló édesanyjuk „a királyi udvar konyhájában van betemetve, s a szolgálok őreá öntik a moslékot”. Ezt a múlt eseményére utaló, azt elbeszélő – külső segítőlénytől kapott – tudást (melyet a mesében persze nem illik sem megkérdőjelezni arra hivatkozva, hogy ismeretlen a forrása, sem figyelmen kívül hagyni, ha alkalmazásának eljön az ideje) a fiú akkor sem tárja fel a király-apja előtt, amikor bizton tehetné. Ehelyett újból, másodsorra is elmondja a „fonókalákában” előadott mesét (kiegészítve az udvarba hívás történetével), hogy kipuhatojja, vajon ismerősen hangzik-e annak, aki rendelkezik egyfajta, valószínűsíthetően hadra fogható emlékezettel a múltban történekről. Ricoeur állítja egy helyütt *La mémoire et la promesse* írásában, hogy a felejtés valóságos ellensége az emlékezésnek, az emlékezés pedig olykor reménytelen kísérlet arra, hogy a feledés nagy hajótöréséből kiragadjuk néhány törmelékét.³⁵

34 «L'oeuvre autobiographique n'est pas seulement l'écriture du moi; elle est également l'écriture du souvenir. Elle se trouve ainsi partagée entre deux temps: le moment où surgit le souvenir, et le moment où s'est déroulé l'événement convoqué par la mémoire.» *Le biographique*, par Lauréne GERVASI et Franz JOHANSSON, – Éd. PUF, Paris, 2003. 186.

35 «Oui, l'oubli est bien l'ennemi de la mémoire et la mémoire une tentative parfois désespérée pour arracher quelques débris au grand naufrage de l'oubli.» P. RICOEUR: *Parcours de la reconnaissance*, Éd. Gallimard, Paris, 2004. 183.

S bár a szövegből nem derül ki, hogy a fiú egészen részletesen: eleitől a végéig elmondja-e a koldusasszonytól hallottakat.

S így elmondotta az egész történetüket és így fejezte be: – És a király a gyermekeket az udvarába hívta és megkérdezte tőlük, hová valók és merre mennek? (Uo. 41.)

A mesét záró utalás a király kérdésére, meglehetősen bizonytalanságban hagy bennünket. Sőt, azt a gyanúnkat erősíti meg, hogy nem élt a magáévá/személyessé tett rendkívüli tudással, inkább a király-atyjára bízta, hogy emlékezetére hagyatkozva és igazságosztó akarátát érvényesítve megtegye e felismerést. Maga a király csak akkor győződik meg minden kétséget kizáróan gyermekei kilétéről, önmaga apaságáról (a szeretetéről tanúskodó ölelés és forró csókolgatás ellenére is), amikor a konyhába érkezve az anyjuk/felesége „talpra állt”. A megnyomorításból és megszenyentetésből „talpra állás” (mint egyetlen tettben szó nélkül „elmondott” sors-történet), a felegyenesedés és mások szemébe/arcába való egyenes, nyílt nézés olyasfajta gesztus az anya részéről, amellyel a királyt múlhatatlan felelősségére inti. Arra, hogy a ráruházott hatalom és a jog, a hatalomgyakorlás és az igazságosztás egyben másért és másokért való tartozás is, ami lekötelezettséggel jár, nem csak az alattvalókkal, de a sajátjaival kialakított viszonyában is, ahogy erre Dávidházi Péter utal egyik esszéjében: „És ki adta neked ezt a hatalmat?”³⁶

Az Ortutay gyűjtötte Fedics mesében³⁷ (1. *Az aranyhajú két testvér*) az álomelbeszélésnek két külön változata ragadható meg; az egyik a vasorrú boszorkány *cselekvése*: a lány elpusztítását célozza, s ennek a narratológiai formája az álomelbeszélés; a másik Világszép Erzsók *álomelbeszélése*, melyből nyilvánvalóvá válik, hogy már a hős születésétől fogva tudta, hogy ő lesz a megmentője és a férje. Gulyás Judit csak az egyik álomelbeszélést veszi górcső alá, holott a második álomelbeszélés, mint tudás-átadás, amelyben Világszép Erzsók, akárcsak Cifra Tündér Ilonája, egymásnak elrendeltetésükről beszél, a hős eljövendő-létéért folytatott küzdelmét és közös sor-suk alakítását alapvetően határozza meg.³⁸

36 In: DÁVIDHÁZI Péter: *Per passivam resistantiam, (Változatok hatalom és írás témájára)*, Argumentum, Bp., 1998. II.

37 ORTUTAY: i. m. 109–130.

38 A maroszentkirályi „*Világvámosá*”-ban mindkét gyermeknek van elrendelt társa; mindkettőjét a boszorkány nevezi meg, először a lányét: „A lány szeretője, Villámlás, aki vele egyszerre született, ott van a Fekete világon”, majd a fiúét: „Hej, van már párja a leánynak, de mi haszna, nincs párja a legénynek. Mert neked is meg kell szerezned Tündérszép Ilonát, a mátkádat.” *Zöldmezőszárnya*, i. m. 174.

Akkor visszanézett Világszép Erzsók: 'Na, te, – azt mongya – mikor annyi vótál az anyádba, mint egy kásaszem, még akkor megálmodtam, hogy te hozol ki engem az orszá, a, a várambul. De nem hittem, de mostmán elhiszem, mer kihoztál. Hát mostmán mit akarsz vélem?' 'Hát leszel a párom.' 'Na, jól van'. (Ortutay, 127.)

Világszép Erzsók a mesenarratívában az a lény, aki álomközlésével egyfelől megtöri a (a múltbéli diskurzusként értelmezhető) varázst/átkot, másfelől a két elárvult testvér pártját fogja, édesanyjukhoz vezeti őket s a „szózatot” nem értő király előtt beszédébe kezd, mely a múltat és jelent egyesíti, s referenciáját az eljövendő-létre vonatkoztatja.

'Na, szájjatok le! Ez néktek édesanyátok, ha útájjátok megcsókolni, tericcsétek rá a sejemkendőt, a zsebkendőtöket és úgy csókojjátok meg!' (Uo. 129.)³⁹

Egyébként Fedics meséje még két aspektusból érdemel figyelmet jelen elemzésünk esetében. A Lejeune által leírt „diskurzus a diskurzusban” formulát a mesemondó rögtön a narratíva kezdetén alkalmazza, amikor is a „világot próbáló kirájfí” az őket megleső három királylány titkos beszédét kihallgattatja a lovászával, aki miután szóról szóra megismétli beszédüket, kijelöli a két aranyhajú gyermeket ígérő lányt: a legkisebbiket. Ez a fajta mesekezdet (és a későbbi menetet többszörösen átszővő narratíva-ismétlések, többek közt az öregasszony szófordulata: „– Na veszett vón az anyyába, aki téged hajkász”, és a csóka utasításai, melyek áthidalják az egyes részleteket⁴⁰), eleve a nyelv labirintusába vezet. Rajta keresztül, ahogy Foucault mondja: „és nyílik a nyelv önmegjelenítésének rendszerén”.⁴¹ A tanúságtévő (a lovász, Világszép Erzsók), aki első személyben állítja a valóságot tanúságtévés közben, visszaul

39 A kárpát-ukrajnai változatban is megjelenik a Világszép asszonya, aki hasonló szavakkal adja át a tudást: „– Menni fogunk a templomba vasárnap, mer anyátok ott van megbüntetve. Bivalybúrbe van – azt mondja –, és mindenki ott leköpi, legyalazza. De hát mikor mi fogunk menni a templomba, hát ti azt szépen letörülitek – azt mondja – és megcsókoljátok, én meg földig meghajlok előtte, mint menyé.” „Három szegen lány nyütte a kendert”, In: SÁNDOR László: *Pallag Rózsa*, Akadémiai, Bp., 1988. 248.

40 „Az ismétlődő szerkesztés és az epikus részletezés vonásai mellet Fedics meséiben egy olyan egyéni jellegű szerkesztői vonást találhatni, amely az előbbiekkal ellenkező szándékot leplez. Ezt nevezném áthidaló, átmeneti szerkesztésnek, ha modern hasonlaltal akarom megközelíteni, a filmek átmeneti, beolvasztó szerkesztéséhez hasonlíthatnám” – írja Ortutay a Fedics meséihez írott előszavában. (ORTUTAY: i. m. 96.)

41 M. FOUCAULT: i. m. 64.

a múltra: ott voltam, (*j'y étais*) jelen voltam, egyben kapcsolatot teremt a tanúságtetésben megjelentett meselem önállításával is, miként erre Ricoeur-nél találunk utalást.⁴²

A másik lényeges elem ebben a mesében is, hogy a vízre tett gyermekeket kifogó halász feleségének *replikája* a korsót eltörő lánnyal, aki ezt megismétli testvérenek (a szövegből láthatóan még egy jelentős fordulattal meg is told), olyasfajta önleplező szöveg, melynek értelmezéshez a fiútestvér józan észre apellálása, lelki higgadsága, s a másodszori megismétlés révén kibontakozó bizonyosság szükségesletik.

Hát megszompojottam, meg mi, jöttem oszt hazafele szomorán, pityorogva. Észrevette mamám, de mán – azt mongya, – nem mamám, mer amit az felelt, nékünk csak nevelőnk! 'Hát téged mi lelt? Hát a korsó hun van?' 'Eltört' 'Éjnye, a víz hozott, hab hajtott, vesztetek vón az anyátokba.'⁴³ Hát hogy nem vigyáztál, hogy törhetett el?' (Uo. 115.)

A felindulásból elhangzott önleplező beszédnek, mint megfontolatlan el-szólásnak az értelmezése különös hangsúlyt kap, hiszen ennek szövetén fejtődik fel az igazság a testvérek számára; tudniillik, hogy a nem minden érdeket nélkülöző gondoskodás ellenére sem azok az „édesszüleik”, akik nevelik őket, és ők sem azok, akiknek hiszik magukat. Fedics meseszövése azt bizonyítja, hogy a magukra hagyott mesehősök, iker-születésükből fakadó sorsazonosságuk révén, hatványozottan egymásra vannak utalva, s mivel bíznak egymásban, feltétel nélkül elfogadják egymástól mindazon kijelentéseket (később álomelbeszélést), melyek közös sorsukat érinti.

42 P. RICOEUR: i. m. 204–208.

43 Az általam kijelölt rész az eredetileg elhangzott pót-anyai replikában még *nem szerepel*, csak miután a fiútestvér újból „próbára” küldi hűgát, a második alkalommal elmondott fejmosásban mondatik ki. Hogy a szövegben mi okból fordul elő ez a kiegészítés, bajos eldönteni; talán a lány érzékenységét akarta hangsúlyozni a mesemondó, talán csak káromkodásszerű szövegfordulatként előlegezi meg e tudás-elemet.

A „*Három szegen lány nyútte a kendert*” változatban nem szerepel efféle káromkodás, csak a „tudáselem” ismétlődik meg kétszer a mostohaanya, egyszer pedig a lány szájából ekként: „– Te szélhajtott, vízhozott, de sok kárt csináltatok!” (SÁNDOR: *Pallag Rózsa*, i. m. 245.) A maroszentkirályi „*Világvámosa*” változatban is megtalálható az anyai szítók kettős változatban: „– Hej, lennél csak az enyém! Mert úgy elvernélek, nem lennél jó még rostának se, mind kihalásom a bőrödöt. De így sajnállak”, majd „– Lennél csak az enyém, mert úgy kihalásom a bőrödöt, nem lenne jó még rostának se.” In: *Zöldmezőszárnya*, i. m. 167.

V.

Azért kap hangsúlyt a tükör-struktúra létrehozása kapcsán a mesemondó részéről a Honti említette „tudatos szerkesztés”, az epikus részletezés emlegetése, mert a Csenki-féle és a román mesénél archaikusabbnak tűnő bátyai változatban (*Az aranyhajú ikrek*), a mesemondó valamiért nem tartja szükségesnek megismételni, szó szerint mondani újra *ugyanazokat* a szavakat, mint amelyeket a mese legelejétől halottunk tőle.⁴⁴ A folyóparton játszadozó gyermekek, miután a király-anya felöltözteti őket (póroségükkel együtt szégyenkezésüket és kiszolgáltatottságukat is megszünteti), elmondják ugyan a maguk történetét, de abban nem lelhetjük föl a *duplikátum* létrehozására való törekvést.

*- Maga a mi apukánk. A mi anyukánk minket szült, aranyhajú gyerekeket. De az anyukája az boszorkány, az levágta nekünk a nyakunkat, azt eltemetett a küszöb alá. Azt ott mindennap aranyfa nyólt, mind a kettőnknek a szívből. Azt akkor a boszorkány azt mondta, hogy ágyakat kell csinálni. Oszt megcsináltatták az ágyakat, aztán akkor az egyikén aludt, a másikon megin édesapuka. Azt akkor beszélgettünk, meghallotta a boszorkány. Azt akkor elégettek. Két szikra kiment a kéményen, akkor megin lettünk két aranyhajú bárány. Hát akkor a boszorkány megbetegedett, azt mondta, hogy hát le kő vágni, mer ű nagyon beteg. Levágtak minket, oszt megfőztek a boszorkánynak. Oszt akkor a szolgáló ment mosni vízre azt a bundát, oszt akkor kettő leszakadt, oszt akkor mink vagyunk azok az aranyhajú gyerekek.*⁴⁵

A bátyai mesemondó (Koprivanacz Jánosné Szűcs Erzsébet) talán emlékszik az öntükröző, önmagát beteljesítő nyelvi fordulatra, de homályban marad előtte a tudatos tükörstruktúra-szerkesztés narratív identifikáló hatása, mely a hősnek és a hallgatóságnak egyaránt szólna, noha az utóbbi persze tisztában van a mesemenet törvényszerűségeivel és véget-érésével is. Talán nincs meg benne az a fajta – Honti és Nagy Olga említette – kreativitás, amely az elemek bővítésének szükségességét előhívta volna emlékezetéből. Ugyanő a *Pulykaváros*⁴⁶ meséjében (mely a leányait „magába-

44 A széki változatban, „*Az almából lett leány*”-ban, a cigányné által meggyilkolt királyné nem óhajtja felfedni magát félelmében, mert a saját és mások lelepleződésétől és a következményektől tart. „Ó, felséges királyom, jobb lesz, ha nem mondom mesét, mert ha én nekifogok mesélni, itt a világon minden megváltozik.” In: *Széki népmesék*, Kriterion, Bukarest 1976. 175.

45 „Az aranyhajú ikrek”, In: *Az ördögnek adott lányok*, bátyai mesék és mondák, Európa, Bp., 1987. 89.

46 Uo. 62–66.

evő” apáról szól, aki megbosszulandó, hogy a legkisebbik leánya máshoz ment nőül, az unokáinak kronoszi haraggal „elvagdossa a nyakát”), egyszer azzal a fordulattal él, hogy az öregapónak tömörítve adja elő történetét:

- Hát így és így jártam az apámmal. Az apám olyan volt, mint a sárkány. Két testvéremet megette, és engem is meg akart. Én belelöktem a gödörbe, és elszaladtam. (Elmondja, mi történt). (64.)

Majd a csonkakezű asszony úgy adja a rejtekhelyükön megjelenő férje/király tudtára kilétüket, hogy miután elaludt, mesélni kezdett a gyerekeknek:

Az anya elkezdett a gyerekeknek mesélni, mert mindig mesélt nekik, milyen gyerekek voltak ők, és a nagyapjuk elvágta a nyakukat.

Az anyjuk mondta:

- Elég mesék vagytok ti!⁴⁷

- Mama, meséljen!

Aztán megint elkezdett mesélni, hogy ők a király gyerekei, és a nagyapjuk elvágta a nyakukat. Aztán a hátára kötötték, és eljöttek ide, és itt járt az Isten, és összeragasztotta a nyakukat és az ő kezét. És most itt vagyunk, és ez az apátok. (Uo. 65.)

A mérái cigánygyűjteményben szereplő *Az aranyhajú gyermekek meséje* (amely már annál a mesemondói gyakorlatnál fogva is különleges, hogy egybeötvözi a *kígyóbőr*-típusú mesék bőrberejtettség- és elégetés motívumát, és az *aranyhajú ikrek*, vagy másutt a *három lánytestvér*-típusú meséből ismerős ganéba-elrejtésnek és a fiúk-megölésének motívumát), azzal is felhívja magára a figyelmet, hogy nyomokban sem lelhető föl benne az ismétléssel járó duplikátum-teremtés szándéka, csakis az önigazolást, mint én-tételezést célzó beszéd. A gyermekek váratlan felbukkanását követően, az apaságában kétkedő király kétségei elosztatására egy szokatlan, keresztényi hitvallást és avval járó felelősség-érzetet erősítő választ adnak a fiúk:

47 Ez az „*elég mesék vagytok ti!*” – fordulat több szempontból is értelmezhető. Egyfelől már a jelen-létükben és „*újjászületettségükben*” is elmesélnék egy sors-narratívumot annak, aki rejtekezésükben rájuk akad; másfelől annyiszor hallották már a gyerekek élettörténetüket, hogy *ugyanazzá* a történetté váltak, mint amit a mesében édesanyjuk megjelenített. Azért kell újból és újból hallaniuk a mesét, hogy az emlékezetükbe vessék, s a változó mesemondás, élettörténet rekonstrukció felidézése révén megértsék: „[...] az én önazonossága egy élettörténet 'vándorútjának' laza és ingatag egységeként fogható fel.” TENGELYI László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Bp., 2007. 195. Ugyanez a fordulat számos változatban megtalálható, paradigma értékű a szlovák mese: „*A farkasember*”. In: *A harmatban fogant hajadon*, 94–100.

Elámultak s elbámultak, hogy azok az Istennek a gyermekei.

Akkor bémentek, s köszöntek:

- Jó napot, apám!

- Hát nem lehet nekem gyermekeim! Nekem volt két gyermekeim az asszonytúl, de az asszony is meghalt, s a gyermekek is meghaltak.

- De közben maga nem hallotta, hogy feltámadás volt? Hát mi feltámadtunk! S hol van a mi anyánk?

- Nem tudok róla semmit se.

- Hát ha előhozzuk a mi anyánkat, elfogadja feleségnek?

- El.

Babos István *Az aranyfogú és az aranyhajú gyerek*⁴⁸ meséjében a kocsis számol be a királynak arról, hogy miután álmatlanul vergődött egész éjszaka, megleste a szakácsné (boszorkány) és a lánygyermek titokzatos viselkedését, melyet különös párbeszéd előzött meg, s ez többnyire utasításokon és intelmeken alapult, hogy miként is kell a lánynak tisztelnie az apját.

- Hát fölséges királyom nagy mély álomba keveredett az éjjel. És maga ledobta a kezit. Leesett az ágyra a kezi. És a szakácsné azt mondta a lánynak, kelj fel édes lányom, tedd fel édesapád kezit. A kislány leugrott, és háromszor megcsókolta az őfelséginek a kezit és föltette az ágyra. De így háromszor ebbe az éccakába. (Szuhay, 280.)

Jakab István *A homokban nevelkedett két aranyhajú királyfi*⁴⁹ meséjében, mely számos kalandot, máshonnan ismert motívumot kever az eredeti szüzsébe (többek közt a „háromszázhatvanhatodik” szobába belépés tilalmát), az egyébként is páratlan tehetségű mesemondóra jellemzően túlteng az „epikus részletező kedv”⁵⁰ és az „ésszerű indoklás”. Ellenben háttérbe szorul nála a fentebb vizsgált mesemondók szinte mindegyikénél megtalálható, teljes vagy töredékes párbeszeden alapuló tudásszerzés, mely az emlékezésen, tanmese- és álomfejtésen keresztül feltárulkozó identitást igazolja, s fényt vet a „második” feleség ármánykodására.

48 SZUHAY: i. m. 273–285.

49 NAGY-VÖÖ: i. m. 640–660.

50 „Példa rá éppen Fedics Mihály, akinek a meséit, miként erre Ortutay is utal, 'az epikus részletező kedv', 'epikai hátráttatás', 'részletező bőség', 'epikus szélesség' jellemzi. Sok száz hiteles népi szöveg alapján megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy ott, ahol a tehetséges mesemondó még őrzi ezt, a népi epikát a vérbő, részletező kedv jellemzi.” NAGY-VÖÖ: i. m. 53.

Összenézett a két gyerek, megmutatta azonnal a szobaajtót, és bementek a királlyal a háromszázhatvanhatodik szobába. Hát ténleg, a valóságba úgy is vót, hogy nem vót a szobának csak a négy fala, egy négyszögletű alak létezett egy szegen, le vót fátyolozva.

Odalép a király és asz mondja a gyerekeknek:

– Mi rejtőzik ez alatt a fátyol alatt?

Szépen leveszik a gyerekek, kibontották, amikor meglátta a király, ami a fátyol alatt rejtőzött, majd hanyatán esett. Hát a király eredeti képe vót meg édesanyjának a képe, az első feleséginek a fényképje vót a fátyol alatt elrejtve. (Nagy–Vőő, 657.)

A kárpátaljai Makkosjánosiból származó mesemondó: Lamoga Gizella *Hattyúkacska*⁵¹ meséjében, a királynak két jányt szülő hitvest tóba löki az udvari cselédnek szegődött cigányasszony és saját lányát teszi helyébe. A hattyúkacsává vált hitves egy öreganyónál talál menedékre, s átkától megszabadulva visszanyeri eredeti alakját.

A királynál nagy hántót rendeztek, amelyre mindenkit a környékről meghíttak. Elment az öreganyó is és a körtefából átváltozott királyné is. És ott mindenkinek mesélni kellett. Már mindenki mesélt és az igazi királynéra került a sor, de az nem akart mesélni, mert nem tudott mit. Csak a történetét tudta volna, de azt nem merte.

Nagyon kérték, hogy nem baj, ha csak azt tudja, csak mondja el. Hát hozzáfogott mesélni a történetét, és amikor odaért, hogy hattyúkacsá lett belüle, azt mondja a cigánykirálynéné:

– Kedves király uram, hagyasd el ezt a mesét, mert engem kitör a nyavaalya. (Banó, 173.)

Berze Nagy János *A két aranyhajú királyfi*⁵² meséjében számos alapvető motívum jól látható egyezést mutat a többi ismert meseváltozatéval (a feleség-bezárás, a fává növés, fakivágás, báránnyá-változás), számos viszont eltérést mutat (a vasorrú bába éheztetni és agyonverni a gyerekeket, a vízre tett aranyiszőrű bárányokból két aranyhajú pólyás válik). A saját kilétükről, hogy tudniillik nem a tulajdon apjuk nevelte őket, a pólyásokat vízből kifogó molnártól értesülnek; ám kínkeserves élettörténetükről és kiválasztottságukról (melyet a csillagjegyben születés, valamilyen stigma igazolhatna) nem esik szó:

51 BANÓ: i. m. 169–174.

52 BERZE NAGY: i. m. 86–91.

Mikor már nagyobbacsok voltak, azt mondta nekik a molnár:

- Fiaim, ti nem vagytok az én gyermekeim! Titeket a víz hozott ide, én csak kifogtalak, neveltetek benneteket. Van nektek anyátok, apátok, keressétek föl őket! Isten áldjon meg benneteket! (Banó, 89.)

A molnár ebben a mesében nem a furfangosságot, a találekonytságot, az ördög-gel cimborálást képviseli, de még csak azt sem állíthatnók róla részreahlás nélkül, hogy különösebb „nagy tudománya” volna, hiszen a szövegből is csak az derül ki, hogy „tartotta, nevelte becsületesen mindkettőt”, annak ellenére, hogy nem a sajátjai. E változat inkább azt a munkáját rutinszerűen végző atyafigurát jeleníti meg benne, amelyről M.-L. von Franz beszél a *molnár* kapcsán.⁵³ Titokba beavatónak és sorsirányítónak éppen nem nevezhető az a fajta erősen korlátozott tudás, mellyel rendelkezik; ellenben nagyon is emberi vonásokat: a paraszti becsületességet, a kiszolgáltatottakon segítséget, a sors által rábízott lényekért felelősségvállalást, az igazmondást vallhatja a magáénak, ami ugyan nem kevés, ám a varázsmese csodájának megképződéséhez vajmi kevés köze van.

Azt mondja ekkor az őz:

- Várj még egy kicsit, gazdám! Ne vágass még le, hadd meséljek valamit. Volt, hol nem volt, egy vén boszorkány. Az a boszorkány így szólt: 'Ahaj, de beteg vagyok. Ha az őzike májából egy falatot ehetnék, mindjárt meggyógyulnék.' De te ne higgy neki, gazdám, az ördög kúrja meg, mert csak engem akar elpusztítani. Ne higgy neki!

- Ejnye, de szépen tud mesélni! Nem öletem meg, hazaviszem.

Mivel a király (a *genitrix*-től való függősége, félelme okán) nem tud ellenállni az anyai kérésnek/kísértésnek, csak halogatni képes a *le*-mészárlás idejét, óhatatlanul segítőtárrá válik felesége testvérenek el-veszejtésében. A gyilkos terv halogatózásának szövegben nyilvánvalóvá tett indoka, hogy az őzike „szépen tud mesélni”; a nyelv segítségével előadott élettörténet, az ármánykodást/bűvölést (ami maga is a szó, a nyelv varázsából táplálkozik) felülíró igazságra utalás, a szívhez hatoló kérése olyasfajta beszédként tűnik föl a király előtt, mely egyszerre képes hatni az értelemre és a szívre is, s komoly vetélytársa az anya által vett ígéretnek. Az egyik szó a másiknak feszül; az egyik arc a másik létéről tudomást sem akar venni; sőt, mivel maga leleplezésére ösztökélné, nyílt beszédre, inkább a gyilkos maszkját ölti.

53 M.-L. von FRANZ: *Női mesealakok*, (ford. Bodrog Miklós), Európa, Bp., 1992. III.

AZ ANYA HALÁL-ASPEKTUSAI A NÉPMESÉBEN

(„*A tied vót, de te elvetötted*”: a gonosz anya hermeneutikája)

I.

Van Vekerdi József könyvében: *A cigány népmesében* egy, a szerző által különösen kegyetlennek vélt mese: (*A gonosz anya*),¹ melynek a címben megnevezett főhőséről nem tudjuk, hogy elvált asszony, özvegy vagy megszökött/eltávolodott a családi tűzhely mellől, csak azt tudjuk, hogy a fiával „hét évig mindig mentek” a „nagy sötét erdőben”, s egy éjszaka ólmos álom szállt a fiúra.² Az anya lét-módjáról gondolkozva, bátran megelőlegezhetjük azt, amit Kerényi Károly a házasság istennőjének és védelmezőjének tartott *Héra* egyik aspektusáról mond: „'Khéra', az 'Elözvegyült' jelző, vagy itt pontosabban: az 'Elmagányosult' felel meg (*neki*–BP). Ez a szó fokozatos sötétbe merülést és aztán a sötétségben való teljes alámerülést fejezi ki...”;³ mivel a számos meseváltozatban a teljes és/vagy a tönkrement házasság aspektusából ítélhetjük meg a tettét.

¹ VEKERDI József: *A cigány népmese*, Akadémiai, Bp., 1974. 223–225.

² A különböző változatok, mint mindig, most is a segítségünkre sietnek. A Csenki-gyűjtötte mesében: a „*Pistuká*”-ban, annyi derül ki, hogy egy szegény öregember és asszony kései gyermeke a meshős, aki afféle „kapott” gyermek, s tizenöt éve korábban elunván a haszontalan életet, „Itthon semmit sem tanulhatok, csak egyik fáról le, a másikra fel, csúszkok-mászok madárfészkek után”, elindul szerencsét próbálni, ám az anya a fiú marasztalása ellenére is vele megy. „– El ne gyere, öreg anyám – kérleli a fiú –, ne hagyj itt öreg apámat! Nem bírod már a hosszú utat. – Nem addig az, fiam! Ha te mész, megyek én is.” In: CSENKI Sándor: *A cigány meg a sárkány*, püspökladányi cigány népmesék, (ford. Mészáros György és Vekerdi József), Európa, Bp., 1974. 270–275. A baranyai változatban, a „*Mindenki segíti, csak az anyja üldözi*”-ben azt tudjuk az apáról, hogy „öreg erdősz”, akinek a második feleségétől született a meshős, s egyszer azt mondja: „– Nézd, feleségöm, én má öreg vagyok, én má hármónknak kenyeret keresni nem bírok. Hanem te menj el a fiaddal, majd magamat még valahogyan eltartom, de má hármónknak nem bírok kenyeret keresni”, vagyis bevalja családfenntartói képességének és erejének elapadtát. In: BANÓ István: *Este, Éjjél, Hajnal*, baranyai népmesék, Akadémiai, Bp., 1988. 21–34. Az Ondava menti változatban: „*A kikapós asszony bűnböndése*”-ben, a háborúba menő király komája járt rá az asszonyra, akit tojás-próbával ellenőriz: „elvelt egy tojást, és lemérte az asszonynak a micsodáját, hogy mikor visszajön, hogy megint úgy a tojás meg fogja neki mutatni, hogyha vót-i embervel, vagy nem vót. Itten az asszonynak húzódott össze. Mán fílt, mer’ a királynak mán kellett hazajönni.” In: GÉCZI Lajos: *Ondava menti népmesék és mondák*, Madách–Pozonium, (szerk. Nagy Ilona), Bratislava, 1994. 183–187.

³ KERÉNYI Károly: *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi, Bp., 1988. 254.

Megvilágította mint teljes létformát, amelynek természeti érvényét minden emberi közösségformában éppen az bizonyítja, hogy Héra sötét oldalával együtt mutatkozik meg benne: hogy ezek a sötétségek – a tragikus eltávolodás, a harcok és lázadások – a házasságban benne foglaltatnak, és nem cáfolják meg időtlen érvényét. A házasság az az előfeltétel, amely az eltávolodást tragikussá, a harcokat és lázadásokat lehetővé teszi.⁴

Kerényi okfejtéséből nyilvánvalóvá válik, hogy: a sötétségben alámerülés és égből alászállás, gyűlölet és szerelmi paroxizmus, az anyai hatalom rabságában tartás és felszabadítás, a hetéraság és gyilkos ösztön, bizalom és gondoskodás, állattá varázslás és állatként létezés, az elrejtés és újra-szülés mind-mind a lelki realitásához tartozik valamelyik mitológémban vagy mese-szüzsében.

Mielőtt tovább vizsgálnánk a mese szüzséjét és menetét, vessünk egy pillantást a Vekerdí-féle gyűjtemény mesemondónőjének személyiségére és a konkrét szövegre! Vekerdí egy lábjegyzetben külön hangsúlyozza: Németh Jánosné „szabadkozott, hogy sohasem szokott mesélni. Zavara mindvégig tartott. Ennek köszönhető a mese furcsa, szaggatott menete”.⁵ Az alkalmi vagy botcsinálta mesemondónő mesélni-nem-tudása, mesei elemek és funkciók szerkesztésben való járatlansága a szöveget követve hamar kiderül, nem csupán a sűrített szerkezetből, de a mese *újramondása*⁶ során elkövetett alapvető hibákból: motívum-összecserélésekből és – ki-

4 Ua. Egyébként M. ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története* kötetében, (Osiris, Bp., 2006. 218–219.) némiképp érthetetlen módon megfeledezik Kerényi munkásságáról. A Héra és Artemiszről szóló fejezetben sem említi a névét a többi kutató között.

5 VEKERDÍ József: i. m. 276.

6 *Az újramondani és mondani újra* szövegszövegnek különös hangsúlyt szeretnék adni; az újra mondani interpretációmban a szüzsét másképp, más, új változatában elmondani jelentést kap, míg a mondani újra, az „eredeti” egy közösségben ismert, bevett változat többnyire „szöveghű” megismétlését fedi. Dávidházi Péter használja Kerényiről szóló írásában az újramondás megfelelő változatát: az „*újjámondást*”. (In: DÁVIDHÁZI Péter: *Menj, vándor!*, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Pécs, 2009. 51.) Ricoeur az idő és történetbeszélés kapcsán, a mesélés aktusát vizsgálva a következőket írja: „A hagyomány konstituálódásának alapja az újítás és a lerakódás (sédimentation) játéka. [...] Ami a hagyomány másik pólusát, az újítást illeti, korrelatív viszonyban áll a szedimentációval. Mindig nyílik mód újításra, amennyiben az, ami a költemény *poiészis*ében létrejön, végső soron mindig egyedi mű, 'ez-a-mű-itt'. Ezért a paradigmák csupán a nyelvtant alkotják, amely az új művek kompozícióját szabályozza – s ezek a művek addig újak, amíg tipikussá nem válnak.” P. RICOEUR: „A hármás mimézis”, (ford. Angyalosi Gergely), In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Bp., 1999. 281–283.

hagyásokból is.⁷ Ám bátran állíthatjuk, hogy ez a sajátosságosan „redukált” mese, épp hiányosságaival és motívumkeverésével világítja meg élesebben/szemléletesebben e mesetípus lényegi vonásait, mint nagyon sok „tudatosan kidolgozottabb”, menetében kalandosabb változata. Azt is mondhatnók, hogy a Vekerdi-féle szöveget eleve együtt kell olvasnunk a többi változatával – vagy kellően sok változatával Jakobson instrukciója szerint –, hogy e mesetípusra jellemző, ám a szövegből hiányzó motívumokat a megfelelő helyre visszarakjuk, egy feltételezett „teljes” szövegvariánst re-konstruáljuk, és a kiegészítés révén interpretációs lehetőségeket felvázoljunk.

Vekerdi jogos vagy ok nélküli „magyarázkodásával” ellentétben, vagy azt kiegészítendő, érdemes odafigyelni Dégh Linda kijelentésére, s persze kellő nyomatékot is adni neki:

A mesemondók egyéni stílusa [...] abban bontakozik ki a legerőteljesebben, hogy a mesemondó mely részeit bővíti, színezi ki a mesének, mely részeit kurtítja, vagy hagyja el teljes egészében, és hogy mennyiben él a hagyományos formulákkal, vagy igyekszik széttörni a megszabott kereteket.⁸

Alkalmi mesemondónőnk, aki csak a gyűjtő unszolására mondott mesét, ha a mesemondásban nem is járatos, azt semmiképp sem állíthatjuk róla, hogy a mesehallgatásai alkalmából ne őrizne nagyon is eleven élményt, sőt „reflektált” élményt a szövegben tetten érhető „hütlén feleség”, „gonosz anya”, „három sorsmadár” típusú mesékről. A mesemondónő a végletekig egyszerűsített-kurtított formával, és a fiú álomlátásával, s az abból szerzett jövődöbéli-létére szóló tudással (sorsalakítása szempontjából egyetlen lényeges tudás mozgósításával), a mesének elsősorban tragikus/drámai hangvetelt ad. Emlékezetében valamilyen oknál fogva nem választja szét a „hütlén feleség” és a „gonosz anya” típusát, mivel összefüggőnek érzi a kettőt, s hogy nem is minden ok nélkül, számos mesevariánssal együtt, arra a Honti által említett „*Kiviok történetét*” hozhatjuk föl példaként.⁹ Csak emlékeztetőül a történet első fele:

Kiviok felesége meghalt, és ő elhatározta, hogy elbujdosik kisfiától és feleségének temető-helyétől. Csak arra várt, hogy a kicsike elaludjék, azután csendben lecsúszott az ágyról, és ki akart osonni a kunyhóból, de a kisfiú elkezdett sírni; erre Ki-

7 A mese egy bevett, ámde „szűkített” formulával kezdődik, szükséztávása mintha igazolná: „a nyelvben – ezt ismeri föl Lévinas – valójában éppúgy nincs első szó, mint ahogyan utolsó szó sincs.” Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1998. 229.

8 DÉGH Linda: *Az egyéniségvizsgálat perspektívái*, (különnyomat), Ethn. 1960. 40.

9 HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962. 21–24.

viok megint visszafeküdt. Többször próbálkozott így, de sohasem tudta végképp rászánni magát, hogy fiacskáját elhagyja. Egy napon aztán a kisfiú izgatottan jött haza, és azt újságolta, hogy anyját látta egy idegen férfival sétálni. Kiviok azt felelte: „Hogy lenne az az anyád, amikor ő kinn fekszik a nagy kövek alatt?” De a gyerek csak megmaradt az állításánál, és amint Kiviok kinézett, valóban ott látta a feleségét egy más férfi karjaiban. Hatalmas haragra gerjedt, megölte mindkettőjüket, és a holttesteket a sziklásírba tette. Mikor azután este elaludt a kisfia, rászánta magát, hogy véghezvigye régi elhatározását, nem hallgatott a gyerek sírására, kiosont a kunyhóból, kajakjába szállt, és sietve evezéshez kezdett.

Kiviok, a nagy vadász, a kauzális logikát alapul véve, érthetetlen módon kétszer „öli meg” a hűtlen feleséget/anyát, aminek persze csak úgy van értelme, ha a történet felfejtésének rögtön az elején tisztázzuk: *kinek a számára* és *mikor* is hal meg az asszony. Az egyik lehetséges értelmezés szerint: Kiviok csak a lelkében számol le hűtlen társával, és aztán követi el a végső leszámolást, hogy a gyermek *szeme előtt* játszódik le maga a csalás, a hűtlenség, az eltávolodás ténye, amit meg kell bosszulnia, hogy a vadász/férj méltóságán esett csorbát a fia előtt kiköszörülje. Az eltávolodásra irányuló megbosszulás nem a sértett hiúság, a gőg vagy a Másik felé kiterjesztett uralkodási vágy kifejeződése, hanem az önmagát megalázottként, eltávolítottként megjelenítő lét sürgető üzenete, felhívása a Másik számára a „szemtől-szemben egyenességére”, ahogy erre Lévinas utal. A másik értelmezési lehetőség szerint: Kiviok nyomban megöli a hűtlenkedésen kapott asszonyt és csábítóját, hiszen az anya hűség-esküjét megszegő gesztusával lerombolta a bizalmon nyugvó házasság intézményét, az együtt-létet, a „társasságot” (magyarán: a fele-társasságot mint etikai és kommunikációs viszonyt) egy-oldalúvá és visszafordíthatatlanul csonkává tette, eközben magát a vétket/bűnt hiába rejtette volna el a világ szeme elől, a gyermek *álmában látja* az anyját, és az álmában világosodik meg a bűne, hogy egy másik férfiért elhagyta/eldobta őt.¹⁰

A mese sugallata szerint *az álom*: az álomban látás, álomban tudásszerzés és megvilágosodás szoros/lényegi összefüggésben áll a *vaksággal*. Az álomban tisztán vagy *másként lát* a hős, mivel el-távolodott (vagy arra kényszerítették) a Másik és a Mások világától, s végtelenül magányosan, magára hagyottan létezik, vagyis ön-

10 A történet további tanulsága alapján Kivioknak meg kellett járnia az alvilágot, s megölni a boszorkányokat, hogy a felesége, s rajta keresztül valamennyi hűtlen asszony tisztességét, a házasság intézményének becsületét visszaszerezze, s ennek révén helyreállítsa fia (s minden elhagyott fiú) képzeletvilágában a nőkről, anyákról kialakítandó képet, mely szükséges a nagy vadásszá válásához.

magára nyílik meg a szeme. Miközben emlékeiből egyszerre idézi föl maga előtt az őt el-távolító lény képét és épp az álomban megjelenített nekirendelt/rá-váró arcképet, tanúságot tesz a Másik utáni sóvárgásáról és megerősíti a szeretetre és felelősségvállalásra való igényét. Lévinas írja:

A megnyilvánulásban segédkezőve megnyilvánulni annyit jelent, mint megidézni a beszélgetőtársat, kiszolgáltatottá válni feleletének és kérdésének. A kifejező-dés nem igaz megjelenítés vagy cselekedet formájában gyakorol hatást. Az igaz megjelenítésében felkínálkozott lét látszás lehetősége marad.¹¹

Ugyanakkor a vak, vakká tett lény mást és másféle értelmezési mezőben/világaspektusban látja a dolgokat, bizonyos értelemben *vak* a valóságos világ látványa iránt, másként szólva „világ-talan”, pontosabban egy másik világ birtokosa, a belső: lelki szemei által látott s a sóvárgásban, rimázkodásban, könyörgésben megjelenített világgé, s ezt vagy észben tartja, vagy megfedelkezik róla.¹² A nagy kérdés Kiviok és a fia számára (s persze a számunkra is), hogy a valóságos szeme vagy a lelki szeme csalja-e meg, s továbbhaladásakor melyiket kövesse, hiszen a mesehős tudjuk „arra megy, amerre lát”: azt mondja a Vekerdi-mese hőse:

Álmodtam, anyám. Azt álmodtam, ahogy megyünk, egy nagy fát találunk. Egy eleven kard van rajta. Nézd csak, anyám! Ott ég egy kis világosság!

Ám amikor nem lát előre, messzire, éppoly „vakon” tapogatózik, keresgél, mintha valóban világ-talan volna,¹³ s a messzeségbe előremutató álom-látás siet a segítségére a sötétségben/idegenségben tájékozódni.

11 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 166.

12 A votják mese: *Az alvó ember lelke* tanúskodik arról, hogy az álomban a lélek-állatka kiszáll a testből és szabadon kóborol, s hírt hoz a másik világból: „- Mit álmodtál? - Én azt, hogy egész éjjel bolyongtam valahol. Láttam ott egy fenyőfán egy ezüstpénzzel teli méhkast.” A vadásztárs, aki hitt az álom-látásban, elindult megkeresni a pénzt. „Rá is talált a fenyőre, amelynek odújában már régóta méhek tanyáztak. Felmászott, és meg is találta az ezüstpénzt. Ettől kezdve gazdagon élt abból, amit a másik ember álmában látott, az álomlátó pedig soha nem gondolt arra, hogy álma való lehetett.” *Vatka meg Kalméz*, Votják mondák és mesék, (ford. Domokos Péter), Európa, Bp., 1974. 154–155.

13 „Megy, megy, megy a szerencsétlen fiú, megy, megy, tapogat, feláll, elesik, éhes, szomjas a szerencsétlen.” (Vekerdi József: „*A gonosz anya*”, i. m.); „Hát ű ment. Ide ment a gödörbe, oda ment a gödörbe. Ide leesett, oda leesett. Annyira ment, annyira ment.” (Géczi Lajos: „*A kikapós asszony bűnhődése*”, i. m.)

Amennyiben a tapintó kéz áthatol a tér 'semmijén', a tapintás hasonlít a látáshoz. A látás azonban rendelkezik azzal a kiváltsággal, hogy az űrben kézben tartsa a tárgyat, és e semmiből mint eredetből kiindulva újra és újra megkaparintsa, míg a tapintásban a semmi a tapogatózás szabad mozgásában nyitvánul meg. A látás és a tapintás számára egy lét olyan, mintha a semmiből érkezne [...].¹⁴

Olykor a büntudat, a szorongás vagy a félelem (mindegyik szoros kapcsolatban áll a „homályos” vagy megtévesztett látással) okoz számára víziókat, s ezek az előrenyúló lét-látomások tárják fel/világítják meg előtte azt a másik valamiképpen feltételezett „világot”, ahova az intuícóra¹⁵ (*belső* vagy *átélő* látására) hagyatkozva el kell jutnia, hogy eljövendő-létét a megértésből realizálja. Tehát, bizonyos *szem-pontból*: a látó szemet pótló/helyettesítő lelki szem, a meg nem értett káoszban és előretételezett vízióban/intuációban távolabbra látó szem aspektusából válik számára láthatóvá a más(ik)-világ, azáltal, hogy *szem-lél*, *szemre-vételez*, *szem-ügyre vesz*, vagyis a szem által látottat, gondként tételezettet, mérlegelni kívántat, reflektív módon feltárt dolgokat „értelmezettként” létezőnek tételezi.¹⁶ Az előtte konstituálódott világ maga a *szem-lélet*, egyfelől a szemléleti objektummá vált világ, másfelől az a sajátos mód, ahogyan látja/értelmezi ezt a világot (világ-látás), s megértése révén alkot róla *világ-képet*. Az egyén látó/lelki szemének pontjából befogadott és értelmezett/leleplezett világ, az álomban meg-látott másik/lehetséges világ együttlétében válik *szem-lélethez*, jelentéssé tett világgá. Cifra János *Nyeznám* meséjében ezt a rendkívüli jelentőségű összefüggést pontosan megmagyarázza a mesemondó:

Reggel felkelnek, és megfrustukolnak. De hát azt látta álmában az öreg, hogy itt már el kell pusztuljan a gyerek. Tehát ebből is kiderül, hogy a vak akkor lát, amikor álmot lát.¹⁷

¹⁴ E. LÉVINAS: i. m. 157.

¹⁵ „Az intuíció ugyanis látás, még (vagy már) intencionalitás, megnyílás, ennélfogva távolság, ennélfogva 'a reflexió ideje' választja el attól, amit megcéloz (még ha az eredeti is), ennélfogva meghirdetés és hírül adás.” E. LÉVINAS: „Nyelv és közelség”, (ford. Tarnay László), In: Uő. *Nyelv és közelség*, Jelenkor, Pécs, 1997. 125.

¹⁶ Heidegger értelmezése szerint: „A megértett, de még elleplezett elsajátítása mindig egy szempont szerint hajtja végre a leleplezést, s ez a szempont rögzíti, hogy mire való tekintettel kell értelmezni a megértettet. Az értelmezés mindenkor *előretételezésen* alapul, ami az előzetesen szándékolthoz egy meghatározott értelmezhetőség felől 'nyúl hozzá.’” (In: M. HEIDEGGER: *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp., 1989. 292.) Ezt a heideggeri előretételezést vagy halálhoz-viszonyulást továbbgondolva mondja Ricoeur: „Könnyen kijelenthetjük, hogy mindenféle terv a jövőre vonatkozik – igaz, sajátos módon, ami megkülönbözteti az előrelátás vagy a jóslás jövő idejétől.” P. RICOEUR: i. m. 268.

¹⁷ NAGY Olga: *Cifra János meséi*, 185. (a kiemelés tőlem – BP)

Az épp-így-lét kaotikussága és kiúttalansága, vagyis a mesehős „vaksága” a „sötétben” eltűnését és egy másként-lét (eljävendő-lét) hajnalpírban felderengését idézi elő. A két lét- és időállapot, a *vagyok* és *leszek* létmódusza közötti ellentétéről tudomás-szerzés, ítéletalkotás: az előretékinésben megragadott eljävendő-lét tudatosításának és személyesség tételének az alapja.¹⁸ Tudjuk jól, hogy az álomba merülés mindig akkor következik be a mesemenetben, amikor a hős erdőbe téved, keresztúthoz érkezik, s fontos, mondhatni „egész-létét” érintő és meghatározó választás elé kerül, s valamiféle előzetes (múltbéli) vagy előre-látott (jävöbeni) vétek, bűn árnyéka vetül rá: „halálos” szorongatottságként. Assmann írja erről a sötétségben létezésről:

A sötétség metaforája itt valakinek a távollétére vonatkozik, akinek látására az ember sóvárog. Ha nem láthatja őt, az egyenlő a sötétséggel. [...] A vétek lerombolja isten fényként értelmezett mindennapos gondoskodását, és sötétséget idéz elő. Más szavakkal: a vétek elsötétíti a világot a vétkes számára.¹⁹

A „megvilágosító” álom, mint sajátlagos fény, fényt lop a káoszban elmerült hőst körülölelő/behálózó sötétségbe, egy halványan pislákoló fényt (miként Lévinas megjegyzi: „amíg a nappali látás során a fény láttat és nem látott, addig az éjszakai fényt mint fényforrást látjuk”²⁰), mely által egy másik létforma, másfajta lét-lehetőség de reng föl számára. Olyan, amelyik biztosítja az „álmot látó” egyén korábbi, múltban történt vétken való jelen-idejű fölemelkedését, a megértését követő túllépését, a bűn elrejtekezni vágyó okozójának kilétére és a bűn mibenlétére való rá-látását, más szóval a felülről és kívülről látás képességét.²¹ Az álomban szerzett tudás egyfajta buzdítás a megnyilvánulásra és a Másokban való feleletigény keltésére, amely a létmód-váltást elősegítve, az etikai megtisztulást (szakralitástól át-itatódottságot) és az eredeti, az Ősök alkotta, a közösség létét biztosító normarend újbóli megtalálását, re-konstruálását készíti elő.

18 A „jävő primátusa” kapcsán Ricoeur is a heideggeri „halálhoz-viszonyuló-létből” fakadó időtapasztalatot hangsúlyozza: „Heidegger az *időbeliség* (*Zeitlichkeit; temporalité*) fogalmát az időtapasztalás legeredendőbb és legautentikusabb formájának megjelölésére tartja fenn, vagyis a jävőbeliség, a voltbeliség és a jelené-tétel dialektikáját nevezi így.” P. RICOEUR: i. m. 270.

19 J. ASSMANN: *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008. 208–209.

20 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 159.

21 Az ungi mesében: „*A gonosz mostoha*”-ban a „felfalt” kisebbik lány is téli madárkává változik, s úgy éneklí ki a sorsát, s a Vekerdi gyűjtötte változatban is miután „még szebb szeme támadt”, visszament az anyjához és „madárrá változtatta magát”. GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék és mondák*, Akadémiai–Madách, Bp., 1989. 344–346.

Az álomba merülés egyik lehetséges okaként említhetjük: az én-összezavarodást, ami előidézi az én-mondás, az ipszeitás lehetetlenségét, mégpedig a mindent uráló külső/belső káosz miatt, melyet az álom sugallata szerint eloszlatni kell, ehhez pedig egy másik emlékezet hadra fogása, egy másfajta interpretáció megkísérlése és egy új kommunikáció megteremtése szükségeltetik. A hősnek, hogy eloszlathassa épp-így-léte káosztát és eljövendő-létére rálátása legyen, mindenekelőtt helyre kell állítania egyéni identitását, abban az értelemben, ahogy Assmann értelmezi azt:

*Az egyéni identitás az egyén tudatában kiépült és fenntartott kép az őt mindenki mástól ('szignifikánsan') megkülönböztető vonásokkal, a hús-vér test vezérfonala mentén kifejlődött tudat az egyén redukálhatatlan sajátyszerűségéről, összetéveszthetetlenségéről és pótolhatatlanságáról.*²²

Az önmagáról „kifejlődött tudat” elkülönít/elkülönböztet, s ha nem óhajt érintkezésbe lépni (feleletigényt támasztani a Másikban vagy Másokban), az eloldódásban egyben magába is zárkózik, elrejtí léte-karakterét; ellenben kizárólag csak a másikkal való viszonyulásban érhető tetten a „szignifikánsan” megkülönböztető vonásai. Csak a távollévő (akire az álomban süllyedt lény sóvárog, s akit a sóvárgásban maga elé idéz, hív, hogy birtokolja és élvezze jelen-létét, társasságát, és szemben álljon vele), képes arra, hogy megszüntesse az eltávolodást és az idegenséget. Lévinas ennél is határozottabban és telítettebben fogalmaz:

*A másikkal való viszony vagy a beszéd ezért nem egyszerűen a szabadságom megkérdőjeleződése, a Másból érkező feleletigény, aki felelősségre szólít, nem a pusztá szó, melynek révén megszabadulok a birtoklástól, mely magába zár azáltal, hogy egy objektív és közös világot fejez ki, hanem maga a prédikáció, a buzditás, a prófétikus szó.*²³

A Vekerdi-féle szövegben a „gonosz anya” kézen fogva vezeti, védi, oltalmazza az álomtól elnehezült, s ölében elszenderült fiút, menedéket és ételmezt igyekszik szerezni számára az erdőmélyi zsványtanyán.²⁴ Nem véletlen, hogy anya és fia az

22 J. ASSMANN: *A kulturális emlékezet*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2004. 130.

23 E. LÉVINAS: i. m. 178.

24 Ebben a variánsban nem tudjuk, hogy mi lett az apával: meghalt, elkergette őket a háztól, vagy az asszony hagyta őt el. A „Mindenkinek segíti, csak az anyja üldözi” baranyai mesében világossá teszi a helyzetet a mesemondó: „Volt egyszer egy öreg erdész; annak második felesége vót, és attu lett neki egy fia; annak Jóska vót a neve. A gyerekek tizenöt éves vót. Egyszer az öreg erdész azt mondja a feleségének: Nézd, feleségöm, én má öreg vagyok, én má hármónk-

„erdőben” bolyonganak; a varázsmesék nagy részében megjelenik az erdő, mint az áthatolhatatlan vadon, az ős-sötétség, a káosz világa: egyfajta szimbolikus tér, másként a heideggeri *Dasein*, az a hely, ahol létezésünk minőségére és értelmére rákérdezve azzá válunk/válhatunk, akik voltaképpen vagyunk –, ahogy ezt a *Lét és idő* filozófiai antropológia olvasatát bírálva Ricoeur megjegyzi.²⁵

*A vadon egyszerre jelképezi az Alvilágot és a kozmikus Éjszakát, tehát a halált és a lappangó létállapotokat; a kunyhó az elnyelő szörnyeteg gyomra is, ahol az újonc megőrülődik és megemésződik, de tápláló anyaméh is, ahol új születés élébe néz. A beavatási halál és az újjászületés szimbólumai tehát kiegészítik egymást.*²⁶

Az álomra vágyó fiú nem fél a „tápláló anyaméhtől”, az oda visszabúváástól, mert álomlátása előtt nem rendelkezik az anyáról olyasfajta sejtéssel vagy tapasztalattal, amelyik az elnyelésről, a „magába-evésről”, az elveszejtésről, az eltávolításról, mint gyilkos-ösztönről adna számára hírt, ezért bizalommal és erőt merítő várakozással hajtja fejét az ölébe.

Csenki püspökladányi cigány meséjében épp fordítva történik a dolog, az anyát nyomja el az álom, amíg a fiú „találomra”, azaz amerre éppen a szeme téved, meghatározatlanul és céltalanul jár-kél:

*– Tudom, öreg anyám, elfáradtál; szundíthatnál egy keveset. – Nem bánom, édes fiam – mondja az öregasszony, és leféküdt. Annyira fáradt volt, hogy amikor fejét letette, máris elnyomta az álom. De a fiút nem fogta az álom, nem tudott elaludni. Felugrik, és megy az erdőbe, megy találomra. Madárfészkeket keresett a fákon. Látja ám, hogy egy eleven kard vergődik hüvelyében. Az volt ráírva, hogy aki ügyesen tudott fára mászni, egykettőre fenn termett. Nyúl a kard után, hogy kihúzza, de magától a kezébe pattan; amikor derekára akarja kötni, magától felcsatolódik. Lejön a fiú a fáról, és szemügyre veszi a kardot. Nagyon dobban a szíve örömeiben.*²⁷

Ez a csonka/befejezetlen Csenki-féle változat egy másik interpretációt enged meg, például azt, melyet Eliade kínál föl nekünk:

nak kenyeret keresni nem bírok. Hanem te menj el a fiaddal, majd magamat még valahogyan eltartom, de má hármónknak nem bírok kenyeret keresni. In: BANÓ: i. m. 22.

25 P. RICOEUR: i. m. 269.

26 M. ELIADE: *Misztikus születések*, (ford. Saly Noémi), Európa, Bp., 1999. 73.

27 CSENKI Sándor: i. m. 271.

*Nem aludni nem egyszerűen a fizikai fáradtság legyőzése, hanem főként az akarat és a szellemi erő bizonyítéka: ébren maradni annyit jelent, hogy az ember tudatos, jelen van a világban, felelősséget érez.*²⁸

A fiú több alkalommal kinyilvánította, hogy felelősséget érez az alvás idején kiszolgáltatott vagy a kalandokban megfáradt anya biztonságáért („*Anyám, itt maradunk két-három napot, legalább te is kipihenéd magadat.*”) Nem utolsó sorban azt is nyilvánvalóvá tette, hogy felkészült a rá váró feladatra: az őket levágni szándékozó huszonnégy betyár „felapritására”, illetve (e mese csonkasága miatt be-láthatatlan, ám a többi változatból sejthető/tudható) a hozzá nagyon is közel-álló, szorosan tartozó lényvel: az anyával szembeni leszámolásra.

*- Hallod-e Nagy bácsi, ha nem mondasz nekem olyan helyet, ahol a fiamat elemészt-hetem, mibelyt hazajön a fiam, azt mondom neki, hogy meg akartál erőszakolni.
- Verjen meg az Isten, te vén szajha! – fakad ki Nagy bácsi. – Miért akarod, hogy az a szép szál legény fiad elpusztuljon? Úgy látom nem fél az egész világtól.*²⁹

Kerényi írja *A feleség*-ben, hogy Kírké és Médeia „hátterében ott leselkedett az elnyelő Őshetéra, a szövő ősanya, aki egyben újrafeloldozó és újra elnyelő”,³⁰ a Csenki-féle mesében szereplő Nagy bácsi a „*te vén szajha*” kifejezéssel élve világosan rámutat az anya elnyelő varázshatalmára, amely a halállal és hetérasággal, a szenvedéllyel és gyilkolási szándékkal párosul jellemében. Azzal a kijelentésével pedig, hogy a szép legény „*nem fél az egész világtól*”, csak a kezünkre játszik a mesemondó, hiszen az álmot elkerülő hősré illő attribútumok, melyeket Eliade kiemel: a „tudatossága”, „jelen-léte”, „felelősség-vállalása”, különös értelmet nyernek Bergyajev igazság megismeréséről szóló okfejtésében:

*Az igazság a félelem nélküliség számára tárul fel. Az igazság megismerése a félelem legyőzését, a félelem nélküliség erényét követeli, azt, hogy ne féljünk a veszélytől. Az átélt és leküzdött magasabb rendű félelem a megismerés forrásává válhat.*³¹

A fiú mind a betyárok házába lépve, mind a farkaskölyökért indulva, félelmetes próba elé néz, ám a bensőjében „átélt és leküzdött” félelem nemcsak fizikai erejében,

28 M. ELIADE: i. m. 36.

29 CSENKI Sándor: i. m. 273.

30 KERÉNYI Károly: i. m. 246–247.

31 Ny. BERGYAJEV: *Az ember rabságáról és szabadságáról*, (ford. Patkós Éva), Európa, Bp., 1997. 312.

de szellemében, látásában és igazság-megismerésében is éberebbé teszi: az anyával történő leszámolás egyben szellemi felszabadulását, önmagára-ébredését is segíti.

A Vekerdi-féle változatban (miként a Csenki-félében is), az anya valójában megszabadulni akar fiától.³² A sötétségben világosságot, távolban tájékozódási pontot nyújtó házba lépve, az ott tanyázók természetének lényegére tapint rá a fiú beköszöntő kérdésével: „*ember húst esztek?*”,³³ mely kérdés villámcsapásként éri az elrejtett világban megbúvókat: a normális világból kitagadottakat. A kérdés ugyanis ez esetben magában rejt egy sejtést (ami épp az idegenekkel, a sötétséggel és a nem-létező-térben bujkálókkal szembeni félelemből fakadt), és egy felhívást is, mely arra irányul, hogy rejtett lényegük feltárása érdekében valljanak színt: a gonoszhoz vagy a jóhoz tartoznak. Az anya látva a zsványvezér felháborodását, a nem-szavakkal való válaszadását, ami leleplezi haragvó/bosszúálló lelkületének sötétségét, rimánkodni kezd a gyanútlan fia életéért:

Ó, szívfemnek szép szerelme, ne öld meg a fiamat! Inkább hozzád megyek feleségül.

Ezt a kiengesztelést követően (ami egyben az új/lehetséges társra-eszmélésről, a sóvárgásból fakadó eszmélet-vesztésről tanúskodik), az anya nyomban „összebeszél vele”: a szerelmi szenvedélytől és sóvárgástól felajzottan egy nyelvet, a bűnösök titkos nyelvét beszélnek.³⁴ Kizárják ebből a kommunikációs inter-aktusból az ártatlan,

32 Titicska István meséjében („*A kezetlen lány*”)–ban az anya/korcsmárosné a serdülő lányától akar megszabadulni, nehogy főrabló-szeretője a lányát válassza helyette. „Anná a korcsmárosniéná tizenkiét rabló tartózkodott ott. És a korcsmárosniénak a főrabló vót a szeretője. Nahát, iéldégeltek, raboltak, minden, hát a kisjány ugy nőtt fel. Má mikor itt a jány lehetett egy tizenniég-tizenöt éves, mán a főrabló nem az anyját szerette, a kisjányba szeretett, a jányba. És azt az anya iészrevette, hogy mán nem ütet szereti, a jányát szereti. Azt mondja a komájának [...] – Elviszed a jányomat az erdőbe, és megöölöd a jányomat és elhozod a szüvit és a két kezit.” In: *Tűzoltó nagymadár*, beregújfalusi népmesék és mondák (PENC-KÓFERNÉ PUNYKÓ Mária gyűjtése), Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993. 167.

33 A beregújfalusi („*A vak nyúl*”) mesében ez egyértelművé válik: „Kit hoztak el, kit nem, mint a király jányát. Megölni. Azt mondja a fő rablóvezér: – No, vigyétek be a tünkőre, és vágjátok le! Öljétek meg, és vágjátok le! / Hát ük avval a husval iéltek.” Uo. 56.

34 A „*Mindenki segíti, csak az anyja üldözi*”-ben ezt olvassuk: „Erre a rablóvezér kiküldött két embört, és az az asszonyt bevezették, és megállapodtak, ott maradtak. Éjjel mentek rabolni, de a Jóska mindig többet hozott, mind azok negyvenön. És a rablóvezér, meg a a Jóskának az édősanyja, azok ketten mindig odahaza vótak, és annyira megtetszetek egymásnak, utóbb szerelem lett a vége. De fétek Jóskátu, az édesanyja is, meg a rablóvezér is. Az asszony mindig azon könyörgött a vezérnek, hogy a fiát valahogyan el kell pusztítani, mert ha az megtudja a szerelmet, akkor végez mindannyiukkal.” BANÓ: i. m. 26.

az anyai gondoskodás/rabság függőségében lévő fiút, és meg-egyezésük szerint az anya a sárkánykölykéért küldi fiát, azt sem bánva, ha a Sárkány megöli őt. Miután (más meseváltozatokban a zsvány nem vállalja, vagy habozik a gyilkolásra buzdító kérést teljesíteni³⁵) a Sárkány pedig képtelen legyőzni/megölni a fiút, s félelmén úrrá levésének köszönhetően sikeresen elhozza a „betegség” ellenszereként kívánt sárkánykölyök-húst, az anya maga válik közvetlenül a fia gyilkosává.

Phi, phi, phi, vidd innen, mert bűdös! De gyere ide, fiam, megmoslak, mert piszkos vagy. Régen nem mostalak meg. Bekente a szemét szappannal. Kiszedte a szemét késsel. Vakon maradt a fia. Felöltöztette papi ruhába és eleresztette a nagy erdőbe.

Görög-Karády Veronika írja egy helyütt az anya gyermeke ellen irányuló gyilkos tettét értelmezve az alábbiakat:

„Bambara mesénkben a boszorkány-anyaeleséget gyilkos, orális agresszivitása egyaránt irányul saját fia és menyei ellen. Ez az attitűd az antropofagikus képzetek több síkját is reprezentálja. Az egyik az anyaság szélsőséges megnyilvánulása: a szülő képtelen elfogadni gyermeke szükségszerű leválását, különösen önálló szexuális életét, ezért 'leszámol' vetélytársaival, gyermeke partnereivel. 'A fiát felfaló anya alakjára [...] a következő értelmezés kínálkozik: az emberevő vagy [...] túlzó anya [...] túlzott szeretetével érzelmileg falja fel, mintegy visszakényszerítve az anyaméhbe, ami a legbiztosabb mód a fiú elmenekülésének – azaz felnőtté válásának és nősülésének – megakadályozására.”³⁶

Ez a fajta értelmezés: az anyaméhbe visszakényszerítés, a *regressus ad uterem* (melynek célja: „az új születés, vagy azért, hogy elvégzője magasabb rendű létmódot érjen el, vagy azért, hogy valami nagy tisztátalanságtól szabaduljon”³⁷) pontosabban

35 „Azzal Pistuka elment. Amikor eltűnt, az öreg asszony két zsák diót szórt a szalma alá az ágyra, és incselkedni kezd az öreg emberrel. Fogja magát az öreg, és lefekszik vele. Azt mondja utána az öreg asszony: – Hallod-e Nagy bácsi, ha nem mondasz nekem olyan helyet, ahol a fiamat elemészthetem, mihelyt hazajön a fiam, azt mondom neki, hogy meg akartál erőszakolni. – Verjen meg az Isten, te vén szajha! – fakad ki Nagy bácsi. – Miért akarod, hogy az a szép szál legény fiad elpusztuljon?” CSENKI Sándor: i. m. 273.

36 GÖRÖG-KARÁDY Veronika: „Női identitás és ambivalencia (Az életmentő és a halált osztó anya)”. In: Uő. *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete*, L'Harmattan, Bp., 2006. 326.

37 M. ELIADE: i. m. 110. A Vekerdi-féle változatban, a gonosz anya mielőtt e gztettet elkövette volna, a sötét erdőben rettegő/elálmosodó fiú az anya szoknyája alá akar bújni.

a fiú általi „visszakérezkedés”, mint a félelmet okozó erdei sötétséggel és a hossz-
szas bóklászás közben érzett éhséggel/fáradtsággal szembeni oltalomnyújtás, köte-
lék-megerősítés szimbóluma jelenik meg a mesében. Kitűnő példaként említhető a
Görög-Karády Veronika értelmezésének igazolására az Ondava menti *A kikapós assz-
szony bűnhődése* és a beregújfalusi (*A vak nyúl*) mesék. Az elsőben a vezér kivételével
mind az összes betyárt levágó fiúnak azt mondja az anyja, hogy a szolgálólányt, aki
óvta, mentette, gondoskodó szeretetével kitüntette őt: „*el kell mán eresztetni. Kell neki
adni pénzt, amennyit csak bír, vigye magával*”. Majd, hogy az asszony felgyógyította
a „véletlenül” életben maradt betyárvezért, s titokban, de egyre szenvedélyeseb-
ben kezdett együtt élni vele, már csak egyedül a fia jelen-léte zavarta boldogságában
(„*Mán az asszony akart a fiút elrejtteni. Mán ártogatott neki.*”) Kivették hát a szemét, a
vak-világnak eresztették, s az „eleresztett”/elküldött szolgálólány talált rá az árok-
parton.³⁸ Mivel a kórházában, ahol a lány szolgált, szemet nem adhattak neki, a pa-
takban „úszó” szemeket illesztette vissza a fiú szemgödreibe. Ám a fiú, talán mivel
nem látott még elég világosan/jól, nem maradt az őt másodjára is megmentő/nelki
rendelt lány mellett, belső késztetésnek engedve „vissza akart menni az anyjához”,
aki távol-létében a vezérrel „nagyon szerelmeskedett”. Miután a fiú haragjában, a
dűhtől még mindig nem eléggé világosan látva, leszámol több értelemben is „rab-
ló” karakterű ellenfelével, s mohó vágyakozással visszaszerzi az anyját, hogy újból,
s másként/újjászülettként együtt éljenek:

*[...] elvette magához. Olyan jószívű gyerek vót. De az anyja mindig ellen vót.
És a felesége mindent észrevett. De az anyja hozott magával egy csontot, akarta
a fiának a szájába bedugni. Meg akarta fullasztani. De a felesége megfogta a ke-
zét, akkor ráütött a kezére, az a csont kiesett a keziből. Akkor a fiút felébresztette:
- No, látod! Te az anyáddal jót akartál, ű meg ezt csinálta. Anyád meg ellened vót.*³⁹

38 „– Édös fiam, most má látom, hogy nagyon piszkos a ruhád, vetközz le, és fürödj meg, végy
magadra tisztát! / Persze a gyerekek hitt az anyjának és belement a kádba fürönni. És mikor a ru-
hát levetötte, má nem vót uan ereje nekije. S akkor a rablóvezér parancsot két legénynek, hogy
szúrják agyon. S azok kiszúrták mind a két szömit. Akkor azt mondta nekik, hogy vezessék
el a tengörpartra és taszítsák bele.” „*Mindenki segíti csak az anyja üldözi.*” BANÓ: i. m. 30.

39 „A kikapós asszony bűnhődése”, In: GÉCZI Lajos: *Ondava menti népmesék és mondák*, i.
m. 183–186. Jakab István „*A gondatlan király*” meséjében hasonló fordulat található: „De hát
Jankó már mindenféle dógat észrevett, az anyjának a tetjít, mindent tudott Jankó, de hát
mégis má, hogy ne mondja az anyja, hogy ő nem teljesíti az anyjának a kedvét, gondolta
magába, hogy úgy se fél ő a sárkánytól – mert tudta, hogy a sárkánnyal szövetséget csinált
az anyja –, úgy se fél ő, kutya nélkül se a sárkánytól.” (NAGY-VÖÖ: i. m. 275.) –, s hogy
feltámasztják a halálból és megnősült „Éldegélt ott még egypár napot Jankó, utána magá-
hoz szólította az édesanyját.” (i. m. 285.) In: NAGY O.–VÖÖ G.: i. m. 258–285.

A fiú részéről megnyilvánuló megbocsátás (oly sok más meséhez hasonlóan: valójában majdnem mindig a szenvedést/üldözést/legyilkolást túlélő gyermekek gyakorolják), olybá is értelmezhető, mint egyfajta ismételt lehetőség-nyújtás az anyának/apának, hogy vezekeljen, szörnyű bűnét beismerje. Ez a gesztus a ragaszkodásból, a tiszteletből, a felelősségvállalásból, az eljövendő-létben és annak véget-értével a létkerék-forrásban megsejtett bűn-ismétlődésének belátásból fakad. Lévinas hangsúlyozza:

A megbocsátás az elillant pillanatra utal, lehetővé teszi a szubjektumnak, aki egy elillant pillanatban rosszat követett el, hogy úgy tegyen, mintha a pillanat nem illant volna el, mintha nem követte volna el a rosszat. Minthogy sokkal aktívabb a feledésnél, amely nem érinti az elfelejtet esemény valóságát, a megbocsátás a múltra hat, valamiképpen megismétli, s ezáltal megtisztítja az eseményt. Ám másfelől, míg a feledés felszámolja a múlttal való viszonyt, addig a megbocsátás megőrzi a megbocsátott múltat a megtisztított jelenben. A megbocsátott lét nem ártatlan lét.⁴⁰

Ezzel szöges ellentétben, a Vekerdi gyűjtötte mesében a „gonosz anya” nem a leválás megakadályozásán, fia feleségre találásának, új élet kezdésének gátolásán fáradozik (miként ez az Ondava menti és beregújfalusi mesében nyilvánvaló), még csak nem is oltalmat nyújt, hanem az otthontól eltávolodás után, a fiútól végleges megszabadulás mielőbbi, akár a halál árán való bekövetkeztét sürgeti.⁴¹ A mesebeli gonosz anya (a „férjétől eltaszított nő”) lelki realitásában az „életnek a további szétszakításában és még mélyebb átvágásában” hatalmát megtaláló, gyermekei feláldozásával kegyetlen bosszút álló Médeiára ismerünk. Korábban egyik is és másik is a család felmagasztalásának hívei voltak, ám „eltávolításuk” után mindketten haragvásból és a „női természet tragikus megnyilvánulásából” áldozzák fel gyermeküket. Kerényi Károly jegyzi meg:

40 E. LÉVINAS: i. m. 242–243. Azért idéztem hosszabban, mert az alábbi példákban gyakran előfordul a feledés és a megbocsátás eseménye, olykor nem is ugyanannál a személynél összegződve a két mozzanat.

41 Anya és fiú sokízületi gyulladással való viszonyára világító Görög–Karády Veronika értelmezését egy másik aspektusból is kiegészíthetjük: az apa és fiú nem kevésbé problematikus viszonyát elemezve. A francia nyelven író, kiváló svájci regényíró, Jacques Chessex egyik regénye címében használja az „ogre” kifejezést, mely egyszerre a „vadember” és a „nagyevő” gesztust egyesíti magában; a szigorú protestáns-értelmiségi apa gyakorolja már-már kegyetlen-biblikus hatalmát a fiával szemben, s egy adott pillanatban büntetésként „magáévá teszi”: a szó több értelmében a fiú barátnőjét, hogy megkérdőjelezhetetlen hatalmát kinyilvánítsa és fennmaradását bizonyítsa.

A gyermekek létének, akik azelőtt azért voltak, hogy ezt az életet teljessé tegyék, és tovább folytassák, a gyermekek létének számára nincs többé értelme, csak arra való, hogy ezt a hatalmat szolgálják, hogy ezért a felmagasztalásért áldozatul essenek. És mivel Médeia a véres áldozatot kedveli, ennek az áldozatnak is véresnek kell lennie.⁴²

De nemcsak a gyermekáldozat „véres”, ilyen maga az anyával történő leszámolás/bűnhődés is, ami a felaprítástól a csikó után kötésig sokféle módon lehetséges, s ha nem így történne, a mesemondó vétene a mesei igazságszolgáltatás, a vele szemben elvárásokat támasztó hallgatóság értékrendje ellen.⁴³ (A gyermek létének „értelmetlenségére”, „feleslegességére”, anyát/gonosz mostohát, s olykor az újra-házasodott apát feszélyező voltára sok mesetípusban s azok szerteágazó variánsában találunk példát; a tanulmány további fejezeteiben néhányat görcső alá is veszünk).

A Vekerdi-mese végén a szemé-világát „visszanyert”, s jobban látó fiú, a számos életveszedelmet és a végső anyai zsarolást megunva (például, hogy e típusban az anya valaki más segítségével igyekszik elnémíttatni a gyilkos-szándékáról hírt adó, a „vakságtól”/haláltól megszabadulás lehetőségéről „beszélő” madarat: „*Jaj, szívennek szép szerelme, de szép ez a madár! Fogd meg nekem gyorsan, mert ha nem fogod, rögtön meghalok!*”), leszámol azzal a felettes, életét és sorsát befolyásoló, bénító, kényszerpályára futtató erővel, melyet az európai kultúrában szokás *genitrix*-nek, magyarán: anyaiszternek nevezni.

No a legény lerepült a fáról és kardjával felaprította az anyját. Darabokra aprította. Aztán megházasodott a legény.⁴⁴

A házasságot, a „teljességét” jelentő gyermekét szétszakító anya feláldozásával a fiú megteremt egy új, saját házassága értelmét: helyreállítja a házasság kiközkent rendjét és a család intézményének értelmét.

42 KERÉNYI Károly: „A királynő keresése”, i. m. 235.

43 „Ekkor az édesanyja nekiát könyörögni a fiának, hogy bocsásson meg neki, de a fiú azt mondta, hoghy nem kegyelmez, mert ű nagyon szerette az édesanyját, és mégis őtet ki akarta veszteni a világbu. Erre kirántotta az eleven kardot, és az édesanyját összeaprogatta uan apróra, mind a kalbászba a húst.” *Mindenki segíti csak az anyja üldözi*, BANÓ: i. m. 33.

44 Ismerős ez a „méregkeverő” anya-típus a katolikus francia író, Mauriac regényeiből, melyek a maguk megjelenése idejében hatalmas botrányt váltottak ki, elsősorban is a katolikus irodalomtörténezszekből, s a hívő olvasókból egyaránt.

Vekerdi ezt az anyát „felaprító” megoldást kegyetlenségnek tartja, s ne habozunk kimondani: részben az is, de alaposabban elemezve a sötét erdőben anyjával bolyongó fiú-hős álmát: („*Azt álmodtam, ahogy megyünk, egy nagy fát találunk. Egy eleven kard van rajta*”); a fa ugyanaz a szimbolikus hely, mint Eperjessy Ernő *A három sorsmadarát*-ban, rajta telepszenek meg a hős és ellenfele jövőjét szövő Moirák, a Sorsmadarak, a kard pedig a véres leszámolás, gyilkolás eszköze, mintegy megsejtetve vele az el-jövendő létét), látjuk azt a reá leselkedő veszélyt, ami sorsát alapvetően befolyásolja. Egyébként pedig az anya többször is veszélyes léthelyzetbe sodorja fiát: a sötét erdőben a haramiak (pontosabban: „gyilkosok”) házába viszi, ott – hogy hirtelen fellobbant szerelmi szenvedélyének háborítatlanul áldozhasson, anélkül, hogy a fia „látná”, észrevenné, tudomást szerezne róla – „összebeszél” a zsványvezérrel, hogy a hatalmát felette kiterjessze, s az uralom háborítatlan gyakorlásának érdekében elküldi gyanútlan fiát a sárkánykölyökért. Végül a megmosdatás, megtisztítás ürügyén „kiszedte a szemét késsel” és papi ruhában a vakvilágnak eresztette. Kerényi ítélete helytállóbb, mint a Vekerdié:

*Talán ez a legszörnyűbb és leggonoszabb: ölni a hatalom meghiúsulása miatt, gyilkolás, mint az uralkodás utolsó formája.*⁴⁵

Az anya a meghiúsult „elnyelést”: a mesében szereplő állatnak nem sikerült a fiú előpusztítása (a felkért „társ” pedig nem vállalja), a szemkiszúrással igyekszik megbosszulni. Hogy a szemkiszúrással, szemkivétel nem más, mint az álomban látott eljövendő-lét felé előrejutás szándékos megakadályozása,⁴⁶ s mindemellett az ismerősök számára az azonosítás (önmagaság-tételezés) ellehetetlenítésének gesztusa, s a bűn eltakarása is egyben, arra megint csak Kerényinél találunk utalást: „*Szeméről, a napi vadékok aranyos pillantásáról ismerte föl Médeiát Kirké.*”⁴⁷

A „vakká” vált fiú az erdőben bolyong, távol az apjától és gyilkos anyjától, kirekesztve a biztonságból és gondoskodásból, mely pótolná az inséget. Assmann a következőképp interpretálja a *vakságot*:

A hirtelen megvakulás azonban az ókori világban mindenütt ama szerencsétlenségek sorába tartozott, amelyek mögött jellemzően isteni büntetésre gyanakodtak.

45 KERÉNYI Károly: i. m. 247.

46 A 67. számú kakasdi népmesében, melyet Andrásfalvi György mondott el, találó metaforára lelünk: „Hát mēnt a kocsi, az a négykerékű kocsicska, szaladott, gurult, úgy, mint a szem-világ.” DÉGH Linda: *Kakasdi népmesék II.* Akadémiai, Bp., 1960. 183. Egy csujjogatóban pedig ezt halljuk: „az én szemem olyan kerek, ahányat lát, annyit szeret”.

47 KERÉNYI Károly: i. m. 232.

Aki vét az istenség ellen, azt az istenség büntetésül kizárja kegyelme és gondoskodása horizontjáról. [...] a vakság is metaforának tűnik. Elűzetést jelent isten színe elől, kizárást a társadalmi inter-vízió szférájából. Ezen kívül a sötétségről szóló panasz nemcsak vakságra utal, hanem távollétre, kegyvesztettségre, elpártolásra és minden ebből fakadó ínségre is.⁴⁸

Hogy a fiúnak miféle bűne van/volt? Talán csupán annyi, hogy az apjától van, aki valamilyen rejtélyes oknál fogva (család eltartására való képtelenség, más asszony-nal összeköltözés, halálba távozás) eltávolította magától a feleségét, miként erre is Médeiat hozhatjuk példaként. A vak fiú „éhes, szomjas a szerencsétlen” imádkozik, a sötétségben tapogatózva befelé fordul, a bensőségesség világába, és segítséget kér a fényt adó istenségtől: „Ó istenem, ha szemet adnál nekem, de jó volna!” A segítség egy kismadár, az álomban látott madárka képében jelentkezik, akiben felismerjük az egyik Moirát, sorsmadarat, aki a „sárvízben” megmosakodással gyógyítja meg, teszi „látóvá”, anyja bűneinek látójává.⁴⁹ Azt persze nem tudjuk eldönteni, hogy a fiú visszanyervén látását, ugyanúgy lát-e, mint korábban (hiába is említik a mesemondók, hogy „szebben”, „jobban”, „világosabban” látott), vagy „vakként” lát a lelki szemével, akár a látnokok, a jövőmondók, s az itt-lét látása helyett az eljövendő-lét, a másféle létlehetőség látójává vált-e.

A gonosz anya által megölt gyermek Madárrá változása, „téli madárrá” (a „madárember”: a fölemelkedés, a létmód-változtatás szimbóluma), egyben átváltozás is, más lényegűvé válás: a meshős egyfelől a nem-lét hemiszférájába, a halál birodalmába száll alá, másfelől szabaddá lesz, aki képes az anyja nélkül élni, a meg- és fel-szabadulás után csakis nélküle képes élni újraszületett létformájában.

A Haltrich gyűjtötte/átdolgozta szász mesében *A tündérek ajándékában*, a gonosz mostoha, aki ráveszi az özvegyember lányát, hogy közvetítsen a házassági szándékában, kegyetlen sor(s)ban tartja a leányt, s végül elüldözi a háztól:

48 J. ASSMANN: *Uralom és üdvösség*, i. m. 208.

49 Akárcsak az Eperjessy-féle „*A három sorsmadár*” mesében. De a beregújfalusi, a baranyai, az ondava menti változatban a királylány/nekirendelt lény segíti a hőst, mert *rábízza*-magát, bizalmát belé veti, az előzetes bizalommal a hűségét, szeretetét odakölcsonzi a lánynak. „– Ugye, már meguntál, azért akarsz kivezetni az erdőbe, ott akarsz hagyni?/ Aszongya/ – Dehogyan hagylak ott. Ments Isten! Te mentetél meg engem, sőt akármilyen nyomorúságba leszel is, de el nem hagylak. [...] Erre bement a templomba, és mondja Jóskának, hogy mit látott. De Jóska azt mondja: – Ugye, most má a gödörbe akarsz beletaszítani! / De a leány azt mondja: – Csak gyere velem, megnézzük, mi van ott./ Jóska azt mondja: – Nem bánom, hát menjünk, akármilyen lesz velem!” „*Mindenki segíti, csak az anyja üldözi*”, BANÓ: i. m. 31–32.

Ezért aztán egyik reggel leküldte a mostohaleányát a tóra, ahova tündérek fürödni jártak. Oda pedig emberfiának tilos volt közelíteni. Az olyan vakmerőt, aki mégis látni akarta a tündéreket, lehúzták magukkal a mélybe, ahonnan soha többé vissza nem térhetett. A szegény kisleány azért csak bátran odament, és a vízi-tündérek nem bántották, mert látták, hogy valami nagy bánat nyomja a szívét.⁵⁰

(A „vakmerő” fogalmának tisztázásakor említsük meg: a vakmerőség a „bolondság szele”, a meggondolatlan merészség és elbizakodott bátorság szimbóluma; „olyan személy, aki veszélyes helyzetekben, a következményekkel nem törődve meggondolatlanul bátor”⁵¹; az etimológiai szótár szerint „a kocka legkevesebbet mutató lapján csak egy ’szem’ látható”, a hatossal szembeni oldalon, vagyis a vakmerő vakon merészkedik „kockáztatni”, kockát vetni, a sorsát kockán „kidobni”, s nem véletlen, hogy a gonosszal szembeszegülő hősnek kiveszik a szemét, vagyis megpróbálják elvenni előle az eljövendő-lét látásának lehetőségét, elszakítani a Moirák által szőtt sorsfonalat). A „vakmerő” tehát az a fajta ember, aki a tisztán látását megtévesztve, szeme elé fátylat eresztve (mintegy magába fordulva, a kommunikációt másokkal felfüggesztve) merészel valamilyen veszélyes dolgot véghezvinni, annak ellenére is, hogy a cselekedetét követő szörnyű büntetésre olykor/többször előre figyelmeztetik. Lev Szesztov a *Vakmerőség és alázatosság* írásában ekként határozza meg a fogalmat:

[...] a vakmerőség már csak amiatt is vakmerőség, mivel nincs biztosítéka a sikerre. A vakmerő ember nem azért halad előre, mert tudja, hogy mi vár rá, hanem mert vakmerő, vagy ha egy teológiai megfogalmazás jobban tetszik Önöknek: azért halad előre, mert sola fides (egyedül a hit) mozgatja. Megesik, sőt nagyrészt úgy esik, hogy nem vet számot és nincs is joga rá, hogy számot vessen a sikerrel. Ellenkezőleg: világosan látja maga előtt a sikertelenséget, s lelkében elborzadva vállalja magára a felelősséget azokért a tettekért, melyeknek következményeit sem ő, sem egyetlen más ember sem sejtethi.⁵²

Egyetlen „vakká” tett mesehős sem „látja” biztosítottnak a csapdahelyzetből kijutás sikerességét; a világ-talanság állapotában, mint szimbolikus halál-létben kiszolgáltatott létezése eleve el-hívásra és feleletigényre számontartás, egy Másik (az álomban „meglátott” segítőlény és/vagy az álomban újra látni óhajtott apa/anya) irányába küldött sürgető jelzés a meg-és felszabadításra vagy az újjászülésre.

50 *A csodálatos fa*, erdélyi szász népmesék, Josef HALTRICH gyűjtése, (ford. Üveges Ferenc), Európa, Bp., 1979. 116.

51 *A magyar nyelv értelmező szótára VII.*, Akadémiai, Bp., 1980.

52 *Az orosz vallásbölcselet virágkora I-II.*, (ford. Baán István), Vigília, Bp., 1988. I. 286.

A szász mesében a mostoha által el- és kiüldözött szegény leányka *áldásokat* kapott a vízitündérektől, a mostohatestvérére pedig *átkot* mondtak (innen, e kettős természetű és messzire ítélő gesztusból: a sorsszövésből és sorselmetszésből látszik, hogy a vízitündérek ebben az esetben maguk is úgy, oly ambivalens módon viselkednek, mint a Moirák⁵³). A mostoha, amikor a királyfi hírét vette a szegény lány áldásának, őt akarta feleségül, de az érte küldött hintóban, amelyekkel vitték volna a palotába lakodalmat ülni, kegyetlenül megcsonkítják:

A mostoha azonban nyomban gonosz tervet főzött ki: csúf leányával együtt ő maga is beült a hintóba. Útközben azután kiszúrták a királyfi menyasszonyának a szemét, és az út melletti ingoványba dobták anélkül, hogy a kocsis észrevette volna. (Haltrich, i. m. 117.)

A szegény lány a patakhoz megy, s „vakmerő” tettével és a szívét nyomasztó nagy bánattal kiérdemli a sors-vetést, a jelleme állandóságát bizonyító „áldozathozattal” megszolgálja a neki szánt jobb sorsot, és jól látható módon a mesemenetben véges-végig megőrzi azonosságát: a gonoszszággal szembeni ártatlanságát, a szenvedéssel és szívfájdalommal szemben viselt alázatosságát, ami nem beletörődés, nem elernyedés, nem ön-feladás, sokkal inkább a Másik vagy Mások jósága, jó tettei iránt érzett szükséglet. A mesemenetben nem történik más, mint amit Ricoeur mond:

[...] az elbeszélés (récit), miközben elbeszéli (narrativisant) a jellemet, visszaadja neki azt a mozgást, amely megrekedt a szerzett képességekben, a rögzült azonosságokban. Az igaz élet szándékát elbeszélve (en narrativisant) az elbeszélés (récit) a szeretett vagy a tisztelt szereplők felismerhető tulajdonságaival ruházza fel a jellemet. Az elbeszélés azonosság egyszerre adja kezünkbe a lánc mindkét végét: a jellem időben való állandóságát és az önmegőrzést.⁵⁴

A világtalanná tett lány keserves sírását meghallva „három hófehér hattyú” (akik lélek- és sorsmadarak, megszólítják a hívásra, a megnyílásra, a királyfi önzetlen szeretetére és alázatos szolgálatára kész lányt), elmondják neki, hogy a harmattal hinte

53 „[...] újkori bolgár folklórszövegekből megfejthető, hogy a vízbefulladás szövegmotívuma valamikor vízidémonoknak adott áldozatra utal, ami viszont másrésről Rozanica fentemlített szülésistennővel (a bolgár sorsasszonyok egyik 'elődjével') is kapcsolatba hozható.” PÓCS Éva: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*, L'Harmattan, Bp., 2002. 82.

54 P. RICOEUR: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ezt a részt fordította: Jeney Éva), Osiris, Bp., 1999. 408.

meg „szemgödreit”. A lány hallgatott rájuk, ennek okán „még sokkal jobban látott, mint azelőtt”.

[...] amerre végigment, megálltak az emberek, és bámulva nézték, mert mögötte az út egész hosszában csodaszép virágok nyíltak, és mikor barátságosan köszöntötte a szembejövőöket, édes illat áradt a leheletéből.

II.

Az egyik ungi meseváltozatban, *A gonosz mostohá*-ban⁵⁵, a szegény ember felesége „levágta” a kisebbik mostohalányát, hogy ebédet küldjön a mezőn dolgozó férjének.⁵⁶ Mivel a szegény ember éhes volt, annak ellenére, hogy tudta mit eszik, hiszen a nagyobbik megnevezte az étket:

Azt kérdi a szegény ember: – Ugyan mit hoztál nekem enni? Hiszen még hamubul sem jut kenyeret sütni. Azt mondja a nagylány: – Édesapám, a mostohám megölte a testvéreimet [...].

Az apa, ha sírva is, de megette a lányát és a „csontokat széthajigálta”. Az apa, aki orális mohóságát darab időre csillapította, s ezzel a fizikai továbbélésének esélyét megteremtette, a súlyos vétkével saját becsületét – nagyobb perspektívából ítélkezve – üdvösségét játszotta el, hiába is igyekezett a bűn-jelző csontokat eltüntetni, „széthajigálni”. Balga módon azt hitte, hogy ami nincs, ami nem látszik, ellene vádként nem felhozható, az valójában nem is létezik. Sírása: a vétkéből fakadó szégyenérzetének bizonyítéka; tudatában van ugyanis annak, hogy becsületét/bizalmát az életben maradt nagyobbik lánya előtt „eljátszotta”, sőt, iszonytató tettével azt is sugalmazta a számára, hogy adott

55 GÉCZI: *Ungi népmesék és mondák*, i. m. 344–346.

56 Ezt a gyermek-felfalási motívumot viszontlátjuk egy szlovák meseváltozatban, „*A két árva*”-ban is, a két gyereknek, Jankónak meg Anyicskának csak az apjuk és mostohaanyjuk volt, ez utóbbi „igen gyűlölte őket, és szeretett volna megszabadulni tőlük”, ezért „egyszer aztán a mostoha levágta a tulajdon mellét, s megsütötte az urának vacsorára. Amikor az apa megvacsorázott, azt mondta:

- Hej, te asszony, de jó vacsorát készítettél nekem, világéletemben nem ettem ilyet!

- Látod, édes uram, milyen jó az emberhús! A vacsorát a mellemből készítettem. Tudod, ez a mi Jankónk már szép kövér, holnap leölhetjük, és megsüthetjük.

Az apa ráállt, mert a vacsora óta csudára ízlett neki az emberhús”. In: *A harmatban fogant hajadon*, szlovák fantasztikus mesék, (ford. Körtvélyessy Klára), Európa, Bp., 1988. 187–194.

pillanatban, akár a következő napok valamelyikében, újból hajlandó felfüggeszteni az apai szeretetét/felelősségét, mert többé nem létezik olyan törvény, korlát, amely képes volna elrettenteni a bűn megismétlésétől. Ellenben a „csontok széthajigálása” arra az igyekezetére is rávilágít, hogy mind önmaga, mind az övéi, mind a világ tekintete elől kész elrejtetni magát a bűnt, visszamenőleg és a jövőben egyaránt, s nem áll szándékában emlékezni, de a jövőbe tekinteni: vagyis „vezekelni” sem. „A vétek lerombolja isten fényként értelmezett mindennapos gondosodását, és sötétséget idéz elő. Más szavakkal: a vétek elsötétíti a világot a vétkes számára.”⁵⁷ Ez az „elsötétítés” inkább az apa részéről lehet meglepő, hiszen a mostohaanyában előtűnik az aphroditéi aspektus: az „ős varázslónő” aki egyben „szövőnő” is.⁵⁸

A mostohaanya és a bűnben cinkostárssá vált szegény ember büneseményét, a feledékenység felfüggesztését szolgáló emlékeztetés révén, maga az áldozat meséli, még pontosabban „énekli el”, aztán, hogy a csontjait a „nagyobbik lány összeszedte”, s biztosította a létmód-változtatás lehetőségét, hogy visszahelyezte a fa „odvába”, mely az anyaföldből kinövő és az anyaság jelentésségét is bíró „fa” magába-fogadását adja hírül. A ballada tömörségű *ének-mondás* (milyen nyelven is szól? a teremtés, a kinyilatkoztatás nyelvén? a bűnön kívül és felül állók: az „igazak” nyelvén?⁵⁹), mely az út mentén elhaladó „büntelenek”, bűnben részt nem vettek szívét meghatja, részvétre és együtt emlékezésre ösztönzi őket a múltban törtétek narratívája:

*Anyám megölé,
apám megevé,
néném minden csontocskámat összeszedé,
gyócsrongyba betekeré,
fűből fészket csinált,
odvas fába betevé,
lett belőlem téli madárka. (Géczi i. m. 345.)*

57 J. ASSMANN: i. m. 109.

58 KERÉNYI Károly: i. m. 226.

59 Eliade „Grandeur et décadence des mythes” tanulmányában írottak a segítségünkre sietnek; „A Világ beszél az embernek, és hogy megértse ezt a nyelvet, elegendő ismerni a mítoszokat és megfejteni a szimbólumokat. [...] A Világ saját létmódja, strukturái és ritmusai által beszél az emberhez. [...] Minden kozmikus tárgynak „saját története” van, ami azt akarja elmondani, hogy képes „beszélni” az emberhez. «Le Monde „parle” à l’homme et, pour comprendre ce langage, il suffit de connaître les mythes et de déchiffrer les symboles. [...] Il parle à l’homme par son propre mode d’être, par ses structures et ses rythmes. [...] Tout objet cosmique a une „histoire”. Cela veut dire qu’il est capable de „parler” à l’homme.» (ford. BP.) M. ELIADE: *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 174.

A refrénszerű bűn-kiéneklés intenciója több aspektusból is értelmezhető. Jan Assmann írja egy helyütt *A szív a mérlegen – szégyen, vétek és bűn* írásában:

Emlékezetre annak van szüksége, akinek el kell köteleződnie, aki köteleket vállal. Az emlékezés összetartozást közvetít: az ember azért emlékezik, hogy valahová tartozhassék.⁶⁰

A „téli madárkává” változott lány, feláldozása után is csonka családja közösségéhez akar tartozni, mert az övéiért mindhalálig/holtában is felelősséggel tartozik, ennek sikeréért nyilvánvalóvá kell tennie mostohaanyja „gyilkosságát”, ezért énekét, „szép nótáját”: sors-narratívumát mások számára hallhatóvá, megérthetővé szükséges átalakítania, hogy megnyerje őket az ügyének, és az igazságszolgáltatás segítőtársaivá lépjenek elő. Az énekének hallójává váltaktól kapott „kincseket” (aranyakat, ruhát, ékszert, s a súlyos malomkövet) úgy igyekszik felhasználni, hogy az őt kényszerűségből, cinkosságból fölfaló apja és a csontjait összeszedő nővére sorsát a kanti értelemben jóra fordítsa, a gonosz mostohának pedig kieszközölje a megérdemelt büntetést. A madár-lány létmód-változása következtében nem csak tudja, égi magasból látja mostohája kegyetlen „elnyelő”/gyilkos természetét, de másokban is tudatosítani szándékozik ezt; „nótájával” egyértelművé teszi és megnevezi bűnét: a gyilkosságot és férje cinkostársá tételét; következetes bűn ellen irányuló énekléssel egyfajta ígéretet/elkötelezettséget vállal, hogy a családi közösség és rajta keresztül a nagyobb közösség, az Ősök értékrendjét helyre fogja állítani, azt tudatosítva tagjaiban, hogy bűn büntetlenül nem maradhat.

Másfelől érdemes eltöprengeni az Assmann által élesen elkülönbötött *vétek* és *szégyen* fogalmának mesei szövegre való alkalmazhatóságáról is.

A vétek és az idő kapcsolatából az következik, hogy a vétek halmozódhatnak. Nem múlnak el, hanem felgyűlnek, és gondoskodni kell az eltávolításukról. A szégyennel más a helyzet. A szégyent a láthatóvá válása teremti meg. A szégyenhez két dolog kell: egyvalaki ballépése és másvalaki tekintete. Ha a ballépés észrevétlen marad, nincs megszégyenülés. Vétkezés akkor is bekövetkezik, ha észrevétlenül marad. Ha a ballépés egy vétekkultúrában észrevétlenül történik, akkor büntetlenül marad ugyan, ám a tettes lelkiismeretében megőrződik.⁶¹

A téli madárkává vált kisebbik lány, a sors-narratívumát felidéző énekét (melyet korábban a királykisasszonynak, a királyfinak és a molnárnak is előadott) az apjá-

60 J. ASSMANN: i. m. 169.

61 Uo. 173.

nak is felmondja. Az apa a „–Hüss el, te *aranyos* kis madár!” – ijesztéssel, nem csekély lelki felindultságot mutató kitöréssel igyekszik elhallgattatni: valójában nem elhallgattatni akarja, hanem saját szívfájdalmát tompítani, keservére enyhet találni iparkodik. Korábbi tette a nóta interpretálása nyomán láthatóvá vált a világ tekintete előtt, ezért megszégyenült; a szándékolt felejtés és elfojtás ellenére lelkiismeretében rögzült a vétek és az újból és újból hallott sors-narratívum felébreszti benne a felelősséget a szerettei iránt. Teljes mértékben igazolódni látszik Assmann azon megjegyzése is, hogy: „A tettes szívében a vétek fennmarad”⁶² –; a nóta az apai emlékezetet hadra fogja, hogy a múltban, egy „elillant pillanatban” történtek ne homályosulhassanak el az idő múlásával, s tudatosítsa benne, a feledésnél is nagyobb erővel: a szívfájdalommal, hogy az „elillant pillanatban” elkövetett iszonytató tetteért vezekelnie kell. Ennek a szívfájdalmat zsongító megbocsátás-könyörgésnek a nyomára is bukkanunk az „*aranyos kis madár*” szófordulatban: ezért részesül megbocsátásban. A gonosz mostoha esetében viszont egyértelműen elmondható, hogy idővel a „vétek halmozódnak”, sőt túlcsoordulnak. Amikor a kismadár az ablak alatt két nap elénekelte a „nótáját”, mely megnevezte a bűnt magát és a bűnösöket, épp ezért elviselhetetlen volt a számára, előbb a nagyobbik lányt, majd a férjét küldte ellene: „Menj te lány, hajtsd el azt a madárt, a *csúf* madárt, mit fog itt énekelni!”. Ám, látva a gazdag ajándékokat, melyeket a madártól kaptak, előbújt egy másik archetipikus vonása is: a megfélézhetetlen *kapzsiság*, ami végtére is a veszét okozza, hiszen a molnártól kapott malomkövel üti agyon, s „kulimáznak váltott”.

Egy magyarországi román mesében, a Purdi Mihály által elmondott *Kacsakirály és a boszorkány*ban, a megözvegyült király (aki „erősen hitt a boszorkányokban”), elment tudakozódni egy boszorkányhoz, hogy lesz-e szerencséje az újra-nősülésben, s azt a messzire ható „jövendölést” kapja:

- *Már hogyné lenne – mondta a boszorkány –, de csak akkor, ha nincsenek gyerekeid.*
- *Ej, na! – mondta a király –, van egy lányom!*
- *Volt lányod és feleséged is – mondta a boszorkány –, de lehet, hogy mire hazaérsz, már nem is találod otthon, a lányod már férjhez is megy.*⁶³

Ebben a boszorkányként ismert/megnevezett mostohában pedig a *kirkéi aspektus* nyilvánul meg (noha Kerényi hangsúlyozza, hogy Kirké nem anyaistennő).

62 Ua.

63 *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje*, (magyarországi román népmesék, ford. Ignác Rózsa. HO-COPÁN Sándor gyűjt.), Európa, Bp., 1982. 62–67.

Kirké varázslása hatalmi eszköz volt, amely megfősztotta az elvarázsoltnakat szabadságuktól és saját formájuk méltóságától, amely elnyelte őket. [...] Kirké hátterében ott leselkedett az elnyelő Ősbetéra, a szövő ősanya, aki egyben újra-föloldozó és újra elnyelő.⁶⁴

A boszorka a jóslatával téveszti meg a hozzá felfokozott várakozással és sóvárgással érkező, ezért megtévesztésre éppen alkalmas leendő férjét, s mivel előzetes reménykedése beteljesülésre talált, megrészegülten tér meg otthonába. Megdelejezett állapotában maga viszi haza lányának a „szép virágot” és „még valami innivalót”, s miután bejelenti nősülési szándékát, a lányától is kap egy „jóslatot”:

Ó, apám, ha nem nősülsz is meg, bánatos leszel, ha pedig megnősülsz, azt is megbánod.

A lány a boszorkánytól kapott italtól/varázsszertől „paripává” változott, s a királyt az új ara érkezésekor oly sóvárgás, „elvakult” szenvedély kerítette hatalmába, hogy „megfeledkezett” a lányáról. („Hát a lányod hol van férjemuram? Ki tudja, merre van? *Elment valahova!*”) Ettől kezdve a boszorkány „szerelmi varázshatalmától” megrészegült király részéről: a saját lányára és létmódjaira irányuló kérdésekkel szembeni hártása, a lány eltávolítása még a gondolatából/emlékezetből is, illetve a különböző létmódban megjelenő/visszatérő lány „megölésének”, „kivágásának”, „vízbe fojtásának” ellenkezés nélküli (hallgatólagos) elfogadása: a király bűnösségben való részvételét teszi nyilvánvalóvá. A boszorkány eredeti jövendölésére való emlékezés megtagadása, egyben az újra-nősülés feltételének a feledését is felerősítette benne: így a kritérium feledése, a közeli múlttól, a korábbi családi-létről lemondást jelenti, mely hamis szabadság-érzetet táplál benne, holott a boszorkánytól küldött „ajándékra” és kritérium-szabásra emlékezés világossá tette volna számára a lány hol – és miként-létét. A gyermek-elnyelés vétkében maga is érintetté vált, akárcsak Kronosz; az őrző szerelmi szenvedély és a gyilkolási/elnyelési vágy sem nem magyarázza vétkét, sem nem menti föl az elkövetett tettért való felelősségvállalás alól. A „kacsáva” változott lányt egy „csikós legény” szabadítja meg (aki éppen neki rendeltetett), a vele kötendő házassága: részben az új/újra alkotott fele-társi életforma kezdete, részben az „elmagányosodott” apával szembeni büntetése, hiszen vénségére magára hagyja őt, nem gondoskodik róla: azaz megvonja a szeretetét.

64 KERÉNYI Károly: i. m. 246.

Látja, apám – mondta –, megmondtam, hogy megbánja, ha megnősül. Én most elmegyek magától, most én is megtaláltam a páromat, akivel együtt fogunk élni. Minden jót, apám!

A szlovák mesében, *A két árvá*-ban, Jankónak és Anyicskának az apjukon kívül volt egy gonosz mostohájuk, aki, hogy nagyobbak lettek:

[...] igen gyűlölte őket, és szeretett volna megszabadulni tőlük. Kővérke gyerek volt Jankó, és a mostoha úgy látta, itt az ideje, hogy leöljék. Mert az a mostoha vasorrú baba volt.

Egyszer aztán a mostoha levágta a tulajdon mellét, s megsütötte az urának vacsorára. Amikor az apa megvacsorázott, azt mondta:

- Hej, te asszony, de jó vacsorát készítettél nekem, világeletemben nem ettem ilyet!

- Látod, édes uram, milyen jó az emberhús! A vacsorát a mellemből készíttem. Tudod, ez a mi Jankónk már szép kővér, holnap leölhetjük, és megsüthetjük.

Az apa ráállt, mert a vacsora óta csudára ízlett neki az emberhús.⁶⁵

A gonosz mostoha/a második feleség saját „csicsével” táplálja az újonnan szerzett férjet, hogy „eggyé” váljon vele, végérvényesen fogadja el őt, mint fele-társát, s megfedkezzen az édes gyermekeiről. A saját „testéhez” hozzászoktatás egyben olyan élvezet-nyújtás is, amely maga részéről áldozathozatal és az eggyé-válási szándék kinyilatkoztatása is egyben, amiért cserébe a gyermekek el-távolítását és saját uralmának (úrnő voltának) elismerését követeli a férfitől. A táplálkozás és élvezet összefüggéséről abban az értelemben beszélhetünk itt, mint amiről Lévinas szól:

A táplálék mint az erőre kapás eszköze egyszersmind a másnak Ugyanazzá változása, ami az élvezet lényegéhez tartozik: egy más, egy másikként elismert energia, amelyik [...] a rá irányuló cselekvés támaszául szolgál, az élvezet során saját energiámmá, erőmmé, magammá válik. Ebben az értelemben minden élvezet táplálkozás.⁶⁶

Az apa ebben az esetben is „ráállt” (mely tettnek a narratíváját hosszasan lehetne mondani), hogy rituálisan feláldozzák a gyermekeket, vagyis az *Ugyanazzá* válás révén bűn-társsá/cinkossá vált a „gyilkosságban”. Mivel a lány, aki nagyobb volt öccsénél, kihallgatta szülei titkát, hogy elkerüljék a mostohájuk tervét/üldözését, „mindkét árva a tengerbe ugrott, és gácsérrá meg tojóvá változott”: metaforikus jelentésségében.

65 In: *A harmatban fogant hajadon*, i. m. 187.

66 E. LÉVINAS: i. m. 87.

III.

A „gonosz anya” (és hozzá nagyon közel álló „hűtlen feleség”) típusú mese-változatokat szemügyre véve, el kell tünődnünk azon, valóban igaz-e az, hogy „az anya csak egy van” kijelentésből, a keresztényi etikát követve, szükségszerűen arra a következtetésre kell jutnunk, hogy: ezért szeretni is kell? A Dömötör Sándor összeállította *Magyar népmesék*ben fellelhető *Az eltévedt fiú, meg az anyja* valóban azt példázza, hogy az erdőben eltévedt fiú, aki határozott céljának köszönhetően elnyeri jövődéli létét: a király katonája és gazdag gróffá lesz, sosem tesz le arról, hogy egyszer fellelje az édesanyját. Az anya pedig, aki huszonöt évig minden áldott nap térdepelve imádkozik a fia sorsáért, állhatatos vezeklésével és imádságával kiérdemli, hogy viszontlássza „elveszett” fiát; ám a kevély meny megakadályozza, hogy sokáig örvendjenek a találkozásnak:

*Balázs örült a találkozásnak, a felesége nem: – Nekem nem kell koldusasszony anyósnak! Mit volt mit tenni, Balázs felépítette a kis házat, az anyja ott is lakott, míg meg nem halt.*⁶⁷

Ám a „gonosz-anya”- típusú mese éppen nem erről az elválaszthatatlan szeretetről szól; sőt, lényegében érinti azt a kérdést, hogy ki is az anya, kit és milyen lelki viszonyulása, cselekedete, felelősségvállalása alapján nevezhetünk anyának. Nem is oly régen Jacques Derrida: *Ki az anya?* előadásában feszegette ezt a kérdést:

[...] az anyai gondoskodással meghatározott anyaság éppen az, ami idegen és hozzáférhetetlen marad mindeme protézis-szerűség és helyettesítés számára; mindent helyettesíthetünk, a terhességet, a megtermékenyítést, a mellet, a táplálékot, a tejet, helyettesíthetjük az anyaság minden helyettesíthető összetevőjét, még helyettesíthetetlennek fogjuk nevezni az anyát mint gondoskodást: ott, ahol van gondoskodás mint helyettesíthetetlen, ott van anya; és az a gondoskodás, amelyben tehát semmi természetes nincs biológiai vagy genetikai értelemben (miután minden, ami genetikai vagy biológiai benne, mint a tej vagy a mell, pótolható), ez a gondoskodás, amennyiben anyai, és amennyiben gondot visel, érdek nélkül, az érkezőre, az újonnan jövőre, a gyermekre mint akinek befogadásra, táplálásra, szállásra van szüksége, aki elvben fegyvertelen, végtelenül sebezhető és szükséglet

67 DÖMÖTÖR Sándor: *Magyar népmesék*, M. Kir. Orsz. Iskolánkivüli Népművelés Intézet, Bp., 1944. 126.

*szenvedő, vendég avagy abszolút jövevény, nos, ez a gondoskodás, az anya, az anyai gondoskodás kétségkívül a vendégszeretet abszolút alakzata [...].*⁶⁸

Egy magyarországi román népmesében: *A kígyó, a király veje* címűben,⁶⁹ szinte pontos megfelelőjére bukkanunk a Derrida által mondottaknak, hiszen az erdőben talált „pikkelyes kígyót” az istállóban egy kecske táplálja:

Nőtt a kígyó, mint a mesében, szép, nagy testű lett. Egyszer reggel korábban megy az öreganyó az istállóba, hogy megfesse a kecskét, hát majd leesett a lábáról, mikor belépett és látja, hogy a kígyó szopja a kecske tőgyét. A kígyó a kecske lábára tekeredett, a fejét feltartotta a kecske hasa aljához, és úgy szopta a tőgyét.

Amikor az álnok boszorkány tanácsára a királyné elégeti a sütőkemencében a hős „bőrét”, s a kígyó végtére átváltozik/újjászületik legénnyé, a fiú (eléggé szokatlan módon sem átkot nem mond a neje, sem az anyósnak nem rója fel álnokságát) megbocsát a bűnt elkövető királyi-szülőknél. Felismeri, hogy nem a gonoszság, sokkal inkább a szülői féltés, a végtelen aggodás jellemzi egzisztencia-karakterüket. Végül a házasság előtt elindul haza a „szüleiért” és más egyéb ingóságokért. Már majdnem végeznek a pakolással, amikor egy egzisztenciáját érintő dilemmával szembesülnek:

No, el is készültek a pakolással, hanem hát mi legyen a kecskével?

Mondja a király lánya:

- Engedjétek szabadjára, hadd menjen az erdőbe.

- Ó – mondja a legény –, ezt bizony magunkkal visszük, hiszen ez a kecske táplált engem. Sok tejet szoptam én tőle, úgy kell, hogy most én róla, mint anyámról gondoskodjam.

No, elkötötték a kecskét, az azonnal ki is futott, és kereste, hogy melyik kocsira is szálljon. Egyszeriben a legelsőre ugrott fel.

68 J. DERRIDA: *Ki az anya?*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 2005. 67. (Kiemelés tőlem – BP.) „A fiú, aki érti a madarak nyelvét” mesében, a madárnyelvet tolmácsoló fiú segítségével úgy tesz igazságot a király a hímholló és a feleség fióka birtoklásáért való pörpatvarában, hogy szintén a gondoskodást tartja előrevalóbbnak még a „szülésnél” is: „– Hát bizony, az anyja csak kitojta és otthagya, a hímholló költötte ki és az járt neki messze földre élelemért, aztán ő nevelte föl, akkor csakis az apát, a hímhollót illeti a kisholló.” In.: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó*, 134. A bátyai mesében, „*Jóska és Marica*”-ban ezt olvassuk: „A gyerekek fölcseperedtek, hát anyjuk nélkül nagyon bajos vót, az embernek nevelni őket, fölnevelni.” *Az ördögnek eladott lányok*, Európa, Bp., 1987. 44.

69 *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje*, i. m. 193–217.

- Na, látod, tudja a kecske, hogy hová szálljon, hogy egy kocsiban legyen a völgénnyel és a menyasszonnyal. (215.)

A legény, akit az öreg házaspár „csak” befogadott otthonába, otthont adott neki, a bensőségesség világát nyújtotta számára, ám a mindennapi táplálásáról és legfőképpen a testi-lelki növekedéséről a – kígyó láttán először megriadó – kecske gondoskodott állhatatosan, pontosan ezt a semmivel sem helyettesíthető *gondoskodást* jelölte meg indokként hálája kifejezése pillanatában.⁷⁰ A királylány azt hitte a „szabadon”-engedés, a természetben szabadon létezés elegendő jutalom a „kecske” számára a hosszas gondoskodásért; ugyanannak a tévképzetének a foglya még mindig, mint korábban volt, amikor az elátkozott legényt félelmetes „kígyónak” látta; csak hogy fele-társa már túlesett az első rituális átváltozáson, mondhatni újjászületésen, mégsem érti, hogy leendő férje miért ragaszkodik „volt-vagyok”-létének legfőbb támaszához. Viszont ebben az arával kötött házasságban megtestesül a Héra alapította időtlen házasság eszménye, épp azért, mert a lánynak „az öregségre való törekvés és a distanciára ítéltég alkotja az örök Ellenkező és Lázadó lényét”,⁷¹ ami hatalmas kígyóval szembeni aggodalmaskodásában, majd átváltozott/eredeti létét látva, önfeledt szerelmi játékában nyilvánul meg.

Az erdélyi szász mesehagyomány szintén ismeri a gondoskodást, mint a legfőbb édesanyjai erényt, mely el- és megkülönböztet minden más rokoni köteléktől, akár a szülésre hivatkozó anya „természetes” jogától is.

*Volt egyszer egy asszony, aki az erdőben lakott. Ez az asszony szánalomból a házába fogadott egy szegény árva fiút, aki eltévedt az erdőben, és úgy gondját viselte, mintha édesanyja lett volna.*⁷²

Egy másik szász mesében, az *Erős János*-ban, az előzvegyült ember, kinek három lánya volt, második felesége szült egy fiút:

⁷⁰ Borbély Mihály meséjében, „*Az árva asszon*”-ban, a királyné kicsúfolja az „egy hassal egyszerre két gyereket” szülő „kuldúsasszonyt”, aki azzal átkozza meg, hogy hét gyereket szüljön, s miután az „imája” meghallgatásra talált, a királyné hatot vizen eleresztett. Mikor egyszer összetalálkoztak a testvérek, s fény derült kilétükre, a királyné visszakérte őket: „-Jaj, Istenöm! Ez az én szülött gyermekeim! Csak ad neköm, mer a szívem möghasad értük! – Nem adom, mer a tied vót, de te elvetőtted! Én keservesen neveltem őket!” In: KÁLMÁNY Lajos: *Pingált szobák, Borbély Mihály meséi*, Fórum, Újvidék, 1976. 219.

⁷¹ KERÉNYI Károly: i. m. 257.

⁷² „*A rózsalány*”, In: *A csodálatos fa*, i. m. 75.

Az anyja annyira szerette ezt a fiút, hogy hét éven át szünet nélkül szoptatta. A férfi végül is elvesztette a türelmét, és egyik nap, amikor a felesége éppen szoptatott, mérgesen azt mondta neki:

– Ej, bárcsak tehénné változnál!

Hát uramfia, az asszony abban a pillanatban tehénné változott, és ettől fogva mindennap kiküldte az ember a kisleányt az anyjával együtt a legelőre.⁷³

A fiú az apától kapott el-átkozás után is ragaszkodik az anyai „emtetéshez”, s ezért a nyíltan vállalt gondoskodásért, mely csorbítja az apai tekintélyt/hatalmat és elrabolja tőle élvezete alanyát: a második feleséget, az apa fel akarja áldozni mindkettőjüket. Az apa nem óhajtja tudomásul venni azt, amiről *Az idő végtelenjé*-ben Lévinas beszél, hogy az: „én egyszerre leköötődés és elköötődés”,⁷⁴ a fiúnak növekedése egy adott pillanatában sorsszerűen szembe kell kerülnie az apjával/hatalmával, s hogy ehhez a sokizületi-gyuladós konfliktusokat okozó elköötődéshez erőt gyűjtsön, a gondoskodó anya le- és megkötő erejéből (emlékjéből) táplálkozás szükséges.⁷⁵ Az anya, akár egy görög mitológémban vagy drámában, eldugja/elrejtí fiát a haragjában őt „magábaevő” Kronosz/Zeusz-aspektusú apa elől, aki sem a felelősséget, sem a törvényességet nem akarja vállalni. Ebben a tehénné átkozott, változott anyában viszont Héra egyik leglényegesebb aspektusára ismerünk, hiszen „mellékneve ’boopis’, a ’tehén szemű’ ”.⁷⁶

Ugyanez az anyai gondoskodás, útnak indítás, sors-alakításban részvétel és felelősség-vállalás mutatkozik meg a *Csonkatehén fia*⁷⁷ mesében, melyben az árva fiú az égből kapja nevelő-anyját, aki a kellő pillanatban feláldozza magát a fia föltámasztásáért/újraszüléséért és barátainak adott hűség-esküje betartásáért, s beszédé-

73 Uo. 43–51. Az apai átok világosan jelzi, hogy az ós-anyai szülés/táplálás és örökérvényű gondoskodás az Ős-Anya természetéhez tartozik, melynek szimbóluma a mitológiában a tehén.

74 E. LÉVINAS: i. m. 241–242.

75 G. Durand kötetének „La descente et la coupe” fejezetében elemzi részletesen, hogy az étel primordiális és archetipikus megjelenési formája a *tej*, s az anyát egy nagy tápláló állati lényvel állítja párhuzamba; s az anyai táplálék, mint a betegségből való meg- és felgyógyulás, a megújulás és újjászületés varázslatos eszköze is egyben. In: G. DURAND: *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 2008. 294–296.

76 KERÉNYI Károly: i. m. 263.

77 DOBOS Iona: *Gyémántkőgyő, Ordódy József és Kovács Károly meséi*, Szépirodalmi, Bp., 1981. 263–284. ORDÓDY „Juhász Péter” c. meséjében egy juh szoptatja hét esztendeig az akolban talált gyermeket. (i. m. 47–82.) A beregújfalusi mesében „*A kis aranytehen*”-ben a szegény öregember egy kis tehenet kap Krisztus Urunktól, aki a hőst is segíti, s amikor a halálára készül, evvel a kéréssel áll a fiú elé: „Kedves gazdám, én meghalok, úgy temess el, mintha iédesanyádot meg iédesapádot!” In: *Tűzoltó nagymadár*, Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993. 78.

ben felhívja figyelmét, hogy az *eskü*, az adott szó és az azt követő, rezponzív-etikán alapuló baráti tett/segítség fogja „pótolni” az ő gondoskodását:

- *Édesanyám, hogy tudnálak én téged összeapritani, mikor nekem te jótevőm voltál, és te adtad nekem azt az erőt, ami bennem van, és most adtál nekem új életet, és a barátaimnak. [...]*

- *Édes fiam, csak egész nyugodtan apríts engem össze, és vedd ki a lelkemet, öntsd a negyedik barátodba. Mert azok neked hűséget fogadtak, hogy soha semmiféle viszontagságba el nem hagynak tégedet. Tehát neked kötelességed azt teljesíteni, hogy mentsd meg a barátod életét, és azoknak viszont kötelességük az, hogy a te életedet is mentse meg!*

Andrásfalvi György kakasdi mesemondó a 64. meséjében⁷⁸ az anya a három éves koráig mindig síró gyermeket kiviszi a mezőre, s hogy férjének segíteni tudjon kender szedni, megszoptatta és egy „kis árnyacskába” letette aludni, ám mikor elindulnának hazafelé, még egy gyermeket találnak a menedékben. A bíró kérésére („Vidd el magadhoz, s visejétek gondját addig, míg megkerül, akié!”) megkülönböztetés nélkül, tisztességgel nevelik a megtévesztésig hasonlító fiúkat tizenöt éves korukig, ám az anya nem bírván úrrá lenni kíváncsiságán, hogy megtudja: melyik az *általa szült*, a saját véreből való, az ő méhéből kiszakadt, vagyis a tulajdonképpeni gyermeke, saját évtizedes szerető gondoskodását felülírja, s egy „ármány” révén megtudja, majd megjelöli az „övét”, a tőle valót, az édeset. Noha a két gyerek tovább is szerette egymást: „*Azért csak megvolt köztük a testvéri szeretet, egymásnak az orrikra nem vetették*” –, az anya többé nem úgy, nem olyan feltétlenül és felelősséggel szerette az „idegent”, a másikat, mint szerette őket korábban,⁷⁹ amikor megkülönböztetés, az „édes” szó odaragasztása nélkül egyformán gondjukat viselte.

- *Jaj, édesem, jaj erre, jaj arra, - a másikat elkezdte hordani, hogy - te senkinek se kellett, úgy dobtak hëzza az enyimbëz, s tizenöt éves korodig félneveltelek, s a köszönet még az, hogy saját gyermekëmnek a szemét akarod kiütni!*

Az elkülönítés, a „megbélyegzés” nyomán megváltozó beszéd, a két gyermekkel: az adománnyal és a kapottal (lényegében mindkettő *adományként kapott* a megajándé-

⁷⁸ In: DÉGH Linda: *Kakasdi népmesék II.*, Akadémiai, Bp., 1955. 114–142.

⁷⁹ Ordódy József „*Két egyforma barát*” meséjében épp ellenkezőleg viselkedik az anya: „Nem baj fiam, hogy így áll a dolog, hogy most már tudom, hogy kettőtök közül melyik a saját, melyik a talált. Azért ne félj, ne búsulj, neked is csak olyan gondviselésed lesz ezentúl, mint a másíknak.” In: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó*, 147–178.

kozott anya számára) történő „kettős szájjal” beszélés, a lelki hintázás és tévelygés megnyilvánulása, ami végtére is a „bűn” szégyenét veti árnyékként az anyára. Karl Barth írja az *Ember és embertárs* kötetében egy helyütt, hogy:

Az ember azzal, hogy bűnöket követ el, nem csinál új teremtést. Bűneinek elkövetésével nem vihet végbe semmiféle lényeges változtatást az adott emberi lényegen, csak szégyent hozhat rá, csak önmagát sodorja a legnagyobb veszélybe.⁸⁰

Az anya, aki el-taszítja magától gyermekét, (a korábban saját gyermekként „gondozottat”) bármiféle szenvedélynek, szégyennek, vágyakozásnak, büntetésnek engedve, a közösség által felállított normatíva megsértésével az egyik legfőbb bűnt követi el, végtére is önmagát bünteti: a csillapíthatatlan sóvárgással és az azt beteljesítő örülettel felszámolja a családi harmóniát.

Cifra János *Vízi Sándor* című meséjének főhősét, akit az öreg halásza fogott ki a vízből s „nem kóstolta meg az édesanyja tejit”, hanem csak a dajkát, egyszerre keresztelik meg a királyságot öreg királytól kapott Veres király gyermekével, aki „kővér vót”, mert – ahogy a mesemondó hangsúlyozza –, „*amelyik édesanyatejet szopik, fejlettebb, mint amelyik idegen csicset szopik*”. A két fiú ugyanabban a királyleányba szeretett, s bár Vízi Sándor „első tanuló” volt a kollégiumban, mégis hátrálépett, amikor a Veres vitéz és a lány a templomba léptek; ám a Veres vitéz hiába határozta el, hogy „*neki nem lesz soha más felesége, csak ez a szép leány*”, a lány megnémult Vízi Sándor „*két égő szemit*” látva. Vízi Sándor (akiről azt mondják „*árva fiú. Szegény. De okos. Azt gondolja, hogy nem szereti senki*”), miután meggyógyítja a lányt, az anyja annak ellenére is hozzá akarja adni Sándorhoz, hogy csak kollégista; ellenben ő ekként szabadkozik a vőlegénység ellen:

Nem tehetem azt! Nem tudam, ki vót az apám s ki vót az anyám. De anyám elég szemtelen vót, nem tudam, ki vót, mert belédobatt a vízbe, hogy fulladjak belé. Akkor nem lehetett nem tudom milyen fehérnép. Mert semmi se vót. Senki se vót. Mert kurva vót. Mert belédobatt a vízbe. Úgy növelt fel ingemet az öreg király, dajkakezeléssel. Tehát egy ilyen családba nem vegyülhetek.⁸¹

Vízi Sándor „beszédében” az anyai felelősség és gondoskodás hiányát emlegeti föl, s mivel semmit sem tud felhozni önmaga és származása „igazolására”, az identitása

80 K. BARTH: *Ember és embertárs*, (ford. Szathmáry Lajos), Európa, Bp., 1990. 18.

81 NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991. i. m. 217.

melletti tanúságtételre, nem akar másokat is a bűnnel/tisztátalansággal megfertőzni. Karl Barth mondja egy helyütt:

A beszéd az én kimondott szavam, az én neked szóló aktív nyilatkozatom, önmagamról, mellyel átlépek puszta láthatóságom kénytelen határát feléd, a másik ember felé. [...] Az hogy komolyan veszek, azt jelenti, hogy beszédemet és közölnivalómat a te érdekedben kell elmondanom; azt jelenti, hogy miután én mutatkozom be neked, rajtad múlik, jól vagy rosszul viselkedj velem szemben.⁸²

Vízi „okos” ember, vagyis nem a harc, az erőfitogtatás, a férfiasággal büszkélkedés a „fegyvere”, hanem a kommunikáció, a másik iránti megnyílás, valamennyi szavával „láthatósága kénytelen határát” lépi át, s mindig megmutatja nemes jellemét, a hatalomra törekvővel szembeni visszahúzódní tudását, s ha kell: képes lemondani a másik javára akár a feleségéről is, attól téve függővé, hogy betartja-e az adott szavát, vagyis arra apellál, amit Kerényi mond:

[...] a bizalomról van itt szó, a legszélsőségesebb odaadásról és leplezetlen önmagát kiszolgáltatásról (a 'bizalom' egyszerű görög kifejezése ezt jelenti), amelyben a tisztán testibez is hozzákapcsolódhatik az 'igazi' jelző.⁸³

Amikor a Veres vitéz és a Vízi felesége árulásának köszönhetően a hőst kegyetlenül „elveszejtik”, többszöri alakváltáson esik keresztül, ám minden létmódjában ráismer volt-felesége a szemérről, merthogy a „szemeiért szerette meg”, de azért is tette tönkre, hogy ne legyen mibe néznie, ne emlékeztesse őt a múltra, a korábbi házasi-életére és gyilkosságba torkolló árulására. Férfjével együtt a múltat akarja elutasítani, nehogy a múlt, az egy adott pillanatban elkövetett kihasson a jövőre. Végül Vízi (sok más mesevariánshoz hasonlóan: „aranygácsér”): *kacsa* alakját ölti,⁸⁴ s a tóba csalja Veres

82 K. BARTH: i. m. 93-95.

83 KERÉNYI Károly: i. m. 229.

84 Lükő írja: „a madarak közül a bűvárkacsa a legősibb lélekszimbólum. [...] A világ legkülönbözőbb népeinek teremtésmondáiban megtaláljuk a kacsát, mint a Teremtő, vagy segítője, az ördög szimbólumát.” In: LÜKŐ Gábor: *A magyar lélek formái*, Exodus, Bp., 1942. 75. A szlovák mesében, „*A három kutyá*”-ban, a Sárkánnyal viaskodva Vitek szaporán vágja ellenfele fejét, s egyszeriben „egy vadkacsa repült ki a sárkányból, de a kutyák utánavevették magukat, elkapták, és darabokra tépték”, s kimúlt a sárkány. In: *A harmatban fogant hajadon*, i. m. 129-139.

vitézt, hogy a kardját visszaszerezze, s a „kereszttestvérrel” leszámolása után⁸⁵ az álnok, hűtlen feleségét, mivel képtelennek tartja a Héra képviselte örök házasság fenntartására/felújítására, e „szavakkal” küldi koldus útjára:

Fiatal koromban megszerettél, emberré tettél, de aztán koldusbotra juttattál, s meg is ölettél. Kétszer pusztítottál el a szememért, mert megismerted: 'Úgy csilámlik, mint a Vízi Sándor szeme' [...].

85 A marosszentkirályi cigány mesében, „*A talált gyermek*”-ben, szintén a megtévesztésig hasonló fivérek szerepelnek, s nem feledvén testvéri esküjüket, egymásért küzdenek; ám amikor a talált fiú életre kelti a „valódit”, megy vele a fiatal felséghez és „harmadikként” befekszik a nászágyba, a fiatal feleség tanácstalan, de nem erkölcstelen lévén, külső tanácsra megjelöli az „igazságos urát. A talált gyermek tudta, értette ezt. [...] eltűnt, mert ő csak azért volt küldve, hogy a bátyjából király legyen.” *Zöldmezőszárnya*, Európa, Bp., 1978. 242.

AZ ÁRVASÁG ÉS BORZALOM FENOMENOLÓGIÁJA

(Kovács Károly cigány mesemondó önelbeszélésének tükrében)

I.

Dobos Ilona mesegyűjteménye a *Gyémántkígyó* számos aspektusból is felkelt(het)i figyelmünket; mindjárt az előszóban olyasfajta kijelentéseket tesz a meséről és az átadásról, egészen pontosan az orális áthagyományozással szemben a nyomtatott szöveggént olvasható mese viszonyáról;¹ a tradicionális népmese („parasztmese”) és a gyermekeknek szánt mesevázlatok („könyvmesék”) eltérő jellegéről²; az egyes mesékről és azok mondóként/tájként született változatairól,³ illetve a mese és archaikus világgép viszonyáról, amelyek közvetlenül érintik a mese esetében az irodalmi hermeneutika és a hermeneutikai fenomenológia lényegi kérdéseit. Noha, bizony állíthatjuk, ilyen jellegű megközelítésből Dobos Ilona nem óhajtotta értelmezni az általa gyűjtött/kiadott meséket.

Meglehetősen óvatosan fogalmaztam, amikor azt mondtam a *Gyémántkígyó* gyűjteményes kötet kapcsán: felkelt^{heti} a figyelmünket, mivel a mesekutató, az irodalmi szöveghermeneutika és fenomenológia képviselője „megszállottan” hisz az egykoron, talán még nem is olyan túlságosan régen fogékony/teremtő közegben elhangzott/átadott meseszövegek életképességében (de nem az orális tradíció folytathatóságában, felélesztésében), az egyes szövegváltozatok újra-értelmezése, sokféle olvasata (narratívája) révén feltámadó hatóerejének időszerűségében. A mesére is igaz, amit Szilágyi János György mond az *Arachné-történet* kapcsán:

1 „Szabadkozással kell kezdenem, mert érzem én, hogy ezek a leírt, *nyomtatott* népmesék nem jelenthetnek az olvasónak ugyanolyan élményt, mint a mese hallgatóinak.” DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó, Ordódy József és Kovács Károly meséi*, Szépirodalmi, Bp., 1981. 7.

2 Uo. 23–27.

3 „A szóbeliségben élő meséknél azonban egyetlen változatról sem mondhatjuk azt, hogy ez az igazi. S hogy az egyéni többleten, hozzáadáson túl maga az alaptörténet is milyen nagymértékben, szinte a felismerhetetlenségig megváltozik tájként, néha falvanként, azt jól példázzák a kötet két mesemondója (Ordódy József és Kovács Károly – BP) szájából elhangzó, azonos típuszámmal ellátott mesék.” Uo. 31.

[...] *nem mindig és mindenhol aktuális, de bármikor újra felidézhető akár mint történet, akár mint élethelyzet, ha az alkotó szellem nyomasztóan szűknek érzi, és joggal érzi szűknek a maga körül adott világot [...].*⁴

Aztán azért sem árt persze az óvatosság, mert tudjuk jól, ha olvasnak is mesét az emberek (elsősorban is a gyermekeknek, legfőképp előzetes tájékozódás nélkül, többnyire a média elképesztő befolyása alatt válogatva), inkább az „irodalmiasított” változatokat ismerik és kedvelik. A hagyományos/klasszikus népmese, azon belül is a cigány mese inkább csak mostohagyermek az irodalmi-, hermeneutikai- és társadalomtudományi aspektusú kutatásnak (mondhatom ezt annak ellenére is, hogy folkloristáink igen szép számban adtak közre a Kárpát-medencében élő cigány közösségek népmeséiből gyűjteményeket). Holott, ha a kelet- és dél-európai mesegyűjteményeinket vizsgáljuk, ha és amennyiben szándékunkban áll összehasonlításokat, szöveghermeneutikai elemzéseket végezni, nem kevés meglepetéssel tapasztaljuk, hogy a cigány népmesehagyomány (épp kései felgyűjtésének és rögzítésének köszönhetően) sokkal archaikusabb állapotokat és változatokat őriz, mint a könyvekben archivált népmesei korpuszok, s ennek köszönhetően mindig a „kezünkre játszik” mind az interpretáció, mind a filológiai elemzés (szöveg-rekonstrukció) esetében.

Végezetül, de nem utolsó sorban, ha az évszázados mesemondást, a kollektív tudásból kikopni látszó mesehagyományt (s vele együtt a Walter Benjamin-i mesei „három hasznát”) ma, vagy *még ma is* aktuálisnak véljük, nyilván azért van, mert egy közösség igényét, kulturális emlékezetre való szomjúságát érzékeljük a háttérben. Ez az igény egyszerre támad(hat) a laikus olvasóközönségben és a mesekutatóban: ez utóbbi értelmezéseivel igyekszik az érdeklődők segítségére sietni, tájékozódást nyújtani, anélkül, hogy lemondana szakmai igényességéről. A mesehagyomány aktualizálásának lehetséges voltára és szükségességére igazolásként hadd idézzem megint Szilágyi János Györgyöt, aki az 1978-as *Arachné* tanulmányában maga is kísérletet tesz a mitológia, mint epikus elbeszélésformának az újjáélesztésére, hiszen „az emberi létnek és az emberi világban elfoglalt helyzetének egy alapszituációját világítja meg.”⁵

4 SZILÁGYI János György: *Paradigmák*. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról. Magvető, Bp., 1982. 230.

5 Uo. 217. Hosszabban kell idéznem a szerzőt, hogy a szándék világosabb legyen az olvasó számára. „Ha pedig feltételezzük, hogy a mítoszokban kifejezett emberi magatartás egyes formái és az ezekből adódó alaphelyzetek különböző korokban és különböző fajta társadalmakban azonos struktúrájúak lehetnek, akkor lehetséges és érdemes egymástól sok évezredes vagy sok ezer mérföldes távolságban megfogalmazott mítoszokat mítosz-teremtő és elsődlegesen mítoszban gondolkodó kultúrákon kívül is bárhol és bármikor, például itt

Az alábbi fenomenológiai aspektusú meseelemzés éppen ezt az alapszituációt: az árvaságnak (mitológiai vonatkozásaival együtt ismert „árvagyermek” – „isten-gyermek” kettősségét őrző) sajátos cigánymese variánsát teszi vizsgálatá tárgyává. A Kovács Károly által elmondott *Csonkatehén fia* (BN 301) mese kiváló lehetőséget kínál arra, hogy egyszerre vizsgáljuk meg a Kárpát-medencében is igen közkedvelt mesetípus és a „cigány” mesemondó heideggeri értelemben vett (ön)elbeszélésének egynémely sajátosságát. Az alábbi fenomenológiai megközelítésben kezünkre játszik a sok „nyomatott” mesegyűjteményben közreadott változat, és a Kovács Károly által elmondott többi mese is, melyek a mesemondó történet-elbeszélésének „sajátlagosságára” derítenek fényt. A sok más(ik) változat és a görcső alá vont konkrét meseszöveg együttes interpretációja segít az alapvető élethsituáció feltárásában.

II.

A mesemenet kezdetén Kovács Károly arra törekszik, hogy megvilágítsa/felfedje az árvaság, az árva-lét egzisztenciális lényegét:

[...] volt egyszer egy szegény, árva gyerek. Se apja, se anyja nem volt.

Barangolt az országban mindenfelé, de senki se fogadta be.

[...]

- Édes uram, egy árva gyerek vagyok, de senkim sincs, magam bolyongok a világba, és szeretnék bejutni, ha még egy falat kenyeret adnának, azért is szolgálatba állnék. (263.)

A mesei árvaságot fenomenológiai szempontból szemlélve láthatjuk, hogy Kovács Károly négy lényeges dologra irányítja figyelmünket a szövegben: a szülő(k) hiányára, a kiűzetettségre és be-nem-fogadottságra, barangolásra és bolyongásra, s nem

és most azzal a szándékkal értelmezni, hogy a mi számunkra aktuális mondanivalójukat kutassuk. [...] És minthogy a közeg, amelyben elhangzik, soha nem lehet ugyanaz, minden újra-elmondása egy-egy új változata még akkor is, ha szó szerint idézi egy régebben megfogalmazott szövegét, hiszen az állandó a szüntelenül változó akusztikájú környezetben szólal meg újra és újra; a történet lényege egy, de aktuális tartalma végtelen számú lehet.” Uo. 217–218. Meg kell jegyeznünk, hogy a „mesemondás”, pontosabban a „történetmondás”, „élettörténet-elbeszélés” iránti igény kielégítésére számos nyugati országban egy újfajta „mozgalom” alakult ki. Vö. *Le renouveau du conte/The revival of storytelling* (sous la direction de G. CALAME-GRIAULE), Éd. CNRS, Paris, 1989.

utolsó sorban az éhezésre.⁶ Ezekkel a tényezőkkel egyébként több mesetípus számos variánsában is találkozhatunk, olykor mind a négy, máskor csak egy-két motívum fordul elő tételesen is. E ponton kell érintenünk azt a kérdést, melyet Kerényi briliáns írásában, a *Gyermekistenekben* maga is feltesz és körüljár:

*[...] előbb volt-e a gyermekisten, s a mesebeli árvagyerek csak az ő halovány mása, vagy ezt vette át, emberi sorstípust ábrázoló történetből, a mitológia, s emelte isteni rangra? Mi volt előbb: a mese vagy a mítosz? Melyik az első: az ősvilágbeli magányosság vagy az árvaság tisztán emberi motívuma?*⁷

A vogul, finn és más szláv meseváltozatokat vizsgálva Kerényi arra a következtetésre jut, hogy „az árvaság mint pusztán emberi sors nem *elég alap*” ahhoz, hogy az istenkirályfi epifániáját magvát megtaláljuk.⁸ Ellenben az, hogy medveapától, kancától, tehéntől, juhtól származik a hős, a mese mitológiai eredetéről árulkodik. Kerényi kérdésfelvetése több szempontból is „költői”; mindazok a mesék, melyeket bevon vizsgálata körébe, jóval későbbiek (eredetük pontosan meg sem határozható), mint azok a mitológémák, amelyeket érveléséhez felhasznál; másfelől maga is tisztában van a kortárs kutatók szinte egyezményessé vált megállapodásával, hogy tudniillik a mese a mítoszból ered. Mindemellett az árva hős *epifániájáról* írott fejezetek kijelölik azokat a lehetséges sors-értelmezéseket, melyek az egyes meseváltozatokban, ha töredékesen vagy hiányosan is, de tetten érhetők.

-
- 6 Kovács másik meséjében, a „*Gyémántkígyó*”-ban (BN 758+433) is megjelenik az árvaság, s annak fenomenológiai jellegzetességei szinte megegyeznek a vizsgált mesénkben feltűnőkkel. „Édes bácsikám, legyen szíves fogadjon föl engemet valami szolgálatba, mert senkim sincs, se apám, se anyám, nem is ismertem apámat sem, anyámat sem, hol itt, hol ott nőtem föl, azt sem tudom hogy hogyan jöttem ide magához, én mindig csak bolyongtam a nagyvilágban [...]”. DOBOS Ilona: i. m. 350. A két mese között eltérés van abban, hogy ez utóbbiban a hősnek létezik egy leánytestvére, akit nem ismer, mert korábban „elmaradt tőle”.
- 7 KERÉNYI Károly: „Gyermekistenek”, In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, (ford. Kövendi Dénes et al.), Magvető, Bp., 1984. 373.
- 8 Uo. 374. A mesékben, ahogy Kerényi rámutat, a „gyermekistenek gyermeksége és árvaság „nem az emberi élet, hanem a világ élete anyagából való” (Uo. 388.), ellentétben a mítoszzal. A meseváltozatok többségében a mondó nem is igen lépi túl az emberi sors kereteit, legfeljebb a nem kívánt gyermeket *vízre teszik*, ami nem egyenlő azzal, hogy a vízből, mint őselemből fogant volna.

Vegyük rögtön a szülő nélküliséget,⁹ mely (miként a kötet másik cigány mese-mondója, Ordódy meséjéből kitűnik) nem feltétlenül jelenti azt, hogy az árva gyereknek már korábban elhaltak, vagy valamilyen rejtélyes módon „eltűntek” volna a szülei.¹⁰ Az anya részéről megnyilvánuló könyörtelen kitagadás/elhagyás, a szándé-

- 9 A Gyémántkigyó másik mese-mondója, Ordódy József hasonló típusba tartozó meséje, a „*Juhász Péter*” (BN 301) egészen pontosan körülírja az anya és vére viszonyát: „Mert, hogy nem minden juh szereti a vérért, a bárányát, hanem úgy, hogy kipottyantja és ott is hagyja, aztán ott bög. Ő [a juhászszámadó] nagyon jól tudja, ha egy magányos bárányt talál, akkor azt a juh nem kedveli. Akkor elment a juhok közé és kereste az anyját annak a báránynak. Meg is tanálta, mert minden juhász megismeri a juhát. És ha jól megnézzük mink is, hogy ha van egy nyáj juh, éppen olyan különbséget veszünk észre köztök, mint hogyha mink sokan vagyunk együtt, szóval mind-mind másik perszóna. Ezek is úgy ismerik meg. És amikor a juhász megtanálja a juhát és beviszi a bárányhoz, ott köll neki több napig lenni, még az meg nem szokja a bárányát. DOBOS Ilona: i. m. 47.
- 10 Jakab István „*Árva János*” c. meséjében a hercegfiú és a gróflány szerelmesek lettek egymásba, mivel azonban nem házasodhattak össze, a lány egy falusi házban szülte meg gyermekét titokban. „Megszületett a gyerek, de már ahogy megszületett, rá három napra otthon is hagyta az édesanyja, az öreg mamára bízta, a háziasszonyra a gyereket nevelőben, rengeteg pénzt hagyott a herceg meg a gróflány, annyi pénzt hagyott, hogy nem egy gyereket tudott volna az öreg maga felnevelni, hanem még tízet is.” (NAGY O.–VÖÖ G. *Havasok mese-mondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 620.) Az ungi változatban „*A megváltott borbély*”-ban így mutatkozik be a hős: „Hát én világot jöttem próbálni, mert árva gyerek vagyok, csak egy öreganyám van – választott a legény. – És ojan szegények vagyunk, mint a templom egere.” (In: GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék és mondák*, Akadémiai-Madách, Bp., 1989. 358.) Berze Nagy „*Csiratehétfija*” meséjében az ifjú király feleségül vette a „zaranyhajú” lányt és „lőtt is tüle egy fija. Mikor e nagy lőtt, a királné égbe mönt, de csiratehénnel változott. A csiratehenet a zudvarban mindönféleképen el akarik pusztítani. A fija eváduta, hogy majd ü mögöli. Ráhatták, hogy csak öjje mög. Ráüt a zannya hátára, a mög erepüt vele. Mikor má még hét esztendejig szoptatta, ebocsátotta.” (In: BERZE NAGY János: *Baranyai magyar néphagyományok, I–III.*, Baranya Vármegye Közönsége, Pécs, 1940. II. 59–60.) A beregújfalusi változat: „*A kis aranytehen*” mutatja, vannak szülei, mivel sok gyermeket nevelnek, olyan szegények, hogy képtelenek gondoskodni a fiúról, akinek keresztapja, maga Krisztus ad egy kis tehenet. (In: *Tűzoltó nagymadár*, (gyűjtötte: PENCKÓFERNÉ Punykó Mária), Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993.72–82.) Kerényi a bolyongó, otthontalan, üldözött anya mitikus típusát Létóban látja. KERÉNYI Károly: i. m. 372. Ellenben klasszikus példa a ketesdi mese: „*A sáskirály*”, melyben „Úgy történt, hogy egyszerre halt meg az anyja is a gyereknek, az apja is. A kisfiú csak egyedül maradt árván egy macskával. A szomszédok ellopdesták a kis búzáját, lisztjét, ami vót, utoljára neki nem maradt semmi.” (In: *A rókaszemű menyecske*, KOVÁCS Ágnes ketesdi népmese-gyűjteménye, Kriterion, Kolozsvár, 2005. 278.)

kos el-távolítás és ivadékról megfeledkezés maga is oka lehet árvaságának,¹¹ pontosabban annak, hogy árvának (elhagyottnak, kiszolgáltatottnak, otthontalannak és magányosnak) érzi magát.¹² Ez az „érzi magát” arra hívja föl a figyelmünket, hogy valaminek lenni és valamiként érezni/mondani magunkat, végeredményben ugyanazt a heideggeri diszpozicionálást eredményezheti bizonyos esetekben.¹³

Kovács Károly, ellentétben Ordódyval, az árvaságot illetően egyetlen szóval sem beszél a múlttól, az „eredeti” állapotról; nem kommentálja a szülők elfedtségét, egy sajátos narrációs fogás révén viszont kibontja a gyermek sóhaját:

Istenem, csak árvát ne teremtene az isten a világra! Senki nem fogad be, senki nem ad egy falat kenyeret se, senki nem ad szolgálatot se. (263.)

A sóhajról, mint a jelenlét otthontalanságában és magányosságában fakadt körvonalazatlan vágyakozás egy sajátos megnyilvánulásáról beszélhetünk. A *sóhaj* egy nem itt lévőre, egy időben és térben távoli tárgyra/lényre irányuló vágyakozás; egyben olyasfajta artikulálatlan beszéd, melyet csakis a vágyott tárgyhoz/lényhez való viszonyulásból, a rá irányuló kívánság mineműségéből és hevességéből értelmezhetünk. Máskor (más mesékben) a sóhaj elemi erejű *fölszakadásként* jelenik meg előttük: abban az értelemben, mint amikor a lélek kitérültségéről, teherkiveté-

11 Jung, aki Kerényi felkérésére írt a gyermek, a „gyermekistenség” pszichológiai vetületéről, ekként értelmezi az el-távolítást „A gyermek archetipusának pszichológiájához” tanulmányában: „Az elhagyás, kivetés, veszélyeztetés stb. egyrészt a viszontagságos kezdet továbbalakulásával, másrészt a titokzatos és csodás születéssel függ össze.” In: C. G. JUNG: *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Turóczy Attila), Scolar, Bp., 2011. 166.

12 Cifra János meséje: „*Vízi Sándor*”, a vízből kifogott fiú növekedésének (csenevész maradt, mert „az a gyermek, amelyik édesanyatejet szopik, fejlettebb, mint amelyik idegen csicset szopik” 213.), szocializációjának („Van egy árva fiú. Szegény. De okos. Azt gondolja, hogy nem szereti senki” 217.), s identitáskeresésének történetét mondja el: „Nem tudam, ki vót az apám s ki vót az anyám. De anyám elég szemtelen vót, nem tudam ki vót, mert belédobott a vízbe, hogy fulladjak belé. Akkor nem lehetett nem tudom milyen fehérnép. Mert semmi se vót. Senki se vót. Mert kurva vót. Mert belédobott a vízbe. Úgy növelt fel ingemet az öreg király, dajkakezeléssel.” 217. In: NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991.

13 A „*János, a pap fia*” c. mesében, a sok tanulás közben „kicsit megbolondult” fiú megharagudván az apjára elhagyja az otthont, s amikor a királykisasszony visszaadja az eszméletét, mindketten úgy beszélnek, mintha valódi árvák lennének. „- Na, hallgass ide! Nekem nincs se apám, se anyám. Neked vannak szüleid? – Papnak a fia vagyok. Nem tudom, élnék vagy nem élnék a szüleim, de én olyan régtől eljöttem, nem tudom, hol jártam, mit csináltam. – Na, hallgass ide! Ha te papnak a fia vagy, én utánad megyek feleségül, ha tetszem neked.” In: *Zöldmezőszárnya*, marosszentkirályi cigány népmesék, (gyűjtötte: NAGY Olga), Európa, Bp., 1978. 102.

séről, a gondtól/átoktól megszabadulásáról beszélünk egy gesztus-kommunikáció: a „felsóhajtás” kapcsán. Egy hatalmas kő esik le az ember szívéről, mondjuk, vagyis a kiszolgáltatottságban, az iszonyatban, a gondban elkülönült én újfent visszatér (másként: útban van) éber önmagához, újból megjeleníti, kinyilvánítja azon önmagát, mely már/megint mentes a sorscsapástól és szenvedéstől. A sóhaj tehát olyan „nyelvnélküliség” esetünkben, mely egy el nem mondott megtisztulást konstituál, s az eredményből következtethetünk a narratívára. Walter Benjamin írja *Az iszonyatról II* töredékében:

A nyelvnélküliség az iszonyatban: ösélmény. Hirtelen minden egyéb erő teljes birtoklása mellett, emberek között, fényes nappal elhagy a nyelv, elhagy minden kifejezési lehetőség.¹⁴

A sóhaj a vágyakozó jelenvalólétének fenomenológiai vizsgálatát, és az itt-lét terébe szólított valami/másik néma vagy artikulált „feleletének” együttes értelmezését teszi szükségessé. Kovács meséjében a hős árvaságáról az említett négy fenomén alapján értekezhetünk. A vágyott lényről: a gondoskodó és szeretni tudó anyáról, csakis mint az ínség, a kilátástalannak tűnő barangolás és keresgélés, az elveszettség-tudat nyomasztó, egyben nyomatékosított faktumáról beszélhetünk. Bármily meglepő a hiányzó/vágyott anyáról, mint az ínség faktumáról beszélni, semmi közelebbit, „emberibbet” nem mondhatunk róla, hiszen sem a mesehős, sem a hallgatóság számára nem látható, nincs arca, vagyis nem nyilvánul meg, nem teremt társas viszont, csupán egy artikulátlan sóhajtás alanya, aki a jövőben „beleszövi magát” a hős sorába, mint a görög istennő: Héra.¹⁵

Az árva gyerek sóhaja: „csak árvát ne teremtene az isten a világra!” – egy elhallgatott, a mesében feltáratlan momentumra utal. Joggal vethetjük föl a kérdést: vajon a hős születésekor halt meg az anyja, hátrahagyva a gyermekben azt a lelkifurdalást, szégyent, hogy az ő születése együtt járt a gondoskodó anya halálával? Az isten másként árvát nem „teremthet”, mint az életet adományozó s egyben elvevő gesztus együttes gyakorlása révén: ez ugyanis ellentétes volna az isteni teremtés, az isteni teremőerő lényegével. (Az Ordódy-féle változat, hogy „nem minden juh szereti a vért” maga is az elhagyás tényére, s nem az árvaként való „teremtésre” utal). Ez eset-

14 W. BENJAMIN: „*A szirének hallgatása*”, *Válogatott írások* (ford. Szabó Csaba), Osiris, Bp., 2001. 109.

15 Vö. THEOKRITOS: „XXIV. A gyermek Herakles” c. művével. *A görög bukolikusok* (Theokritos, Moschos, Bion) költeményei. I. kötet Theokritos valódi alkotásai, (ford. Vértessy Dezső), MTA Bp., 1939. 236–242.

ben nyilván más morális megítélés alá esik mind az eltávolítás és az elhagyatottság, mind a be-nem-fogadottság és a magányosságból fakadó bolygó-lét is, hiszen a hőst nem egyszerűen „kipottyantották” és otthagyták, hanem a világra hozás/szülés pillanatától fogva nincs *többé*, illetve *már* nem létezik olyan „anya”, aki hozzászokjon a saját bárányához és gondolzza őt, miként erre Ordódy utalt meséjében. Az árvaság ekként a földi életben adott társasság hiányából fakadó nélkülözés, a gondoskodás és táplálás elemi szükségletének a nélkülözése, ínsége, mely kezdetben a pontosan meg nem fogalmazható hiányt és létben idegenséget, otthontalanság érzetét erősíti a magányos lényben, aki a szükségletet és saját másságát megtapasztalva „sóhajtozik” egy társ, az őt gondoskodásába vevő „őszanya” után.¹⁶ A sóhajzás ebből fakadóan néma fohász, az imádkozás liturgiájának nem ismeretéből adódóan egy feltételezett/vágyott oltalmazónak címzett meg-szólítás, ami fölfelé irányul, pontosan abban a szférába, ahol az árva sóhaja meghallgatásra találhat, és ahonnan a segítség érkezik „csonkatehén” alakjában. Ez a motívum igazolja Kerényi kiindulását, hogy az árvagyermek egyszerre elhagyatott, aki otthon érzi magát az „ősvilágban” és az istenek „dédelgetett” védenca, aki Zeusz mellett ül az istenek társaságában. Ezt erősíti meg Jung maga is:

Minden gyermekmítoszban feltűnő az a paradoxon, hogy egyrészlől a „gyermek” tehetetlenül ki van szolgáltatva az ellenségeinek, és az elpusztítás állandó veszélye fenyegeti, másrészlől viszont olyan erőkkel rendelkezik, amelyek jóval meghaladják az emberi mértéket. Ez a kijelentés szorosan összefügg azzal a pszichés ténnyel, hogy a „gyermek” egyfelől ugyan „jelentéktelen”, vagyis el nem ismert, „csak egy gyerek”, másfelől azonban isteni lény.¹⁷

A sóhaj mindemellett a kiszolgáltatottság okán érzett kétségbeesettségről szóló túlcsoorduló „beszéd”, mely az elviselhetetlen magányosságról, az ínségről tanúskodik, s kinyilvánítja magát a vágyat a valahol és valakinél otthonlevésre: a biztonságba befogadásra.¹⁸ Így válik érthetővé, hogy a „befogadatlanság” végzetes világba kitett-

16 A mesehallgató közösségnek nem szükséges hangsúlyozni, hogy a hős a környezetében élő többi gyermek családban nevelkedését látva képes magát, mint árvát tételezni, s ezt az árvaság-érzetet a Cifra meséjében nyomatékosított szeretetlenség még inkább elmélyíti.

17 C. G. JUNG: *A gyermek archetípusának pszichológiájához*, i. m. 168–169.

18 „Ez az az anyai szeretet, amely minden felnőtt legmegindítóbb, legfeledhetlenebb emlékei közé tartozik, és minden keletkezés és minden változás titkon ebben gyökerezik, s ez jelenti a hazatérés és a megérkezés, és minden kezdet és vég hallgatag őstalaját.” C. G. JUNG: *Az anyaarchetípus lélektani aspektusai*, i. m. 99.

ségként áll előttünk¹⁹; olyan otthontalanság (fedéltelesség: akolból kiszorultság) és folytonos barangolásra, bolyongásra, küzdelemre kényszerítettség, melyet a hiány: a tűz-meleg, a gondoskodás, a táplálás, a társasság, a céltudatosság hiányával jellemezhetünk leginkább fenomenológiailag. Kovács mesehőse, nem rendelkezvén az anyaság, anyai szeretet semmiféle előzetes tapasztalatával (melyet a szükség és nélkülözés az árvaság fenoménjében megjelenít), megijed a sóhaját követő „égi”, mitikus értelemben égből kapott áldástól: a gondoskodó lénytől, az istenek ajándékától.

[...] a főjhőbül nem eső jött, hanem egy füstös csonkatehén, csonka szarvú tehén ereszkedett le a földhőbül. A gyerek ezt meglátja, megijed, mikor leszáll hozzá a csonkatehén, azt mondja:

-Ne filj fiam, én leszek a te anyád, és én nevellek tovább tégedet.

A gyerek erre megörült, hogy mégis van nekije valakije, aki mégis gondol majd vele. (264.)

Nem is nevezi a gyerek (valójában a mesemondó) anyjának a „jövevényt”, hanem olyasvalakinek, aki minden bizonnyal „gondol vele”, magyarán szólva gondoskodik róla, ígérete szerint:

De azért én mindenhol veled leszek, és ha a fodormenta elszáradt, akkor tudom, hogy meghaltál. (265.)

S noha egy tanyasi gazda időlegesen „befogadja” szolgálatába az árvát, ám mihelyst megjelenik a róla gondoskodó csonkatehén, a gyermeknek menekülnie kell (olykor az anyjával együtt), és újfent kénytelen megismerkedni a kiűzetéssel, a menekülésre/barangolásra kényszerítettséggel, mintha a kétféle befogadás: a kenyeret adó „földi” szolgálatba és a gondoskodó „égi” szeretetbe történő befogadás nem férnének össze, sőt, egyenesen kizárnák egymást. A szövegben többször is előforduló *barangolni* ige első pillanatban a céltalan, eredménytelen, küzdelmes keresés értelmében tűnik elénk; valójában a nagyvilágban barangoló/bolyongó hős az otthonra (magára) és a gondoskodó lényre találás vágyával jár-kél az ősvilágban. Ez a jövés-menus olyan szimbolikus cselekvéssor, mely megismétli Ordódy juhászának az akolban tett

19 Az egyik csodálatos észrt népmesében, „*A kakukk*”-ban a mostohalány az árva: „Az árva olyan szép volt, mint a domboldalon díszlő zergeboglar, s szelíd, mint a galamb, jóságos, mint egy angyal.” Miután a mostoha gyűlölte és ládába zárta, hogy megszabaduljon tőle, kakukk-madárrá változott, s megnyilvánult lényege: „Árva lányként is otthontalan volt, kakukként is az maradt. Repkedett ide s tova, nem volt sehol fészke.” In: *Az aranyfonó lányok*, (ford. Bereczki Gábor), Európa, Bp., 1968. 119–124.

anya-kereső gesztusát, s aminek egyik kulcsmotívuma: a *hozzászoktatás*.²⁰ Olybá tűnik a meseszövegből, hogy az otthon (megérkezés) és a gondoskodás (táplálás) közös fenoménje: a *meg- és hozzászokás*, mely az időnek egyfajta állandóságát, sőt, körkörs visszafordíthatóságát feltételezi. De nem jut el odáig a mesemondó, hogy az égi szférához való tartozás, az *odaszokottság* (onnan eredőség) tényét oly erősen állítsa, ahogy az a mitológémákban természetes, s miként ezt Kerényi és Jung elének tárja.

A valahova/sehova be-nem-fogadott ember persze állandóan „bejutni” akar egy „házba”, mely letelepedettséget és állandóságot jelent(het)ne a számára, ahol kenyeret és szolgálatot kap(hat)na, melyeknek előfeltétele a másokkal (akár mint idegenekkel) való társasság és a szolgálatért vállalt felelősség. Bejutni valahová két módon lehet a mesében: úgy, ha az ember szelíd viselkedésével, természetes lényével, hűséges szolgálatával kiérdemli; vagy úgy, hogy „feltöri” a lakatot, ármánnyal „megszerzi” a számára tiltott/bezárt szoba kulcsát. A Kovács-féle árva-hős bejutási vágya olykor a magáról megfélemlítő, nem tudó emberre jellemző *erőszakos behatolást* eredményezi.²¹ Máskor, a „hős” egzisztencia-karakterének megfelelően, egészen egyszerűen *betolakodóként* viselkedik és erőszakkal igyekszik megszerezni azt, ami az övé, vagy amit az övének hisz.²² A három (úti)társával kialakítandó társas viszonyba: a

20 Tudjuk jól, hogy Rousseau védekezik ekként azokkal szemben, akik megszólták, amiért lelencházba adta gyermekeit: „Ha újra dönteni kellene, ma is ugyanezt tenném, méghozzá nem is gyötörne úgy a kétely, és bizonyos vagyok benne, hogy senki sem lett volna gyöngédebb apjuk, mint én, ha a megszokás is társul a természetes érzésekhez.” J. J. ROUSSEAU: *A magányos sétáló álmodozásai*, (ford. Réz Ádám), Európa, Bp., 1997. 142.

21 Amikor a borzalmas nagy hegyet félrelöki és az alatt egy palota tárul föl, melyben a huszonnyolc fejű sárkány anyja lakik, maga a hős intézi el a bejutásukat: „Odamegy a Csonkatehén fia, megfogja a lakatot, leszakította úgy, mint a rongyot. Mikor leszakította a lakatot, kinyitotta a kaput, bementek, hát egy öregasszony, igen öreg asszony fogadta őket.” DOBOS Ilona: i. m. 267.

22 A tündérnök palotájába jutva ekként förmed rá az egyik tündér: „Hogy jöttél te ahhoz, hogy betolakodtál ide, és engem megcsókoljál? – Mindegy, akármit csinálsz, én megszerettemlek, megkedveltelek, s azért csókultalak meg, hogy légy az enyim, én meg a tied.” DOBOS Ilona: i. m. 270.

Jakab „*Árva János*”-a az őrségben megpillantott királylányba szerelmesedvén ekként szól a katonaőr barátjának: „Ej, te barátom, hogy én egyszer lefeküdhethnék ennek a királynak a lányával, nem bánám, hogyha meg is hálnék, annyira szerelmes lettem beléje [...]”. In: NAGY O.–VŐŐ G.: *Havasok mesemondója*, i. m. 622. A király mielőtt kivégeznék arcátlanságáért Jánost, próbára teszi, a lányával együtt egy nász-szobába záratja éjszakára, s mivel a lány mindenre csak „nem”-et mondhat, János vagy erőszakot tesz rajta („Erőszakot tenni esetleg lehet valakibe, ugyl, annak is van egy célja, az erőszaknak” (Uo. 628.), vagy ügyes kommunikációs stratégiával éri el a kimondott vágyát: hogy a lánnyal „háljon”, s ne érezze erőszakoskodásnak közeledését.

barátságba is messze híres erejének köszönhetően „jut be”; próbákban bizonyított ereje feltétlen tiszteletet parancsol, ami viszont nem jár együtt az újonnan szerzett társak feltétlen szeretetével, részükről történő „befogadással”, annak ellenére sem, hogy hűségesküt fogadtak a hősnek. Ebből a szempontból is megrendítő a gondoskodó égi anya viselkedése, mikor a bajba jutott barátok megmentéséért (nyilván a fia iránt érzett végtelen szeretettől indítva) hajlandó feláldozni a saját utolsó lelkét/életét, és végső intelmeket fogalmaz meg a fia számára.

Édes fiam, csak egész nyugodtan apríts engem össze, és vedd ki a lelkemet, öntsd a negyedik barátodba. Mert azok neked hűséget fogadtak, hogy soha semmiféle viszontagságba el nem hagynak tégedet. Tehát neked kötelességed azt teljesíteni, hogy mentsd meg a barátod életit, és azoknak viszont kötelességük az, hogy a te életedet is mentsek meg! (269.)

A rendkívüli, „hősi” erő nem csak barátot, hitvest képes szerezni, de maga is tud „eltávolítani”, bizonyos élethelyzetekben zavaró tényezőt elkülöníteni: jelezvén a „hős” erejének kettős, teremtő és pusztító, égi és alvilági természetét. Erre az elrettentésre, eltávolítva-megszabadításra hivatkoznak a hős betolakodásától meglepett tündérek is:

[...] olyan ember nem akad, aki azt [az arasz embert] el tudta volna innen távolítani. (271.)

Az égből jött „füstös csonkatehén” tejétől („véréből”) szerzett erő, hangsúlyozzuk még egyszer, kettős természetű: *eltávolítja* az ellenfeleket és *megszerzi* az anyát pótló, az anya helyébe lépő hitves szeretetét: ezzel mintegy megszüntetve a nélkülözés eredeti forrását, s hozzásegítve a hőst fátumának és ellenfelei legyőzéséhez. A nagy, a hatalmas erő,²³ tudjuk jól más mesékből, a vakmerőséget és bátorságot, a felelőtlen ígéretést és meggondolatlanságot egyaránt magával vonja. Más esetben az erő (mint a felnőtté vált hős egzisztencia-karakterében domináns tényező), a hős idő előtti „halálát” okozza, ami a szinte minden Csonkatehén-fia változatban a „menekülő” anya, más típusokban a megmentő barát, a kísértetiesen hasonló testvér korábban vállalt felelősségét, a barátságért tett fogadalmát mozgósítja, hogy „újjaéledjen”.

23 „Ez az erő a hős-gyermek csodás tetteiben fejeződik ki, később pedig a (Héraklész-típusú) *szolga alakjának* athláiban («munkáiban»), ahol a hős kinőtte ugyan a 'gyermek' tehetetlenségét, de még mindig jelentéktelen pozícióban van.” C. G. JUNG: *A gyermek archetípusának pszichológiájához*, i. m. 169.

Az árvaság negyedik kritériumára: az éhezésre, mint az anyai „szoptatás”/gondoskodás²⁴ hiányára, az életben maradáshoz vezető étel nélkülözésére²⁵ vissza-visszatér Kovács a mesemenetben. Az árvaság (társtalanság) és az éhezés (a nélkülözés) szoros összefüggésben áll egymással, miként Lévinas írja:

*Az éhség maga a szükséglet, a par excellence nélkülözés, és ebben az értelemben élni valamiből nem egyszerűen annak tudatosulása, ami megtölti az életet.*²⁶

A hős a róla való gondoskodás egykori/eredeti hiányát egy másik „feltételezett” éhező, vagyis az „araszt ember” vendégül látásával (a birtokában lévő táplálék megosztásával) kívánja feledni és feledtetni. Vendégül látni ugyanis egyet jelent azzal, hogy képes megszerezni és birtokolni azokat a javakat, melyek a felnőtt emberré, a „hőssé” válás bizonyítékai. Miközben a hős a múltbéli nélkülözésre emlékezik (teszi jelenvalóvá tudata számára), meg sem gondolja, hogy az idegen jövevény nem élni, hanem visszaélni akar a vendég-helyzetével, és a birtokolt étek egészét akarja eltulajdonítani, kitéve a vendéglátót az éhezésnek, az újbóli kivetettség elszenvetésének.

24 „A szükséglet kielégítésében a világ idegensége természetesen elveszti másságát; a kielégülésben a való, melybe beleharaptam, asszimilálódik, a másokban lévő erők *sajátomévvá*, énné válnak [...]”. E. LÉVINAS: „Élvezet és megjelenítés”, In: Uő. *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 103.

Ez a *sajátommá* válás magyarázza, hogy az égből jövő anya egyszer vagy háromszor hét évig történő szoptatván fiát, az emlőjéből magába-szívott tej átadása révén mintegy emberfeletti erővel „ruhazza fel” ápolóját. A marosszentkirályi Ádám Ferenc meséje: „*A szegény ciszmadia fia*”, a gonosz mostoha által éheztetett hős és a tehén-anya gondoskodását (bal szarvából eteti lesóványodott fiát) tárja elének. In: *Zöldmezőszárnya*, i. m. 23–34.

25 Kovács más meséjében („*Csuka hírvél, aranyhal szerencséjével...*”) is elsőrendű motívum az éhezés, a királysülők által hordóba belefenekelt királylány így könyörög a cigányfiúnak: „Te cigány, együtt szenvedünk, hát adjál nekem is egy kis enivalót, mert most már én halok meg étlen. Idáig te kértél tőlem, de nem adtam neked, most már bánom, hogy nem adtam, de hát most én kérek tőled, és légy szíves, ne hogy meghaljak étlen, adjál nekem is egy kis enivalót. Mert másképp elveszek étlen a gyerekekkel együtt.” (DOBOS Ilona: i. m. 313.) A cigány saját gyermekére, a „kis rájkóra” való tekintettel ad ételt, később is abból a célból, hogy megtanítsa a gögös királylányt az együttélés, a közös kiszolgáltatottság és sors elviselésére. Az ungi változatban, „*A Riska tehén*”-ben a mostoha megcsalja a legeltetni küldött fiút: „A mostohaanya készített neki tarisznyát. De kenyér hejett betett neki kúdarabot és szalonna hejett deszkadarabot.” (In: *Ungi népmesék* i. m. 217.) Az erdélyi szász változatban az „*Erős János*”-ban „Apja reggelenként, mikor elindultak, egy hamuban sült pogácsát adott neki, ezt azonban a fiú minden alkalommal elhajította.” In: *A csodálatos fa*, (Josef HALTRICH gyűjtése; ford. Üveges Ferenc), Európa, Bp., 1979. 43.

26 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 87.

Az „alulról” jövő démonikus lény egzisztencia-karakteréhez épp ez a lehúzás, lebukás, lesüllyedés, alázuhanás, elnyelés, viszálykodás tartozik a leginkább,²⁷ mely fenomenológiai jegyek tökéletesen ellentétben állnak esetünkben az égi anya fölemelő, adományszó, tápláló, megerősítő, védelmező, békéltető attribútumaival.

Adok egy tányér levest vagy valamit, mert én is szegény árva gyerek voltam, tudom, mi az árvaság, de hát ilyen pimaszul beszúlsz, megrúglak úgy, hogy föl-mész a főjhőkbe. (274.) –,

mondja az araszt ember pimaszságán felháborodott hős. Az árvaságra történő emlékezés, mint a passzív múltat birtokba vevő és jelenben ható egyfajta önelbeszélésforma, olyasfajta diskurzusteremtés, mely az idegen másikkal való társaság kialakítására törekvést és – Lévinas szavával élve – felelet-igény támasztást alapozza meg.²⁸ Az araszt ember „pimasz” beszéde: kötekedés, kötözködés, hetvenkedés, szájhösködés („mert amit főztél, földhöz váglak, megeszem a hasadról” – 274.) nem is értelmezhető másként, mint erőpróbára szólításként, provokációként, mellyel az erejéről híres Csonkatehén fiát kikökkenteni akarja nyugalmából. A váratlan vendég „pimaszságával” emellett megalázni, pontosabban az amúgy is sérült önbecsülésében még inkább sebezhetővé kívánja tenni a megszólítottat, aki hírneve révén már azelőtt üzenetet hordoz valamennyi útjába akadó számára, hogy személyesen megnyilvánult volna előttük. Nem véletlen, hogy az AaTh 301-es típusú mesék menetében vissza-visszatér az AaTh 300-as típusból ismert „sztori”: a Hádészra-szállás és a királylányok alvilágból megszabadítása, mint az isteni/égi gondoskodás és félisteni erő bizonyítéka.

27 Más mesékben a *törpe* Kerényi és Jung értelmezésében is épp ellenkezőleg, segítőként, angyali hírnökként jelenik meg, gondoljunk akár Jakab István „*Tökváros*” c. meséjére.

28 „Az emlékezet révén önmagamat utólag, visszamenőlegesen alapozom meg [...]. Az emlékezet a lehetetlent valósítja meg: magára veszi és uralja a múlt passzivitását.” E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 38.

Árva János a király-apósának kérdezősködésére ekként mutatkozott be: „– Fölséges királyom, én annyit tudak mondani, hogy én Árva János vagyok, hogy ki vót az apám, ki vót az anyám, nem tudam. Hanem aztat tudom, hogy két öreg bácsika, egy öreg bácsika meg egy nénike növelt engemet, aztán ezentúl nem tudak többet semmit.” NAGY-VÖÖ: i. m. 635. Jakab a mesemenet második felébe beleszövi az *aranyhajú-ikrek* (AaTh 707) típusú mesét, s az elveszettnek hitt gyerekeit faggatva azt a választ kapja, ami megismétli a sorsát: „Felséges király atyám, mi nem tudjuk, ki vót az én apám, ki vót az én anyám, hanem mi úgy felnőttünk, minket egy ünőszarvas nevelt.” (Uo. 639.)

III.

A „borzalmas nagy”²⁹ kifejezés fenomenológiai vizsgálata (egyébként Kovács többi meséjében, kiváltképpen is a *Tündérszép Ilonában*) segít bennünket a természeti („ősvilági”) elemek és a hős hozzájuk való viszonyulásának feltárásában, illetve abban, hogy nyomon kövessük a mesemondó Kovács rendkívülit, természetfelettit „elhitető” elbeszélés-módját, mely a hallgatóközönség meggyőzését célozza.

A *Magyar nyelv értelmező szótára* a „borzalom” címszónál hangsúlyozza: „nagyértékben félelmetes, iszonyatot keltő, szörnyű szenvedést okozó esemény, jelenség” –, vagyis a mesei szövegben megjelenő bármely „borzalmas” őselem, jelenség olyasfajta elementáris félelmet, irtózatot, rettenetet, undort vált ki a hősben, mely rögtön a halálhoz-viszonyuló léten töprengve a jövőbeli létlehetőséget helyezi előtérbe a sorssal szembenezés pillanatában. Minden őselem, tárgy vagy jelenség, mely megborzongat, félelemmel telít el, végső soron a nyelvi kifejezés: az elbeszélhetőség, az elmondhatóság határait feszegeti. Bachelard, aki költőket elemezve olykor maga sem riad vissza a nyelvi megnyilvánulás (a filozófiai fenomenológia) határainak tágításától, ekként összegzi a jelzőkről gondolatát:

*Ha igazságot szolgáltatnánk a világegyetemre vonatkozó filozófiai rendszerekben megmutatózó képzelőerőnek, látnánk, hogy minden egy melléknévből csírázott ki. A közvetkező tanácsot adhatnánk: ha meg akarod találni egy világfilozófia lényegét, keress hozzá jelzőt.*³⁰

A magam részéről szerényebb célt tűznék ki, nem egy „világfilozófia” lényegét, sokkal inkább Kovács mese- és önelmondásának „nyelvfilozófiai” lényegét szeretném megérteni. Hiszen az érzelmi-érzéki túlcsoordulás, mely a „borzalmas nagy” szerkezetben tetten érhető, a valóság/valóságos fölé emel, megragadhatatlannak mutatja a jelenbelit és metaforikus többletjelentéssel ruházza föl azt, ami önmagában kimondva egyébként jelentéktelennek, jelentőség nélkülinek tűnne. A „borzalmas nagy” kifejezés tökéletesen példázza a mesemondó által teremtett „értelemösszefüggésből” fakadó túlcsoordulást, ami felfokozza, megerősíti, hatványozza az ősvilággal és elemeivel szemben érzett félelmet, az elnyelés és elveszejtés lehetősége keltette iszonyatot, melyet a mesemondó a történet-elbeszélés során érzékeltetni akar a

29 Kovácsnál „borzalmas nagy”: a fekete felhő/főjhő, a tölgyfa, a hős ereje, a kőszikla, a hegyköz, a zúgás, az ember/hős, a szél, az erdő, a tuskó, a mélység, a vaskosár, a fészek.

30 G. BACHELARD: „A sarkokról”, In: Uó. *A tér poétikája*, (ford. Bereczki Péter), Kijárat, Bp., 2011. 132.

hallgatósággal. Az árva-gyermek, mint hős, folyamatosan veszélyeknek kitett lény, magában a „borzalmasban” ismeri föl önmaga képességeit és erejének korlátait. A borzalmassal folytatott küzdelmének sikere az égi-anya „tejétől”, „vérétől” való szaturáltság következménye, miként erre Neumann is utal:

[...] az anya a sorsot szövő istennővé válik, a gyermek az ő testének szövődéke lesz.³¹

A „borzalmas nagy” fenoménnel az egész meseszövegben szinte párban jár a *csodálatos*. „A csodálat legbiztosabb jele a túlzás” – írja Bachelard.³² A *csodálatban* a félelem és kíváncsiság kettőssége érhető tetten; az ugyanis, amit csodálunk, túl van azon a mértéken, mellyel önmagunkat és bizonyos fenoméneket képesek vagyunk meghatározni, épp ezért tűnik úgy a megragadni/leírni szándékolt, mint félelmetes idegen, mint elképesztően grandiózus valami, ami kizökkent nyugalalmunkból. Egyszerű szavakkal leírhatatlan, mondhatni „humanizálhatatlan”, „profanizálhatatlan” az, ami szemmértékünk elé tárul, illetve amit mások elé tárni szándékozunk a meghökkentés szándékával. Ugyanakkor elemi erővel ejt ámulatba és visszautasíthatatlanul vonz magához a csodálat tárgya, hogy csodálatos mivoltának „miértjét” kikémleljük és megértsük. Blumenberg ezt írja a kíváncsiság kapcsán:

A kíváncsiság annak jele, hogy az ember félelem nélkül tud bánni szokatlan, felkavaró és szélsőséges helyzetekkel [...].³³

A blumenbergi kijelentés ellentmondani látszik a *csodálatosban* érzékeltetett kettősség: a félelem és kíváncsiság általam kifejtett gondolatának. Mintha a kíváncsiságról szóló szavai felülírnák a félelemről írottakat; valóban minden olyan mesében, melyben egy, a hős számára tiltott hely/szoba megjelenik, egy tiltó parancs/tanács elhangzik, a kíváncsiság fölébe kerekedik a félelemnek, s megszegi a tilalmat. Ez persze nem zárja ki, hogy a látni/feltárni vágyott önmagában nem volna/lehetne félelmetes: lásd a *Kékszakáll-típusú* meséket. A borzalom (mely szinte minden mese esetében szoros kapcsolatban áll az alvilággal, démonival, halálossal) részben őrzi a mitikus aspektust, részben valóságos megjelenésének legyőzésére, meghaladására ösztökéli a hőst, hogy kiszakadjon a varázslónő, a gonosz, a boszorkány köré font hálójából „félteni” erejét kamatoztatva.

31 E. NEUMANN: „A sorsistennő”, In: *A nagy Anya, (Die Grosse Mutter)*, (ford. Turóczi Attila), Ursus Libris, Bp., 2005. 246.

32 G. BACHELARD: „A kagylóhéj”, i. m. 105.

33 H. BLUMENBERG: *Hajótörés nézővel*, (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2005. 43.

A HALLGATÁS ÉS FELELŐSSÉGVÁLLALÁS A NÉPMESÉBEN

I.

Marie-Louise Tenèze a neves francia mesekutató egy szemináriumi előadása összegzéseként azt javasolja,¹ hogy a két nagy vizsgálati módszert: a történelmi-földrajzi és a strukturális kutatást össze kell egyeztetni *jó néhány régió meséiben és meséi által megjelenített „változatok” tanulmányozása révén.* (E javaslat háttérben részben az Aarne-Thompson mesekatalógusból kimaradt, s az elmúlt évtizedekben felgyűjtött nagyszámú kelet-és dél-európai meseváltozatok besorol(hat)atlansága; részben az egymásnak feszülő szellemi erők, nemzeti mesekutatók összebékítésére való igyekezet tapintható ki.) A francia szövegben *l'étude des choix* kifejezés szerepel; a magam részéről meggyőződéssel állítom, hogy egy szójátékkal a jövőbeli kutatás egy másfajta irányultságának a lényegére lehet rátapintani. Ha a *choix* (változatok) kifejezést felcseréljük *l'étude des voix*-val (magyarán: a *hangok* tanulmányozásával), inkább visszakanyarodunk a mese, a mesélés, a mesemondás forrásához, hogy tudniillik a mese elmondott/elmesélt történet (olykor több egymásba szervesülése: kontaminációja), illetéknéppen alapvetően kommunikációs szituáció (inter-akció) a mondó és hallgatósága között. (Megjegyzem, a napvilágot látott mesegyűjtemények olvasása és értelmezése e tekintetben ugyanezt az alapállást feltételezi a részünkről.)

Egyébként, a változatok történelmi-földrajzi szempontból történő összevetése és strukturális elemzése (mely eljárások nem nélkülöznek bizonyos fokú pozitívista szemléletet), bárhány tetszetős modell(ek) létrehozása után sem visz(nek) közelebb a mese 'lényegéhez', épp ezt tudatosítandó nem árt emlékezetünkbe idézni Honti máig kísértő aggályait:

[...] láttuk azt, hogy a mese az elmondott és meghallgatott variáns alakjában jelenik meg a világban, és hogy a variánsok sokfélesége mögött a típus létezését kell feltételeznünk, mint a variánsok sokféleségét összetartó elképzelt egységes létezőt. Ez az egységes létező azonban csak a tudomány elgondolásában szerepel, a való-

1 *Introduction à l'étude de la littérature orale: le conte*, («Nous essaierons ici, en conclusion, de prolonger brièvement ces réflexions. Elles suggèrent d'abord qu'il est un domaine où les deux approches, historico-géographique et de recherche des structures, doivent se conjuguer: l'étude des 'choix' réalistes dans et par les contes d'une certaine région.») In: *Annales ESC*, 24e année, 1969. 1104–1120.

ságban nincs más, mint a mese egymástól független és véletlen körülmények folytán bekövetkező megjelenítései: az egyes elmesélések.²

Egy másik mesekutató, a huszadik század elején, a folklór-szövegekhez elsősorban lélektani szempontból közelítő Róheim Géza, a világ mítosz- és mesekincsének bőséges anyagát tanulmányozva, igen korán felveti, hogy az egyes népek szavai/kifejezései (hiedelemvilága) és tettei (viselkedésmódja) közt szoros összefüggés van.³ *A varázserő fogalmának eredete⁴* kötetben a jelbeszéd és utánczás vizsgálatok a következőket ajánlja megfontolásra:

[...] a rontás lényege talán nem is annyira maga a cselekedet, mint az akarat, szándék kívánság? [...]

A kívánságnak meg kell nyilvánulnia. Nyilvánulhat két módon, szóval vagy tettel [...] A tett, mibelyt a nyelv létrejött, nem marad szó nélkül, a szót demonstráció kíséri.⁵

Helyben is volnánk: *tett* és *szó* a kommunikáció két formája, a mesehős mindenkori megnyilvánulási módja.⁶ Bizton állíthatjuk, nincs a mese-narratívának olyan eleme, amely ne e kettő valamelyikének vagy szerves összefonódásának aspektusából volna értelmezhető, miként Lévinas fogalmaz: „[...] a megjelenítés nem egy magányos tekintet, hanem a nyelv műve.”⁷ A tett és nyelv éppúgy egymással való kapcsolatában válik értelmezhetővé, akár a sötétség és fény, a csönd és beszéd, amire Lévinas szá-

2 HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962. 95. Honti okkal-joggal int bennünket óvatosságra a mesetípusok „rokonságáról” való beszéd kapcsán; s nem véletlenül hangsúlyozza azt sem, hogy: „A hagyományozás folyamatában lélektől lélekig közvetlen az út, nincs halott közvetítő elem közbeiktatva. Ezért minden új megjelenítése a hagyomány anyagának, tehát a mese minden új elmesélése tulajdonképpen új alkotás, mert a reprodukálás több mint a pusztá megismétlése az emlékezetben felraktározott anyagnak.” (Uo. 96.)

3 Másfelől azt is egyértelművé teszi, az antropológusok és a pszichoanalitikusok abban a tényben is egyetértenek, hogy ami a tudatalattiban rejtetik, azt a mitológia tárta fel. («Les anthropologues et les psychoanalistes s'accordent maintenant sur le fait que ce qui est dans l'inconscient est révélé par la mythologie.») In: G. RÓHEIM: *Psychoanalyse et anthropologie*, Éd. Gallimard, Paris, 2010. 276.

4 RÓHEIM Géza: *A varázserő fogalmának eredete*, Posner Károly Lajos és fia, Bp., 1914. 49. Uo. 49–51.

6 Róheim szavaival összecseng az, amit Tengelyi emel ki: „Merleau-Ponty [...] a kifejezésnek nem csupán alkotó, de egyenesen teremtő jelleget tulajdonít.” In: TENGYELI László: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1998. 154.

7 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 157.

mos írásában pontosan rámutatott. „A fény a sötétség elűzésével éri el, hogy a dolog előtűnjön, kiüresíti a teret”⁸ –, vagy az interakcióban részvevőkre utalva:

A nyelv elkülönült viszonyulók közti kapcsolat. Természetesen egyikük számára a másik megjelenhet témaként, ám a másik jelenléte nem merül ki téma voltában. A másikra mint témára irányuló beszéd tartalmazni látszik a másikat. Azonban e beszéd már egy olyan másiknak mondatik, aki mint beszélgetőtárs kilépett a témából, mely magába foglalta, és elkerülhetetlenül a mondott mögött bukkan fel. A féltve őrzött csend is a szót mondja ki, és annak súlyosságában a Másik kibúvása érhető tetten.⁹

A mesében egymásnak megnyilvánulók: az elvarázsoltságukban, másságukban, bűnösségükben, maszk mögé rejtettségükben és megmutatott arcukban; ott- és éppúgy-létükben és eljövendő sorsuk ígéréteben; csöndbe burkolózva és (Lévinas fogalmát használva) ‘felelet-igényüket’ kimutatva; egymásnak mondott esküjük/ígéretük és átokmondásaik révén; felszólítótságuk és feladat-végrehajtásuk közben jelennek meg a narratívában. Miként axiómának tartjuk azt a kommunikációs tételt, hogy nem lehet nem kommunikálni –, a mesehősök, az Én és a Másik (vagy Mások) legyenek/kerüljenek bármilyen szituációba, „jel”-beszédük által tárják föl magukat a másik előtt/száma. Ez gyakorta félre-értelmezések sor(ozat)án keresztül juttatja őket az eredeti vagy kezdeti bűn-megnyilvánulás megértéséhez, az átok-jelenség feloldásához: amiként Lévinas mindegyre hangsúlyozza a másiknak kinyilvánított szeretet, a másikért vállalt s mindhalálig tartó felelősség tudatosítása révén.

Úgy vélem, nem kizárólagosan az univerzális motívumok és szimbólumok dekodolása vezet el bennünket a mesehősök sors-értelmezéséhez (még ha Ricoeur a hermeneutika elsőrendű feladatának „a nyelvi – és nem is csupán nyelvi – jelentéstöbbség avagy a többségtérlem kifejeződésének”¹⁰ vizsgálatát tarja). Még csak nem is a hősök archetipusainak meghatározása és különböző mitológémákkal történő összevetése révén tapinthatjuk ki eljövendő-létükért folytatott küzdelmük értelmét.¹¹

8 Ua. –, „Fényre van szükség ahhoz, hogy a fény látható legyen.” Uo. 159.

9 Uo. 162.

10 TENGELYI László: i. m. 92.

11 Noha az összevetés a mi szempontunkból is lényeges elem, különösen, ha joggal feltételezzük – bár némi s talán megengedhető egyszerűsítéssel – hogy a mitológia egyféle *jellemtár*, akkor a mese (melyben köztudottan „redukált hősök” jelennek meg, vagyis jobbra egyetlen tulajdonsággal rendelkeznek, amelyik a feladatmegoldáshoz éppen szükséges) maga is *az*, s minden egyes változatban a Kerényi-féle „lélektani realitások” találkoznak. Valószínűleg az egyes típusokon belül képződő változatok egy jelentős részénél kitapintható az a tény, hogy a mesemondó az egyik (vagy akár több) hős esetében másfajta egzisztencia-karaktert szerepeltet a mese színpadán, minek következtében a végzet is más formát ölt.

Sokkal inkább a *mese-szituáció* (melyet a mondó rögtön a mesemenet elején a létgond és kizökkentség elmondásával megteremt) és a létgondot feloldó feladat hős általi megértése, s ennek tükrében a hős egzisztencia-karakterének megragadása (értése) kínál számunkra kiindulási pontot az értelmezési eljáráshoz.¹² A mesemondó által konstituált mese-szituáció alapvetően meghatározza a hős világban való jelenlétét, vagy a ‘másvilágból’ oda el- és visszaérkezését, a környezetét megjelenítő közösség létmódját és a sajátos körülményeit (elátkozottság, szegénység, árvaság, kiszolgáltatottság, stb.). A mesemenet pedig azzal veszi kezdetét, hogy a hős saját maga számára igyekszik feltárni a részben látható és a részben rejtettségben lévő létet.¹³ Ebben a feltárásban (ön-megértésben) többnyire valamilyen varázserővel, „nagy tudással”, beavatottsággal rendelkező segítőt (aki vagy a hős álmában vagy a mesei színpad egy paravánja mögül előlépve jelenik meg) kell igénybe vennie, hogy a kapott/szerzett tudást saját tapasztalattá téve, sikeresen értelmezhesse feladatát, e elnyerje eljövendő-létét, melyet a halálhoz való viszonyulásában ért meg. Vagy, ahogy Tengelyi László egyik kedvelt filozófusára hivatkozva állítja:

[...] a sorsban viszont «az ember saját életére ismer, s könyörgése hozzá nem egy úrhoz való könyörgés, hanem az ő visszatérése és közeledése önmagához.» Igaz ugyan, hogy a sorsban «a megsértett élet ellenséges hatalomként lép föl a bűnösszel szemben», ám az ember mégis csupán sorsa révén jut el önmagához, mert csak tágtítja a tettet életegésszé.¹⁴

12 Biczó Gábor írja „*A mese hermeneutikája*” tanulmányában: „[...] a mese, mint hermeneutikai gyakorlat ragadható meg, azaz felfogható a megértés és az értelmezés eredeti próbálkozásaként”, – odébb: „A mese nem állítható szembe a metafizikával, mint a létértelmezés egy eredeti módja nem fogható fel a filozófia (vagy a hermeneutika) alternatívájaként, mert egyszerűen nem gondolható el a metafizika elől. Vagyis egy ponton mégis találhatunk kapcsolatot, ami egyszerre elválasztja és összeköti a mesét és a filozófiát. Ez az ún. egzisztenciális alapkérdések problematikája. Ahogy a nyugati metafizika története felfogható az ezekre a kérdésekre adott válaszkísérletek esszenciájaként, (a filozófiai hermeneutika a megértés mikéntjére vonatkozó kérdésre kidolgozott módszeres válasz), úgy minden mese az elbeszélés (elmesélés) egyszeri és megismételhetetlen aktusában szintén értelmezhető egyfajta válaszkísérletként ugyanezekre a kérdésekre.” (In: BÁLINT Péter [szerk.] *Közelítések a mesehez*, Didakt, Debrecen, 2006. 13–15.) E ponton érdemes emlékeztetünkbe idézni Tengelyit: „Heideggertől megtanultuk, hogy metafizikán létre irányuló gondolkodást értünk.” TENGELYI László: *A bűn mint sorsélmény*, Atlantisz, Bp., 1992. 110.

13 Tengelyi az „*Erő és értelem Heideggernél*” írásában hangsúlyozza: „[...] megérteni valamit egyet jelent azzal, hogy ezt a valamit saját jövőbeni lehetőségeinkre vonatkoztatjuk – úgy szólván rávetítjük e lehetőségek mintázatára –, és ezáltal eleve egy terv összefüggésébe állítjuk.” In: Uő. *Élettörténet és sorsélmény*, 83.

14 TENGELYI László: *A bűn mint sorsélmény*, i. m. 44.

Mi az amit „*lényegként*” aposztrófálhatunk a mese értelmezhetősége kapcsán? Napjaink néhány jeles mítosz és mesekutatója – akarva-akaratlanul is – kijelölt egy utat, melyen megtették ugyan az első lépéseket, de nem járták végig, egyfelől más-fajta vizsgálati módszert tartottak üdvözítőbbnek. Másfelől a *filozófiai hermeneutika* hagyománya és a mese-értelmezés gyakorlata (mely kapcsán Biczó Gábor írja: „a mese jelenségének, mint a létértelmezés egy eredeti formájának az elemzése a hermeneutikára alapvetően más szempontból, az ítéleteink, állásfoglalásaink alapjául szolgáló természetes beállítódásként tart igényt”¹⁵), számos ponton óvatosságra inti a mesekutatót. Mégsem kerülhetjük meg a meseértelmezés során a „létező létének megragadására” törekvést, a mese-szituációban valamiféle büntől (sajáttól vagy a Másikétől) fermentált hős önmagához eljutásának, visszaerülésének szöveg-hermeneutikai vizsgálatát.

Az első, számunkra fontos megállapítást Mircea Eliade tette, amikor egy helyütt az „*egzisztenciális korlátokról*” beszél, melyek a mese esetében a kikökönt időt, a hős jelenvaló-létét, az átokkal terhelt bizonytalan jövőjét, a közösség fennmaradását érinti:

[...] megállapíthatjuk, hogy a szimbólumok, a mítoszok és a szertartások – akár vándorlás útján jutottak el valahová, akár spontán módon, a helyszínen alakultak ki – mindig bizonyos egzisztenciális korlátokra világítanak rá, amelyek nem feltétlenül történelmi, s amelyeket az ember akkor fedez fel, amikor elhelyezi magát a Mindenségben.¹⁶

Ezek az „egzisztenciális korlátok” határolják be a hős mozgásterét, s miként Eliade gondolatmenetéből kiolvasható, teljesen mindegy, hogy a valóságban vagy a tudatosan kitalált mesei fikcióban (melyhez egyaránt hozzátartozik az alvilág és a mennyország) jelennek meg, mivel az ember egzisztencia-karakterére, archetipikus megjelenési formájára és lét-módjára világítanak rá.

A másik figyelemreméltó megállapítás Jan Assmann nevéhez fűződik, ő más aspektusból: a heideggeri halálhoz-viszonyuló létből kiindulva, de szintén egyfajta – a meshősre is vonatkoztatható – tevékenység-köréről, a létfeltétel-lehetőségről beszél, amikor az ember „*cselekvési maximumát*” említi egy helyütt. Ez a maximum a mi szempontunkból érdekes meshős elrontott, átokkal sújtott, még fel sem fedezett, artikulálatlan/megnyilvánulatlan létmódját, többnyire valamiféle „meghalás”, halál-állapotba jutás (alászállás vagy felemelkedés, meghalás és feltámadás, álomba

¹⁵ BICZÓ Gábor: i. m. 12.

¹⁶ M. ELIADE: *Képek és jelképek*, (ford. Kamocsay Ildikó), Európa, Bp., 1997. 42.

merülés vagy erdőben fára mászás) közbeiktatásával, az előre megszabott/rendelt sors, az eljövendő-lét realizálása felé igyekszik terelni:

*Az életnek, a fennmaradásnak és a maradandóságnak ez az eszméje – melynek ellentéte a halál, a nyomtalan eltűnés és a kudarcc – a legmagasabb rendű érték, amely minden cselekvési maximát meghatároz.*¹⁷

Az „egzisztenciális korlátok” és a „cselekvési maximum” nem két szélső pólusként értelmezendő a mesevilágban; sokkal inkább a mesei kezdet és vég között létrehozott narratíva értelmezésének sokféle lehetőségeit kínálják/tárják föl, és teszik lehetővé a narratíva: *tett és szó* (arc és tekintet) egymásra hatásában, kölcsönösségében való vizsgálatát. S ez a mese-vizsgálat „lényege” szerint nem más (kiváltképpen is hogy a mesét a kutatók eddigi eredményei tükrében nem lehet definiálni, csak bizonyos mennyiségű fenomének alapján le- és körülírni tudjuk), mint fenomenológia vagy hermeneutika, mely Tengelyit idézve:

*[...] nem filozófiai 'állápontra' vagy 'irányzatra' utal, hanem elsődlegesen módszerfogalmat jelöl: a kutatás hogyanját jellemzi, anélkül, hogy a vizsgálandó tárgy mivoltát meghatározná.*¹⁸

Bátran kijelenthetjük, hogy lényegileg más ez a hermeneutikai eljárás, mint amit a francia kutató, Marie-Louise Tenèze kínál a számunkra.

II.

Az egyik beregújfalusi mese: a *(Jákob)*,¹⁹ a mesehőst arra a feladatra: önkéntes vállalásra készíti, hogy az elátkozott/„lefeketedett” királylányt a hallgatásával váltsa meg. Christoph Wulf mondja *A hallgatás* írásában, hogy:

*[...] nemcsak a beszéd, hanem a közös hallgatás is képes kapcsolatot teremteni. A hallgatást meg kell tanulni.*²⁰

¹⁷ J. ASSMANN: *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008. 85.

¹⁸ TENGELYI László: i. m. 154.

¹⁹ *Tűzoltó nagymadár*, beregújfalusi népmesék és mondák, (PENCKÓFERNÉ PUNYKÓ Mária gyűjtése), Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993.

²⁰ Ch. WULF: *Az antropológia rövid összefoglalása*, (ford. Körber Ágnes), Enciklopédia, Bp., 2007. 141.

A pokolban „megkeresztelt” Jákobnak szabad járása van az alvilágban: az ördögök és a halottak birodalmában, ahol a sorsszerűen nekirendelt társra talál:

Te Jákob, tudtam, amikor még anyádba vótál, mint egy köleskásaszem, hogy fogok veled beszélni. Én tudom, hogy te királyfi vagy, de te nem bírod ki [a hallgatást– BP]. (46.)

Az elátkozott királylány egyszerre kétféleképpen is megmutatja/feltárja magát: más-sá vált („lefeketedett”) mivoltában, és az eljövendő közös sorsukról egyfajta előzetes tudást hírül adó beszédében. Mindkettő felhívás és megszólítás, képi/ hangbeli megnyilvánulás és feleletigény támasztás, amire Jákobnak válaszolnia kell: valamilyen módon. Nem csekély önbizalom birtokában, ám kellő tapasztalat hiányában Jákob nem egészen átgondolt/felelősségteljes ígéretet tesz arra (ígérget), hogy az átkot feloldja, aminek a feltétele:

[...] hogy vóna olyan ember, aki kibirna tartani három iéjszakát, hogy az ördöghöz ne szólna. (45.)²¹

Wulf azon kijelentése, hogy a „hallgatás élet és halál összefüggésére utal”,²² a görcső alá vont mesénk esetében több aspektusból is igaznak tűnik. A pokolban/alvilágban az átkok-feloldás lehetséges módja: a *hallgatás*, a nem-lét formájának, az alvilág urának (az ördögnek) és törvényeinek elfogadása. Ebből egyfelől azt feltételezhetjük, hogy a másvilágon is egyfajta kommunikáció révén érintkeznek a halottak/elátkozottak (hogy ez az érintkezés verbális vagy non-verbális módon történik-e, s voltaképpen milyen nyelven beszélnek, bizonyos mértékig érdektelen is a meseértés szempontjából). Mivelhogy a „felejtés ellen szólni, a hallgatás ellen az elsülly-

21 A szlovák mesében: „*Mese az asszonyról, aki a legszebb volt a nap alatt*”-ban olvassuk ugyanazt a feltételt az átkok alóli felszabadításról: „Isten hozott, Alexander, háromszáz esztendeje vagyok itt, és senki sem tudott kiszabadítani. Én vagyok az úrnő, aki a legszebb a nap alatt, s ha kiszabadítasz, a feleséged leszek, te pedig boldog leszel velem. Elvárásoltak, de ha megteszed, amit parancsolok, kiszabadítasz, és király leszel. Itt az ágyad, maradj itt, egyél, igyál, nem lesz semmiben hiányod. De hogy mi fog veled történni éjjel, azt senki se tudja. Akárhogy lesz is, te csak arra vigyázz, hogy egyetlen szót se szólj. Akkor kiszabadítasz.” In: *A harmatban fogant hajadon*, szlovák fantasztikus mesék, (ford. Körtvélyessy Klára), Európa, Bp., 1988. 120. E. LÉVINAS említi Platon kapcsán, hogy „senki sem olyan dolgot javasol vagy rendel el, ami önmagának hasznos, hanem ami annak hasznos, akinek parancsol. Parancsolni tehát annyi, mint az engedelmeskedő akarására tenni.” In: E. LÉVINAS: „Szabadság és parancsolás”, In: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 17.

22 Ch. WULF: i. m. 141.

lyedtre való emlékezéssel ellenállni”²³ olyasfajta igény, mely a nem-létben létezők ember-voltára utal.²⁴ Kerényi Károly az élet és halál „testvéri találkozására” kapcsán kiterjeszti a halál értelmezési körét, s megjegyzi:

*Dionysos birodalmában nincsen halál, legfeljebb halottak, akik mégis jelen vannak, és az élet redukálhatatlanságáról tesznek tanúságot.*²⁵

Másfelől nyilvánvaló, hogy a hallgatás: a befelé fordulás, az átélő látás az emlékezést, az elsüllyedt élmények felidézését, ismétlését, át-és felülírását teszi lehetővé, s nem utolsó sorban egy korábbi múlthoz való kapcsolódást, mely el-hallgatásra és gondolkodásra készítet. Heidegger szellemében: a gondolkodás hallás és látás (*Penser, c'est entendre et voir*).²⁶ Az elátkozott lány történet előtti, mesenarratíva előtti múltra utalása („tudtam, amikor még anyádba...”), a közös sorsot, az átkot megelőző áldást/ígéretet lopja Jákob tudatába. E ponton emlékeztetünk Kierkegaardra, aki jövődömondás kapcsán hangsúlyozza, hogy a jós egyedül az elátkozottnak jósolt balsorsot, de kérdéses, hogy ez a balsors természete szerint nem olyan-e, amely sújtja egyben házasságuk boldogságát is?²⁷ Jákob tudatáról, akárcsak az álomba révültekéről, az erdőben rejtekezőkéről, az elvarázsoltakéről elmondható: *lefokozott tudat*. A balsors és megváltás-módozat kimondását követően ez a sorsszerű összetartozás és közös boldogulás is emlékezte részét képezi, amiért önkéntes vállalása során

23 Ua.

24 A mezőségi népmese: „*A világszép asszony*” hősnője, az elátkozott lény a „tó fenekén” él, s onnan előjőve segíti választottját, Jancsit, aki „dicsekvésével” halált szerez magának az átok-osztó, sors-rontó ál-királytól. Ahhoz, hogy a halált követően (amikor is „végtére” mindketten ugyanannak a „léttartománynak” a résztvevői), a tófenéken „egyesülhessenek”, Jancsinak három próbát kell kiállnia, melynek közös eleme a *hallgatás*: „körülvesznek a lányok, táncoltatnak, ráncigálnak, erőltetnek, hogy beszélj, de egy szó nem sok, annyit se mondj!” Hogy kiállta a próbát, elnyerte valódi jutalmát: „– Na, édes Jancsikám, már most megmenttéll az átok alól. Nem az a király, aki téged felakasztott, az csak álkirály. Én vagyok az igazi király, csakhogy el voltam átkozva.” In: *Előbb a tánc, azután a lakoma*, mezőségi népmesék, (gyűjtötte NAGY Olga, szerkesztette és bevezette FARAGÓ József), Bukarest, é. n. 71–74. E szimbolikus lét-lehetőség kapcsán idézzük Eliade-ét: „A víz lehetőségek összességét szimbolizálja, forrás és kezdet, a létezés valamennyi lehetőségének tárháza, megelőz minden formát, és *bordoz* minden teremtést. [...] A víz szimbolizmusa ennél fogva mind a halált, mind az újjászületést magába foglalja.” In: M. ELIADE: *A szent és profán*, (ford. Berényi Gábor), Európa, Bp., 1987. 121.

25 KERÉNYI Károly: *Az égei ünnep*, Kráter Műhely Egyesület, Bp., 1995. 90.

26 P. RICOEUR: „Metafora és filozófiai megnyilatkozás”, (ford. Jeney Éva), In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Bp., 1999. 206.

27 S. KIERKEGAARD: *Félelem és reszketés*, (ford. Rác Péter), Európa, Bp., 1986. 159.

éppúgy felelősséggel tartozik, mint a többi elátkozott/büntetéssel sújtott, kiváltképpen is az úton haladókat és „hóttakat evő” emberért.

Az ördöggel „nem érintkezés” többszörösen összetett gesztusként értelmezhető, úgy is, mint: a halállal, mint visszafordíthatatlan ténnyel való szembe-nézés megtagadása²⁸; a nem-lét ignorálása az újjászületés reményében²⁹; felfelé vagy másfelé tekintés: akár az emlékezet révén a múltba, akár a sóvárgás révén az üdvösség felé. Úgy is megragadható, mint a hazug ígéretekkel szembeni távolságtartás, elhatárolódás³⁰; az én elrejtése az őt birtokolni és szabadságát megfosztani vágyó hatalom elől; elfordulás a látszat-világtól, hogy a szem a láthatatlanba hatoljon. Lévinas írja egy helyütt:

*A gonosz démon hazugsága nem az igaz beszéddel ellentétes szó. A látszólagos és a komoly ama köztesében húzódik, ahol a kételkedő szubjektum lélegzik.*³¹

Mi ez a *köztes* a mesei pokolban? Az ördög a halál tényét megváltoztathatatlanak, visszafordíthatatlanak igyekszik feltüntetni, mert tudja, hogy a mesehős pokolban időzése/rekedtsége *látszólagos és átmeneti*. Csak addig tart, amíg a „keresztle-

28 Vernant írja: „[...] a halálban meg kell találni annak a lehetőségét, hogy meghaladjuk az emberi lét e feltételét, magát a halált a halál révén kell megnyerni magunknak, mégpedig úgy, hogy olyan értelmet tulajdonítunk neki, mellyel nem rendelkezik, mivelhogy abszolút módon meg van fosztva tőle.” «[...] trouver dans la mort le moyen de dépasser cette condition humaine, vaincre la mort par la mort elle-même, en faisant qu’ on donne à la mort un sens qu’ elle n’ a pas, parce qu’ elle en est absolument dénuée.» In: J.-P. VERNANT: *La mort héroïque chez les grecs*. Éd. Pleins Feux, Paris, 2001. 29.

29 Vernant: „*La leçon de l’Odyssée*” címet viselő előadásában mondja, hogy amikor Odüsszeusz lejut az Alvilágba és találkozik Achilleusszal, s hősiességét emlegeti neki, és az árnylelkek/holtak királyának titulálja, ő azt válaszolja, inkább lenne a legutolsó élő rabszolga. Ennek kapcsán vonja le a konklúziót Vernant: meg kell mutatni, hogy a hős halála egyszersmind szörnyűséges dolog is, s meg kell találnia a lehetőségét annak, hogy becsületesen távozhasson a holtak birodalmából. Ezt azzal indokolja: egy olyan létező számára, aki a nap fényében élt, s egyszeriben alászüllyed az éj sötétjében, a vakság birodalmában, többé nem lát és nem látható, nincs többé arca, nem képes beszélni, senki és semmi: ez az, ami fenyegető. («Pour un être qui vit à la lumière du soleil, tout d’ un coup, sombrer dans la nuit, sombrer dans l’ aveuglement, ne plus voir, ne plus être vu, ne plus avoir de visage, ne plus pouvoir parler, n’ être plus rien ni personne, c’ est ce qui le menace.») In: Uo. 30.

30 Kierkegaard utal arra, hogy a *hallgatás* a „démon csábereje”, minél mélyebben hallgat a démon, annál félelmetesebb; s noha az etika a „megmutatkozás” tenné kötelezővé, a hőst éppen a titok és a hallgatás teszi naggyá, mert hallgatása egyszerre a démoni és az isteni világba emeli. A hős hallgatásával a másikon segít, ugyanakkor megkönnyíti a saját dolgát is. In: S. KIERKEGAARD: i. m. 152–154.

31 E. LÉVINAS: i. m. 70.

velét” meg vagy vissza nem szerzi, hogy az írást – mint rögzített tényállást: hogy ti. az ördög tulajdona – semmissé téve visszanyeri szabadságát, ami lényegileg több/más, mint a pokolban való szabadon járása-kelése. A keresztlevél megsemmisíthetőségének és az újjászületésnek a reménye az az értelem, melyet a hős a halál legyőzhetőségének tulajdonít, amire Vernant célzott. A komolyság ellenben utal a Másik másságának („lefeketedettségekben” elátkozott-létének) megértésére, szenvedése iránti megnyílásra, a közös sorsuk elfogadására, a Másiknak adott szó/ígéret felelősségteljes megtartására, egészen pontosan: komolyan vételére. Vagyis azt tudatosítja, hogy az élénk tornyosuló feladatot nem lehet félvállról venni. A fölsejlő sorsot vagy felelősséggel vállalja az ember, vagy megfontolatlanul kitér előle, ez utóbbi esetben viszont a „látszólagos” egyszersmind valóban visszafordíthatatlanná válik: ami a mesevilág szellemiségének ellentmondana. Jákobnak a pokolbeli „szabadsága” korlátozott (éppúgy, ahogy Achilleszé); a vertikális mozgás, érintkezés szintjén szabad, ám sem a visszatérés, sem a „feljutás” létlehetőség-feltétele nem adatik meg számára mindaddig, amíg az ördögök nyelvét beszéli. A királylány felkínálta csönd/hallgatás taníthatja meg arra, hogy a Másik, az elvarázsolt segélyfelhívása és segédkezése válthatja meg mindkettőjüket a fogságból.

A csend ily módon nem egyszerűen a szó távolléte; a szó a csend mélyén bújjik meg, mint egy álnokul elfojtott nevetés. A nyelv visszája. A beszélgetőtárs jelet ad, de kitér minden értelmezés elől – és ez a csend megrémít.³²

A csend és a várakozás³³ (melyről Tengelyi a heideggeri „kimozdulást” megfelelőjéről beszél: „A várakozást úgy fogja fel, mint ‘kimozdulást’ oda, ahol majd ...’ [...]”³⁴) teljes mértékben összetartozik, mintegy egymást feltételezi, abban az értelemben is, hogy a várakozó nem feltétlenül él a felelet-ígérettel. A mese menetében a hallgatásba/csendbe burkolózó Jákobot a „sánta” ördög³⁵ egy halálos ijesztéssel igyekszik megkísérteni, hogy a ‘kimozdulásának’ reményét szertefoszlassa:

Vigyázzatok csak, én vágok egyet a feje tetején, olyat, hogy kiugrik a velő a nagyapjának a földjire [...] (46.)

³² Ua.

³³ Tengelyi rámutat, hogy Richir elemzésében a „[...]”várakozás’ szó elleplezi azt a feszültséget, amely a múlt ’követelése’ (*exigence*) és a jövő ’ígérete’ (*promesse*) között húzódik.”TENGYELI László: *Élettörténet és sorsesemény*, i. m. 206.

³⁴ Uo. 85.

³⁵ A sánta jelentésénél emlékezzünk a szólásra: könnyebb utolérni a hazug embert, mint a sánta kutyát!

Ez a csendben felhangzó ördögi szó, mint „álnokul elfojtott” nevetés (mégpedig a bergsoni értelemben): jól kifundált büntetés, mely a rémisztő csöndet megtörő Já-kobra kiszabott, épp a némaság-ígéret megszegése okán. Jákob az első próbálkozás sikertelenségéből, a kierkegaard „démoni csábításból” kénytelen okulni. A harag, mely abból fakad, hogy nem ismeri föl az összefüggést a sánta ördög eltérítő szándéka/csábítása és saját megváltás-ígérete között,³⁶ nem jó tanácsadó, mert az ember lelkét és nyugalmát veszi meg. Jákobot a királylány kíméletlenül megdorgálja:

Jákob, tisztulj, takarodj, nem akarlak látni se, ha te má azt a kiét iéjszakát nem birtad ki! Hát takarodj el! (46.)³⁷

E feddésétől megszégyenülten elindul tapasztalatot szerezni: kitartásból és bölcsességből, titoktartásból és hallgatásból, ami összefügg a figyelés/észlelés és néma elraktározás folyamatos belső tevékenységével. Ez az útra kelés egyszerre több értelemmel is bír. A sikertelenség okozta megszégyenülésből és kései megbánásból fakad a vezeklés szándéka; az adott szó/ígéret meg-nem-tartásának következményeiért vállalt felelősség újbóli megerősítése vezeti a hőst; a kívülről kapott és tapasztalatból szerzett tudás aktivizálására tesz ismételten kísérletet. Minderről elmondhatjuk azt, amit Tengelyi ekként összegez:

Amikor pedig egy cselekedetre eleve felelősségünk tudatában szánjuk el magunkat, mintegy elkötelezzük magunkat amellelt, hogy a készülő tettet és a belőle kiinduló következményeket élettörténetünk bármely későbbi időpillanatában hasonlóképpen értelmes összefüggésbe rendezve tudjuk majd vállalni.³⁸

36 „Megérteni annyi, mint elszigetelt elemek összefüggését megragadni, vagy egy mozgás irányát felismerni.” J. ASSMANN: i. m. 83.

37 Kovács Károly meséje, a „Vöröslépjű vitéz”, ugyancsak a hős önkéntes/bátor vállalkozásának és megbízhatósága kevese általi kérdőre vonásának dichotómiájáról beszél: „Drága Világszép Asszonyom, ne bocsássál utamnak, ne ölessél meg, én egy királyfi vagyok, és én azért jöttem, hogy tégedet fölkeresselek, és feleségül vegyelek. Azt mondja erre a Világszép Asszonya: – Nem olyan könnyen megy az! Mert énrám nagyon vigyáznak. És tudom, hogy te nem is leszel megbízható. – De igenis megbízható leszek. Mindenféle parancsát teljesítem, csak engemet ne üzzön el magától, mert én el fogom vinni magát, s feleségemmé teszem”. In: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó, Ordódy József és Kovács Károly meséi*, Szépirodalmi, Bp., 1981. 300–301.

38 TENGELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, i. m. 208.

A „Liza és Szűz Mária” mesében a cigány a sok gyermeke közül Máriának adja az „egyik szép kicsi” lányát, aki egy alkalommal meglesi őt: „Szűz Mária vérben fürdött”; ám hiába faggatja afelől, hogy mit is látott, s fenyegeti meg: „Ha nem mondd meg, néma leszel,

Jákobnak ezt a fordulatot szükséges végrehajtania: a „felelőssége tudatában”, a kierkegaardi „ártatlanság” megőrzésében³⁹ kell *elköteleznie*⁴⁰ magát és ennek a függvényében teremti az egyéni és kollektív emlékezetet segítségül hívva „értelmes összefüggéseket”. Teremt, mert ahogy mondani szokás: rendet kell teremteni, mintegy utalva arra, hogy a káosz megelőzi a rendet. Illetve a mesére jellemző „kizökönt” rendet az emlékezet hadra fogásával és a közösség norma-rendjének ismeretében újra kell alkotni/teremteni, hogy a lét, a halál tudatában is elviselhető legyen.

Jákob az atyai örökségen összeverekedő két „embertől” szerzett varázseszközök segítségével „megtanul” észrevétlen lenni és hallgatni, ami egyben azt is jelenti, hogy: *emlékezni és felelősnek lenni*, abban az értelemben, amit Assmann szán e fogalmaknak.

*Emlékezni annyit jelent, mint a vállalt elkötelezettségek tudatában maradni [...] Felelősnek lenni annyit jelent, mint 'felelni', számot adni a saját cselekvésről azoknak, akiket érint.*⁴¹

Jákob a szerzett sipka segítségével láthatatlanná válik, olykor eltűnik, elrejtőzik mások szeme elől, akik előtt nem kíván (idejekorán) megmutatkozni, máskor megmutatja, feltárja magát, azok előtt, akikért felelősséggel tartozik. Ez az énelrejtő/énefeltáró szerepjáték az óvatosságot, a megfontoltságot, a kitartást, a siker felé haladást bizonyítja. A királylánynak is csak akkor – a második este – fedi fel ki-létét, amikor a nekirendelt feleség már félig „visszanyerte” eredeti-létét, s maga kéri/sürgeti szavaival az öngazolást:

nem tudsz majd beszélni, ráadásul elveszem tőled a gyereked.” Hogy a lány tettét gonosz színben tüntesse föl: „A falakat bekente vérrel, hogy azt gondolják, megette saját gyerekeit. Liza megnémult. [...] De már nem tudta elbeszélni, csak mutogatott, amiből azt hitte a király, hogy megette a kicsit.” (In: CSENKI Sándor: *A cigány meg a sárkány*, püspökladányi cigány mesék. Európa, Bp., 1974. 136.) A királyné *hallgatása* a nevelőanyja rémisztő tettéről: „elköteleződés”. A titoktartás a hűség és a következményekkel való szembesülés tudatos vállalása; másfelől arra utaló ígéret, hogy az adott szó szentsége, megszeghetetlensége a királyné erkölcsi rendjének egyik fundamentuma, vagyis bizton lehet rá számítani (*számot vetni* a hallgatásával). Miután meggyőződik erről Szűz Mária, visszaadja mindkét gyermekét és a beszédre (önmagát igazoló történetek elbeszélésére) való képességét is.

39 Hogy tudniillik az elvarázsolt lány kigúnyolhatja, kicsúfolhatja, nevetségessé teheti, mindezzel csak azt éri el, hogy elköteleződése révén felébreszti benne a büszkeségét. S. KIERKEGAARD: i. m. 171.

40 Az *elkötelezés* fogalmában benne van: a *meg-kötés*, valakihez odaláncolás, odaígérkezés, lekööttség, hűség-esküvel megerősített elköteleződés értelme, ugyanakkor: a *kötelességekre* is figyelmeztet.

41 J. ASSMANN: i. m. 85.

- *Hát mutassa meg magát, ki az, aki iéngem vált felfele!*

Megszólal:

- *Én vagyok!*

- *Jákob? Hát hogyhogy te vóná?*

- *Én vagyok, akarsz látni?*

- *Akarlak.*

Megemelte a sípkáját.

- *Na – azt mondja – esmérsz?*

- *Esmérlek. Jaj – azt mondja –, az Isten áldjon meg, még egy iéjszakád van!*

- *Ne félj, most mán kibirniek még tized is! (47–48.)*

Az «én vagyok» kijelentés, az itt és most terében történő én-mondás (én vagyok itt) egyszerűen elszigetelődés,⁴² amennyiben nem vonom be a Másikat a beszélgetésbe, vagyis nem várok feleletet tőle, amennyiben nem nyílok meg a Másik, mint idegen előtt, hogy befogadjam őt: a másságát az enyémmé tegyem és saját idegenségemet is megértsem ezáltal. Elkülönbözésem nem mond semmit rólam a Másik számára, vagy túlságosan is bizonytalanságban hagyja kifejeződésemet illetően. Ellenben a látható/láthatóvá tett arcom meztelensége « lemeztelenítettség », mely minden szónál többet mond el, vagy az elmondottat a bizonyosság erejével ruházza föl. Lévinas azt mondja a szerepvállalásról, jelen esetben a megszabadító/megőrző szerepről:

A tűnés feltár és elrejt, a beszéd viszont egy állandóan megújuló őszinteségben felülkerekedik minden tűnés kiiktathatatlan lelepleződésein.⁴³

Jákob újbóli próbálkozása alkalmával a királylány bár felismeri Jákobot a hangjáról, beszédéről, mégis látni akarja, kifejezetten az *arcát* akarja látni, abban is a rendíthetetlen elszántságot, a felelősségvállalás őszinteségét: a szeretetet. Vagyis azt akarja, hogy a titkolózás után megnyilvánuljon olyanként, aki a balsorstól megváltotta őt és a közös boldogulásukért nagygyá tudott válni. Csuan-ce írja a művészet kapcsán:

Aki pedig egyszer rábukkan a megfelelőre és attól fogva sohasem téveszti el a megfelelőt, az arról is elfeledkezik, hogy a megfelelő miért megfelelő [...].⁴⁴

42 „Az Én egyszerűsége éppen abban rejlik, hogy senki sem felelhet helyettem. [...] Az Én végtelenül felelős a Másikkal szemben.” E. LÉVINAS: „Jelentés és értelem”, In: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 67.

43 Uo. 76.

44 *A szépség szíve*, (ford. Tőkei Ferenc), Európa, Bp., 1984. 21.

A kezdeti és előrevetített ígélet ekként a Másikban feloldódásban, egygé-olvadásban beteljesül, a *szeretet* az átkot és a hős karakterében meglévő állhatatlanságot is legyőzi.⁴⁵ Miután elsőrendű küldetését teljesítette: megváltotta a királylányt és városát is, egyszerűen ráébredt, hogy még közel sem végzett el mindent. Az átok alóli megváltódása csak részleges, amennyiben a mássá változott királylány karakter-lényegét érinti, s nem terjed ki más „vezeklőkre” is. Ennek értelmében Jákobnak a „látszólagos” pokol-világtól végérvényesen el kell távolodnia a keresztlevél visszacszerzése, az elpecsételődés megszüntetése révén. Másfelől a pokolba visszatérés során a közösség valamennyi elátkozott lelkének a bűnét és bűnhődését értelmeznie szükséges, mégpedig egy más aspektusú felsőbb hatalom: a szeretet és üdvösséget ígérő lény értékrendje szerint. Jákob feladata interpretálása során nemcsak hallgatni, emlékezni, felelősnek lenni, kitartani és szeretni tanul meg, de azt is kötelességének érzi, hogy az igazságkeresés útjára lépjen.

Az igazság keresésekor egy arccal kerültem kapcsolatba, mely szavatolja önmagát, és maga az epifániája, úgymond, becsületszó. Minden nyelv, amennyiben verbális jelek cseréje, eleve erre az eredeti becsületszóra utal.⁴⁶

III.

A Dobos Ilona által kiadott *Gyémántkígyó* kötetben szereplő Ordódy József *A fiú, aki érti a madarak nyelvét*⁴⁷ mese, a haldokló királyné meglehetősen önző és kegyetlen kérésével és a haldokló kívánságát megfogadó férj esküjével kezdődik:

Tudatlak téged, hogy már nem sokáig látjuk egymást. Halálom után nagyon szeretném, ha több asszonyt nem ismernél. (126.)

(„És így a király ezt meg is fogadta, hogy ő többet nem fog megházasodni, több asszonyt nem fog őrajta kívül ismerni.”) E kezdet előre sejthetően nem csekély lét-gondot okoz a túlélők: a mese-szereplők számára. A király, aki egyedüli tanúja

45 „[...] a szerelem minden gyönyörűsége abban áll, hogy hordozója képletes értelemben mintha porózussá – s így hiányosság és átjárhatóvá – válna egyvalaki számára, akivel egyedül az egybeolvadás, a kettejük kollektív egyéniségének kialakítása révén lelhet kielégülést.” José ORTEGA y GASSET: *A szerelemről*, (ford. Gilicze Gábor), Akadémiai, Bp., 1991. 41.

46 E. LÉVINAS: i. m. 169.

47 DOBOS Ilona: i. m. 126–147.

és ismerője a kért és adott szónak (legalábbis a maga részéről bizton hihette ezt), a temetés után magához hívhatja egyetlen fiát, és egészen más anyai kívánságot ad elő, mint amilyen testamentumot kapott, s amelynek megtartására szavát adta:

- Hát fiam, az édesanyád annyit mondott, hogy az ő halála után téged tanítsalak ki bölcsességre. De ha neked másra volna kedved, hát mást is választhatsz magadnak.

De a fiú azt mondta, hogy ő az édesanyja szavának akar eleget tenni. (126.)

E félre-, vagy másként beszélés mozzanatában két dolog is különös hangsúlyt kap. Egyfelől az apa, talán a kegyetlen és igaztalan hitvestársai *kívánságból* (ami jelentés-aktusából és 'varázserejű' hatásából következően joggal tűnhet fel számunkra egyfajta „átokként” is), utólag döbben rá a múltban történt helytelen társ-választására és annak „messzire ítélő” következményére, hogy tudniillik volt-felesége csapdába ejtette őt és megfosztotta szabadságától. Ezért a fiát az övénel nagyobb bölcsességre akarja taníttatni. Másfelől a fiú, aki szófogadónak tűnik, válaszával egyszerre érinti az apa által közvetített ál-örökséget és az intuíció⁴⁸ (belső/átélő látás) révén szerzett „eredeti” szót. A kettő persze nem zárja ki egymást a fiú szemszögéből. Az apai *elvárásnak* is megfelel az egyik választott bölcsnél töltött hét esztendő alatt szerzett tudásával. (E tudás már nem az álmodozáson, hanem a tűnődésen alapszik, vagyis a kívülről/felülről „kapott” tudást a tűnődés: az eltűnés, befelé fordulás, mások előli elrejtőzés állapotában megélt, bensővé tett tudás váltja föl). S az eredeti anyai *kívánságra/átokra* is ráeszmélteti apját a sokáig „értelmetlen” hallgatásával.

- Nna, Alexander. Itt van az idő, már le is telt, neked már otthon köllött vóna lenned, tehát hazamehetsz. Csak annyi az egész, hogy ha hazamész, akkor ne láss semmit, ne szólj semmit, néma legyél. Neked nem szabad szólni semmit, senkiböz. Apád bármit kérdez tőled, te ne felelj semmit. (128.)

A fiú hazatérésekor a viszontlátás/újralátás örömében az apa megcsókolja fiát – és „Ő is megcsókolta, de szó nélkül”. Hosszú évek után *viszont látni* valakit, afféle köztetes léthelyzetbe kerülés: egyszerre a múlthoz tartozás és az eljövendőhöz igazodás. Vagy miként Biczó Gábor *Courbet Találkozás* festménye kapcsán említi a festő és egykori támogatója kapcsán, mindkettő:

48 Lévinas mondja: „Az intuíció ugyanis látás, még (vagy már) intencionalitás, megnyílás, ennél fogva távolság, ennél fogva 'a reflexió ideje' választja el attól, amit megcéloz (még ha az az eredeti is), ennél fogva meghirdetés és hírül adás.” E. LÉVINAS: *Nyelv és közelség*, i. m. 125.

[...] egyaránt a másik idegenségével kénytelen szembesülni, részben azért, mert a hazatérő nem emlékeztet az egykori fiatalemberre, aki reményekkel telve, boldogan hagyta el szűkebb pátriáját, másrészt pedig, mert számára is meglepetés, hogy magyarázatra, személyének, szándékainak tolmácsolására szorul mindaz, amit magától értetődőnek vélt.⁴⁹

A viszontlátás feszültségekkel terhes lélekállapot, telis tele várakozással (s azt átható bizonytalansággal és reménységgel, kétséggel és vágyakozással) és emlékek akaratlan felszakadásával. A viszontlátás egyféle igazodás, de nem el-igazodás, inkább csak iránykeresés, követésre készenlét, a visszaérkezett beszédébe kapaszkodás, amennyiben megérint engem, a kölcsönösségre számot tart, számol velem, mint nélkülözhetetlen társsal, visszatalálás ahhoz az énhez, mely az emlékezet múltjából felelevenedik és újra itt-létté alakul. A Másik, a visszaérkezett arcát fürkészni, s benne a maradandót, a változatlant, a közös múlthoz köthetőt és a mást, a szignifikánsan újat, másik világhoz tartozót kikutatni, olyasfajta diskurzus kezdeményezése, amely azzal a bizonytalansággal kezdődik: „miként fogom szólítani?” Ugyanakkor azzal az aggálllyal folytatódik: „képesek vagyunk-e még egy/ugyanazon nyelvet beszélni?” Vagy esetlegesen az eltávolodás (távolság-tartás, el-idegenedés, mássá-válás) oly fokúvá vált, hogy képtelenek vagyunk megszólítani egymást. Ellenben a találkozás szituációja Waldenfels szerint 'idegen feleletigényt' támaszt velünk szemben, „amely elől, mihelyt fölmerült, ki sem térhetünk többé, mert attól fogva válasznak minősül az is, ha nem válaszolunk.”⁵⁰

A viszontlátás belopja a szituációba a *temporalitás* ügyét is: az emlékezet neki-lódulása és retro-aktív jellegű működése révén a múlt, a múltban megtörtént szinte azonnal a jelenhez kapcsolódik.⁵¹ Ugyanakkor a jelenné tett múlton keresztül a jövőre kiható *interakció* is, hiszen a velem szemközt nézővel magam is szembe-nézek a felfedezés vágyával és a ráismerés örömeivel, a titokfejtés izgalmával és az elzárkózástól való félelemmel. Elvárom tőle, hogy megfeleljen nekem, nekem feleljen meg: a kifejezés kettős értelmében.

49 BICZÓ Gábor: *Hasonló a hasonlónak. Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*, Kalligram, Pozsony-Bp., 2009. 159–160.

50 TENGYELI László: *Élettörténet és sorseseemény*, i. m. 236.

51 „[...] minden egyes emlékemben jelen vagyok, még akkor is, ha konkrétan nem idézem fel emlékezetemben múltbeli éneket, mivel az a világ, amelyre emlékezem, úgy jelenik meg számomra, ahogyan azt én tapasztaltam. Ennélfogva minden emlékezés 'kettős ént' rejt magában: egyrészt a jelenlegi ént, amely a visszaemlékezés aktusát végrehajtja, másrészt a múltbeli ént, amely az újra megjelenített világ korrelátumául szolgál.” TENGYELI László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Bp., 2007. 216.

Az apai csók tagadhatatlanul úgy értelmezhető, mint egyfajta kinyilatkoztatás: a rendíthetetlen szeretetről és felesleges viszony fenntartásáról szóló csendes, de nem néma üzenet az érintett számára. Ám a viszonzott csók a *kötelék* (itt az „eredeti” kötelék: a köldökszínór, mint a szülő anyához és nemző apához tartozást jelző szál/fonál virtuális meglétére való utalás), az apához kötöttség tényének, s az egymással találkozás örömének a konstatálása. De semmi több. Nincs benne sem megerősítés, sem megnyugtatás, hogy az apa felesleges hatalmát az eljövendőben elismerné, a magára nézve *kötelezőnek* tartaná, és e megkötöttséget, mint egyfajta „varázserő” fenntarthatóságának gondolná.⁵² A fiú hallgatása ettől kezdve egzisztencia-karaktere megváltozására világít rá. Természetesen másként is szükséges értelmeznünk. A hallgatás egyszerre: fenyegetés és állandósuló veszély; akarat-kinyilvánítás és felkészülés a végleges elszakadásra; az apai tanácsstalansággal szembeni hetyke fölényesség és a konfliktus megoldására erőgyűjtés; a maszk viselésének időbeli kiterjesztése és az én-ideál titkos funkciójának próbálgatása.⁵³

A mesternek, mint meghatározatlan időre választott pót-apának való szófogadás (az irányt mutató szó követése, a tanultak megtartása és annak szellemében járás) és a hallgatásban kitartás is a bölcsessége részét képezi, mely a reá leleselkedő veszélytől (többek közt a meg-kísértéstől, el-csábítástól) megóvjá őt.

Mert az történt, hogy a király megházasodott. És azért nem beszélt, mert tudta, hogy mit fogadott az apja az anyjának, hogy nem ismer több asszonyt. (130.)

A mesemenet előrehaladtával újfent, még sarkosabban vetődik föl a kérdés: honnan szerezte Alexander a haldoklónak tett apai ígéretről való tudását? A kezdet kezdetén bizonyos meseváltozatokból szerzett ismereteink alapján azt hittük, az intuíció sietett segítségére. A választott bölcsnél időzés kapcsán felmerülhetett bennünk az ókori univerzális tudásának, a csillagfejtésnek és szentirat-olvasásnak a módszere is. Ám a konkrét meseszöveg (mely ezen a ponton a bibliai József és Putifárné kalandját is emlékezetünkbe idézi) pontosan megnevezi a tudás forrását: „egy szegény kerekés fiának” *példázatát*. Alexander bölcsességének másik fontos eleme, az

52 M. ELIADE írja: „[...] az indoeurópai közegben a hálók, a csomók és a kötelek különféle istenek, hősök vagy démonok eszközei, szertartások és szokások rekvizitumai is lehetnek. A szemita világban más a helyzet: ott mindenfajta mágikus kötelék univerzális isteni (és démoni) varázserő.” i. m. 138–139.

53 Róheim írja a „*Psziché és társadalom*” tanulmányában az apa-fiú konfliktus kapcsán: „[...] az én magába vetíti, introiciálja az apát, és így áll elő az én-ideál. Az apáktól veszi az én-ideál a tiltás funkcióját, amit azelőtt az apa tiltott meg, azt az én (illetve az én-ideál) most önmagától vonja el.” In: RÓHEIM Géza: *A bűvös tükör*, Magvető, Bp., 1984. 336.

individuális élettörténeten túlmutató példázatban beszélés: a *prófétálás*. Amiről azt írja Lévinas: „lényege szerint válasz az arc epifániájára”, nem morális kérdésekről szóló beszéd, hanem „a rám szegeződő tekintetben a harmadiknak, az egész emberiségnek a jelenlétéről tanúskodik.”⁵⁴ Ám az egyetemes beszéd itt személytelen, amennyiben a Moirák létezését és hatalmát „személytelennek” és bármiféle szubjektivitástól mentesnek tartjuk.

- Ez a madár azt mondja, hogy énbelőlem valamikor egy hatalmas ember lesz. És kend fogja tartani nekem a mosdótálat és édesanyám a törülközőt. (132.)

Az időlegesen toronyba zárt/halálra ítélt, és a szabadítására érkező bölcsek segítségével fogságából megszabadult fiú, hogy ne kelljen rögtön színt vallania, az apai hatalommal és szóságával idejekorán szembe-fordulnia,⁵⁵ egy másik, hozzá nagyon is hasonló sorsú legény történetét mondja el, amely allegóriává lényegül. A történet egyik eleme, hogy a kerekas fiú értelme nyitott a létezés/teremtés nyelvére és ezt a képességét nem a maga javára igyekszik hasznosítani, hanem a közösség érdekében fejti ki, hogy a kikökkent világrendet helyre-állítsa. Mind Alexander atyja, mind a kerekas fiút segítségül hívó király és egész udvarnépe számára tanulságot hordoz a fiókájukon veszekedő hollósülők esete, továbbá a vizsályt lezáró bölcs királyi döntés is:

- Hát bizony, az anyja csak kitojta és otthagya, a hímholló költötte ki és az járt neki messzi földre élelemért, aztán ő nevelte föl, akkor csakis az apát, a hímhollót illeti a kisholló. (134.)

A mesemenetben egy érdekes fordulat következik be. Többszörös nézőpont- és hangváltás tanúi lehetünk: Alexander kezdi elmondani a kerekas fiú példázatát, ezt követően a kerekas fiú beszéli el a maga történetét és azon óhaját, hogy a hírül vett „bölcsh királyfival” akar találkozni, aki nem más, mint Alexander.

54 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 178–179.

55 „*A kutyaféjű tatár*” mesében a király legkisebb fia szintén elhallgatja az álmát, amiért is elverik a háztól: „– Na, királyatyám! Tudja, mi volt, amikor engem az édesapámtól szerzett? Mert én nem akartam megmondani az álmodat. Én azt álmodtam, hogy a király fogja nekem tartani a mosdótálat, a királyné pedig az aranykendőt. És úgy fog engemet törölni a királyné. Ha én ezt megmondtam volna, maga vágta volna le a nyakamat, anélkül, hogy a próbákat megtettem volna.” In: *Zöldmezőszárnya*, marosszentkirályi cigány népmesék, Európa, Bp., 1978. 105–116.

Így aztán ő másnap el is ment onnan, és mendegélt mindaddig, még meg nem találta ezt a híres bölcs fiút. Az a híres bölcs fiú, ez meg Alexander volt. (135.)

Nem csekély fejtörést okoz az olvasó számára eldönteni: Honnan tudhatott a példázatbeli kerekas fiú: Ludokiusz (akinek a története az elbeszélés időrendje szerint korábban játszódott le), az ő történetét saját sorsa alakítása szempontjából nélkülözhetetlennek tartó, s példázatként előadó Alexanderről? Vajon Alexander ipszeitása tételezésként és ártatlansága bizonyítékként jelöli meg magamagát a példázatbeli „híres bölcs fiú” alakjában, a mindenki számára visszamenő hatással bíró példázatmondás során? S hogyan találkozhatott a két – időben és térben máskor és másutt járó – legény egymással? Tudniillik Alexander a története mondása során szót sem ejtett korábban arról, hogy a bölcsenél töltött időn túl – a hét esztendőn felül –, egy esztendeig inasként is szolgált egy harmadik ország királyánál. Miként lehetséges, hogy a sors-példázatot szolgáltató Ludokiusz (aki „csak” a madarak nyelvét beszélte, hallgatásával és nevetésével „kiérdemelte” az apai gyilkosságot, s ekként vált sorsa paradigma-értékűvé) egyszeriben a jövőmondó, az Alexander-féle csillagjós szerepét öltve, a csillagfejtés tudományát is magáénak tudó Alexandernek ad tanácsot a jövőjét illetően?

– Most majd én itt hagylak téged, de vigyázz magadra, mert én tudok mindent, tudom, hogy szerelmes vagy a királynak a legfiatalabb leányába. Tudom, hogy helyettem jön ide egy inas és ez megtudja, ez biztosan elárul téged. Tehát nagyon ügyelj magadra! (136.)

Ha Ludokiusz valóban mindentudó, vajon mi az oka annak, hogy a saját tragikus sorsát nem látta előre? Talán a tengerbe vettetésből (mint rituális halálra ítéeltségből és újjászületésből) szerezte mindentudását? S miből következett arra, hogy a fiatalok szerelmesek? Talán a madarak „titkos” nyelvén csirripeltek a királyi udvarban, ahogy ez a szerelmeseknél szokás? Netalán visszatért a hímholló, hogy múlhatatlan hálája jeleként, sors-madár karakterét bizonyítandó, előrevetítse a közelgő sorsukat?

Mennyi talány! Mindenesetre a *Két egyforma testvér*-típusú mesékből (AaTh 303), kiváltképpen is a marosszentkirályi Puci József *A talált gyermek* meséjéből⁵⁶ pontosan tudhatjuk, hogy a Másik, a talált, az „eredetire” tojásként hasonlító testvér nem más, mint egy őrző/sorsvédelmező lény, aki a hozzá való viszonyulásában tárja fel az „eredeti” karakter-lényegét és realizálja eljövendő-létét.

⁵⁶ *Zöldmezőszárnya*, i. m. 233–242.

A talált fiú pedig eltűnt, mert ő csak azért volt küldve, hogy a bátyjából király legyen.

Ludokiusz küldetése részben kiteljesül Alexander kiválasztottságának és az apai hatalommal szembefordulása igazságosságának/törvényszerűségének igazolásában. Részben „értelmét” nyeri azokban a vészhelyzetekben, melyekben Alexandernek a fizikai ereje, „férfias” helyzetállása nem volna elegendő. A közösség normarendjében az igazat, a valót ugyanis nem a nyers erő dönti el, hanem a jog és annak bölcs: értelemmel teli alkalmazása, mely persze nem létezhet bizonyos erő híján. Mindezek okán írja Lévinas a *Ffiúság és testvériség* fejezetben, hogy:

Az apaság számbavehetetlen jövődöként áll elő, a testvérek között. Én vagyok és kiválasztott vagyok, ám hol másutt lehetnék kiválasztott, ha nem más kiválasztottak, nem az egyenlők között? Az én mint én erkölcsileg tehát a más arca felé fordul – a testvériség maga az arccal való viszony, ahol egyidejűleg valósul meg kiválasztottságom és egyenlőségem, vagyis a Másnak fölöttem gyakorolt uralma. Az én kiválasztottsága – ipseitása – mint előjog és alávetettség tárul fel [...].⁵⁷

Azt, hogy Ordódy József nem akármilyen szövegalakító és tükörstruktúrát létrehozó tehetséggel rendelkező mesemondó,⁵⁸ mi sem bizonyítja jobban, minthogy az egymásért ki- és helytálló Alexander és Ludokiusz szerepcseréjébe belevesző fiatalasszony dilemmáját (ki is valójában az ő férje? – ami a szótlanság/szükszavúság és a korábbi beszédmód ellentmondásából fakad), megtoldja egy terjedelmes emlékbeszéddel. Miután Alexander kislánya vérével felgyógyította a megmérgezett barátját,⁵⁹ Ludokiusz hazatért szüleihez és náluk halt.

57 E. LÉVINAS: i. m. 239.

58 Dobos Ilona írja a gyűjtemény végéhez csatolt Jegyzetben: „Ez és a következő mese (a *Két egyforma barát* BP) közös forrásra vezethető vissza. A „*Pontianus historiája avagy a Hét bölcs mester*” című keretes novella-gyűjteményre [...]. A novellák indiai eredetűek. [...]. Az indiai mesefüzérekhez hasonlóan a főhős, Alexander meséli el Ludokiusz történetét.” DOBOS Ilona: i. m. 453.

59 KUNT Ernő: *Az utolsó átváltozás*, (Gondolat, Bp., 1987.) kötetében írja, hogy: „A kisgyermeket csak szülei, keresztszülei gyászolják igazán, mert olyan rövid ideig élt még csak, hogy a benne szunnyadó ígéret nem bontakozhatott ki. A szülők – általában fiatalok lévén – még nem érzik lehetetlennek azt, hogy több gyermekük születhessen.” (i. m. 93.) Valamennyi változatban megértően/beleegyezően fogadja a feleség azt a kérést, hogy a barát életben tartásáért áldozzák föl a gyermeküket, e véráldozat nélkül ugyanis elragadja őt a halál.

Mikor fölkel, kért vizet és törölközőt. Az apja fogta a mosdótálat, és az anyja a törölközőt. (143.)

A családjától eltávolodott „idegenként” megjelenésével és múltra irányuló sürgető faggatózásával egyszeriben vallomásra kényszeríti az öregeket, akik töredelmesen, a kései bánat szomorúságával meg is vallják egykori vétküket. Ez a lelki vezeklést és bűnbánatot nyilvánvalóvá tevő őszinte beszéd meghatja az „idegenség” álarcát öltő fiúkat. A diskurzus hatására meglödul az emlékezete, s múltidézésével önmagát, jelenvaló-létét igazolja az őt talán az idő múlása, talán az elfojtott emlékezés és erős feledni-vágyás okán fel nem ismerő szülei előtt.

– Úgy van, édesapám, én emlékszem rá. Maga az édesapám, és maga meg az édesanyám. Emlékszem, mikor régen egyszer ebéd közben rászállt ott arra az ablakra, egy cserép muskátlira, egy madárka, és elkezdett csevegni, és elnevettem magamot. (144.)

S oly részletesen ismétli meg a mesemondó/mesehős/Ludokiusz a korábban történeteket (egészen pontosan az Alexander által elmondott példázatban történeteket, bámulatos tükör-struktúrát hozva létre az ismétléssel⁶⁰) hogy cseppet sincs hiányérzetünk, amiért nem a szokványos módon: vagyis az *alter ego*, a tojásként hasonlító Másik eltűnésével ér véget a mese. Az, hogy Ludokiusz kilép a példázat szövegteréből, a lezárt múlt időből, és maga is a mesemenet jelen idejének részesévé válik, s ilyenképpen „jogot” formál a boldogságra, a mese szellemiségéből természetesnek és logikusnak véljük. Ugyanis a két fiú együtt-létéből a történet idő-határt átlépő és univerzális jellegére következtethetünk. Vagy amiként Assmann szellemiségét követve mondhatjuk:

A másikkal való érintkezés egyúttal érintkezés önmagunkkal. Önmagunkra, vagyis személyes identitásra csak kommunikációban és interakcióban tehetünk szert. A személyes identitás egyrészt önmagunk tudata, másrészt a többiek, a mások részéről velünk szemben támasztott elvárások és az ebből fakadó felelősség tudata.⁶¹

60 Erről a tükör-struktúrát teremtő mesemondói fogásról írtam a „Mese a mesében: a megkettőződés hermeneutikája” fejezetben.

61 J. ASSMANN: *A kulturális emlékezet*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2004. 134.

IV.

A mese szlovák változata, *A lovag*⁶² (noha a mesemondó jól láthatóan az ismerős indiai forrásból táplálkozik), bonyodalomszövésében és szerkezeti felépítésében nem éri utol azt a „nagyívű”, mondhatni „művészi” mesemondást, mint amelyet Ordódynál találunk. Bajosan tudnánk eldönteni, hogy Ordódy vagy a szlovák mesemondó meséje-e az „archaikusabb”. (Ami egyszerre vethetné föl az „ősibb” és „értékesebb” kérdését is, ami tetszetős fejtegetésre kínálna alkalmat, ugyanakkor nem vezetne túlságosan messzire). Ellenben az összevetésből kiderül, hogy a két mesemondó máshová helyezi a hangsúlyt: Ordódy a mese példázatszerűségére és a próféta beszédre, a szlovák mesemondó pedig a morális ítélezésre. Ezért is fordulhat elő, hogy az „igazi” férjet helyettesítés motívuma és a „szótlanság” titkát megfejteni vágyó feleség karaktere is jelentős eltérést mutat az Ordódyétól. Ennek következtében a szlovák mese vége is természetesen más fordulatot vesz, másféle mesei törvénynek felel meg:

De az asszony, a bestia, tudni akarta, miért tette a fiú az első éjszakán kettőjük közé a kardot, mert a férje cimboráját hiába faggatta, nem mondta meg. Amikor a fiú nem akarta elárulni, az asszony haragra gerjedt, és megmérgezte. De erős ember volt a fiú, nem halt meg [...] A felesége pedig összeállt egy lovaggal, így aztán a fiú fogta magát, és elment a pajtásához. (278–279.)

Az eltérő mesemondói felfogást és mesei véget-érést görcső alá véve, nem haszontalan korábbi változatokat előkeresnünk. A „két egyforma testvér” (AaTh 303) típusú mesék Berze Nagy János által gyűjtött változatai: *A két étyforma királfi*, a *Szent György vitéz*⁶³ segítenek egy „eredeti” változat rekonstrukciójában, bár korántsem mutatják azt a mesemondói alkotókedvet, mint a fent említett két változat mesemondói. Ellenben megőrizték egy-egy kulcs-motívum (pl. a férjre-ismerés) „archaikus” változatát.

A két királfi állatjajvó haza mönt. Othun a királné kettőjik közül nem ösmerte meg, ki ja a férgye, még az mög nem ösmertette magát. Akkor emontak mindönt, hogy hugyan vót. (A két étyforma királfi, 79.)

62 *A harmatban fogant hajadon*, i. m. 277–281.

63 *Baranyai magyar néphagyományok I–III.*, (gyűjtötte BERZE NAGY János), Kultúra könyvnyomdai Műintézet, Mayer A. Géza és társai, Pécs, 1940., II. 75–86.

Asztán hazamöntenek. Örüt a kis mönyecske, mög csudákozott, hogy millen egyformák! Alig tutta kiválasztani az uraát. Szent György monta nekije, hogy ez a ti-jed. Asztán emonták, hogy mi történt velik. (Szent György vitéz, 81.)

A szlovák változat: a *Lovag* szerint, a tengerbe dobott fiú szótlansága/szükszavúsága ellenére (noha maga is „tanult” ember, és sajátos módon e változatban ő az, aki érti a madarak nyelvét), mégsem tűnik olyan bölcsnek, körültekintőnek, mint Ludokiusz. E variánsban megismert fiú magába zárkózottságát, ridegség és szigor, bántó egyenesség és kíméletlen fenyegetésre hajlandóság színezi. Elegendő két megnyilatkozását számba venni, hogy tanúi lehessünk ennek az ellenségverő Thészusz-karakternek. Amikor kebelbeli barátja, Sándor, beismervén gyöngeségét, segítségét kér tőle a hadakozásban, ekként felel neki:

Elmegyek, pajtás, felváltalak, és te fogsz aludni a mátkámmal. Csak aztán fel ne szarvazz! (278.)

(E változat tanúsága szerint a hős előre látja nemcsak a győzelmét, de a barátjára váró kísértést is; a mások számára ‘láthatatlan’ szerepcseré és az abból fakadó tiltás, mely a két barátra egyenként ró felelősséget, hangsúlyossá válik a másik változathoz képest). A kaland végeztével szembesülni kénytelen Ariadné-aspektusú neje hűtlenségével, ezért a szeretője mellett kitartó bestia-feleségével kíméletlenül leszámol. Majd felkeresi a rég nem látott szüleit, hogy tudtukra adja a madár énekének értelmét, és „elmondja” identitását igazoló élettörténetét, hogy valóra váltotta az énekben kódolt ígéretet, s eközben rendíthetetlen uralkodókra jellemző, ellenkezést nem tűrő keménységgel faggatja/figyelmezteti őket:

Igazat beszéljetek, mert egy féjjel kurtábbak lesztek, leüttetem a fejetekeket! (280.)

V.

Ordódy másik meséje: a *Két egyforma barát*⁶⁴, számos helyen hasonlóságot mutat *A fiú, aki érti a madarak nyelvét* mesével, kiváltképpen a történet második felében: amikor a „talált gyermek”, Jankó szintén a hallgatással, szüksézsavúsággal érdemli ki

64 In: DOBOS Ilona: i. m. 147–178. Egyébként a Berze Nagy János könyvében található, 1934-ben Bánfán gyűjtött „*Jóska még János*” meseváltozat azért érdemel különös figyelmet, mert a koronkai cigány mesemondó, Cifra János „*Móré*” meséjéhez, az pedig Ordódy „*Két egyforma barát*”-jához szolgált egyfajta „szerelőfüggönyt”.

fele-társát, s a két „tejtestvér” közül az igazi/hites férjre rátalálás dilemmája is megismétlődik, noha más/újszerű feloldozást nyer.⁶⁵

Ordódy meséjének hőse, Jankó, mikor a legkisebb királylányt megszabadította a sárkánytól, némán fogadott esküt neki:

Kifáradt Jankó. Pihenésre volt szüksége. A tengerparton leült és a királylány odament és az ölibe ült, megköszönte a hozzávaló jóságát, de még avval nem ölegette meg, hanem annyit mondott:

- Te az enyim, én a tied. Ásó és a kapa válasszon el bennünköt! (167.)

Az első két alkalommal, hogy megmentette a két nagyobb királylányt, nem szólt hozzájuk „semmit” (a Durand-féle látás-beszéd izomorfia értelmében: figyelemre sem méltatta őket, a némasága *álcázás*: «az önmagába zárkózó arc biztonsága»⁶⁶), nyilván nem őket érezte „neki elrendeltnek”, ezért minden szó csak álnokság, félrebeszélés, üres szócsépelés lett volna részéről: emiatt tartózkodik/rejti el magát.⁶⁷ Pontosabban egyetlen dolgot kérdezett mindkettőjüktől, amikor a sárkányhoz igyekeztükben utolérte őket:

Adott-e már valami jelt a tengerből a sárkány? (161.);

[...] csak azt kérdezem magától, hogy adott-e már valami jelt ez a csúnya fereg? (164.)⁶⁸

Kerényi írja erről a hangot adásról, *jeladásról*:

Gyakran bika alakjában jelenhetett meg Dionysos az asszonyoknak [...] Ámde ez a megjelenési formája ugyanakkor elijesztésül is szolgál a beavatatlanok felé. [...]

- 65 Érdemes emlékezetünkbe idézni, amit Honti ír a mesetípusok és variánsok *rokonságról*: „[...] De ami a 'rokonságból' a dolog lényege szerint következnek: a közös származás, az nem értődik annyira magától a meséink esetében, hogy fenntartás nélkül lehessen a 'rokonság' szót használni, ne csak mint metaforát, hanem mint lényegmegjelölést is.” In: HONTI János: i. m. 61–62.
- 66 „[...] la sécurité d'un visage qui se ferme”. G. BACHELARD: „Le masque”, In: *Le droit de rêver*, Éd. PUF, Paris, 1970. 201.
- 67 Cifra János „*Móré*”-jában a következőképpen hárítja el a diskurzust: „– Nem házasodni jöttem, édesanyámmal jöttem lóháton, fent az ájerbe. Édesanyám kocsival. Mikor láttam, hogy itt milyen dolog van, leszálltam, hogy valamit segítsek. Isten magával, kiasasszan!” In: NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991. 51.
- 68 A „*Móré*”-ban ekként hangzik: „– Kisasszan, milyen jele van ennek a sárkánknak, mikor jön ki a vízből? – A tenger vize leghamarább kezd buzagni. Aztán kezd kék langgal égni. Aztán kezd piras langgal égni. Ekkor dugja ki a hétfejű sárkán a fejét, hogy engem nyeljen el.” Uo. 81.

*Akármilyen hangszertől származzék is a bika hangja, megköveteli a bika-maszkot s minden bizonytalanság az ebben a maszkban megjelenő istenség érkezését hirdeti, hogy a beavatatlanok ijedten kitérjenek előle.*⁶⁹

A mesénkben a bikát bátran helyettesíthetjük a sárkánnyal (másutt a sárkánykigyóval), egyfelől a lényeg-karakterük is megegyezik, másfelől a sárkány el-rablási és el-ijesztési szándéka is rímel a Dionyos-bikáéra. S a sárkánnyal való megküzdés – általában is – a hatalmas erejű állat felett aratott győzelem nem erőfitogtatás, hanem az érettség, az önállóságra és házasságra készenlét kinyilvánítása, s egyben a felnőtt férfiak közösségébe való beavatódás. Hogy ebben a *küzdésben* (az ókori rítusokhoz híven) van némi „csalás” is, arra megint csak Kerényi hívja föl a figyelmünket;⁷⁰ mesénkben Jankó az állatait hívja segítségül („Szedjétek és vegyitek a fejeket”), bizonyítván, ha a beavatandó/házasulandó nem is bír a nála erősebb vetélytárssal, képes megválasztani segítőt, akik a győzelmet meghozzák számára.⁷¹

De térjünk vissza a harmadik mentési kísérlethez! Jankó a legkisebb királylányt hagyta *az ölébe ülni*: ami az előlegzett/ígért szeretetnek, másikért vállalt felelősségnek, gondoskodásnak és védelemnek szó nélküli kinyilvánítása. Miként az ölbe-vevés szó nélküli elfogadása és megerősítése annak is, amit a lány fogadott meg, s ekként kettejük közt a bizalmon és hűségen nyugvó eskü azonnal megkötött. Arról, hogy Jankó szűkszavú karakter,⁷² ellenben a felesége nagyon is beszédes teremtés, a hasonmás-„tejtestvér”, József elmondásából szerzünk tudomást:

Nagyon jó szótehetsége van [...]. Mindenfélét beszélt, de én csak ímmel-ámmal válaszoltam, mert mindég csak te voltál az eszemben. [...] Reggel fölkeltem, fölnyergeltettem a lovamat, megvolt a reggeli is, de a feleséggel még szót sem váltottam, úgyhogy haraggal váltunk el egymástól. (172–173.)

József (a testvér-helyettesítés során) az ágyban feküdve igyekszik a szűkszavú Jankó szerepét magára öltetni. Részben, hogy az ő karakter-lényegét megtestesítse, részben, hogy el ne árulja, ki nem beszélje magát/titkát, csak „ímmel-ámmal” válaszol, harapófogóval lehet kiszedni belőle a szót, mintha kedvetlen volna, valamilyen bá-

69 KERÉNYI Károly: i. m. 88–89.

70 Uo. 97.

71 Berze Nagy „*Jóska még János*” meséjében a Vasrágó kutya az, aki mindenféle vasbilincset (kötéléket) képes elrágni, s félelmet kelt a vén boszorkányban. BERZE NAGY János: i. m. 82–86.

72 Berze Nagy Jóska maga is kevés beszédű, ezért hangzik szájából hitelesen e mondat: „Okos ember szónak hisz, bolondnak ugyis jába szól a zembér.” Uo. 86.

nat nyomná a szívét. Ám a „szótehetséggel” megáldott fiatalasszonyt (akiről joggal feltételezhetjük, hogy a házaséletben ő „viszi a szót”, ő az, aki bizonyos dolgokat kimond, mint az eredeti hűségesküt is), felbőszíti József hallgatása. A maga részéről joggal véli úgy, férjének nincs és nem lehet *már* mit/titkot rejtegetnie előle, további hallgatagsága a korábban megteremtett bizalmat sértő titkolózás, a társasságról való lemondás és önös befeléfordulás. Mindemellett attól is fél, hogy valamilyen rejtélyes oknál fogva esetleg el-távolodik tőle, elárulja hűségesküjét, ezért kinyilvánított/beszédes haragvása: lázadás és figyelem-felkeltés, intés és büntetés is. József nem veszi fel a neki dobott kesztyűt, nem ekként értelmezi (illetve sajátos szerep-játéka okán nem értelmezheti így). *Szó nélküli* távozása azért is sértő a helyettesítésről nem tudó feleség számára, mert férje/Jankó bármily szűkszavú is, nincs/nem volt híján az érzelmei kimutatásának: legfőképp az őszinteségnek, a „szemtől szembe egyenességének”.

Amilyen emberpróbáló feladat a szótlanság megtartása a hasonmás-férj számára, éppoly megoldhatatlannak tűnő dilemmát okoz értelmezése a feleségnek is. Az arc egyformaságát ugyan a hang *mássága*, a hangnem eltérő mivolta ellensúlyozhatná. Mivel azonban mindketten egyformán szótlanak, és a feleség sem él olyan régóta együtt hitves-társával, a ki-választásra felszólítás csupán tehetetlen „sírást”: a felmért/belátható veszteség okozta bánatát, a tehetetlenség és veszteség tudatát idézi elő nála.

Hát igen, most itt vagyunk, és ketten vagyunk. Hát most ismerd meg, hogy melyik a férjed kettőnk közül. Mert ha megismered, akkor itt maradunk mind a ketten, de ha nem, akkor megyünk mind a ketten. És többet nem látsz itt soha! (175.)

A mészáros legénytől származó megoldási javaslat: a „látszólagos öngyilkosság”, visszájára fordítja a „tréfának” szánt helyzetet, az ügyes csellel végrehajtott színjáték láttán a férjnek kell megnyilvánulnia a holtan földre rogyott asszonya előtt, aki túljárt az eszén, s kénytelen bevallani: „*Hát már látom – mondja Jankó –, hogy át-látsz rajtunk.*” (177.)

VI.

A magyarországi román mesevariáns, a *Nemtudomka*⁷³ (miként valamennyi *Nyveznám* címen elhíresült változata is) többszörös hallgatás-próbára kényszeríti a hőst. Legelőször amikor a gonosz mostoha utasítására az apja magára hagyja az erdőben, álomra hajtja a fejét s „álmában azt mondta az apjának: *Apám, ha megöregszel, én fogom gondodat viselni*’ [...]”. Az erdőben – a mesemenet törvényszerűségének megfelelően – felbukkanó „öregember” értelmezi számára léthelyzetét és az álmát. Talán nem rugaszkodunk el túlságosan a mese szellemiségétől, ha az öregemberben, akit az „árvák apjának” titulál a mesemondó, az *ős-apa* archetípusát tételezzük. Ő az, aki birtokában/tudatában van a fiúság-apaság létlehetőség valamennyi aspektusának, és e két létmódból fakadó konfliktusok feloldásának. Ő az, aki az élők közt járva is arról tesz tanúságot, hogy a sem széltében, sem mélységében behatárolhatatlan halál birodalmának a fenséges ura.

- Mit keresel errefelé, gyerekem, ebben az időben? Mindjárt este lesz és te olyan erdőbe kerülsz, melyeknek se vége, se hossza.

A gyerek elkezdett sírni, és mondta, hogy keresi az apját, mert elmaradt tőle.

- Na, ne sírj, gyere velem, majd nálam alszol, reggel megmutatom neked az erdőből kivezető utat. (34.)

Az „éj birodalma”, kiváltképpen is, hogy az öreg hatalmában van az áldás-osztásnak (minden valószínűség szerint az elátkozásnak is), mitikus tér. Eliade mondja:

*A mitikus földrajzban a szent tér a leginkább valóságos tér, hiszen – amiként nemrégiben kimutatták – az archaikus világ számára a mítosz valóságot jelentett, mert az egyetlen igaz valóságról: a szentségről szólt.*⁷⁴

Az éj birodalmában elalvó fiú reggeli álom-elbeszélését követően, az árvák apja a hős számára érthetetlen álombéli kijelentését értelmezi, és egyben következetességre is inti: akkor válik valóra az álmod, ha „rám hallgatsz”. A tudás-átadás, ha csak ennyi elemet tartalmazna, nem irányulna másra, mint a bizalom-keltésre, ami a „szembenézés egyenességéből” (Lévinas) következik. Ám a gyereknek az öreg „útmutatására”, jelen esetben a szóbeli felvilágosítására és eljövendő-léte: sorsa felé vezető

73 *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje*, magyarországi román népmesék, (ford. Ignác Rózsa, – Hocópán Sándor gyűjtése), Európa, Bp., 1982. 31–54.

74 M. ELIADE: i. m. 50.

iránykijelölésre van szüksége. Ezt a „jóságos” öregtől meg is kapja, amikor megtanítja őt a földi világban védekezésre is, mely elsősorban a verbális támadás (el-átkozás, meg-sértés, ki-kezdés, meg-szégyenítés, el-veszejtés) elleni éberség, befelé fordulás és önmagával folytatott néma diskurzus folyamatosságán alapszik.

- Gyermekem, minden úgy fog történni, ahogyan megálmodtad. De csak akkor, ha rám hallgatsz. [...] De ameddig a célotat el nem érted, bárki is kérdezzen, te csak azt feleld: „nem tudom, nem tudom.” (34.)

A „nem tudom” kifejezéssel való diskurzus-elutasítás későbbi betartása egy előre vetített/eljövendő sors tudatos felvállalása annak a reményében, hogy az árvák apjára hallgatás valóban eljövendő-létének biztosítója. Ez elsősorban is bizalom kérdése, melynek háttérében szintén egyfajta elkötelezettség, mindkét részről megnyilvánuló kötelesség-vállalás sejthető.

Számunkra nem is az „ötvenéves” korában elhunyt feleség után maradt űr (a mesemondó hangsúlyozni kívánta a kort, hogy a férj fiatal menyecske iránti vágyakozását igazolja), mint inkább a férjről meg a tizenéves fiáról gondoskodás és a gonosz mostohával érkező kamaszlány okozta sokizületi gyulladáshoz vezető lélektani háttere az érdekes. Az apa és fiú közötti diskurzus (mely megelőzi a tiltást) és annak következménye pontosan rávilágít a mesemondó intenciójára.

*- Apám, anyám megvert, és nem is adott ebédet sem.
- Hát, ilyenek a mostohák – mondja az öreg. – Telik az idő, felnősz te is, azután másként lesz. Velem jársz dolgozni. (32.)*

A bántalmazását felpanaszoló fiúnak adott apai válasz, egyfelől a megváltozott helyzet: a boldogságát helyreállítani nem tudó, a gondoskodást csak részben pótló második házasság elfogadását tanácsolja. Másfelől az igazi, vagyis gondoskodó anyával szembeni *mostohaság*, a szemtől szembe egyenesség hiányának, a felelőtlenységnek, az önzőségnek, a megosztásnak és uralkodásnak az archetípusára világít rá. A fiú saját tapasztalat híján aligha értheti a szomorú tanács (a jövőbe hatoló egyelőre titkos intelem, ígéret) lényegét; ezért nem feltűnő, hogy sem e homályos beszéden, sem a saját „elvezettségén”, eltávolítottságán nem töpreng az erdőben magára hagyatva.

Kellems idő volt, nem volt hideg. A gyerek faleveleket gyűjtött, ágyat készített, és lefeküdt egy nagy bokor alá. Éjjel azt álmodta, hogy két angyal vigyázott rá, egyik jobbról, a másik balról. És mondták neki az angyalok: „Gyere utánunk, fiú.” Reggel, amikor felébredt, nézelődött mindenfelé, de nem látott sehol sen-

kit. Elindult vaktában. Nem tudta, hogy merre kell mennie. Járkált összevissza az erdőben, ameddig meg nem szomjazott. Ennivalója még volt, de ivóvize, az nem. (33.)

Ellenben az álombeli angyalok hívását, mint a létezés passzív, ön-tudatlan állapotában fölzengő égi szavakat értelmezve és követve, vagyis kitett-magát és jövőendőbeli sorsát hozzájuk igazítva azt gondolja, mintegy válaszként:

Na, megint esteledni kezdett. Azt gondolta: „Apám eltévedt, és nem talál vissza hozzám.” (33.)

Nem feltétlenül a naivitást, a jámborságot, sokkal inkább a megszokotthoz ragaszkodást, a szeretett lényhez kötődést, az ártatlan féltést, a nyugtalanságot kell látnunk a fiú aggodalmában. Ugyanis emlékezetébe vésődik apja kijelentése és tette, mely a keresztyéni és családi elkötelezettségről ad hírt, megerősítendő jövőbe vetett bizalmát és a szenvedésben való kitartását:

- Gyerekem, az Isten velünk van – és megcsókolta. (33.)

A mese-beszéd szimbolikus és mitikus átítatottságára ékes bizonyíték a fiú „eltévelyedésről” szóló gondolata. A vissza-találás vágya és az ársaság (mint elszakítottság, eltávolítottság, magára-hagyatottság és idegenben-levés) tudata a távolban lévő látására sóvárgást erősíti föl benne. A sötétben bóklászás közben élelt sóvárgás a szembe-találkozás elodázhatatlanságát, a megtalált másik élvezetére vágyakozást) és az idegenben bolyongás félelmét verbalizálja.

*De beesteledett és elkezdett sírni és kiabálni: „Apám, apám, hol vagy?”
De az apja csak nem jött. (33.)*

A hallgatóság számára nem jelent különösebb gondot felismerni – a tékozló fiú példázatát is felelevenítve – az önös érdekből újraházasodó apa eltévelyedésében: az elhárítást, a kitaszítást és a közösség normarendjével szembefordulást (melyet magáról gondoskodni még nem tudó fiúcska magára hagyásával, idegen erőknél kitévésével valósít meg). Éppily könnyen értelmezhető a hallgatóság számára a fiú természetes viselkedése: az apa utáni sóvárgása, az apa «úrként» való szólítása. A mesemenet további folytatásában nem a gonosz mostohára figyel, mivel tapasztalatból tudja: a fiú kivetette a szívéből őt, hanem az apa-fiú viszony át- és megváltozására kíváncsi. Egyébiránt a hallgatóság megnyugvással veszi tudomásul, hogy a vég, újból csak

egy segítőnek: a rézparipának a szavára *hallgatás* (a Másik által elhangzott beszédre való csöndes odafigyelés, mint szó nélküli megfelelés, a csöndben föloldódás és önmagára eszmélés révén⁷⁵) következik be:

- *Na, holnap reggel mehetsz az apád után, hogy ő is ott legyen a lakodalomban.
De a mostohádat hagyd, hogy éljen boldogan ott, ahol van. (52.)*

Ám ez a vég mellőzné a mitikus/biblikus összecsengést, magát a *vég-zetet*, s nem volna tudatosan szerkesztett a mesemenet. Purdi rendkívüli tehetséggel megáldott mesemondó voltára utal, hogy következetesen végigviszi részben a tékozló fiú történetének sajátos/kifordított variánsát, és a mindkét világban: alvilági/égi birodalomban honos Ősapja jelen-valóságát és átváltozásait a mesemenet során.

Amikor meglátták őt, az apja és a mostoha, térdre borultak, azt gondolták, hogy angyal érkezett az égből.

- *Apám, nem ismeresz meg? – mondta Nemtudomka.*

- *Nem, gyermekem – mondta az apja.*

- *Nem emlékszel, hogy én elmentem veled az erdőbe, fáért, ott te elvesztettél, és csak az Isten őrizett meg engem?*

Akkor Nemtudomka levette a ruháit, a kalapját is levette, akkor végre az apa felismerte, sírva fakadt, és azt mondta:

- *Nagyot vétettem ellened, gyermekem! – és megcsókolta. (53.)*

A fiú a vezeklést/bűnbánatot látva megbocsát a „tékozló” apának. Ennek nincs is más oka, mint amire Tengelyi mutat rá: „A megbocsátás csodáját a szétválasztottságból ’újra magára találó élet érzése’, vagyis a szeretet viszi végbe.”⁷⁶ A mesében – általában is – gyakorta egy-egy szó nélküli gesztus (sírás, fő-lehorgasztás, felegyenesedés stb.), korábbi kegyetlen vagy rossz-szót felülírás (pl „csúf madárka” helyett „aranyos kis madárka” kifejezés) utal a megbánás, a vezeklés, az ‘újra magára találó élet’ egyenességére, mely újfent bizalmat, társasságot, együtt-érzést, kölcsönös felelősséget, másszóval szeretetet rekonstruál.

75 Losoncz Alpár írja: „Merleau-Ponty szerint valamiképpen mindannyiunknak meg kell tapasztalnunk a némaságot, a hallgatóságos beszédet, a kifejezés némaságában süppedő formákat, akár úgy, hogy úgy teszünk mintha sohasem beszéltünk volna, akár úgy, hogy szemügyre vesszük, mi történik azokkal, akik örökre némaságra ítéltettek.” LOSONCZ Alpár: *Merleau-Ponty filozófiája*, Attraktor, 2010. 103.

76 TENGELYI László: i. m. 47.

Nézzük meg egy másik aspektusból is a *hallgatás/némaság* értelmét! Másodszor akkor fogad hallgatást a mesehős, amikor a királyi udvarban álruhába bújva szolgálatot teljesít, s a kertészkedés közben az idegen hadsereget egymagában győzi le. Hallgat, a kimondott szót megelőző csöndet választja, hogy adott pillanatban szembe-nézhessen az őt felismerő/választó kisebbik királylánnyal, s *megfeleljen* (a szó ketős értelmében: szóban és egzisztencia-karakterében) az egyelőre ismeretlen, vagyis igazodást követelő elvárásainak. Álruhája és hallgatása (nem-válasza, mint válasz⁷⁷) is egyféle maszk, amelyről azt mondja Kerényi:

*A maszk elrejt, a maszk elijeszt, de mindenekelőtt kapcsolatot teremt a maszkot viselő ember és ama lény között, amelyet a maszk megjelenít.*⁷⁸

Nemtudomka esetében mindhárom funkcióját betölti a maszk. A harmadik funkció kiváltképpen megmutatja hősünk egzisztencia-karakterét, amilyen szorgalommal és alázattal gyomlál és ültet virágokat a kertben, éppoly kitartással és alázattal szerzi meg a leendője megbecsülését, bizalmát, szeretetét és igyekszik biztosítani őt arról, hogy inkább *kertész*, mint király, inkább *gondoskodó*, mintsem uralkodó, inkább szeretni vágyik, mint birtokolni. A maszk tehát közvetít hősünk két-énje között, segít önmagát megérteni, s miközben megérti létét, helyzetét, a Másik lényét, sajátjává teszi a jövőbeli létét is, melynek eléréséhez szenvednie, lemondania és várakoznia kell. A növények szorgalmas gondozásával és együgyűséget tettetésével a Másik tudomására hozza, hogy a gondoskodásába vett tárgyak/lények megtartására, ápolására, kifejlesztésére törekszik, nem pedig a hatalom, az úr-szerep megszerzésére.

77 „Ha tényleg válaszolnék, annak a helyzetébe kerülnék, aki úgy érzi, válaszolni képes: akinek mindenre van válasza, aki olyannyira túlbecsüli képességeit, hogy mindenkinek, minden kérdésre, minden ellenvetésre vagy kritikára válaszolni tud [...]” (J. DERRIDA: „Szenvedések”, In: *Esszé a névről*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 1995. 28.) Nemtudomka egyelőre sem saját identitásáról, megérdemelt nevééről nem rendelkezik elég tudással, sem a király és sógorai álságos, gonoszokdó, őt megsemmisítő ellenvetéseire nem tud másként megválaszolni, mint hallgatással és a rejtélyes, varázslatos tettekkel. A hozzá intézett kérdésekre, felhívásokra adott folyamatos „nem tudom” válasz egy releváns válasz és eredeti nevének helyébe lép; „tudatlansága” mint a válaszadásra való képtelenségeként tűnik föl, ennyiben álarc, rejtekezés, hiszen végérvényesen és hitelesen megválaszolni csak akkor tud, amikor újból a saját nevében, magamagát állítva tud beszélni, meggyőző erővel.

78 KERÉNYI Károly: i. m. 85. G. Bachelard azt is megjegyzi, hogy az álcázás, az elrejtőzés fenomenológiájának meg kell mutatni azt az eredeti/lényegi szándékot is, hogy mások akarunk lenni, mint ami vagyunk. «Une phénoménologie de la dissimulation doit remonter à la racine de la volonté d’être autre que l’on est.» G. BACHELARD: i. m. 202.

A lány egy kicsit el volt keseredve. Becsukták a libaól ajtaját.

- Na, kedves feleségem, most már én is tudok beszélni, de ne mondd meg senkinek, se apádnak, se anyádnak, mert ha megmondod, engem többé nem látsz

Mondta ekkor a lány:

- Jól van, férjemuram, attól félttem, hogy még velem sem fogsz beszélni. Láttam én, hogy mindent megértettél, mindenhez értesz, majd csak megleszünk valahogy. (45.)

A szeretet és egymásra utaltság kölcsönös felvállalása, a bizalmon nyugvó társasság megteremtődése, megeresztí Nemtudomka nyelvét, másképp szólva: „A hallgatás megszüntetése hozza létre a személyt, akinek álarcában a beszéd előlép”⁷⁹ – ahogy Wulf írja. Nemtudomka csak akkor válik újra önmagává, amikor a legkisebbik királylány előtt (aki érte vállalja a nyilvános megaláztatást: az ólba zárást) megszólal, a nyelvben feltárja magamagát, hogy szeretetéről és kitartásáról biztosítsa. Illetve, amikor a király elé áll „beszédes” bizonyítékaival, melyek magukért beszélnek, Nemtudomka nevében tanúskodnak tetteiről, s rendkívüliségét és megbízhatóságát tanúsítják.

*Énnek lenni [...] annyit jelent, hogy nem bújhatok ki a felelősség alól, mintha a teremtés egész súlyával az én vállaimra nehezedne.*⁸⁰

A hosszas rejtekezésből kilép, elszakítja a rá tekintő szem elé vont álcát/fátylat (amiről azt állította Bachelard, hogy: «a maszk segít nekünk a szembenézni a jövővel»⁸¹), vagyis tettetett „bolondságát”, ügyefogyottságát, mely sokáig jelentéktelenségét volt hivatott palástolni, s szó nélkül végzett rendkívüli cselekedetei révén senki mással össze nem téveszthető énné, újból saját nevének birtokosává válik, aki képes a másik arcába nézni és beszélni és megnyilni és a reszponzív-etika szabályai szerint élni a jövőben.

79 Ch. WULF: i. m. 142.

80 E. LÉVINAS: *Nyelv és közelség*, i. m. 67.

81 G. BACHELARD i. m. 207. «Le masque nous aide à affronter l'avenir.» Továbbá azt írja, ha meg akarjuk találni az álcázás szándékának lényegét, abban találjuk meg, hogy a maszk egy új jövő birtoklásának az akarása, egy olyan akarat, mely nem csak uralkodik a saját arcon, de amelyik újjáalakítja az arcot, és a jövőben magáénak is tudja az új arcot. «[...] nous trouvons que le masque est la volonté d' avoir un avenir nouveau, une volonté non seulement de commander à son propre visage, mais de réformer son visage, d' avoir désormais un nouveau visage.» Uo. 208.

AZ ÁLLANDÓSÁG, A FOLYAMATOSSÁG ÉS ELZÁRTSÁG HERMENEUTIKÁJA

(Az «Ördögszerető»-típusú [AaTh 407B] népmesékben)

Nagy Olga a *Széki népmesék* kötethez írt bevezető tanulmánya egyik fejezetében: *Az ördög jegyesében* érinti a „kísértehistória” kifejezéssel jelölt mese-típust, melyben az ördög/halál el akarja csábítani a fiatal lányt, aki a kérő iránti kétségbeesett fohászával maga „kockáztat és ezért jut veszélybe”.¹ Véleményem szerint Nagy Olga e kitűnő bevezetőjében nem minden aspektusát tárgyalja az ördög-szerető és a szeretőért fohászzkodó lány sokizületi-gyulladásoz viszonyának; azt látjuk, hogy megelégszik a Halál, a Kékszakkál-típusú csábító szerepének tisztázásával, de a lány archetípusáról, pontosabban archetípusairól nem értekezik. E tanulmány keretében éppen ezeket az archetípusokat: a Hesztiahoz kapcsolható női ideált, a feleség és az „idegen” ház/család kötelékeinek összefonódását, a Héra képviselte családalapítás és az utódok legitimitásának kérdését, illetve a khthonikus és földi tartományal egyaránt kapcsolatot tartó Koré-jelleget szeretném megvizsgálni e mesetípusok górcső alá helyezésével.

Úgy tűnik, hogy a meseszerkezetben két alapvető változat mutatkozik ugyanazon típuson belül, pl. a Berze Nagy-féle *Baranyai magyar néphagyományokban A zördögszerető* és *A zördög szeretője (változat)*² csakis addig követi nyomon a lány sorsalakulását, amíg frigyre nem lép a neki megfelelő királyfival; ám a változatok egy másik csoportja tovább megy, és az araságtól az anyasáig, sőt az idős szülő korrig megmutatja nekünk a női létlehetőség-feltétel egész ívét.³

1 NAGY Olga: *Széki népmesék*, Kriterion, Bukarest, 1976. 28. Megjegyezni kívánom, hogy vagy a mesemondó, vagy (a zárójel alapján) az utólagos címadáskor a gyűjtő „összehozta” a *halott vőlegény* és az *ördögszerető* típusokat, amint erre magából a címből is következtethetünk. Holott, valójában a mese az ördögszerető-típusnak megfelelő.

2 *Baranyai magyar néphagyományok I-III.*, (gyűjtötte, szerkesztette és jegyzetekkel ellátta BERZE NAGY János Dr.) Kultúra Könyvnyomdai Műintézet, Pécs, 1940. II. 153–158. (lásd továbbá: ORTUTAY: *Fedics Mihály mesél*, „11a. Sziépjány Ibronka” és „11b. Sziépjány Ibronka”). Sőt, az ungi meseváltozatok: „*Az ördög mint udvarló*”, „*A lány és a halál*” csak addig jutnak, amíg a csábító a temetőbe csalja a lányt. In: *Ungi népmesék és mondák*, (gyűjtötte GÉCZI Lajos), Akadémiai, Bp., 1989. 119–121.

3 „*A szerető nélküli leány*” In: NAGY O.–VÖÖ G.: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 366–376.

Vekerdi *A cigány népmese* kötetében közreadta a *halott vőlegény*-típusú (AaTh 365) mesék egy variánsát⁴, mely bizonyos szempontból (akárcsak a többi itt közölt mese: csonka változat), ellenben éppen alkalmas arra, hogy az „elbeszélte azonosság” nyomon követésével egy tipikus női létlehetőség-feltétel választást, sorsbetöltést analizáljunk. A mesemondó szerint: „az egész faluban nem volt más olyan szép, mint az a gazdag lány”,⁵ aki bár már eladó sorba került, mégsem talált magának megfelelő „szeretőt”/kérőt. A fonókalákába járó lánynak az egzisztenciáját meghatározó és azonnal elénk tűnő két jegyét figyelhetjük meg a szövegben: a rendkívüli *szépségét* és a *gazdagságát*. Ezek lexikai és fenomenológiai értelmükben kimondatlanul is olyan jellemvonásokat erősíthetnek föl benne (vagy az őt szemlélőben), mint a: hiúság, gőg, rátartiság, tökéletesség-tudat, önelégültség, vagy más szempontból a: méricskélés, válogatás, távolságtartás, elutasítás, lenézés, megvetés. (Ez utóbbi, mely a közösségben elfoglalt előkelő helyéből fakad, nagyban magyarázza magára-hagyottságát, a többi lánytól való elkülönülését, el-különbözőségét.) A szépség a mesemondó intenciójában és a közösség ítéletében is olybá tűnik, mint „istenadta” adottság⁶, mely az azt reprezentáló szemlélőnek – ahogy Wulf hangsúlyozza –

4 „*A halott szerető*”, In: VEKERDI József: *A cigány népmese*, Akadémiai, Bp., 1974. 217–223.

5 Uo. 217. („[...] élt egy gyönyörű szép lány, amelyik az egész község messze szépségét hordozta. Úgy, hogy olyan szép lány az egész községbe meg a környékbe se létezett, mint ez a lány, amelyik vót, de sajnos vót szegénynek az élete, mert nekije nem volt szeretője.” NAGY-VÖÖ: i. m. 366.) Babos István változatában (*Ördögyszerető*) rendhagyó módon a lány „szegény” és kezdetben egyáltalán nem esik szó a szépségéről sem. A „szegény” kifejezés kettős értelemben fordul elő a mesében, hol „egy szegény asszony” lányáról van szó, hol pedig sajnálkozás megnyilvánulásaként („Hát szegény lány megijedt”). A „*szépsége*” viszont csak a tulipánból átváltozása során nyer hangsúlyt. In: SZUHAY Péter: *A három muzsikusz cigány*, Európai Folklór Intézet – L'Harmattan, Bp., 2003. 364–368.

6 „[...] az ember a világ és saját maga megalkotásában ugyan sok lehetőséggel rendelkezik, de ugyanannyi, cselekedeteitől és cselekvésétől független dolog is történik vele, amire egyáltalán nincs befolyása, vagy csak nagyon kevés. Közéjük tartozik a szépség és a szerencse, a betegség és az egészség, a félelem és az erőszak, a háború és a béke, a gonoszság és a halál.” Christoph WULF: *Az antropológia rövid összefoglalása*, (ford. Körber Ágnes), Enciklopédia Kiadó, Bp., 2007. 148. Ugyanakkor a szépséggel együtt járó jellemhibák szembeállítják a közösséggel: „Azzal, hogy a lány kihívó magatartása eltér a megszokottól, valahogyan szembekerül a közösség rendjével – melyről tudjuk, mennyire szigorú és kötött volt. Azzal, hogy nem megy el a bálba, hogy visszautasítja a táncba hívó legényt [...] váltja ki a közösség ellenszenvét, a legény bosszúállását.” KRÍZA Ildikó: *A halálra táncoltatott lány*, Akadémiai, Bp., 1967. 74.

[...] tökéletességet ígér, szabadságot, és erővel hatalmába keríti mindazokat, akik a 'szemébe néznek'. Irritáló és ellentétekkel teli, meghatározatlanságokra, törésekre és különbségekre utal.⁷

A női szépség tehát szabadságot ígér és halált hoz; a szépség maga a *csábítás*: mely „a személyiség vonzerejének megnyilvánulása; a szerelmes, akit elcsábítottak, a szerelemben azt a zuhanást élvezzi, amellyel önmagából a másik felé száguld”.⁸ A szépség irritáló és szédítő és mélybevívó (*mise en abyme*) volta vakmerő, eszeveszett bátorságra készítet, ugyanis „feléje száguldásom” közben mihelyt a „szemébe néznek”, ambivalenciája: egyszerre vonzó és taszító jellege, és zavarba ejtő meghatározhatatlansága kiszakítja az őt fürkészőt a jelenvalóságból, a nyugalmi állapotából, mert „szemből” a szerelmi szenvedélyt, az erotikus vágyakozás infernális mélységét és eszméletvesztés sötétségét, illetve a saját bensőjében fellobbanó birtoklás örületét olvassa ki. Minél inkább függővé válik a női szépség fürkészője, annál hevesebben lobban fel benne a pusztítás, az elveszejtés és az őrjöngés szándéka, mivel úgy érzi, hogy „elcsábították” és tehetetlen a zuhanással, a semmibe-hullással szemben. Kiváltképpen is a megszállottság és őrjöngés keríti hatalmába, ha úgy érzi képtelen megszerezni, el-és kisajátítani, kizárólag a magáénak tudni a „szépet”, a csábítás „alanyát”, aki távolságtartásával és nyugtalanító voltával vagy heves hódításra vagy szégyenteljes visszavonulásra szólítja föl. Van-e különbség a szenvedélyben és a zuhanásban érzett paroxizmus között? Vagy a fel-hevülés és le-süllyedés különbséget tesz az izzás és elhamvadás, az eszméletvesztés és kijózanodás között? Mifélett? S vajon a kettőnek milyen köze van a tűzhöz, mely az archaikus gondolkodás szerint: fellobban mértékre és elhamvad mértékre? S amelyről tudjuk Bachelard-tól, hogy az összedörzsölésből, egyfajta szexuális aktusra emlékeztető tevékenységből fakad.⁹ Mindemellett azt is tudjuk, hogy a szépség, mely a szexuális, *orgiasztikus praktiká-*

7 Uo. 136. FÖLDÉNYI F. László: *Az elveszett egyensúly. A szerelemlről* szóló írásában (mely ORTEGA: *A szerelemlről* kötetének bevezető esszéje), maga is azt állítja: „[...] a szerelem beteljesülés, a tökéletességbe való hazatalálás”. In: José ORTEGA y GASSET: *A szerelemlről*, (ford. Gilicze Gábor), Akadémiai, Bp., 1991. 11.

8 FÖLDÉNYI F. László: i. m. 13.

9 G. BACHELARD: *La psychanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949. 46–47. Bachelard maga is azt állítja, hogy a szerelem volt az első tudományos hipotézis a tűz valóságos előállítására, mégpedig a gyors és hosszan tartó *összedörzsölődés* révén (s' enflammer par un frottement rapide et longtemps continué).

kat támasztja föl,¹⁰ a lehető legszorosabb kapcsolatban áll a halállal, az ön-pusztítással, az ön-égetéssel:

A szép átcsapását a rettenetesbe jól érzékelteti a Medúza; mítosza halállal végződik, a szépség pedig mindig erre mutat.¹¹

Erre a lényegi összetartozásra már Kerényi is felhívta a figyelmet Persephoné és Medusa kapcsán.¹² Maffesoli a *Dionüszosz árnyéka* kötetének *L'union cosmique* fejezetében Dionüszosz istenről szólva „kardoskodik” a halál és a nemiség „szomszédsága” mellett, mivelhogy a kielégülés és az önkívület az örökkévalóság érzetére (az örökösen hátramaradó hiányélményre, beteljesületlenségre) utal.¹³ Az örökkévalóság ígérete és a jelenléthez-kötöttség egyszerre tartozik a szépség lényegéhez.

A szépség magával ragadó; kedvet ébreszt, és megjelenésének futólagosságára utal, az emberi élet állandó időbeliségére. A szépség a nem-azonosra mutat, mint nem-azonosat lehet az azonosság szemszögéből megragadni.¹⁴

¹⁰ (Az orgiasztikus szertartások) «valójában rituális megemlékezések a vízözönről, a visszatérésről a káoszhoz, amelyből a létnek megújulva kell kilépnie. Az orgiában formák: társadalmi normák, személyiségek és szereplők tűnnek el; [...] újra kipróbálják az ősi, a formák előtti, kaotikus állapotot». (*Les pratiques orgiastiques*) «sont en effet une commémoration rituelle du déluge, du retour au chaos d'où dois sortir l'être régénéré. Dans l'orgie il y a une perte des formes: normes sociales, personnalités et personnages; [...] on expérimente à nouveau l'état primordial, préformal, chaotique». G. DURAND: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992. 358.

¹¹ WULF: i. m. 136.

¹² KERÉNYI Károly: „*Prátogonos Koré*”, In: Uő. *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi, Bp., 1988. 156. („Az élő és haló lények birodalmában – a Démétér és Persephoné-világban – egyszerség és szépségtetőpont a legbensőbb viszonyban vannak egymással. Tekinthető e viszony a szépség oldaláról is, mint Winckelmann tette, öntudatlanul persephonéi értelemben szólva: 'Szigorúan véve mondható, hogy csupán egy pillanat az, amelyben a szép ember szép'. És megfogalmazható abból a pillanattól kiindulva, mely után, mint sötét mélység, a nemlét következik”. Uo. 158.)

¹³ «Ki kell emelni a halál és a nemiség között meglévő rokonságot [...] A halálnak és a nemiségnek ez a misztikus rokonsága abból a tényből ered, hogy az orgazmus, vagy még inkább az extázis az örökkévalóság érzésére utal. És ha a nemi aktus „kis halál”, ez ugyan az egyénre vonatkozik, de lehetővé teszi a születést, valamely közösség (pár, csoport...) életrobbanását is.» «Il faut insister sur le voisinage qu'il y a entre la mort et le sexe. [...] Cet voisinage mystique de la mort et du sexe dérive du fait que l'orgasme ou encore l'extase renvoient au sentiment d'éternité. Et si l'acte sexuel est une «petite mort», celle-ci concerne l'invidu, mais elle permet la naissance, l'explosion de vie d'un ensemble (un couple, un group...).» Michel MAFFESOLI: *L'Ombre de Dionysos*, Contribution à une sociologie de l'orgie, Éd. CNRS, 2010. 126.

¹⁴ WULF i. m. 135.

A szépség, a „széplány”, mivel tudatában van „időbeliségének”, másként szólva szépsége múlandóságának, nota bene: halandóságának, romlandóságának a jelenben mindig túlsordul önmagán; nem-azonosságának tudatában többet ígér, mint amennyit adni (lesz) képes, épp ezért harsány és végzetesen elbűvölő, mélybe visz és elveszi az eszméletet. Több mint arc, inkább álarc, vagy még inkább fátyol, amely finom selyemszövet lévén felveszi az eredeti arc hasonmását, ellenben másként beszél arról, akit elfed;¹⁵ ugyanakkor összezavar, hogy magamutogató és elrejtő játékának egyidejű bővületében magához kössön, szorosan és végzetesen: a választás és megfelelés kényszerét erőltetve a szemlélőre.

*A fátyol, a jelmez erotikájában, a mezítelenség és a rejtőzködés játékában más mozgások jönnek létre.*¹⁶

Starobinskinél olvassuk a montaigne-i kérdést:

*Popaea miért takarta el arca szépségét, hacsak nem azért, hogy rajongói számára még kívánatosabbá tegye?*¹⁷

A mesénkben a gazdag lány nem takarja el az arcát: úgy véli a nap alatti kendőzetlen feltárulkozásban és nyílt maga-mutogatásban eléggé feltűnő jelenség ahhoz, hogy segítségével megfelelő kérőre találjon, akinek van szeme a „látáshoz”.¹⁸ Más aspektusban az arca, melyet megmutat a világnak, látni/látszani enged magából másoknak, maga a fátyol, vagyis takarás: álarca mögötti egzisztencia-karakterének és jelenben szituáltságának egy módusát tárja fel, másokat pedig árnyékban hagy. Ahogy Losoncz Alpár írja a látásnak, láthatóságnak kitett testről:

*E testet mindig szituáltként kell látnunk, amely feladatokat vállal magára, feladatszerűen létezik, és a világhoz való tartozást létezésesíti. Másképpen szólva, testünk egy mindig-már orientált tér vonatkozásaként tűnik fel.*¹⁹

15 BACHELARD: „Le masque”, In: *Le droit de rêver*, Éd. PUF Paris, 1970. 201–216.

16 WULF: i. m. 137.

17 STAROBINSKI: *Poppea fátyla*, (ford. Radvánszky Anikó), In: Uő. *Poppea fátyla, Válogatott irodalmi tanulmányai*, Kijárát, Bp., 2006. 33. («Pourquoy inventa Popaea de masquer les beautez de son visage que pour les renchérir à ses amants? (Montaigne)» *L'oeil vivant*, Éd. Gallimard, Paris, 1999. 9.)

18 *A balálra táncoltatott lány* esete mutatja, hogy a „bírólány”, aki magára aggatja gazdagságának relikviáit, s kevélyen, durván viselkedik az őt táncba hívó szegény legénnyel, éppen a társadalmi ellentét hangsúlyozása, a másik megvetése miatt kapja halálos büntetését. KRÍZA Ildikó: i. m. 72–74.

19 LOSONCZ Alpár: *Merleau-Ponty filozófiája*, Attraktor, Máriabesenyő–Gödöllő, 2010. 64.

A szépség mint fátyol, nem csupán az elfedetről szóló túlcorduló beszéd, mely ekként ellenőrizhetetlen ígélet és hiszékenységünkre való utalás/hivatkozás, de kettős szájjal történő beszéd is. Igaz „csöndes” beszéd, mely különös jelentést tulajdonít a szépségnek, ezáltal megmutatja önmaga tökéletességét, végtelen ideáját, és mint „olyan” öröklétet (halhatatlanságot) színlel, múlandóságról és időbeliségről szóló referenciáját igyekszik elleplezni, csakhogy a vele szemben támadt kétségeinket, szorongásainkat, félelmeinket elaltassa az őt fürkészővel folytatott diskurzusában. Hogy melyek azok a „más mozgások”, amik a kérők részéről felmerülhetnek? A kérők egzisztencia-karakterétől függően két alapvető, két sarkalatos viszonyulási forma megnyilvánulásai: a vakmerőség és félszeg visszahúzóds mellett, a sértő erőszakosság és megtévesztő színlelés, a nyílt ostrom és körmönfont ármánykodás, a csillapíthatatlan vágyódás és vereségszerű lemondás, a szédületnek áldozás és semmiség-tudattal, sebzettséggel járó összeomlás lehetnek azok a csöndes vagy nyílt diskurzusban testet öltő formák, melyek a hozzá viszonyulást megjelenítik.

A szépséget: a romlatlanságban, az egészségességben, a kifejtettségben, az odakínálkozásban, a társasságra utalásban, a feltétlenségben, a megbízhatóságban, bizonyos fokú jóságban, kimeríthetlenségben érhetjük tetten. Vagyis fenomenológiailag vizsgálva, csupa olyan referenciát kínál nekünk, mely arról igyekszik meggyőzni bennünket *csábító jellegét* felerősítve, hogy eleve jól járunk vele, ha őt választjuk, már ha merészeli, és nem tántorodunk el/vissza idő előtt a válaszadástól. Ennyi égi adomány, napsütésben tündöklés ugyanis saját árnyékban levésünkre és halandóságunkra figyelmeztet.

A szépet áttevődésekben, eltolódásokban, elfojtásokban, torzulásokban lehet megtalálni.²⁰

Ezeket az „eltolódásokat”, „elfojtásokat” tudni kell látni, észrevenni, észlelni, tudatunk számára transzparenssé tenni, hogy a mutatott fátyol alatt magát az arcot, a saját arcot pillantsuk meg, akár csak egy repedésen, fölsejlesen keresztül is. Az arcot, mely megnyilvánul előttünk és nekünk és bennünk találja meg a hangját: a velünk folytatott diskurzusban, melyben mindketten megnyilvánulunk. Éppen ezért a térben szituált test, a csábító arc szépségével valamilyen viszonyt kell létesíteni; a szépséget nekem feltárával diskurzust kell folytatni, melyben eltávolodom magamtól, belépek az „orientált térbe”, hogy a másokban/az idegenben magam eladdig feltáratlan másságára ismerjek, és eldöntsem óhajtok-e valamiféle társasságot: hitves-társi, fele-társi köteleket létrehozni vele, avagy sem. Meg tudok-e felelni neki: az egyezés, az egyesülés, az egységesség és az egyetértés értelmében?

²⁰ WULF: i. m. 136.

A látás nem gondolkodási módus, nem is az 'önmagamnak' való jelenlét, hanem 'a lehetőség, hogy távol legyek önmagamtól', hogy 'belül tapasztaljam meg a Lét széttrobbanását és csak a 'végén zárkózhatok önmagamba'.²¹

A mese szövegében a másik jellemzője a fonókalákába járó lánynak, hogy *gazdag*; ne feledjük a gazdagság (lexikai értelemben) a családi állapotáról szóló híradás, mely önmagában sem a lány belső természetéről nem világosít föl, sem az eladósorba került lány valódi erényeit/hibáit nem tárják elénk.²² Ellenben kétséget kizáróan hírt ad arról, hogy bizonyos javak birtokában van, a közösség kiváltságos rétegéhez tartozik, mely a törvénykezés és rendfenntartás, az értékteremtés és újraelosztás jogát a kezében tartja. A gazdagság a saját birtokon uralkodás és az „úrság”, a függetlenség és másokat függőségben tartás kinyilvánítása. S ha az antik görögök azt tartották, hogy az asszony dolga a *felhalmozás*, a férjé pedig a *szerzés*,²³ akkor a kérőre váró lány jó példát mutat arra a bármikor érkező ismeretlenek, hogy a felhalmozás és megtartás képességét otthonról hozza, s a házastársi viszonyban a szerepek megosztását betartja és bizonyos határokat, hatásköröket, küszöböket nem lép át. Ebből a szempontból is tökéletes megtestesítője Hesztia archetípusának, ragaszkodik önmagának tett fogadalmához: a szűzies tisztaság megőrzéséhez és a megbízhatóság transzparenciájához, az el-nem-tántorodáshoz és a nekirendeltre várakozáshoz, ami egy bizonyos időn túl már csüggeszti kedvét és erodálja kitartását. A hosszan tartó várakozásban a „soha nem lesz jelen”, a „hívás ellenére sem jön el” reménytelensége, az új kezdet ígéretének teljesületlensége egyre inkább a követelés, a sürgetés, a türelmetlenség gesztusát erősíti föl. Ezért a mesekezdetben megszólaló kérelem: „*adj már nekem egy szeretőt, mindegy milyen ...*”, mely kísértethistóriát implikál, s a szép és gazdag lány vezeklését tárja elénk.

Az, hogy a lány gazdag és szép, a két jegy fenomenológiáját tekintve, a hallgatóval/olvasóval olyan többlet-jelentést és kiváltságos lételem-ség-feltételt is érzekel-

²¹ LOSONCZ Alpár: I. M. 246.

²² Kríza Ildikó írja a bálba készülő lány kiöltözködése kapcsán: „Leglényegesebb a lány gazdagságára való utalás, aminek segítségével könnyen, mindenki számára érthetővé válik a lány társadalmi különválása, a közösségből való kiemelkedése.” KRÍZA Ildikó: i. m. 134.

²³ «A gazdasági tevékenység síkján a nő a „tezaurálást” képviseli, a férfi pedig a „beszerzést”. Az előbbi az oikoszon belül elrendezi, megőrzi és elosztja azokat a javakat, amelyeket az utóbbi az oikoszon kívül a munkájával megkeresett.» – «Sur le plan des activités économiques, la femme représente la «thésaurisation», l'homme l'«acquisition» La première range, conserve et distribue à l'intérieur de l'oikos les richesses que le second a gagnées par son labeur au dehors.» J.-P. VERNANT: *Mythe et pensée chez les Grecs, Étude de psychologie historique*, Éd. La Découverte/Poche, Paris, 1996. 184.

tet, mely figyelemre méltó a paraszti közösségben; ide értve, hogy egészséges, hogy érett az életképes utódok világra szülésére és biztonságos körülmények közötti fölnevelésére. Nem kényszerül a „szapora gyermekáldásra”, melyet a közösség bizonyos reprezentánsai (elsősorban is a javakban bővelkedők, a módosabbak) szégyellni valóknak igyekeznek beállítani;²⁴ nincs szükség ahhoz a sok gyermekre, hogy a család: mint gazdasági egység, és mint nemzetség fennmaradjon, teljesítse rendeltetését.

Ám minden tőle független „adottság” vagy „adomány” bőséges megléte ellenére sem osztozhat a korabeli lányok sorsbetöltésében: a házasságkötés révén a családi tűzhely megteremtésének és az anyai szerepvállalásnak a harmóniájában, amire a Héra-aspektus utal. Talán, mert szépségét mint „fátylat” nem jól látják, nem akként észlelik, mint ami; a szépséget mint csendes beszédet nem jól rejtjelezzik és értelmezik a kérők; vagy talán, mert a lány maga mutatja és kommunikálja rosszul a szépet (a *rossz* szótőben a „sötét”, a „gonosz” az „infernális” csábító aspektusa érhető tetten); vagy a kérők a rossz tapasztalatán alapuló bizonyos előítéleteik fogságában vergődnek, s nem merészelnek közelíteni hozzá: félnek az aláhullástól, a semmi-be-veszéstől, a keveltség ürességétől és a szépség ridegségétől.²⁵

Vizsgáljuk tovább hősnőnk karakterét! Annyit egyértelműen tudunk róla, hogy szép és gazdag, illetve a mesemenet elején kiderül róla az is (némi meglepetésünkre), hogy végtelenül *magányos*, „hiába járt akár bálba, akár szórakozni, még sohasem állt vele szóba senki”, más szóval nem akadt kérője: olyasvalaki, aki megkérte volna, hogy vele menjen a fonókalákába. A falusi közösségben megadatik a lányoknak egyfajta lehetőség, hogy férfirtársaságba járjanak: a fonókaláka vagy a táncház, ahol közösen szórakozhatnak, az öregek felügyelete mellett, s alkalmuk nyílik egy alkalmas „kérő” megtalálására, ám a végső szó jogán maguk többnyire a szülők döntenek. Miután a lány abban a korban került/van,²⁶ hogy engedményeket kell tennie előzetes és szigorú elvárásaiban, vagy a vénlányság (bizonyos szempontból a hosz-

24 W. G. Sumner utal arra, hogy: „A szexuális szenvedély kielégítése a legfőbb jó, egyszersmind a legszörnyűsebb rossz volt, s e két aspektust békítette össze részben a házasság olyan bonyolult erkölcsi dogmák hálózata révén, amelyeket hosszú és vesződéses neveléssel kell belesulykolni az emberekbe.” W. G. SUMNER: *Népszokások*, (ford. Félix Pál), Gondolat, Bp., 1978. 595.

25 Földényi írja: A szerelmes kiszakad a megszokott világ kötelékeiből, és akire a szerelem irányul, csábító lesz: a megbízható világból egy olyan világba csalta, amelyben a szerelmes örökösen rászédettnek érzi magát, s ahol a csillapíthatatlan vágyódás lesz úrrá rajta.” FÖLDÉNYI: i. m. 14.

26 Egy ungi változat: „A megholt szerető visszatér” szerint: „Hát a lány mán huszonkét éves vót, és még firhez nem ment.” In: *Ungi népmesék és mondák*, (gyűjtötte GÉCZI Lajos), Akadémiai, Bp., 1989. 117.

szantartó agonizálás: „halál”) mellett kell döntenie, ezért maga is forszírozná egy „megfelelő” kérő megjelenését, akár bizonyos „hibákat”, fogyatékoságokat is képes volna elnézni neki.

És felemelte a kezét az égre, hogy nem törődik vele, akárkit adna a szent Isten, ha koldus lenne is, csak adna az Isten valakit, hogy legyen kívül szórakoznia. Mert nagyon szégyellte magát a lányok előtt az a gazdag lány. (Vekerdi 217-218.)

(Más változatok szerint az sem volna baj, ha „ólábú” lenne,²⁷ ha maga volna az „ördög”,²⁸ ellenben az egyik legszebb meseváltozat, a Jakabé azt hangsúlyozza, hogy lehet ugyan bármilyen, de *legény* legyen,²⁹ mely kíváncsi pontosan megfelel az évszázados és a *család* intézményét, tekintélyét, tisztességét és szentségét oltalmazó keresztény normáknak.³⁰)

De vajon a bűnbe-csábítás, a csalárd szándékúság, („a bűnösök szándékai csalárdak” – *Példabeszédek könyve*, 12, 5.), a halálba rántó kéjsóvárgás, mint a jelenben történő, ám a jövőbeni létre romlást hozó olykor néma, olykor büvölő diskurzus, beállítható-e, akár „végszükségben” is, egyszerű hibaként, jellemgyöngeségként, vagy megmarad annak, ami lényege szerint való: a *bűnesemény kezdetének?* A mesebeli hősnő sorsát alapvetően határozza meg, hogy felismeri-e az Úrtól kértben/kapottban azt, aki bár bizonyos hibával, fogyatékosággal rendelkezik, mégis a társa le-

27 SINKÓ Rozália–DÖMÖTÖR Ákos: *LOLÓ*, cigány mesék és mondák Békés megyéből, MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp., 1990. „*Szép Juliska*”, 15–19.

28 „*Az ördög mind udvarló*”, (GÉCZI: i. m.); „*A zördögszerető*” (BERZE NAGY: i. m.), „*11a. Sziépjány Ibronka*” (ORTUTAY i. m.); „*45. (Ördögszerető)*” SZUHAY i. m. ; az ungi változatban: „Mán én nem bánám, ha mán a halál is jönne” (GÉCZI: „*A lány és a halál*”).

29 „Szeretett kedves holdacsám, tekintsél le és nézzél rám! Minden lánynak szeretője van, csak énnekem nincsen. Szépen kérlek, adjál nekem is egy szeretőt, nem bánom, az legyen akár milyen, csak legény legyen.” (i. m. 366.), jellemző ebben a kérésben, hogy a lány a *holdtól* kéri a szeretőt, vagyis a lunáris, az éji és alvilági és a „*magábaevő-jelleg*” ebben a motívumban is megjelenik, ahogy Berze Nagy írja: „Az altáji tatár mondában a Hold nem emberevő, csak börtöne az emberevő gonoszak [...]” (BERZE NAGY János: *Égigérő fá*, Pécs, 1957. 89.); később a mesélő is pontosít: „– Há nagyon kedves és illedelmes legény lett vóna, csak elíg volt hozzá, hogy az Este adta a lánynak a gyereket, és nem a Nap.” (NAGY-VÖÖ: i. m. 367.)

30 A szegény kéroket visszautasító lány halálos büntetésének okát keresve jegyzi meg Kríza Ildikó: „[...] országszerte egy másik indoklás is él, amely szerint a lány kedvesének képeben megjelenő természetfeletti lény, *ördög* okozza a kérkedő, büszkélkedő lány halálát.” (KRÍZA: i. m. 90.) „Mindegyik feljegyzés világosan utal arra a hiedelemre, ami szerint az elégedetlenkedő, kérkedő leányt az ördög próbára teszi.” (107.)

het.³¹ Vagy – miként Nagy Olga írta: a lány kockáztatott és veszélybe sodorta magát – beengedi léte „orientált terébe” a tisztaságára és jövőbeli (tulajdonképpeni-léte) egzisztenciájára rátörő gonoszt, aki a csábítással élő lánytól átveszi a delejező szerepet, és szépsége, delisége és vágyottsága tudatában maga változik kegyetlen csábítóvá.³² Ezt a „sorsbetöltési” dilemmát (melynek eldöntését meghatározza annak a meg-látása, hogy a kétségbeesett fohászát követően az Úr próba elé állítja őt, s mérlegelnie kell: a sóvárgás és tisztességben-maradás, a keveltség és azonosság-megőrzés között) megelőzi egy igent-mondás, mégpedig az Úrnak tett fogadalom. Bár a fohász a végszükségben, elkeseredésben, egyfajta szédületben fogan, emiatt *félre*-beszél, zavarodottságon alapuló diskurzusával a kiválasztás felelősségének terhet igyekszik enyhíteni, s olyan látogatót/kérőt, („szépséges”, „gyönyörűséges”) arcához viszonyuló csábító befogadását is lehetővé teszi/tenné, aki visszaélve a lány kiszolgáltatott helyzetével, üldözi őt, áldozatot követel tőle, visszafordíthatatlan lépésre akarja kényszeríteni, túsul ejti. Mégis emlékeznie kell az Úrnak adott szavára: s annak folyamatos „konfirmációjára”.

Mindezt végiggondolva tegyük föl bátran a kérdést: vajon miért magányos egy szép és gazdag lány, akinek látszólag minden adottsága megvan az ideális párválasztáshoz és az irigyelhető boldoguláshoz? Tényleg nem akad egyetlen olyan kérő sem a faluban, aki megfelelné neki, kiragadná elkülönüléséből?³³ Egy még nála is szebb és gazdagabb kérőre várva utasítja el a kéznél-lévő fiúkat, miként az más mesében előfordul? Valószínűleg (a népballada-kutatók által jelzett társadalmi egyenlőtlenségen túl) a szépséggel járó fátyol, álarc jelentésségénél kell kereskednünk a választ, ha a rejtély nyitjára akarunk bukkanni. A lány a másság és azonosság, kicsit bővebben: az eredeti magát másnak/másként mutatás (önmagából kilépés) és az archetípusát mindvégig őrző/beteljesítő azonosság (önmagába visszahúzóódás) között kell választania, ami egyben a kicsapongás és önmegtartóztatás, az élvezet/kéj és hűség/szemérem közötti választást is jelenti. (Kríza Ildikó említi, hogy a *Halálra táncoltatott lány* balladának van olyan variánsa, melyben a lány azért bűnhődik, mert egyszerre két szeretője van, ami egyértelmű szexuális kilengés a faluközösség szemében.) Olybá tűnik, hogy az adott mesénk hősnője a szépségét nem az infernális

31 „Akkor megtanultam, hogy a családban a legnagyobb gazdagság a megelégedés. Ha szegény is vagy, ha van megértés, annál nincs nagyobb kincs.” NAGY Olga: *Asszonyok könyve*, Magvető, Bp., 1988. 82.

32 Olyanná, akiről a Fedics mesében állítja a lány: „Ettől én nem tudok meneküni, úgy veszem észre, nem is tudom, hogy mi lesz a dologbú?” ORTUTAY: i. m. 269.

33 Lévinas mondja: „Az elkülönült lét azonban bezárkózhat az egoizmusába, vagyis magába az elszigetelődésének beteljesülésébe.” In: *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 143.

kötődésnek, a „dionüszoszi misztériumoknak” és kirkéi szenvedélynek rendeli alá; hanem azoknak az erkölcsi és közösségi „elvárásoknak”, melyek betartása a közeli vagy távoli jövőben érkező kérésben egyfajta képet alakít ki róla: melyet a szülői elvárás alapvetően alakít. Éppen ezért váraozik sokáig, az ő szempontjából túlságosan is sokáig. A váraozása felveti a temporalitás³⁴ és az intencionalitás kérdését is: a lány nem az azonnali jelenben, hanem a jövőbeniben gondolkodik, a kínáló „van” helyett a „lehetséges”, a szerencsés kiválasztott érdekli: ezért elszánt és „vak”. Akár a mesében háttérbe szoruló, meg sem jelenő szülőkkal szemben is elszánt, akik, „távol-létükben” is érvényesítik a bűnt okozó és átkot hozó nevelési elveiket: a gőgöt, a szegények megvetését. (Lássuk be, amikor a Gorgó-arcként megjelenő kérőt elutasítja, s inkább a halált választja, mintsem az erkölcsi rothadást, e „szeretetre” várasnak lehetünk tanúi; a későbbiekben: az újjászületése, megtisztulása után ezért nyeri el a nekirendeltet). Ennek a váraozásnak és önmagának tett fogadalom melletti kitartásnak persze súlyos ára van, melyet haladéktalanul és könnyörtelenül meg kell fizetnie: a lányok és társaik gyűrűjében is egyedül marad, magányosan, részben megvetésüktől övezve, részben kirekesztetten.³⁵ Ha görcső alá vesszük ezt a „társtalanságot”, társas viszonyokból kirekesztettséget, először is az tűnik föl, hogy az egyedül-lét és a reménytelen magányosság, az elveszettség-érzés és a szomorúság (mely mind-mind a látens rossz tulajdonságok: a gőg, kevélység és távolságtartó természet lelepleződéséről és a megbánás kései voltáról szóló diskurzust tárja elénk), nem más, mint a szülőkkal (és elvárásaikkal) szembeni tehetetlenség, a kiszolgáltatottság megnyilvánulása. Egyszersmind olyan csöndes, ámde nyílt foházkodás, segedelemkérés, melynek meghallásától függ a lány jövője és sorsa: talál-e magának kérőt/társat, avagy vénlány marad mindörökre. Nyugtalanító a kér-

34 „A beszélő alany a jelölő és a jelölt egységének mentén nyilvánul meg a temporalitás sűrűjében. A beszélő alany ugyanis az egymásba áramló időszletek metszéspontjain szólal meg, beszédében tükröződik a múlt beáramlása a jelenbe, a jövő visszafordulása a múltba, a jelenből fakadó előlegzések és váraozások.” LOSONCZ Alpár: i. m. 82.

35 Ez esetben talán nem is a magányos a legjobb kifejezés, hanem a „*társtalan*”, hiszen a Fedics változatban azt halljuk az öregasszonytól: „– Meg fogol most te halni, de még ma beszélgesd meg a jány cimboráiddal, hogy ott legyenek és ha meghalsz, mert csak meghalsz, hát égedet, ha visznek kifele a temetőre, az ajtón ne vigyenek ki, sem az ablakon. [...] A jány cimborái összeszették magokat, el is mentek.” (ORTUTAY: i. m. 272.) A lány több változat szerint is a közösség: a lánytársak és rokonok segítségével szabadul meg a zaklató kérőtől „Hát mindenki hajlamos vót Erzsikének a kérésire, nemcsak a rokonok, mert az egész falu népje.” (NAGY-VÖÖ: 370.) A Babos-változat a tekintetben is rendkívüli, hogy a lányon kívül senki sem látja a kérőt: „De nem látta ám senki más, ott bent, mint a lány. [...] Aztán mesélték, hogy van vőlegénye, de senki se tudott róla mondani a fonyóházbul, hogy valaki látta vóna” (SZUHAY: 364.)

dés, hogy meghallja-e valaki környezetében a kétségbeesett fohászzkodását, hívását, mivelhogy eladdig semmiféle jelzés, válasz nem érkezett arra nézvést, hogy valaki társául szegődne. Bensőséges viszonyba szeretne kerülni vele, abban az értelemben, amire Lévinas utal:

*A bensőségeség, melyet az otthonosság már feltételez, valakivel való bensőségeség.*³⁶

Valóban nem akadt jelentkező korábban? Erről a mesemondó hallgat. De az is kétséges, hogy ha meg is hallja valaki fohászát, az úrszólongatását követően hajlandó-e osztozni vele a sorsában? Miféle sorsban is kellene osztozni vele? A paraszti világban megfelelő tapasztalat alakult ki e téren is: az eltérő szociális rendből, gazdasági háttérrel rendelkező társ a legritkább esetben sem egyenrangú hitvestárs.³⁷ Nem csak a lány számára nyugtalanító a helyzet, de a közösségére is, amely ismeri a lány múltját és bőséges tapasztalata okán a jövő kínálta lehetőség-feltételeket is. Esetünkben a kérőre vágyakozás okozta szédületről, a szerelemsóvárgásról ismételtetjük Földényi szavait:

*[...] a közösség önkéntelenül is vissza akarja rántani azt, aki szenvedélye következtében megszedült, és átmenetileg kizuhant a közösségből.*³⁸

Az a tény, hogy társtalan, talán arról is meggyőz bennünket, hogy a hosszú várakozás alatt megtanult egyfelől kevésbé válogatós, távolságtartó lenni, másfelől „önmagának elég” lenni (ez nem ugyanaz, minthogy önelégültnek lenni). Ezek olyan képességek, melyeket későbbi házaselete során jól fog tudni kamatoztatni, hiszen saját elszántságából és akaratából nem hagyja el házát és tűzhelyét: bezárkózik és őrzi asszonyi, házastársi tisztességét.³⁹ De ez a történet egy későbbi fejezetét érinti.

36 LÉVINAS: i. m. 126.

37 Kivéve azon rendkívüli alkalmakat, mint a háború vagy halálos járvány, amikor megfogynak a legények, s a kevés maradék közül először a gazdag lányok választanak.

38 FÖLDÉNYI: i. m. 10. – Fedicsnél az „öregasszony”, akitől a lány segítséget kér, azt tanácsolja, hogy fogjon össze a többi lánnyal, hogy megtudják honnan jött a kérő, s a lányok testvéries közösségben sietnek pártjára állani: „Megpróbálgatták űk a falut, de mindenütt megjelent. [...]–Hát tudod mire okosítalak? Keress, – azt mongya –, vannak a faluba ojan kis jánykák, akik tanúnak fonni, osztán gombojékba tekerik. Keríccs te oljan egy gombojék fonalat, oszt mikor lesz, a ti házatokho mennyetek fonni”. (ORTUTAY: i. m. 269.)

39 Ez a tisztesség-megőrzés nem ugyanaz az eset, mint amelyiket Maffesoli beszél el egy Clermont városbeli szenátorról, aki egy jóházból való fiatal szüzlányt vett feleségül, s amikor érvényesíteni akarta férfiúi jogait, a lány hevesen ellenállt, mondván: megfogadta, hogy ellenáll a test minden mesterkedésének. Így aztán: „Azóta évekig egy ágyban aludtak

II.

Megkérni valaki kezét, felkérni, elhívni, meghívni vendégségbe, hogy az otthon tűzhelye mellett összelegedjenek, egymásra találjanak, a kölcsönös felelősségvállalás ígéréteiben és tudatában, a család elszakíthatatlan „kötelékébe” tartozzanak (mely a türelmes és folyamatos *szövést* feltételezi és a királynő későbbi kérésében, hogy szőnyeget szőjenek neki, melyen nincs egy olyan kicsiny lyuk sem, hogy egy gombostű átférjen rajta) a hívónak mindenekelőtt „saját lakóhellyel kell rendelkeznie”: így válhat házas-társsá.⁴⁰ Ezt az ismeretlen és idegen helyet, a hívó/kérő/csábító fél lakóhelyét akarja ellenőrizni a lány. (Miként a magyar szólás tartja, a házasulandó felek „háztűznézőbe mennek”). A lány, akit elhívnek, megkérnek, mindig elhagyja a szülői házat (*oikos*) és egy másik/idegen család házába költözik, ezért nem mindegy előzetesen tudni/látni azt, hogy milyen házba is kerül az ember (mivel „ahány ház, annyi szokás”).⁴¹ A mesénk hősnője (aki a szülei halála után magára maradttsága ellenére is azt a komolyságot, óvatosságot és előrelátást képviseli, melyet az ősök, a közösség más tagjai elvárnának tőle), szemmel láthatóan tudatában van annak, hogy a lakóhely és tűzhely megbízhatósága a tisztességes szándékot, a biztonságot, a remény és sors beteljesülését is jelenti egyben.⁴²

anélkül, hogy a szüzességi fogadalmat megszegték volna”. «Ils couchèrent depuis dans un même lit pendant plusieurs années sans rompre leur voeu de chasteté ...» M. MAFFESOLI: i. m. 69.

Jakab meséjében: „Hallgass ide, kedves férjem, én is szeretnék elmenni, de én egyáltalán a szobából ki nem mehetek.” NAGY-VÖÖ: i. m. 374.

40 J. STAROBINSKI: „Meghívó vers”, In: *Poppea fátyla*, i. m. 217.

41 „Örökös otthonülésre kárhóztatva, férfitársaságtól teljesen elzárva serdült fel a leány, úgy hogy kölcsönös vonzalmon alapuló, szerelmi házasságtól ez időben szó alig lehet. Ahhoz kellett a leánynak mennie, kit szülei számára kiválasztottak” (Ókori lexikon I/2. 866). G. Bachelard írja könyvének „*La maison. De la cave au grenier [A ház. Pincétől a padlásig]*” fejezetében: „De a szülői ház az emlékeken túl fizikálisan is belénk vésődött.” – „[...] a szülői ház mégiscsak belénk véste a különböző lakófunkciók hierarchiáját.” In: G. BACHELARD: *A tér poétikája*, (ford. Bereczki Péter), Kijárat, Bp., 2011. 35.

42 Azért is fontos a ház, mint Bachelard írja: „Mert a ház a világ nekünk kiutalt szeglete. Gyakran mondták már, hogy elsődleges világmindenségünk.”(i. m. 27) – „[...] a ház otthon ad az álmodozásnak, a ház védelmezi az álmodozót, a ház lehetővé teszi, hogy békében álmodozzunk.”(i. m. 28.) – „A ház olyan képek gyűjteménye, melyek egyrészt magyarázattal szolgálnak számunkra az állandóságra, másfelől pedig megteremtik annak illúzióját.” (i. m. 36)

- *No, megállj csak, majd megtudom én, hogy hol laksz! Fogta magát, a sarkantyújára kötötte egy szál fonálnak a végét:*
 - *Majd megtudom, hogy hol laksz! (218.)*

Az egyre vakmerőbb csábítóból csillapíthatatlan bírvágyának kizárólagossága, a szépségre szomjúsága formál lassacskán gyilkost; csak látszatra akarja szeretni, valójában arra törekszik, hogy birtokba vehesse és megbecsteljen őt. Mintha nem lenne tudatában annak, amit Vernant is mond: „*possession n' est pas communion*” – a birtoklás még nem egyesülés⁴³. A lány (a változatok többsége szerint a fonókalákába járó lányok segítségével) meglesi Gorgó-arcú⁴⁴ kérője „titkát”: lólábát vagy ördögpatáját,⁴⁵ s tudni szeretné: hova tűnik el minden este idejekorán, ahelyett, hogy vele maradna még a fiatalok társaságában. Ez esetben nem céltalan a tiltott helyre irányuló kíváncsisága,⁴⁶ mint oly sok más mesében láthatjuk; önvédelemből, „tiszántlátása” okán ered váratlanul előkerülő kérője nyomába, s miután meggyőződik „veszélyes”, „halálos” voltáról: visszautasítja hívását, befogadását, vendégül látását, s ezzel kiprovokálja gyilkos bosszúját.

Észrevette a lány, hogy nem jó ember ez, mert egyenesen a temetőbe vezette a lányt a fonál. (218.)

A békés megyei cigány mesemondónő: Loló által elmondott *Szép Juliskában* a kérő egyenesen és kendőzetlenül a temetőbe, (a holtak örök birodalmába) invitálja a lányt, aki a vendégségbe hívást színleg elfogadja, de csakis „ebéd után” hajlandó menni. Eként az elfogadásban hangsúlyos, hogy „fényes” nappal és nem „sötét” éjjel hajlandó vizitációba menni (noha a konkrét szövegben mindjárt két eltérés is tetten érhető, hogy ti. „süt a holdvilág” és Juliska nevét mintegy feledve „Ilonkának” becézi kiszemeltjét). A reális időt és a hozzá kapcsolható attribútumokat és életeseményeket felfüggeszti az a tény, hogy a „temetőbe” mennek, arra a helyre, ahol egyfelől megteremtődik az

43 J.-P. VERNANT: „*Aspects de la personne dans la religion grecque*”, i. m. 358.

44 „Nem a tiszta nemlét e szörnyalak, hanem az a nemlét, melytől az élőlény, mint egy negatív előjelű léttől riad vissza, torz formátlanság az elgondolható legnagyobb szépség helyén, éjoldala annak, aminek nappaloldala a legkívánatosabb volna”. KERÉNYI Károly: *Mi a mitológia?*, i. m. 157.

45 „[...] de Ibronka valahogy a lába felé kapkodott, hát lülábat érzett” (ORTUTAY: 11 a.) 268.

46 „[...] létezik a heterotópiák ama formája, amelyen én a válság heterotópiáinak neveznék: privilégizált, szent vagy tiltott helyek, azok számára fenntartva, akik a társadalom viszonylatában és az életüket övező emberi közegben valamilyen válsághelyzetbe kerülnek.” M. FOUCAULT: *Nyelv a végtelenbe*, (ford. Angyalosi et al.) Latin betűk, Debrecen, 1999. 150.

átjárás az élők és holtak között, másfelől, ahol megáll az idő, örökös sötétség és élet utáni sóvárgás van. Ezt az időbeli folyamatosságot, mozgékonytságot szakítja meg az élet és halál megszgyéjére jutás, amit rituálisan és szimbolikusan is a „holdvilág” jelez: a Hold/Hekaté az, aki belelát a nappalba és éjszakába, mi történik az „orientált térben”, kit hova akarnak elrabolni, hiszen a halott/ördög szerető éppúgy el akarja rabolni a lányt az alvilágba, mint Hadesz teszi Perszephonéval.⁴⁷

Hát kimentek a faluvégen. Mán akkor a lány kezdett félni, azt mondja.

–Majd mindjárt meglátod. Bementek a temetőbe. Na de mán a lány ... mindig gondolta ú magába, de nem merte mondani...

Csak egyszer azt mondja a legény:

–Jaj, de szépen süt a holdvilág, azt mondja, egy eleven, egy halott, de szépen sétál, félsz-e, azt mondja, Ilonka? (sic!) (15.)

Mesénk hősnőjéről is elmondhatnánk azt, amit egy román mesében *A két aranybajú gyermekben* a királynéről, hogy: „A haláltól nem félt, de a világtól szégyellte magát”.⁴⁸ Maffesoli írja egy helyütt: a *félelem* jelensége egyfajta megszépített formában mutatja nekünk a halál és szexualitás viszonyát; Thanatosz és Erosz közelségét.⁴⁹ A csábító/kérő ismételt hívása nem mellőzi a felfokozott sóvárgásának, a hús-élvezetének, az embermagába-evésének, a kéjgyilkosságának türelmetlenségét, ajzottságát és feltétlenségét, feltétel nélkülségét. A széplány (csábító) korábbi fohászát felülírja a kérő (szerelme)st mímelő csábító) sürgető csábítása: halálba-hívása (mely egyszerre tárja fel a nem tisztességes szerelmi viszony lényegét és a sóvárgás önkívületét); ez a hívás erősíti fel a közösség terében maradó lányban az „*orgiasztikus bűn*” szégyenét, a vétek súlyosságát.

47 Fedics mindkét meseváltozatában a kérőt a templom cínterméig követi a lány, ahol beleszén a kulcsukon, azt látja, hogy „Hát egy hótt embernek a fejét fűrészelte kétfele. Láttya, hogy kétfele veszi a fejét, mint dinnyét, mikor megszejjük és hozzá fogja a feje velejét enni megfele” (ORTUTAY: i. m. 271.) Erre akárcsak a Kékszakállú-típusban, a rajtakapott kérő arról faggatja: „– Sziépjány Ibronka, mit láttál a kócsjukon?” – s mivel nem felel a kérdésre: életét veszi. Babos változatában: „Hát hová ment a gombolag, mint be a temetőbe, a hullaházba.” (SZUHAY: 365.)

48 *Szegény ember okos lánya*, román népmesék, (ford. Böződi György et al.), Európa, Bp., 1957. 31.

49 «A halál és a nemiség eme kapcsolata eufemisztikus módon visszatér a félelem jelenségében [...] A tárgyalt paroxizmusszerű orgiák, vagy a szorongástól gyötört jelenlegi szerelmi élet Thanatosz és Erosz közelségéről tanúskodnak.» («Sous une forme euphémisée, on retrouve cette liaison de la mort et du sexe dans le phénomène de la peur. [...] Les orgies paroxystiques dont il a été question, ou la vie amoureuse courante taraudée par l'angoisse, témoignent de la proximité de Thanatos et d' Eros.» M. MAFFESOLI: i. m. 126.)

A megszólító hang azt mondja: „Jöjj”. A hívás a távollévőhöz szól. Távolságot, elválást feltételez, a hívó szó pedig az ezeket megszüntető, eljövendő együttlétet sürgeti. Ennek természetesen a legjellemzőbb formája a szerelmes hívás, amelyet a tudós értekezések az ókortól kezdve klétikosz névvel illetnek.⁵⁰

A hívásról, a „szerelmes hívásról” itt más összefüggésben beszélhetünk; a „halott vőlegény”, az ördögszerető: a csábítás, a delejezés, a szív húrjain beszélés nagymestere. Beszéde először kíváncsiságot ébreszt, majd páni félelmet okoz, kiváltképpen is aztán, hogy a lány észrevette ördög-patáját és megtekintette nem egészen „megbízható” lakhelyét (hullaházat, cintermet, temetőt).⁵¹ A beszéd ettől kezdve nem szívhez szóló ígélet, hanem félelem-keltés; nem a „szemtől szembe egyenességével” (Lévinas) való odafordulás a másikkhoz, hanem alantas színlelés; nem a szabad választáson alapuló és felelősségen nyugvó szeretet, ölelés, egyesülés kinyilatkoztatása, hanem ördögi rontás, nemlétbe taszítás. A csábító nem kér, hanem parancsol; nem megszólít, hanem zsarol; nem befogad, hanem túsul ejt: aláránt a kaoszba.

A lány az infernális csábító ismétlődő hívásának (Fedicsnél : kíméletlen „faggatásának”, hogy mit látott a cinteremben) rendíthetetlenül ellenáll, erkölcsi kirtartásának jutalma előbb a szülei, majd a saját halála: kivétel nélkül minden változatban.⁵² A csábító képtelen a magáénak tudni (testét vagy a titkát), az alvilágba, a holtak birodalmába juttatja, s mivel gyűlöli, „mint valami rontás, mint a sirokkó tüzes lehelete, úgy bocsátja rá a pusztítás dühét, úgy kívánja a vesztét.”⁵³ Vernant jegyzi meg: közvetlen kapcsolatot tartani a földdel – és azokkal a hatalmakkal, akik ott lakoznak, kiváltképpen is a khtonikus hatalmakkal, akik a holtak birodalmával tartanak fenn kapcsolatot – cseppet sem mondható komoly veszély nélkülinek.⁵⁴ Erre

⁵⁰ J. STAROBINSKI: „*Meghívó vers*”, i. m. 215.

⁵¹ M. MAFFESOLI: i. m. 126. (Foucault jegyzi meg az *Eltérő terek*-ben, a heterotópiákat szemügyre véve: „A XVIII. század végéig a temető a város szívében, a templom mellett helyezkedett el. Ott volt a csonttár, ahol a holttest elveszítette individualitásának utolsó nyomait is, voltak egyéni sírhelyek, s egyes sírok a templom belsejében kaptak helyet.” In: M. FOUCAULT: i. m. 151.)

⁵² Kriza Ildikó a szülők halálát, *A halálba táncoltatott lány* balladájának esetében, egyfajta közösségi ítéletet megjelenítő átokként értelmezi, mivel nevelési elveik: a kivagyviságra, a hivalkodásra, a másík (szegényember) lenézésére és megvetésére irányuló intelmeik ellentmondanak a normáknak. Ez a fajta ballada-értelmezés megvilágítja a vizsgált mesében a szülők halálának meg nem nevezett indokát. i. m. 119.

⁵³ ORTEGA y GASSET: „Mit jelent szeretni?” In: i. m. 27.

⁵⁴ «[...] a földdel – és a benne lakozó erőkkal, különösen a halál világával kapcsolatban álló alvilági erőkkal – való közvetlen kapcsolat is súlyos veszéllyel jár.» «[...] le contact direct avec la terre – et avec les puissances qui y résident, spécialement ces puissances chthoniennes

utal Nagy Olga is, amikor a kockázatással járó veszélyről beszél: a látogatóba hívtott kérő arca nem-transzparens, sőt zavart okoz.⁵⁵ A lány nem akar a csábító halálos hívásának (*Jöjj!*) engedelmessé válni, s még csak magyarázatot sem óhajt adni ellenállására, mert tudja, hogy a csábító minden szavát kiforgatja eredeti jelentéséből, más vonatokat és aspektusokat kölcsönöz nekik, önkényesen ferdít és félrebeszél, örökké mást mond, mint amit gondol, és ezért nincs is más választása, mint a leghatározottabban *nemet* mondani: „Holtom után megmondom, de elevenek nem mondom meg” (Vekkerdi: 219). Végso kétségbeesésében menekül és akár meghalni is kész, hogy megszabaduljon a zaklatástól.

*A kétségbeesett, aki a semmit vagy az örök életet kívánja, teljes mértékben szembefordul az idelelennel, ám a halál az öngyilkosjelöltnek és a hívónek egyaránt drámai.*⁵⁶

A csábító részéről a zaklatás – mint a későbbiekben kiderül – éppen a hiányos diskurzus, az elfojtott félelem okozta némaság félreértelmezésének köszönhetően mindaddig tart, míg a lány által megkezdett diskurzus el nem nyeri végső formáját: „*Én férjhez vagyok menve, családam van, és családam közt akarok élni. Menj az Isten hírével, és nekem hagyjál békit!*” (Jakab: 375.) A csökönyös, hajlíthatatlan ellenszegülés/elhallgatás miatt halállal fenyegeti meg őt a csábítója, aki érzékiségében egy olyasfajta hatalomnak kínálja föl magát Lévinas szerint, mely „ölésre képessé teszi” őt.⁵⁷ Ám a lány saját apját és anyját is elsiratva megtanul szembenézni a halállal, és *istenhozzádot* mond az életnek, mely, ha elfogadná a csábító hívását, drámai bukást és a bűnt koronázó halált tartogatna a számára, ezért joggal jut arra a következtetésre: jobb tisztességben meghalni. Búcsúja az élettől éppoly megrendítő és felemelő, katartikus és józanító, mint az Ortega által is példaként említett portugál apácáé: Maria Alcoforadoé:

*[...] bár ne szeretném Önt! Végül is Ön az, aki kettőnk közül méltóbb a számalomra, hiszen több az én véghetetlen szenvedésem, mint ama rafinált kéjek, melyekkel Önt boldogítják francia szeretői. [...] Isten velem!*⁵⁸

qui ont rapport avec le monde de la mort – ne vas pas non plus sans grave péril.» J.–P. VERNANT: i. m. 191.

55 Durand idézi Przyłuskit: «A halál és a feltámadás témája is a szüntelenül elmúló és újjászülető jelen instabilitását jelzi.» «Le thème de la mort et de la résurrection s’ajoutant pour indiquer l’instabilité du présent qui meurt et renaît perpétuellement.» G. DURAND: *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992. i. m. 347.

56 E. LÉVINAS: *Teljesség és Végtelen*, i. m. 24.

57 Uo. 164.

58 ORTEGA y GASSET: i. m. 24.

A lány a halál tornácában leszámol saját csábító szépségével, s abban a reményben „távozik” az élők sorából, hogy magához hasonlatos tiszta lelkekkel találkozik odalent.⁵⁹

*Az Istenhozzád nem várja a halált, hanem szólítja, felel neki és üdvözlí a Más-hoz való viszonyban, amennyiben az nincs, amennyiben a léten túlról szólít.*⁶⁰

A csábító haragjától/bosszújától/rontásától „elveszett” lány mégsem a „halál birodalmába” kerül, egy fortélyos terv révén (hogy ti. nem az ajtón, nem a kertkapun viszik ki és nem a temetőben temetik el), megmenekül a kérő „hádészi rablást” megismétlő szándékának végzetes következményétől, hogy véglegesen az alvilágban maradjon. Eltűnése olyan átváltozás, időszakos nemléttben tartózkodás, a föld khthonikus rétegébe jutás és ottani megkapaszkodás, mely elősegíti, hogy kellő időben feltámadjon: egy hívásra válaszul. Ebben az aspektusban tűnik elő Démétér-i jellege, a földből kisarjadó, fűszer-és gyógynövényként újrászülető, (kisüthető) magból élelmet adó, s ciklikusan visszatérő archetípusa.

*A lány sírgyábul szép rozsmaring nőtt ki. Hét határra szót a szaga.*⁶¹

A virág és „súlyos illata” részben az elbódítás, az elszédítés, az alvilágból hírhozás tényét, részben a sötétséggel, a termékeny földdel, a szexualitással összefüggést is mutatja, kiváltképpen is a *rozsmaring* esetében, mely az afrozidiákum voltára utal.⁶² Igaz, ellentétben a mitológiával, a mesében nem ő szed virágot, hanem őt „sza-

59 A Kálmány gyűjtötte Borbély-mesék egyikében, (*Az orrfülről*)-ben (AaTh 311) a kényszerűségből az ördög feleségévé lett kisebbik lánya, miután „A lán kinyitotta az ajtót, szabadon eresztötte az egész lelköt”, s vízre tették a kettős koporsóban, majd a király elé vitték, ekként szabadkozott: „– eressze el, mer úerte gyün az ördög, amé nagyon sok lelköt kieresztött, ütet efödéli.” In: KÁLMÁNY Lajos: *Pingált szobák, Borbély Mihály meséi*, Forum, Újvidék, 1976. 124.

60 J. DERRIDA: *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 2000. 85.

61 BERZE NAGY János: i. m. 155. „Akkor oszt az ű sírján csakhamarosen egy sziép rózsza nőtt. Utszélbe vót.” (ORTUTAY, 273.) Más változatokban is vagy *rózsza* vagy *tulipán* (SZUHAY) nő az időleges sírhantján.

62 «A folklórban vagy a mitológiában az áldozati halálból gyakran fű vagy fa születik [...]. Ám a hős halálából mindig növény születik, és a feltámadását hirdeti: Ozirisz testéből születik a gabona, Attiszéből az ibolyák, Adóniszéből pedig a rózsák.» «Dans le folklore ou la mythologie naït souvent du mort sacrifié une herbe ou un arbre [...]. Mais toujours une plante naït de la mort du héros, et annonce sa réssurrection: du corps d' Osiris naït la blé, d' Attis les violettes et d' Adonis les roses.» G. DURAND: i. m. 342.

kítják” le; nem elrabolják az alvilágba, hogy onnan sohase, vagy csak bizonyos alkuk révén juthasson vissza, hanem lehetőséget kap arra, hogy a vízzel teli vázában (a *vízben*: ahonnét valamennyi mitológia szerint az élet fakad) feltámadjon, újjászülessen, s ezzel új fordulatot, távlatosságot vegyen az élete: egy lehetséges új kérő mellett.

*Persephoné csak szenvedő. Virágot szed, amikor az alvilág ura elrabolja. Súlyos illatú virágokat. Egy különös óriás Narkissost, ájulásvirágot.*⁶³

A mese hősnőjét elrabolják az „alvilág kutyái”: s másik-létében virágként kerül vissza a földre: ellenben újfent éppolyan szép, magakelető, illatával csábító, mint korábbi létében volt.⁶⁴ A halottaknak nincs neve, arca, hangja, jellemző vonása, egy láthatatlan tömegben vész el;⁶⁵ az újjászülető virág illata, mint nyelv nyilvánul meg, nem tár fel semmit, s amit elmond, azt sem artikulálja. A virág csak *egy szépség*, ugyanakkor maga *a szépség*, hatalom, mely megnyilvánul és minden más szépségnek értelmet ad: ahogy Vernant beszél Aphroditéről.⁶⁶ A lány virág-léte a mese értelmezőjének a nyugati gondolkodásban fontos szerepet játszó látás és az érzékelés, mind pedig a beszéd és észlelés felülvizsgálatát, pontosabban a kritikáját helyezi előtérbe, amire jelen tanulmány keretében nincs módunk részletesen kitérni.

III.

A halálából „feltámadt” lány, akit a királyfi szeretete és fele-társi viszonyt felajánlása vált meg szimbolikus virág-létéből,⁶⁷ a leendő házasságuk lehetőségfel-

63 KERÉNYI Károly: *Az örök Antigoné*. Paidion, Bp., 2003. 377.

64 A kakasdi mesemondó, Sebestyén Lajosné változata szerint a feltámadás utáni átváltozás, az újjászületés hozza meg a lány szépségét, ez esetben a szépség jelentéssége megváltozik, „megtisztultságra” utal. (78.) „Oan szép léán lét belüle, hogy embéri szem oan szépét nem látott.” In: DÉGH Linda: *Kakasdi népmesék II.*, Akadémiai, Bp., 1960. 227.

65 „Dans l’au-delà, le mort perd son visage, ses traits distinctifs; il se fond dans une masse indifférenciée qui ne reflète pas ce que chacun fut de son vivant [...]”. J.-P.VERNANT: i. m. 365.

66 „Aphrodite est *une* beauté, cette déesse-ci, mais elle est en même temps *la* beauté – ce que nous appellerions l’essence de la beauté –, c’est-à-dire la puissance qui se fait présente à toutes les choses belles et par quoi elles sont rendues belles”. Uo. 364.

67 E mesetípus felveti ugyanazt a kérdést, mint *az elvarázsolt királylány* típusa is: miért sikolt („sikonyál”) a lány Babos változatában, amint megragadja őt a királyfi. Vö. BÁLINT Péter: „*A varázsló és sóvárgó tekintet (a „hűtlen feleség” – és az elkárhozott leány (AaTh 307) típusú cigány népmesék hermeneutikája*” fejezetben.

tételeinek tisztázásakor azt kéri a királyfitől, hogy ne kelljen elhagynia a házat, ugyanakkor nyílt fogadalmat tesz, hogy soha ki sem teszi a lábát a házból: otthon ül akár évtizedekig is.⁶⁸ Korábbi egzisztencia-karakterében egyszerűen változás következik be házassága után: többé már nem csak Hesztia archetípusát képviseli.⁶⁹ Fáklya-vivő, fényt-hozó, tűzhelyet oltalmazó „szerepe” kibővül a családot teremtő Héraéval: aki a házasság értelmét a gyermeknemzésben látja, ami a családi boldogság és egység-teremtés mellett egy másik funkciót is betölt Vernant szerint: a házasság lehetővé teszi az embereknek, hogy egy nemzedék törzsét hozzák létre és ekként biztosítsák házuk továbbélését, legitimitását.⁷⁰

*A javak birtoklása és megőrzése egyaránt Hesztia fenségterületéhez tartozik.*⁷¹

A csábítónak köszönhető halála (elföldelése) egy másik szerepet is kölcsönöz neki, mégpedig a Kerényi által is leírt Koréét, aki elrablása után mindkét hemiszféra (világtartomány) „népének” ismerője, s közöttük átjárást/közvetítést, kapcsolattartást

68 A Berze-féle változatban a lány szemrehányást tesz a királyfinak az átváltoztatásáért: „Avva émagyarászta, hogy mit akart vele a zördög, huygan lőd belüle vërág, mök, hogy ha vërág maratt vóna, a zördög sosö talát vóna rá.” (BERZE NAGY: i. m. 155.) Fedicsnél „Most osztán a kirájfi noszogattya, udvarol néki, hogy mennyék hozzá. De ű menekút. Azutt oszt elkezte ű a maga sorsát mondani, hogy «Hozzá megyek ojan móddal, hogy arra ne kényszericcsék soha, hogy templomba mennyünk.» (ORTUTAY 275.). „– [...] én nem lehetek a feleséged, mer aszongya, én nem mehetek sehová se, mer ha éngöm kiviszél, akkor éngöm a rosszak elvisznek tüled”. (SZUHAY, 367.) Az újdonsült királynő, akárcsak Hesztia «[...] jelentése világos, szerepe pontosan meghatározott. Mivel osztályrésze az, hogy a belső tér közepén trónoljon mindörökre mozdulatlanul, Hesztia ezzel összhangban és ellentétben magában foglalja azt a gyors istenséget is, aki az utazó területén uralkodik.» – «[...] sa signification est transparente, son rôle strictement définir. Parce que son lot est de trôner, à jamais immobile, au centre de l' espace domestique, Hestia implique, en solidarité et contraste avec elle, le dieu véloce qui règne sur l' étendue du voyageur.» J.–P. VERNANT: i. m. 159.

69 „[...] házassága révén egyszerre kötődik a férj otthonába és integrálódik egy másik/új ház rendjébe. «[...] jelenléte a házon belül (az *oikosz* mint ház egyszerre jelöli a lakóhelyet és az ott élő embercsoportot) az állandóságot, a folytonosságot, az elhatárolást testesíti meg.» – «[...] sa présence incarne au coeur de la maison (la maison *oikos*, désignant à la fois l'habitat et le groupe humain qui y réside): la fixité, la permanence, le cloisnement.» Uo. 161.

70 [A házasság] azt is lehetővé teszi az egy nemzetséghez tartozó emberek számára, hogy az utódok családot alapítsanak, és így biztosítsák nemzetségük fennmaradását. «Il permet [le mariage] aussi aux hommes d' une lignée de faire souche d' une progéniture et d' assurer ainsi la survie de leur maison» Uo. 171.

71 «A javak birtoklása és megőrzése Hesztia hatáskörébe tartozik.» «Possession et conservation des biens sont du domaine d' Hestia.» Uo. 189.

teremt saját személyében.⁷² E mesevázlat némileg hasonlatosságot mutat *Az elvarázsolts királykisasszony*-típusú mesékkel (AaTh 407), hiszen a királylánynak egy bizonyos életkorba jutva meg kell halnia, hogy léte kizökkentségét megszüntesse, előszörre megnyilvánuló egzisztencia-karakterétől megszabaduljon és „feltámadjon”, s az útjába kerülő Másikban megpillantott/felismert sorsát vállalni tudja éppen a házasság révén.

A ház, ahova a virággá változott lány került, egy olyan királyfiúé, aki korábban csakis és egyedül a vadászat szenvedélyének hódolt, vagyis maga is megtartóztatta magát: „vierge”/szűz (Artemisz a vadászat és a „szüzesség” istennője) – miként az otthonába került lány is (Hesztia leglényegesebb tulajdonsága is, amit magának kért az istenektől.⁷³) A királyfi „eljár otthonról”, akárcsak mitikus őse: Hermész; ő maga is: a kint-lét, az erdőjárásnak és veszélykeresésnek, a mozgékonyágnak és nyitottságnak, a másokkal érintkezésnek és idegenekkel kereskedésnek, a háborúskodásnak és tárgyalásnak, a baráti kapcsolatok és közéleti viszonyok ápolójának megtestesítője.⁷⁴ Ám nem feltétlenül találjuk meg valamennyi mesevázlatban azt a másik motívumot, hogy a királyfi nem hagy semmiféle élelmet az asztalán, amin elcsodálkozva jegyzi meg az „elvarázsolts” lány:

72 *A Phaéton* egyik töredékében Euripidész azonosítja Hesztiaát Déméter lányával, ez a Koré/Leány, aki egyszer Hádesz mellett uralkodik, másszor az emberek között él, megőrzi azt a szerepét, hogy megalkossa a párbeszédet és az átjárást az két világ között, melyet egy legyőzhetetlen akadály választ el egymástól. «Dans un fragment du *Phaéton*, Euripide peut identifier Hestia avec la fille de Déméter, cette Coré qui, tantôt régnant aux côtés d'Hadès, tantôt vivant au milieu des hommes, a pour rôle d'établir la communication et le passage entre deux mondes que sépare une infranchissable barrière.» Uo. 199.

73 „De hát ez is egy legény vót, nőtlen, királylegény, nőtlen, fiatal vót, ő viselte a királyságot. [...] És reggel, mikor felkótt a királylegény, úgy maradt az ágya vetetlen, úgy vót az ágya vetetlen egész nap. Ha az ő szobáját nem bírta reggel kisöpörni vagy pórtörölni, úgy vót a szobája, ahogy hagyta. Mert az neki az vót a szeszélye, hogy ő tegye rendbe az ő szobáját, és nem más. Senki bejáró szakácsnőm kívül nem vót a királylegénynek. De ahogy a rózsát odavitte, reggel korán felkótt a királylegény, éppen csak hogy megmosakodott, átötözött, megreggelizett, mingyár vadászatra ment.” (JAKAB: 371.)

74 «Ellenben a férfi az oikoszon belül a centrifugális elemet képviseli: ő az, aki az otthon biztonságos, elkerített terét elhagyja, hogy szembenézzon a viszontagságokkal, a veszélyekkel, a külső világ meglepetéseivel, ő az, aki kapcsolatba lép a külvilággal, érintkezik az idegennel. Legyen szó munkáról, háborúról, kereskedelemről, baráti kapcsolatokról, közletről, legyen a helyszín a mező, az *agora*, a tenger vagy az országút, a férfi tevékenysége mindig kívülre irányul.» «L'homme représente au contraire, dans l'oikos, l'élément centrifuge: c'est à lui de quitter l'enclos rassurant du foyer pour affronter les fatigues, les dangers, les imprévus de l'extérieur, à lui d'établir les contacts avec le dehors, d'entrer en commerce avec l'étranger. Qu'il s'agisse du travail, de la guerre, du négoce, des relations d'amitié, de la vie publique, qu'il soit aux champs, à l'*agora*, sur la mer ou par route, les activités de l'homme sont orientées vers le dehors.» J.-P. VERNANT i. m. 162.

*Hej – azt mondja – de szegény ez a király, még egy kis kenyérmorzsjára sincs, azt mondja. Hogy meghalok itt éhen.*⁷⁵

Nem hagy sok maradékot az asztalon, mivel nem sejt(h)ette, hogy házába a virággal együtt egy „idegent” fogadott be, asztalát másvalakivel is meg kell osztania, s mivel nincsenek olyan társai, cimborái, akikkel saját otthonában együtt mulatozna (inkább idegenbe jár el, vagyis ő jár el mások házába), ennek okán éppen csak eszik „valamit”. A változatok egy részében a kocsisa figyelmezteti a királyt figyelmetlenségére:

*«Tenni kell több étkezést oda, aztán meg fogod lesni, hogy hova tűnik az el.» Rendesen készítették oda.*⁷⁶

Az egymásra találásuk és hosszú távú együttlétük (hitves-társi viszonyuk) két mozzanaton nyugszik; elsőként a királylegény felismeri az idegen/befogadott „virágból” újjászületett lányban a nekirendeltet, másodszor a királylegény szavát adja/megfogadja, hogy nem kötelezi fiatal hitvesét a szobája/háza elhagyására, főként annak a tudatában nem, hogy a „rosszak” elviszik tőle: elragadják a világból. Az adott szó birtokában a fiatalasszony bízik az ura eltántoríthatatlanságában és persze saját kirtartásában és állandóságában is, s nem kívánczik a „kinti-létre”: az otthontól el-

75 SINKÓ-DÖMÖTÖR: *Szép Juliska*, i. m. 17.

76 ORTUTAY: i. m. 274. A másik változatban a *11b.*-ben ellenkezőleg: „Hát neki mindég oda szokták hordani az ebédet, vacsorát a szobájába. Különösen eszegetett ú, vacsorát, früstökölt. Hát mindig hagyott, mer ű szerette úgy a maradékokat.” (281.) Babos változatában: „Hát persze, ugye a királyverek mindig a szobájába vacsorázott, amit nem birt mögönni, vagy valami, az mindig ott maradt az asztalon. A lány mögrázódott az almáriumba, kigyűtt, és amit talált az asztalon, azt megette”. Ez esetben éppen az válik gyanússá a legénynek, hogy a maradék, főként miután egyre többet hagy, mindig eltűnik, s ezért „eltökélte magába, hogy nem alszik el, kifigyeli” ki járhat a szobájában. (SZUHAY i. m. 366.) A Vekerdi-féle verzióban a virággá változott lánynak nem kell megdolgoznia a királyfi becsüléséért; a *szolgálni-tudás* és az *alázatos viselkedés* motívumának elmaradása a mesemenetben, egy ennél is hangsúlyosabb szerkezeti hiányossághoz vezet, amit éppen JAKAB változatában figyelhetünk meg. A virággá változott lányt megleső királylegény ekképp rimánkodik a virágnak: „– Kedves szívem, csak egyszer szólaljal meg, tégy boldoggá engemet, és ne hagyjal engemet árvaságra, legyél az enyém örökre!” Ez a diskurzus is a társtalanságot erősíti föl: „Nem tudta elképzelni a királylegény, hogy az ő élete lefolyásán már huszonharmadik évbe vót a királylegény, de még egy ilyen rend és egy ilyen tisztaság az ő szobájába sohase vót”, s az egy-oldalúság egyben válaszdásra-felhívás, ön-megmutatkozásra felszólítás.

távolodás semmiféle formájára sem, megtanul lemondani és később a gyermekei körében Héra-aspektusának a lehető legtermészetesebb módon áldozni.⁷⁷

Egyes változatokban a király egy bizonyos idő elteltével és külső unszolásra megszegi adott szavát, s igyekszik feleségét rábírní az otthonról kimozdulásra.

*Ez a gróf mindig eljárt szórakozni. A lány azzal ment hozzá, hogy nem fogja társaságba vinni. A király beleegyezett. Nem is vitte sem mulatságba, sem társaságba. És a királyt a barátai mindig gúnyolták, hogy a feleségét sohasem viszi sem társaságba, sem mulatságba. Nagyon szégyenkezett a király.*⁷⁸

A király szégyenkezésének az oka, hogy a felesége „otthon ül”, holott Lévinas értelmezésében „a nő a behúzóds, a Ház és a lakozás bensőségességének feltétele.”⁷⁹ A király attól fél, hogy hitvese ’behúzódsát’ (*recueillement*) úgy értelmezik, mintha valamiféle rejtegetni valója volna a világ szeme elöl: akár csúnyasága, akár társalgásra, társaságra (másokkal folytatandó eleven diskurzusra) és vendégszeretetre képzelensége. Vagy ’ön felé haladása’ (*une venue vers soi*), saját ’menedékhelyére történő visszavonulása’ (*une retraite chez soi comme dans une terre d’aile*) oly mértékű el-távolodást jelentene, hogy hajlandóságot mutat a közösségi szokások megsértésére. Szégyenkezésének másik említett oka, hogy hitvese „láthatatlansága” miatt társai (és a közösség) nem hisznek abban, hogy megnősült, s a „világ szája” provokálja és rászedi őt⁸⁰ (éppúgy, mint a *kígyóvölégény*-típusban a teherbe esett lányt az anyós faggatása). A királyfinak, mint mindenki másnak hasonló esetben, amikor a látszat és

77 „A házasság minden érettséget elért emberi lény érdeke, s kihat mindenki jó- és balsorsára, az élet legapróbb részleteire is. [...] valamennyi szabadabb formája esetében megállapítható, hogy bármelyik fél boldogságának szavatolására csupán egyetlen mód nyílik: ha a másik fél jellemére épít. Márpedig ez fölöttébb bizonytalan garancia”. (W. G. SUMNER: i. m. 590.) Ezt a bizonytalanságot: a kihívások és csábítások lehetőségét akarja korlátozni, minimalizálni, s a „kinti” társaságról lemondva egészen a fogadott hűségnek, az asszonyi tisztességnek igyekszik szentelni magát.

78 „Hát ezek aztán édegetek szépen. Egyszer aztán már kérdezték többen, mert a királygyerek járt ide-oda, kocsmába, kávéházba, hát kérdezték tüle, hogy ki a feleséged, meg ez, meg az, mer sose látta senki a feleségit. Nem vihette. Hát hitték is, nem is, hogy a királygyereknek van felesége.” (SZUHAY: 367.)

79 „A lakozás és a női”, In: E. LÉVINAS: *Teljesség és Végtelen*, i. m. 127.

80 „Hát gyerek gyerek után jött, csak hogy mán párjával is a gyerek. Ű csak magába járt. Mán a gyerekek is ojanok, hogy mennek véle a templomba. A többiek ott gunyolták: «Hát te, özvegy ember vagy?» Hát így, ki hogy monta neki, ki feleséged..” ORTUTAY: *11. b.* i. m. 282. Sebestyén Lajosné kakasdi mesemondó 78. sz. változata meglepő módon eltérő a többitől, mert hiszen a király önzőségének és hajthatatlanságának következtében végtére elveszíti a feleségét. „Hát ő félharagudt, hogy nem tudott sohuvá menni, hát kezdett veszekedni: heába van neki felesége, mégés reméte kell légyen.” Arra kényszeríti a nejét, hogy vele

a valóság/igazság (melynek birtokában és tudatában van), a bű-bájoslás és egyenes beszéd közötti határt összemossa hiúsága okán, a szöszegéséért és bizalom-eljátásásáért komoly árat kell fizetnie.⁸¹ Ám a Fedics-féle változatban egészen pontosan kimondatik a szégyenkezés oka:

Hát neki nagyon furcsán esett, hogy mindenki a feleségével megyen, csak ű a két gyerekekkel jár. Még a többiek dorgálták is: «Felséged miért nem jár párostul?» Azt mongya: «Hát mi köztünk ez a divat.» Majd megrestellte magát, hogy gunyolták, hát majd mikor a templomba mentek más vasárnap: «Hékám, gyere el mán te is a templomba.» Feleli a felesége: «Hékám, mit fogattál?» «Hó, hát örök életig tart ez? Mán nem győzőm a gunyolódást hallgatni ...» (Ortutay: 275.)

Az egyik mesemondó egyértelművé teszi, hogy miután „párostul” jelentek meg a misén, a közösség tagjai megdicsérték a királyt, hogy visszaállította a rendet, s újfent követhető példát mutat mindenkinek. A mese e ponton a keresztényi normarendet követi: „A derék asszony urának koronája” (*Példabeszédek könyve*, 12, 4.), olyan feleség, akit bármikor és bárhol fel/be lehet mutatni, erényei és bölcsessége a ház urának dicsőségét, tiszteletét szolgálja.

Starobinski emlegeti Montaigne hazugságról szóló följegyzései kapcsán az állandóságot és a jóságban, igazságban való hitet:

Beszélne-e vajon oly gyakran állhatatlanságról és csalásról, ha nem állna mögötte az állhatatosság és a nyíltság vágya, még akkor is, ha ezt a normát csak valami-féle homályos reményen át ismeri? A világot csak akkor vádolhatjuk hamissággal, ha hiszünk egy ezzel ellentétes lehetőségben: egy olyan igazságban, amely valahol máshol (e világon vagy e világon kívül) rejtezik, és amely feljogosítana bennünket arra, hogy rá hivatkozva a hazugság vádlóiként lépjünk fel.⁸²

menjen a templomba, de ott az ördög rajtakapja. „Nohát, akkor a menyecske úgy megjedett, hogy akkor kétségbe esett. Az embér igén megbúsulta magát, de imán akkor nem vót, mit tégyn. Eltakarította a feleségét, s máig ős élnek, ha még nem hóttak. Kivitte, s kifogyott a feleségibül.” In: DÉGH Linda: *Kakasdi népmesék. I-II.*, Akadémiai, Bp., 1960. II. 228.

81 Babosnál „Akkor a lány, elment vele a templomba. De amikor gyütt ki a templomból, akkor kerekedett egy fekete felhő, onnét leszállt az ördög, már a templomajtóba elkapta a lányt, elvitte” (SZUHAY: 367.), s csak a „kis inas” hozta vissza a „falován” a királynét, aki komolyan megintette az urát: „– nédd szivem szép szerelme, megen visszahozattál, de jobb hagytlát vóna békémet, mert úgyse tudok veled möglönni, mer úgyis csak visszavisz az ördög. Ha éngöm kiviszöl.” (Uo. 368.) Sumner hangsúlyozza: „Szégyent akkor érez az ember, ha alábbvaló másoknál, vagy ha tudatára ébred, hogy kedvezőtlenül ítélik vagy ítéltetik meg.” W. G. SUMNER: i. m. 633.

82 J. STAROBINSKI: „*Montaigne és a hazugság leleplezése*”, i. m. 51.

A „*permanence*” (melyet Vernant is hangsúlyoz), csakis úgy érhető el, ha a békességet, pihenést, nyugalmat és biztonságot zavaró „változástól” igyekszünk megszabadulni.⁸³ Az asszonynak a hagyományos paraszti értékrend szerint (miként Vernant beszél erről az antik görögök kapcsán): *otthon a helye*.⁸⁴ A világ számára elzárt helyen (a „háztűzhelynél”) tartózkodása és az ott tanúsított magatartása kínál alkalmat arra, hogy „életvezetése állandóságában, erényes egyformaságában” (Starobinski) szemléljük és megvizsgáljuk: azonos marad-e önmagával. Azzal az egykori lényel, aki a bizalomra és szeretetre épülő hűségfogadalmat megtette, aki a tisztessége és másik iránt érzett felelőssége megőrzésére szavát adta, és aki a házassága során a „rossznak” semmiféle alkalmat nem kínált a hozzá férközésre és a csábításra.⁸⁵ Az azonosság megőrzése nem tűri az otthon-lévőtől a kacérkodást és szemérmertlenséget, a szószegést (eskü, fogadalom) és bizalom-eljátszást. Tengelyit követve egészen pontosan állíthatjuk: „az önazonosság fogalmához hozzátartozik a minden idegen éntől való elkülönülés is”. Az önmagát szemlélő, a magánál/magában lakozó mihelyst nem a saját szemével fürkészi magát, hanem mások tekintetéből, ítéletéből vizsgálja meg magamagát,⁸⁶ saját vesztét, sorsa romlását, rosszra fordulását idézi elő, mivel az idegen szem olyan, mint a maszok: mást láttat és mást mond, egy másikat.

83 Uo. 53.

84 A mese francia változata, „*Le gros cheval blanc*”, (A nagy fehér ló), mely a Kékszakáll egy variánsa, szintén megfogalmazza, hogy az anya hosszú ideig nem merésze kiengedni a lányait otthonról, «[...] elle a pas osé pendant longtemps laisser ses deux autres filles sortir dehors». P. DELARUE et M. L. TÉNÈZE: *Le conte populaire français*, Éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 2002. 183. – W. G. SUMNER jegyzi meg: „A házaseset magánjellegű, mindenki mást kirekesztő életforma”. i. m. 590.

85 «Egyedül Hesztia él kitartóan otthon anélkül, hogy valaha is elhagyná a helyét. Biztos pontként, középpontként, amihez az emberi tér igazodik és ahonnan kiindulva megszerveződik, Hesztia a költők és a filozófusok számára azonossá válhat a kozmosz középpontjában mozdulatlan földdel.» «Seule Hestia demeure immobile à la maison, sans jamais quitter sa place. Point fixe, centre à partir duquel l'espace humain s'oriente et s'organise, Hestia, pour les poètes et les philosophes, pourra s'identifier avec la terre, immobile au centre du cosmos.» *Hestia-Hermès, Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, In: J.-P. VERNANT: i. m. 157.

86 Lásd a *kígyó-völgyény* típusú mesékben a teherben lévő lányt az anyósa mindenféle megvető jelzőkkel illeti, csakhogy „kiszedje” belőle, megtudja tőle a titkát, és az elvárásolt királyfi átok-alól-szabadulását megakadályozza. A közösség elvárásainak megfelelés olykor paradox módon az egyéni sors romlását is előidézi, ha csak nem képes/hajlandó szembefordulni a vesztére törő erőkkel, s ha kell némaságot fogadva, az együgyűt megjátszva, kivárja az időt, amikor megnyilvánulhat. Erre hangzik a bibliai példázat: „Az asszonyi bölcsesség építi a házat.” (Pbk, 14,1.)

[...] a mozgékony, változékony, az állandósággal összeegyeztethetetlen belső természet az azonosság fogalmáról való lemondást vagy annak átalakítását követeli.⁸⁷

Az állandóság, a folyamatosság, az elzárkózottság, melyet a feleség képvisel házában maradva, az idegenektől, Másoktól eltávolodva, felveti azt a kérdést, hogy mindvégig *azonos* marad-e magával? Vagyis hogy mindazok a tevékenységek, melyek hétköznapi és szellemi életét meghatározzák, a Hesztia-Héra aspektust erősítik-e, avagy sem?

*Csak az a tevékenység nem fenyeget csalással, amelyet az ember úgy végez, hogy közben nem lép ki önmagából: ilyen a világról – vagy önmagunkról – való ítéletalkotás; itt végső soron olyan cselekvésről van szó, amelynek az én egyszerre forrása és célja, s amelyet visszaható igékkal fejezhetünk ki: az ember próbára teszi, megvizsgálja, lefesti magát.*⁸⁸

Az ön-azonosság rögzítése ez esetben olyasfajta ítéletalkotás, mely túlmutat az aszszony önmaga próbára tételén, s otthon-ülése alatt nem elemésztí, hanem felépíti önmagát, a létgondok szétszalazását követően – a Derrida-i értelemben⁸⁹ – *kötegetbe* szövi azokat a létlehetőségfeltételeket, melyek a pénelopé-i örökös szövés és lebontás révén, a nappalok egybeszövése és Másoktól „elkülönöződése”, eltávolodása során saját történetét konstituálja meg, mint időbeli folytonosságot és állandóságot. Az ördög előtt tett rendíthetetlen hitvestársi szerelméről szóló tanúságtétel (ne fedjük a templom vagy a ház ajtajában mások jelenlétében hangzik el!), mely korábbi szavának, megismételt hitvestársi hűségesküjének visszavonhatatlanságáról győzi meg az őt el-és magával ragadni szándékozó csábítót és a férjét is, de ami ennél is fontosabb, bennünket: olvasókat/hallgatókat is.

*Az Én úgy marad meg Magának, hogy a különféle, széteső eseményekből felépít egy történetet, ami a saját története.*⁹⁰

87 J. STAROBINSKI: „Montaigne és a hazugság leleplezése”, i. m. 63.

88 Uo. 57.

89 „[...] a *köteget* szó alkalmasabbnak tűnik annak jelzésére, hogy a javasolt egybegyűjtésnek szövésre, fonásra, kötésre emlékeztető struktúrája van, mely újra szétfutni engedi a különböző fonalakat és a különböző értelmi vonalakat – erővonalakat – egészen úgy, mintha kész lenne abból egy másikat szöni.” J. DERRIDA: „Az el-különöződés”, (ford. Gyimesi Tímea), In: *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, Bp., é. n. 43.

90 E. LÉVINAS: „A filozófia és a végtelen ideája”, In: Uo. *Nyelv és közelség*, i. m. 28.

A „saját története” egyben része annak a nagyobb ívű narratív identitásnak is, melyet a mesemondó tár elénk: ekként kettőződve meg a nyelv, s a nyelvben a történetmondás.⁹¹

A Fedics-féle változatban, amikor a templomból kijövet hazafelé tartanak, az ördög nekitámad újfent a kérdéssel, hogy mit látott a kulcslukon, s erre a lány hosszasan, türelmet próbára téve mondja/sorolja *refrénszerűen*, utólagosan megismételve az életét, ez a fajta narratív azonosság, egészen pontosan hitelesen felmondott élettörténet biztosítja az én azonosságát⁹² és kikezdehetetlenségét: személyisége integritását. Ez az ördögnek/csábítónak nyilvánosan és köntörfalazás nélkül el- vagy felmondott „saját történet” (hűségeskü-megerősítés), helyrebillenti a kizökent rendet, visszaállítja a szeretőért fohászoló lány tisztességét, igazolva a bibliai intést: „*Szeretettel és hűséggel jóvá lehet tenni a bűnt; az Úrnak félelme távol tart a gonosztól*” (Pbk, 16, 6).

A Berze Nagy-féle változatban a fiatal pár esküvőjén támad rá az ördög a lányra, aki egy szelet kenyeret tett a zsebébe, s az válaszolt helyette, a nevében, mint egy „betétszerű” narratívában felvázolva azt a sorsot, mely szenvedés-történetként kijutott neki:

Mit szénvetté té abhó képest, amit neköm köllött kiállanom! Engöm évetöttek, mögboronátak, lővaktak, kicsépűtek, mögöllettek, mögdagasztottak, kisütöttek, oszt mégis mögbocsátok. Akkor té is mögbocsáthacc!⁹³

Egyáltalán nem mellékes, hogy az idézetben fölfedezhető egyfajta metaforikus utalás, miszerint a házasság olyan, mint a *szántás*, az asszony (mint földdel szoros

91 Vö. BÁLINT Péter: *Mese a mesében: a megkettőződés hermeneutikája* fejezettel.

92 Fedics meséjében figyelmezteti egy asszony a királynét arra, hogy miként viselkedjen, amikor az ördög/csábító eljön érte/hozzá; az érinthetetlenségének védelmében egy „narratív identitást”, egy önazonosságot konstituáló beszédet mondjon: „– Én, – azt mongya, – mikor ján vótam, szép ján vótam a faluba, szeretöm nem vót. Minden jánynak vót szeretője, de nekem nem vót. Hát én ezen izéltem, töprénkettem mindég, hogy hogy is van, mint is van, mikor én legszebbnek éreztem magam a faluba? Azt tanáta, kimondani, de hóttal beszíelek, nem elevelen, hogy bárcsak adna mán az Isten, ha egy ördögöt adna is. Hát én csak tréfának véltem a dógot. Eccer odakerült a dolog, hogy eljön az este, összeülünk a fonóba, egyik egyget mond, másik másat mond. Mindenkinek eljött a szeretője, az enyém is eljött kiésőbben, beköszön egy aprófürtü gubás, darutallus kalapba. Hon leül, hon egyéb, hozzám ült. Na, adott az Isten nekem szeretőt! – örventem, de hóttal beszíelek, nem elevelen. Eccer hát az orsóm kisiklik a kezembül, ügyeskettem, kapkottam, de ű is ügyeskedett, de én csak hamarébb! A lába felé kapkodok, hogy nincs ott az orsó, hát lúlabat éreztem, lúkörmöt. Hóttal beszíelek, nem elevelen. De ekkor én meghókkentem. [...]” ORTUTAY: i. m. 283–284.

93 BERZE NAGY János: i. m. 156.

kapcsolatban álló, mint termő földanya) a *barázda*, és a férj: az *ekével szántóvető*.⁹⁴ Emellett a zsebben meglapuló (másik változatban a rontás ellen az ajtó fölé tett) kenyér olyasfajta étel, amelyet csakis a „ház” lakói közé számítók, az asztaltársasághoz tartozók fogyaszthatnak.⁹⁵ A királyné nyílt és kíméletlen visszautasítása után az ördög kirekesztődik a családtagok és a vendégségbe invitáltak meghitt köréből, mint egy, a folyamatosan íródó „saját történetben” nem kívánatos személy, s éppoly nyomtalanul tűnik el, vettetik ki, mint ahogy korábban feltűnt.

Miután elhárul a csábítás veszélye és a hitvestársak véglegesen megszabadulnak az ördög kísértésétől (akár a házasságkötésük, akár a felnőtté vált fiúk házasságkötése alkalmával), komolyan kimondatik, hogy:

Most esküggünk meg igazán, mostmán nem félünk, nem tartunk senkitül. (Fedics, 285.)

Mitől is kell(ett) *félni*? Milyen a félelmük természete? Leginkább a csábításnak és vágnak kitett ön-maguktól; a „totális örömvágy keresésétől”, mely Tengelyi megvilágításában „ismétlési kényszer” és ugyanakkor a „halálöszön szolgálatába lép”.⁹⁶ A királyné a folytonosan (lányságától a gyermekei/fiai felneveléséig tartó különböző életszakaszokban) feltűnő és azonosságát őrző énjét próbára tevő csábítótól fél, aki örökösen keresi jellemében azt a gyenge pontot, az örömvágy tárgyát, mely hiányélményként jelentkezik, s melynek betöltésére ajánlkozik. Hősnőnk sajátta tett élmény híján nem tudhatja, amiről Bernet beszél Lacant értelmezve: „minden vágyteljesülés egyszersmind hiánytapasztalat”,⁹⁷ vagyis hiába engedne a kísértésnek, inkább csak erősíteni a vágyakozását, mintsem végérvényesen beteljesítené: csak a közösségi bölcsélet intheti ennek belátására. A királynak pedig saját állhatatlan természetétől kell félnie, melynek következtében a mások ítéletét, mint szabadságát korlátozó szót, fölébe helyezi adott/eredeti szavának és a hitvestársi elvárásnak, s ennek révén a kiteszi Másvalaki vágyakozásának, csábító szenvedélyének, ahelyett, hogy élvezné az otthon zavartalan bensőségességét.

94 «Ezen új szempontból a házasság a görögök szemében földművelésként jelenik meg, ahol a nő a barázda, a férfi pedig a földműves.» «Sous cet aspect nouveau le mariage apparaît aux yeux des Grecs comme un labour dont la femme est le sillon, l'homme le laboureur.» J.-P. VERNANT: i. m. 171.

95 «[...] a házhoz tartozó csoport valamely külföldön tilos táplálék fogyasztásával erősíti a csoport kohézióját és kinyilvánítja egységét.» «[...] le groupe domestique renforce sa cohésion et affirme son unité dans la consommation d' une nourriture interdite à l' étranger.» Uo. 173.

96 Tengelyi László: Élettörténet és sorseseemény, Atlantisz, Bp., 1998. 323.

97 Uo. 318.

A VARÁZSLÓ ÉS SÓVÁRGÓ TEKINTET

(Az elátkozott királylány [AaTh 307] típusú cigány népmesék
hermeneutikája)

I.

A hűtlen feleség megjelenésére (aki egyben „bitang”, „álszent”, „csúnya, képmutató”, s az esetek többségében egyszerre „gonosz anya” is, s aki a felfokozott szerelmi szenvedélyében és sóvárgásában a halállal: elbűvöléssel, elnyeléssel, uralkodási vágyból történő gyilkolással, és az újjászüléssel szoros kapcsolatban áll, ahogy erre Kerényi rámutatott), számos mesében találunk példát.¹

A „hűtlen feleség”-típusú meseváltozatok döntő többségében fordul elő a látás és megértés, a látszódás és a másként megértetés kettőssége, egymásra vonatkozása, legtöbbször a szív és szem, az elátkozottság következtében valamilyen álarc mögé rejtettség és a nyelv (mint elrejtő és feltáró közeg) metaforájában. Ennek oka, hogy a hős a mesemenet elején az alvilágba, sötét erdőbe, zsványok tanyájára, világtalan szférába kerül, ahol egy „fekete” vagy más női archetípust rejtő „álarcos” királylánnyal találkozik. Benne a nekirendelt (megváltódását, boldogságát, sorsa beteljesülését képviselő), vagy csak az őt elcsábító/útba igazító lényre ismer. Ő az, aki közvetlenül vagy közvetett módon komoly próbatételt/„nehéz feladatot” mér rá. Más változatokban a hősnek a sárkány/boszorkány/tündérek „házából” kell megmentenie leendő hitvesét, és persze önmagát, hogy diszpozíciójuk megbeszélését követően, egymásnak tegyenek ígéretet, s együtt szökjenek meg a fogságból. Miután visszatérnek a földi világba, a hős otthonába, egy másik nő feltűnése és a hős fedélkenysége emel újabb akadályt boldogságuk elé.² A hős a különböző világokban történő utazása során a látására és megérzéseire, szemére (olykor ez utóbbi funk-

1 Jelen tanulmány keretében három olyan közösség: Görgényüvegcsűr, Beregújfalu és Marosszentkirály cigány mesemondóinak meséit veszem górcső alá, amelyek archaikus világképeket és metaforikus nyelvezetüket tekintve paradigma értékűek a többi változat értése és értelmezése szempontjából.

2 Jakab István „*A fazékfedő*” meséjében, egészen elképesztő fordulattal találkozunk; miután a legkisebb legény az almából előpattanó lányt megmenti és a közös életre készül vele, a városban szállást keresvén a királynál talál menedéket, aki erőnek erejével akarja elvenni menyasszonyát, s a lány ekképpen gondolkozik a király ajánlatán. „Hát jól szemügyre vette a leány is a királylegényt, gyönyörű szép, ügyes legény vót, és elgondolta magában, hogyha ahaz a legényhez menne, hát milyen haszna lenne neki az életben? Mingyár szerelmet kötött az a szép lány a királylegénnyel, ott fére mentek a kúttól, elmentek sétálni, már mi-

cióját helyettesítő *fülére*³ vagy *ujjára*⁴) és szívére kell, hogy hagyatkozzon, mint az önmegértés, a saját diszpozíció meghatározás lehetséges módjára. A valaminek látásodás és ennek a *mintha képnek* a Másikkal való megértetése és az előtte álló létező életvalóságának az értelmezése elsődlegesen is nyelvi bonyodalmakat okoz: a kommunikáció hiányossága, az inter-aktus egyoldalúsága, a jelek félreértelmezése okán. Ennél fogva a hős nem tehet mást, minthogy az egymást helyettesítő/erősítő érzékszervei működéséből fogant intuícióját és a tapasztalatot⁵ (mint „tudat háta mögött” már valamiként létezett, de még nem tudottat felismerje), a létre reflektáló értelmét, az idő tereit és arcait egységesítő emlékezetét hadra fogja.

A mesében a *látás*, mint az előretekintés révén megváltoztatható létkörülményekhez igazodást és tulajdonképpeni-lét megértését segítő princípium, és a meglátott Másik arca/teste keltette érzéki *gyönyör*, gyakorta szervesen összetartozik. A *látás* aktusa, mint mintavétel: a mozgásban lévő tárgyat vagy személyt egyszerű rögzíti a múlttá/halottá vált létében és az érzékelő jelen pillanatában. Az emlé-

-
- kor visszajöttek a kút területjére, már meg is vótak egyezve.” S ettől kezdve a mesemondó megfélekedzik a hősről, s noha a lány helyét egy cigányleány akarja elfoglalni a trónon, de végtére is a király megkapja választottját, mintha róla szólna a mese, ez esetben a mesei igazságszolgáltatás és a hős feladatvégzéséért járó jutalom elmarad. In: NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 376–396.
- 3 G. Durand „*Les visages du temps*” írásában összefüggést teremt a vakság, a kiáltás és a „szellem szájának” témája és a sötétség között; s Lawrence mondását idézi: a fül mélyrehatóbban tud hallani, mint amennyire a szám képes látni. A fül az éjjel értelmével rendelkezik. («Le thème du mugissement, du cri, de la 'bouche d' ombre' est isomorphe des ténèbres, et Bachelard cite Lawrence pour qui „l' oreille peut entendre plus profondément que les yeux ne peuvent voir”. L' oreille est alors le sens de la nuit.») In: G. DURAND: *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, Éd. PUF, Paris, 1963. 99.
- 4 „[...] a vakok éjszakája mozdulatlan tekintetekkel van tele, ahol a szem a kezek felé fordul és tapogatózássá változik. A többiekkel tudatos viszonyt képező tekintet, és a megélt horizont – a látás-funkció hiányában – a legkifinomultabb halláson vagy az újjégződéseken keresztül képes kompenzáló utakra szert tenni.” In: J. STAROBINSKI: *Poppea fátyla, Válogatott irodalmi tanulmányok*, (ford. Ádám Anikó et al.), Kijarat, Bp., 2007. 35.
«N' oublions pas non plus que la nuit des aveugles est pleine de regards arrêtés, ou plutôt déviés vers les mains, convertis en tâtonnement. Le regarde, relation intentionnelle avec les autres et l' horizon vécu, peut, en l' absence de la fonction visuelle, emprunter des voies compensatrices, passer par la pointe attentive de l' ouïe ou par l' extrémité des doigts.» (In: J. STAROBINSKI: *L'oeil vivant*, Éd. Gallimard, Paris, 1999. 9–28.)
- 5 „A valóság leginkább úgy indítja a tudatot tapasztalatra, hogy szembesíti a vágyott/reménybeli/vonzó (das Anmutliche”) lehetetlen tapasztalatával, azaz olyan lehetőség elé állítja, ami azt kényszeríti ki, hogy lehetőleg jobban tapasztalja azt, ami *van*.” BACSÓ Béla: *Széljegyzetek Tengelyi László Tapasztalat és kifejezés című könyvéhez*, Magyar Filozófiai Szemle, 2008/3–4. 229.

kezet segítségével kimerevíti a látottat egyes pozíciójában, hogy a kémlelő, a felszín alá leső vágnak engedelmességgel gyönyörködhesse a látvány „konstans” voltában. A kimerevítés egyben kitágítás is, hiszen a pillanat idejével együtt magát a gyönyörködés idejét is meghosszabbítja. Ugyanakkor enged a *bűvölet*nek, mely „a szórakozottság tetőfoka”,⁶ s a szemlélő világ vagy mások iránti „káprázatosan figyelmetlen”, mondhatnánk szemtelenül (a szó: „homályos látás” és „hetykeség” kettős értelmében) figyelmetlen voltát is okozza. A bűvölet körébe vonzó lény/tárgy, az elrejtett szemlésének elégtelenségét, s helyette a *messzeséget*: a „képzeletbeli távlatokat”, a „homályos dimenziókat” kínálja, mivel a néző sóvárgása okán többet akar látni a felszínnél, a maszknál. A bűvölet másfelől fogságba esés: egy másik szemnek, a Másik látásának végzetes kitettséggel. Korábban én igyekeztem látni és valamiként tudatosítani őt, s egyszeriben figyelmetlenségem, szórakozottságom okán áldozatává válik a Másik, az engem szemlélő határozott, kíméletlen tekintetének.

Jan Assmann *A szív a mérlegen – szégyen, vétek és bűn* írásában egy más aspektusból értelmezi ezt az összefüggést:

Az arc és a szív a személyközi cselekvési és észlelési terek szimbólumai. Az arc a látáshoz és a látszáshoz kapcsolódik; nevezzük ezt az inter-vízió terének. A szív az egyiptomi antropológiában az értelem székhelye, következőképp a megértéshez és megértetéshez kapcsolódik; ez elsősorban a nyelvben, az egymás meghallgatása és egymással folytatott beszélgetés révén zajlik; nevezzük ezt az inter-lokúció szférájának.⁷

Az assmanni értelmezésben a *szívhez*: az érzékelés, a belátás, az ész; a *szemhez* pedig: az észlelés, a rá- vagy előrelátás és értelem jelentése kapcsolható. Az arcról, mint személyközi kapcsolatban megnyilvánuló entitásról, Lévinas gondolatai segítenek közelebb jutni a „hűtlen feleség” mesetípusunk hőseinek egzisztencia-karakteréhez:

Az arc megnyilvánulása az első beszély. Beszélni mindenekelőtt azt jelenti: kilépni a látszás, a forma mögül, megnyílás a megnyílásban.⁸

Az arcban, mint ahogy másutt Lévinas kifejti, egyszerre jelenik meg az önfeltárás, a lemeztlenedés vágya és a felelet-igény, a várakozás, a felelősségvállalás ki-

6 Uo. 34.

7 J. ASSMANN: *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008. 165.

8 E. LÉVINAS: „Jelentés és értelem”, In: *Uő. Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 66.

nyilvánítása.⁹ Ugyanakkor a Másik (férfi vagy nő) feltárulkozó emberiségében „felfénylik előttem, éppen annak az embernek az arca, akire vártam. Az emberi szexualitás talán éppen erre az ismeretlen, mégis ismerős arcra való várakozás”.¹⁰ A mesében mindig a hős és valaki Más (a neki rendelt vagy éppen *nem* rendelt társ) közötti interperszonális viszonyban, teljes vagy hiányos kommunikációban, a szó és a tett egységében tűnik föl az elátkozottság, a konfliktus, a feladat lényege. Épp ezért mindkét arc megnyílik valamiképpen a Másik számára: vagy a „szemtől szembe egyenességével”, vagy a *hamis* beszédben megnyilvánulva. (Mindkét eset a mesei szituációban odafordulást és odaadást, feltárulkozást és önkiszolgáltatást, megnyí-
lást és befogadást, mint kölcsönös gesztust, nyelvi interakciót feltételez, vagy ennek valamiféle hiányosságát mutatja.)

Ebből a szempontból a mesei világ logikáját, a boldogulás (mely nem feltétlenül jelent egyben boldogságot is) lehetőség-feltételeit követve, központi kérdéssé válik a hős életvitelét és feladat-megoldási szándékát tekintve: az *erény* megléte és szerepe a hős jellemében. Weiss János ekként ír az erényről:

[...] mint készség két mozzanattól áll össze: a helyes tervezésből (a meggondoltságból) és a helyes kivitelezésből (a kitartásból). 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 szervezeten tevékenységében, mint a megismerés tevékenységében.¹¹

9 Titicska István („A kezetlen lány”) meséje az arc és szív szoros összetartozását, a két fél közötti felelősségvállalás és szeretetnyilvánítás elengedhetetlenségét jeleníti meg. A mesében az udvarból elűzött s kezétől megfosztott feleségére rá nem ismerő királyfiúnak mondja Hamupépőke. „– Te nem látod – azt mondja –, hogy olyan, mint a te feleséged? / – Na, jó – azt mondja. – Az én feleségemnek keze nem vót! / – Te azt ne niézd, hogy keze nem vót – azt mondja – te csak – azt mondja –, niézzé rendszeren az orcájába! [...] – Eridj, fiam, tedd fel – azt mondja – apádnak a lábát, ne csüngjön! Na, a kisfiu elment, olyasmi lehetett, mint ez a fiu („Tíz év körüli fiúra mutat.”) Emeli, az apja visszatartotta a lábát, hogy ne birja a kisfiu felemelni. – Eridj, fiam – azt mondja – te is segíts a másiknak! Ketten menjetek! / – Na – azt mondja –, muszáj vagyok, pedig nem érdemli meg tüllem, mer ü engem – azt mondja –, kocskán elhajtott a házbu, kocskán elhajtott, én tegyem fe neki – azt mondja – a lábát. (Ezt a fiu mindent hallgatta végig.) – S most én tegyem fel a lábát? Na, mindegy – azt mondja –, az én szívem nem kutyasziv.” In: *Tűzoltó nagymadár*, beregűfjalusi népmesék és mondák (PENCKÓFERNÉ PUNYKÓ Mária gyűjtése), Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993. 173.

10 E. LÉVINAS: „Talány és fenomen”, i. m. 88.

11 WEISS János: *Mi a romantika?*, Jelenkor, Pécs, 2000. 90. (Az „erény” nyugati gondolkodásban történt morálfilozófiai át- és újjáértékelését, még az elmúlt évszázad mesemondóinak és általuk létrehozott mesenarratívák vizsgálatá során sem szándékozom az írás keretében áttekinteni.)

A mese esetében jogosnak tűnik a kérdés: a hősnek eleve és szükségképpen kell-e rendelkeznie az erényesség tulajdonságával? S ha rendelkezik is, az egzisztencia-karakteréhez tartozó erényessége elegendő-e a nehéz feladatok megoldásához, avagy a rejtett erényességét feltáró, megerősítő, játékba hozó lények segítségére szorul, hogy erényességének érvényt szerezzen? A mesevilág tanulsága szerint, a „megrontatlan”, becsületes nevelkedést kapó hősnek is valamilyen fokon a „*meggondoltság*” és „*kitartás*” Weiss János általi értelmezését kell elsajátítania az utazása: kalandjai során. Épp ezek együttes bensővé tétele és a megismerés tevékenységébe bevitele emeli a hétköznapi emberek és az ellenségei fölé, s juttatják az eukatarziszhoz. A mesehősről¹² tudjuk, hogy egyetlen jellemvonásra „redukált” lény. A kihívások természetének megismerése és a feladatok értelmezése, teljesítése közben (a bölcsesség és a szeretet mozgósítása révén) válik képessé arra, hogy eljövendő-léte fényében megváltoztassa tévedését, hibás döntését, s azzá váljon, akivé rendeltetése szerint válnia kell. Nem feltétlenül erényes, hanem az erény útjain jár. Nem feltétlenül jó, de törekszik a kanti *jóra-jobbá*-válásra, a jóság diadalára. Nem szükségképpen rendelkezik értelemmel, de a kalandok során másoktól vagy egy szituációban kapott tudás, a „van”-nak és „lehetséges”-nek lehető legjobban tapasztalata meghozza számára a belátás bölcsességét: az észhasználat szükségességét.

II.

Hogy nem egészen alaptalan az a fajta szövegértelmezés, mely szerint az átok alól megváltandó királylány önfeltáró szavai, a felelet-adásra várakozással egy időben kétséget, gyanakvást, nyugtalanságot, olykor félelmet keltenek a segítségére érkező/siető hősben, kiváló példaként szolgál Jakab István *A Feketebéli király* című meséje.¹³

¹² Egy nagyobb mesekorpusz ismeretében azt tapasztaljuk, hogy a mesében sem „egy-értelmű” egy-egy lény, állat, maszk mögött/átokkal sújtott létező egzisztencia-karaktere.

¹³ NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 202–237. A változatok „*az elkárhozott királyleány*”-típusba (vagy másként elátkozott/elvarázsolt királykisasszony) BN. és AaTh 307 tartoznak.

A mese szlovák változata, „*Az elvarázsolt királykisasszony*”, a borsószemként kapott királylányról tud, aki megmenti apját az ellenséges királytól, s mielőtt meghalna, azt kéri: „ne hagyjatok őrizetlenül”. Őt is a templomban felállított koporsóba helyezik el, s maga is felfalja az őrizetere rendelt katonákat: „Az összes katona csontja ott hevert”. Az őrzésre kirendelt újonc maga is fél, akár János, s egy öreg koldus („Az öregember pedig angyal volt, maga az Isten”) látja el tanácsokkal: „ne nézz rá, ne mocsanj”. A holtából felébredő lány e mesében „*kiabál*”, ám mindahányszor megkíséرتi az újoncot, „ehesen” kell visszafeküdnie

A Feketebéli királyt¹⁴ sok idő letelte után „meglepte”, hogy egy lánygyereke született (egyek folkloristák szerint az apa vagy az anya az ördögnek ígérte születendő gyermekét¹⁵), aki tizenhat évesen szülei előtt feltárta a rá kimért átkot.

- Nízzen ide, ídesapám és ídesanyám! Én tőtem be a tizenhatodik évemet. Amikor én megszülettem, akkor megjelentek a Sors-tündérek, és nagyon rosszul jóstak énnekem. Mert asz mondták nekem a Sors-tündérek, hogy amikor én betőtem a tizenhat évet akkor engemet valami rossz szellemek fel fognak vátani. És hogyha maga meg akar engemet vátani, fölváthat, de mindenesetre csak úgy, hogy engemet katonasággal fog őrizni, minden éccakára katonaságot tenni őrségbe. Ugyanaz a katona, amelyik először őrségbe megy, háram éccaka egymás után, hogyha meg fog engemet őrizni, akkor én újból visszaválak az én természetembe, s akkor boldogan fogom tőteni az én életemet. (202.)

Az apa a virágoskertben „kápólnát” épített, ahol „egy üvegkoporsóba fedetlen” helyezték el a „halott” lányt, s rögvest őrséget állítat, hogy meg tudja menteni. A halott királylány üvegkoporsóját – A Durand-féle izomofia szerint – bátran nevezhetjük

koporsójába. A harmadik éjjel ellenben az elvarázsolt lány „kifehéredik” és megmentője felesége lesz. E változat a meseszövéseben, az archaikus létszemléletében, az egymáshoz kapcsolódó funkciók elrendezésében, az ön- és létmegértést segítő szimbólumok és metaforák jelentésségében nem mutatja azt a gazdagságot, mint amit a Jakabé: pusztán a „feketeségből” megváltás alapmotívuma kap hangsúlyt. Ellenben jól mutatja, hogy az alapszűzséből miként kerekedik ki a tehetséges mesemondó ajkán egy nem mindennapi változat. In: *A harmatban fogant hajadon*, szlovák fantasztikus mesék, (ford. Körtvélyessy Klára), Európa, Bp., 1988. 35–44. A mese marosszentkirályi változata: „János meséje” előbb a „Táncolni járó lányok” (BN 306) történetét mondja el, ebben megalapozva a királylány „ördögökkel” érintkezését, „alvilági aspektusát”, majd a *hálás halott*- típusból ismerős motívum szerint a „megőrzés” révén feltámasztott/megtisztított halotton: a leendő feleségen való osztozkodást követeli segítsége fejében. Amikor az elkárhozott lány a szentkönyvet elolvassa megtisztul, s a lakodalomra készülnek, a halott/ördög eljön a fele-asszonyért és „akkor az ördög kettéhasította, s annyi kicsi ördög esett ki a királylányból, mint a fűszál. Az öreg megint összepásztotta a két darabot, s akkor már tiszta lett a királylány.” (In: *Zöldmezőszárnya*, marosszentkirályi cigány népmesék, Nagy Olga gyűjtése, Európa, Bp., 1978. 41.) Ez a mese is világosan mutatja az elkárhozott lány *kirkéi aspektusát*, a szexuális kilengés utáni mélybevitt és a tisztátalanságban leledzést; ugyanakkor a „szomszéd” mesék egymásba csúszására is példát mutat.

14 Ricoeur írja S. Ullmannra hivatkozva: „minden névhez és minden jelentéshez egyfajta 'aszszociatív mezőt' kell csatolnunk, ezek működtetik ugyanis az érintkezési és a hasonlósági kapcsolatokat a név és a jelentés síkján egyaránt [...]”. In: P. RICOEUR: *Az élő metafora*, (ford. Földes Györgyi), Osiris, Bp., 2006. 170.

15 P. DELARUE – M.-L. TÉNÈZE: *Le conte populaire français*, Éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 2002. 173.

„sír-bölcsőnek” (*sépulcre-berceau*), vagy „khthonikus bölcsőnek”. Miként a folklórban a föld, mesénk esetében az üvegkoporsó is az utolsó pihenés mágikus helyévé válik.¹⁶ Ezen a mágikus helyen fekvő/nyugvó lány, akit ugyanakkor a személynek kell megőriznie három éjjelen át, múmiaként tűnik föl előttünk, és éppúgy tételezhetjük halotti maszkkal ellátott „bábnak”¹⁷, mint a sírt is bölcsőnek, a túlélésről és az újjászületésről szóló ígéretek szellemében. Durand azt is megemlíti, hogy a temető az etimológiai értelmében „nász-szobának” is mondatik.¹⁸

Abogy kiment a négy katona az őrségbe, este kilenc orakor felébred a lány, szétnéz, elkezd sikótatnyi és kiabálni, olyan rettenetesen, hogy föld és ég rengett bele. Úgy, hogy azonnal a négy katona meghalt. (203.)¹⁹

Mielőtt tovább követnénk az egyre bonyolultabbá váló meseszerkezetet és szöveget, el kell töprengenünk a holtából „felébredő”, az alvilágból visszatérő lány *sikoltozásának* jelentettségén. Tegyük föl rögtön az egyszerűnek látszó, valójában nagyon is összetett kérdést: *miért sikoltozik a lány?* Az életből el-távolodását követő halál-

16 A finn mesében: „*A császár leánya a templomban*”, a lehető legszakrálisabb helyen, a templomban tartják a császár lányát, „de az bizony bolond. Minden éjjel egy embert kap enniválólul [...]”, ezért kellett a bérest kereső legénynek három éjjel megőriznie a királylányt, akit csakis a felfogadott béres (isten) tanácsait követve tudott megmenteni a gonosz fogságából. In: *Férfiszülte leány*, (ford. N. Sebestyén Irén), Európa, Bp., 1969. 26.

17 A francia mesegyűjteményben „*La princesse délivrée no. 307*” fejezetben felsorolt mesecímek nagyon pontosan utalnak a hősnő egzisztencia-karakterére: vámpírlány, nöstényállat (la bête), ördög gyermeke, „lélek nélküli test” P. DELARUE – M.-L. TÊNÈZE: i. m. 174–175. Ellenben a két szerző által felsorolt meselemek közül hiányzik: a megszabadított királylánnyal való *szexuális egyesülés*, mely valamennyi cigány mesében megtalálható; illetve a kárpát-medencei változatok többségében nem egy öregasszonnyal, hanem a szakállas öregemberrel találkozik, akire Jung is utal.

18 «C'est cette inversion du sens naturel de la mort qui permet l'isomorphisme 'sépulcre-berceau', isomorphisme qui a pour moyen-terme le berceau chtonien. La terre devient berceau magique et bienfaisant parce qu'elle est le lieu du dernier repos. [...] La momie comme la chrysalide est à la fois tombe et berceau des promesses de survie. Notre mot 'cimetière' lui même nous le signifie par son étymologie, *koimêtérion* voulant dire chambre nuptiale.» G. DURAND: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992. 270–271.

19 „Anat, a Sárkány elleni győzelmet megünnepelelő, lakomát rendez Baal tiszteletére. Ezután az istennő bezárja a palota kapuit, és gyilkos indulattól elragadtatva, nekifog lemészárolni az őrséget, a katonákat, az öregeket; a térdig hömpölygő vérben állva áldozatai fejével és kezeivel koszorúzza meg magát. [...] A vérfürdő és az emberevés az archaikus termékenységistennők sajátos vonása.” M. ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története I.*, Osiris–Századvég, Bp., 1994. 136.

ból-visszatérés megrázó és pezsdítő élménye, a feltámadás és újjászületés revelációjával egy időben az élet és halál kettősségének újraértelmezési lehetősége (mint másként látás képessége) zaklatja fel ennyire?²⁰ Az életbe, földi világba visszatérés után a más/másik-létben látottakról/tapasztaltakról való beszélés képtelensége (a „valaminek” látott/tapasztalt dolgok és történések elbeszélhetetlensége) okán válik egyetlen lehetséges megnyilatkozási formává az artikulálatlan beszéd: a sikoly? A halál állapotában saját egzisztencia-karakterének, archetipikus lényének lényegét: az *ogresse*-ként elnyelő szörnyalakat látta meg, melynek mitikus női reprezentációja: Kírké?²¹ Érdemes utalni arra, amit Maffesoli mond: az erotikus ölelésben, a vére való szomjúsággal egy időben megtalálható a gyöngédségre való vágy

20 Az alvilágban minden fordított, amikor nappal van a földön, éjszaka odalent; a rút és a szép, a magas és mély is megfordítottatott [...]. Az álom interpretációja ehhez a koncepcióhoz kapcsolódik, mivel az alvás ideje alatt a lélek elhagyja a testet és átjut a másik oldalra, amit ott lát, az maga az álom tárgya. Ekként a gazdagságról álmódás a szegénység jele, a betegségről való álom az egészség biztosítéka. («Dans le monde inférieur tout est inversé; quand il fait jour sur terre, il fait nuit en dessous; le laid et le beau, le haut et la bas sont également inversés [...] L'interprétation des rêves est liée à cette conception, parce que, durant le sommeil, l'âme sort et passe de l'autre côté; ce qu'elle y voit est l'objet du rêve. Ainsi rêver de richesse est signe de pauvreté, rêver de la maladie est une garantie de santé.» Jacques DOURNES: *De l'autre côté du tissage*, Communication, no. 29. Paris, 1978. 97–98.) Egy román mesét hozhatunk föl példaként: Prislea vitéz és az aranyalmák. „Prislea letért az alvilágba. Riadtan nézett szerteszét, nagy álmélkodással látta, hogy ott minden dolog fordítva van. Minden másképp volt ott, a föld, virágok, fák, még az állatok is. Egy kicsit bizony megszeppent [...]” In: *Szegény ember okos lánya*, (román népmesék, ford. Böződi György et al.), Európa, Bp., 1957. 47.

Dournes szellemében a Feketebeli királylány „tisztá lélekre” sóvárgása a tisztátalanságának és szerelmi szenvedélyének a bizonyítéka. A neve, a szimbolikus-mitikus: *Feketebeli* (mint az orális társadalomban a pikturális jelek), lefordítható, pontosabban aktualizálható: az *alvilághoz tartozó*. Azáltal, hogy nem kapott más család-, vagy keresztnévet, a mesemondó rögtön fel kívánta hívni a hallgatósága figyelmét egzisztencia-karakterére. Calvet írja: «Sans traduction, ou, si l'on préfère, sans actualisation linguistique, le pictural n'a rien à dire, il ne peut signifier qu'en association avec la langue.» (In: Louis-Jean CALVET: *La tradition orale*, Éd. PUF, Paris, 1997. 72.) Ugyanő írja azt is, hogy a gyermeknek adott név hordozója: a sorsot befolyásoló szándéknak, a végzetes jövendölések elhárításának, vagyis egyszerre védelem és üzenet. («Ainsi le nom donné à l'enfant est-il porteur de la volonté d'influencer le sort, de conjurer les auspices néfastes: il est protection et message tout à la fois.» i. m. 78.)

21 «Cet animal dévorant le soleil, ce soleil dévorant et ténébreux nous semble être proche parent de Kronos grec, symbole de l'instabilité du temps destructeur, prototype de tous les ogres du folklore européen. [...] tous ces avatars sont l'épiphanie multiforme du grand archétype de l'ogre qu'il faut assimiler, selon le folkloriste, à l'Orcus souterrain, à l'Occident avaleur de soleil.» G. DURAND: i. m. 94.

is.²² Alászállása és visszatérése történetében felsejlett előtte Orpheusz és Eurüdiké története, melyben a pillantás tilalma a jövőbeli sorsot meghatározza? Vagy az ébredését követően a maga körüli „szétnézése” során az üvegkoporsó (félre tett) fedelében, mint tükörben pillantja meg *magát*: azt az ijesztő, Másokat „magábaevő”, kegyetlen lényt,²³ akire a Sors-tündérek paroxizmusból fakadó éhsége miatt átkot szórtak és azt, akivé Kirké „varázslónői”-jellege formálta az arcát? A felszínek és a maszkok alá hatoló kíváncsi tekintete vajon a varázslónő gyilkos tekintetét vagy a neki rendeltre sóvárgón vágyakozó tekintetét pillantja meg? Az alvilági sötétség után a teremtett dolgokat megvilágító, láthatóvá tevő és egymástól elkülönbötető fény sokkolja annyira az alvilágból fel-támadó lányt, hogy nem is tud másként megnyilvánulni, mint a sikoltás révén?

Élni egyben annyit is jelent, mint látni (szemmel vagy vakság esetén a belső/átéló látást biztosító, átvevő „lelki szemmel”), a néző szem szempontjából konstituálni egy látképet/világképet és egyben megérthető világot. Az utolsó/végző pihe-nésből felkelés együtt jár azzal, hogy a halandó ember számára látható kiegészül/ teljesebbé válik a poklot megjárt lény által látottakkal, vagyis a „látást felülmúló látás” képességével láthatóvá tett világrésszel. De vajon el lehet-e mondani a halandóknak a szavak korrelációjával mindazt, ami számukra nem (volt) látható, ezért ésszel fölfoghatatlan, értelmezhetetlen, s amit legfeljebb csak a metaforikus-költői beszéd vagy a piktorális jelek képesek sugallani? Az ébredést követő első pillanatban a köztes-lét: a sem itt, sem ott nem-levés tudata, s a másik világ „másságának” elbeszélhetetlenségével, a földiekkel érintkezés lehetetlenségével szembesülés egyfajta spontán reakcióban: a *sikolyban* ölt formát.²⁴ De a sötétség világában saját archetípusával: kirkéi-jellegével (melyre a „hírhedt, elvetemült varázslónő”-voltával,²⁵ a heterásággal és a szervesen hozzátartozó halál-osztósággal²⁶), mint létlehetőség-fel-

22 «[...] dans l'étreinte érotique, il y a la soif du sang en même temps que le désir de la tendresse.» M. MAFFESOLI: *L'Ombre de Dionysos*, Éd. Librairie des Méridiens, 2010. 128.

23 A *kegyetlenség* elviselhetetlen, mégis mindig jelen van. Vajon nem a „halál által szorongatott jelenvalóság” metaforájában kristályosodik-e ki jelentése? („sous une forme cristallisée la métaphore de la présence obsédante de la mort”) –, kérdezi Maffesoli. Uo. 101.

24 A költői nyelv „olyan nyelv [...], mely eltávolítja magát a dolgok világától, hogy létrehozza önnön felfüggesztett világát”. (Lynne HUFFER: *Blanchot anyja*, In.: Vulgo negyedik évf. második száma), aminek értelmében a holtából felébredt királylány első megnyilvánulása, önmaga mondása: a *sikoly*, ami artikulálatlansága ellenére is elbeszéli kirkéi vágyait és azt a veszteséget, melyet a Sors-tündérek átka okozott neki: végzetesen és véglegesen megváltoztatva és kijelölve a számára a jövőben járható utat.

25 KERÉNYI Károly: *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi, Bp., 1988. 220.

26 Uo. 227.

tétellel találkozása, előrevetíti számára a gyilkosságot, amit az őrzésére kirendelt katonákon rendre elkövet: minden változatban. A spontán reakcióról: a sikolyról, igen hamar kiderül, hogy nem egy adott pillanatban felszakadt artikulálatlan válasz a megdöbbentő léthelyzetre (a halálból-koporsóból felébredésre), hanem az ébredéssel együtt a lelkiismeret meg-szólalása, amiről Tengelyi László írja:

*Heidegger joggal mondja, hogy a lelkiismeret hangtalan kiáltását csak az hallja meg, aki így érti: a bűnös én magam vagyok.*²⁷

A lelkiismeret hangtalan kiáltása és a holtából felébredő/magára eszmélő királylány kápolnai csöndben felhangzó sikolya (más variánsban *kiáltása, bögése*) közötti összefüggés abban a vágyban ragadható meg, mely a bűnösség tudatának mások számára nyilvánvalóvá tételét ekként akarja kifejezni. Másként nem is tehetné. Az egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalat: az élet és halál eltérő létminőségéről, a világok közötti átjárás során megvilágosodott bűneseményről, a lelkiismeretet mozgósító „én magam vagyok” a bűnös felismerés közölhetetlenségéről, olyan megrázkódtatás, mely egyszerre válik jelentéssé az eget és földet rengető sikolyban, s a másokban kiváltott félelemben. A Feketebeli királylány számára a halálba történő beavatódás és az alvilágjárás (*descensus ad infernos*), mint sorseseemény „olyan történéseket jelöl, amelyek hatására *az önazonosság mint az élettörténet foglalata meghasad és felnyílik*”.²⁸ Világossá és értelmezhetővé válik számára a Sors-tündérek által kiszabott sors, mely tizenhatodik életévében meghasítja élettörténetét. Az alvilágjárása (az életből a halálba, onnét vissza jövése-menése) során olyan események, önazonosságát alakító felismerések osztályosa lesz, melyek saját maga másságának és idegenségének értelmére nyitják föl a szemét, többek közt arra, hogy az alvilággal való kapcsolata feltárja előtte a múltat és a jövőt egyaránt.²⁹ Ettől fogva nem tud nem önmaga lenni? Az „őmagasága” a végzetes, gyászos jóslat elháríthatatlansága folytán, az eljövendő létének belátásából fakad; „mássága” részben a korábbi/múltbéli létminőségéhez, részben a „haláltól” nem érintett (a halálhoz való viszonyulásukat meg nem határozott) lények „tapasztalatlanságához” képest nyeri el értelmét.

A Sors-tündérek *átka* (mely ez esetben az egzisztencia-karakterének kirkei-aspektusát leplezi le, mindemellett könyörtelenül bekövetkező jóslatként funk-

27 TENGELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1992. 19–20.

28 TENGELYI László: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1998. 43.

29 Belmont idézi Vernant-t: «[...] le contact avec l'au-delà, lui avait apporté la révélation du passé et de l'avenir». In: Nicole BELMONT: *Poétique du conte (Essai sur le conte de tradition orale)*, Éd. Gallimard, Paris, 1999. 208.

cionál³⁰) és a halálban szerzett beavatódás/tudás egyben előrevetíti számára azt a közeljövőben esedékes találkozást is, mely megmentőjét/”megőrzőjét” elébe hozza. Tudja, meg kell nyilvánulnia előtte: előbb „tisztá lelket” fölfaló-gyilkosként, majd gyöngéd szeretőként, hogy sóvár vágyakozást ébresszen maga iránt: az erotikus ölekezésben a kozmikus egyesülésre. Tisztában van azzal, hogy eget s földet rengető sikolyával legfeljebb csak elrettentheti magától megmentőjét: Jánast. Ezért a mézes-mázos beszéd, a *bű-völés* fortélyát veszi elő, hogy a szívét elvarázsolja: a magáénak tudja. Starobinski írja:

*Poppea vállalja a kockázatot: vagy felfedett arca okoz csalódást szeretőinek vagy tágra nyílt és felkínálkozó szemeit fogják még mindig sötéten fátyolozottnak látni.*³¹

A lefátyolozott lány kíváncsiságra és sóvárgásra készíti Jánast, aki a látott és újra látni vágyott lány ígézetében megszegi a tilalmat. Mivel képtelen önmagán úrrá lenni, „hidegvérét” megőrizni és a fátyol mögé látni, felpeszdül a vére, tüzesen izzani kezd és inkább meghódítani: a magáénak tudni szeretné a rejtekezőt.³² A bűvölet sikerrel járt, mert „rábír bennünket arra, hogy saját életünket annak minden gondjával semmibe vegyük.”³³ A halott lány sikoltozása és bűvereje oly sikeresen szedi az áldozatait, hogy még tulajdon apját is megrémíti, gondolkodóba ejti.

Mikor a király eccer létrejő, hát már ott állatt az országa szintén katonaság nélkül. Meggondóka. Azt a tételt tette magába, hogy így nem megy jól, mer egy lélekér hogy tegyen annyi lelket tönkre, egynek a megvédéssire? (Uo. 203.)

A mesemenet fordulatot vesz. A mesemondó színre lépteti a voltaképpeni hőst, a disznópásztorkodással foglalkozó Jánast. Nagyon is határozottan akar szabadulni, eltávolodni, elszakadni az apjától (és „száműzetése” helyétől, mely egy korábbi

30 Egy ungi meseváltozat, a „*Juj, várta!*” egész pontosan mutatja meg a lány bűnben fogantatását, a gyermektelen király így szól: „– Nem bánám, akár istentül, akár ördögtül születne nekünk egy gyerek! Nemsokára, csudák csudája, született egy lánygyermekük. Mikor megszületett, mivel táltos gyerek vót, megszólalt: – Ha engem elvisztek keresztelni a templomba, azonnal meghalok.” In: *Ungi népmesék és mondák*, (gyűjtötte: GÉCZI Lajos), Akadémiai–Madách, Bp., 1989. 239.

31 J. STAROBINSKI: i. m. 34.

32 Bachelard mondja, a szerelem nem más, mint átadnivaló tűz, a tűz pedig megkaparítandó szerelem. «L' amour n' est qu' un feu à transmettre. Le feu n' est qu' un amour à surprendre.» G. BACHELARD: *La psychanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949. 48.

33 Uo. 33.

megnevezetlen bűne, ugyanakkor elénk tárulkozó lénye láthatatlan/feltáratlan vonása miatt jelöltetett ki számára), hogy szerencsét próbáljon, hogy másként, más környezetben élhessen. Minden oka megvan rá, hogy továbbálljon és reménye szerint egy magasabb minőséget képviselő létformát válasszon. Kiderül róla: rendszeresen imádkozó katolikus hívő, s emellett kész mások megmentésére, az idős segítő szavainak meghallására.

Ere az öreg felgerjedt haragra, ragadta a bunkósbotját, mivel a disznópásztor-dát terelgette, istenmáriásan kegyetlen kezdte a gyereket verni, ütni. A sok ütésre, a verésre ... az alatt az idő alatt lovagolt egy huszár az országúton végig [...] – Hogyne ütném én – asz mondja –, vitéz uram, mikor ez az egyetlen egy gyermekem van, minden boldogságomat vele töttem, beléettem, úgyhogy most öregségemre egyetlenegy gyermekem van, és ez is engemet itt akar hagyni. (Uo. 204.)

A „disznópásztor”-apa tettével kapcsolatban megint csak kérdéseink sorakoznak. Vajon azért veri „istenmáriásan kegyetlen” az egyetlen gyermekét, mert a szimbolikusan jelzett létéből fakadóan tudott valamit a király ígérete szerint gazdagsággal járó feladat miben-létéről, és tudomása van a „feketebéli” királylány ki-létéről? A disznópásztor, ismervén „úrnője” természetét (melyről Kerényi ezt írja: „Kirké jegyében, az odacsalogatóban és ebben a csábításban hetérszerűbben, éppen az történik az emberrel, ami Odysseus társaival: önmaguk elvesztése és disznólétbe hullás”³⁴), félti az általa „pásztorolt” fia életét, s szembe-megy „úrnője” akaratával, gyilkos tekintetét lerázza magáról? Mindkettő valószínű; ám a „huszárnak”, a halál lovas hírnökének erőszakos „gyermekrablása” megtöri az ellenállását: a halállal szemben még neki is megtörik az apai hatalma.

A rongyokban járó disznópásztor, Jánas három éjszakán át „megőrzi” az üvegkoporsóba tett királylányt, aki esténként holtából felébredvén „felzabálja” az őrizetére rendelt katonákat.³⁵ Jánas hallott „bizonyos dolgokat” e rémületet keltő tettről, de mivel a szóbeszéd (ellenőrizetlen, elégtelen híradás) nem elegendő a fenyegető ördögi lény viselkedésének megértéséhez, kellőképpen fél és retteg is az idegen

34 KERÉNYI Károly: i. m. 222.

35 Durand írja egy helyütt: más legendákban megfordul a hold neme, egy szép lány alakját ölti magára, mondjuk a csábítóőnjét. A félelmetes szűz vadásznővé válik, aki szétépi szeretőit. («Dans d' autres légendes le sexe de la lune s' inverse, elle se transforme en belle jeune fille, séductrice par excellence. Elle devient la redoutable vierge chasseresse qui lacère ses amants, et dont les faveurs, comme dans le mythe d' Endymion, confèrent un sommeil éternel, hors des atteintes du temps.») In: G. DURAND: i. m. 113.

lénytől.³⁶ Heidegger szerint a „félelem fenoménjét három szempontból vizsgálhatjuk: analizáljuk a félelem mitől-jét, a félelét és a félelem tétjét”.³⁷ Jánas a számára teljességgel idegen „fekete” királylány őrzöngésétől fél, hiszen szexuális éhségét csillapítandó fel akarja falni őt is, s ezt a kívánságát azzal indokolja, hogy: „egy kicsi tiszta lelket tudjak kapni”.³⁸ Ez a „tiszta lelkeket” elnyelő szándék éppúgy a görög mitológémákból ismerős lelki realitásának: az örült szerelmi szenvedélynek és gyilkosságnak a részét képezi, mint az újjászülésnek és cselekvésben történő létmód-feltárásnak. Jánas fél, mert félelme saját magát, jelenvaló-létét félti, és a királylány „magábaevő” tette megvilágítja számára a félelem diszpozíciójában lévő létét. A kérdés csupán az, hogy a lány halott-létéből fölébredvén az alvilágtól szaturált gonoszságára, avagy korábbi lány-léte tisztaságára: más szóval a kegyetlen vérszomjaságára vagy a gyöngédségvágyára emlékezik? Ennek következtében melyik lényét akarja emberhússal, embervérrel „táplálni”? S ehhez kapcsolódik egy másik kérdés: Jánas „szívét” a halott királylánnyal együttléte során mi érintette meg mélyebben? Talán az elátkozott és sóvárgását keltő lány vagy a saját félelemtől átítatott létének megőrzését biztosító öregember tanácsai? Netán ezt a tanácsot/tilalmat felülírva a holtan fekvő lány „démoni szépsége” láttán fellobbanó erotikus vágyakozása, mely, egy darab ideig eloszlatja félelmeit? Mindenesetre az öreg által megfogalmazott *látás tilalma* egyet jelent az érzékek (az érzékiség) és az érzékelés folyamatos ellenőrzésével. Ugyanis ez esetben az érzékiségben elhomályosult látás a gondolkodás megtévesztésére irányul. Emellett emlékeztethetünk Pál rómaiakhoz írott levelére: „De a bűn a tiltó parancsolattól kapott ösztönzést, és szült bennem mindenféle kívánságot” (Pál 7:8.) Konersmann hangsúlyozza az „ész fogsága” és a „szem fogsága” közti választás kapcsán, hogy:

*A látást kritika tárgyává kell tenni és meg kell zaboláznai, hiszen az ész erejének a látszat által történő fenyegető megbéklyózását úgy kell elkerülni, hogy az érzékeket az ész erejével jó előre gúzsba kötjük.*³⁹

36 Deleuze hivatkozik Freudra a szerelem *profanizációja* kapcsán: „[...] a szeretett lény iránt érzett agresszivitás egyrészt a szeretet elvesztésének veszélyét vonja maga után, másrészt egy önmagunk ellen forduló büntudatot.” G. DELEUZE: *Proust*, (ford. John Éva), Atlantisz, Bp., 2002. 141.

37 M. HEIDEGGER: *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp., 1989. 278.

38 «Dans le folklore l'heure de la tombée du jour, ou encore le minuit sinistre, laisse de nombreuses traces terrifiantes: c'est l'heure où les animaux maléfiques et les monstres infernaux s'emparent des corps et des âmes.» G. DURAND: i. m. 98.

39 R. KONERSMANN: „A látás és a fogalom világa. Védőbeszéd”, In: Uó. *A szellem színjátéka*, (ford. Kelemen Pál), Kijárat, Bp., 2003. 128.

Jánas megőrző tetteiben nyomát sem találjuk a Weiss János említette „meggondoltságoknak”,⁴⁰ elrabolják otthonról, ezért jobb híján vállalkozik a „halalos” veszéllyel járó tevékenységre.

Na, de ahogy Jánas elindult, mikor kilépett a királyi palota udvaráról, nagyon elgondolkazott a gyerek, hogy ő mostan tötette a tizenhét évet, menne a ... töt-né, a tizennyócba menne, ő még semmi jó életet, semmi boldagságot nem érzett az életbe. És most is megindul, hogy ... az éccakával szembe, hogy olyan ügyben az életjít veszítse. Elgondolkazva, lesüttet fejjel, puskával a vállán ballagott az útan végig. (Uo. 205.)

Ha nem jönne a segítségére az ismeretlen „öregember” (a mesében nagyon is ismerős segítőlény), hogy a rémületét legyőző tanácsaival, közeli/eljövendő sorsát feltáró beszédével megoltalmazza a napszálltakor, a sötét éj beálltakor megérkező haláltól, akkor sem a „kitartása”, sem az élete nem maradna meg. Maga is csak egy lenne a sok áldozat közül. A meggondoltságot és abból fakadó kitartást egyelőre a félelmetes körülmények közötti kivárás és a látás folyamatos aktusában idegenségét veszett, egyben kívánatosá vált „halott” lányra vágyakozás, sóvárgás helyettesíti.

Oda is ér Jánas a kápólnához, de mikor belépett a kápólnába, hogy megtekintette a gyönyörű szép hóttestet, az alakat, hát mindjárt szerelmes lett a gyerek a lányba. Hát olyan gyönyörű szép fehértíp vót, amilyent még soha az életjin keresztül nem látatt, hiába járt vóna keresztül hét pusztá határt, mert szépségét nem taláta vóna a lánynak, olyan gyönyörű vót a lány. Hát olyan szép arca vót annak a lánynak úgy meghalva is, hogy fűrészszel is lehetett vóna vágni az arcáját. (Uo. 206.)

Ez a passzivitás persze nem viszi közelebb Jánast sem az előtte álló feladat megértéséhez, sem az „alvilági” lény melletti ingatag diszpozíciójának értelmezéséhez. Az öregembertől kapott *tilalom*, mint diktátum: nem nézhet szembe és nem érintkezhet az elátkozott királylánnyal, nehogy a bűvölet: az egyesülés vágya rabul ejtse, látásának egyfajta irányítására, érzékeinek óvatos használatára, vágyainak visszafogására terjednek ki. Jánas érti a tilalmat, ez a történésekből pontosan kiderül.

⁴⁰ Éppen úgy, mint a beregújfalusi „*Jákob*” mesében, melyben a pokolból megszabadítás záloga: „[...] hogy vóna olyan ember, aki kibirna tartani három iéjszakát, hogy az ördöghöz ne szólna”. In: *Tűzoltó nagymadár*, (beregújfalusi népmesék és mondák), Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993. 45.

A tanácsokat megfogadja, s éppen úgy cselekszik, ahogy előíratott a számára. Csak éppen a kirkéi-maszk látása, és a kívánatos test látványa által felkorbácsolt érzékei teszik próbára.

A bűvölet valódi jelenlétből származik, mely arra kényszerít bennünket, hogy helyette azt részesítsük előnybe, amit elrejt: a messzeséget, amely megakadályoz minket abban, hogy elérjük akkor, amikor éppen felkínálkozik nekünk. Az elbűvölő tárgyban keletkező szédítő üresség magával ragadja tekintetünket: létrejön a végtelen, eltüntetve azt a tényleges tárgyat, amely által érzékelhetővé vált. Valójában bűvöletünk tárgya azért követeli, hogy lemondjunk akaratunkról, mert őt is megsemmisíti a hiány, amelynek közbeavatkozását előidézte. E különös hatalom abból ered, hogy a tárgy elégtelen és nincs jelen. Ahelyett, hogy visszataratana minket, megengedi, hogy őt megelőzve képzeletbeli távlatokba és homályos dimenzióba kerüljünk.⁴¹

A szembenézésre utaló tilalom és a bűvöletünk tárgya: a halálnál lévő királylánnyal szembenezés vágya, emlékezetünkbe idézi Orfeusz és Eurüdiké történetét. „Orpheusz elveszti Eurüdikét, mert odafordul, hogy szembesüljön vele; ugyanakkor szembe *kell* fordulnia vele annak érdekében, hogy elveszítse”.⁴² Jánas elveszíti *magát*, mert kíváncsiságának és sóvárgásának képtelen lévén ellenállni, a bűvölet tárgyához, halott lányhoz odafordul, életét semmibe veszi. Ugyanakkor oda kell fordulnia, hogy *elveszítse* egzisztencia-karakterének sötétebb oldalát: a sóvárgó vágyakozását, mely megakadályozza őt eljövendő-létének realizálásában. Ebbéli tettében: a tilalom-megszegésben az öregember szava is vezet: „*minden rossznak eccer jó lesz a vígje*”. (Uo. 206.) Csak-hogy ez az ígéret nem a jelen bűneire, a „pusztító elragadottságban létezésre” utaló felmentés, hanem a jövőt előrevetítő prófétálás. Jakab István meséjének értelmezésekor érdemes figyelembe venni Nicole Belmont ide vonatkozó szavait: a hős nem szándékozik a más – vagy alvilágban feleséget találni a maga számára, de a mesenarratíva segít megérteni, hogy az ott megpillantott feleség megszerzését, a nehéz feladatok végrehajtását a saját személyiség visszaszerzése követi és szentesíti.⁴³

A Feketebéli királylány tisztátalansága, ördögtől megszállottsága és az orális mohósága éppúgy rejtett bűnösségéről árulkodik, mint a fizikai felszabadulásával egy

⁴¹ J. STAROBINSKI: i. m. 34.

⁴² L. HUFFER: i. m. 120.

⁴³ «Le héros ne se propose pas de trouver une épouse dans l' autre monde, mais la narration laisse entendre que l' acquisition de cette épouse accompagne et sanctionne la récupération de sa propre personne par l' exécution des tâches difficiles.» In: N. BELMONT: i. m. 203.

időben fellángoló szerelmi szenvedélyből magát, („kenyér” metaforával jelzett) testét szabadítójának felajánló gesztusa. Amiben szintén nem a „meggondoltság”, sokkal inkább a szenvedélyből adódó végzetes elvakultság, az éj szellemétől megszállottság érhető tetten.⁴⁴ A sötétség metaforájában felsejlő *érzékiség* – ahogy erre Tengelyi felhívja a figyelmünket –, Lévinas szerint „már önmagában is jelentéssel és értelemmel bír”.⁴⁵ A Feketebéli királylány érzékisége utal egyfelől arra, hogy egy olyan végzetes/gyászos házasságban fogant, melyet egy földi halandó és természetfeletti lény alkotott.⁴⁶ Másfelől „feketesége” az archetipikus *ogresse*: a mindent fel- és magábaevő avilági lényegiségére enged következtetni az első pillanatban. Ilyeténképpen Jánas lelkében a félelem nem pusztán a „feketesség”-ben levésétől, de a chthonikusságtól átítatott lány bűbajos beszédétől, mint az elveszejtés, megrontás lehetőségétől is támad fel. A lány első halálára meglepő, ám a rontást előkészítő delejezés aspektusából nagyon is mintaértékű közléssel, mint „önmagát kimondó beszéddel”⁴⁷ fordul megmentőjéhez:

- Nézz ide, Jánas szívem, én a tied, te az enyim! Te őriztél meg engemet, én töltem többet nincsen amit féjjél, mert mindenféle gonosz lélek kiment belöllem, és hogyha akarsz [...] én már tiszta lélek vagyok, úgyhogy mindenfilit elkövettek, ami csak neked tetszésed szerint történik, vagy akaratom van belölle, de adok neked egy másik jó tanácsot. Mindenesetre, én nem vótam neked rendelve, hogy feleséged legyek, de hogyha tetszised van, lehetek. Úgyhogy a kenyeret megkezdheted, de bevégezni nem végezheted a kenyeret be. (Uo. 212.)

A kenyér elfogyasztása – mint mindennapi táplálék – éppoly nyilvánvaló létszükségletként állítódik be a meg-/felszabadított királylány szájából, mint a testi élvezet. Jánas aspektusából nézve, a „kenyérevés” összetett, többjelentésű létmetafora. Egyszerre az Istennel kötött szövetség megerősítése és profán élvezet, mohóság és böjt, bűnelkövetés és megtisztulás. De ennél több is, mivel az elkárhozott/elvarázsolt királylányban feltűnik az alvilágba elrabolt Perszephoné alakja, aki az agrár-mítoszok szerint szoros/lényegi kapcsolatban áll az Anya-földdel (a lenti világgal és a termékeny réteggel) és minden tűzben kisüthető maggal, így a metaforikus „kenyér”-*testét* befogadás, mint

44 A sötét éj maga is az idő egyik szubsztanciájaként jelenik meg előttünk –, ahogy Durand megállapítja («La nuit vient ramasser dans sa substance maléfique toutes les valorisations négatives précédentes»; vagyis a homály, sötétség, feketeség: az éjhez, s az azt uraló gonosz/ártó/rontó erők „feléledésének”, megjelenésének, bűvölő beszédének az idejéhez köthető. G. DURAND: i. m. 99.

45 TENGELYI László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Bp., 2007. 147.

46 G. DURAND: i. m. 94–95.

47 M. HEIDEGGER: i. m. 316.

a vele való egyesülés egyben a kozmikus rend helyreállítása is. Lévinas írja a *Teljesség és végtelen* kötet *Az elkülönülés mint élet* fejezetében, hogy:

A táplálék mint az erőre kapás eszköze egyszermind a másnak Ugyanazzá változása, ami az élvezet lényegéhez tartozik: egy más, egy másikként elismert energia, amelyik, mint látni fogjuk, a rá irányuló cselekvés támaszául szolgál, az élvezet során saját energiámmá, erőmmé, magammá válik. Ebben az értelemben minden élvezet táplálkozás.⁴⁸

A gúzsba-/megkötöttségéből felszabadult királylány (akárcsak Ariadné) kérés nélkül feltárja archetípusát: kirkéi-jellegét, s a „megőrzésért” cserében Jánas szeretőjévé válik.⁴⁹ Vajon a segítőlény tanácsainak megtartása,⁵⁰ s az ima elmondása okán sikeressé vált megőrzés, tekinthető-e erénynek? Tekinthető-e olyan erénynek, amely – Weiss kérdését ismételve – szükségképpen vezet a boldogsághoz? Vajon a királylány lekötöttségéből megszabadulása és a szabadító jutalmazása saját csillapíthatatlan örömeinek a pillanatnyi beteljesüléséhez nyit-e utat? Vagy a „kenyér” együttes evésének befejezetlensége, mondhatni sorsszerű befejezhetetlensége a boldogtalanság forrásává válik mindkettőjük számára? Ki szabadítja meg a Másikat és mitől?⁵¹

48 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 87.

49 Eliade említi: Max Lüthi bebizonyította, hogy az erotika, semmilyen formában sem játszik szerepet a mesében. („les analyses de Max Lüthi ont montré que l’erotique ne joue, au contraire, aucun rôle dans les contes”) M. ELIADE: „Les mythes et les contes de fées”, In: *Ű. Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 237. Talán nem kíván túlságosan sok bizonyítást Lüthi állításának tagadása, valamennyi „elátkozott királykisasszony”-típusú mesében tetten érhető a szexualitás, mint faktum és a szexuális paroxizmus más formái is. Bachelard maga is azt állítja, hogy a szerelem volt az első tudományos hipotézis a tűz valóságos előállítására, mégpedig a gyors és hosszan tartó *összedörzsölődés* révén („s’ enflammer par un frottement rapide et longtemps continué”). G. BACHELARD: *La psychanalyse du feu*, i. m. 46–47.

50 Ez a tanács olyasfajta közlés, melynek „léttendenciája arra irányul, hogy az odahallgatót a feltárult lét részesévé tegye azáltal, hogy kapcsolatba hozza azzal, amiről szó van” (M. HEIDEGGER: i. m. 316.), vagyis Jánast egyszerre buzdítja az általa felkínált testi örömmel való élésre, és ezen irányú mohóságát csillapítva eltávolítja magától, fenyegetettségére és a lehetséges veszélyekre rámutatva.

51 Az ungi változat, „*Juj,várta!*” mintha a korábbi és egyszerűbb formát őrizné, ezt a feltételezést az átok-alóli szabadulás és megtisztulás igazolja: „Mikor kiszállt [a kriptából a jány], rögtön bebújt a huszár a koporsóba. Hiába akart visszabujni a jány, nem tudott. Utovigre már nem tudott mit csinálni, elkezdett rimánkodni: – Eressz be! Nem foglak bántani. – Addig nem eresztlek be, amíg el nem mondd tizenkét miatyánkot és tizenkét hiszekegyet. / Így hát akarva, nem akarva, muszáj vót a királylánynak elmondani az imádságot. Csudák csudájára, felébredt benne az élet, és újfent emberi életben maradt”. GÉCZI: *Ungi mesék*, i. m. 240.

A felszabadítás miféle vetületét mutatja meg a tulajdonképpeni- és együttes jelenvaló-létüknek? A házasság elutasítása révén a királylány szabadítja meg Jánast a bűnös vágyakozástól, az orális mohóságától (szexuális és táplálékszerző értelemben egyaránt), mely az erényei felismerésében gátolja, és tanácsaival segíti eljutni a félelemmentességhez? (Ne feledjük a francia „ogre” kifejezés⁵² egyszerre utal: a nagyevő és a vadember/szörnyeteg létre, mindkettő az ördöggel, ördögivel áll kapcsolatban.) A „megőrzés” és „kenyérmegszegés” révén Jánas a királylányt szabadítja meg az archetípusa kiélése útjába álló kötöttségeitől? S végül megbékíti önmagát: Poppea élvezetes nyugtalanságot és türelmetlenséget okozó fátylával?⁵³

Mesénkben a disznópásztor Jánas, az ókori előfutár: Thészeusz archetípusát jeleníti meg, aki többször is tanújelét adja hősiességének. Bár megkaphatná feleségül a királylányt, ám ő „eltanácsolja” magától (mivel „én nem vótam neked rendelve” – ahogy nyíltan kimondja), hiszen Jánas a vele kötött házasságban nem találhatna rá tulajdonképpeni-létére: *ellenségverő-hős* mivoltára. A Feketebéli királylányra („*feketesége*” a mese logikája szerint eleve az alvilághoz, a rossz birodalmához köti), a Kerényi jellemezte kirkéi aspektus illik:

[...] ennek az isteni varázslónőnek ugyanakkor a chthonikus szférához is köze van, mint Déméternek és Persephonénak, akiknek szent állatai a disznók. Kirké jegyében, az odacsalogatásban és ebben a csábításban hetéraszerűben, éppen az történik az emberrel, ami Odysseus társaival: önmaguk elvesztése és disznó-létbe hullása.⁵⁴

A „fekete” királylány az egyébként disznópásztor Jánasban, a rá vágyakozása ellenére is megsejti a „tiszta lelket”. („*Jánas, felül seggre és nézi a lányt, hogy milyen gyönyörű szép pofát őrzett ő háram éccaka. Gondolkodik. Hát olyan gyönyörű szép febrítíp vót, nagy szerelembe kerüt Jánas*”). Látva, hogy hívő katolikus módjára imáival tartja távol magától az orális mohóságtól és szerelmi szenvedélytől eszement lényét, kirkéi bűvölő természetét nem meghazudtolva, kettős játékot űz vele.⁵⁵ Elcsábítja és útjára küldi: homályossá teszi látását, majd megvonja tőle tekintetét végérvényesen.⁵⁶

52 Ugyanezen a címen: *L' Ogre* – a svájci író, Jacques CHESSEX írt kitűnő regényt, melyben az apa „felzabálja” a fiát és annak kedvesét.

53 J. STAROBINSKI: i. m. 37.

54 KERÉNYI Károly: i. m. 222.

55 M. MAFFESOLI: i. m. 118.

56 Az egyik csuvas népmese: az „*Etikán és Utikán*” sok tekintetben egyezést mutat vizsgált mesénkkel; Etikán felszabadítja a király halott lányát a tengermélyi fogságából: „Ahogy a koporsóhoz ért, megkövült a csodálkozástól: a koporsóban egy gyönyörű lány feküdt, mellébe

Na, jól van, Jánas megfogadta a lánynak az oktatását, na de hát nagyon melegen (sic!) vállalt a szerelemtől, mert nagyon szerelmes lett a lányba. Na, úgyhogy mindenféle megtörtént ottan, ami történnivaló volt azan az íccaka, egisz hajnalig. Hajnalba szípen kísétálnak a kápólnából, karanfogja Jánas a lányt, nagy kecsesen fogja a puskáját, sétálnak ketten a lánnyal a virágaskerben. (Uo. 213.)

Az elcsábított Jánas láthatóan élvezi a „kenyérevést”, mint a testi élvezetet, s paráznaságban megnyilvánult vétkéért kénytelen lesz vezekelni. A megszabadításban való közreműködésért gazdagsághoz juttatja szeretője: újból megzavarja egy bűvös tárggyal a látását. Megint csak játszik vele: ad neki és elvesz tőle. Előbb egy tölgyfahordót (ennek részét képező bőséges étel-élvezethez, hogy örökös éhségét csillapítsa), majd egy gyűrűt kap tőle ellenszolgáltatásképpen. Viszont Jánas, mivel a szeretője nem árulja el buja együttléteik alkalmával: mire jó/használható az ajándékba kapott tölgyfahordó, és szédületében maga is elfelejtette megtudakolni „mibenlétét”, az úton rátörő éhezés kínjában magát szólítja meg feddő hangon:

Kellett nekem ez a régi, hitvány tölgyfahordó, hogy hajjak meg mellette ében! Hát már mindegy! Ha erre oktatatt, erre vitte a szíve ötét, hogy engemet így becsapjan, hát legyen az úgy, ahogy ő mondta. (Uo. 215.)

E kettős *feledékenység* kapcsán érdemes figyelembe vennünk, amit Claude Lévi-Strauss ír *Az Asdiwal-történet* értelmezésében:

[...] ez szintén hiányos kommunikáció, de ezúttal nem a másikkal, hanem saját magunkkal, mert elfelejteni valamit annyi, mint nem megmondani magunknak, amit pedig meg kellett volna mondanunk.⁵⁷

Jánas feledékenységének egyik valószínűsíthető oka, hogy be kellett volna vallania magának: nem volt ellenére való a kirkéi varázshatalomban: a sóvárgást felváltó szerelmi szenvedélyben, az öllekezés egyesülésében időzés. Másik oka ugyanebben a mozzanatban: a testi felkínálkozást követő meglepetésében kereshető.

két tör volt döfve, koporsója vérrel volt tele. A koporsóban fekvő lány ugyanolyan szép volt, mint amilyen szép lány nézett le a fényképről, amit a király adott Etikánnak – így hát úgy tűnt, hogy ez a lány a király lánya.” (37.) Ám a fátum alól felszabadított lány nem szerette Etikánt, sőt a halálát akarta, ezért egy másik királynak adja varázseszközeit, hogy elveszítse őt. In: *Mese a tölgyfa tetején*, csuvas mesék, (ford. Agyagási Klára et al.), Európa, Bp., 1977. 34–46.

57 Claude LÉVI-STRAUSS: „Mitológia és ritus”, In: Uő. *Strukturális antropológia I–II.*, (ford. Szántó Diána), Osiris, Bp., 2001. II. 161.

Nem valószínű, hogy a mesékben gyakorta előforduló származásbeli különbség akadályozza a kettejük házasságát. Sokkal közelebb járunk az igazsághoz, ha a Feketebéli királylány „oktatását” vesszük alapul, hogy Jánas a végső boldogságát nem találná meg mellette, mivel nem neki rendeltetett. A királylány végzetesen/véglegesen az alvilághoz kötött, ellenben Jánas, miután elszakítja az alvilági kötelékét, még reménykedhet a beteljesülő boldogságban, valaki mással, aki önmagára és eljövendő-létére ráébreszti. Miként Lévinas mondja:

A boldogság – bevégződés, ahol azonban a törekvés emléke e bevégződést a beteljesülés olyatén jellegével ruházza fel, mely többet ér az ataraxiánál. A tiszta létezés ataraxia, a boldogság – beteljesülés. Az élvezet a szomjúságának emléke, a szomjúság oltása. Cselekvés, mely emlékezik a 'hatalmára'.⁵⁸

A kirkéi aspektusú Feketebéli királylány egzisztencia-karakteréhez eleve nem tartozik az „önmegőrzés vágya”, mely védené „azok ellen a hervasztó és romboló kínok ellen, mellyel az ő számára a fajfenntartás jár”.⁵⁹ Jánas a csábítást és néhány napi bujálkodást követően, a Feketebéli királylány „megőrzésének” titkát feltáró segítőlényre emlékezve ráeszmél, hogy mégis csak a szenvedélytől mentesen élés híve. Útra kél, tekintetét messzebbre, a távoli jövőbe veti, s az „alvilágból” elindul fölfelé. Az úton levésének, mint létlehetőség keresésnek és önfeltárásnak a lényege: a próbatétel, melynek sikerességétől függ „fele-társának” és eljövendő-létének megtalálása. A siker záloga önmaga „sötét” vonásainak: sóvárgó vágyakozásának és a „többet látás” akarátának a legyőzése. Hiszen kalandját végigkíséri két alapvető kihívás: az örökké rátörő mohó éhség, a megízlelt szerelmi gyönyör okán az asszonyra találás, mely a végzetesen elvakítja a tekintetét, a káprázat fogságában tartja: „pusztító elragadtatottságban” él.

A Veresbéli király szolgálatába szegődve, az ellenséggel vívott harcban megdicsőült Jánas, megint csak elfeledkezik egy valamiről. Elfelejteti megtudakolni, hogy a király lányának (akit apja tudtán kívül ad feleségül a törökverő Jánashoz) van-e már „szívbéli” választottja. Emellett *nem is óhajtja látni* az arcát, amely elárulná, hogy van-e kedve/akarata feleségül menni hozzá, vagy csak a „muszáj” kényszeríti e lépésére.

*De hát sajnos vót ez már, a lány jegybe vót már lépve a török királynak a fiával.
[...] de hát mi lesz a jegyesemmel – asz mondja –, mikö megtudja a jegyesem, hogy*

58 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, i. m. 89.

59 KERÉNYI Károly: i. m. 121.

én másbazz mentem férhez és ötöt otthagytam, hát úgy tönkreteszti az országunkat – asz mondja –, hogy még kövön kő se fog maradni. [...] – Már mindegy, fiam, – asz mondja –, a mi lesz, az lesz – asz mondja –, ha el kell vesszünk, akkor is, de ezet! – asz mondja – muszáj neked férhez menni. [...] – Nézzzen ide, apámuram, nincs szükségem a királyságára, hanem csak egyedül a lányára. (Uo. 225.)

Jánas sem a Másik (a választottja) valódi/eredeti szándékával nem akar szembesülni, sem önmagának nem meri bevallani, hogy a benne munkálkodó szerelmi vagy még inkább testi vágyakozás erősebb az ataraxiánál. A legyőzött ellenfelet (a török királyt) megalázni, s megalázottnak látni van bátorsága. Ellenben megalázkodni: a színlelt erővel elfedett gyöngédséget és boldogságvágyat, a szeretetet és a jóságot megmutatni, felesége számára láthatóvá tenni nincs. A Veresbéli királylány „nagyon szerette a lány az első szeretőjöt”, s a pellengérré állított kedvesének megfogalmazza azt az erkölcsi tanulságot, amivel Jánas nem nézett szembe (ám a hallgató közönségnek szembe kell néznie):

Mert ha valaki egyszer valakit nem szeret – asz mondja –, lehet kincs és boldogság, mert az életje nem ér semmit. (Uo. 228.)

Az életbölcseletben megfogalmazott *boldogság* fogalma ez esetben nem tartalmazza a beteljesülést, a beveződést, a jóval egybekelést. Hiányzik belőle az a többlet, amely „többlet érne az ataraxiánál”, s hiányzik belőle a Másikért vállalt felelősség, a „szemtől szembe egyenessége”, a szeretet-kinyilvánítás. A ki nem mondott boldogtalanságot egy másik szenvedéllyel: a *vadászattal* igyekszik feledtetni Jánas. Az egyik végletből a másikba zuhan, Aphrodité megszállott követőjéből Artemisz szolgálójává válik. Rendre szó nélkül tűnik el otthonról, „nem gondolva arra, hogy a felesége csalfá lenne velle szembe vagy megcsalna”. A „fekete” és „veres” királylányhoz viszonya, ugyanakkor a tévesztésnek, „elvakultságnak”, mértéktelenségnek köszönhetően ítéltetett kudarcra. Az első esetben a „fekete” királylány téveszti meg Jánast önfeltáró szavaival, a másodikban Jánas a „veres” királylányt hiányos kommunikációjával. Jánas a felesége „árulásának” lelepleződésével, világosan látja a reménytelen helyzetét, nem hallgatja el többé sem a szorongatott/ szorongó felesége, sem megvilágosodott/megvilágosító önmaga előtt a valóságot:

Éltem, amennyit éltem velled, látam, hogy nem tudok boldog lenni, hát vidd el az erőmet, és légy te boldog velle. Majd én – asz mondja – szerzek magamnak, amit szerzek, s leszek, ahogy leszek, mivel veszem észre – asz mondja –, nem va-

gyunk egymásnak adva az Istentől – asz mondja –, és akkor légy hát boldog, Isten veled! (Uo. 230.)

Jánas éppúgy elengedi a hitvesét, mint egykoron őt küldte útjára a „fekete” királylány. Mintha a vétek nyilvánossá tételétől s az azt követő megszégyenítéstől: a megalázottnak levéstől való félelem megtörné Jánas haragját. Nem akar a jog biztosította hatalom gyakorlásával élni; nem akar ítélni a bűntársak felett. Saját vétkét belátva a „felettes hatalomra” hagyja az ítélezést, megértve az öregember tanácsaival egyező ígéretet: mindannyian odaállunk az Úr ítélszéke elé.

Légy hát boldog, Isten veled – asz mondja Jánas. – Vegyél s vigyél mindenfélét, szabadítsd meg – asz mondja – a vőlegényedet, éjtek boldogul – asz mondja –, csak arra az egyre kérlek – asz mondja –, hogy engemet, ahogy kaptál, úgy hagyjál épen. Én se bántlak titeket, ti is engemet hagyjatok épen, és ne bántsatok. (Uo. 231.)

LÁTSZÓDNI ÉS MEGÉRTVE LENNI

(Az arckép/fénykép fenomenológiája a mesében)

I.

Nem túl gyakori motívum, mégis előfordul a mesében a *fénykép*, mint az elszigeteltségben/elvesztettségben lévő magamról híradás vagy a tőlem eltávolodottról, messzire bolyongó Másikról hírszerzés eszköze; az ismeretlen léthelyzetben el- és útbaigazítás iránytűje; az élém tornyosuló feladattal megbirkózás értelme, egyben a megszabadításra/megváltásra várás alanya. Joggal vetődik fel rögtön a kérdés: honnan és mióta tud a mese, illetve a mesemondó a fényképről? Kerényi írja egy helyütt:

A portrékészítés és a fényképezés feltalálása előtt tehát meg kellett elégednie az embernek saját maga érzékletes ellenképével. Erre azonban éppoly keveset gondolnak, mint arra, hogy a tükör ajándéka révén tökéletesül az ember tudatos, saját léte.¹

Kerényi nyilván a víz felszínén önmagát megpillantó, tükörképébe tekintve önmagára reflektáló Narcisszusz mitológiai alakjára és a „nárcizmus” aspektusára fókuszál, ami szintén számos mesében felbukkanó elem. Jelen tanulmányban elsősorban is nem ezzel az aspektussal kívánok foglalkozni; az arcképnek, mint fényképnek, mint hasonmásnak szimbolikus többletjelentése, s metaforikus nyelve ennél árnyaltabb vizsgálatokat is megenged.

Gurevics a középkori ember arcképről és annak időbeli vonzatairól vallott felfogását vizsgálva jelenti ki:

[...] a középkori festészetből sokáig hiányzott a portré, jóllehet a festő megfigyelte az egyéni arcvonásokat, és ábrázolásukra is képes volt. A portrészzerű hasonlóság megközelítését nem a festő „tudásának” vagy „megfigyelőképességének” hiánya akadályozta, hanem az a törekvése, hogy az általánost örökítse meg a megismételhetetlen rovasára és az érzékföltöltit a személyiség valóságos tulajdonságaival szemben. [...]. Az ember nem időben létezőnek érezte magát; a létezés számára jelenlétet, ittlétet jelentett, nem pedig a létrejövés folyamatát. A portré viszont az ember számtalan állapota közül egyet rögzít, időben és térben konkrétan.²

1 KERÉNYI Károly: „A tükröző tükör”, In: Uő. *Égei ünnep*, Kráter Műhely Egyesület, Bp., 1995. 103.

2 A. GUREVICS: „Mi az idő?”, In: *A középkori ember világképe*, (ford. Előd Nóra), Kossuth, Bp., 1974. 115–116.

A „megismételhetetlen rovására” történt ábrázolás és a „rögzítés” temporalitást is érintő problematikája közelebb visz bennünket a mesében megjelenített és a „mese világában” számos jelentésárnyalatot felkínáló arckép/fénykép értelmezéséhez, mivel az exemplum és a mese „létrejötté” is e korhoz köthető. Elmondható ugyanis, hogy a fényképezés 19. századi történetéről vannak megbízható ismereteink, ám a mese akkori szóbeliségben létező változatairól sokkal kevesebb, szinte alig valami: éppen a színhagyomány útján átörökítés és a másként újjámondás/átadás következtében. Egyébként a Kárpát-medencében fellelhető mesékben (s valószínűleg ez az archaikusabb elem) többnyire az *arcképről*, mint festett, vagy miniatúraként/talizmánként használt képről beszél a mesemondó. Kivételt képeznek a cigány mesemondók, kiknek a repertoárjában számos alkalommal találkozunk a „modernitás”³ egy-egy tárgyi eszközével, vagy annak szimbolikus megjelenítésével. Mivel e repertoárok felgyűjtése, kötetekben közlése jobbra a 20. század második felére tehető, nincs is mit csodálkoznunk ezen elemek eleven színhagyományba, majd rögzített formába kerülésén.

A képmás (fénykép, arckép, portré) és az őt szemügyre vevő, a képmás jelentését hermeneutikai szempontból érteni és értelmezni kívánó viszonyán, s ezzel együtt a *referencia* lényegén és megváltozásán (sokat emlegetett „válságán”) egyre többen és többen töprengtek a legutóbbi időben.⁴ Hogy a meseszövegbe, mint a hős egy „így volt lehetséges” élettörténetébe belejátszó arckép, fénykép szerepét megértsük, induljunk ki Kukla Krisztián megállapításából:

A képmás mindig egy rögzített, a képiségen túlmutató rendet feltételez, vagyis különbözik a művészi képektől [...].⁵

Mint a jelen tanulmányban szemügyre vett mesékből kiderül, a képmás elsődleges funkciója eleve nem is a Gurevics-féle vagy későbbi értelemben vett „művészi áb-

3 BICZÓ Gábor: „Népmese és a modernizáció kapcsolata”, In: BÁLINT Péter (szerk.) *Közelítések a meséhez*, Didakt, Debrecen, 2006. 95–112.

4 HALÁSZ Katalin szerint Isidorus összeköti a művészetet a bálványimádással, azt pedig a démonok tiszteletével, s ebben a kontextusban vizsgálja a „képmást” és az „utánzatot”. „A képmások készítésének szokása onnan ered, hogy az elhaltak iránti vágyakozásból képeket alkottak azok hasonlatosságára. Így azok helyét, akik az égbe jutottak, a földön elfoglalták az ördögök, akik meggyőzték a hiszékeny és elveszett embereket, hogy áldozzanak nekik. A képmásokat a külső kép hasonlatosságáról nevezik így, mivel a szobrász keze kőből vagy más anyagból utánozza azok arcát, akiknek tiszteletére a képmás készül. Ezek tehát képmások, mert hasonlók, de azért is, mert utánzások s így kitalálások, ezért hamisak is.” In: HALÁSZ Katalin: *Egy műfaj születése (A középkori francia regény)*, Kossuth Egyetemi kiadó, Debrecen, 1998. 13.

5 KUKLA Krisztián: *Árnykép és fénykép*, Vulgo, negyedik évfolyam 2. szám 56.

rázolás”, a mesei narratíva ornamentikájának terjengőssé tétele, a „királyi” gazdagságot sejtető „műtárgyként” beállítása. Sokkal közelebb járunk az igazsághoz, ha a mesemondó intencionalitását vesszük szemügyre, miszerint a hős a „*képiségen túlmutató rendnek*” a visszaállítására törekszik, melyre garanciát a múltba nyúló emlékezete, vagy még inkább a jelent konstituáló tudata jelenti.⁶ Tudjuk, hogy a képek hagyományos értelmezésben a távollévőt teszik újfent és „valamiként” láthatóvá, érthetővé, sőt megvilágítottá, az egykor itt és így (jelen-) volt lény létezését hangsúlyozzák, s azt, hogy a fényképükbe pillantáskor a múltat – mint a jelen-lévő számára halottat – „valamiként” itt-létezővé, itt láthatóvá, fény által megvilágítottá avatjuk. Azt is sokáig feltételeztük, hogy az etimológia szerint a kép és a képzelet szorosan összetartozik; ellenben Foucault éppen azt hangsúlyozza, hogy „a kép másféle főnálból szövődik, mint a képzelet”.⁷ Kukla Krisztián másként, más logikát követve közelít a kép és képzelet viszonyához, mint Foucault, aki a kép elevenségét az emlékezetnek tulajdonítja, s azt is mondja a képről, hogy:

*[...] gyakorta működik a valóság pótlékeként vagy analógiájaként, márpedig a képzelettől éppen ezt a lehetőséget vitattuk el [...]*⁸ –,

mert hiszen a kép „mintha-világa” a képzelet szabadságát lefokozza „vágyfantáziává”.⁹ Kukla Krisztián megvonja a képtől ezt a „*mintha*”-jelleget, s ezzel együtt a „kvázi-jelenlét utánzatát” is kiiktatja az érzékelésből. Az értelemképzésnek a referens helyre- vagy valamiképpen visszaállítható élettörténetét, annak – a sokféle lehetséges közül – egy elmondható változatát állítja elének.

*A fényképezés nem ismer semmiféle mintha-jelleget, valaki ott volt s lefotózta azt a referenst, aki/ami szintén ott volt.*¹⁰

- 6 Tengelyi kettős-énről írott jegyzetei ide kívánkoznak: „minden emlékezés 'kettős ént' rejt magában: egyrészt a jelenlegi ént, amely a visszaemlékezés aktusát végrehajtja, másrészt a múltbeli ént, amely az újra megjelenített világ korrelátumául szolgál.”; másként „*aktus-én*”-nek és „*korrelátum-én*”-nek nevezi a két ént. TENGELYI László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Bp., 2007. 216.
- 7 Bachelard „A tér poétikája” kötetének bevezetőjében maga is ezt állítja: „A kép minden, csak éppen nem a kézelet közvetlen terméke.” In: G. BACHELARD: *A tér poétikája*, (ford. Bereczki Péter), Kijárat, Bp., 2011. 21.
- 8 M. FOUCAULT: „Bevezetés Binswanger: *Álom és egzisztencia* című művéhez”, (ford. Sutyák Tibor) In: *Nyelv a végtelenhez*, Latin betűk, Debrecen, 1999. 56.
- 9 „[...] és amiként egy kvázi-jelenlét utánzatát állítja az érzékelés helyébe, úgy színlel szabadságot a kép egy kvázi-vágykielégülés jóvoltából.” Uo. 57.
- 10 KUKLA Krisztián: i. m. 64.

A referencia válsága, mely a fényképen megjelenített és a róla való híradásunk/tudásunk hiányosságából, ellentmondásosságából és az értelmezés problematikusságából fakad, kétségessé, bizonytalanná teszi az „ott volt” lényre ráismerést. Részben a temporalitás és változás, részben a jelentésség és önmegértés okán. Ám az „ott volt”-tal szembesülő tudat, az emlékezetből előhívott vagy fantáziát mozgósító képet, nem a valóságos „pótlékként”, nem annak az „analógiájaként” tételezi a maga számára, hanem a jelenben, a rá gyakorolt hatásában: az ön- és létmegértés kettőségekben értelmezi a kép – Kukla szavával élve – „*jelentésadásának aktusát*”, mint jelenben történő eseményt, és korrigálja a referens „hogyan volt lehetséges” létéről őrzött/kialakított képét. A továbbiakban ezt a „*jelentésadás aktusát*” vizsgáljuk az egyes meseváltozatokban, mivel a hős egy sorsát beteljesítő esemény, vagy egy ismeretlen, nehéz és eljövendő-létét előrevetítő feladat megértésekor találkozunk az elébe tárt arcmással/fényképpel, melyet egyfajta „saját történetként”, *sajáttá tett* történetként kell olvasnia, mely Ricoeur szellemében igényt is támaszt velünk szemben.

Miként a görcső alá vett mesékből kiderül, a meseszövegben felbukkanó „kép” (arckép, fénykép) kapcsán, a referens és az őt szemlélő/faggató viszonyában két alapvetően eltérő lehetőség kínálkozik: a mesehős *már* korábbról ismeri (mivel látta) a referenst valamilyen léthelyzetben vagy közös társas-viszonyban, ezért *emlékezik rá*, képes identifikálni őt –; vagy a mesehős *még* sohasem látta (idegenként kezeli) a referenst, aki idegenségével, másságával kelti fel a figyelmét, és a *beleérzés igényét* támasztja, ellenben nem követel identifikációt.

Az első esetben, amikor a képen látott lény nem „vadidegen”, vagyis egyszer *már* megmutatta, feltárta az arcát, a mesehős nem a képzeletére hagyatkozva rekonstruálja a „kvázi-jelenlét fixációját”,¹¹ s még csak nem is az emlékezetét hívja segítségül. A kép visszavezeti a múltba (abba a múltba, melyet Lévinas *sosem volt jelenként* tételez), amikor is még nem volt lefényképezve/lefestve a nekirendelt, akivel megbeszélte, eltervezte közös sorsukat, akivel a ricoeuri „cselekménycsírákat”, kezdeti történéseket végrehajtotta, s az arról szóló tudását és az assmanni értelemben vett „inter-lokúció” világához tartozó (s egyfajta belső látást biztosító) szívét mozgósítja az értelemképzéshez. (Azt persze nem mindig tudjuk, mert nem mindig derül ki a meseszövegből, hogy mikor és mely okból történt meg a lefényképezés, a lefestés, a kép faktumként áll előttünk). Egyszóval az elé tárt képet szemlélve nem tesz mást, mint hogy feleleveníti a Másiknak (a képen létező számára) feltárt *arcában* megnyilvánulását, egyenességét (vagy éppen elfordulását), a vele történeteket,

11 „A kép mint egy kvázi-jelenlét fixációja nem más, mint a jelenlét ősi értelméig elhatoló képzelet szédülete. A kép a tudat *csele*, hogy véget vessen a képzeletnek; az a pillanat, amelyben elbátortalanodik a keményen dolgozó képzelet.” M. FOUCAULT: i. m. 57.

az érte mindhalálíg vállalt felelősségét, az egymással folytatott beszélgetésben ki-tárt *szív-működését*, mely az adott szaváért kiállását, hűségesküjéhez ragaszkodását erősíti föl benne. Ugyanakkor a „lefestett”, „lefotografált” lény arca és szíve (mint az inter-vízió és az inter-lokúció világa), elevenebben él tudatában, mint a gyanak-vásra okot adó emlékezetben az egyes események. A tudat, mely a hős önmagasságát konstituálja, Foucault szellemében *cselt* vet a képzeletnek, mely egy „kvázi-jelenét utánzatát” felkínálva megtéveszthetné, s egy „kvázi-vágykielégülést” csempészne a szabad működése helyébe. Ezt meggátolandó, a fixált kép „másságában” a mesehős saját állandóságát erősíti meg, s joggal feltételezi azt, hogy a képen látható referens megváltozott egzisztenciájában és referenciájában szintűgy felismeri a Másik *állan-dóságát*. Érdeemes e tekintetben eltöprengenünk azon, amit Ricoeur állít:

Valakire számítani tehát azt jelenti, hogy egyidejűleg alapozunk jellemének szilárdságára és várjuk el, hogy a szavát megtartsa, bármilyenek is legyenek azok a változások, amelyek tartós hajlamait érintik, s amelyeket elismer.¹²

A valakire számítani azt jelenti, hogy a kifürkészhetetlen sok változással, váratlan meglepetéssel, eltávolodást okozó „mássággal”, egyben mint lehetőséggel számot vetni, mindegyiket egyenként mérlegre tenni, fel- és megmérni a súlyát, azzal a felelősséggel, hogy ha bármelyiket kihagyom a számításból (számszerű felsorolásból), kockára teszem (veszélyeztetem) a korábbi társasságunkat, sorsszerű összetartozásunkat.

Ez persze csak és kizárólag abban az esetben lehetséges, ha a mesehős közös élet-történetük egy korábbi szakaszában már feltárulkozott a Másik (a képen látható referens) előtt, aki a valamilyen oknál fogva (egy közösen átélt történet, kölcsönösen tett fogadalom révén) bírja az eltávolodott szavát és szívét, és számít rá, hogy bármilyen változást eredményező „esemény” következik is be életében, nem feledkezik meg róla. Ekkor az arcképen/fényképen:

[...] a kifejeződés jelenvalóvá teszi a közlést és a közlőt magát, e kettő összekeveredik benne. [...] A kifejeződés arra sarkall, hogy szóljunk valakihez.¹³

Szóljunk a Másikhoz, hogy a múltat/halottat jelenlévővé, „mosttá” avató tudat valamilyen válaszában megnyilvánuljon, aminek nem is lehet más a célja, mint az

12 P. RICOEUR: „Az én és az elbeszélte azonosság”, (ford. Jeney Éva), In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Bp., 1999. 385.

13 E. LÉVINAS: „Szabadság és parancsolás”, In: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jenlenkor, Pécs, 1997. 23.

ő-magaságát és a képen látható Másik másságát a jelentésadás aktusában jelenlővé tenni és egymáshoz viszonyítani, megérteni és értelmezni az inkluzív-ész seگیtségével.

Más a helyzet, ha a mesehős korábban még soha nem látta az elébe tárt fényképben, arcmáson megpillantott lényt, akinek sem az arcáról (mint nyelvben és nyelven megnyilatkozásról), sem a referenciája („volt-vagyok”-léte) esetleges megváltozásáról nem lehet megbízható, minden kétséget kizáró tudása. Az arckép/fénykép legfeljebb csak, mint előzetes híradás, megelőlegzett ígélet, jel-képes ön-megmutatás lehetséges, de semmiképpen sem fogható fel úgy, mint egyértelműen identifikálható megnyilvánulás és maszk nélküli feltárulkozás, legfeljebb csak mint megértésre és feleletre várakozó beszéd. A továbbiakban érdemes szemünk előtt tartani Lévinas közelítését az archoz:

Az arc értelmessége nem viszonyaiból, hanem önmagából fakad, és ez maga a kifejeződés (expression). Az arc a létezőnek mint létezőnek a megjelenítődése, személyes megjelenítődése. Az arc nem fedi fel, de nem is fedi el a létezőt.¹⁴

Ugyanis, ha a képen látszó-dó-látható Másik korábban nem nyilvánult meg, az őt szemlélőnek nincs is mihez viszonyítania a referenciát; illetve az „ős-eredeti” helyett egy tűnékeny, folyamatosan a fény-árnyék összhatásában változó, az érzékelés káoszában oszcilláló *arc-más, más(ik)*-arc: a halotti maszk válik referenssé.¹⁵ Így azonban a referens eleve abban a látszó-dásban mutatkozik meg, ami eltér a személyességtől, a szubjektum kifejeződésétől, ami nem önmaga, csupán „valamiként” látható/értelmezhető maszk. Ehhez a maszkhoz viszonyulni egyedül a szabadság, a függetlenség, az önazonosság, az állandóság és a távolságtartás megőrzésével lehetséges. Mivel ez a hozzá-állás egyoldalú, a róla szóló beszéd sem történhet másként, mint egyoldalú kommunikáció, azaz, mint *monológok mondása* révén, ugyanis a megszólításra, a neki szegezett kérdésre nem érkezik felelet, csupán a hallgatásának vagyunk tanúi. A tekintetet elfedő halotti maszk (jelen esetben a fénykép) és a megszólíthatatlanság, pontosabban a feleletre várakozás hiábalóságán töprengve,

¹⁴ Ua.

¹⁵ Bachelard írja az arcról: a maszkba és a maszkból az arcba való átváltás során létezik egy olyan utazás/átkelés, melyet a fenomenológiának muszáj bejárnia. Csak ezen utazás/átkelés révén vagyunk képesek szétválasztani az elrejtőzés szándékának különböző alkotóelemeit. «Mais du visage au masque et du masque au visage, il y a un trajet que le phénoménologie se doit de parcourir. C' est sur ce trajet qu' on pourra distinguer les divers éléments de la volonté de dissimulation.» G. BACHELARD: „Le masque”, In: *Le droit de rêver*, Éd. PUF, Paris, 1970. 202.

fel kell hívnom a figyelmet Gilbert Durand mára több mint tíz kiadást megélt híres könyvére: *A képzelet strukturális antropológiájára*, melynek egyik fejezetében (*Les symboles spectaculaires*) a beszéd és a fény („*mely a sötétségben fénylik*”) izomorfijáról értekezik. Durand sorra veszi a régi szentiratokat és mitológiákat, melyek a fény, a tűz és a beszéd szoros összetartozásáról tudnak, s utal Jungra is, aki az indo-európai etimológiában rámutat arra, hogy „*ami fénylik*” az megegyezik a „*beszélni*” terminusban jelölttel.¹⁶ Pavel Florenszkij is erről a lényegi és mély összefüggésről elmélkedik *Az ikonosztáz* kötetében:

[...] a fényvel való telítettség mértéke szerint válik létezővé az, aminek alapja a fény volt. A lét, a konkrétság, az egyediség olyan pozitívumokat jelent, amelyek által Isten igent mond a világra, amelyekben megvalósul a teremtő ige, mert Isten hangját fényként érzékeljük [...].¹⁷

A képet szemlélő monológjaira (mint a referenciát értelmező módokról tanúságot tevő eltérő mondatokra) némelykor érkezik valakitől válasz, kiigazítás, bátorítás, amely jöhet egy – Tengelyi szavával élve – „félresodort értelemkezdeményből”, ami a nézés során újra előtérbe került,¹⁸ egy Ricoeur által „előtörténetnek”¹⁹ mondott történet szereplőjétől. Ez a válasz, mely a képet faggató „*te ki vagy?*” kérdésére érkezik, Jean-Louis Chrétien értelmezésében feltételez egy közös nyelvet,²⁰ s mivel a feltáró szándékuk is egyfajta közösségen alapszik, ezért természetes, hogy a válasz a maszk felszíne alá látásra készíti a faggatót. A válasz a fénykép, a maszk mögött rejtő, olykor elrettentő „szörny valamivel” közel kerülésre, benne egy jövőben lehetséges társas viszony kialakítására ösztönzi őt. Máskor viszont nem. Vagy éppen kitérő, háritó, félrevezető válaszokat kap (akár valamelyik családtagjától, akár a károközötől), s ezek a hamis információk, színlelt történetek még távolabb veze-

16 «Dans les cinq premiers versets de l'Évangile platonicien de saint Jean, la parole est explicitement associée à la lumière „qui luit dans les ténèbres”, mais l'isomorphisme de la parole et de la lumière est bien plus primitif et universel que le platonisme johannique. Constamment les textes upanishadiques associent la lumière, quelquefois le feu, et la parole [...]. Jung montre que l'étymologie indo-européenne de „ce qui luit” est la même que celle du terme signifiant „parler”, cette similitude se retrouverait en égyptien.» In: G. DURAND: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992. 173.

17 P. FLORENSZKIJ: *Az ikonosztáz*, (ford. Kiss Ilona), Corvina, Bp., 1988. 99.

18 TENGELYI László: *Tapasztatás és kifejezés*, Atlantisz, Bp., 2007. 281.

19 P. RICOEUR: „A hármas mimézis”, (ford. Angyalosi Gergely), In: Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, i. m. 291.

20 Jean-Louis CHRÉTIEN: „Phénoménologie de la réponse”, In: Uő. *Répondre, Figures de la réponse et de la responsabilité*, Éd. PUF, Paris, 2007. 16.

tik az eredeti referens személyétől, a róla/róluk őrzött arcmás vérrokonságra vagy házastársra rámutató lényegétől. Viszont a fény- vagy arc-képen ismeretlenként feltűnő referensre irányuló *tekintet* „a morális tudat fürkészője”, s egyben a „morális ítélkezés szimbóluma” is.²¹ Ez a tekintet avatja jelenvalóvá a maszk mögé rejtett múltját (mint sohasem jelenlévőt), ez a tekintet fürkész a maszk alá, hogy láthatóvá/értelmezhetővé tegye az idegenséget képviselő referenst, s nem utolsó sorában észleli a „látható jegyeket”, melyek egyszerre segítenek a térbeli pozíciót meghatározni és visszaállítják a normális rendet.²²

Mielőtt a mesekorpuszokat faggatóra fognánk, tisztáznunk kell a mesékben feltűnő képmás (arckép, fénykép) kapcsán egy másik fontos kérdést is. Honnan tud a mesemondó a múltban létező és a „valamiként” lefestett lény halálhoz való viszonyáról? Vajon az arckép épp olyan értelemben vetődik föl a mesemondó számára, mint amilyen értelmezést Starobinski szán az általa vizsgált „*pihenő arcnak*”, a mozdulatlan létezőnek: az alvónak, az eszméletlennek, a halottnak? S ha igen, vajon megengedhet-e magának a szöveghermeneuta olyasfajta bátorságot, hogy a „csendélet” francia megfelelője: a *nature morte* analógiájára *portré mort*-ról, „pihenő”, nyugvó, halott arcról beszéljen? Ennek szellemében állíthatná ugyanis azt, hogy akit „valamiként” lefestünk: a szemlélő számára, referenciáját tekintve meghaladottá, múltba zárttá, egyenesen halottá válik. Ekként igazolva Kukla Krisztián azon kijelentését, miszerint:

*Lefotózva lenni azt jelenti: halandónak lenni, fotózni pedig azt jelenti: valamit mint már elmúltat, halottat észlelni.*²³

Csakhogy a mesehős nem múzeum-látogató, nem arckép-gyűjtő, számára a mese szellemiségének megfelelően szükségszerű ezt az elmúltat, a halottat „életre kelteni”, megváltozott referenciáját megérteni és értelmezni, *már* látott vagy *még* nem

21 G. DURAND: i. m. 170-171.

22 «[...] les signes visuels, par vicariance conditionelle, peuvent à la fois servir à déterminer la position dans l' espace et l' équilibre normal.» Uo. 171.

23 KUKLA Krisztián: i. m. 64. E megállapítás kísértetiesen hajaz arra, amit Susan Sontag ír a *Platon barlangjában* esszéjében: „Fényképezni annyi, mint részesévé válni valaki (vagy valami) halandóságának, sebezhetőségének, változékonyságának. Minden fénykép – éppén, mert kihatítja és megdermeszti a pillanatot – az idő mindent fölemésztő kérérlhetetlenségéről tanúskodik.” In: S. SONTAG: *A fényképezésről*, (ford. Nemes Anna), Európa, Bp., 2010. 27-28.

látott személyességét a jelenben meghatározni, hogy valamiképpen viszonyulhas-
son hozzá: akár a társasság, akár az elkülönültség, vagy nem ritkán az összeférhe-
tetlenség relációjában.

II.

Az egyik szlovák mese: a *Popolvár* hőse,²⁴ a király napestig hamuban játszado-
zó, „ostoba” fia, akit (miután megtalálta a király-apa elveszett madarát és feleséget
is szerzett magának), az irigy testvérei a „kútba vetettek”, a róka segítségével feltá-
mad, s elrabolt „felesége” nyomába ered. Az ármánnyal elrabolt Sipsindilona éber-
ségét bizonyítandó, cselet vet a gonosz fiútestvéreknek, s „hamis ígéretet” téve, egy
idegen városba szökik, abban reménykedve, hogy Popolvár megmenekül, útrakél és
arra veszi az irányt, ahol ő él/bujdosik, s persze továbbra is szereti őt és a városban
rátalál. Sipsindilona nem tétlenkedik az idegen városban, nem kételkedik feltétele-
zései jövőbeni valóra válásában, s nyomban kiakasztja „tulajdon arcmását” a foga-
dóbeli fürdő falára, azzal a nem titkolt céllal, hogy hírt adjon magáról.

*Sipsindilona felakasztotta a fürdőbe a tulajdon arcmását, s odaállított egy szolgát,
hallgassa ki, mit mondanak a vándorok, amikor meglátják a képen Sipsindilonát,
háttha rátalál a legkisebbik királyfira. (27.)*

A „tulajdon arcmás”: kifejezés esetünkben kettős jelentéssel rendelkezik; egyfelől a
saját maga által birtokolt, a magáénak tudott, a jelenben is változatlanok tekintett
értelemben használatos; másfelől a lány azt az arcképét akasztotta ki, amelyről jog-
gal feltételezi/hiszi, hogy olyan, mint amilyen akkor (a múltban) volt, amikor a ki-
rályfi megszabadította és a magáénak mondta őt, vagyis alapvetően változtatta meg
kötelékeit, kötődéseit éppen őmiatta. Sipsindilona abban reménykedik, hogy ha az
ura nem halt meg, s arrafelé jár/vetődik, az emlékezetében őrzött kép referenciája
és a kiakasztott arcmás *hasonlósága* feltűnik számára: *ráismer* a nekirendelt lányra a
képben, és a szívére hallgat.

*Az önmegőrzés (maintien de soi) a személynek az az igyekezete, hogy a másik
számíthasson rá. Azért, mert valaki számít rám, számadással tartozom cseleke-
deteimről a másíknak. A felelősség fogalma egyesíti a két jelentést: azt, hogy „szá-
mít valakire” egyesíti azzal, hogy „számadással tartozik valamiről”. Egyesíti a*

24 In: *A harmatban fogant lány*, szlovák fantasztikus mesék, (ford. Körtvélyessy Klára), Európa, Bp., 1988. 27.

két jelentést, miközben az engem megszólító másik kérdésre: „Hol vagy?” adandó válasz gondolatával egészíti ki a felelősség fogalmát. A válasz. „Itt vagyok!” Ez az önmegőrzés válasza.²⁵

Sipsindilona önmegőrzését megkoronázza/jutalmazza a főhős, amikor Popolvár a magával folytatott párbeszédben azonosítja kedvesét a kiakasztott képpel: „Pontosan olyan, mint az asszonyom” –, mondja magának a jel- és híradás értelmezésekor. Sipsindilona híradásával emlékeztetni szeretné kedvesét egykori ígéreterére, másként szólva: az ura emlékezetéből *előhívni* akarja azt a memóriájában fixált képet, melyet a reménysége szerint a veszedelmes kútbaesést túlélő fiú megőrzött róla, noha cseppet sem lehet benne bizonyos, hogy valóban olyan képet őriz, amelyet láttatni szeretett volna magáról korábban. Emellett – úgy vélekedik magában Sipsindilona –, ha az idő múlásával át is alakult/megváltozott az arca, talán mégis csak felismerhető bizonyos jegyek alapján, melyek működésbe hozzák a fiú emlékezetét, éberre teszik az átélő-látását. (A találkozás paradoxona: Sipsindilonáról derül ki, hogy nem egészen jól működik sem a látása, sem az emlékezete, mert hiszen a vásárban ő nem ismeri meg/fel rögtön a fiút. Joggal kérdezhetjük tehát: ő vajon milyen képet őriz róla? Ő maga nem *lát*ni akar, csupán passzívan *látszódn*i? A várakozás számára szendergés, begubózás, rejtekezés és az érkező másik éberségére hagyatkozás?)

Érdeemes Lejeune logikáját követni, azt írja:

Ha azt képzelem, hogy a vászon tükör, akkor az megszűnik festménynek lenni [...]»²⁶ –,

ennek szellemében mondhatjuk, ha Sipsindilona azt képzelem, hogy a „tulajdon arcmása” tükör, amibe belenézve a fiú ráismer, akkor megszűnik arcmás lenni, helyette hír/üzenet funkciójában működik a kiakasztott kép, melyet éppúgy lehet olvasni, akár egy levelet, egy hirdetményt, egy felhívást, mely személyesen érinti meg az olvasóját. Magamagának a képen látszás feladatát tulajdonítja, és Popolvártól várja el, mintegy a hűsége és ébersége bizonyítékaként a látás: a képnek „jelentésadás aktusát”, mely egyszerre egy interpretációs művelet elvégzése és az ön-reflexió révén éntételezés.

Kukla Krisztián a husserli fenomenológia képet észlelés és tudat intencionalitása felől közelítve a kép jelentésadásának értelmezéséhez, teljes joggal mondja:

25 P. RICOEUR: i. m. 407–408.

26 Ph. LEJEUNE: „Egy önarckép előtt”, (ford. Házás Nikoletta és Z. Varga Zoltán), In: Uő. *Önéletírás, élettörténet, napló*, (ford. Bárdos Zsuzsa et al.), L'Harmattan, Bp., 2003. 172.

A kép léte tehát úgy kerülhet ki a gyakran pusztán hasonlóságra lerövidített mimetikus hagyomány fennhatósága alól, ha belátjuk, hogy léte a jelentésadó aktustól függ.²⁷

A mesénkben a jelentésadó aktus sikere nem függ mástól, mint attól, hogy Popolvár megfordul-e a városi fürdőben vagy sem, s ha igen, észreveszi-e magát a képet, észleli-e az arcmásban egykori kedvesét, s rajta keresztül azt a létlehetőség-feltételt, hogy újra egymáséi legyenek –, vagy sem. Ha a fiú egy olyan jelentésadásként észleli az arcmást, melyben Sipsindilona hírt ad hollétéről és arról, hogyan lehetséges megtalálni őt, akkor nem a kép válik számára fontossá, hanem az a képes *jel-be-széd*, mely szó nélkül is pontosabban beszél arról az egyébként megszakított, múltba vesző élettörténetről, mely, legalábbis a hősök reménysége szerint, a jelenben is egybefűzi őket egy másik történet terében.

Amikor Popolvár a vásárban rátalál Sipsindilonára, a nekirendelt lány nem ismeri föl kedvesét; hogy még egy újabb esélyt adjon az összetartozásukat, társaságukat megvilágító beszélgetésre, szándékosan nála felejtí a megvett „tűt, cénát, mindenféle” árut, ami pusztán ürügy arra, hogy a házában felkereshesse.²⁸ Ám Sipsindilona nem akarja a házába: a magánéletébe, belső titkaiba, szenvedéstörténetébe beengedni őt, aminek a következő indokát adja.

- *Én már pórul jártam, rám szakadt a baj, nem állok szóba senkivel, amíg az uram meg nem érkezik.*
- *De hát miért? – kérdezte a királyfi.*
- *Egy legény rám talált, kiszabadított, befogadott, aztán útközben megmentette a fivéreit a haláltól, s azok megölték, bedobták a kútba, engemet pedig megeskettek, hogy nem szólok semmiről. Hallottam, hogy az uram ott volt a fogadó fürdőjében, hát most itt árulok a vásárban, hátha valahol felbukkan, hátha rátalálok.*
- Mondja erre Popolvár:*
- *Én voltam abban a fogadóban, láttam az arcképet, és így beszéltem magamban: „Pontosan olyan, mint az asszonyom.”*
- Erre már felvidult Sipsindilona, megölelte, megcsókolta a királyfit. (29.)*

27 KUKLA Krisztián: i. m. 58.

28 E bizonytalanság, hezitálás értelmezésében figyelembe kell vennünk azt, amit Florenszkij ír a görögökről: „Amikor Herakleitosz azt mondja: 'A szem és a fül nem megbízható bizonyítékvők', akkor ezzel azt akarja mondani, hogy az érzéki észlelés teljes egészében megbízhatatlan [...]” P. FLORENSZKIJ: i. m. 108.

Sipsindilona saját személyes tapasztalattá tett élettörténet-mondásában felismerjük a tükör-struktúra szerkezet egy sajátos változatát;²⁹ ugyanakkor a kettejük diskurzusában a kép „jelentésadásának aktusát” is pontosan megértjük. A jelenlévő lány és a fürdő falára kiakasztott arcképen „valamiként” rögzített lány a „*pontosan olyan, mint*” alapján való azonosítása és az azonosság verifikálása: a beszélgetés aktusában, az egy nyelven való beszédben történik meg. A látás mellett a hang, a nyelv maga is egyfajta tükör-struktúrát alkot. Érdeemes Lévinast segítségül hívni az efféle „átvitel” értelmezéséhez.

A jelenlévő lény uralja vagy áttöri saját látszását; beszélgetőtárs. Az egymásnak megjelenő lények alávetik magukat egymásnak. Ez az alávetés alkotja első eseményét egy átvitelnek (transition) a szabadságok és ebben a nagyon formális értelemben egy parancsolás között. [...] A kifejeződés nem kevésbé közvetlen, hanem jóval közvetlenebb, mint az intuíció. Maga a közvetlen viszony.³⁰

Igen ám, de ne feledjük, hogy a fürdő falára kiakasztott fényképen jelenlévő lény Popolvár számára „nem itt van jelen”, ezért kommunikációja is hiányos, pontosabban egyirányú kommunikáció, magában és magával kell megbeszélnie az azonosítás lehetőségét és eredményességét, melyet egy, majd még egy találkozás során kell visszaigazolni. Sipsindilona visszahúzódása a hallgatásba, szendergésbe, az átél/megtapasztalt bajok okán, és a gonosz testvéreknek tett szótlanság-fogadalmának megszegése a fel-nem-ismert férjjel (tehát mint „idegennel”) diskurzusa során: a csönd és a csönd szövetét fölfejtő beszéd együttesében történő önazonosság-állításaként és önmaga azonosításaként értelmezhető.³¹ A kommunikációban jelen lévő

29 Vö. BÁLINT Péter: „Mese a mesében...” e kötetben.

30 E. LEVINAS: „Szabadság és parancsolás”, i. m. 24.

31 Ordódy József meséje, „*Az éneklő madár*”, két szempontból is tanulságos a számunkra. Amikor a hős látni akarja Világszép Asszonyát, eljövendő feleségét, a következő tanácsot kapja: „– Eredj ebbe a szobába és amint mégy, mendegélsz lé ezen a folyosón, ebbe és ebbe a szobába, ottan nyisd ki az ajtót. Sokan lesznek ottan, jobbra lesz egy ágy. Ő ott fog aludni, azon az ágyon, de nem fog aludni, hanem rád fog nézni. És előtte van egy asztal, azon az asztalon lesz egy kendő. Te ne szólj semmit, ne beszélj senkihöz, csak azt a kendőt fogd és vedd magadhoz és gyere ki. Akkor aztán, mikor te ki fogsz jönni, majd ő kijön utánad, a kendő után, és akkor avval a kendővel csak szépen érintsd meg az arcát, és akkor az hozzád simul és kijön egész a lóhoz, énhozzám.” (203.) A beszédet ez első esetben is a csönd, s az arcot érintő kendő, mint az archoz tapadó és azon létrejövő arcmás engedelmissége, legényhez simulása helyettesíti. A második esetben, amikor a fiúk megölik testvérüket, és a szülőknek megmutatják a madarat és az ebül szerzett lányt, ő saját védelmében és azonossága megőrzése céljából hallgatásba merül: „De a lány – beszélgették hozzá, a király

nem csak a személyessé tett élettörténetét mondja el a „közvetlen viszonyban”, de azt a másik történetet is elmondja, hogy miért burkolózott a csöndbe (az elrejtőzés, az önmegóvás, az olyannak/állandónak maradás, az érinthetlenség szándékával³²). Elmondja, hogy miért akasztotta ki a fényképét, mely „pontosan olyan, mint” ő maga volt, vagyis szeretetének és hűségének állandóságáról akarta biztosítani az „urát”, elválaszthatatlan fele-társát. A mesemondó így hozza létre a ricoeuri „behálózottságot”, amikor is az egyes történetek vagy „előtörténetként” vagy „háttérként” vagy mellékszálként kapcsolódnak össze és egészítik ki egymást a meseszöveg egészében. Mindebből érthetjük azt is, hogy Sipsindilona nem az emlékezete megbízhatatlansága miatt nem ismerte fel a vásárban megjelenő férjét, ennél hangsúlyosabb dologról van szó, maga is egyértelmű bizonyítékot várt a „közvetlen viszonyban”: a társasság feltétlenségének, állandóságának bizonyosságát, más szóval a rezponzív-etika komolyan vételét. E bizonyítékok: jelek, melyek a látható látását és a bensővé tett hang meghallását, a beszélgetőtárs azonosítás-vágyának alávetődést és a férj parancsára várakozást szimbolizálják.

III.

A marosszentkirályi mese a *Narancskirály* hőjét,³³ a csodálatos erejéről messze földön híres királylegényt (aki „*olyan erőbe született, hogy amit ő megtett, azt senki se tudta volna utánacsinálni*”), a napkeleti Narancskirály még gyermekkorában megintváltta magához:

- Na, fiam, ha annyira megnősz, gyere el hozzám, mert nálam is van egy olyan csoda, amit a világon senki ki nem derített. (125.)

A legény, amikor húszéves lett, útnak is indult, hogy eleget tegyen a napkeleti király meghívásának, s útjában betért egy városba, ahol a király „nagyon nagy próba” elé állítja: meg kell mentenie a Sárkánykígyó fogságából az egyik királylányt.

is, meg a két fiú is, meg a királyné is –, de nem szólt egy szót se! Se az éneklő madár, az se, minthogy szokott énekelni, egy szót se, semmit, néma lett mind a kettő.” (206.) In: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó*, Szépirodalmi, Bp., 1981.

32 Montaigne írja „Az állhatatosságról” fejezetben: „[...] nemcsak megengedett, hanem dicséretes is minden becsületes eszköz, mely a bajjoktól megmenthet bennünket”. In: M. MONTAIGNE: *Esszék I.* (ford. Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor), Jelenkor, Pécs, 2001. 65.

33 In: *Zöldmezőszárnya*, marosszentkirályi cigány népmesék, Európa, Bp., 1978. 125–133.

- Na, fiam, itt nagyon nagy próba van. Nézz ide! (S mutat valami képet, azon szörnyű valami volt.)
- Na, ezzel kell neked az éjjel megbirkózni. Mert ez a lányom, aki el van varázsolva.
- Semmi ez, királyatyám! Ezt akarom én! Mert már nem bírok az erőmmel. (126.)

Kézenfekvő a kérdés: mit látott a legény a fényképen megmutatott „szörnyű valami”-ben, ami ráadásul nem is előszörre válik megnyilvánulttá a számára? A rettetes és elborzasztó sárkánykígyó képét, melyen elbizakodottságában a legény könnyen beazonosíthatónak véli az ellenfelét: a szörnyet? Elbizakodottnak lenni gögös szertelenség, túlcsonduló önbizalom, olyasmire is *képesnek érezni* magamat, amit még nem bizonyítottam, e rendkívüli képesség birtokában az ember lemond a megfontolt körültekintésről, az életvalóság és a másik egzisztencia-karakterének mérlegeléséről. Az elbizakodott ember csakis és kizárólag a saját nézőpontjából ítélkezik; önmagával eltelve, magabiztossága tudatában semmibe veszi a Másikat, mintha nem is létezne; valójában nem kíván szembesülni vele, mivel úgy vélekedik, elvonná tekintetét önmagáról, s valamiféle nem kívánt társas viszonyba rántaná. A nyomtatott szövegben látható törés: új bekezdés azt sugallja, a király észreveszi, hogy a legény elbizakodott tekintete nem kellően mérte fel az ellenfelet, nem azt látta meg a fényképen, amit kellett volna, ezért a segítségére siet, és pontosan megnevezi, hogy kit is kell látnia a „szörnyű valamiben”: maga a lánya az, aki sárkánykígyóvá „van elvarázsolva”. A képen látható „szörnyű valami” az elvarázsolt királylány maszkja: mintegy halotti maszkja az eredeti önmagának. Ez a maszk nem elfed, nem elrejt, hanem félelmet kelt, meghátrálásra késztet, megszünteti a beszélgetést, eltávolítja a lét-lehetőségfeltételként felkínálkozó beszélgetőtársat. A hős (és a hallgató/olvasó) számára kérdés: a királylány átitatódott-e attól a sötétségtől, alvilági-kirkéi aspaktustól, melyet leginkább a szörny jelképez? Hősünknek el kellene tűnődnie azon, hogy:

[...] a szabad gondolat nem pusztán annak a zsarnokságnak a tudata, melyet a bennünk meglévő állati fölött gyakorolunk. Nem pusztán szemléltöje a félelem és szeretet mozgatta szegény állatiságnak. Az ész nem egyszerűen elismeri a bennünk lévő állatit, hanem mintegy belülről megfertőződik vele. Az ész nem egyszerűen tud a zsarnok fenyegetéséről, hanem meg is hatódik tőle, bármennyire paradoxul hangozzék a 'meghatódott ész' kifejezés.³⁴

Olybá tűnik, hogy távol áll hősünktől ez a fajta „meghatódott ész”, amely sem el nem ismeri, sem fel nem ismeri a Másikban az „állatit”; elbizakodottságában a könyv-

34 E. LÉVINAS: „Szabadság és parancsolás”, In: *Nyelv és közelség*, i. m. 18.

nyen legyőzhető ellenfelet látja a „képben”. Így aztán a „vadidegen” referens végzetesen a halálos sötétségbe hullik, megszólíthatatlanná válik, halottá merevedik, a hozzá való beszéd nem is lehet más, mint monologizálás vagy hetvenkedés: ami a rettentes és borzongató lény legyőzésének bejelentésében ölt nyelvi formát. A szörny-lény maszkjának értelmezésekor segítségül hívjuk Lévinast, aki azt írja a maszkról, hogy:

*A maszkon átüt a szem, a szem leplezhetetlen nyelvvezete. A szem nem világlik, hanem beszél.*³⁵

A „szörnyű valami” halotti maszkján egyedül a referens szeme süt át; éppúgy, mint az angol vagy francia főúri kastélyokban játszódó krimikben, amikor a családi képtár valamelyik portréja mögül, az „árnyékból” leselkedik egy ismeretlen valaki szeme az őt szemrevételezni, lefülelni szándékozóra. A „másvalaki” maszkja mögé rejtető szem látja az őt látni kívánó tekintetét, vele ellentétében a nyomozó tekintet csak a sötétben, árnyékban tapogatózik: a halotti maszkot látja látszódni „valaminek”, ami elegendő fény híján nem plasztikus, nem személyes: halott, a lehető legtávolabb lévő. Erről az oda-vissza felkínált látszódásról és a látó látásának változó pozíciójáról mondja Derrida egy helyütt:

*Csak a halálból kiindulva, abból, amit a halál nézőpontjának nevezhetünk, pontosabban a halott arcának vagy a halottnak mint portrénak a nézőpontjából láttat a kép: nem egyszerűen magát láttatja, hanem látást kínál fel, mintha éppannyira lenne látó, ahogyan látható.*³⁶

Joggal tehetjük föl a kérdést: aki a képbe, mint elvarázsolt/halott lény arcába tekint bele, egyúttal magába a halálba (vagy ami ennek a szinonimája: a sötétségbe, a „vak világba”) is belepillant? Ekként persze igazolódik a *tükör* (másutt a víz, hullám, könny, kút) élet és halál határán átvezető funkciója.³⁷ A halotti maszkot néző maga is fermentálódik a haláltól, az alvilági szellemeiktől, minek következtében a pillantása, akárcsak Orfeuszé: a halálba forduló tekintet. A maszkkal fedett archa, pontosabban a maszkon átsütő szembe tekintés ez esetben is együtt jár a felelősségvállalással: ami a megmentésre tett ígéretben és annak megtartásában mutatkozik

35 E. LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 48.

36 J. DERRIDA: *Istenhozzád Emmánuel Lévinasnak*, (Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 2000. 54–55.

37 «Se mirer c' est déjà un peu s' ophéliser et participer à la vie des ombres. [...] Le miroir, chez de nombreux peintres, est élément liquide et inquiétant.» G. DURAND: i. m. 109.

meg. Nem kevésbé jelentéktelen az a kérdés sem, hogy amikor az erejével nem bíró legény a festett képre tekint, mi marad az árnyékban látása elől, és mi kerül fénybe, mi fénylik fel a fényben? Az elvarázsolt királylány melyik egzisztencia-karakterre tartozik a halotti maszkhhoz és melyik az eleven „átsütő”, az őt nézőt megszólító szemhez? Bármennyire meghökkentőnek tűnik is előszörre a kérdés, a magát láttató halotti portré egyfajta anyagot átvilágító *röntgen-látást* igényel/kínált fel? S miután a legény levágta a sárkánykígyó fejét, s onnan/abból „kiszökött”³⁸ a királylány, akivel egy éjszakát együtt hált az ágyában, miért állt tovább, ahelyett, hogy feleségül venné a megmentett, jelenvalóvá tett lányt?³⁹ Talán, mert a jelen-valóságban megnyilvánulni látott és a képen magát „szörnyű valaminek” láttató lány egzisztencia-karakterében alig is különbözik, mondhatni: kísértetiesen megegyezik, s közel sem a bölcs Athéné, hanem az elvakult és gyilkos szenvedélynek élő Ariadné/Kirké archetípusa sejlik föl előtte? Mindenesetre tény, hogy a hetvenkedő hős nem feleségül venni igyekszik őt, hanem a magáénak tudni, akárcsak egyetlen éjszakára is (ellentmondva Max Lüthinek, aki szerint a mesében semmilyen formában nem játszik szerepet a szexualitás). Figyelemre méltó ez esetben (is), amit Lévinas mond:

*Az én egyedül a birtoklás révén érheti el a különböző azonosítását. Birtokolni annyi, mint fenntartani a birtokolt másik valóságát, de úgy, hogy közben pontosan a függetlenségét függesztjük fel.*⁴⁰

Az erejével nem bíró hős bár aláírja a házassági szerződést, melyen ez áll: „*Ez semmi a megváltásért*”, egyszerűen továbbáll, mint aki azt sugallja, amit Montaigne mond: „le kell venni az álarcot a dolgokról és a személyekről egyaránt”,⁴¹ hogy a közösség előtt a hamisság nyilvánvalóvá váljék. (A „nagy havasban” zsványok közé kerül, ahol volt „egy királykisasszony láncra kötve”: a Zöld király lánya. Később a Narancskirály lá-

38 Akár a görög mitológiában Pallas Athéné Zeusz fejéből, mely „kipattanás” az erő és hatalom szimbóluma.

39 E mese (ezen belül is a hős által megőrzött/felszabadított lány és a szexuális felkínálkozás motívumának) értelmezését nagyban segíti, ha összevetjük Jakab „*Feketebeli király*” című meséjével, melynek főhőse az „orális mohóságtól” indítva igyekszik társat találni, míg a *Narancskirály* hőse inkább az „ellenségverő-hős” Thézeusz-féle aspektusát viseli magán. Vö. BÁLINT Péter: „A varázsló és sóvárgó tekintet (a „hütlén feleség”- típusú cigány népmesék hermeneutikája)” fejezettel e kötetben. Egyébként Montaigne a kéjről és testiségről írott szavai megfontolásra méltóak: „Platón félt a fájdalomnak és a kéjnek való nyers kiszolgáltatottságtól, amennyiben az a lelket túlságosan a testhez köti és kötelezi. Jómagam ellenkezőleg gondolom, mert inkább elválasztja és eloldja tőle.” In: Uő. *Esszék I.* i. m. 80.

40 E. LEVINAS: „A filozófia és a végtelen ideája”, In: *Nyelv és közelség*, i. m. 31.

41 M. MONTAIGNE: i. m. 130.

nyának kilenc napig tartó „tisztulása” idején) visszatér hozzá, megszabadítja a fogásából, s habozás nélkül őt is útjára engedi: „*Na, indulj, menj a dolgodra!*”, ami azt jelzi, hogy Jakab hőseivel ellentétben nem az orális mohóság, hanem az igazságosság, a jó-tévés szándéka vezérli.) A mesehős végül megérkezik a napkeleti Narancskirályhoz, hogy a mesemenet elején említett csodát: a „bestelen nagy kőszikla” alá varázsolt lányt megszabadítsa. Minden erejét össze kellett szednie, mert egy ujját tudta csak a repedésbe bedugni, hogy félredöntse.

- Emberek! Mindenki fusson, meneküljön, mert ha odateszem a másik kezemet, ne legyen az én vétkem, hogy kezem által hal meg. Távolról nézheti, aki akarja, hogy mit csinállok.

Amikor már a másik keze is aláért, megemelte, s úgy széjjeldobta, hogy aki közelében volt, az mind elpusztult. Mikor a követ elhengerítette, mi maradt ott? Egy kápolna. A fiú kopogtat a kápolna ajtaján. Előjön három szobalány. De a királykisasszony el volt varázsolva. Az meghagyta a szobalányoknak: „Mutasátok meg a fényképem, s mondjátok úgy meg nekie, hogy csak kilenc napig tudok elébe állni. (Zöldmezőszárnya, 129.)

A fiúnak megmutatták a királylány fényképét, s tudomására hozták, hogy kilenc nap „tisztulás” vár mátkájára. Miután látta a lány fényképét, „[...] azt mondta rá: 'Jól van!' – De vajon mire mondta azt, hogy „*jól van!*”, ha a dolgok mégiscsincenek egészen jól, amit az is bizonyít, hogy mátkájának valamilyen oknál fogva, valószínűleg egy korábbi bűne miatt át kell esnie bizonyos „megtisztuláson”? Netán a Narancskirály lánya éppolyan „szörnylénynék” látszódik, mint a korábban megszabadított királylány, akivel és akiért megküzdve nem is akármilyen (első szám első személyben sajátjaként megélt) tapasztalatra tett szert, s mivel bízik erejében és korábbi sikerében, nem retten vissza, nem borzad el a fertelmes látványától? Az is kiviláglik a szövegből, hogy fiúnak *kibíró tekintete* van (nem a csalfa, hanem a „próbára tevő” értelemben); kihívja maga ellen a sorsot, a maszkot átvilágító látásával előhívja a Másikban rejtőző „állatit”, zsarnoki fenyegetését, mint a szabadságát veszélyeztető tény tudatosítja, s felmérve az esélyeket azt mondja: „jól van!”, készen állok a lelki próbára. A képen láthatóvá váló „szörnyű valamivel”, a zsarnokian fenyegetővel szemben egyszersmind *kíméletlen* is a tekintete. Ha csupán hetvenkedne, más szóval jártatná a száját, tekintetében félelem és rettegés bujkálna, kénytelen lenne elismerni, hogy a zsarnok tekintete bekebelezte őt, ezért kell kíméletlennek és eltántoríthatatlannak látszania. De nem csak annak látszik, hanem *az* is. Ennyire bízik az erejében? Ennyire bízik a „szörnynek” látszóó lény egyfajta látást felkínáló őszinte megnyilvánulásában? Lévinas a bátorságról azt mondja:

*A bátorság nem a mással (autre) való szemtől-szembeni viszony, hanem az embernek önmagával való viszonya. Nem úgy küzdök meg a másik szabadságával, hogy szembenézek vele, hanem hogy szinte vakon nekiugrok.*⁴²

A mesehősünk mondhatni vakon nekiugrik a kősziklának, elhengergeti és várja a „meglepetést”: a megszabadított királylányt, aki nem mutatkozik meg neki rögtön, nem tárja föl az arcát, vagyis nem vált szót, nem beszél vele, csak a szolgálólányokon keresztül, áttételesen *üzen* neki. Az elsőként megszabadított királylány rögtön „feltárta magát” előtte: együtt hált vele, ennél pőrébben nem is lehetne megmutatkozni. A Narancskirály lánya ellenben a hős tudomására kívánta hozni, hogy olyan világban és olyan maszkban létezett (amiről a *fénykép* referense árulkodik beszédesen), amelytől előbb meg kell tisztítania önmagát, hogy azzá váljon, aki méltó a felelőség szerepére: végtére is erre mondja azt a fiú, hogy „jól van!”

IV.

A felvidéki szegkovács cigány mese: a *Sosemvolt cigányország*⁴³ tanúsága szerint a cigánykirálynak, amikor a felesége meghal, azt hagyja meg, hogy csak akkor házasodhat újra, ha „őhozá hasonló szépet talál magának”.

Mikor, mondom, a lány tizenhat éves lett, előveszi az apja azt a képet, azt a fényképet [kiemelés tőlem BP], amit akkor csináltatott, mikor összeházasodott szegény szép feleségivel. És ahogy nézi a képet, azt mondja a lánynak az apja: – Te leány! Anyád megmondta a végső akaratjában, a halálos ágyán, hogy csak olyan szépet vehetek el, mint ő volt. Hát nézz erre a fényképre, te leány. Se ezen a világon, se a másikon olyan szép nincs, csak te. Tégedet veszlek hát el feleségül. (7.)

Most ne foglalkozunk azzal, hogy ebben és más típusban is gyakori létfeltétel (motívum), hogy a megözvegyült férj csak „olyat” vehet el újra, aki valamilyen „tulajdonságában”/adottságában hasonlít az egykori feleségre/anyára: egyezést, egybevágóságot, azonosságot mutat vele. *Egyezik*, vagyis (feltételezett/nelki tulajdonított) azonossága okán pótolja az elhunytat és kárpótolja az életben maradót; *kipótolja* azt az úrt, ami a hiányzó után maradt és bepótolja azt a veszteséget, melyet a férj/apa elszenvedni kénytelen; *helyettesíti* is az anyát szexuális kötelmei megtartásában és jóváteszi mindazokat a hibákat/vétkeket, melyeket együtt élésük során az asszony

42 E. LÉVINAS: „Szabadság és parancsolás”, In: *Nyelv és közelség*, i. m. 21.

43 *Sosemvolt cigányország*, Szegkovács cigány történetek, Európa, Bp., 1958.

elkövetett férjével szemben. Ez az „egyezés” és a vele járó kötelesség csupán az apa részéről értelmezhető a mesei szituációban. Az apa nem habozik szinte azonnal felismerni, belátni, kijelenteni az „azonosságot”, melynek valóságát a lány kérdőjelezi meg visszautasító, elhárító magatartásával, a „látszat”-egyezés tarthatatlanságára figyelmeztetve az apját. Sem a lánya egzisztencia-karakterére, sem a „saját történetére”, sem élettervére nem kérdez rá az apa, amikor határozott kijelentését teszi: „*Tégedet veszek hát el feleségül*”, mivel tudja, hogy a válasz, a felelet a birtoklástól elvakult „tekintetre” vagy még inkább sóvárgó vágyra csakis *nemleges* lehet. Az apa, az elhunyt felesége végső akaratára/kívánságára hivatkozva, a lányának olyasfajta lételemesség-feltételt szab, amely lényegében változtatná meg sorsbetöltését, s egyáltalán nem kíváncsi arra, hogy a „látszat”-azonosság mögött van-e szemernyi valóság, avagy sem. A lány elutasító gesztusa a látás kritikáját, a „látvány”, mint „olyannak tetsző”, „olyannak gondolt” felülvizsgálatát igyekszik tudatosítani az apában.

Bennünk is jogosan merülhet föl a kérdés: honnan tudja a cigánykirály, hogy a másik világon, vagyis a halál birodalmában (ahol nem járt), nincs olyan *szép*, mint a lánya? Miből gondolja, hogy a feleségéről korábban, a házasságkötésükkor készített fényképen feltűnő szépség (mint fátyol) referenciája, egybevág a jelenvaló-létben megnyilvánuló lánya szépségével, mint hasonló fátyolával? Az emlékezete csalja-e meg vagy a sóvárgása von fátylat tekintete elé? Melyik vágyakozása erősebb benne: az elhunyt feleség utánié avagy a lánya utánié? A sóvárgása, mely Lévinas szerint egy távollévőre utal, mind az emlékezetének, mind a jövőbe látásnak homályosságát, zavarosságát és szándékainak tisztázatlanságát mutatja, énje „bolyong” a világban, a révbé-érkezés reménye nélkül.

Korábban, egy másik tanulmányban írtam a *szépség* és referencia, a szépség és időbeliség viszonyáról:

A szépség, a „széplány”, mivel tudatában van „időbeliségének”, másként szólva múlandóságának, nota bene: halandóságának, romlandóságának a jelenben mindig túlszordul önmagán; nem-azonosságának tudatában többet ígér, mint amennyit adni (lesz) képes, épp ezért harsány és végzetesen elbűvölő, mélybe ránt és elveszejtí az eszméletet. Több mint arc, inkább álarc, vagy még inkább fátyol, amely finom selyemszövet lévén felveszi az eredeti arc hasonmását, másként beszél arról, akit elfed; ugyanakkor összezavar, hogy magamutogató és elrejtő játéknak egyidejű bűvöletében magához kössön, szorosan és végzetesen: a választás kényszerét erőltetve a szemléltre.⁴⁴

44 Vö. BÁLINT Péter: „Az állandóság, a folyamatosság és elzárttság hermeneutikája (Az „Ördögszerető”-típusú [407B] népmesékben)” c. tanulmánnyal e kötetben.

Az egykori fiatal lány szépsége, mely megörökítettett az esküvői fényképen, mint önmagán túlsorduló beszéd, az örökkévalóság ígéretével halmozta el a férjet. „A szépséget: a romlatlanságban, az egészségességben, a kifejllettségben, az odakínálkozásban, a társasságra utalásban, a feltétlenségben, a megbízhatóságban”⁴⁵ és elmúlhatatlanságában értelmezte a király; s a fele-társ elvesztésével ugyanezen koordináta-rendszeren belül igyekezett újból társat találni magának, s a lánya, mint „kéznél-lévő” adottnak is látszott e szerep betöltésére. Ellenben a hitvestárs meghalásának ténye kettős jelentést ad a szépség „örökkévalóságnak”; egyfelől már a lefényképezés pillanatában „holtta vált” asszony szépségének referenciája (mely az „örökkévalóságot” sugallja), módfelett kétségessé válik az idő múlásával; másfelől csak az emlékezés/emlékező számára marad meg a szépség az „örökkévalóság” szintjén, mindenki más számára végzetesen múlandóvá válik. Holtta lényegül maga az asszony és a fényképen őrzött/archivált szépsége is. Ezért jelenthetjük ki, hogy a királyné halálával maga után hagyta az „emlékképét”, melyhez egyaránt hozzátartozik az egykori jelenléthez-kötöttségben megpillantható szépsége és a halálával megerősített szépség múlandósága is. Az apa részéről kinyilvánított vágy a mindenkor „jelenlevő” szépre, a szépség folyamatos birtoklására, éppúgy eleve beteljesíthetetlen, mint bármely vágy, mely teljesültén is hiányérzetet hagy maga után. A lány ezt a birtoklásvágyat, szexuális mohóságot (mely inkább eleve feltételezi az azonos-ságot, az egybevágást, csak hogy *utána*-pótolja a hiányzót, mintsem a „látvány”, a „látszat” felülvizsgálatát tűzné maga elé), idejében észlelve az őrzöngést, eltávolodik az apjától „azonosságá” megőrzése érdekében.

V.

A mesék egy jelentős részében a fényképnek: a főhős családjában/közelében „volt” vagy eljövendő sorsában jelenné „lesz” személy(ek) „azonosságát”, pontosabban szólva identitását igazoló, „hitelesítő” szerep jut.⁴⁶ A fénykép, mint felmutatható, lobogtatható „passzus”: út-és menlevél szolgál, vagy a létezőről (annak Barthes szavával élve „*ez volt*”, „*ott volt*” állapotáról) hírt adó okirat/bizonyíték egy rész(let)e kerül előtérbe. A fénykép illetén szabad közlekedést biztosít különböző határokon át, legyen az a profán és transzcendencia világa, az ismert és ismeretlen lényt elválasztó távol-

45 Uo. 62.

46 Jakab István „*A homokban nevelkedett két aranyhajú királyfi*” meséjében.

Összenézett a két gyerek, megmutatta azonnal a szobaajtót, és bementek a királlyal a háromszázhatvanhatodik szobába. Hát ténleg, a valóságba úgy is vót, hogy nem vót a szobának csak a négy fala, egy négyszögletű alak létezett egy szegen, le vót fátyolozva.

ság, vagy akár a múlt és jövő dimenziója, s mindig „hiteles”, a fénykép révén hitelesített személyként léphetek a „határőr” elé, hogy arra kényszerítsem, rám szegezze a tekintetét, s néhány pillanatilag „azonosságomon”, azonosíthatóságomon töprengjen. Minden mesehős, akinek egy *sobasem* vagy egyszer *már* látott személy fényképet adják a kezébe, belekényszerül ebbe a döntéshelyzetbe, hogy tudniillik felidézze a múltat (vagy meghallgassa és elfogadja a nekirendelt jövődölését) és eltöprengjen azon: megcsalja-e a fénykép referenciája, vagy éppen csalhatatlan bizonyossággal szolgál neki, annak ellenére, hogy ő esetleg nem volt ott, amikor a fénykép készült és semmit sem tud a körülményekről. Ennél fogva a referens és a testével az „orientált térben” (Losoncz Alpár) részt vevő mesehős a „jelentésadás aktusában”, a fénykép interpretációjában teremti meg a diskurzus lehetőségét.

Odalép a király és asz mondja a gyerekeknek:

- Mi rejtőzik ez alatt a fátyol alatt?

Szépen leveszik a gyerekek, kibontották, amikor meglátta a király, ami a fátyol alatt rejtőzött, majd hanyatán esett. Hát a király eredeti képe vót meg édesanyjának a képe, az első feleségének a *fényképje* vót a fátyol alatt elrejtve. (NAGY O.-VÖÖ G.: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 657.)

A ketesdi változatban „*A kis hal hálájá*”-ban (A rókaszemű menyecske)

- Holnap eljő a király. A századik szobában ott van a király ábrázatja és a királyné ábrázatja, de ne mutasd meg nekik [...].

- Felséges királyom, itt ez a takaró alatt egy pár embernek van az *arc képe*, az én apósomat és anyósomat ábrázolja. (KOVÁCS Ágnes: *A rókaszemű menyecske*, ketesdi népmesegyűjtés, Kritérium, Kolozsvár, 2005. 62.)

A beregújfalusi („*Jóska*”) mesében

A jány kivett egy fiénykiépet, mikor az iskolába jártak vele.

- És Jóska, ezt a fiénykiépet ösmered?

Rániézett a Jóska, mondta vón is, hogy ösmeri, de fiélt is mondani, hogy ösmeri.

- Tudja a Jósiten – azt mondja ösmerném is, nem is.

Vágott neki megint a felesége egy pofont. (P. PUNYKÓ Mária: *Tűzoltó nagymadár*, beregújfalusi népmesék és mondák, Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993. 182.)

A beregújfalusi mesében („*Kutyakótyonfitty*”) a királynak és a szolgálójának egyszerre született fia, az elsőjét hívták Ivánnak a másikat pedig Kutyakótyonfitynek. Egyszer lementek a Tiszához fürödni és azon versengtek: ki mit tud felhozni a víz mélyéből.

Miko Kutyakótyonfitty vágott egy fejest, lement a fenekire, felhozta Tündérsziép Ilonának a fiényképet. Ezt a testviérje meglátta, az Iván:

– Jaj – azt mondja –, ha nekem feleségem nem lesz, szörnyüt halált halok (Uo. 132.)

A csuvas mesében „*Rajta, farkó!*”

Jiván [...] egyszer sétált a város utcáján. Egy fényképész kapuja előtt több tucat női fénykép lógott. Rögtön kiszemelte a legszebbiket közülük, aztán gondolataiba merült. Úgy belestergett az ismeretlen lányba, egész vagyont képes lett volna odaadni érte. „Bárhová is kelljen mennem utána, akkor is ő lesz a párom” – gondolta. (*Mese a tölgyfa tetején*, csuvas népmesék (ford. Agyagási Klára et al.) Európa, Bp., 1977. 76–77.)

Éppen a mesével (és eredeti közösségének hagyományával kapcsolatban) érdemes megemlíteni, hogy olykor előfordul, Frazer szerint, hogy a valaki által „lefényképezett” személy eleinte óvakodik mind az őt lefotografálni vágyó szándékától, mind a róla készített fénykép későbbi kézbevitelétől, mert arcmása eltávolítottá válik tőle, más referenciát kap, s ettől fogva szabadságában korlátozottá válik, a másik (rossz/rontó) szándéka végzetes befolyással lehet eljövendő sorsára. A „lefényképezett” személy gyanakvása és habozása abból fakad, hogy többnyire halvány sejtelve sem lehet arról: ki, mely idegen veszi a kezébe és hatalmába arcmásán keresztül jelenvaló-létét, vagy jelenvalóvá tett létét, s milyen ügy érdekében kívánja felhasználni a jövőben.

Az árnyékhoz és a tükröződéshez hasonló szerepet játszik a fénykép is; gyakran hiszik, hogy a kép a lefényképezett személy lelkét zárja magába. Azok az emberek, akik ebben hisznek, természetesen csak vonakodva hagyják magukat lefényképezni; ugyanis ha a fénykép a lélek vagy legalábbis a lefényképezett személy lényeges része, akkor az, akinek a fénykép a birtokába kerül, végzetes befolyást gyakorolhat a kép eredetijére.⁴⁷

A mesében többnyire nem a „kép eredetijére” gyakorol „végzetes befolyást” a képet kézbe vevő, birtokló személy; épp ellenkezőleg, az elátkozottság (halálba taszítottság) állapotából akarja felszabadítani/újjaéleszteni. A megváltó/megőrző személy némelykor birtokában van a képen látott saját történetének, máskor a képzeletre, mások ígéretére/jövendölésére kénytelen hagyatkozni, hogy az „eredetihez” valamiképpen viszonyulhasson. A mesében megesk, hogy a „képen” látható maga gyakorol rossz/végzetes hatást az őt szemlélőre (a fentebb említett csuvas mese, *Narancskirály*), s olyan erős befolyással rendelkezik az arcmását fürkésző felett, hogy nem csupán a látását, de az esztét is elveszi, homályba borítja, mély beviszi. Az intés, a tilalom, a belső gyanakvás sem tartja vissza, hogy „látatlanul”, pontosabban csupán a fénykép kínálta maszkon keresztül valamiként/valaminek látva a Másikat, ne fűzzön vérmes reményeket kialakítandó társas viszonyukhoz.

A széki mese: *Támán és Ámán*⁴⁸ története szerint egy este elrabolják a királyi szülőket, s a két „gyönyörű” gyermek magára marad, majd egy erdei barlangban találják menedéket. Támán beáll szolgálni egy királyhoz, ügyessége révén egyre feljebb jut a szolgálók között, s egy alkalommal, hogy vendégei érkeznek a királynak:

47 J. G. FRAZER: *Az Aranyág*, (ford. Bodrogi Tibor, Bónis György), Osiris, Bp., 2005. 131.

48 *Széki népmesék*, (gyűjtötte NAGY Olga), Kritérium, Bukarest, 1976. 162–166.

Mit gondolt magában, mit nem, kivett négy fényképet, az apját, az anyját, leánytestvérét s az övét.

Megérkeztek a vendégek. A király meglátta a képeket:

- Miféle képek ezek itt az asztalon, Támán? A tiédet ismerem, a másik három kié?

Akkor azt mondja Támán:

- Az apám, az anyám, s a leány a testvérem.

Elmondta, hogy apját és anyját elrabolták, s a testvérét egy barlangba vitte. (163.)

A király, látva Ámán fényképét, feleségül kívánta venni; ám szolgált nála „egy istentelen boszorkány”, akire rábízták a lányt, amikor a barlangból királyi palotába vitték, s az úton kivájták a lány mindkét szemét, majd a „vak” lányt egy folyóba dobta, hogy a saját lányát adhassa a királyhoz. Miután nem sikerült cselvetése, Támánt vádolta be, akit a börtönbe zártak csalásáért. A hintóból kidobott lány egy halász hálójába esett; a halász és felesége nevelte a világtalan lányt, ő pedig a színes selymekből gyönyörű zászlót készített, amiért a vásárban visszakarta a boszorkánytól két szemét.

Egyszer csak a leány az utcán mosott a kútnál. A király arra járt, a vadászatból ment haza lóháton. Meglátta a gyönyörű teremtet, s észrevette, hogy hasonlít hozzá a kép, amit Támán tett az asztalra. Elévette a képet a zsebéből. Nézte a képet, nézte a lányt, hát megismerte: ő volt az, Ámán! (166.)

A fényképről egykori szerelmére ismerő királynak elmondta a „saját történetét” (a látható arc és a nyelv, mint mindig, együtt konstituálnak egy narratív identitást); ezt hallván a király magával vitte a kastélyba, kieresztette a börtönből a testvérét, és boldogan éltek.

Az egyik ondavai népmese, a *Kökény Matyi*⁴⁹ a fényképnek egy másik sajátosságát: a múltban megtörtént életeseményről szóló beszédet, ugyanakkor a fénykép faggató „volt-vagyok-létének” ígéretét rejti magába. A mesében a szegény embernek, aki „mindig járt az erdőbe gyökereket ortani” (141.), az ördög elvette három fiát. A felesége szorgosan imádkozott, „hogy az istenke adna neki legalább egy olyan gyereket, hogy az olyan lenne, mint egy kökény”, s fohásza meghallgatásra talált.

No, de a fényképek ott vótak a házba', mindegyik felaggarva, ami a három fiú vót. A Kökény Matyi, mikor mán olyan nagyobbacska vót, hát mindig kérdezte: - Ki van ezen a fényképen?

49 GÉCZI Lajos: *Ondava menti népmesék és mondák*, (szerk. Nagy Ilona), Madách–Pozsonium, Pozsony 1994. 141–146.

Az anyja nem akarta kivallani neki, se az apja. De ű mindennap:

- Édesanyám, ki van ezen a fényképen?

- Hát én nem tudom, kisfiam, hogy honnan ezek vannak itt, meg hogy vannak ezek itt. (143.)

A fiú úgy nőtt fel a házban, akárha egy galériában járt volna mindennap, s kíváncsisága egyelőre csak a képeken megörökített lények beazonosítására, az ismeretlenek kilétére vonatkozik, melyekről/akikről szerethető tudása, legalábbis sejtése szerint, valamiképpen befolyásolhatja a sorsát. A szülői hallgatásban, mely tagadásba, az ismeretek eltitkolásába, a tulajdon gyerekek letagadásába torkollik, részben az emlékezettel szembeni védekezés, részben óvatos előrelátás, az ördög létéről nem beszélés húzódik meg. Hogy honnan vannak és miként kerültek oda a fényképek, Kökény Marci számára sokáig talány maradt; a szülei olyasfajta értelmezést tulajdonítottak nekik, mintha csak „vásári csecsebecseként” kellene kezelni őket. A fényképek referenciáját és valódi értékét egyszerűen elhallgatták „kapott” fiúk előtt, nem akarták, hogy a falra aggatott fényképek a családi archívum részeként tűnjenek fel számára, holott épp az azonosítás és archiválás szándékával tették oda a képeket, hogy imádkozni lehessen előttük.

A Fotográfia nem (vagy nem feltétlenül) arról beszél, ami nincs többé, hanem csak arról, ami egészen biztosan volt.⁵⁰

Barthes nyomán bizton állíthatjuk, hogy a „kapott” fiú is erre a „*biztosan volt*”-ra akar rákérdezni, nem hiszi ugyanis (miként a falon függő kereszt vagy szentkép esetén is igaz e megállapítás), hogy a képek ne beszélnének el valamit abból a múltból, ami számára nincs jelen, s jelenné tételét, egyszersmind értelmezését is meggátolja a szülők félrebeszélése. Minden bizonnyal, ha valami érdektelen, ámde elfogadható magyarázattal szolgálnának neki a képek falon őrzésének okáról, s elbeszélésüket nem lengené be valami bizonytalanság, feszélyezettség, nem képződne meg a titokzatosság, ami gyanakvást kelt és bizonyosságvágyat szül a fiúban. A mesében a tilalom is mindig a határátlépésre ösztökél, a titokzatosság pedig felerősíti a kíváncsiságot, ami kalandokra és veszélybe csábítja a hőst. A fénykép ekként újfent a halálhoz való közvetlen kötődését, a múltban keresendő „volt-vagyok-lét” ígérletét erősíti föl. A kép helyes interpretációja tehát a sorsbetöltés záloga.

⁵⁰ R. BARTHES: *Világoskamra*, (ford. Ferch Magda), Európa, Mérleg sorozat, Bp., 1985.

A FELELŐSSÉG-ETIKA MEGNYILVÁNULÁSA A NÉPMESÉBEN

(Puci József: *A tizenkét boltos* –, marosszentkirályi cigány mese)

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.¹

A marosszentkirályi cigány mesemondó, Puci József *A tizenkét boltos*² meséjét olvasva, újból megértettem, hogy a szóbeliségben őrzött hagyomány cseppet sem alábbvaló, mint a szépirodalom; sem bölcsességben, sem emberismeretben, sem az élethelyzetek árnyalt feltárásában nem marad alatta az utóbbinak. Bár e meseváltozat nem tipikusan tradicionális népmese, azt mondja róla Nagy Olga, hogy:

Nem tipologizálható, novellisztikus történet. Azonos indítékból (gazdag kereskedő vesz el szegény lányt, aki aztán hűtlenné válik hozzá) elég gyakori történet más cigány mesemondóknál is. Így utalhatok Cifra János koronkai cigány mesemondó kéziratban lévő meséjére, ahol hasonlóképpen és ugyancsak nem tipologizálható módon történik a férj bosszúja. (285–286.)

Ebben a kommentárban három momentumra érdemes odafigyelni, így arra a megállapításra, hogy történetünk „nem tipologizálható”,³ a cigány mesehagyományban

- 1 P. RICOEUR: „A Rossz: kihívás a filozófia és a teológia számára”, In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi et al.), Osiris, Bp., 1999. 94. (*Le Mal – Un défi à la philosophie et la théologie*, In: P. RICOEUR: *Labor et Fides*, Genève, 1986.)
- 2 *Zöldmezőszárnya*, marosszentkirályi cigány népmesék, (NAGY Olga gyűjtése), Európa, Bp., 1978. 207–216.
- 3 A tipologizálhatóság sok más kárpát-medencei népmese esetében is kétséges, s jelen tanulmány esetében nem is feltétlenül releváns az ismert mesekatalógusokba való besorolás; bár a fellelhető variánsok azt tanúsítják, hogy a cigány közösségekben mégis csak ismerős a szüzsé. Nagy Olga valószínűleg Cifra János: „*Egy nagygazda örmény*” c. meséjére utal, illetve „*Az aranymadár*” mese (i. m. 243–256.) végén is ott a *bosszúállás*, ami ezen történetek egyik elsődleges eleme, s amely alapján „hasonlóság” vélhető föl közöttük. Emellett feltűnő hasonlóságot mutat a Cifra-féle változattal a beregújfalusi cigány mesemondó, Nádasi István variánsa: „*Szegény Csipkés*”, melyben a mesei megkettőződés funkciójára is rendkívüli példát látunk. In: *A hétországi király*, beregújfalusi mesék, gyűjtötte PUNYKÓ Mária, Kárpáti kiadó, Ungvá, 1993. 17–22.

a szegény lány gyakorta „hűtlenné válik”, s a mesemenet végén bekövetkezik a „férj bosszúja”. A továbbiakban, a vizsgálódásom logikájához tartva magam, csak az utóbbi két kijelentést igyekszem görcső alá venni.

Nagy Olga megállapítása szerint az még csak nem is meglepő, hogy az özvegy-ségre jutott tizenkét-boltos gazda szép fia beleszeret egy földönfutó lányába, ki-nek szülei aggodalmával (tapasztalatbeli tudásával) ellentétben nem „megcsúfolni” akarja őt a kérő.

Ó, hadd el, fiam hisz csak csúfolkodni akar veled! Nem hozzád való, hiszen az nagy úriember, nem hozzánk, a mi szegény sorsunkhoz való. [...] Ó, édes gyermekem, elmész, megcsúfol tégedet. Meggyaláz. Igaz, rá lebet szólni, mert nagygazda, de mégis, műk szegénynek vagyunk. Nem hozzánk való. (Zöldmezőszárnya, 208.)

Ellenkezőleg, őszinte szándékkal feleségül akarja kérni a lányt, hiszen, ha szegény is, de szép, ahogy a fiú apja konstatálja elégedetten a választást.⁴ Az általam használt *beleszeret* kifejezést érdemes Kant nyomán értelmeznünk:

Aki szeret, az ettől még bátran megőrizheti éleslátását. ám aki szerelembe esik, elkerülhetetlenül vakká válik, ha a szeretett lény hibáit kellene észrevennie [...].⁵

A boltosgazda fia a szenvedélytől „vakká válik”, a szegény lány szépsége delejezi őt, és szülei tartózkodása, mint a megszerzésvágy kielégítésének gátja nem hogy lohasztja, inkább fokozza erőfeszítését, hiszen gazdagsága tudatában egyfelől úgy véli, hogy mindent megkaphat, másfelől biztosítani tudja közös boldogságukat/jövőjüket. Saját apja nem kívánja szembesíteni azzal a tapasztalattal (mely jelen esetben megegyezik a szegény lány szüleiével), hogy tudniillik a paraszti közösség erkölcsi normarendje szerint nem alaptalan a közmondás: „suba a subához, guba a gubához”. Azért sem kívánja szembesíteni az elvárással az apa, mivel a halálra készülvén,⁶ belátja, tiltása esetleg elszakítaná a fiától (egyben a nagy vagyonon alapuló örökség továbbvitelétől), s valószínűleg boldogtalanná is tenné fiát választási szabadságában való korlátozásával. Ellenben nagyon is hangsúlyos a szövegben, hogy szembesül-

4 „Nem bánom édes gyermekem, akármilyen szegény is, de legalább szép”. *Zöldmezőszárnya*, i. m. 209.

5 I. KANT: „A megkívánóképességről”, In: Uő. *Antropológiai írások*, (ford. Mesterházi Miklós), Osiris, Bp. 2005. 197.

6 „– Ó, édes fiam, vajon én is meghalok egyszer, mint anyád, s nem látom meg, hogy kit veszel feleségül? Legalább lássam meg én is a két szememmel, hogy kinek marad ez a nagy vagyon és nagy boldogság!” (*Zöldmezőszárnya*, i. m. 207.)

ni (*szembe nézni*) szeretne azzal a lényel, aki a nagy vagyont örökli. A látás, mint az előretétekintés révén a házassággal megválasztható lételemesség visszaigazolása és a jövőbetétekintés révén az apai tapasztalat megerősítése, ugyancsak nagy jelentéssel, mondhatni: jelentételességgel rendelkezik. A meseszövegben ez áll:

Az édesapja is szerette, mert szép lány volt. Azt mondta neki:

–Nem bánom, édes gyermekem, akármilyen szegény is, de legalább szép. (Zöld-mezőszárnya, 209.)

Az öreg előre-látását vajon mi zavarhatta meg annyira, hogy nem látta meg a szegény lányban a hűtlenségre való hajlandóságot? *A varázsló és sóvárgó tekintet* tanulmányomban már rámutattam, hogy a látás és „a meglátott Másik arca/teste keltette érzéki gyönyör, gyakorta szervesen összetartozik”,⁷ ekként a gyönyörködés teret enged a fátyol bűvöletének, a szórakozottságnak, a tovább/többet látás vagy a felszín alá hatoló képzelgésnek, ami elhomályosítja az észlelést. Ha a tudattal felfogott szegénység ellenére, a sóvárgó tekintet számára gyönyörködtetően „szép” lány alkalmasnak találta a nagy vagyon öröklésére, s az apa „áment” mond a frigyre, nem elhanyagolható kérdésként merül föl: milyen mértékben tartozik felelősséggel a fia „rossz” választását illetően? Az öregséggel/öregekkel kapcsolatban már Nietzsche is utalt rá, hogy nem feltétlenül kell megtenni ítélőbírának, ám itt többről van szó, hiszen egyszerre hagyja jóvá a fia lételemesség-feltételek közötti választását és az örökrendő nagy vagyon meg- és fenntarthatóságát. A szép és a rossz szoros összefüggése, pontosabban a rossz (a *malum*) szédítő hatalmában álló szépség démonikus jellege elsőrendű elem a cigány népmesei hagyományban (ezért is mondható, hogy gyakorta visszatérő „történet”), a hozzá való viszonyulás során, olybá tűnik, hogy korra való tekintet nélkül minden férfi elbukik: legalábbis előszörre. Az apa megengedő hozzájárulása a házassághoz megteremti a fiú tévesztésének, tévelygésének a lehetőségét, nem véletlenül nyomatékosítja a szédítés/káprázat eredményességét a mesemondó:

Telik-múlik az idő. De ők a nagy szerelemben éjjel-nappal csak játszódtak, egyebet semmit sem csináltak. Egyszer ezt mondja neki az édesapja:

– Édes gyermekeim! Ha csak mind csókolózunk, mind szerelmeskedünk, a boltokban elfogy a holmi, a tizenkét legény mit fog árulni? Leszegényedik. Ahonnét veszel s nem teszel, ott elfogy. Tehát félbe kell hagyni, s kell menni áruért. (Uo. 209.)

7 *Kedvenc népmeséim/My Favourite Folktale*, (szerk. Bálint Péter), Didakt, Hajdúböszörmény, 2010. 377.

A szépség fenomenológiáját másutt már elemeztem,⁸ ígéretes és baljós, delejező és elveszejtő, termékenységet sejtető és önmagánál többet/mást mondó voltárol egyaránt szóltam. Ám ebben a mesében az otthonától távol lévő (a szerelmeskedést felfüggesztő és éppen áruért elutazó) férjtől a városba érkező katonaság generálisa elszereti és magával viszi a fiatal, szép hitvest. Újból megismétlem, Nagy Olga szerint a cigány népmesében nem szokatlan, hogy a szegénysége ellenére is őt feleségül vevő, s nem melleleg ugyancsak szép és gazdag, a nejeért rajongó férjet elhagyja a fiatalasszony. Tegyük hozzá, akinek nyilván nincs ellenére a „szökés”, mely önmagáért beszél: egy láthatatlan történetet mond el szavak nélkül is, mely két ember közti etikai törésvonal mentén értelmezhető. A mesemondó egyébként egyetlen célzást sem ejt el a hűtlenség/szökés valódi okáról, mi olvasók, csak találgathatjuk, hogy mi lehet az a rejtett tulajdonság, amit a fiatal férj nem vett észre a szegény lány karakterében? Talán a *gőgöt*, amiről azt írja Kant, hogy a „gőgös ember eszköz a széltolók kezében”; vagy talán az *uralomvágyat*, melynek kapcsán Kant elkülöníti a férfi és az asszony uralkodni vágyását, s az utóbbiról azt mondja: „a bájak hatalmához [*folyamodik* – BP], melyben már benne foglaltatik a másik fél hajlandósága a leigáztatásra”⁹ Ez esetben a generálisról elmondható, hogy egyfelől „széltoló”, mivel a köztiszteltet parancsoló hivatásával és rangjával visszaélve csábítja el a fiatal hitvest, akinek a pénznél is többet számít a rang és a hatalom; másfelől „erős” karakter, hiszen nem ő mutat hajlandóságot a leigáztatásra, hanem ő hajtja igába az elcsábítottat, akinek a generális képviselte akarat és erő kinyilvánítása vonzóbb a hitvesi rajongásnál és szeretetben elomlásnál. Talán a *kirkéi-jelleget*, mely a kéjlesés és a gyönyörködés idején megfosztja áldozatát a tisztán látás, a reflexív észlelés képességétől, s a pokolba rántja az áldozatát? Mint később a mesemenetben nyomon követhetjük, kétszer is meghal a fiatal boltsgazda: először, amikor leszámol múltjával, másodsor, amikor a csábító halálra ítéli őt.

Az elhagyott férj (aki távolléte alatt apját is elveszíti) a boltossegédekre hagyja mind a tizenkét boltját; ugyanis bátran állíthatjuk Blumenberg szellemében, hogy az egykori tizenkét bolt az „*elszalasztott boldogság színhelyeként*” tűnik föl az elhagyott férj előtt,¹⁰ nem véletlenül mond le róluk oly könnyedén, hiszen a gazdagság (tudjuk jól a meséből), szeretet nélkül mit sem ér. A mesei logikát követve hősünk

8 BÁLINT Péter: *Az állandóság, a folyamatosság és elzártág hermeneutikája (Az „Ördögszeretű-típusú [407B] népmesében)*, In: *Identitás és népmese/Identity and Folktale*, (szerk. Bálint Péter), Hajdúbozsörmény, 2011. 57–86.

9 I. KANT: i. m. 227.

10 „A kikötő nem alternatívája a hajótörésnek; hanem az elszalasztott boldogság színhelye”. H. BLUMENBERG: *Hajótörés nézővel*, (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2006. 38.

világgá megy: önmagát és „látását” kipróbálni, pontosabban a sorsát megtalálni. Egy ösvényen haladtában, hangsúlyozom: *sorsszerűen*, egy noteszre hajazó kicsiny könyvet talál, melyben az áll, hogy „aki fel tudja olvasni betűről betűre egy halott fejénél, a halott feltámad”. Idegen városba érkezvén a legény, betér egy kocsmába, deci pálinkát kér, de mielőtt felhajtaná, oly erőst sírni kezd, hogy az ivóban lévő két katona megsajnálja.

Hallgasson ide! Mit sír? Fél meginni azt a deci pálinkát? Igya meg nyugodtan, ne sírjan, ha nincsen pénze, én a társammal kifizetem. (Uo. 210.)

A *sírás* fenomenológiáját¹¹ is vizsgáltam már (kivéltképpen is a fájdalomból fakadóét), jelen esetben a sírás fenoménjai közül a búslakodás, a tanácsstalanság, az elárvultság, a megcsalottság, vagyis a boldogtalanság kerül előtérbe. Egy ígéretesen induló élet: a gazdagság, a szerelemre épülő házasság és a leendő család, a közösség megbecsülése és mindennek megfelelő életterv megy füstbe egyszeriben. A tragikus fordulatok elszenvedője egyben saját életének „nézőjévé”, utólagos értelmezőjévé válik,¹² egyszeriben megvilágosodik előtte (lelki szemével látja), hogy a szerelem/szeretet nem kölcsönös vonzalom volt közöttük, csak ő vállalt felelősséget a hitveséért, aki ellenben minden erkölcsi játékszabályt megszegett. A *felelősség-etika* állításainak értelme Tengelyi szerint a „számonkérhetőségen” nyugszik, ezért a hartmanni kijelentés: „A szeretet a viszonzszeretemben találja meg értelemteljesülését [...],”¹³ ha csak egyoldalúan, „felemásan” teljesül, a nem-szerető-fél a kölcsönös-ségen nyugvó viszony értelmét vonja kétségbe, s bünt követ el a másikkal szemben azáltal, hogy nem őszinte, csal, ami okkal-joggal kérhető számon rajta. A legény sírása nyíltságával, leplezetlenségével és őszinteségével megnyeri a két idegen szívét; az elesettség, a társtalanság megnyilvánulása megindító számukra és pártfogásukba veszik őt, magukkal viszik a seregbe, ahol koszt, kvártély, fizetség és mindennekfölött egy új közösségben átélhető: a kölcsönös tiszteleten, megbecsülésen, másikért kiálláson, bátorságon alapuló bajtársiasság vár rá.

- Hallgass ide, fiam! Nem akarnál te is egy katona lenni, mint mi? Ennivalót, ruhát, mindent s még ha jól viselkedsz, rangot is. S jól leszel köztünk. (Uo. 211.)

¹¹ BÁLINT Péter: *A sírás fenomenológiája az Erős János típusú népmesékben*, Műhely 2012/4.

¹² „Amit a néző lát, az a saját múltja, feltéve, hogy egyáltalán megtanult nézővé válni, s ezen életidegen állapot ’bölcességét’ megtanulta szeretni.” H. BLUMENBERG: i. m. 69.

¹³ N. HARTMANN: *Lételeméleti vizsgálódások. Válogatás kisebb írásaiból*, (fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Redl Károly), Gondolat, Bp., 1972. 482.

Kell-e ennél több egy magára maradt és határozott cél nélkül élő (jövőt „nem látó”) fiatalembernek? A boldogság (értelmezzük olyan élethelyzetként, melyben a tekintet nem a jövőbelire, a vágyottra, hanem a jelenvaló-lét elfogadására, a lét megértésre irányul) a megtalálni vélt sorsban ráköszönhetne a legényre, hiszen szépsége okán kisvártatva felfigyel rá/meglátja őt a generálisa is: lassan, de biztosan haladhatna a ranglétrán. Ám a Moirák tovább bonyolítják sorsszövetét, mivel a parancsnoka nem más, mint a feleségét elrabló generális, aki miután nejétől megtudja, hogy ki is valójában a „pucerner” (tisztiszolgának) kiszemelt legény, alantas módon csapdába csalja és kivégezti őt lopásért. A teljesíthetetlen feladatkiszabás motívuma visszatér majd később büntetesképpen, egyenesen a cselzővőre száll vissza, mint meg-felelés egy igaztalanul kimondott szóra: a halálbüntetésre. Jelen esetben a cselzővés és az azt követő halálbüntetés az „indokolatlan” bosszú egy formája, amikor is az assmanni „vétek” lelepleződésétől és a nyílt szégyenkezéstől/megszégyenüléstől való félelem olyasfajta eseménybe fordul át, melyben az ártatlan tűnik föl/látszódik vétkesnek, aki ki-és megérdemli büntetését egy olyan bűn elkövetéséért, amit sohasem követett el.

Az ivóban megismert öregebb katona (akit a halálra készülő legény „édesapámnak” szólít¹⁴), a kivégzett és eltemetett legény sírjánál, ígérete szerint, emlékezetéből előhívva az egyszer kimondott szót, felolvassa a „talált” könyvet az utolsó betűig, és a holt ember feltámad (tudjuk jól, a mese szellemiségének megfelelően minden halál egyben a feltámadás/újászületés előidézője is). Az öreg katona tanácsára a legény továbbáll, és egy „istentelen nagy” városba érkezik; betér egy hangszerüzletbe, ahol egy kis trombitát akar venni, de hiányzik egy forintja, ám a két boltos, mintha megérezné milyen nagyvonalú, „nemeslelkű” volt saját segédeivel, önzetlenül kiségit, hogy megvehesse a kiszemelt trombitát. Olybá tűnik, hogy az egykori bolttulajdonosnak nagyobb szerencséje van a tárgyakkal, mint az emberekkel, s mivel a dolgoknak nem az értéke, hanem a *használhatósága*, a jó ügyre való felhasználhatósága érdekli, segítségére is sietnek, a kezéhez állnak: megmutatják/láthatóvá teszik valódi értéküket. A főtéren felhangzó trombitaszó, mint a hős jelenlétéről szóló híradás, elnyeri a királylány figyelmét. Addig-addig tanítja a királylányt a „trombita” megszólaltatására, mígnem a szívébe lopja magát: a zene, mint *szívhez szóló beszéd*, az assmanni „inter-lokúció szférájában”¹⁵ egyfajta kommunikációs hidat te-

14 „– Hallgasson ide, édesapám! Megkérem magát, jobban nem, mint a Jósistent: ahol én aludtam, a szalmazsák alatt van egy kicsi könyv. Vegye magához a könyvet s egy gyertyát, s mikor engem vinnének s eltemetnek, jöjjön, ássan ki, s olvassa fel a kicsi könyvet az utolsó betűig, s akkor nézze meg, hogy mi lesz.” (*Zöldmezőszárnya*, i. m. 212.)

15 J. ASSMANN: *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008. 165.

remt közöttük: a megértés és megértetés eszköze válik. A király áldását adja a fiatalok frigyére, s kinevezi vejét a hadsereg generálisának. Az első „hivatali” útja abba a kaszárnyába vezet: szem-lére (a dolgok és események rendben levőségének ellenőrzésére), ahol az őt megrabló és kivégeztető ellenfelét keresi, hogy bosszút állhasson rajta. Hartmann beszélt egy helyütt a *szükséglet kielégítés jogosságáról*,¹⁶ ami felülírja a bosszúállás értékellenességét: márpedig a mese éppen az első feleség visszaszerzésének, birtoklásának jogosságát és a törvényes rend helyreállítását (a bűnösként halálraítélt ártatlanért elszámolást) domborítja ki.

És itt következik be a szokatlan fordulat, hiszen a népmesében valamennyire is járatos olvasó tudja, hogy minden elkövetett bűnért meg kell lakolnia mindenkinek, még a főhősnek is. Így hát bizton várhatnánk, hogy a „hitvesrabló” után a hűtlen feleség is megfizeti adósságát. Ám a *szív*, (melynek „gyökeres eltévelyedéséből” fakad az emberi természet gonoszúságra való hajlandósága Kant szerint¹⁷), a mesehősünk részéről felülírja a törvényeket. Hallgassuk csak, mit mond az egykori férj!

–Na, te büdös dáma – azt mondja –, ki voltál te, és ki voltam én! Elvettelek szegény nyomorúságodban, s csináltam belőled gazdagot, s a tetejébe még meg is öletél. Hallgass ide! Nem öllek meg, mert tégedet még most is jobban szeretlek, mint a másikat, a királylányt. Ezért nem öllek meg. De csak úgy, ha felfogadod, hogy soha életedben meg nem mondd a feleségemnek, hogy te feleségem voltál.

–Megígérem – azt mondja –, hogy nem mondok soha senkinek semmit.

–Nabát akkor jössz az én feleségemnek frajlának!

Felöltöztette, s elutaztak a királyságba. Mind a két asszonya ott volt, az egyik volt a frajlája a királylánynak. S ha meg nem haltak, még most is élnek. (Puci:

Az olvasóban joggal merülnek föl kérdések ezek hallatán. Mindjárt elsőként: vajon a királlyá avanzsált legény még mindig szereti az egykori szegény, de szépségével bővülő lányt, vagy csak a vágyott boldogságról emlékezetében élő „kép” tartja a fogságában? Az *„elbeszélői pozíciók sokrétegűségének”*¹⁸ lehetünk tanúi ezen ítéletmondás szétszalazása közben, hiszen ítéletmondása során bonyolult szerepjátékba keveredik az ítéletet mondó személy, aki egyszerre: a volt-férj, a büntetést kiszabó király és egy, az ítélettel járó jövőbeli élettörténetben önmagát konstituáló „idegen”

¹⁶ N. HARTMANN: i. m. 48o.

¹⁷ TENGELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1992. 31.

¹⁸ PAPP Orsolya: „Narratív elemek Derrida *Képeslapok Szókratészről Freudig és azon túl* című művében”, In: *Írott és olvasott identitás*, (szerk. Mekis et al.), L'Harmattan, Bp.–Pécs, 2008. 163.

nevében beszél. Az ítélező király mintegy szemrehányásként mondja az ítéletre várónak: „*ki voltál te, és ki voltam én!*” – Érezhetően nem az elfogulatlan/pártatlan bíró tényfeltáró szándékával kérdezi, vonja kérdőre a Másikat ő-magaságáról és az „én-hez”: vagyis az egykori boltosgazdához fűződő viszonyáról. Tényként kezeli azt, hogy a mesekezdetre (az elmondott élettörténet elejére) minden hallgató/olvasó emlékezik, vagyis az esküdszéknek (a hallgatóközösségnek) nincs szüksége a bűnösség újbóli elbeszélésére és a perújrafelvételre. Ez esetben egyszerűen megvető megállapítást tesz, ahogy a bűnös alattvalókról szokás. Másodsorban, a felkiáltójellel nyomatékosított kijelentésben egy olyan „ítéletmondó” szólal meg, aki már nem az az „én”, akinek a nevében beszél, noha „őt”: a megcsalt-férjet idézi meg saját tanújaként, amikor újramondja közös élettörténetüket, hanem egy, a bűnös fölött álló, „rendíthetetlen-én”, aki a hatalom, a jog, az erő és a gögösség reprezentálója, s olyan fölényes, megvető, megkérdőjelezhetetlen „beszédmódban” adja elő ítéletét, hogy érzékletessé tegye a múltból megidézett „én” tehetetlensége és az „ítéletmondó” erőfölénye közötti áthidalhatatlan szakadékot. A király ez esetben egyértelmű és megfellebbezhetetlen parancsot ad (egy szenvedéstörténetet vázol föl), amivel szemben nincs apelláta. Harmadsorban az ítélező eljuttassa az eseményeken kívül/felül álló „idegent”, aki elvárja, hogy figyeljenek rá: elsősorban az ítéletben rá kiszabott büntetését elfogadó vagy elutasító volt-feleség, másodsorban az a csendes hallgatóság, aki az ítéletmondás helyszínén nincs jelen, de mint az ítékezésben mondottak tudomásul vevője, maga is részese a „paktumnak”, amit közösen kötnek, ahogy Derrida az „*elköteleződés kölcsönösségéről*” beszél.¹⁹ Igaz, valódi kölcsönösségről itt aligha beszélhetünk, mivel sem a felek közötti jogi egyenlőség, sem a viszonyosság, de még a kölcsönös felelősségvállalás sem érhető tetten. Az egykori boltosgazdából halála/újjászületése után lett király, aki nem feledi az egykori énjét ért sérelmeket, a király *nevében* a megcsalt boltosgazda *helyett* mond ítéletet a hűtlen feleség felett. Ki szereti hát a hűtlensége okán elítélt volt-feleséget? A halálából föltámadott boltosgazda, aki képes megbocsátani a király nevében mondott ítéletben? A király, aki mint „idegen”, az első látásra beleszerelmesedik az ítéletére váróba, vagyis „vakká válik” maga is a szemfényvesztő szépség bűvöletében, s amikor kimondja: „Nem öllek meg, mert tégedet még most is jobban szeretlek, mint a másikat, a királylányt”, voltaképpen saját hitvesválasztása helytelenségét ismeri be, s a „bosszúja” többé nem csupán a boltosgazdát ért sérelemért, hanem saját vakságáért is igyekszik megfizetni? Ugyanis a volt-feleség szépsége a gonosz szolgálatában áll, oly fokon delejezi a királlyá avanzsált legényt (még mindig), hogy képtelen lemondani róla, eltávolítani magától őt. Ugyanakkor a *szépség* dologgá, tárggyá alacsonyítja a volt-hitvest, aki

19 ORBÁN Jolán: „A filozófiai önéletrajz műfajai”, In: *Írott és olvasott identitás*, i. m. 155–156.

nek nem lehet más akarata, minthogy a király kezénél legyen: az eskükötés értelmében. A kéznél-levőség, a korábban említett „felhasználhatóság” egyben az állandó felügyelet alatt levés, vagyis a szemmel tartottság és fenyegetettség létállapota is.

A Foucault-i értelemben vett „*diskurzusanalízis*”²⁰ alapján a király ítélet-mondását (ami egyben a mesemondó gondolkodási rendszerére is rávilágít) vizsgálva, érdemes további kérdéseket is föltennünk: bízhat-e az újdonsült király a „volt” feleség második esküjében, ami ráadásul nem is arra a szerepre: a hitvesi/úrnői jogkörre jogosítja fel őt, mint az első esetben? A meseszövegből nem tudunk következtetni sem arra, hogy a volt-feleség megbánta-e a bűnét, sem arra, hogy ő maga is szereti-e a volt-férjet; miként arról sem tudhatunk, hogy a későbbiekben lesi-e a boldogságát, elhalmozza-e titkon szerelmével, vagy sem. A „*megígérem*” kinyilatkoztatás utalhat ugyan a „szív eltévelyedéséből” fakadó bűn belátására, s persze az elkövetett vétek megbánására is; ám, hogy a rosszra való hajlandóság felett van-e és lesz-e önuralma, vagy csak a halálos ítélettől való félelem kényszeríti mindvégig hallgatásra, titoktartásra, az a szövegértelmező belátására van bízva.²¹ Az „*eljátszott*” bizalom, ami az adott eskü megtartásán és a kölcsönös felelősségvállaláson nyugodott volna egykoron, egy „*megígérem*” kijelentéssel nem egykönnyen visszaállítható, mivelhogy nem is feltétlenül a szabad választás helyzetében mondatott ki, ugyanis a „bűnös” számára nem adatott más lehetőség, mint az azonnali fogadalomtétel és a halál közötti választás. Az együttélés újraírt szerződésének betartásához/betartathatóságához és egyben számonkérhetőségéhez a feltételek nyomatékosítása szükséges: ez nyilvánul meg a „hallgass ide!” intés mélyén rejtező *fenyegetésben*. Hogy a kimondottban (az ítéletben) rejlő figyelmeztetést és fenyegetést (mint a mondás „*kiegészítő jelentéselemét*”²²) tudomásul vette a volt-feleség, a „*megígérem*” feleletből következtethetünk vissza, s itt áll helyre a rezponzív-etika, melynek tudomásulvételét és érvényességét a nyelvi tanúságtétel: „*megígérem*” szavatolja. Mindemellet

20 „[...] a megállapítások mögött próbálunk rábukkanni a beszélő szubjektum szándékára, tudatos tevékenységére, arra, amit mondani akart, esetleg arra, ami a tudattalan működése következtében mintegy önmaga ellenére felbukkan beszédében, a manifeszt beszéd csaknem észrevehetetlen hézagaiban; akárhogy is, az erőfeszítések egy másik diskurzus rekonstruálására, a hallható hangot belülről átlényegítő néma, morajló, kiapadhatatlan beszéd előbányászására, a leírt sorok térközeit átszelő és olykor megrengető halovány, már-már láthatatlan szöveg helyreállítására irányulnak.” M. FOUCAULT: „A tudományok archeológiájáról”, (ford. Sutyák Tibor) In: Uő. *Nyelv a végtelenhez*, Latin betűk, Debrecen, 1999. 177.

21 Érdemes eltöprengeni e ponton Ricoeur felvetésén: „A bűnösség tapasztalatának mélyén pedig ott rejlik az érzés, hogy felsőbb erők kerítették hatalmukba, s a mítosz ezeket könnyen démonizálja”. P. RICOEUR: i. m. 96.

22 TENGELYI László: i. m. 247.

a „megígérem” feleletben, az újra elkövetendő bűn személyessé tételéről és a felelőség tudatosulásáról való számadás is megjelenik, másként szólva a volt-feleség nyilvánvalóvá teszi, hogy tudatában van annak, az esetleges újbóli szöszegés tétje és ára: a létvesztés. A „paktum”, még ha nem is egyenlő felek között kötött, olyan szövetséget feltételez, melyben a kölcsönös felelősségvállalás a két fél túlélésének lehetőségét, a nyilvánosság előtt leplezni kívánt „veszélyes viszonyát” tartja fenn: nem kevés önhazugság révén.

Eleddig csak a volt-feleség „megbocsátó” férjhez való viszonyulásáról tettünk föl kérdéseket, de a különös szerelmi háromszög az „úrnőhöz” való viszonyulás mikéntjét is fölveti. Mi a biztosíték arra, hogy a volt-feleség nem mérgezi meg az újdonsült királyné boldogságát annak a kijelentésnek a megismétlésével, amit a férje tett előtte, hogy tudniillik „most is jobban szeretlek, mint a másikat”? Bizonyosak lehetünk-e abban, hogy az eleven büntudat, a „megígéremmel” járó felelősségvállalás képes megakadályozni egy másik (előre még nem látható) bűn elkövetését, mely maga is egy sorsszerű léttörténet, egészen pontosan léttörést idézne elő a mesemnetben, mondjuk a király második házasságának kudarcát, ahogy erre Jakab *Fekete-beli király* c. meséjében látunk példát? A halálos ítélet foganatosításával szemben a volt-feleség új szerepkörre kárhoztatása, akarva vagy akaratlanul is újabb bűnös léthelyzetbe kényszeríti őt, mivel etikailag aggályos, hogy a „frajlán” miféle lelkiismerettel néz szembe a királynéval, akit legbensőbb bizalmasként kénytelen szolgálni. Az új szerepköréből adódóan, minden bizonnyal neki is tett egyfajta „megígérem” fogadalmat, mely bármely pillanatban számonkérhető rajta. Vagy e fogadalom megszegését követő büntetést figyelmen kívül hagyva, megosztja a királlyal az „úrnő” szájából elhangzó titkokat, hogy alattvalói hűségét bizonyítsa volt-férje előtt? Nem tudhatjuk, legalábbis a szövegből nem, mindenesetre örökös lelki hintázásra (a volt-vagyok-lét kettősségének megélésére) és belső őrlődésre (önmagával folytatott végtelen diskurzusra), elhallgatásra és hazugságra kényszeríti őt a vezeklésként kirótt léthelyzet. Ami fölveti azt a kérdést is, hogy a királyi udvarban frajlánként segédkező volt-hitvesben nem lobban-e föl idővel a Médea-féle őrjöngés? Az ítélkezés (a jövőbeli sorsát érintő döntése, mint élettörténetét felvázoló mondás) idején a fiatal király nem kérdezte meg ugyanis egykori hitvesét (akinek szemére hányja: „Elvettelek szegény nyomorúságodban, s csináltam belőled gazdagot”), hogy hűtlensége és gyilkos ármánykodása dacára szereti-e őt vagy sem, ellenben arra kényszeríti, hogy „szolgasorban” éljen vele együtt. Döntésével megfosztja a bűnöst a szabadságától, a szabad választásától: a beláthatóvá váló sorslehetőségek közti választástól. A volt-férj: a szeretetet ígérő boltosgazda helyett a király mellett kell élnie: a türelem és alázat (mely két erény hiányzott a karakteréből), megtanulandó feladat lesz számára új élethelyzetében. Nyilvánvaló, hogy a volt-feleség udvarba kényszeríti

tése, felügyelet alá helyezése a lehető legnagyobb büntetés számára, mivel napon-ta kell szembesülnie egyfelől a korábbi bűnével, másfelől a megvallott multhatlan szerelmével őt megszegényítő király „boldogságával”. Joggal vélhetjük úgy, hogy a megvallott szerelem háttérében ott lappang a kegyetlen *bosszúállás*,²³ mint a másíknak szándékos ártani akarás. Erről írja Lévinas *Az etikai viszony és az idő*-ben, hogy

*A gyűlölő olyan szenvedést igyekszik okozni, amelyről a gyűlölt lét tanúságot tesz. Szervedést okozni nem annyit tesz, mint a másikat a tárgy rangjára redukálni, hanem, ellenkezőleg, gőgösen megtartani a szubjektivitásában.*²⁴

És itt bezárul a kör; a mottóként szolgáló Ricoeur idézet, melyben a felelősség felvetésének kérdése a morális rosszat okozó felelős személyének megnevezésével jár együtt, kiegészül egy másik kijelentéssel: az ártani akarás és a szenvedés, a szereteten nyugvó megbocsátás gesztusa nélkül, mindig kölcsönössé válik, kollektív vezekléshez vezet.

*[...] rosszat cselekedni valójában mindig azt jelenti, hogy – közvetve vagy közvetlenül – ártunk a másíknak, tehát szenvedést okozunk neki; a dialogikus viszonyszerkezetben az egyik által elkövetett rosszra mindig a másik által elszervedett rossz a válasz.*²⁵

Végezetül elmondható, Puci József meséje egy olyan vágy (idegen nyelvre értelemvesztés nélkül lefordíthatatlan kifejezésével: egy olyan *sóhaj*, melyben az óhaj jelentése is benne rejtezik) beteljesedését adja végső megoldásként, melyet a „szermeli háromszögbe” bonyolódott emberek az erkölcsi törvények fogságában ki sem mernek mondani. Ellenben úgy tűnik ez a mesei „megoldás” számot vet azzal a *fáj-*

23 Bár a *reszponzív-etika* működését két fél között vizsgáltam, érdemes megemlíteni a „veszélyes” viszony harmadik érintettjét: a királynét is, akit „gúzsba köt” a férje, azt akarja, hogy naiv módon ne lásson és ne halljon, csupán és feltétlenül szeresse őt, vagyis soha egyetlen pillanatra se kételkedjen benne, soha ne kíváncsiskodjon titka után. Mert önző módon úgy vélekedik, hogy a sorscsapások után jár neki ez a fajta boldogság: a gyűlölkedés és szenvedés-okozás boldogsága. Nem kérdés persze, hogy a király maga is éppoly bűnössé válik, mint a volt-feleség, azáltal, hogy szabadságától megfosztva maga mellett tartja a szép, de hűtlen nőt. A kettejük eskükötetése (valójában „összeesküvése”) megalázó a mindentről semmit sem tudó királyné számára. A titok, mint lepel fedi a rejtőzködőket, a rejtve egymás számára létezőket, akik olyan játszmát folytatnak, mely a bűn oltárán való áldozás, egyben „indokolatlan” bosszúállás a vétlen harmadik fél büntelensége felett.

24 E. LÉVINAS: *Teljeség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 203.

25 P. RICOEUR: i. m. 95.

dalommal, melyet a megcsalt/elhagyott férj érzett, nem az elhagyás szégyene okán, nem a világ szemében pórul járt gazdag, vagyis mindent megkapó legény megcsúfoltsága okán. Sokkal inkább azzal a fájdalommal vet számot, amit a szeretet elvonása eredményezett, s amiről akkor sem képes lemondani, amikor egy másfajta szerelmet ismer meg, s amely kárpótolhatná a veszteségéért. Pontosan értelmezi ezt a helyzetet Blumenberg, aki szövegében Schopenhauere is hivatkozik:

Közvetlenül mindig csak a fájdalom van adva számunkra, míg a kielégülést és az élvezetet „csak közvetve ismerjük meg, emlékezvén a korábbi szenvedésre és nélkülözésre, amely ezek bekövetkezte előtt volt a miénk.”²⁶

26 H. BLUMENBERG: i. m. 67.

A HALÁL A HALÁLKOMA-TÍPUSÚ MESÉKBEN

(*A szorongást oldó humor hermeneutikája*)

I.

Nagy Olga mondja a *Széki népmesék*hez írott bevezetőjének *Halál és végzet* fejezetében a következőket: „A halál mindig végzetes hatalom, majdnem mindig komor hangulatot kelt”¹, s mint tudjuk, az egyetlen olyan „kérelhetetlen” és „emberre nehezedő végzetes” mesei hatalom, amellyel szemben nincs apelláta, előbb vagy utóbb magával ragadja, a másvilágra viszi a mesehóst. Nagy Olga – egy másik megkerülhetetlen tanulmánya: *A halál az élet rendjében II.* tanúsága szerint –, finomít a halál mesebeli megjelenését és szerepét illetően:

[...] a Halál nem valami gonosz démon, hanem, mint az egyik széki legendában is, inkább egyszerű szolga, végrehajtó, aki parancsot teljesít.²

Úgy tűnik – számos mesevariánst görcső alá véve –, többről van szó, minthogy a halál „egyszerű szolga”, „végrehajtó” volna; valahányszor feltűnik jó néhány mesemondónál, Cifra Jánosnál, Jakab Istvánnál, Balogh Mátyásnál, sokféle más, többnyire pozitív vonás és élmény tapad lényéhez, e tekintetben a mese, mint a Honti János említette „hagyományok világa”, legbelső természeténél fogva, alaposan eltér a morálfilozófiai hagyománytól.

A Halál az irodalmi műfajokban általában kérelhetetlen, könyörtelen végrehajtó hatalom, sőt: Ő maga a gonosz, aki váratlanul csap le áldozatára, s viszi a kiszemeltet, gondolkodási időt sem hagyva neki. A Halál olykor: a *kaszás*, máskor: a *halász* alakjában jelenik meg a népmesében, attól függően, hogy a paraszti közösség milyen foglalkozást űz. Ráadásul legyen szó akár végrehajtóról, akár könyörtelen gyilkosról, a Halálnak nem szokása az alkudozás; nem lehet megvesztegetni, válogatás nélkül lecsap mindenkire. Villon költészetéből tudjuk jól: könyörtelenségében demokratikus igazságosztó, rangra, vagyonra, hatalomra tekintet nélkül ragad magával férfit és nőt, fiatal és öreget; küldetését éberen végzi, így hát nem lehet sem

1 *Széki népmesék*, (gyűjtötte, sajtó alá rendezte és a bevezető tanulmányt írta NAGY Olga), Kriterion, Bukarest, 1976. 41.

2 NAGY Olga: *A halál az élet rendjében II. Szempontok egy népi thanatológiához*, Korunk, 1982. szeptember 675.

kijátszani, sem megvesztegetni. Az egyik kárpát–ukrajnai meseváltozat, a *Jónás meg a halál* tanulsága szerint a mesemondó, Horvát Géza egészen odáig merészkedik, hogy a sokgyermekes cigány, Jónás egyenesen visszautasítja, hogy a Teremtőisten és Szűz Mária legyenek a komái, mivelhogy szétválasztják a szegényeket és gazdagokat, ellenben a Halált szíveset örömet választja, mert nem válogat.

- Hátba tudni akarod, te cigány, én vagyok a Teremtőisten és ű a Szűz Mária. – Hó, olyasmi nincs. Ezt nem engedem – azt mondja –, hogy maguk legyenek nekem a komám, mert – azt mondja –, maguk, aki szegény, szegénnyé teszik, aki meg boldog, igenis nagy boldognak, gazdagnak teszik. Nekem nem kell ilyen koma. [...] – Én vagyok – azt mondja – a halál. – No, te igen – azt mondja –, te már megkeresztelheted! Mert – azt mondja – te nem válogatsz, te boldog-boldogtalant, mindenkit viszel. Te nem választasz szegényt, nem szegényt – azt mondja. – Te leszel nekem a legjobb komám.³

Látnunk kell, hogy ezzel szemben a mese sajátossága: a Halál szokatlan, különös erkölcsi vonásokkal felruházása; a mesében másfajta Halál-személyiséggel találkozunk, mint az irodalmi vagy képzőművészeti alkotásokban; olyasfajta ismérvei vannak, melyek elsősorban is szelídnek, kezes báránynak, együtt érzőnek, olykor jámbornak és tehetetlennek mutatják őt. Annak ellenére is igaz e megállapítás, hogy az egyik román meseváltozatban, a *Sirály királyban*,⁴ amikor a mesehős, Sirály, kénytelen szembe nézni a halállal, pontosan megfogalmazódik, hogy mit gondol a parasztember a halálról:

*Ha a halál olyan volna, mint a lány,
Futva futnék én is a halál után.
De a halál halovány,
Nem olyan szép, mint a lány.*

A Halál a Halálkoma típusú mesékben olyasfajta jellemvonásokat vesz föl, melyek az önkéntes komaság-vállalását segítik. A támogatás, a részrehajlás, az együttérzés, a szegény ember részéről megnyilvánuló kicsinyességen, önzőségen, fennhéjázáson, meggondolatlanságon fölülemelkedni tudás és bölcs megbocsátás: mindez érthetővé teszi azt a szokatlanul kedvező képet, mely kialakul róla. Mint

3 In: SÁNDOR László: *Pallag Rózsa*, Kárpát-ukrajnai magyar népmesék, Akadémiai, Bp., 1988. 101–107.

4 *Szegény ember okos lánya*, román népmesék, Európa, Bp., 1957. 187–208.

egykori démiurgosz – akit Bálint Sándor az Úr „*öldöklő angyalának*” titulál⁵ –, képes-kénytelen beleavatkozni a szegény ember sorsába, kiemelni – egy szójátékkal – a „cifra nyomorúságból”, rendelkezik ugyanis a sorsmegváltoztatás: jobb sorsra, a hős jelenvalólététől *eltérő* létre rámutatás képességével. A Halál arról nem tehet, pontosabban nem ő tehet, hogy a másféle sorsbetöltés lehetőségével nem tud, nem akar élni a mesebeli szegény ember, miközben persze a Halál elől menekülne, abban a hitben, hogy az örökkévalóság, a halhatatlanság, mint utópia (a szó légvár, délibáb jelentésében) sokkal kedvesebb számára az idő-előttinek-vélt távozása lehetőségénél. A vég lehetősége félelmet, szorongást kelt az emberben, ahogy Heidegger írja:

*A haláltól való szorongásban a jelenvalólét szembeül önmagával és ki van szolgáltatva a meghaladhatatlan lehetőségnek.*⁶

A kiszolgáltatottságot vagy „fölényes közöny kialakításával”, vagy a halálhoz, mint „egy lehetőséghez viszonyuló létet” feladva, a kitérés révén igyekszik oldani.⁷ (*A halhatatlanságra vágyó királyfi* meséje épp az ellenkezőjéről: a meghalni-nem-tudás elviselhetetlenségéről tanúskodik számunkra⁸). A cigány sejti, hogy a halál, mint bevégződés, „mindenekelőtt *abbamaradást* jelent”, s „nem szükségképpen jelenti önmaga-beteljesítését”,⁹ de hogy miféle beteljesülés nyújtana számára megnyugtató tulajdonképpeni-létet, melyet „egészként” lenne képes „megélni”, arra nézvést nem rendelkezik meggyőző tudással. Ezért is menekül csökönyösen a Halál elől, végtére persze a töprengés elől is; Montaigne szellemében ugyanis filozofálni annyi, mint megtanulni meghalni.

5 BÁLINT Sándor: „Népünk halálélménye”, In: *Sacra Hungaria Veritas*, Kassa, 1944. 185.

6 M. HEIDEGGER: *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp. 1989. 435.

7 A kitérés indokolja a heideggeri gondolatmenet is: „A halálhoz viszonyuló lét lényegszerűen szorongás. Csalhatatlanul, jóllehet 'csupán' közvetve tanúsítja ezt a jellemzett halálhoz viszonyuló lét, mely a szorongást a gyáva félelembe fordítja át, és ennek legyűrésével a szorongással szembeni gyávaságról tanúskodik.” HEIDEGGER: i. m. 452.

8 A Tündérlégy visszater a földre, „térdig érő szakállal matatott jobbra-balra, szemhéját ujjaival emelgetve s alig totyogva, de egy korhadt lánánál egyebet nem talált. Kinyitotta – nem volt benne semmi. Ahogy a titkos rekesz fedelét felemelte, erőtlen hangot hallott: – Csakhogy végre megjöttél, mert ha még késlekedtél volna, én is elpusztultam volna. Azzal a Halál, aki a titkos rekeszben, összegömbülten és töpörödötten kuporgott, úgy arcon legyintette, hogy holtan rogyott össze s porrá is lett abban a szempillantásban.” („*Az öregség nélküli fiatalság és a halál nélküli élet*”), In: *Szegény ember okos lánya*, i. m. 23.

9 M. HEIDEGGER: i. m. 421.

II.

Cifra János meséje, *A cigány és az élet gyertyája* egzisztenciális értelemben sors-mese. Félreértés ne essék, nem cigánysors-mese; bizton állíthatjuk, hogy Cifránál a halál-általi-megtisztulás, a testből kilépést követő lelki fölemelkedés és a halálban, halál általi fermentáltságban *lét-újrakezdés* a vezérlő motívum. Cifránál a szegény cigányember csak egy a halálváró sok millió embertárs között, saját etnicitása kinyilvánításánál fontosabb, lényegibb a halálhoz viszonyulása. Szemmel láthatóan úgy viselkedik, ahogy egy keresztény kultúrkörben és közösségben felnőtt ember, aki a közösség etikai értékrendjét önös érdekeinek megfelelően felrúgja, és ezért menthetetlenül bűnhődni kell, még ha kitérne, menekülne is a haláltól és a büntetéstől, a büntetesként kirótt haláltól egyaránt.

A koronkai mesélőnél, Cifránál, a szegény ember és a Halál-koma-történetének – ahogy Honti mondaná – „elsőrendű meseleme”, hogy a Haláltól kapott gyógyítási képessége folytán meggazdagszik a szegény ember, híres doktorrá, keresett főorvossá, messze földön híres tudóssá válik, aki a haldokló, menthetetlenül „halálra ítélt” gróft a tilalom ellenére is gyógyítja. Hogy ez a szüzsé más mesemondó közösségekben is – szintén Hontival szólva – „nagyerejű szerkezeti elemnek” számít, a rák nyelvű, szintén mélyen katolikus bátyiaiak emlékezetében megőrzött *Halálkoma*¹⁰ című mese bizonyítja. Az eltérés a két mese további menetében és etikai következetességében ragadható meg: a halál becsapása, rászédése után a bátyai mesemondóval ellentétben, Cifránál nem rögtön a bűnhődés: a halállal-menés következik, a mesemenet nagyobb ívet vesz, és a rákövetkező események egyfajta logikai következetességet mutatnak a bevezetőig. A cigányember első komoly tilalom- és szószegésén felindulva (nagyon fontos a Halál mentalitását illetően: a düh és harag bármiféle megnyilvánulása nélkül inti magához a vétkest), amúgy férfiasan elszámoltatja. Amikor a Halál azt látja, hogy semmiféle szájalom, megbánás, büntudat, önmérsékletre, megváltozásra való hajlandóság nincs viselkedésében, sőt a pénzsóvárgásnak és rangkórságnak végzetesen a rabja lett, elhatározza, hogy a rá-ijesztés és kijózanítás szándékával megmutatja a cigányembernek közeli végét.

*Most gyere velem! [...] Elvitte magával egy házba. Benézett a cigány egy ajtón, hát, rengeteg sok gyertya van az asztalon.*¹¹

10 *Az ördögnek adott lányok*, Bátyai mesék és mondák, Európa, Bp., 1987. 52–54.

11 NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991. 402.

Joggal feltételezhetjük a mesében említett házról azt, amit Eliade mond *A mágikus repülés*-ben, hogy: „a Világmindenség megfelelője”,¹² hiszen – a régi idők felfogása szerint: mindenkinek van egy gyertyája – , s ebben a házban valóban „mindenkinek ott volt a gyertyája”, kinek-kinek ilyen vagy olyan állapotban, a közeli vagy távolabbi sorsára: „végére” utalva.

Mondhatni, a Halál bölcs és türelmes oktatómester, aki – hivatása gyakorlása közben szerzett „bölcssége” okán – belátja, hogy az ember halandóságánál, kiszolgáltatottságánál, végtől szorongásánál fogva tévedhet, megtévedhet, ezért nem kell azonnal megvonni tőle az esélyt, hogy a véletlen vagy szándékos tévedését fölülírja, élethez, morálhoz, halálhoz való viszonyulását megváltoztatassa. Ám a cigány nem tanul a példázatból. Megijed a „házban” látottaktól, s hamarjában elfedni igyekszik a halál tényét, amitől menekül, mint „a hátborzongató idegenség elől”.¹³ (Az őrtilosi Balogh Mátyás meséjében, *A cigány és a halálban*, a halál-komájához vendégségbe, lakás- és családnézőbe vágyakozó cigány ijedtségének, félelmének oka kibontottabb, hiszen miután bemegy a halál lakásába, „látja ám, hogy miféle családja van a halálnak. Ott fekszik az a sok halott. Akkor megijedt a cigány, hogy ő hova is került”¹⁴). Cifra mesehőse azt hiszi (ezen a reflektálatlan „hitén” alapszik *utópisztikus elképzelése*: délibábos vágya saját életmenetének reális eséllyel való meghosszabbíthatóságáról), a sorssal, a bevégződésével szembenézés pillanatában, hogy olyan eszes, rafinált, életről és halálról sokat tapasztalt, mint főorvos, hogy képes a Halál eszén „túljárni”, rászedni őt. Egyedül a kijelölt-kiszabott életidő meghosszabbításának szándéka vezérli újfent, amikor „amíg a halál félrenézett, elvett egy hosszú szálát, s azt a helyibe tette, hogy meghosszabbítsa az életit”, s az önmentése arról tanúskodik, hogy a „kitérő jelenvalólet maga miként érti meg tulajdon halálát.”¹⁵

Mircea Eliade említi a görög hőssel, Aiasszal kapcsolatban:

[...] (a) „*túlzott kiválóság viszont mértéktelen gögőt és dölyföt (hübrisz) szülhet. Ez történt Aiasszal, amikor azzal kérkedett, hogy az istenek bosszantására megszökött a halál elől, ezért Poszeidón lesújtott rá. A hübrisz pillanatnyi örületet okoz, ami 'elvakítja' az áldozatot, és romlásba vezet.*”¹⁶

12 M. ELIADE: *Mítoszok, álmok és misztériumok*, (ford. Saly Noémi), Cartaphilus, Bp., 2006. 163.

13 M. HEIDEGGER: i. m. 431.

14 EPERJESSY Ernő: *A három sorsmadár – Őrtilosai beás cigány népmesék*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. 1991.

15 M. HEIDEGGER: i. m. 436.

16 M. ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története I.*, (ford. Saly Noémi), Osiris-Századvég, Bp., 1994. 227.

A Halál kimért szótlansága, amiként tudomásul veszi a cigány-főorvos mérhetetlen dölyfösségét és gátlástalan piszkoskodását, pontosan jelzi azt a végről-tudás kérlelhetetlenséget, megingathatatlan fölényt, mely (noha tudjuk jól, hogy az Isten küldte a Halált a szegény emberért) az ember sorsának véget-vető, élet-kimérő hatalmából táplálkozik, amit az Úr kölcsönöz a „végrehajtónak”, az „ő öldöklő anygálának”. De még ekkor sem, vagy az esztelen menekülést és folytonos kitérést látva már nem kéri számon, nem korholja, nem feddi meg a cigány embert. Hazaküldi a komáját, mintha abban bízna, hogy a látottak alapján képes végiggondolni az életét, s a végről meggyőződve bizonyossá válik számára a halál meghaladhatatlan ténye. Megfelelnek az egzisztenciája egészét már nem érintő és haszontalan vagy onharácsolásról, színleléseiről, cselvetéseiről, hazudozásról. Mily paradox, hogy a Halál – akiről Berze Nagy azt állítja, az ördög és a halál fogalma és alakja között genetikai viszony van¹⁷, s aki valaha angyal volt, ma már csak bukott, talán a maga kiszolgáltatottsága, s egykori vétke okán „megértő” az emberrel, morális gyöngeségeivel, szorongásaival szemben, abban bíz, hogy kiszemeltje, választottja belátja vétkeit, s másféle meggyőződésre jut. Mondjuk, magáévá teszi azt a tudást, hogy: „a bölcsesség az egész emberi élet végességének és törekénységének tudomásulvételével kezdődik.”¹⁸ A Halál részéről pedig az a feltételezés, hogy a cigány képes megszabadulni az elvakultságot okozó, a jövő-látását elhomályosító *hübrisztől* (mely folytonos cselvetésre készíti a cigány embert), az utópia: a hasztalan elképzelés és reménykedés egyféle megnyilvánulása.

A mesebeli harmadik rászedés-jelenet (amikor a Halál a „házból” hazaküldi komáját, hogy gondolkozzon az elégett gyertyája valóságos és metafizikai értelmén, s a kicsinyes trükkjén), valamit már sejtet, sejteni enged valami végérvényesen visszavonhatatlant a szegény emberrel, aki dölyfös elvakultságában, a halálfélelem miatti pillanatnyi elmezavarában az asszonnyal újabb cselzővést eszel ki, a halál ellenében, ahelyett, hogy felkészülne a várhatóra. Olybá tűnik, hogy a szegény ember félreérti azt, amit Eliade ekképpen fogalmaz meg:

*Létmódot változtatni csak valamilyen törés következtében lehet, az pedig félelem és öröm, vonzás és taszítás ambivalens érzelmeit váltja ki.*¹⁹

17 BERZE NAGY János: „A kis kondás meg a medve”, (Hozzászólás egy bírálathoz) (1925.) In: Dr. Berze Nagy János: *Nap és tükör*, (szerk. Dr. Banó István és dr. Fülöp Lajos) a Baranya megyei Tanács VB Művelődésügyi Osztályának kiadása, Pécs, 1982. 187–188.

18 M. ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története I.*, i. m. 227.

19 M. ELIADE: *Mítoszok, álmok és misztériumok*, i. m. 173.

A jelenvalóléte és jövőbe kivetített „utópisztikus-léte” közötti törés nyilvánvalóvá válik. A szegény ember számára evidencia lesz, hogy az orvoslással keresett sok pénz, a hírnév és rang élvezésének ideje lejárt, s mivel elégett a gyertyája, készülnie kell a bevégződésre. Menthetetlenül az élet és halál határmezsgyéjére került. Ez pedig megannyi ambivalens érzéssel jár együtt, többek között: a bizonyosság okozta félelemmel és szorongással, a veszteségtudattal és életsóvárgással, dacos ellenkezéssel és tilalom-szegéssel, mindenáron menekülési vággyal és hálátlansággal a koma iránt táplált viszonyban. A szegény cigány, aki Halál-komája segédletével és instrukciói nyomán megjárta az egzisztenciális fölemelkedés lépcsőfokait, mondhatni létmódot változtatott, s olyan híres „főorvos” lett, hogy „kocsival mentek utána, hordozták”, a hirtelen jött gazdagságtól és életet teremtő-visszaadó képességétől elbizakodva, gőzös fejjel úgy vélte, a bizalmasság, közelség okán packázhat a Halállal. Nagy Olga mondja *A gazdag ember és a komája* c. mese kapcsán:

[...] az ember 'komázní', 'packázni' próbál a halállal. Megvan tehát a mesére jellemző és elmaradhatatlan 'bátorság', szembezállás a felette álló erővel.²⁰

Csakhogy a packázás, ha némi bátorságra vall is, különösebb okosságra, belátásra semmiképpen sem. Akár a Cifra-, akár a Jakab-, akár a Balogh-féle mesében „halállal packázó” mesehős, más-más megtévesztő, eltakaró, megfélemlítő, Halált-eltüntető trükkök révén valamennyi időt ugyan nyerhet a biztos bevégződéssel versengve, megnyújthatja a várakozás idejét, azt sugallva magának: utópisztikus terve megvalósulhat, végtére mindig maga előtt válik szánalmassá, s halála egy „csúnya ránézéstől”, egy „pofot ütettéstől” következik be. Sőt, kihasználva a Halál szelídségét, rászedhetőségét, rokonszenvenességét, minél több cselt eszel ki, furfangot vet be a mesehős, gátlástalanságában és hálátlanságában annál alantasabbá és szánalmasabbá válik. Persze le kell szegeznünk rögtön, hogy a mese szellemisége ellentmond a morálfilozófiai ítélkezésünknek, és a túlélési stratégiák olykor felülírják a normákat. Emlékeztetnünk kell Honti szavaira:

*A mesében a tilalom-megszegés, mint utolsó összeütközés az emberi világrenddel, elengedhetetlen epikai kellék.*²¹

A tilalom-megszegés behelyettesíthető a mi esetünkben a halálba-menésre utasítás megtagadásával. Másfelől azt sem árt észben tartani, hogy a halállal packázás: egy-

20 Széki népmesék, i. m. 42.

21 HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1975. 211.

fajta kalandok sorozata, amelyben „magában is örömet leli nemcsak a mese hőse, hanem a mesét átélő mesemondó és mesehallgató is.”²²

A cigány utolsó-végső rejtekezése, Halál előli elbújása²³ nem járt, végső-lévé nem is járhatott sikerrel, a korábbi Halál-átverések, rászedések bevált módozatai cserbenhagyták. A cigány ember utópisztikus vágyától vezérelve azt igyekezett elhíttetni sajátmagával is, hogy az orránál fogva vezetheti, a komasággal visszaélve érzelmileg a maga pártjára állíthatja a „váratlanul” betoppant Halált, aki, lássuk be, megengedő-magatartásával bizonyos fokig rá is szolgált, hogy „rászedhetőnek” tartsák. Ám a Halál megelégedte, hogy nem teljesítheti kötelességét, küldetését: az el-vivést, s többszöri próbálkozás után végtére magával ragadta áldozatát. Igaz, mondhatnánk Cifra meséjében „csak” a lelkét vitte. A keresztényi dualitásról szóló tanításnak megfelelően, a halál pillanatában a lélek kiszáll porsátrából, a holtá vált levedli „bőrét”, a lelkét korábban fogva tartó bűnös „sátrat”. Kunt Ernő jegyzi meg:

*[...] ismeretesek olyan magyarázatok is, amelyek a halált valamiképpen a vedlő állatokról alkotott megfigyelésekhez kapcsolják, s az elmúlást mintegy csak a földi lét testburkának levedléseként tüntetik fel.*²⁴

A bűnösséget rejtő-mutató porsátor levedlésének következménye: a kilépés és fölemelkedés révén a lélek megtisztulása, másként szólva: az Eliade emlegette konkrét időből és térből kilépés, fölszállás, áthelyeződés, egy bizonyos szakrális térben és időben önmagunkra találás és másfajta létminőségben létezés. Önmagunkból kilépni és fölszállni: a magunk másféle létmódját, más dimenzióban létezését jelenti, ugyanakkor a véget-érés egzisztenciális értelmét is megmutatja, azt, hogy miként konstituálhatja a vég egy „egzisztáló létező egészlétét”, mely nem feltétlenül kedves, követhető, fölfogható a hátrahagyottaknak, a halottat sirató rokonoknak. Nagy Olga írja tapasztalatait összegezve:

*Az, hogy a halott szellem, mihelyt elválnak a testtől, ellenségévé válik saját hozzátartozóinak, azon a keresztényi szemléleten alapszik, mely a jót-rosszat, élettelen-élőt, testet-szellemet egymással ellentétes, egymást kizáró elvekként érzékeli.*²⁵

²² Uo. 95.

²³ „Hát, belé a cigány a ládába. Kicsi volt a láda, csak kétrét tudott beléfélni. Fedelit rea, s egy szeggel megakasztotta”. In: NAGY Olga: *Cifra János meséi*, i. m. 403.

²⁴ KUNT Ernő: *A halál tükrében*, Magvető, Bp., 1981. 43.

²⁵ NAGY Olga: *A halál az élet rendjében I. Szempontok egy népi thanatológiához*, Korunk, 1982, május, 344.

Nagy Olga erre a következtetésre Kunt Ernő *A halál tükrében* tett korábbi kijelentéséből következtet:

*Aki meghalt, az már az élők számára idegen, ellenőrizhetetlen erők hatalma alá került, s kiszámíthatatlanná válik maga is.*²⁶

A kiszámíthatatlanságok közé tartozik az is, hogy a porsátor levedlése után, a szegény ember visszamegy oda, ahonnan a halál a lelkét vitte. Ez a bekövetkezett végből visszatérés, korábbi lét-helyszínen időzés, Láng János szerint univerzális hagyomány:

*A hiedelem, hogy a halál alkalmával a testből távozó tükörkép, árnyék, lélek egy ideig, de csak egy ideig, még a meghalt ember körül tartózkodik, az egész földön általános az archaikus népek között.*²⁷

A visszatérés egyértelművé teszi, hogy a végből az „egészletnek” az interpretálása és belátása nem történt meg; a biztos végetérés fel-nem-fogása az utópisztikus vágyalomhoz való foggal-körömmel ragaszkodást tanúsítja. Az is a kiszámíthatatlanságához tartozik, hogy miután még a Halállal jövés-menés, a halál birodalmába közelítés alkalmával is megpróbálja a „halottá-vált” átverni a komáját: visszakérezkedik a pipájáért, hogy szökjön.²⁸ Ám a korábbi léthelyszínre visszatérés alkalmával egzisztenciális fordulat következik be. A lélek, a kiüresedett testtől való elválása, eltávolodása, fölemelkedése, megtisztulása nyomán, mintegy fönről, égi magasságból, meglátja a levedlett s hátrahagyott test-porsátor romlottságát, s önmaga felett gyakorolt ítéletként leköpi a bűnösségét szimbolizáló porsátrat, s vele együtt a véghez viszonyuló jelenvalóléttel járó szorongást és félelmet, mely elfedte a halál tényét, s megakadályozta az egzisztencia-lehetőségeken töprengést. A leköpés: a megbánás egyfajta kinyilvánítása, aminek a természetéről mondja Musil: „a megbánás fogalmának lényege, hogy csakis későn jöhet”,²⁹ és a megbánás mellett persze megvetés is: a megtisztult lélek egykori önmaga feletti ítéletalkotása.

26 KUNT Ernő: i. m. 46.

27 LÁNG János: „Lélek és szellem motívumok”, In: *A mitológia kezdetei*, Gondolat, Bp., 1979. 243.

28 „Nyilvánvalóan a román folklór befolyására utal az, hogy a szokások következő csoportját csak azok a magyarok gyakorolják, akik románok közt vagy azok szomszédságában élnek. [...] Olyan férfinak, aki pipázni szeretett, a koporsójába beleteszik a pipáját”. RÓHEIM Géza: „Kharon és az obulus”, In: *A bűvös tükör*, Magvető, Bp., 1984. 361.

29 R. MUSIL: *Napló*, (ford. Györffy Miklós), Kalligram, Pozsony, 2006. 255.

A mese vége: a „főorvossá” avansált cigány pénzsóvárgása, halhatatlanságvágya, komiszsága, gögje, engedetlensége okán kiérdemelt s büntetéképpen osztályrészül kapott halála, s a halált követő feltámadása megfelel a meseiség követelményeinek, annak, hogy tudniillik a halálon is győzni kell.³⁰ A Halál végtére magával viszi a lelket. (Hogy hová is tulajdonképpen: a mennyek országába, avagy a pokolba? Ki tudja. Ne feledjük, a pénzsóvárgás mellett mégis csak betegeket gyógyított, lelkeket és életeket mentett, igaz a Halál közreműködésével! Miként azt sem egészen tudjuk biztosan, hogy ez az eredeti attribútumait cserélt Halál voltaképpen kinek a küldötte: az Alvilág királyáé, avagy a Teremtőé. Más mesékből tudhatjuk persze, hogy az Istené). Ám a lélek, mely elválik a testtől, megszólal, lelkiismeretként feltár, hív, meg-és felszólít, a cigány embert felszólítja a legsajátosabb bűnös létére, s ettől kezdve képes szembenézni önön egykori bűnös-voltával, s a megvilágosodás, az önmagához-térés állapotában legyőzni a Halált. A lélek beszédéből kiderül számára, hogy a hívás, a felhívás „nem más, mint lelkiismerettel-bírnia-akarás”, egy olyasfajta egzisztenciális létlehetőségre rátalálás, mely önmaga-lenni-tudását beszél el neki. Az utópisztikus elképzelés a „halhatatlanságról”, az életidő kitolhatóságáról, ha más létformában és más létdimenzióban is, de valósággá válik: a földi ember „halhatatlansága”, a lelkiismereti-hívás értelmezés nyomán a bűnös-létből kimoszított cigány ember önmagához visszatérésében következik be. A másik mozzanat is fontos, hogy a mesei létértelmezésről, a véghez viszonyulásról és végnél levésről szóló beszéd átjátszik a mesemondó szándéka szerint a mitologikus értelmezésbe: a halál egyben *újjászületés* is, ahogy Mircea Eliade írja:

[...] a halálnak nem az az értelme, amit általában adni próbálnak neki, hanem főként azt jelenti, hogy az ember megsemmisíti a múltat, véget vet egy létezésnek – amely elromlott, mint minden profán lét –, hogy újrakezdjen egy másikat egy megújbodottat. A beavatási halál tehát soha nem vég, hanem újrakezdés.³¹

30 A kárpát-ukrajnai változat erősíti ezt a meggyőződést, hiszen miután a halál jól összeropogtatja a cigány csontjait, arról faggatja ironikusan: él-e még, mire a cigány: „-Ílek, ílek, azs anyád ezsit, azsát – azt mondja –, adok én neked mindjárt. Felugrott a cigány. A halál meg elugrott, elment. Felment a Teremtőistenhez. – Jaj, atyám, teremtőm, hisz annak nem lehet elhozni a lelkét, mert – azt mondja – olyan koporsóba van, hogy ahányat rúg, annyit fordul. – Hagyj neki békét – azt mondja –, hadd éljen még, éljen a világon, hadd boldoguljon!” SÁNDOR László: i. m. 107.

31 M. ELIADE i. m. 331.

III.

Jakab István meséjére, *A szegény ember és a halál* történetre (melynek a címe is elárulja – a mese címe mindig elárulja kiről vagy miről esik szó, ki a mese tulajdonképpeni főszereplője –: hogy a szegény emberről és élete behatárolt voltáról mesél a mesemondó) nagyon is jellemző, amit Nagy Olga mond a népi tudatról, mely szerint a rászorulókat megérdemelnék mindenféle segítséget.

*A mesemondó megteremti, igen nagy gonddal, a hősök nyomorult sorsában azt a lélektani bátteret, amely miatt nemcsak hogy elfogadható ez a segítség, de az egyetlen lehetőség is.*³²

Jakab meséjében a szegény embernek „Annyi gyereke vót, mint rostán a lyuk mennyi van, még annál is eggyel több vót.” (310.)³³ A szapora gyermekáldás – mely egyfelől a termékenység, másfelől az ágyban vitézkedés erényét és tréfás kibeszélését egyaránt érinti –, nem más, mint a hagyományos paraszti életforma értékrendjének: a nagycsalád becsületének, az ezzel járó mérhetetlen szegénységnek az elfogadása és vállalása is egyben. A mese legelején látjuk, hogy a szegény ember nem is a szegénysége ellen, nem is a sok éhes száj zsivalygása miatt háborog (Balogh Mátyásnál a halál ironikusan jegyzi meg: „*az én családom sokkal több mint a tied, csak hát csendesebbek, mint a te gyerekeid*”³⁴), hanem az a tény nyomasztja, hogy már nem talál komát, aki tisztességben megkeresztelné a világra született gyermekét.

–Óh, hagyjan békít, ne is kérdezzen, atyafi, mert nézze, annyi gyerekem van, mind a rostán a lyuk, még annál is eggyel több van, már hét falu komám, és indulak a nyócadik faluba, hogy keressek komát, aki a gyerekeimet megkereszteje. (310.)

A mesehallgatóság rokonszenvét és együttérzését rögtön elnyeri ezzel a gyerekek iránti felelősség-érzettel, hagyományhoz ragaszkodással, s a következő pillanatban kivilágító kópésága, hogy tudniillik jól választott komát (mely választás inkább a véletlen, a szerencse műve volt, de ha már rátalált, igyekszik fülön csípni és kihasztnálni a szerencsését, egyfajta sorsszerűséggé átlényegíteni), még inkább szívünknek

³² Széki népmesék, i. m. 64.

³³ NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 310–317. (A továbbiakban a zárójelben az oldalszámot jelölöm –BP.)

³⁴ EPERJESSY Ernő: *A három sorsmadár*, Órtilosi beás cigány népmesék, MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp., 1991. 101–103.

kedvessé teszi a szegény embert. A mesemondó a szegény ember komáját: *a halált* is rokonszenvesnek, az élet szerves és megkerülhetetlen velejárójának mutatja be, aki éppoly természetességgel jár-kél az emberek között, mint az ókori görög mítoszok istenei és héroszai a halandók közt, s *nem rejti el* az arcát, nem titkolja eljövele idejét és okát.

Mert még ez abban az időben vót, amikor úgy ment a halál, hogy mindenki látta a halált, ha került a sor, hogy valaki meghaljon, ment a halál utána, hát személyesen, rendesen fölkészítette azt az illetőt, akit el akart vinni, hogy készüljön fel a meghalásra. (311.)

A bővérű természetén úrrá lenni nem tudó szegény ember, az újabb csapást, a ki tudja hányadik gyermekáldást is a maga javára fordítja, amikor az útjába keveredő Krisztust és Szent Pétert nyeri meg keresztkomának, s mikor kitudódik „kihez lett vóna nekije szerencséje”, egyszeriben úgy véli megütötte a főnyereményt.

Tyú, milyen öröme lett a szegén embernek, hogy már Krisztus Urunk, Szent Péter is nekije komája lett. Még a halál is! Hát élni fog ő, még a kövek s fák... [...] (311.)

Jakab, a maga rendkívüli mesemondói felkészültségét és apaszthatatlan életderűjét is megcsillantja, amikor a keresztkomáktól kért „ajándékok” közé felveszi mindjárt elsőként azt az elemet, hogy a szegény ember „minden lyukkal tudjan beszélni”. (Megjegyezzük, utalás történik itt Berze Nagy megállapítására, melyet *A föld köldöke* tanulmányában tesz: a kútról, gödörrel, lyukról, „mint az alvilág bejáratától szólnak” a mesemondók.³⁵) Ennek szellemében a szegény ember előrelátó: tudni akarja, hol van az alvilág bejárata, honnan jön a halál, akivel képes lesz szóbeli kapcsolatot teremteni és tartani, hogy „kezessé” tehesse. Ám amikor a „lyuk” felajánlja: „*még maga is belém búhat*”: más aspektusból felszólítja, merüljön alá az alvilágba, a szegény ember visszahőköl:

[...] bujjan a fene – asz mondja a szegény ember –, nem bujak én semmit. (312.)

S a „lyuk” – épp a gyertya analógiájára – utalás egyben a női nemi szervre, és a szegény ember által sűrjén gyakorolt el-bújás helyére, a be-hatolás gesztusára is. Ezt a pajzán humort tetézi azzal, hogy a szegény ember a túl nagy, túl sok szerencse közepette, fel sem fogván a hihetlent, egyszeriben tamáskodni kezd, halandóhoz mélt-

35 BERZE NAGY János: *Égig érő fa*, Főnix Könyvműhely, Debrecen, 2004. 18.

tatlan módon kételkedik Krisztus ajándékában, ami mégis csak elképesztő, jobban mondva mosolyt fakasztó. „*De mingyár, ahogy elmentek, mingyár ki kezdte próbálni magát, hogy ténleg, sikerül-e nekije vagy se.*” (312.) A haszon, amit a három rendkívüli koma ajándéka és kezességvállalása jelentett neki, elbizakodottá, élvhajásszá és egyben nagy mókamesterré is tette; a szegény ember abba a hitbe ringatta magát, senki sem lesz képes kifogni rajta, s hogy ezt igazolja, az érte küldött halált kétszer alaposan rászedi. Az előző mese cigány hőiséhez hasonlóan alakítja utópisztikus élettervét, mely a biztosan bekövetkező létmód megkerüléséről és a vég idejének kitolhatóságáról szól. Pillanatnyi megoldásként egyetlen mód kínálkozik a Halál előli kitérésre, a menekülés lehetőségének megteremtésére: a jelenvalólét elfedése, valamifajta maskara mögé rejtekezés.

Ezzel szépen vette magát a szegény ember, bement a szobába, ott vót neki egy kádba valamilyen mész vót belerakva. Szépen nekifogott a szegény ember, levetkezett meztelen csóróra, beleugratt a mészbe, akkor valamilyen tolluk vótak egy sarokba leüritve, szépen beléhengerődött a tolluba. Mikor onnan jött ki, hát nem lehetett felismerni, hogy ember vagy tollu vagy miféle. Mikor meglátta a halál a szegény embert, úgy megijedett tőle, hogy úgy elfutatt, hogy arafélé se akart többet menni. (312.)

Olybá tűnik, mintha a Halál „halálra”-ijedése rögtön vissza is igazolná a dédelgetett életterv sikerességét.

A „tolluba bújást” követően a „madárember” alakjának felvétele jelzi egy másik egzisztencia-lehetőség választását, s annak a véghez-viszonyulása mögé rejtekezést. Ugyanakkor az „átváltozásban” szimbolikus utalás is történik bizonyos rendkívüli képességekre: az Eliade említett sámáni repülésre, a rituális halálra, a lélek testből való kilépésére és arra, hogy „meg tud halni” és „föl tud támadni”, vagyis hogy „túl lépett az emberi létállapoton”,³⁶ ami a halállal, s más szellemlényekkel egyenrangú féllé változtatja: e rejtett képességre rájátszás miatt a Halál inába száll a bátorsága. Egészen komikus, már-már abszurd léthelyzetet teremt e szerep-összezavarással, az ijesztés és rémülés, a véget-érés tudatosításáról szóló meg-ijesztés és a szorongást feltáró meg-rémülés felcserélésével. (Az Eperjessy Ernő gyűjtötte *A három sorsmadár* kötetben mesélő Balogh Mátyás *A cigány és a halál* mesevariánsában, a szegény ember a szalukapával komótosan faragott „melencébe” bújtatja a halált, majd leszegezi, és a Drávába dobja, hogy hét évig vigye a folyóvíz, s újabb hét évébe kerüljön a parton visszaballagás. *A folyóvíz*: mint az idő múlásának, az élők elnyelésének, a földi és

36 M. ELIADE: i. m. 152–153.

túlvilági (másvilági) lét elválasztásának és a rajta átkelésnek, a halhatatlanságtól fermentálódásnak a szimbóluma, s egyben mitikus történeteket idéző helyszín, mindkét variánsban, a Jakabéban és Baloghéban előfordul, s hangsúlyos szerepet kap).

Az Isten (az első, közismert büntetés: az égből letaszajtás után) másodszer is megbünteti a Halált, az ördögöt, a „bukott angyalt”, amiért képtelen volt teljesíteni kötelességét-küldetését.

Na nem baj, semmi, mer ezér, amér nem hajtattad végre a parancsat, meg foglak büntetni tégedet is, meg fogom büntetni őtet is. Úgy is tett a Jóisten. Elvette tőle a tudományát, ami vót adva Krisztus Urunk, Szent Pétertől a szegény embernek, meg a haláltól elvette aztat, hogy nem fog látszani, azóta többet nem lássa senki. Akárhoa megy a halál, úgy menjen mindenkihez, hogy nem lássa többet senki se. (313.)

A halál többé nem nyíltan, arcát megmutatva, hanem *elrejtettségben*, kiszámíthatatlanul és a várás idejét bizonytalanra téve, alattomban közelít áldozataihoz, akiket sem felkészíteni, sem félelem nélkül magával vinni nem képes immár. Emiatt az emberek szemében elveszíti rokonszenves, barátságos, félelemmentes vonásait, felerősödnek a szorongást keltő, elidegenítő és menekülésre készítő attribútumai, vagyis legsajátosabb önmagának létmódja válik nyilvánvalóvá. Az egzisztencia-lehetőség számbavételéből fakadó vég-konstituálás és a mesei bölcsesség a halál megkerülhetetlen tényéről, mely a közösség tapasztalatát tükrözi, újból felvillantja a mesemondó halállal megbékítő és új egzisztencia-lehetőségre rámutató szándékát. E megkerülhetetlenül bekövetkező *véget-érésről* mondja Nagy Olga:

A halál sorsszerűségének-elkerülhetetlenségének metafizikai gondolata azonban semmilyen lázadáshoz nem vezet, ellenkezőleg: enyhíti a csapást, amelyet a halál valójában képvisel.³⁷

A Jóisten nem csak azzal bünteti a szegény embert, aki a Halált hét kerek esztendeig az almafán tartja, majd „tolluba” hempergőzött alakjával megrémiszi, hogy visszaveszi tőle a komasággal járó ajándékokat, de valóságos *kín-szenvedésre* is ítéli. Az egykori nyomoronc-létéről, nélkülözéseiről és az isteni adományról megfélelmező ember szokásos mesebeli büntetése, hogy a „jólét” és annak valamennyi rekvizituma: a ház, a kert, a jószág éppolyan hirtelen és a szegény ember számára fölfoghatatlanul „eltűnik”, mint amilyen váratlanul „jött”. (Megfelelő példát látunk

37 NAGY Olga: *A halál az élet rendjében II.*, i. m. 674.

erre más tájak és a környező népek meséiben is, egy kárpát-ukrajnai: *Krisztus Urunk mint a szegény ember komája*, és egy román: *A tizenkét gyermekes ember* című népmesékben). A legfőbb ítélőbíró a szegény embert újfent koldusbotra juttatja, nyomoronc-életre kárhoztatja, s nyilvánvalóvá teszi számára, hogy szenvedésének egyedül csak akkor vehet véget, ha imádságaival és magába szállásával, nélkülözésével és lelkiismeretére hallgatásával kiérdemli a *megváltó* halált. Vagyis a profán-életet meghosszabbító utópisztikus életterv, mint álom foszlik széjjel, ellenben a cigány ember kap még egy esélyt arra, hogy egy másik „utópisztikus” üdvterv reményében elnyerje „halhatatlanságát”. Ez az élettörésen átsejtlő szenvedésre utaltság tipikusan keresztényi üdv történet-leírás. Ám a szegény ember, nyilván a lelkiismeret önmegszólító hívásáról, felszólításáról szóló beszédet figyelmen kívül hagyva, megmérgeződött s elhatározza, hogy felkeresi az ő komája apját, magát a Jóistent (már-már irodalmi toposz, hogy az Istennek nem lehet semmiféle jelzője, így a *jó-ságára* utaló kifejezés is abszurdum).

Egyszer megmérgeződött az ember, fejszét vett a karára, és asz mondta a feleséginek: Na, kedves feleségem, vedd tudomásul, hogy én most addig fogok menni, amég megtalálom a Jóistent, hogy kérdezzem meg és a Jóistentől, hogy mér nem ad nekem is úgy, mind ahagy másnak ad. (313.)

Említettük már Eliade kijelentését a törés következtében bekövetkező *létmódváltásról* és az azt követő ambivalens érzelmekről. A szegény embernek már életében jut bőven a törésekből; igaz maga idézi elő a bajt, mivel hogy kitér a lelkiismeret felszólító hangjának meghallása elől, mondhatni a kárt okozó szenvedélyei: a pálinka, a dohány és a szép asszonyok, más szóval a félelemből fakadó nyughatatlanság, belátást nélkülöző jövés-menés, olthatatlan kíváncsiság (ami az „életszomj” formájában jelentkezik) okozzák a büntetésként kirótt halálát. S hiába járt a Jóistennél megtudni mérhetetlen nélkülözése okát: hogy tudniillik megfeledkezett az imádságról és a nyakasságát legyőző alázatos kérésről, s hiába hozott hírt a fukar, állatait éheztető, az élőkkel szolidaritást nem vállaló embernek, s a Krisztus emlegette „emberhalászatról” (életadásról, keresztelésről, keresztényi hittel, szeretettel, bölcsességgel telítődésről) megfeledkező folyónak, miért a büntetésük. Szenvédélyei fogságában egyszerűen nem képes élni a néhány esztendeig tartó „sanyorgást” jutalmazó, s egyben transzparens egzisztencia-lehetőséget nyújtó égi pozícióval: hogy a mennyország „kapuőre” lehet. Berze Nagy *A kapuőr és a hétrétegű alvilág* tanulmányában³⁸ utal rá, hogy a mennyországnak és ellenképének: az alvilágnak egyaránt léteznek

38 BERZE NAGY János: i. m. 106–109.

„ajtóőrei”, akiknek vannak bizonyos kötelességeik. Jakab István szegény emberének kötelessége nem más, mint hogy rendíthetetlenül kell strázsálnia a mennyek kapujában, s e megtisztelő feladattal együtt visszakapta valamennyi komasággal járó ajándékát, persze azzal a feltétellel, hogy bizonyos *tilalmakat* megtart. De fékezhetetlen kíváncsiságtól, olthatatlan életszomjtól hajtva „ment ide és ment tuva”, végtére eljutott az alvilág kapujához, s az ördögök bebocsátást engedtek neki a pokolba, ahol nem kellett megtartóztatnia magát, szenvedélyeinek élhetett unalomig. Bátran ismételhették meg a Jakab-féle szegény emberről a mondást: „a kutya is jó dolgában vész meg”, mert sem a mennyek kapuőri tisztsége, sem a pokol jóléte nem tetszett neki egy idő múltán: innen is, onnan is *elvágyódott*, mint aki nem tud leszámolni bűnös életvitelével, nem tud véget vetni az elrontott „profán” létnek, de képtelen újrakezdeni egy másikat, minőségileg újultat, ezért létmódja a köztes létből fakadó örökös útonlevés, önmaga előli *menekülés*. A két világ között ingázik, zavarodottságát és utópisztikus életterve feledését tanúsítja, hogy még Szent Pétert is bűnre csábítaná: „*még teneked is tiszta kár, komám, hogy itt ülsz, itt benn a menyországba.*” Mivel a rontás, a test-ördögének szelleme oly mélyen fertőzte meg a szegény embert, hogy nem riad vissza attól: csábításnak, kísértésnek tegye ki Szent Pétert, a Jóisten elérkezettnek látja a végső leszámolás, az életnek véget vetés azonnali idejét. Az alaposan megsanyargatott renitens egy darab idő múltán

[...] már annyira elkeseredett [...], hogy nem kellett menjen a halál, hanem ő hívta és kérte a halált, és leste, összejárta az egész felső világot, hogy valahol megtalálja a halált, csak hogy már túladjon az életen. (317.)

A híres spanyol cigánykutató, Bertha Quintana is közreadta *A szegény ember és a halál* egy mesevariánsát³⁹: *A kovács és az ördög* címen, melyben az Isten meglátogatott egy kis cigány falut, és mivel alig talált valakit a faluban, a patkolókovácsnál aludt. Másnap reggel a feleség így szólt az Úrhoz:

Ha meghalok, szeretnék a menyországba kerülni”, amire ígéretet is kap, s a férjnek is van négy kívánsága a „vendégtől”.

Ám annak rendje és ideje szerint jött „*a halál angyala*” (e spanyol variánsban ez a szó-szerkezet, s nem pedig a mifelénk ismert „öldöklő angyal” formula szerepel), ám ez az eljövétel „idejekorán” van a kovácsnak, akit a Halál-átverések után a „halál angyala” elvisz az ördöghöz, aki ijedtében így kiált fel: „*Na nem, látni sem aka-*

39 BÁLINT Zsuzsának köszönöm, hogy felhívta a figyelmemet e spanyol variánsra.

rom, nekem sem kell, azonnal vidd el!” Továbbállásuk alkalmával kiderül, hogy ilyen furfangos, kellemetlen, kiszámíthatatlan ember persze az Istennek sem kell, s hevesen tiltakozik is bebocsátása ellen. Ám a kovács engedelmet kér, hogy benézzen a mennyországba, s a korábban Istentől kapott ajándéknak hasznát véve, a résnyire nyitott ajtón bedobja a turbánját, s többé nem lehet fölállítani „saját” helyéről: így került a kovács, az Istent is becsapva: a mennyországba.⁴⁰

Jakab szegény embere a sok Halál-megcsalás, Halál-átverés és a félelmet-szorongást elrejtő szenvedélynek áldozás után gyakorlatilag örül, hogy megszabadul bűnös jelenvalólététől és az élet terhétől, akár azon az áron is, hogy a pokolra kerül. Nem érdekelte már sem a maga kifundálta utópisztikus életterv, sem az isteni jutalomként ígért – és a cigány ember számára utópisztikusnak: elérhetetlennek és megérthetetlennek tűnő – üdvösség sem. Nyoma sincs Jakabnál a halál felett aratott mesei győzelem önfeledt örömének, sokkal inkább a mítoszról ismerős motívum sejlik fel:

*[...] az ember sorsa meghunyászkodás a világtörténet amúgy is lebírhatalan erői közepette.*⁴¹

Quintana kovácsmestere, a feleségének tett isteni ígéretre hivatkozva, akár egy utolsó fortély árán is befészkelte magát a mennyországba: mintegy az ígéret betartását követelve az Úrtól is, ekként realizálva saját üdvösségét. Amíg a Jakab-féle változat inkább a keresztényi moralitást és a kinszenvedések kalandját mutatja meg, addig a Quintanáé és a Berze Nagy Jánosé egyfajta mesebeli fordulatot, szerencsés véget-érést őriz archaikus formában.

40 Berze Nagy János gyűjteményében is rábukkanunk e mese magyar megfelelőjére: „Az öreg kovács, az ördög meg Szent Péter” címen, melyben az öreg kovácson „nem fogott azon semmiféle betegség, de még a halál se”, így hát sem a halál, sem az ördög, sem a főördög: Plutó nem tudta elvinni. Ám amikor az öreg kovács önszántából menne, sem a Halál, sem Szent Péter nem akarja őt befogadni birodalmába, végtére az égben csak a kapuőr rászédésével foglalhatja el a helyét. In: BERZE NAGY János: *A bűbájós lakat*, Móra, Bp., 1979. 248–250.

41 HONTI János: i. m. 195.

AMIKOR A BOT „PUSKÁNAK” MONDATIK

(*A cigány és a pap retorikai vitája*)

I.

A tréfás mesék egyik kulcsfigurája: *a cigány*, aki számos mesemondó által elmondott változatban vadászni megy a pappal, amiként Babos István meséjének a címe pontosan erre utal.¹ Lényeges rögtön megjegyeznünk, hogy Babos meséjében a két részvevő személye mellett a *vadászat*, mint profán cselekvésforma, különös hangsúlyt kap. Maradjunk egyelőre annyiban, nem szokványos ugyanis – mármint *a* papról kialakított képzetünkben –, hogy az isteni teremtés felett örökdő szakrális személy maga *ölné le* áldozatát, ami persze egyáltalán nem áldozati célból és rituális cselekvés nyomán kerül terítékre, mint mondjuk a bárány, hanem gondűző szórakozás eredményeként válik étékké. Éppígy nem szokványos a meséről kialakított képzetünkben, hogy a közösségi-lét margójára vetett/szorult cigánynak „lőfegyvere” volna, mellyel vadászni jár; igaz a szüzsé valamennyi előfordulásában „bottal” lő rá a sajátjának vélt/mondott nyúlra, mellyel csillapíthatatlan éhségét verné el, illetve veri is el sikeresen.

Valamennyi mesemondó kiaknázza a „bottal” lövés és áldozatejtés tapasztalatainknak ellentmondó képtelenségét, melynek igazolására a cigány visszaél egy előzetes teológiai tudáselemmel, szószerkről történő szövegértelmezéssel, hogy tudniillik: „*Ha Isten akarja, elsül a bot is*”. Ráadásul a meglehetősen gyanús, kétségeket ébresztő szavai hitelességének és megkérdőjelezhetetlenségének érdekében emlékezteti a papot vasárnapi prédikációjára, melyben maga tett hitet amellet: „*Hogyha az Isten akarja, a piszkafa is elsül*.”² A teremtő Isten mindenhatóságára utalás, (hogy nincs olyan lény vagy dolog, melynek teremtése és átváltoztatása gondot jelentene/jelenthetne számára, a képmásnak vagy az eredetit helyettesítőnek az originális erejével és létével felruházása akadályba ütközne, esetleg teremtő-képességét korlátozná), az évszázados kollektív tudás: a teológiai kánon előhívását, mozgósítását, aktualizálását segíti a mesemenetben. A paraszti közösségben *szólássá* lefokozódott ki nyilatkoztatás referenciájával él és él vissza a cigány, akinek ellenben korlátozott cselekvőképességéről és bizonyos „úri gesztusok” gyakorlásának tilalmáról „tudá-

1 „A cigány és a pap vadászni mennek”, In: SZUHAY Péter: *A három muzsikus cigány, Babos István meséi*, L'Harmattan, Bp., 2003. 101–102.

2 Uo. 101.

sa” van, ámde túlélési stratégiaként kialakított „hamis-képzetét”: hogy a „bottal” is lelőheti áldozatát, szintén referenciális tudásként állítja szembe a paptól hallott ki nyilatkoztatással. Más megközelítésből: a cigány „*puskának*” tekinti a botot, mivel kényszerhelyzetében és szavai igazolásaképpen puskaként akarja látni/láttatni és megérteni/megértetni. Lévinas értelmezése a segítségünkre siet, szerinte ugyanis az, hogy a dolgot „valaminek tekintjük, ekként vagy akként megértjük, igényeljük vagy megtartjuk – az előtűnő számára annyi, mint jelentéssel bírni”,³ vagyis hát a bot valóban puska-jelentéssel is fog bír. A bot puskaként való beállítás, pontosabban *mondása*: a nyúl lelőhetőségének, ergo saját áldozatként tételezésének az ítéletét is igazolja, minek következtében a cigányt nem terheli felelősség és bűn a nyúl elfogyasztásáért. Ezt olvashatjuk ki Lévinas további gondolatfűzéséből:

*A tapasztalat tehát olyan gondolatokat feltételez, melyek szuverén módon megértik, azaz meghirdetik a többes azonosságát. Ez az 'ugyanazként megértés', 'ugyanakként tekintés' semmilyen felsőbb fórum előtt nem szorul igazolásra. Bár mennyire passzív és pre-predikatív is legyen a tapasztalás egy kezdeti igény vagy 'valamiként való megértés' következtében, megkülönböztethetetlen aspektusok válnak elérhetővé számára.*⁴

A pap szemében – és persze a közösségében is – a cigány által kialakított „hamis-képzet” a puskaként tételezett botról, részben az, ami: sületlenség; részben olyan fokú impertinencia, csúfság-tevés, szofisztika, amire a valóság szintjén nem is tud senki megfelelő választ adni. A pap a maga igaza bizonyítására, feladja korábbi pozícióját, logikai menetét, és a metanyelvi kommunikációhoz folyamodik: nevezetesen az álomelbeszélés nyelvéhez és annak sajátos értelmezhetőségéhez. A pozícióváltás mögött látnunk kell (s kiváltképp alkalmas ennek igazolására a Berze Nagy János szövegváltozata⁵), hogy a pap magatartásában nem kevés jellemhibája közül a fennhéjzás és kevélység kerül felül, s a megregulázás sikerességének tudatában elhagyja a számára „biztonságot” jelentő szakralitás nyelvezet, az exegézis terepét, s az olvasók/mesehallgatók szemeláttára, füle-hallatára nyomban maga is egy hamis-képzet foglyává válik.

3 E. LÉVINAS: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 117.

4 Uo. 116.

5 A „*Ki álmodik szebbet?*” mesében a pap a vadászkuttyóját Cigánynak becézi, „A hajtók közt volt egy cigány is, aki nem vette jó néven, hogy a pap Cigánynak hívja a kuttyóját. Föltette magában, hogy ezért megtréfálja a tiszteletes urat.” In: BERZE NAGY János: *A bűbájós lakat*, Móra, Bp., 1979. 231–32.

Ki tudja, joggal feltételezzük-e a papról, hogy a vélt vagy valós tudását képes volna bizonyítani az exegézis „terepén”? Ez a szöveg és más mesevariációk sem tartalmaznak olyan kánon-citálásokat, bölcsességeket vagy bizonyításokat, melyek többnek láttatnák velünk a „tiszteletes atyát” egy hedonista életmódba süllyedt, korlátolt szellemiségű falusi papnál. Eléggé el nem ítéhető módon az álom (ráadásul a bajosan definiálható, legfeljebb fenoménként le- és körülírható „szép álom”) cigány számára is felfogható/belátható dimenziójában igyekszik bizonyítani a cigány „hamis-képzetének” és nonszensz tettének irreális voltát. A pap úgy véli, ha a cigány az *azonost* igényli, mely megnevez, s a botot puskának mondja, puskaként értelmezi, akkor maga pedig az álmában látott „földről az égbe vezető” szép fényes lajtorját – saját intenciója alapján – a maga üdvözülésének tekinti–értelmezi, ami feltétlenül elsőbbséget kínál vetélytársával szemben a nyúlirtókészítésben. Csakhogy a cigány, a pap által elvégzett álom-értelmezés nyomán, megint csak teker egyet a nyelvi értelmezés logikáján, és a „többes azonosságát” elfogadva igazolja végérvényesen, hogy a papot joggal tekintette üdvözülésében „halottnak”, és magamagát felmenti a nyúl-elorozás bűne alól, mert a halott amúgy sem törődik az olyasféle földi hívságokkal, mint a nyúlevés, számára egyedül az üdvözülés kérdése a döntő.

Megint más aspektusból közelítve a mesei szüzséhez: a cigány a kanti „*közös morális tudatos*” lefokozza a profán és esetlegesség szintjére, ahol a morális megfontolások és érvelések más aspektusból és igazság-értékekből tevődnek össze. A cigány az egzisztenciális szorongatottság-nyomorúság állapotában nem ismeri el a másikat: az univerzálisnak mondott etika primátusát. Nem a hitetlenségét, tudatlanságát, alkalmazkodni nem-tudását kell kárhozthatnunk (ez a könnyebbik és felületes megközelítés volna), sokkal inkább a lét-tisztelet kölcsönösségének elmaradását, a normabetartás egyoldalú elvárását kell hangsúlyoznunk. Rorty utal arra, hogy Freud:

[...] élesen különbséget tett az önteremtés magánjellegű etikája és a kölcsönös alkalmazkodás társadalmi etikája közt. Arról győz meg, hogy nem alkotnak hidat a kettő között az egyetemesen osztott vélekedések vagy vágyak, amelyek mint emberekhez tartoznak hozzánk, és amelyek embertársainkkal egyszerűen mint emberekkel egyesítenek bennünket.⁶

Az eltérő vélekedések és egymást keresztező vágyak a cigány és a közösséget képviselő/reprezentáló pap között, nemhogy hidat nem alkotnak, egyenesen ellentétesek, ellentmondásosak, egymás ellenébe feszülnek és hatnak.

6 R. RORTY: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, (ford. Boros János, Csordás Gábor), Jelenkor, Pécs, 1989. 51.

Az ön-állításnak e mese szövegében inkább egyfajta önmegmentés, lét-átmenés jelentése van; a róla való ítélkezéskor nem jöhet szóba sem a cigány etnicitásával szembeni „előítéletek” mozgósítása; sem egy következetes etika-teremtés elvárhatósága, mivel hogy mindketten: a cigány és a pap is átlépi az univerzális etika határait. Az *önmegmentés*, mely esetünkben nem más, mint kiútkeresés és létstratégiára-találás a nyomorúságból, felülírja a bevett etikai normákat a túlélés kényszerűségének szorításában. Nem a közösség etikai normáihoz alkalmazkodás, pláne nem a „kölcönös alkalmazkodás” készíteti a cigányt a kiútkeresésben, hiszen a társadalom többsége, az embertársak- vagy testvérek többsége kirekeszti őt egy kölcsönös viszonyból, inkább csak szigorú elvárásokat és határozott tiltó-törvényeket állít szembe a vágyaival, nem hagyva mást számára, mint a megmaradás, a létben-maradás minimális esélyeinek a felkutatását. A cigány „magánjellegű etikájáról” persze rögvest elmondható, hogy nem következetes etika, sokkal inkább spekulatív; sajátossága abban áll, hogy a közösségének, sőt egyetemesnek mondott etika problematikusságára a képviselőjén keresztül mutat rá. A „szent-emberként” tisztelt pap szentsége, és (épp a teológiai és társadalmi normarendszerből fakadóan) a személye köré vont megkülönböztettség, tisztelettel övezettség, számonkérhetetlenség, inkább csak a képzeletünkben őrzött *sacré*-létből, s a neki tulajdonított erkölcsiségből fakad, mintsem a mesemenetből élénk táruló tiszteletes valódi életviteléből.

A cigány látását kevésbé homályosítja el a „szentség”, vagy az, amit annak mondanak, a maga részéről éppúgy van a tiszteletes „szentségével”, mint a saját maga által „puskának” mondott bot fegyver-létével: ha az egyik igaz, akkor a másikhoz sem férhet kétség. A leleményességen, a nyomorúságos létből fakadó irónián, a „helyzetfelismerésen” alapuló spekulatív vélekedése (a pap „szenteskedő” képmutatásáról, kevélységéről, önzőségéről, kettős szájjal beszéléséről, szolidaritáshiányáról) arról győz meg bennünket, hogy a pap normaszegése, kivételezett helyzetével visszaélése sokkal nagyobb bűn, mint a közösség etikájának lefokozása a „profanítás”: a túlélés stratégiájának szintjére. Mindazokkal szemben, akik nem kételkednek a pap „szent-ember” létében, az általa képviselt tudás, etika és szolgálattevés kikezdetlenségében, megváltoztathatatlanságában, s az általa használt „végső szótárban” (ahogy Rorty használja e fogalmat), a cigány más „szavakat”, másféle leírási módot használ a látszat és valóság megkülönböztetésére (persze önkényesen), mert nem hisz semmiféle koherens és konvergens életfilozófiában. Rorty megállapítása mondhatni a kezünkre játszik a cigány „gondolatmenetének”, ironikus diskurzusának elemzésekor:

Az ironikus az érvelés dialektikus formáját részesíti előnyben, abban az értelemben, hogy a meggyőzés egységének a szótárát és nem a mondatot tartja. Módszere

inkább újraleírás mint levezetés. Az ironikusok arra specializálódnak, hogy tárgyakat vagy eseményeket részben neologisztikus zsargonnal újra leírjanak, abban a reményben, hogy az embereket ennek a zsargonnak az elfogadására és kiterjesztésére ösztönzik.⁷

A cigány nem a „helyes” vagy „nem-helyes”, az „igaz” vagy „nem-igaz” ellentét-párjában véli újra-leírhatónak a nyelv megszerzésére alkalmas eszközt: a botot. A józan ész helyett és megkerülésével az *annak* mondás és láttatás, a használhatóság és eredményesség szempontjából keres olyan szavakat és közöttük kifejezhető értelmezési hálót (lásd: „ha Isten akarja” – bármi elsül, „prédikáció” – profán érvelés, „égi lajtorja” – halál), amelyek kizárólag az eredményes meggyőzést szolgálják. A tudás és vélekedés szókészlete, ítéletalkotási módszere nemhogy közelítene kettejük eltérő diskurzusában, a másik meggyőzésének logikai formája nemhogy a támpontok közötti hídverést szolgálná, épp ellenkezőleg, a dologról szóló tudás és beszéd inkább a „hagyományos” és „újraértelmezett” szókészlet révén történő két malomban őrlésről tesz bizonytságot. A vitathatatlan előfeltételek és logikai eljárások eltérő alkalmazása a két érvelés egymás „igazának” felülírási szándékáról vallanak. A cigány célja a „bevett” teológiai tudás és érvrendszer-használat megváltoztatására irányul. Egyedüli esélye a nyelv-birtoklásra, ha sikerül a papot saját megingathatatlan tudásából, diskurzusából kimozdítania, és a saját „végső szótárából” kölcsönvett szavak használata közben ráébreszteni őt arra, hogy a koherens logikai érvelése (a mennybemenetel a földi halandó számára egyet jelent a „halálával”⁸) kizárja a vitatott tárgy birtoklásából, s magát a cigányt felmenti a bűn elkövetésének vádjá alól, legfeljebb vétség az, amit elkövet.

II.

A tréfás mese egy másik változata, melyben a pap és a cigány az elejtett nyelv birtoklásának kérdését, vagyis a „lövés” képtelenségét egy másik hasonló képtelenséggel igyekszik eldönteni: ki az, aki hamarabb köszön „jó reggelt” a másiknak. Nem csupán egyszerű motívum-cseréről van szó (a szép álm helyébe a korai köszönés lép), hanem a pap egzisztencia-karakterére, egészen pontosan az ördöggel való cimborálására derül fény.

⁷ Uo. 94.

⁸ „– Tiszteletes atyám! Hiszen láttam, mikor magát vitték! Én azért ettem meg a nyulat, mer azt hittem, halott ember sose gyün vissza!” (SZUHAY: i. m. 102.)

„A cigány egyszer elment misére, és amint szokott is, a pap prédikált:
 – Kedves híveim! Ha az Isten akarja, a bot is elsül.
 A cigány jól megjegyezte magának, mit mondott a pap.
 A következő vasárnap délután megy a pap vadászni.
 A cigány meg elment fát szedni az erdőbe.
 Fölbukkant egy nyúl. A pap rálőtt, el is találta. De a cigány ügyesebb volt. Amikor látta, hogy a nyúl felbukott, ő is odadobott a bottal. Oda is szaladt, fölvetette a nyulat a cigány.
 Azt mondja a pap:
 Hogyan cigány? Én lőttem a nyulat, enyém a nyúl.
 Nem bizony, mert én is lőttem – azt mondja.
 Hát neked még puskád sincs. Hogyan tudtál volna te a bottal lőni?
 Tisztelendő uram! Tudja mit mondott vasárnap a templomban? Hogy ha az Isten akarja, a bot is elsül! Hát most így akarta. Ezért az enyém a nyúl.
 Azé lesz cigány, aki előbb köszön: Jó reggelt! – Azé lesz a nyúl.
 Hát, jól van! – Belement a cigány abba is. Aki előbb köszön jó reggelt, azé lesz a nyúl.
 Hogyan-hogyan, kigondolta magában a cigány:
 Dehogyan lesz a tied a nyúl! Megelőzlek majd én. Köszönök én a fatetőről! Engem nem fogsz látni, hogy én hol is vagyok.
 Úgy is csinált a cigány. Olyan nyolc, félkilenc tájban elment a papi udvarba, fölment a körtefára. Közvetlen a pap ablaka alatt volt egy körtefa. Arra számolt a cigány, hogy majd reggel, mikor kijön a pap, nem néz föl a fára, így majd ő köszön onnan jóreggelt.
 De bizony nem kellett a cigánynak sokat várni. Tán várt egy félórát. A pap a szakácsnéval kezdett szórakozni. A cigány a körtefáról mindent, hallott, látott.
 Azt mondja a pap:
 Mi ez, angyalom?
 Iskola.
 Fogja a nő a mesterségit a papnak.
 Hát ez mi?
 Ez meg a diák.
 Hát – azt mondja a szakácsné – akkor küldjük be a diákat az iskolába!
 Erre megszólal a cigány a fán:
 Jó reggelt, tisztelendő ör!
 Hát hogyan, cigány? Hiszen most még este van!
 De bizony tisztelendő úr, mikor a diákok az iskolába mennek, akkor már reggel van ám!

Így aztán a cigányé lett a nyúl.”
(*Pap meg a cigány*)⁹

A kora reggeli köszönés, mint az álomból¹⁰ történő felébredés, a másik megszólítására való képesség, a tiszteletadás kinyilvánítása, s közösségi megállapodáson nyugvó rend törvényeinek a betartása: láthatóan egyfajta próbatétel. A próbatétel, mint saját szellemi és lelki képességeimnek a próbára tevése: kihívás, s egyszersmind felhívás, olyasfajta bennem megszólaló hang kommunikációja, amelyik az önmagamba zárkózásból a ki és - megnyílásra szólít fel. Ez a hang természetesen kölcsönösséget feltételez; diskurzust indít el, legyen szó akár rejtjelezett, akár a lényeket ki nem fejtő párbeszédéről. A próbatétel mindig egy vagy több másik emberrel kialakított viszonyban, a velük folytatott kommunikációban realizálódik: az egyik lény rászorul a másikra, feltárja magát előtte, beavatja az élettörténetébe, s a megszólított nem tagadhatja meg az egzisztencia-karakterét megmutató válaszát.

A két vizsgált cigány mesében (a Balogh Mátyás *Pap meg a cigány* és Babos István *A cigány meg a pap*) szereplő tisztelendő arra sem tartja méltónak a cigányt, hogy vitatkozzon vele, érveljen saját, racionálisnak tűnő igaza mellett. Olyannyira lealacsonyítónak véli egy cigánnyal, és annak képtelen állításával szembeni disputát (holott a hitvita, a szövegek folytonos értelmezése, a hívekkel való szüntelen párbeszéd: mesterségének szegletkövét képezi), hogy megfontolás nélkül szabja meg a nyúl birtoklásának a feltételét. Abban az előítéletektől sem mentes meggyőződésében persze, hogy a cigány köztudottan „lusta” lévén, bizonyosan átalussza a reggelt. A megfontolás, az eltöprengés, az érvelés hiánya ellenkezik a textuson elmerengő, az üdvözülés lételemőségeit vasárnaponta (s persze minden más közösségi együttlét, együtt-gondolkodás alkalmával) feltáró, kibeszélő papról kialakított képünkkel. A megfontolás nélküliség ugyanakkor önteltségről is árulkodik, amiről azt írja Lévinas, hogy:

*Az önelégültség lerombolja az etikai mozgás egyenességét.*¹¹

Tetten érhetjük ezt az „egyenességet” lerombolást a különböző származású és rangú emberek megkülönböztetésében; a hívekkel az elvárásnak megfelelően kommunikál, a cigánnyal szokás szerint leereszkedően. De leginkább abban az életszenvedélynek

9 Balogh Mátyás: „Pap meg a cigány”, In: EPERJESSY Ernő: *A három sorsmadár*, – Ciganisztikai Tanulmányok, MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp., 1991. 98–99.

10 Ez esetben az álom szó egyszerre utal az alvásra és a hamis képzetek fogságában leledzésre.

11 E. LEVINAS: i. m. 67.

és „test ördögének” ellenállni nem tudásban érhetjük tetten az etikai „egyenesség”: a következetesség, a kiszámíthatóság, a megbízhatóság, a szavahihetőség lerombolását, amit *bujaságnak* szokás nevezni. A „jóreggelt” köszönéssel történő nyúlhirtoklást eldöntő variáns szerint, a szakácsnéval való pajzánkodásban a dolgok (az egyes testrészek) *másnak* mondatnak, neveztetnek meg, mint amik valójában, hogy a bujaság bűnét elfedjék; noha a pap, ha nem a szenvedély bűvöletében leledzene, pontosan felidézhetné akár a maga számára is a szólast: az „Isten szeme mindent lát”. A pap a profán beszéd szintjén, az életszenvedély és a sóvárgás szédületében ugyanazt teszi, mint az orális mohóság fogságában vergődő cigány: *valaminek mondja/nevezi el* a férfi és női testrészeket: „diáknak” és „iskolának”. Cseppet sem zavarja, hogy ez a fajta nyelvi megnyilatkozása éppoly képtelenségnek számít, akár a bot „puskaként” tételezése, ám az elnevezett testrészek és a helyzetnek megfelelő „használhatóságuk” referenciája pontosan megfelel a tapasztalatnak. A cigány, aki a körtefáról hallja a szakácsné körmönfont és halasztást nem tűrő felszólítását, hogy: a diákat „küldjék” az iskolába, épp ezért vonhat le két hamis állításból egy igaz következtetést, s a maga javára dönti el a birtoklás kérdését. Egyébként a körtefára felmászó, ott helyet foglaló, onnan szertepillantó és ítélkező cigány, e magasban meghúzódó gesztusával mutatja meg erkölcsi karakterét, ahogy erre Marie-Louise von Franz utal:

Fán ülni tehát azt jelenti: visszahúzódni a mindennapi világból, és belebocsátkozni a másvilágba.¹²

A bujálkodásra hajlamos pap alakja számos mesemondó közösségben feltűnik; a mi szempontunkból most csak a bátyai variánst emelném ki, melyben a piacon pórrul járt „bocskoros”, hogy mentse veszteségét, hazafelé mentében egy menyecskénél igyekszik szállást találni, s mivel nem fogadják szívesen, titokban az ágy alatt húzza meg magát.

*A bocskoros az ágy alatt fekszik. Várja, hogy mi történik ezután. Minden kész.
Hét óra körül este van, sötét, gyün a pap. Begyün a pap.
- Csókkollak, Marikám – így meg úgy, összeölelkeznek.
- No, foglalj helet, tisztelendő úr, plébános úr. Meg van terítve az asztal.
Ki van rakva mindön: sütt kacska, pörköt, tötött káposzta, nyútott rétes. Ösznek.
- Hő – aszongya –, Marikám, most megcsinálod-e a kedvemér, amit má megígérté?
- Plébános úr, megcsinálom, de száz forintér.*

12 M.–L. von FRANZ: *Női mesetípusok*, (ford. Bodrog Miklós), Európa, Bp., 1992. 187.

- *Hejnye, hejnye, hát, Marikám, ócsóbban nem lehetne?*
 - *Nem. Ha maga akarja, száz forintért.*
No, kidobja a pap a pénzt. Odarakja az asztalra a száz forintot.
 - *No most, Marikám, akkor csinádd meg előttem!*
Akkor hoz a mönyecske két széket, két székre rááll, a pap meg a számlira leül, és nézi a mennyországot. A mönyecske meg nevet. A bocskoros az ágy alatt van.
 - *No – aszongya – , plébános úr, mit lát?*
Hát nézi a plébános. Hát aszongya:
 - *Látom az egész világot!*
A bocskoros kiszól az ágy alú:
 - *Akkó azt is látod, ki lopta el az én bocskoromat!*
 (*Hogy járt az egyszeri pap a bocskorossal?*¹³)

Hogy a mesebeli pap maga is a Gonosztól megszállott lélek, s valójában az ördög-gel cimborál, Eliade azon forrásokra hivatkozásából is megerősíthető, mely szerint a boszorkányperekben megvádoltaktól azt kérdezik a bírák, hogy az „égi angyal” ígért-e nekik „pompás ételeket, nőket és más, buja élvezeteket”¹⁴ –; a bátyai változatban pedig a szövegből láthatóan hasonló élvezeteket vásárol magának a pap, még pedig nem is csekély pénzen. Ez utóbbi tény azt a gyanakvásunkat is felkeltheti: ugyan honnan van ennyi pénze a papnak egy kis bujálkodásra, „egészvilág-szemlélésre”? Netán a hívek adományát, az eklézsia trezorját túlságosan is nagyvonalúan kezeli?

Végezetül jegyezzük meg, valamennyi változatban fontossá válik egy, minden más kérdést felülíró kérdés: ha az ördög a *nyúl* képében mutatkozik meg – ahogy Honti utal erre¹⁵ –, vajon kinek: a papnak vagy a cigánynak van-e (van-e nagyobb, több) erkölcsi alapja a *nyúl*-ördögöt puszkavégre kapni? Melyik a nagyobb bűn: a pap részéről megnyilvánuló szenteskedés, képmutatás, paráznság vagy a cigány részéről tetten érhető füllentés, életstratégiának választott félre-beszélés? Összemerhető-e egyáltalán a kettő? Olybá tűnik, hogy a cigány közösségben elmondott változatok (melyek szókimondása: a szóban forgó testrészek vulgáris megnevezése mielőtt másnak neveztetnének el) sokkal élesebben és szemléletesebben vetik föl

13 *Az ördögnek adott lányok*, Bátyai mesék és mondák, Európa, Bp., 1987. 176–178.

14 M. ELIADE: *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*, (ford. Benedek Mihály), Osiris, Bp., 2002. 94.

15 HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1975. 226. A szlovák mesekincs is ismeri a *nyúl*-ördög-aspektusát: „Hát bizony az a nyúl, az az álnok kísértő neki is a szeme elé került. [...] Nekieredt hát a nyúl után. Ráló a tisztátalan, förtelmes állatra.” *Az elvarázsolt erdő*, In: *A harmatban fogant hajadon*, szlovák fantasztikus mesék (ford. Körtvélyessy Klára), Európa, Bp., 1988. 57–67.

ezt a morális kérdést, mint Berze Nagy vagy a bátyai mesemondó. Mintha a falusi közösségből kirekesztettek: a cigány mesehősök, a közösség tagjainál világosabban látnák az őket morális és egzisztenciális kérdésekben kioktató, a szolidaritástól és gondoskodástól megfosztó egyházi vezető magatartásában és viszonyulásában az anomáliákat, melyeket úgy tárnak föl, hogy a kíméletlen humorban rögtön fel is oldják elviselhetetlenségüket. Ez a humor, s a hallgatóságtól érte megérdemelten járó *nevetés*, a bergsoni értelemben vett büntetés sajátlagos formája, mely épp azt, vagy azokat érintik, akik saját bűneik elleplezésével egy időben a „közös morális tudatot” kérik számon a cigányon.

BIBLIOGRÁFIA

- A magyar nyelv értelmező szótára VII.* (szerk. MTA Nyelvtudományi Intézet), Akadémiai, Bp., 1980.
- ASSMANN, Jan, *A kulturális emlékezet*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2004.
~ *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008.
- A szépség szíve*, (ford. Tőkei Ferenc), Európa, Bp., 1984.
- BACHELARD, Gaston, *A tér poétikája*, (ford. Bereczki Péter), Kijarat, Bp., 2011.
~ *La psychanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949.
~ *Le droit de rêver*, Éd. PUF Paris, 1970.
- BACSÓ Béla, *Széljegyzetek Tengelyi László Tapasztalat és kifejezés című könyvéhez*, Magyar Filozófiai Szemle, 2008/3-4.
- BÁLINT Péter, *A strás fenomenológiája az Erős János típusú népmesékben*, Műhely 2012/4.
- BÁLINT Péter (szerk.), *A többes azonossága/The Identity of the Multiple*, Didakt, Debrecen, 2010.
~ *Identitás és népmese / Identity and the Folktale*, Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Felnőttképzési Kar, Irodalom, Kommunikáció és Kulturális Antropológia Tanszék, Hajdúböszörmény, 2011.
~ *Identitás és nyelv a cigány mesemondóknál / Identity and Language in Gypsy Tale Tellers*, Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Felnőttképzési Kar, Irodalom, Kommunikáció és Kulturális Antropológia Tanszék, Hajdúböszörmény, Hajdúböszörmény, 2012.
~ *Kedvenc népmeséim / My Favourite Folktales*, Didakt, Debrecen, 2010.
~ *Közelítések a meséhez*, Didakt, Debrecen, 2006.
- BÁLINT Sándor, *Tombácz János meséi*, ÚMNGY. Szerkesztő Ortutay Gyula. Akadémiai, Bp., 1975.
- BÁLINT Sándor, „Népünk halálélménye”, In: *Sacra Hungaria*, Veritas, Kassa, 1944.
- BANÓ István, *Este, Éjjél, Hajnal*. Baranyai népmesék. Szerkesztette Kovács Ágnes. Akadémiai, Bp., 1988.
- BARTH, Karl, *Ember és embertárs*, (ford. Szathmáry Lajos), Európa, Bp., 1990.
- BARTHES, Roland, *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*, (ford. Babarczy Eszter et al.), Osiris, Bp., 2001.
~ *Mitológiák*, (ford. Ádám Péter), Európa, Bp., 1983.
~ *Világoskamra*, (ford. Ferch Magda), Európa, Mérleg sorozat, Bp., 1985.
- BARTOS Tibor, *Sosem volt cigányország. Szegkovács cigány történetek. Népek meséi*. Európa, Bp., 1958.

- BELMONT, Nicole, *Poétique du conte, Essai sur le conte de tradition orale*. Éd. Gallimard, Paris, 1999.
- BENEDEK Katalin, *Magyar népmesekatalógus összefoglaló bibliográfia: Cigány mesemondók repertoárjának bibliográfiája, 1. kötet*. MTA Néprajzi Kutató Intézet, 2001.
- BENJAMIN, Walter, *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. (ford. Bence György et al.), Magyar Helikon, Bp., 1980.
- ~ „*A szirének hallgatása*”, *Válogatott írások*, (ford. Szabó Csaba), Osiris, Bp., 2001.
- ~ *Kommentár és prófécia*, (ford. Barlay László et al.), Gondolat, Bp., 1969.
- BERECZKI Gábor, *Az aranyfonó lányok*, (ford. Bereczki Gábor), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1968.
- BERGYAJEV, Nyikolaj, *Az ember rabságáról és szabadságáról*, (ford. Patkós Éva), Európa, Bp., 1997.
- BERZE NAGY János, *Baranyai magyar néphagyományok I-III*. Kultúra Könyvnyomdai Műintézet, Mayer A. Géza és társai, Pécs, 1940.
- ~ *A bűbajos lakat*, Móra, Bp., 1979.
- ~ *Égigérő fa. Magyar mitológiai tanulmányok*, Pécs, 1958.
- ~ *Égig érő fa*, Főnix Könyvműhely, Debrecen, 2004.
- ~ *Nap és tükör. Néprajzi és néprajzi tanulmányok, gyűjtések*. (szerk. Dr. Banó István és Dr. Fülöp Lajos), A Baranya megyei Tanács VB Művelődésügyi Osztályának kiadása, Pécs, 1982.
- BICZÓ Gábor: *Hasonló a hasonlónak. Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*, Kalligramm, Pozsony–Bp., 2009.
- BIEBUYCK, Brunhilde, *Conter, raconter, badiner*, In: *Le renouveau du conte / The revival of storytelling*, CNRS Éd. Paris, 2001.
- BLUMENBERG Hans, *Hajótörés nézővel, Metaforológiai tanulmányok*. (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2005.
- BUBER: *Én és Tű*, (ford. Bíró Dániel), Európa, Bp., 1991.
- BUDA Ferenc, *A szürke héja*, (ford. Buda Ferenc), Kirgiz mesék. Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1988.
- CALAME–GRIAULE, Geneviève, *Le renouveau du conte / The Revival of Storytelling*, CNRS Éditions, Paris, 2001.
- CALVET, Louis–Jean, *La tradition orale*, Éd. PUF, Paris, 1997.
- CAMPBELL, Joseph, *Az ezerarcú hős*, (ford. Varjasi Farkas Csaba), Édesvíz kiadó, Bp., 2010.
- CASSIRER, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe*, (ford. Horváth Károly), Atlantisz, Bp., 2008.
- CHESSEX, Jacques, *L'Ogre*, (roman), Éd. Grasset, Paris, 1973.
- CHRÉTIEN, Jean–Louis, *Répondre, Figures de la réponse et de la responsabilité*. Éd. PUF, Paris, 2007.

- COHEN, Albert, *Le livre de ma mère*, Éd. Gallimard, Paris, 1954.
- CSENKI Sándor: *A cigány meg a sárkány*. Püspökladányi cigány mesék, (ford. Mészáros György és Vekkerdi József). Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 974.
- DÁVIDHÁZI Péter, *Menj, vándor! Swift sírfelirata és a hagyományrétegződés*, PTE Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Pécs, 2009.
- ~ *Per passivam resistentiam. (Változatok hatalom és írás témájára)*, Argumentum, Bp., 1998.
- DELARUE, Paul–TÉNÈZE Marie–Louise, *Le conte populaire français*, Éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 2002.
- DELEUZE, Gilles, *Proust*, (ford. John Éva), Atlantisz, Bp., 2002.
- DÉGH Linda, *Az egyéniségvizsgálat perspektívái*, (különnyomat), Ethn. 1960.
- ~ *Kakasdi népmesék II*. Akadémiai, Bp., 1960.
- DERRIDA, Jacques, *Az el-különböződés (La différance)*, (ford. Gyimesi Tímea) In: *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, Bp., é. n. 43.
- ~ *Esszé a névről*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 1995.
- ~ *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 2000.
- ~ *Ki az anya?* (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 2005.
- ~ *Mnémoszüné*, (ford. Fogarasi György és Németh Helga), Pompeji, 1997/2–3.
- DERRIDA, Jacques – ERNST, Wolfgang, *Az archívum kínzó vágya / Archívumok morajlása*, (ford. Bereczki Péter és Lénárt Tamás), Kijárat Kiadó, Bp., 2008.
- DESCARTES, René, *A módszerről*, (ford. Alexander Bernát et al.), Kriterion, Kolozsvár, 2002.
- ~ *Discours de la méthode*, Éd. Agora, Paris, 1990.
- DIÓSZEGI Vilmos, *A pogány magyarok hitvilága*, Akadémiai, Bp., 1983.
- ~ *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Gondolat, Bp., 1978.
- DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó, Ordódy József és Kovács Károly meséi*, Szépirodalmi, Bp., 1981.
- DOMOKOS Péter (válogatta és fordította), *Vatka meg Kalmex*. Votják mondák és mesék, (ford. Domokos Péter), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1974.
- DOURNES, Jacques, *De l'autre côté du tissage*, Communication, no 29. Paris, 1978.
- DÖMÖTÖR Sándor: *Magyar népmesék*, M. Kir. Orsz. Iskolánkívüli Népművelés Intézet, Bp., 1944.
- DUGÁNTSY Mária, *Az ezüsfogú leány*. Mordvin népmesék, (ford.), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1990.
- DUMÉZIL, Georges, *Mítosz és eposz*, (ford. Freidl Judit), Gondolat, Bp., 1986.
- ~ *Mythes et dieux des Indo–Européens*, Éd. Flammarion, 2011.
- DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Éd. PUF, Paris, 1963.

- ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963.
- ~ *A szent és profán*, (ford. Berényi Gábor), Európa, Bp., 1987.
 - ~ *Az örök visszatérés mítosza*, (ford. Pásztor Péter), Európa, Bp., 2006.
 - ~ *Képek és jelképek*, (ford. Kamocsay Ildikó), Európa, Bp., 1997.
 - ~ *Misztikus születések*, (ford. Saly Noémi), Európa, Bp., 1999.
 - ~ *Mítoszok, álmok és misztériumok*, (ford. Saly Noémi), Cartaphilus, Bp., 2006.
 - ~ *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*, (ford. Benedek Mihály), Osiris, Bp., 2002.
 - ~ *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* (ford. Saly Noémi), Osiris-Századvég, Bp., 1994.
- EPERJESSY Ernő, *A három sorsmadár*. – Órtilos beás cigány népmesék. Ciganisztikai Tanulmányok, MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp., 1991.
- EROSTYÁK Zoltán, *E choxalyi. A cigány boszorkány, mint interkulturális szereplő*.
http://www.erkelmuzeumbaratai.hu/pdf_anyagok/erostyak_zoltan_a-cigany_boszorkany_mint-interkulturalis_szereplo.pdf
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1937.
- FARAGÓ József, *Az igazmondó varjú. Tréfás magyar népmesék*. Kriterion, Kolozsvár, 2006.
- FEHÉR Zoltán, *Az ördögnek adott lányok. Bátyai mesék és mondák. Népek meséi*. Karig Sára. Európa, Bp., 1987.
- FINCICKY Mihály, *A vasorrú Indzsibab. Kárpátukrajnai népmesék. Népek meséi*. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1970.
- FLORENSZKIJ, Pavel, *Az ikonosztáz*, (ford. Kiss Ilona), Corvina, Bp., 1988.
- FOUCAULT, Michel, A tudományok archeológiájáról, (ford. Sutyák Tibor) In: Foucault *Nyelv a végtelenhez*, Latin betűk, Debrecen, 1999.
- ~ Bevezetés Binswanger: *Álom és egzisztencia* című művéhez, (ford. Sutyák Tibor) In: *Nyelv a végtelenhez*, Latin betűk, Debrecen, 1999.
 - ~ *Nyelv a végtelenhez*, (ford. Sutyák Tibor), Latin betűk, Debrecen, 1999.
- FRANZ, Marie-Louise von, *Női mesealakok*, (ford. Bodrog Miklós), Európa, Bp., 1992.
- FRAZER, James George, *Az Aranyág*, (ford. Bodrogi Tibor, Bónis György), Osiris, Bp., 2005.
- GEERTZ, Clifford, *Az értelmezés hatalma*, (ford. Botos Andor), Osiris, Bp., 2001.
- GÉCZI Lajos, *Ungi népmesék és mondák*. ÚMNGY. Szerkeszti Nagy Ilona. Akadémiai-Madách, Bp., 1989.
- ~ *Ondava menti népmesék és mondák*, (szerkesztette Nagy Ilona), Madách-Posonium, 1994.
- GERVASI, Lauréne et JOHANSSON, Franz – *Le biographique*, Éd. PUF, Paris, 2003.
- GÖRÖG-KARÁDY Veronika: *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete*, L'Harmattan, Bp., 2006.

- GULYA János, *Asszony unokája*. Vogul népmesék. (ford. Gulya János), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1959.
- GULYÁS Judit, *Tanulmányok a 19. századi magyar szövegfolklórról*, (szerk.), ELTE BTK Folklore Tanszék, Bp., 2008.
- GUREVICS, Aron, *A középkori ember világlépe*, (ford. Előd Nóra), Kossuth, Bp., 1974.
- GYULAI Pál, *Bírálatok (1861–1903)*, MTA, Bp., 1911.
- GYULAI Pál, *Kritikai dolgozatok (1854–1861)*, MTA, Bp., 1908.
- HALÁSZ Katalin, *Egy műfaj születése. (A középkori francia regény)*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1998.
- HALTRICH, Josef, *A csodálatos fa*. Erdélyi szász népmesék. (ford. Üveges Ferenc), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1979.
- HARTMANN, Nicolai, *Lételemleti vizsgálódások. Válogatás kisebb írásaiból*, (fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Redl Károly), Gondolat, Bp., 1972.
- HAMVAS Béla, *A babérliget–könyv, Hexakümion*, Életünk, Szombathely, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp., 1989.
- HONTI János, *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962.
~ *Válogatott tanulmányok*, Akadémiai, Bp., 1962.
- HUFFER, Lynne, *Blanchot anyja*. Vulgo negyedik évf. második száma.
- JUNG, Carl Gustav, *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Turóczi Attila), Scolar, Bp., 2011.
- JUNG C. G.–KERÉNYI Ch., *Introduction à l'essence de la mythologie*, Éd. Petite Bibl. Payot, Paris, 2001.
- KÁLMÁNY Lajos, *Pingált szobák. Borbély Mihály meséi*. Forum, Újvidék, 1976.
- KANT, Immanuel, *Antropológiai írások*, (ford. Mesterházi Miklós), Osiris, Bp. 2005.
~ *A vallás a pusztta ész határain belül és más írások*, (ford. Vidrányi Katalin), Gondolat, Bp., 1974.
- KATONA Lajos: *A népmesékről*, Lyceumi nyomda, Pécs, 1889.
- KERÉNYI Károly: *Az égei ünnep*, Kráter Műhely Egyesület, Bp., 1995.
~ *Az örök Antigóné*, Paidion, Bp., 2003.
~ *Halhatatlanság és Apollón–vallás*, Magvető, Bp., 1984.
~ *Mi a mitológia?* Szépirodalmi, Bp., 1988
- KIERKEGAARD, Sören, *Félelem és reszketés*, (ford. Rácz Péter), Európa, Bp., 1986.
- KISS Lajos András, *A szabadság fanatikusa*, Vulgo, ötödik évfolyam 2. szám.
- KOMÁROMI Tünde, *Rontás és társadalom Aranyosszéken*, Kriza könyvek 34. Kolozsvár, 2009.
- KONERSMANN, Ralf, *A szellem színjátéka*, (ford. Kelemen Pál), Kijarat kiadó, Bp., 2003.
- KÓSA László, *A magyar néprajz tudománytörténete*, Osiris, Bp., 2001.

- KOSOVA–KOLEČÁNYI, Mária, *A harmatban fogant hajadon*. Szlovák fantasztikus mesék. (ford. Körtvélyessy Klára), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1988.
- KOVÁCS Ágnes, *A rókaszemű menyecske*. Ketesdi népmese gyűjtemény, Kriterion, Kolozsvár, 2005.
- ~ *Szegény ember okos leánya*. Román népmesék. (ford. Böződi György, Ignác Rózsa, Jékely Zoltán), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1957.
- ~ *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje*. (Hocopán Sándor gyűjtése.) Magyarországi román népmesék. (ford. Ignác Rózsa), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1982.
- KOVÁCS Zoltán, *Az aranyhajú királylány*. Délszláv népmesék, (ford. Csuka Zoltán), Népek meséi. Európa, Bp., 1961.
- KRÍZA Ildikó, *A halálra táncoltatott lány*. (Egy magyar népballadacsoport vizsgálata), Akadémiai, Bp., 1967.
- ~ *A legendaballada. Epikai-lírai alkotások az irodalom és a folklór határán*. Akadémiai, Bp., 1982.
- KUKLA Krisztián, *Árnykép és fénykép*, Vulgo, negyedik évfolyam 2. szám
- KUNT Ernő, *A halál tükrében*, Magvető, Bp., 1981.
- ~ *Az utolsó átváltozás*, Gondolat, Bp., 1987.
- LÁNG János, *A mitológia kezdetei*, Gondolat, Bp., 1979.
- LEJEUNE, Philippe, *Önéletírás, élettörténet, napló*, (ford. Bárdos Zsuzsa et al.), L'Harmattan, Bp., 2003.
- LESZNAI Anna, *Az úrfú, aki a Paradicsonyban járt*, In: Nyugat, 1938. 4. szám.
- LÉVINAS, Emmánuel, *La mort et le temps*, Éd. L'Herne, Paris, 1991.
- ~ *Le temps et l'autre*, Quadrige/PUF, Paris, 1979.
- ~ *L'utopie de l'humain*, Éd. Albin Michel, Paris, 1993.
- ~ *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997.
- ~ *Teljeség és végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999.
- ~ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Académic, 1971.
- LÉVI–STRAUSS, Claude, *Strukturális antropológia I–II.*, (ford. Saly Noémi), Osiris, Bp., 2001.
- ~ *Race et histoire*, Éd. Gonthier, 1961.
- LOSONCZ Alpár: *Merleau–Ponty filozófiája*, Attraktor, Máriabesenyő–Gödöllő, 2010.
- LÜKŐ Gábor: *A magyar lélek formái*, Exodus, Bp., 1942.
- MACINTYRE, Alasdair, *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*, (ford. Bíróné Kaszás Éva), Osiris, Bp., 1999.
- MAFFESOLI, Michel, *L'Ombre de Dionysos*, Éd. Librairie des Méridiens, 2010.
- MARION, Jean–Luc, *Étant donné*, Éd. PUF, Paris, 2005.

- MARQUARD, Odo, *Az egyetemes történelem és más mesék*, (ford. Mesterházi Miklós), Atlantisz, Bp., 2001.
- MATÉO, Pepito, *Le conteur et l'imaginaire*, Édisud, Saint-Remy-de-Provence, 2005.
- MEKIS D. János – Z. VARGA Zoltán (szerk.), *Írott és olvasott identitás*, L'Harmattan, Bp. – Pécs, 2008.
- MONTAIGNE, Michel, *Esszék I.*, (ford. Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás G.), Jelenkor, Pécs, 2001.
- MUSIL, Robert, *Napló*, (ford. Gyórfy Miklós), Kalligram, Pozsony, 2006.
- NAGY Olga: *A halál az élet rendjében I., Szempontok egy népi thanatológiához*, Korunk, 1982, május.
- ~ *A halál az élet rendjében II. Szempontok egy népi thanatológiához*, Korunk, 1982.
- ~ *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*, Kritérium, Bukarest, 1978.
- ~ *Asszonyok könyve*, Magvető, Bp., 1988.
- ~ *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991.
- ~ *Előbb a tánc, azután a lakoma. Mezőségi népmesék*, (szerk. Faragó József), Állami irodalmi és művészeti Kiadó, Bukarest, é. n.
- ~ *Széki népmesék*, Kritérium, Bukarest, 1976.
- ~ *Zöldmezőszárnya*. Marosszentkirályi cigány népmesék. Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1978.
- NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *A havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002.
- NAULT, François, *Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion*, Théologiques, vol. 6. no. 2, 1998.
- NEUMANN, Erich, *A Nagy Anya*, (ford. Túróczi Attila), Ursus Libris, Bp., 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Válogatott írásai*, (ford. Szabó Ede), Gondolat, Bp., 1984.
- Ókori lexikon*, A M. Kir. Vallás- és Közoktatásügyi Minister megbízásából A Magyar Tudományos Akadémia támogatásával (szerk. PECZ Vilmos), Franklin– Társulat Bp., 1904. 1985.
- O NAGY Gábor, *Mi fán terem?* Gondolat, Bp., 1957.
- ORTEGA y GASSET, José, *A szerelemről*, (ford. Gilicze Gábor), Akadémiai, Bp., 1991.
- ORTUTAY Gyula, *Fedics Mihály mesél*. (Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel kíséri), Akadémiai, Bp., 1978.
- ~ *Honti János emlékezete*, Az MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei. 1961.
- PATRINI, Maria, *Les conteurs se racontent*. Éd. Slatkine, Genève, 2002.
- PENAVIN Olga, *Jugoszláviai magyar népmesék*, ÚMNGY. Szerkeszti Ortutay Gyula. Akadémiai, Bp., 1971.

- PENCKÓFERNÉ PUNYKÓ Mária, *A hétországi király*. Beregújfalusi mesék. Kárpáti kiadó, Ungvár, 1993.
 ~ *Tűzoltó nagymadár*. Beregújfalusi népmesék és mondák. Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993.
- PIRKKO–LIISA Rausmaa, *Férfiszülte leány*. Finn népmesék. (ford. N. Sebestyén Irén). Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1969.
- PLESSNER, Helmuth, *Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain*. Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995.
- PÓCS Éva, *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Tanulmányok a transzcendensről*. IV., Ballasi K., Bp., 2004.
 ~ *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. L'Harmattan, Bp., 2002.
 ~ *Szem meglátott, szív megvert*. Magyar ráolvasások, Helikon, Bp., 1986.
- RENOUX, Jean–Claude, *L'art de conter*, Édisud, Saint-Remy-de-Provence, 2006.
- RICOEUR, Paul, *Az élő metafora*, (ford. Földes Györgyi), Osiris, Bp., 2006.
 ~ *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, – Éd. Seuil, Paris, 2000.
 ~ *Narratív teológia*. (Narratívák 9.) Kijarat, Bp., 2010.
 ~ *Parcours de la reconnaissance*, Éd. Gallimard, Paris, 2004.
 ~ *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. (ford. Angyalosi Gergely et al.), Osiris, Bp., 1999.
- RÓHEIM Géza, *A bűvös tükör*. Magvető, Bp., 1984.
 ~ *A varázserő fogalmának eredete*, Posner Károly Lajos és fia, Bp., 1914.
 ~ *Origine et fonction de la culture*, Éd. Gallimard, Paris, 1972.
 ~ *Psychanalyse et anthropologie*, Éd. Gallimard, Paris, 2010.
- RÓNA–TAS András, *Mese a tölgyfa tetején*. Csuvas mesék, (ford. Agyagási Klára et al.), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1977.
- RORTY, Richard, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, (ford. Boros János, Csordás Gábor), Jelenkor, Pécs, 1989.
- ROUSSEAU, Jean–Jacques, *A magányos sétáló álmódzásai*, (ford. Réz Ádám), Európa, Bp., 1997.
- SÁNDOR László, *Pallag Rózsa*, Kárpát–Ukrajnai magyar népmesék. Akadémiai, Bp., 1988.
- SCHELER, Max, *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, (ford. Berényi Gábor), Gondolat, Bp., 1979.
- SEBESTYÉN Gyula, *Gesta Hungarorum. A magyar hősmondák öt könyve. Ötödik könyv. Emes álma*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp., 1925.
- SEREGI Tamás, *Paul Ricoeur cselekvésontológiája*, Világosság 2007/1.
- SIMONNET, Pierrette, *Le conte et la nature. Essai sur les médiations symboliques*. Éd. L'Harmattan, Paris, 1997.

- SINKÓ Rozália–DÖMÖTÖR Ákos, *LOLÓ, cigány mesék és mondák Békés megyéből.* – MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp., 1990.
- SONTAG, Susan, *A fényképezésről,* (ford. Nemes Anna), Európa, Bp., 2010.
- STAROBINSKI, Jean, *L'oeil vivant,* Éd. Gallimard, Paris, 1999.
~ *Poppea fátyla. Válogatott irodalmi tanulmányok,* (ford. Ádám Anikó et al.), Kijárat, Bp., 2007.
- SUMNER, William Graham, *Népszokások,* (ford. Félix Pál), Gondolat, Bp., 1978.
- SZIGETI Jenő, *Átok és áldás az Őszövetségben,* In: *Áldás és átok, csoda és boszorkányság, tanulmányok a transzcendensről. IV.* (Szerk. Pócs Éva), Balassi, Bp., 2004.
- SZILÁGYI János György (szerk.), *Mitológia és humanitás. Tanulmányok Kerényi Károly 100. születésnapjára.* Osiris, Bp., 1999.
~ *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról.* Magvető, Bp., 1982.
- SZUHAY Péter, *A három muzsikussal cigány. Babos István meséi.* Folklor. (Sorozatszerkesztő: Hoppál Mihály. Európai Folklor Intézet– L'Harmattan, Bp., 2003.)
- TENGELYI László: *A bűn mint sorsesemény,* Atlantisz, Bp., 1992.
~ *Élettörténet és sorsesemény,* Atlantisz, Bp., 1998.
~ *Tapasztalat és kifejezés,* Atlantisz, Bp., 2007.
- TENEZE, Marie–Louise, *Introduction à l'étude de la littérature orale: le conte,* Annales ESC, 24e année, 1969. 1104–1120.
- THARAN–TRIEB Marianne, http://www.magtudin.org/tharantrieb_marianne_oroketlet.htm
- THEOKRITOS, *A görög bukolikusok (Theokritos, Moschos, Bion) költeményei.* I. kötet Theokritos valódi alkotásai, (ford. Vértesy Dezső), MTA Bp., 1939.
- TÖRÖK Endre (válogatta és a bevezetőket írta), *Az orosz vallásbölcselet virágkora I–II., Tolsztojtól Bergyajevig,* (ford. Baán István), Vigilia, Bp., 1988.
- TRENCSENYI–WALDAPFEL Imre: *Mesetudomány és vallásbölcselet,* Az MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei. 1961.
- VEKERDI József, *A cigány népmese,* Akadémiai, Bp., 1974.
- VERNANT, Jean–Pierre, *La mort héroïque chez les grecs.* Éd. Pleins Feux, 2001.
~ *Les origines de la pensée grecque,* Éd. Quadrige/PUF. Paris, 1962.
~ *Mythe et pensée chez les Grecs. Étude de psychologie historique,* Éd. La Découverte/Poche, Paris, 1996.
~ *Mythe et religion en Grèce ancienne,* Éd. Seuil, Paris, 1990.
- WEISS János, *Mi a romantika?* Jelenkor, Pécs, 2000.
- WULF, Christoph, *Az antropológia rövid összefoglalása,* (ford. Körber Ágnes), Enciklopédia, Bp., 2007.
- ZOLNAY Vilmos, *Pokoljárás. Az ember halála és halhatatlansága – a művészetek születése.* Magvető, Bp., 1971.

